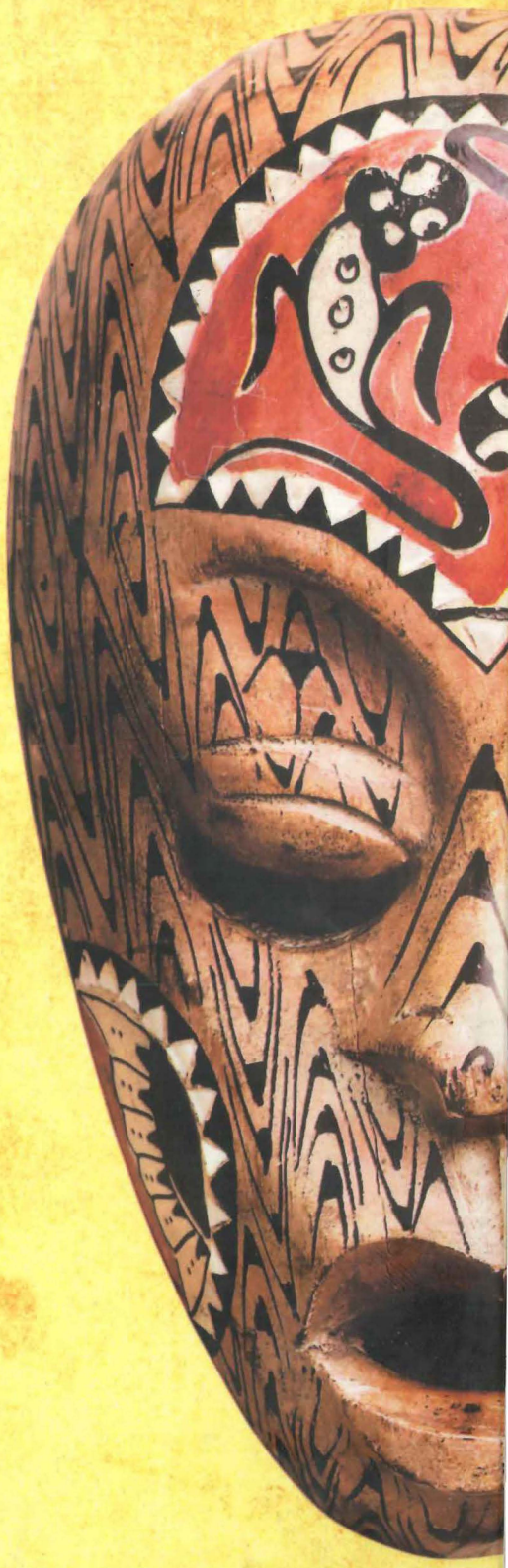
MÁRCIO DE JAGUN

ORÍ: A CABEÇA COMO DIVINDADE

HISTÓRIA, CULTURA, FILOSOFIA E RELIGIOSIDADE AFRICANA

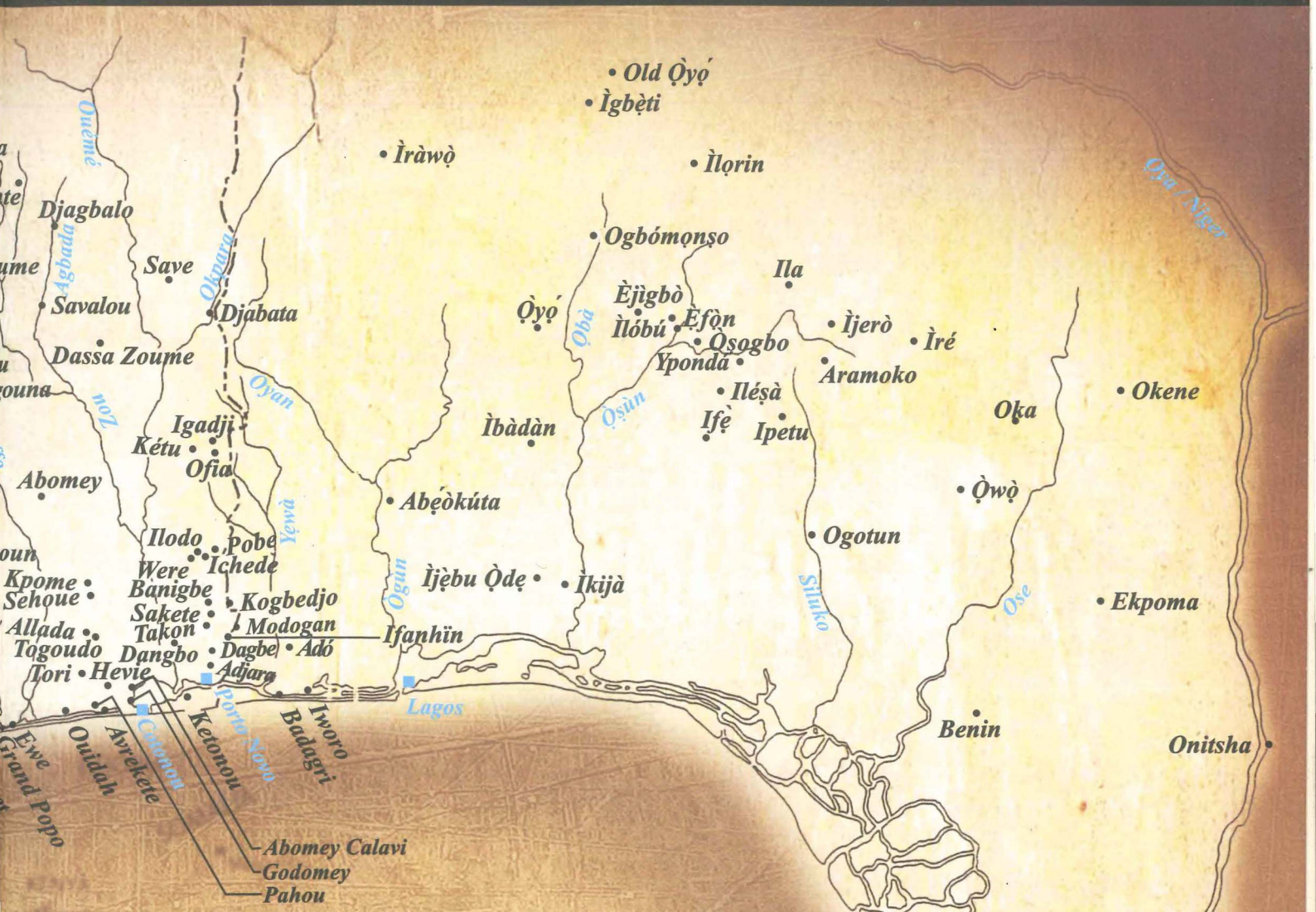


LITTERIS EDITORA

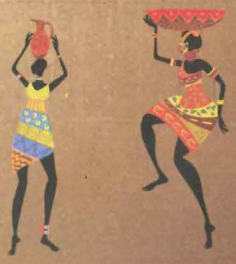
MAPA DE LOCA

Basa
Banka
Sumiso
Agohoe
Seidu
Bisa
Nsawam
Accra
Volta Fl.
Klouto
Govie
Sodo
Atakpame
Nouatja
Tsevie
Athieme
Agbanankin
Glidji
Lome
Tchett
Djalouko
Tado
Ogou
Ana
Mono
Anecho
MALSITÂNIA
ANGOLA
NAMIBIA
BOTSWANA
ÁFRICA
DO SUL

LIZAÇÃO DE ETNIAS



ETNIAS	PRINCIPAIS CIDADES
Hueda	Ouidah
Ewe	Ewe / Gran Popo
Fon	Abomey
Mahi	Savalou / Dassa Zoumé
Nago	Kétu
Ègbádo	Kogbedjo
Ègbá	Abẹ́òkúta
Yorùbá	Ọ̀yọ́ / Ifè /Ìbàdàn
Ilésà	Ilésà / Òsogbo
Fula	Ìlọrin



ORÍ: A CABEÇA COMO DIVINDADE

HISTÓRIA, CULTURA, FILOSOFIA E RELIGIOSIDADE AFRICANA

Realização: INSTITUTO ORI

Rua Inimutaba, nº. 6 – Pedra de Guaratiba – Rio de Janeiro
E-mail: ori@ori.net.br

Esta obra encontra-se devidamente registrada no Escritório de Direitos Autorais da Biblioteca Nacional e não poderá ser reproduzida, parcial ou totalmente, por quaisquer meios sem prévia autorização do autor, com base na Lei nº. 5.998/73.

MÁRCIO DE JAGUN

ORÍ: A CABEÇA COMO DIVINDADE

HISTÓRIA, CULTURA, FILOSOFIA E RELIGIOSIDADE AFRICANA

LITTERIS
EDITORA

Copyright© 2015 by Márcio de Jagun
Direitos em Língua Portuguesa reservados ao autor através da
LITTERIS® EDITORA.

Capa
Carlos Negreiros

Revisão
Tânia Rejane Alves Gonçalves
O Autor

Revisão Iorubá
José Beniste

CIP - Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

J24o

Jagun, Márcio de
Ori: a cabeça como divindade. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Litteris, 2015
248p. : il. ; 28cm

ISBN 978-85-374-0257-3

1. África - Civilização. 2. África - História. 3. Brasil - Civilização - Influências africanas. I

14-16796. CDD - 960
CDU - 94(6)

LITTERIS ® EDITORA

CNPJ 32.067.910/0001-88 - Insc. Estadual 83.581.948
Av. Presidente Vargas, 962 sala 1411- Centro
20071-002 - Rio de Janeiro - RJ
Caixa Postal 150 - 20001-970 - Rio de Janeiro - RJ
Telefax: 2223-0030/ 2263-3141
site: www.litteris.com.br

IMAGENS

Adire African Textiles, London
Págs. 147, 148, 241, 242, 243, 244

Cia de Ideias
Capa, pág. 23.

IBGE (editado pela editora)
Mapa da África na 2° guarda

Leonardo Dessandes
Mapa da 1° guarda, págs. 76, 120, 245a

Lolade Adewuyi / Lagos City Foto Blog
Pág. 105b

Ocha (Mapas editados pela editora)
Págs. 121, 132, 188, 189, 193, 194b, 197

Orlando Aguiar
Foto do Autor na 2° guarda

Reprodução/Domínio Público
Págs. 105a, 108, 137, 146, 181, 184, 190, 194a, 200, 245b, 247

Shutterstock
Capa, Pags. 95, 169, 248

Tatiana Azevedo
Pág. 246

Dedico este livro aos meus ancestrais e a todos aqueles que lutam por um Candomblé respeitoso e respeitado.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao apoio incansável do Ọ̀gá Carlos Negreiros, à colaboração carinhosa dos queridos amigos José Beniste e Denise Pini Fonseca, bem como a todos aqueles que me incentivaram, em especial ao meu irmão Marcus, que acreditou em mim.

NOTAS DO AUTOR

1- O autor mantém no livro palavras em iorubá com grafias distintas de sua versão, sempre que transcreve trechos de outras obras;

2- O idioma iorubá, assim como outros idiomas, sofreu alterações gramaticais ao longo dos anos. Por isso, em algumas fotos, ilustrações e gravuras, poderão ser notados dizeres com redações distintas;

3- A versão gramatical do idioma iorubá utilizada pelo autor nesta obra, decorre de seus estudos e pesquisas, e pela adoção do padrão proposto pelo dicionário de autoria do Prof. José Beniste.

4- As palavras escritas em iorubá, não foram flexionadas para concordância com o texto em português, tendo em vista que a forma plural daquele idioma difere da nossa língua.

PALAVRAS DO AUTOR

A cultura iorubá é marcada pela tradição oral. A liturgia dos cultos (*ìsìn*) foi transmitida ao longo dos séculos através da palavra. Por ser uma cultura ágrafa, muito se perdeu na diáspora, quando os africanos aqui chegaram como escravos, sem dominar nosso idioma e sem que pudessem livremente professar sua fé. Sem registros documentais, foi grande o prejuízo à manutenção das tradições e das bases litúrgicas de origem iorubá.

A ideia de promover uma obra direcionada a resgatar esses valores étnicos, culturais e religiosos objetiva, antes de tudo, apresentar ao mundo quão bela, profunda e sábia é a cultura que serve como matriz para o Candomblé. A riqueza de detalhes, a profundidade dos ensinamentos, a compreensão ímpar do ser e do que está à sua volta precisam ser descortinados. Com isso, certamente diminuirão o preconceito, as deturpações e os desvios. Além disso, brotará o devido respeito pelos admiráveis ensinamentos de uma religiosidade completa: abastada em filosofia e próspera na capacidade de ajudar o homem a seguir sua senda, refletindo mais, solidarizando-se mais, respeitando mais e sendo, assim, mais justo e feliz.

A nós que somos iniciados no Candomblé, o trabalho também propõe uma relação mais ampla com a nossa religião. Desejamos àqueles que tiverem acesso a este trabalho que possam abrir seu escopo de visão, compreendendo a razão de cada ato ritual. O conhecimento é amigo da fé, pois a torna mais sólida e fundamentada. Saber o que se faz e como se faz é igualmente importante para afastar mistificações que, ao longo dos anos, prejudicaram profundamente nossa religião.

Em especial, o tema aqui proposto é bem oportuno. Pela primeira vez, uma obra se dedica exclusivamente a estudar e a compreender essa divindade: *Orí*. Outros excelentes trabalhos focaram o ritual do *Bọrí*, mas não se detiveram especificamente nas razões pelas quais o *Orí* precisa ser reverenciado, nem explicam detalhadamente seus motivos ou os elementos do culto.

No momento em que o Candomblé vive a transição entre ser visto apenas como "seita de sortilégios e magias", ou ser reconhecido como uma religião plena, com princípios morais e éticos, dedicamos esta obra ao resgate de *Orí* (a cabeça), onde o culto se inicia, toma forma e jamais termina, tornando-se ancestral. Reconhecer que o conceito de *Orí* nos remete a uma postura de maior responsabilidade com nosso destino e com tudo que nos cerca é decisivo para

que o homem assuma as rédeas de sua vida, culpando menos às divindades pelas suas fraquezas e dependendo menos de superstições para seu sucesso.

O livro apresenta mitos (*ìtàn*) e rezas (*àdúra*), explica por que razão se usam certos elementos de culto ao *Orí*, bem como revela vários tipos de *Bọrí* e suas finalidades.

Após chegarmos ao conceito de *Orí* propriamente dito, propusemo-nos uma viagem ao mundo iorubá. Não há como compreender a cabeça (*Orí*), segundo os iorubás, sem mergulharmos em sua cultura. Por isso, falamos de seus costumes, abordando esclarecimentos sobre sua organização social e descrevendo suas normas legais, relações conjugais, ética, estética, religiosidade, comportamento, a formação dos principais reinos iorubás e a criação dos mitos.

Esta abordagem complementar, além de proporcionar consistência ao nosso trabalho, pretende também ampliar a visão sobre a proposta do livro, não o restringindo unicamente ao campo religioso, porém emprestando-lhe um cunho histórico-cultural para que seja útil não só aos religiosos, mas a todos aqueles interessados no assunto, pesquisadores, professores e militantes da implementação da Lei n. 10.639/02.

Por isso, tivemos detido cuidado em situar os fatos historicamente, tentando resgatar datas, eras, épocas para que o leitor possa depreender o que se passava no contexto africano simultaneamente ao que ocorria no mundo ocidental. Integrar a África ao mundo, reconhecer aquele continente como importante contribuinte para nosso planeta enquanto fonte de cultura e religiosidade, incluir o berço da humanidade como parte das preocupações de todos nós são também alguns dos objetivos deste trabalho.

O autor

DIVINA E MUNDANA

Em uma das mais celebradas passagens da obra monumental de Paulo Freire (1921-1997), o mestre apropria o argumento central do provérbio chinês: *"Se deres um peixe a um homem faminto, vais alimentá-lo por um dia. Se o ensinares a pescar, vais alimentá-lo por toda a vida"*, para postular a centralidade da educação como ferramenta de emancipação.

Para Freire, educar *"... não é apenas transferir conhecimento, mas criar possibilidades para a sua produção ou a sua construção"* (FREIRE, 1996, p. 25). E vai mais além ao argumentar que educar,

> *... é desocultar, é ganhar a compreensão mais exata do objeto, é perceber suas relações com outros objetos. Implica que o estudioso, sujeito do estudo, se arrisque, se aventure, sem o que não cria, nem recria* (FREIRE, 2011, p. 264).

E a partir daí ele vai robustecendo seus argumentos, até o dia em que nos presenteia com a imagem de que, *"ninguém caminha sem aprender a caminhar, sem aprender a fazer o caminho caminhando, refazendo e retocando o sonho pelo qual se pôs a caminhar"* (FREIRE, 1992, p. 155).

Revisitando Freire em todos estes momentos, me permito supor que ele concordaria com a ideia de que educar é mais do que entregar a vara *(informar)* e/ou ensinar a pescar *(formar)*. *Educar* é se lançar às águas de onde se esperar extrair alimento (os saberes e seus significados), para juntos — educadores e educandos — construir um novo conhecimento do mundo; um renovado conhecimento uns de outros e — mais importante — um renovador conhecimento de nós mesmos.

Neste cenário de um sonho de sociedade, toda e qualquer autoridade que pudesse ser reduzida à verdade no bojo de um processo pedagógico, emanaria do ato comungado de buscar autoconhecimento. Afinal, como nos ensina Boaventura de Souza Santos (2001), *"... todo conhecimento é autoconhecimento"* (p. 83).

De ser assim, não haveria jamais qualquer benevolência ou tolerância a se instalar entre mestre e discípulo no processo de educar: apenas respeito. Não caberia qualquer hierarquia de saberes: apenas uma ecologia (SANTOS & MENESES, 2009, p. 7).

O diálogo horizontal entre conhecimentos, a que este livro se propõe — verdadeira *ecologia de saberes* (SANTOS & MENESES, 2009) — é, portanto, um fino exemplo da concretude possível de novos fazeres epistemológicos, que buscam a coprodução de conhecimento entre Ciência e sociedade.

É bom que se diga que também acredito que, *"... não há epistemologias neutras e [que] as que reclamam sê-lo são as menos neutras..."*, além do que estou de acordo com que, *"... a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e nos seus impactos noutras práticas sociais"* (SANTOS & MENESES, 2009, p. 7).

Além disso, me parece imprescindível lembrar que:

> ... o colonialismo foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade (SANTOS & MENESES, 2009, p. 7).

É por tudo isso que tenho a alegria de poder afirmar que aqui está uma obra que se constrói nas fronteiras entre muitos saberes; na qual o autor se lança em águas revoltas — mas, também, sacralizantes — em busca de educar, no mais *stritu* sentido *freireano*.

É a um mergulho desta natureza que Pai Márcio de Jagun nos convida neste livro. E se aceitarmos o convite, quiçá nos tornemos coautores de uma ecologia de saberes que nos aproximará, principalmente, de nós mesmos.

Humilde em sua grandeza de mestre, Pai Márcio anuncia logo na introdução que deseja "entregar a vara" *(informar)* sobre a cultura iorubana e seus valores éticos e estéticos, como forma de contribuir com a efetivação da Lei 10.639/2003. Para aqueles que a desconhecem, esta é a lei que obriga o ensino de conteúdos de História e Cultura africana e afro-brasileira nas redes pública e privada de Ensino Fundamental e Médio no Brasil desde 2003, para cuja efetiva implementação até hoje se carece de material pedagógico de qualidade e de educadores adequadamente *formados*.

Diligente, o autor entrega aqui —sem reservas de qualquer ordem— tudo aquilo que considera relevante para pavimentar nosso percurso rumo ao entendimento do objeto central deste livro: a cabeça como o lugar privilegiado do sagrado na tradição iorubana.

São muitas páginas de uma contribuição generosa a quem deseja saber sobre estes povos e suas culturas, e esta doação está plasmada em um esforço de compilação de muito daquilo que a Academia brasileira já foi capaz de dizer sobre linguística, fonética, geografia, história e cosmogonia iorubanas —no Brasil e em África. Porém, o que aqui se destaca como novidade é o afeto que envolve e (re)significa o que algum dia já foi dito de outro lugar e por outros, movidos por outras paixões e interesses pois, afinal, sonhos distintos, necessariamente, implicam em outros caminhos e outros caminhares.

Ao permear o conhecimento produzido nos repositórios da chamada Ciência, com interpretações, percepções e novas informações que emanam da vivencia concreta da fé — professada no mundo e vivida a partir dos terreiros —, todo o anteriormente sabido se transforma, ganhando nova vida e novos significados, a partir dos sopros das energias divinas e mundanas que coabitam no *Orí* para o povo de axé, do qual o autor é membro.

Fé, vontade política, pertença social ou racial, preceitos religiosos, legado histórico, filosofia de vida, Filosofia da História, valores éticos, fundamentos sagrados, práticas rituais, poesias e cantos religiosos vão se entrecruzando neste livro, formando uma urdidura permeável, porém firmemente estruturada, que é tecida ao longo do texto.

Esta rede, a maneira de uma malha delicada e resistente, vai envolvendo o leitor para ampará-lo nas quedas que possam resultar do voo para o qual acaba sendo lançados. Sim, este livro *forma* atores políticos para uma militância de resistência social e política. E não sem razão, pois há que se acabar com os preconceitos, as deturpações e a intolerância religiosa contra o povo de axé e seus terreiros. Esta é uma tarefa que o autor chama para si desde a introdução mas que é, deveras, um compromisso de todos nós.

E então se chega ao texto sobre o *Orí*...

E a poesia inunda as páginas, afogando em seu fluxo de beleza e revelação todas as inseguras certezas que um dia a Academia criou a respeito do povo de santo e sua fé.

O ritmo muda, ganha uma nova cadência e sugere uma sonoridade que o papel apenas permite supor. O leitor tem que ficar mais atento e ser reverente à uma forma totalmente diferenciada de dizer ou sugerir, revelar ou ocultar, aprender ou entender.

Um oceano de novos significantes se apresenta, e uma imensidão de novos significados precisam ser apreendidos. E ao tocar, respeitosamente, em material sagrado o livro passa a nos educar pois, *"educar é impregnar de sentido o que fazemos a cada instante!"* (Paulo Freire). Divina e mundana, sagrada e profana, nossa cabeça é um orixá encarnado, que vive em nós e convive com nossos acertos e equívocos. Isto nos ensina esta obra.

Ao mergulhar em águas sagradas iorubanas, para nadar ao lado de um educador experiente e generoso, nos descobrimos mestres de nós mesmos e discípulos de tradições religiosas que são irmanadas pela fé em nossa dimensão transcendente e na responsabilidade humana pelo exercício do livre arbítrio.

Por tudo isso, estas são águas nas quais devemos nos banhar para delas emergir consagrados à paz e à solidariedade.

Denise Pini Rosalem da Fonseca

Referências bibliográficas

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992

_____. *Pedagogia da autonomia*: saberes necessários à prática educativa. [1996] 43. ed., São Paulo: Paz e Terra, 2011.

_____. Carta de Paulo Freire aos professores. *Revista Estudos Avançados*, 15(42), 2001. p. 259-268.

SANTOS, Boaventura de Souza & MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Editora Almedina, 2009.

_____. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento. Porto Alegre: UFRGS, *Revista Educação & Realidade*, V. 26, n. 1, 2001.

PREFÁCIO

Um dos aspectos que mais impressiona no Candomblé, é a persistência de ser mantido, dentro de um padrão seguro de crescimento. E isto vem sendo observado a partir do momento em que novos estudiosos passaram a se interessar pela cultura afro, sem se deixarem influenciar por concepções pessoais oriundas de uma rígida formação acadêmica e outros conceitos religiosos. Havia uma carência de estudos sérios sobre o assunto, ou seja, uma visão mais de dentro dos acontecimentos dos Terreiros. Era um tipo de literatura difícil, que mais exibia valores linguísticos do que informava, e com uma linguagem dirigida a intelectuais, Não entendiam que a nossa gente gostava de ler coisas escritas na língua deles, do jeito deles.

A partir de um nova apreciação, esse obstáculo foi superado quando se compreendeu que a religião do Candomblé, embora oriunda de africanos, em seu culto estavam, não só mulatos, mas também brancos e até estrangeiros. Houve uma dissociação completa da religião com a cor da pele, com todos irmanados para um só objetivo. O Candomblé começou a se fortalecer com novos autores cuidadosos em não cometer os enganos de construir grandes teses, com alicerces de brisa, sem fundamento. Com isto muita coisa acabou sendo revelada, a ponto de tornar mais consistente uma nova geração de participantes chegando, já com mais consciência daquilo que estava professando.

O autor e Babalorixá Márcio de Jagun, em conversa, havia dito que estava escrevendo este livro sobre o Orí, o que para muitos, não era surpresa, pois já vinham percebendo que esta ideia já estava em sua cabeça há muito tempo. E não poderia ser de outra forma, pois não conseguia entender a religiosidade sem compreender a importância que o Orí possui. É o centro de tudo, do querer e o do não querer. Como bem revela, é mais que uma cabeça, é uma divindade pessoal que todos nós temos. Domina o corpo, guardando elementos do nosso passado e registro das escolhas que fazemos. Precisava ser bem estudado, e como era gente de dentro da religião, sabia exatamente o que as pessoas queriam saber.

Com as palavras certas, observou que o Orí é dotado de uma forte personalidade. Antes de qualquer outro ritual, é ele quem deve ser consultado, podendo refletir desejos, muitas vezes contrários aos princípios do Orixá tutelar da pessoa, o que exigiu uma busca para explicações claras e definitivas. Ciente de que a presença do Orixá em uma pessoa depende do fortalecimento do Orí, há uma exposição clara e elucidativa sobre a condução do ritual do Borí e a relação entre o Orí e o Orixá muito bem descrita, cada um com uma determinada função.

A literatura atual vem exigindo esta forma de comportamento, pois um relato simples não seria o suficiente para o entendimento das múltiplas práticas religiosas, pois elas tinham origens diversas dentro do núcleo iorubá. Houve o entendimento de que os costumes e tradições do povo iorubá justificariam o que aqui era realizado, o que o fez estudar e percorrer as diferentes cidades iorubas, verificando o procedimento familiar e principalmente as regras éticas e morais, que o povo tanto exige e preserva. Os odus de Ifá surgem nos relatos exatamente com este sentido. É esse tipo de estudo sobre o Candomblé que determina uma prática religiosa com o conhecimento.

Com a tecnologia avançando, as ciências evoluindo, a busca pelo entendimento das coisas, em todos os setores da sociedade, provocam o surgimento de uma geração identificada com o saber. A escrita passou a ter precedência sobre a oralidade, onde o livro vem se constituindo no principal veículo de ajuda. Com isso, a pessoa chega a uma casa de Candomblé já mais bem informada, o que em alguns casos poderiam dar motivos a alguns conflitos entre a tradição exercida, e o pensamento pessoal. Na realidade, o fato vem dando motivos a mudanças necessárias entre dirigentes e filhos de santo com uma nova forma de relacionamento mais amistoso e, sobretudo mais inteligente.

O Candomblé devidamente estudado, passou a ser revisto em sua simbologia, com sua arte redesenhada, e extremamente detalhada através de artistas plásticos. Seus desenhos em detalhes revelaram a verdadeira arte religiosa afro-brasileira. Depois deles tudo ficou mais colorido e o Candomblé tomando novos rumos com integrantes mais esclarecidos provocando mudanças no relacionamento. Há consciência do que se pratica, com uma participação mais segura ao grupo religioso. Se antes uma mesa de jogo era determinante, e centro de decisões, hoje, é discutível e com o desejo de confirmação diante do que a pessoa já saiba sobre sua situação. O diálogo das diferentes maneiras de práticas diversas, em ambiente acolhedor, vem motivando um melhor entendimento, entre outras coisas, sobre qualidade de santo e já dizendo como quer suas obrigações.

Orí a Cabeça como Divindade, é uma obra inteligente e indispensável pela forma como está elaborada. Márcio de Jagun se revela como um sacerdote religioso consciente da importância das tradições orais, e dos espaços possíveis para uma tradição revelada.

José Beniste

SUMÁRIO

1ª PARTE – A CABEÇA, SUAS PECULIARIDADES E CULTOS

A CABEÇA 25

A Cabeça e a Cultura Iorubá 26
Àjàlá e a Criação da Cabeça 33
Orí Òde e *Orí Inú* 37
Ìpọ̀rí 40
Orí e as Virtudes 41
Os *Ajogun* 52
Elénìnì - A Inimiga de Orí 57
Wèrè - A Loucura 60
Orí e o Destino 61
As Três Formas de Destino 65
Orí e os *Òrìṣà* 66
O Culto ao *Orí* 75

OS PREPARATIVOS PARA O *BỌRÍ* 83

Consulta ao Oráculo 83
Enxoval *(Aṣọ)* 84
Sacudimentos *(Kasípálàrá)* 84
Banho de Folhas *(Ìwẹ̀ Ewé)* 84
Quarto de Recolhimento *(Hunkọ)* 85

OS ELEMENTOS DO CULTO 87

ORÍ E *OBÌ* 89

OS TIPOS DE *BỌRÍ* 93

2ª PARTE - PARA ENTENDER O UNIVERSO IORUBÁ

COSMOGONIA – O MITO DA CRIAÇÃO E SEPARAÇÃO DO MUNDO E SEUS PROTAGONISTAS 97

Ọlọ́run 100
Odùduwà 103
Ọbàtálá 106
Ọ̀rúnmìlà 109
Èṣù 116

A INVENÇÃO DOS IORUBÁS 119

A QUEDA DOS IORUBÁS 125

A CHEGADA DOS IORUBÁS AO BRASIL 127

OS NAGÔS/IORUBÁS E OS JEJES 129

COSTUMES IORUBÁS 133

Educação e Honra 133
O Caráter 134
A Moradia 136
Direito à Propriedade 138
Homens, Mulheres, Relacionamento e Casamento 139
Agricultura, Pecuária, Caça, Pesca e Comércio 144
Estética 146
Tecelagem e Vestuário 147
Cuidados Especiais com Idosos e Crianças 149
A Religiosidade 150

1. *Èṣù* 152
2. *Ògún* 152
3. *Ọdẹ (Ọ̀ṣọ́ọ̀sì)* 153
4. *Ọ̀sányìn* 153
5. *Ọmọlu/Ọbalúwáiyé* 153
6. *Ọ̀ṣùmàrè* 153
7. *Ṣàngó* 154
8. *Ọbà* 154

9. *Ọya (Yánsàn)* 154
10. *Ẹwà (Yẹwà)* 154
11. *Ọ̀ṣùn* 155
12. *Lògun Ẹ̀dẹ (Lógun)* 155
13. *Yemọjá* 155
14. *Ìrókò* 155
15. *Ibéjì* 156
16. *Nànà* 156
17. *Ọ̀ṣàgiyán* 156
18. *Ọ̀ṣàlúfón* 156
As Leis e a Justiça 156
Adultério 157
Maus-tratos com os Pais 158
Criticar Governantes 160
A Mentira 161
O Roubo 163
Suicídio e Homicídio 164
Crimes Sexuais 164
A Morte, os Funerais e a Reencarnação 165

3ª PARTE - CURIOSIDADES SOBRE O IORUBO E SEU IDIOMA

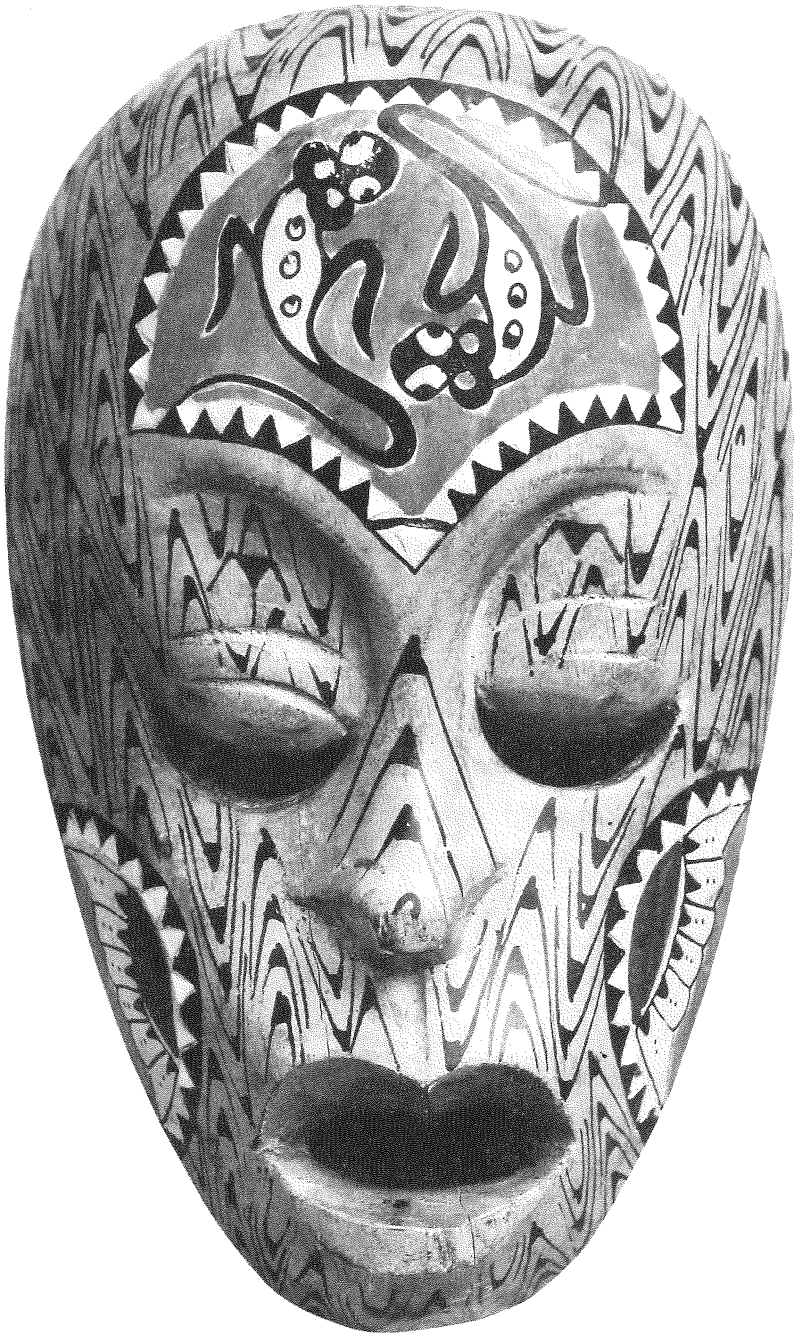
AS MAIS IMPORTANTES CIDADES IORUBÁS 171

Ifẹ̀ 171
Ọ̀yọ́ 177
Ìré 180
Ìbàdàn 181
Ìbàra 184
Benim 185
Èkìtì 188
Abẹ́òkúta 189
Ilẹ́ṣà 191
Ìjẹ̀bu 193
Kétu 195

NOÇÕES SOBRE O IDIOMA IORUBÁ 199

Fonética 201
Gramática 203
Verbos 203
Elisão 204
Conjugação 205
Substantivos 206
Pronomes 206
Artigos 208
Adjetivos 209
Preposições 210
Conjunções 211
Plural 211
Gênero 212

CONSIDERAÇÕES FINAIS 213
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 215
VOCABULÁRIO 219



1ª parte

A cabeça, suas peculiaridades e cultos

A CABEÇA

Mais do que um item da anatomia, a cabeça não se reduz à importância da caixa craniana, que guarnece o cérebro. Os animais ditos irracionais também a possuem. Mas, no homem, a cabeça tem constituição diferente e mais abrangente.

A cabeça do ser humano é a sede dos sentidos, da inteligência, da memória, do consciente e do inconsciente. É a cabeça que nos move e governa. Sua capacidade intelectual, seu controle emocional e sua tendência à solidariedade ou ao egoísmo traçam o perfil do ser humano, determinando o escopo da personalidade. Consequentemente, o homem que fizer boas ou más escolhas, que for afável ou desagradável, que possuir maior ou menor capacidade de se relacionar terá um destino mais ou menos feliz. Logo, é nossa própria cabeça que concentra todos os maiores segredos e decisões sobre o futuro. Enquanto o homem busca essas respostas há milênios em fatores externos, carrega todas as soluções em si próprio, por onde anda, sem se dar conta do tesouro que possui.

A cabeça é capaz de produzir, então, uma representação metafórica muito mais abrangente. Porém, além do simbolismo, existem também questões fáticas que ligam a cabeça à nossa vida de forma muito clara. Se as diferenças entre a cabeça do homem e dos animais são, até certo ponto, simples de ser observadas em termos de capacidade, entre os próprios seres humanos, a cabeça também tem distinções.

A cabeça de uma mesma pessoa muda durante a sua existência. Não raro, com o passar dos anos, nós nos damos conta de que temos concepções variadas sobre certos temas. Encaramos as mesmas situações de maneiras diversas. Tornamo-nos, então, diferentes, à medida que "nossa cabeça muda". Um homem pode ser são no início de sua vida e tornar-se doente mental devido a traumas emocionais ou físicos. A cabeça de um ser humano é capaz de imprimir as mais variadas e incríveis modificações na vida e no corpo dos homens. Há variações que tornam o obeso em magro, o são em doente, o masculino em feminino e vice-versa em todas as situações.

Após a morte, a cabeça também continua a funcionar. Não exercendo influências na matéria inerte, mas movendo o espírito, vocacionando as ações daquele ente que se tornou imaterial. A cabeça não morre. Mesmo ceifada a vida, a cabeça do homem é capaz de pensar e

de escolher, de amar e de odiar. Os sentidos agora são puramente imateriais. O desejo, a saudade, a pena e a amizade são ainda controlados pela cabeça depois que o corpo perece. Portanto, inteligência, consciência, vida e sabedoria são diferenciais das cabeças. São elementos que lapidam a individualidade de cada ser, em cada momento de sua existência material e imaterial, e o tornam capaz de ser diferente.

A CABEÇA E A CULTURA IORUBÁ

Fundamental a este tema é conseguirmos nos despojar de concepções ocidentais, sobretudo da forte influência da educação judaico-cristã que nos permeia, para mergulharmos na cultura iorubá. É nela que devemos buscar a fonte de nossa reflexão sobre este elemento tão especial: a cabeça.

O chamado povo iorubá está atualmente em três países da África: Nigéria, Benim e Togo. Na Nigéria, estão presentes sobretudo na cidade de Lagos, ao ocidente de Kawara. No Benim, conta-se hoje meio milhão de iorubás, numa população total de cerca de dois milhões de habitantes. Há dez dialetos principais, mas o dominante é *ọ̀yọ́*. Hoje, existem cerca de 15 milhões de iorubás.

Na nossa terra, os iorubás começaram a chegar na segunda metade do século XIX, trazidos como escravos. Junto com eles, vieram seus deuses, sua liturgia, sua fé e sua cultura. O Brasil ficou maior nesse momento.

Para a compreensão da cultura iorubá, é preciso entender seus princípios norteadores básicos, como resumiu Juarez Tadeu de Paula: a oralidade, a temporalidade, a senioridade e a ancestralidade. A palavra tem um sentido mágico. Ela é portadora de *àṣè*. Ela é condutora de energia e tem força. As rezas, os encantamentos e as invocações são, ao mesmo tempo, transmissoras dos mitos, das crenças, da história, das emoções e, também, de força realizadora. A palavra é dotada de encantabilidade, pois é capaz de envolver os elementos em energia, ou até de fazer transformar ou transbordar a energia que os mesmos detêm. Junto com a palavra é emitido o hálito, elemento sagrado para os iorubás. Portanto, a ela agrega-se uma parcela cósmica.

A cultura iorubá é ágrafa. Não há registros escritos de sua liturgia nem de suas normas. Por isso, à palavra é adicionado o componente da verdade. Se não há contrato, a palavra é que tem que valer. A palavra é o próprio documento, seja ele histórico, seja religioso, científico etc. Por isso, o iorubano não tolera a mentira. O povo iorubá tinha por costume só pronunciar o nome de uma criança recém-nascida após o rito adequado (*ikómojáde*), pois seu significado, ao ser dito, começaria a provocar uma reação cósmica.

A tradição oral também é um estilo filosófico de transmitir conhecimento de forma dosada, no momento exato em que o interlocutor estiver maduro para conviver com o novo saber. Para a cultura iorubá, o que se sabe é diferente do que se vivencia. A oralidade, portanto, não é traço de primitivismo, como pensaram alguns precipitados pesquisadores de tônica judaico-cristã. Antes, pelo contrário, é uma abordagem ímpar de transmissão de conhecimento.

O segundo princípio, de temporalidade, é também singular. É diferente da noção de espaço e de tempo ocidental, consoante a qual a visão é linear com começo, meio e fim. Na cultura iorubá, a relação com o tempo é sincrônica. Os acontecimentos se desenvolvem simultaneamente em espaços distintos. Os fatos se sucedem paralelamente no mundo onde se encontram seus ancestrais, no qual há o duplo etéreo dos indivíduos. Juana Elbein dos Santos, no antológico *Os nagô e a morte*, explicou o tema: "O doble do *Orí*, residindo no *Òrun*, é, pois, o doble da existência individualizada de cada pessoa (...)". Talvez essa noção cosmológica tenha contribuído decisivamente para a reinvenção da África, de seus costumes e crenças no Brasil, a partir da chegada dos iorubás como escravos. Era possível viver sua vida agora em outra dimensão geográfica. A reversibilidade do tempo, na concepção iorubá, é revelada no mito de *Èṣù*, cujo verso diz: "*Èṣù* matou um pássaro amanhã com a pedra que atirou ontem". Os acontecimentos, as decisões, as concepções não são desenroladas com início, meio e fim. Estas estão sempre sujeitas às oscilações resultantes dos efeitos do etéreo-sagrado no material-profano e vice-versa.

Para os iorubás, a contagem da semana tem quatro dias. A noção de dia é ligada à tarefa a ser desempenhada em determinado período de tempo. E o dia é assimilado, não pela medição cronológica, mas pelo espaço entre o nascente e o poente.

A ancestralidade é fortíssima. Ela dá ao iorubano a noção de que este carrega consigo seus ancestrais, tanto na genética como na espiritualidade. A religiosidade iorubana gira em torno do culto aos ancestrais: *Òrìṣà*, *Egúngún*, *Ésà*, *Ìyá Mi*. Os ancestrais mortos podem se tornar deuses e, assim, agir e interagir com os vivos. A morte não os afasta, mas os põe em outra dimensão, unindo-os aos vivos em outro plano: agora como divindades e seus adeptos.

Na cultura iorubá, os homens são descendentes diretos de seus *Òrìṣà*. A ancestralidade é um elo que ata o homem que vive hoje, no presente, aos seus ascendentes mais remotos, no passado. E estes conseguem conviver juntos, unidos e solidários durante os cultos e rituais, onde dançam e celebram no mesmo espaço e no mesmo momento.

O transe é um momento mágico em que passado e presente ocupam um único campo físico: o corpo do homem; e ali, unidos, enredam as condições para o futuro. Mais uma vez a noção peculiar de tempo na cultura iorubá permite esta composição poética entre os seres e os seus antepassados divinizados.

O quarto princípio básico da cultura iorubá, que destacamos como parâmetro para compreensão do povo iorubá, é a senioridade. Partindo-se do pressuposto de que os ancestrais podem ser divinizados e cultuados, a noção de velhice é outra. Envelhecer passa a ser um atributo. O idoso é tido como um sábio. Ele detém em si os registros do tempo e, com eles, todos os conhecimentos e experiências que não estão escritos, mas gravados em seu corpo, em sua mente e em sua emoção. Eles são arquivos vivos de memória e história. Bibliotecas ágrafas ambulantes. A sabedoria dos mais velhos é insubstituível. A partir deste conceito, costura-se todo um liame de hierarquia na sociedade iorubá, onde o mais velho sempre ocupa postos mais importantes. Por isso, deve ser preservado, reverenciado, protegido e amado.

Também entre as divindades do culto, os *Òrìṣà* mais velhos exercem posição de destaque e respeitabilidade em relação aos mais novos. Isto se retrata nas cerimônias e nos ritos. Para os iorubás, quando o pai ou mãe não está presente, deve-se cuidar da pessoa mais velha que estiver próxima, como se seus pais fossem. A estruturação religiosa do Candomblé reproduz esses princípios. Reflete esses ricos conceitos decorrentes de uma visão especial do mundo, do homem e da vida: a cultura iorubá. Todos esses princípios se mostram presentes especificamente na visão do iorubá sobre a cabeça, sua significância e seus ritos, como observaremos adiante. A cultura iorubá remete a reflexões constantes e profundas sobre o homem e seu corpo. Todas as partes do corpo são tidas como elementos importantes ao homem para sua trajetória na Terra (*Àiyé*). O corpo é reverenciado, invocando-se o poder e a força que possui, através de cada uma de suas partes. Na saudação sagrada do povo iorubá (*ìbà*), transcrita abaixo[1], esta visão é destacada:

1- *Ìbà o ọ ọ ọ̀ ọ̀ ọ̀*
2- *Mo juba okó tó dorí kodò ti ò ro.*
3- *Mo juba ele to dorí kodò ti ò sàn.*
4- *Mo juba pelebe ọwọ́.*
5- *Mo juba pelebe ẹsẹ̀*
6- *Mo juba àtélesè ti ò burun to fi dé jogbolo itan*
7- *Mo juba ìyáà mi Òsòròngà:*
8- *Afinjá àdàbà ti í jẹ́ láàrin asa*
9- *Afinjú eye ti í jẹ́ ni gbangba oko.*
10- *Ìbà Èṣù Láaróyè, Aràgbó*
11- *Láfián, ọmọ elébo ti í jorí eran*
12- *Èṣù dákun, má se mí lóde ilè láéláé*
13- *Olójó òní, mo júbà bàbá mi.*
14- *Ojúure lagbé fi í waró*
15- *Ojúure làlàkò fi í wosùn*
16- *Ojúure lògbólógbòó odíderé fi í wo Iwó.*
17- *Osóolé, e fojúure wò wá o.*

1- Saudações!
2- Eu saúdo o pênis que pende para baixo sem pingar
3- Eu saúdo a vagina que se abre para baixo sem fluir
4- Eu saúdo a palma das mãos

[1] ORUN AYE, J. BENISTE. VER BIBLIOGRAFIA

5- Eu saúdo a sola dos pés

6- Eu saúdo a perna lisa desde a sola do pé até a grossura da coxa

7- Eu saúdo minha Mãe *Òṣòròngà*

8- A pomba escrupulosamente elegante que se alimenta entre os falcões

9- O pássaro escrupulosamente elegante que se alimenta nas terras abertas

10- Homenageio a *Èṣù*, *Láaróyè*, *Aràagbó*

11- *Láfían*, a criança do ofertante do sacrifício, que come a cabeça do animal sacrificado

12- *Èṣù*, por favor, não me torne sua desventurada vítima

13- Senhor deste dia, meu humilde respeito a Você, meu Pai

14- O *agbé* olha com bondade para o *waró*

15- O *àlùkò* olha com bondade para o *osùn*

16- O grande e velho papagaio olha com bondade para *Iwó*

17- *Osóolé*, por favor, olhe para nós com perdão.

A saudação ao pênis e à vagina denota a importância dos órgãos genitais para a perenidade da família. A exaltação às mãos (*ọwọ́*) reflete o poder da construção, da solidariedade, da capacidade de realizar. Não por acaso, nos Candomblés, as mãos são beijadas em sinal de respeito àquele ser (nas costas) e por aquela família (nas palmas).

Outro merecido destaque ao texto é a reverência às pernas (*ẹsẹ̀*). Genericamente, as pernas são vistas como as partes do corpo que nos conduzem. Das pernas pendem os pés (*lésẹ̀*). O pé direito representa os ancestrais masculinos, enquanto o esquerdo retrata os do lado feminino. Os ancestrais são saudados nos rituais de Candomblé ao se tocar a sola dos pés. Os iniciados recolhidos devem ser despertados com o toque das mãos de quem os cria na sola de seus pés. É a fusão do poder da construção de um novo ser, despertando a força ancestral concentrada no noviço. É o símbolo da própria solidariedade, da troca. Metaforicamente, os pés são as partes do corpo que nos fazem percorrer nossos caminhos. O homem pisa no destino com a herança dos ancestrais.

Mas, evidentemente, de todas as partes do corpo, é a cabeça o elemento mais importante. A cabeça é a primeira parte do corpo que vem ao mundo, abrindo caminho para as demais. Nas palavras de José Beniste: "Ela é a sede da consciência e dos principais sentidos." É comum observarmos, nas esculturas africanas de diferentes etnias, imagens em que a cabeça é desproporcionalmente maior do que o corpo. Isto se dá pelo reconhecimento de que a cabeça "(...) é a parte mais vital do corpo humano", segundo Bàbátundé Lawal, da Universidade de Ifẹ̀, na Nigéria. As demais partes do corpo humano são então menores para tornar clara sua subordinação à cabeça. Apesar da importância das partes do corpo, é a cabeça que deve guiá-las e decidir por sua utilização e bom aproveitamento.

O poema do *Odù Èjì Ogbè*[2] revela poeticamente como a cabeça se tornou a parte mais importante do corpo humano:

> O *Awo* que reverenciou as Cabeças, *Orí-ọmọ Atete Ni Iron* (aqui dita como *Orí*), foram chamadas de *Amure, Awo Eba Ono*, que vivia no Céu. *Ọrúnmìlá* convidou *Amure* para fazer uma prece para obterem uma figura física completa, porque nenhuma das divindades tinha uma cabeça naquele tempo. O *Awo* disse a *Òrúnmìlà* para esfregar ambas as palmas das mãos para cima e orar para obter uma cabeça (*Dumus Orí* em *Yorùbá* ou *Uhunmwun Arabona* em Bini). Foi dito a ele para fazer um sacrifício com quatro *obì*, uma tigela de barro, uma esponja e sabão. Ele deveria manter os *obì* no seu altar de *Ifá* sem dividi-los porque um visitante inesperado poderia aparecer. *Orí* (Cabeça) chamou também Amure para orar e foi dito a ele para servir seu guardião com os quatro *obì*, ele não tinha dinheiro para comprá-los, entretanto, foi lhe dito que somente após o sacrifício começaria a prosperar. Depois de fazer o seu próprio sacrifício, *Òrúnmìlà* deixou os quatro *obì* em seu altar de *Ifá* como havia sido dito a ele. Mais tarde, *Èṣù* anunciou no Céu que *Òrúnmìlà* tinha quatro *obì* bonitos no seu altar e estava procurando por uma divindade perfeita para quebrá-los. Dirigidos por *Ògún*, todas as divindades foram visitar *Òrúnmìlà*, uma após a outra. Porém, *Ọrúnmìlá* disse que nenhuma delas era suficientemente forte para quebrar os *obì*. As divindades sentiram-se fracas e deixaram-no perturbado. Mesmo *Òrìṣà N'Lá* foi visitar *Òrúnmìlà*, este o entreteve com diferentes e melhores *obì*, enfatizando que os *obì* especificados não foram feitos para ser quebrados. Já que Deus era conhecido por nunca perder a sua calma, ele aceitou os *obì* frescos dados a ele por *Òrúnmìlà* e foi embora. Finalmente, *Orí* decidiu visitar *Òrúnmìlà*, uma vez que *Orí* foi à única divindade que não havia ainda tentado abrir os misteriosos *obì*, especialmente porque ele nunca tinha dinheiro suficiente para comprar os *obì* requeridos para servir de guardião. Ele então foi à casa de *Òrúnmìlà*. Assim que *Òrúnmìlà* viu *Orí* chegando em sua casa, o reconheceu e convidou-o para entrar. *Òrúnmìlà* imediatamente pegou o jarro de barro encheu com água e usou a esponja e sabão para lavar *Orí*. Depois de secá-lo, *Òrúnmìlà* carregou *Orí* para seu templo e pediu a ele que abrisse os *obì* que há tempos estavam aguardando por ele. Depois de agradecer a *Òrúnmìlà* por seu gesto honorífico, *Orí* orou para *Òrúnmìlà* com os *obì* para que ele sentisse uma manifestação e preenchimento. Depois *Orí* usou os *obì* para orar para si e para ter uma residência permanente e cheia de seguidores. *Orí* então com toda força investiu contra os *obì* que abriram com um estrondo muito alto que ecoou por todo o Céu. Ouvindo o som da explosão, todas as divindades imediatamente ouviram que todos os *obì* do templo de *Òrúnmìlà* haviam finalmente sido separados. Estavam todos muito curiosos em saber quem conseguira abri-los, uma vez que haviam desafiado a todos inclusive Deus (*Òrìṣà N'Lá*). Subsequentemente, *Èṣù* anunciou que os *obì* haviam sido divididos por *Orí*, então todas as divindades concordaram que a Cabeça era a divindade certa para fazê-lo. Quase que imediatamente a mão, o pé, o corpo, o estômago, o peito, o pescoço etc., todos que antigamente tinham identidades distintas, decidiram unir-se e viver junto à cabeça, eles não tinham entendido antes que ela era tão importante. Juntos carregaram a Cabeça para cima deles e lá no templo de *Òrúnmìlà* a cabeça foi coroada como Rei do Corpo. É por conta de todo este ritual feito por *Òrúnmìlà* em sua sorte que a Cabeça tocou o chão. *Òrúnmìlà* é o mais o novo, o mais importante e o mais popular de todas as divindades. Para o filho de *Èjì Ogbè* viver na Terra, tem que

[2] OSAMARO, Cromwell. *A obra completa de Òrúnmìlà – sabedoria divina.* Èṣù by Awo Falokun Fatunmbi.

> olhar para o conhecido *Awo* e preparar numa caveira de qualquer animal um banho especial para si contendo sabão. *Èjì Ogbè*, a divindade patrona da Cabeça porque foi ele quem fez no Céu um sacrifício no qual a Cabeça foi coroada como o Rei do Corpo. *Èjì Ogbè* se tornou o *Olodù* mais velho na Terra mesmo ele sendo o mais novo. Pertence à segunda geração dos profetas que se voluntariaram para vir ao mundo com o objetivo de, através de exemplos, fazerem um lugar melhor para se viver. Foi um apóstolo muito benevolente de *Òrúnmìlà*, tanto no Céu quanto na Terra.

Este poema do *Odù Èjì Onílé* traz outra narrativa ao fato:

> Os olhos (*ojú*) chegaram ao mundo primeiro que a cabeça (*Orí*), sendo por isso seu irmão mais velho. Certo dia, *Àṣẹ*, criador de todas as coisas, encheu uma cabaça com carne de carneiro conservada em óleo de palma e embrulhou-a num belo corte de seda. Numa segunda cabaça, *Àṣẹ* colocou ouro, prata e pedras preciosas, embrulhando depois em panos comuns e de pouco valor. Isto feito, chamou seus filhos Olhos (*ojú*) e Cabeça (*Orí*), para que cada um escolhesse uma cabaça para si. Deslumbrado com a beleza da seda, *Ojú* escolheu a primeira cabaça, deixando a outra para seu irmão, *Orí*. Desembrulhando a cabaça, deparou-se com um pedaço de carne nela contida e, sem hesitar, tratou de comê-la na companhia de alguns amigos. Ao abrir a cabaça que lhe restou, *Orí* perguntou decepcionado: "Que farei com estas coisas se não posso comer? Enfim, como foi meu pai *Àṣẹ* quem me deu, vou guardá-las com muito carinho." No dia seguinte, *Orí* resolveu reexaminar o conteúdo de sua cabaça, derramando-o sobre sua esteira. Só então percebeu do que se tratava e pôs-se a gritar: "Estou rico! Minha cabaça vale infinitamente mais do que a de meu irmão!" Tempos depois, *Àṣẹ* reuniu seus filhos e lhes perguntou: "Muito bem, que encontraram dentro das cabaças que lhes presenteei?" "Na minha havia um belo pedaço de carne que tratei logo de comer.", disse *Ojú*."Dentro da minha, encontrei tudo o que representa riqueza e sou grato a meu pai por me haver regalado com tão maravilhoso presente", afirmou *Orí*. Então, *Àṣẹ* sentenciou: *Ojú*, tu és muito ávido! A visão te atrapalha, tu enxergas sem ver. *Orí*, que melhor refletiu, escolheu a cabaça que, embora envolta em pano comum, guardava em seu interior uma enorme fortuna. Por este motivo, será *Orí* quem, a partir de hoje, tomará todas as decisões, sem se deixar enganar pelas aparências. Depois disto, sempre que tivermos chance, devemos dizer: "Minha cabeça é boa, e não meus olhos são bons".

Por toda a significância metafórica que a cabeça possui, por toda a capacidade de criar, de realizar, de perceber, e também por ter a cabeça a capacidade de sobreviver à morte, os iorubás compreenderam nesta parte do corpo humano um componente muito especial, fabuloso, divino. A cabeça, então, tornou-se divinizada e passou a ser elemento de culto. E Abimbola (1973: 114-6) esclareceu:

> (...) Os iorubás reconheciam *Orí* como um dos deuses do seu panteão. De fato, num certo sentido, *Orí* pode ser considerado como o deus mais importante sobre todos os outros (exceto *Olòdúmarè*). O *Orí* de todo ser humano é reconhecido como seu deus pessoal, do qual se espera que seja mais preocupado com seus interesses, muito mais que os outros deuses que são considerados como pertencentes a todos. Como um deus, *Orí* é cultuado e propiciado pelos iorubás, e os deuses, eles mesmos têm seu próprio *Orí*, dirigindo seus afazeres diários da vida. (...)

Para os iorubás, a cabeça (*Orí*) é uma divindade assim como as outras reverenciadas nas religiões de matriz africana: *Ògún*, *Ọmọlu*, *Ọya*, *Ọ̀ṣùn* etc. *Orí* é uma divindade individualizada, devendo ser alimentada, cuidada e agradada, a fim de que seu portador possa ter um bom futuro, calma, paz etc.

Portanto, enquanto os *Òrìṣà* possuem milhares de filhos, *Orí* só possui um: aquele ser que o carrega física e espiritualmente. A partir daí, constrói-se uma relação diferente entre o homem e *Orí*. São mais íntimos, mais próximos e interligados não apenas no ambito espiritual, mas também e, sobretudo, no aspecto físico/fisiológico.

Transcrevemos abaixo um *Ẹsẹ* (poema de *Ifá*) de *Orí* (capítulo dos poemas de *Ifá* relativo a *Orí*), no *Odù Ògúndá Méjì*[3]:

> Num jogo de *Ifá*, perguntaram a *Òrúnmìlà*:
>
> — Quem seria capaz de nos levar ao Infinito?
>
> *Ṣàngó* disse que, quando chegasse a *Ọ̀yọ́* e lhe dessem certas comidas, ele satisfeito voltaria à sua casa, abandonando a pessoa. Perguntaram o mesmo a *Ọya*, e ela respondeu que, quando chegasse a qualquer cidade e lhe dessem certas comidas, ela satisfeita voltaria para casa.
>
> Perguntaram de novo a *Ifá* e ele respondeu que seria *Ọ̀ṣàlá*. E *Ọ̀ṣàlá* respondeu que quando chegasse à cidade de *Ifẹ̀* e comesse, aí então ele ficaria satisfeito e iria para casa. Se nem *Ọ̀ṣàlá* é capaz de nos levar ao Infinito, então quem é capaz? Resposta: só *Lebara*.
>
> Perguntaram a *Èṣù*:
>
> — Se você caminhar, caminhar e chegar a *Kétu*, e lhe derem um galo no dendê? Ele respondeu: — Comia e quando estivesse satisfeito voltaria para minha casa. Voltaram e perguntaram de novo a *Ifá*:
>
> — Então, ninguém é capaz de nos levar ao Infinito? Quem será? Tal conhecimento, tal sabedoria, quem a tem?
>
> *Ifá* respondeu:
>
> — Somente o *Òrìṣà Orí* é capaz de nos levar ao infinito até o final de nossa vida.

O infinito pode ser aqui compreendido como o próprio destino (*odù*). Portanto, apenas *Orí* tem o condão de levar o homem ao seu destino pleno. A parábola demonstra que, mesmo diante das oferendas, os *Òrìṣà* não são capazes de levar o homem ao infinito. Não porque não queiram, mas se contentam porque não podem. Sabem que não podem. Esta passagem retrata de forma nítida que a própria relação entre *Orí* e os homens é mais forte e, por que não dizer, mais comprometida.

[3] ORUN AYE, J. BENISTE. VER BIBLIOGRAFIA

ÀJÀLÁ E A CRIAÇÃO DA CABEÇA

Uma das lendas iorubás (*ìtàn*) conta, com poesia e beleza, o momento em que as cabeças são criadas:

Àjàlá modela a cabeça do homem
Odùduwà criou o mundo,
Ọbàtálá criou o ser humano.
Ọbàtálá fez o homem de lama,
Com corpo, peito, barriga, pernas, pés.
Modelou as costas e os ombros, os braços e as mãos.
Deu-lhe ossos, pele e musculatura.
Fez os machos com pênis
E as fêmeas com vagina,
Para que penetrasse o outro
E assim pudesse se juntar e se reproduzir.
Pôs na criatura coração, fígado e tudo o mais que está dentro dela,
Inclusive o sangue.
Olódùmarè pôs no homem a respiração e ele viveu.
Mas *Ọbàtálá* se esqueceu de fazer a cabeça
E *Olódùmarè* ordenou a *Àjàlá*
Que completasse a obra criadora de *Òṣàlá*.
Assim, é *Àjàlá* quem faz as cabeças dos homens e mulheres.
Quando alguém está para nascer,
Vai à casa do oleiro *Àjàlá*, o modelador de cabeças.
Àjàlá faz as cabeças de barro e as cozinha no forno.
Se *Àjàlá* está bem, faz cabeças boas.
Se está bêbado, faz cabeças mal cozidas,
Passadas do ponto, malformadas.
Cada um escolhe sua cabeça para nascer.
Cada um escolhe o *Orí* que vai na terra.
Lá escolhe uma cabeça para si.
Cada um escolhe seu *Orí*.
Deve ser esperto para escolher cabeça boa.
Cabeça ruim é destino ruim,
Cabeça boa é riqueza, vitória, prosperidade,
Tudo que é bom.

Àjàlá é imperfeito e produz cabeças imperfeitas. Ainda assim, os seres humanos têm a liberdade de escolhê-las. Esta narrativa poética explica a variedade de personalidades, pensamentos, concepções e de destinos, à medida que reconhece a existência de uma diversidade de cabeças – portanto, de pessoas. A explicação é uma só: a escolha. Cada indivíduo começa a escolher seu destino muito antes de nascer. E continua a fazer suas opções já depois de nascido. *Àjàlá* modela as cabeças, mas quem as escolhe é o homem, e ninguém mais. Outro *ìtàn* relata a relação entre *Àjàlá* e *Orí*:

Conta-se que havia três amigos – *Orisekú*, filho de *Ògún*; *Orileenere*, filho de *Ifá*; e *Afuwape*, filho de *Ọ̀rúnmìlà* – que viviam no *Ọ̀run* (Céu) e um dia foram consultar seus adivinhos, pois nada dava certo para eles, a negatividade era muito grande. Como eles queriam ir para o *Àiyé* (terra, mundo), foram perguntar o que deveriam fazer para escolher o seu destino na casa de *Àjàlá* (moldador de destinos).

Os adivinhos falaram que, quando estivessem indo para casa de *Àjàlá*, não deveriam parar na casa de seus pais. Quando estavam indo para casa de *Àjàlá*, encontraram um senhor que socava no pilão inhame com agulhas, e perguntaram a ele onde ficava a casa de *Àjàlá*, mas o senhor disse que não poderia explicar enquanto não terminasse de trabalhar. *Orileenere*, filho de *Ifá*, disse que iria ajudá-lo, assim teriam que esperar três dias. A partir daí, o senhor disse a eles que deveriam encontrar *Oníbodè* (porteiro) da casa de *Àjàlá*.

Durante o caminho, *Orisekú* em um determinado momento ouviu o som da forja, e o filho de *Ògún* quis ir visitá-lo, no entanto os outros dois alertaram para que os adivinhos falaram, ou seja, não podiam parar. Também *Orileenere*, ao passar perto da casa de seu pai, ficou com vontade de visitá-lo, mas não o fez. Quando estavam se aproximando da casa de *Òrúnmìlà*, seu filho ouviu o sino tocar, não respeitou o que os adivinhos falaram, foi visitá-lo enquanto os outros dois amigos seguiram para a casa de *Àjàlá*, na esperança de escolherem o melhor *Orí* antes do filho de *Ọ̀rúnmìlà*. Chegando à casa de *Àjàlá*, não o encontraram, pois o mesmo tinha viajado, as pessoas da casa perguntaram o que eles queriam, eles responderam que vieram escolher o seu *Orí* para poderem continuar a viagem até o *Àiyé*.

Os dois escolheram os *Orí* mais bonitos e maiores que encontraram. Ao seguirem viagem entre os dois mundos, houve uma chuva muito forte e os *Orí* se estragaram, assim ao chegarem à Terra tiveram que trabalhar bastante, mas não conseguiram alcançar prosperidade. Enquanto isso, na casa de *Òrúnmìlà*, o seu filho contou que havia desrespeitado os conselhos de seus adivinhos, pois queria se despedir de seu pai.

Ọ̀rúnmìlà convocou seus adivinhos para fazerem *ẹbọ* para seu filho, o que foi feito, recebendo de tais adivinhos um conselho, ou seja, que deveria levar até a casa de *Àjàlá* duas coisas muito importantes, sal e búzios, no que foi acatado. Ao sair de casa para seguir viagem, *Afuwape* parou em um lugar onde encontrou um *Olóbẹ̀* (fazedor de facas), e este estava temperando sua comida com cinzas.

Afuwape ficou intrigado com este tempero então, colocou uma pitada de sal, modificando o gosto, no que *Olóbẹ̀* ficou muito satisfeito, e como forma de agradecimento explicou como chegar a casa de *Oníbodè*, pois era parada obrigatória. Conforme foi instruído, *Afuwape* cumpriu ao perguntar por *Àjàlá* a *Oníbodè*, este contou que *Àjàlá* estava escondido no teto, pois cobradores estavam em sua casa para receberem um pagamento, mas *Àjàlá* não tinha como pagá-los. *Afuwape* entrou na casa e perguntou quanto era a dívida de *Àjàlá*, no que os cobradores responderam que era de 16 cauris (búzios) e assim o filho de *Ọ̀rúnmìlà* pagou e os cobradores foram embora.

Quando *Àjàlá* apareceu, foi comunicado que o pagamento tinha sido feito por ele que tinha ido a sua casa para escolher o seu *Orí*.

Àjàlá, juntamente com sua bengala de ferro, acompanhou o filho de *Òrúnmìlà* para escolha, com a bengala batia nos *Orí*, e estes quebravam, em um determinado *Orí* *Àjàlá* bateu e o mesmo não quebrou, assim deu a *Afuwape*, que seguiu para a terra e, chegando, encontrou seus amigos, que quiseram saber onde ele tinha escolhido seu *Orí*, o qual explicou que foi no mesmo lugar que eles, contudo o que diferenciava os *Orí* era o *Kàdárà* (destino do homem), cada um tem o seu e são diferentes entre si.

Os *ìtàn* não devem ser lidos nem interpretados cegamente, mas vistos por uma ótica metafórica. Devem ser entendidos como parábolas, em todo o seu sentido simbólico. Se assim agirmos, poderemos extrair as valorosas mensagens que nos trazem a grandeza da cultura iorubá, tão rica e filosófica, que nada deixa a desejar à mitologia grega, romana ou egípcia. Se, no entanto, interpretados com antolhos, os *ìtàn* perdem sua verdadeira finalidade, qual seja, explicar a vida e os deuses, inspirando no homem a sabedoria da compreensão. Seus versos nos convidam a passear pelos mitos, por épocas passadas, a conhecer os deuses e a nós mesmos. Funcionam como relatos poéticos e, muitas vezes, lúdicos.

Àjàlá, tido no Brasil como uma das qualidades de *Ọbàtálá*, foi a divindade à qual *Ọlọ́run* ("O Senhor dos Céus") incumbiu de moldar os *Orí* das pessoas. O *ìtàn* nos ensina que *Àjàlá* prepara muitas cabeças, as quais, após prontas, são colocadas ao sol. Quando a pessoa está para nascer, vai a *Àjàlá* para escolher aquela que será sua cabeça. Desta forma, tem-se que a cabeça é mais velha, mais antiga do que o corpo. Logo, pela tradição iorubá, será consequentemente mais sábia e adorada/cultuada antes do corpo.

Deve então a cabeça prevalecer sobre o corpo e seus instintos, fraquezas e inclinações. O material utilizado para *Àjàlá* modelar as cabeças confere às pessoas o seu destino e os tabus que deverá seguir. Logo, é significativa a visão iorubá de que, ao escolher sua cabeça, a pessoa escolhe também seu destino, suas virtudes e seus defeitos.

Como verdadeira obra de arte, dotada de todo subjetivismo e singularidade, não há para os iorubanos dois *Orí* iguais. Não poderia obviamente *Àjàlá*, o criador/modelador das cabeças, artista divino encarregado diretamente por *Ọlọ́run*, copiar duas cabeças iguais. Não há molde. Os *Orí* são manuseados e esculpidos um a um. Assim, não se repetem na íntegra as personalidades, os gostos, os anseios, os desejos, as histórias de cada indivíduo sobre a face da Terra. *Olódùmarè* nos deu a vida soprando seu hálito sagrado (*èmí*), mas, a partir de então, a vida é nossa, assim como a responsabilidade de conduzi-la.

O local de onde *Àjàlá* retira a massa para esculpir as cabeças é repleto da herança de nossos antepassados. Novamente, observa-se o componente da ancestralidade como traço de heranças que o *Orí* carrega, assim como o respeito, a gratidão aos que vieram antes, justificando a veneração aos ascendentes no culto iorubá.

Divinizar a cabeça é respeitá-la, cuidá-la, reverenciá-la, torná-la sua orientadora. Elevada à condição de divindade, *Orí* exerce o papel de direcionar o homem, e não de se perder junto com ele. Considerando *Orí* um deus, podemos pedir à nossa cabeça o que queremos alcançar, assim como rogamos às demais divindades.

Transcrevemos abaixo, um *orin* (cântico sagrado) a *Orí*, que referenda nossas palavras:

Orí mi ò ṣérere fun mi
Meu *Orí* faça o bem para mim

Orí mi ò ṣérere fun mi
Meu *Orí* faça o bem para mim

Orí ọ̀kà ni ṣàánú ọ̀kà
A cabeça doente não me fará doente

Orí ẹjọ́ ni ṣàánú ẹjọ́
A cabeça da serpente não a maltrata

Àfòmọ́ mope ni ṣàánú ọpẹ́
A trepadeira da palmeira não a maltrata

Orí mi ò ṣérere fun mi
Meu *Orí* faça o bem para mim.

São muito expressivos os *orin* (cânticos sagrados) que retratam a ligação entre *Àjàlá* e *Orí*. Observemos alguns destes e suas respectivas traduções, feitas pelo saudoso Prof. Altair Bento de Oliveira, conhecido como Altair t'Ògún, constantes de sua obra *Cantando para os Orixás* (*Nkorin S´àwon Òrìṣà*):

Àjàlá mo Orí mo yo àlà forí kòn
E àgo fi ri mi (fi Orí mi).
Àjàlá fez o meu *Orí* (minha cabeça), minha cabeça,
Me germinou e fez crescer, cobertura que segura e mantém a minha cabeça.
Bée Orí kò kìí Àjàlá bàbá òkè ki a mò rè
Kíì Àjàlá, bée Orí kò
Assim não há *Orí* (cabeça) que não saúde (cumprimente) *Àjàlá.*
O pai que está no topo, e nós o conhecemos e saudamos
Àjàlá, não há *Orí* que não o faça.

Abaixo, uma saudação a *Orí*:

O ṣe é o, O ṣe é o, O ṣe é o
Eu agradeço, agradeço, agradeço

Ó ṣe bàbá wa
Por existires Pai (em mim)

O ṣe é o, O ṣe é o, O ṣe é o
Eu agradeço, agradeço, agradeço

Ò ṣe bàbá wa
Por existires Pai em mim

Esta saudação eleva *Orí* à condição de pai, no sentido de provedor, orientador, zelador do filho. O último verso é deveras expressivo, pois exalta a existência da divindade em cada indivíduo. Ou seja, nós somos portadores desta divindade paticular (*Orí*).

Transcrevemos abaixo uma "Louvação à Cabeça", feita pelos iorubás logo ao despertar, no início do dia:

Oríkì Orí (Louvação à Cabeça)

Ojú Orí
Ìkokó Orí
Ọpa ọ̀tún
Ọpa òsì
Orí pẹ̀lẹ́ o! Orí pẹ̀lẹ́ o!
Orí pẹ̀lẹ́ àtètè míràn
Àtètè bẹ́ẹ̀ni kọ̀ṣá
Kọ̀ṣá ti dání kí bẹ̀
Leeni Orí èní Orí pẹ̀lẹ́
Orí abi èní Orí ba
Kí bọ kó yọ ṣẹ̀ṣẹ̀
Orí o!

Vejo minha Cabeça
Minha Cabeça nasceu
Ela me escora à direita
Ela me escora à esquerda
Cabeça, aceite minha saudação! Cabeça, aceite minha saudação!
Saudar a Cabeça é começar novamente
Assim é que crio um começo
Te suplico a me ajudar a vencer
No início do dia, Cabeça, eu te saúdo
O dia nasce com a Cabeça que há em mim despertando
Que minha Cabeça ora cultuada seja firme para me livrar dos perigos desde já
Salve a Cabeça!

Orí òde e *Orí inú*

A cabeça física é identificada como *Orí òde*; enquanto *Orí inú* é tida como a cabeça interior.

Juana Elbein dos Santos referiu-se ao *Orí òde* como *àpéré*. Segundo ela, "*Orí-àpéré*, a cabeça com seu suporte, é modelado com porções de substâncias progenitoras, mas o interior, o *Orí-ínú*, é único e representa uma combinação de elementos intimamente ligados ao destino pessoal." *Orí òde* é a própria matéria.

Orí inú seria a essência do indivíduo. É este que sobrevive à morte quando *Orí òde* falece. Logo, se *Orí òde* é a caixa craniana e tudo a que ela concerne, é o *Orí inú* a verdadeira sede imaterial da personalidade do indivíduo. O poema de *Ifá*[4] relativo ao *odù Ogbètegúndà* retrata de modo interessante essas diferenças:

Gegele ndá, kòtò ndà
A difá fori inú
A bu f'ori òde
Orí inú so wípe òun lágba
Orí inú so wípe òun lágba
Kee bá mi sìpe fún Orí iní mi
Kìí o ma ba t'òde je
Orí inú eni ni so pe kò dára fún ni
Ti a fi nkó ilé
Orí inú eni ni so wípe ká ni àya

A colina proclama, o vale proclama
A consulta a *Ifá* realizada para a Cabeça interior
A consulta a *Ifá* realizada para a Cabeça exterior
A Cabeça interior disse que era a mais velha
A Cabeça exterior disse que era a mais velha
Invoque minha Cabeça interior
De modo que a interior não estrague a exterior
A interior prevê sucesso para o homem
De modo que o homem pode construir casas
A Cabeça interior leva o homem a ter uma esposa

Ambos os componentes de *Orí* são importantes e suas funções são devidamente distinguidas e reconhecidas. Contudo, cada qual se presta a uma finalidade distinta. *Orí òde* é o receptáculo dos ritos iniciáticos, recebendo os elementos mágicos fundamentais, como o *ikódíde* (pena do papagaio sagrado), o *èjé* (sangue), o *òṣù* (símbolo da iniciação), os banhos (*ìwè ewé*), as pinturas com *efun*, *osùn* e *wájì* (pós rituais).

Orí inú, enquanto matriz da consciência e controlador do corpo e do destino, é invocado de outras formas e em outras ocasiões especialmente. Quando o oráculo é consultado, o olhador põe o búzio na testa do consulente, convocando o *Orí inú* para manifestar no jogo seus desejos e características. No ritual do *Bọrí*, é o *Orí inú* que está sendo reverenciado. É ele quem recebe as oferendas para que seja acalmado, tratado e equilibrado.

[4] IFÁ DIVINATION POETRY, WANDE ABIMBOLA

Cabeça interior e cabeça exterior acabam se complementando e se integrando em uma só deidade. Material e imaterial são um só: *Orí*. Não há como dissociá-las ao reverenciar *Orí*. O cântico (*orin*) abaixo transcrito retrata esta condição:

Kọbí mo jí lóròwúrọ̀
máa fi ọwọ́ kanrí
n'jé Orí àjìré?
a bá ní wáyé
másé gbágbé làìwa
igbá, ajè kárí
ṣèṣè lénu eiye
ṣèṣè lénu èga
ò wò ìrà wò títí kódé ilé
k'ó wà rí ọmọ pónle
lójọọjọ́ jùmọ̀ sé ohun rere
Orí wò ònòn ibi rere fún mi
gbèèmi ir mi ire
òrìṣà wò ìbire sí mi béè ihò
àṣẹ

Quando me dou por mim e desperto todas as manhãs
E levo a mão à Cabeça e digo:
Minha Cabeça, como está você hoje?
Minha Cabeça eu trato como o *Àjiké*
Aquele que veio conosco para este mundo,
E que nunca se esquece de nós
Conteúdo de riquezas é o *Òrìṣà* que toco nele pela manhã
E peço orientação para
Resolver meus problemas.
O bico do pássaro comprido é ligado à Cabeça
O bico do *Ègá* é comprido
Ele olha e vê as estrelas até onde nunca estive
Aquele que está olhando os filhos que o elogiam
Todas as manhãs fazendo com que eles tenham sorte
Cabeça, olhe meus caminhos para que sejam bons pra mim
Guie-me e dê-me sorte
Òrìṣà, olhe meus passos para que sejam bons pra mim,
Mesmo que seja num buraco.
Assim seja!

Ìpọ̀rí

O *ìpọ̀rí* é o elemento etéreo que constitui o *Orí inú*, simbolicamente relatado como massa modelada por *Àjàlá*. A parte do poema do "*Odù Èjì-Ogbè* e do *Odù Òse-tùwá*" externa claramente este significado interessante:

> O *ìpọ̀rí* é o que chamamos de *Òkè Ìpọ̀rí*.
> *Òkè Ìpọ̀rí* é assim que ele é chamado e existe
> Para cada ser humano.
> É como o local onde o rio começa seu curso
> E que chamamos *Ìpọ̀rí Odò*,
> A nascente de um rio; a origem de um rio
> A partir da qual o pequeno regato se alarga e corre.
> Assim também o é para os seres humanos.
> É aí que o *Òrìṣà* apanhará uma porção para criar as pessoas.
> É assim que é chamado o *Ìpọ̀rí* das pessoas.

A nascente do rio é poeticamente comparada ao início da vida. E a vida é aqui diretamente relacionada ao *ìpọ̀rí*, como manancial da existência. A qualidade da água deste rio, sua força, seu percurso, dependem de sua fonte, o *ìpọ̀rí*.

O *ìpọ̀rí* simboliza a energia advinda diretamente de nossos ancestrais. Esta energia é ligada a nossa cabeça (*Orí*), ao nosso *ẹlẹ́dá* (guia ancestral) e ao nosso destino (*odù*). O *ìpọ̀rí* não é um ente individualizado, mas funciona como uma partícula de hereditariedade que impõe sua marca na personalidade, na vida, na saúde e, portanto, no destino de cada ser. Uma espécie de "DNA espiritual".

Por ser imaterial, após a morte da pessoa, o *ìpọ̀rí* se desprende e acompanha o *Orí inú* em sua trajetória, até mesmo nas próximas reencarnações (*àtúnwá*), agindo como um registro de ancestralidade, quase como uma "caixa preta" que acumula, ao longo de sucessivas existências, as emoções, as experiências, as marcas do ser e de seus ascendentes.

Observemos que o conceito de ancestralidade é muito mais abrangente do que a ideia de mera consanguinidade. O *ìpọ̀rí* resume em si uma espécie de "força ancestral" que faz um elo entre o *Orí* do indivíduo, passando por seus antepassados mais remotos, até chegar a seus ascendentes divinizados. Com este conceito, explica-se a força espetacular que funda os gêneros familiares, perpetua as culturas e une os homens em uma cadeia global. Quando os mais velhos tocam a sola dos pés do "recolhido" para acordá-lo durante um período de obrigações rituais, estão despertando o *ìpọ̀rí* daquele irmão.

Por ser tão importante, o *ìpọ̀rí* merece um ritual próprio, chamado de culto à placenta. Este rito consiste no ato de enterrar o cordão umbilical e a placenta do recém-nascido aos pés de uma árvore existente na comunidade onde vive sua família, a fim de que seja então mantido o elo de ancestralidade que liga aqueles seres desde o *Òrun* (Céu) até o *Àiyé*, acordando assim o *enìkéjì*[5] (nome dado ao nosso duplo etéreo que vive no *Òrun*).

O *ìpọ̀rí* é peça fundamental ao conceito de *Orí inú*. Considerando-se que o *Orí inú* seja a essência do psiquismo e que este seja composto pelo material acumulado por aquele ser através das encarnações e da herança de seus ancestrais (*ìpọ̀rí*), o conceito de imortalidade brota daí. O homem se torna imortal à medida que se perpetua na essência de seus descendentes. Entender o *ìpọ̀rí* como uma linha que liga o ser e seus ancestrais reafirma o forte conceito iorubá de respeito e de gratidão aos mais velhos, bem assim a necessidade de honrar aqueles que viveram antes e nos proporcionaram não só a vida, mas também as condições de viver. Contudo, em nenhum momento, o reconhecimento do *ìpọ̀rí* como herança ancestral exime o homem de sua responsabilidade. Antes, pelo contrário, reforça que a pessoa deve valorizar os elementos que herdou para aperfeiçoar-se, esmerando seu próprio caráter (*ìwà*).

ORÍ E AS VIRTUDES

Indiscutivelmente, existem três afluentes determinantes para a formação do homem: sua ancestralidade, seu livre-arbítrio e o meio onde está socialmente inserido. Esses três elementos convergem para o *Orí*. O *Orí*, como sede da individualização do ser, recebe ainda mais um componente: o *Ifá Àyà*.

Segundo a tradição iorubá, a origem dos deveres morais provém da Divindade Suprema: *Ọlọ́run*. Este, colocou nos homens o *Ifá Àyà* ("Oráculo do peito" ou "Oráculo interior"), o que seria sua orientação ética e moral inata.

Uma pessoa seria boa ou má, conforme ela corresponde ou desobedece ao seu oráculo interior, à sua consciência. Novamente, o *Orí* ganha importância ao ter a liberdade de optar pelo cumprimento ou não das orientações éticas que o próprio *Ọlọ́run* teria lhe ofertado. Destaca-se o *Orí* como uma entidade autônoma, dotando o ser da capacidade de decidir como agir. O *Orí* que resolve seguir o *Ifá Àyà*, praticando assim a ética e a moral depositadas por *Ọlọ́run*, é capaz de contribuir para o bem de seus semelhantes e para o engrandecimento de sua comunidade. A noção de bondade e de bom caráter surge a partir daquele cujas atitudes se aproximam das diretrizes morais escritas por *Ọlọ́run*.

O protagonista das escolhas é *Orí* e a liberdade das escolhas é denominada *ìfẹ́-àtinuwá* (livre-arbítrio). Contudo, ao buscarmos a origem desta expressão encontramos: *ìfẹ́* (subst. desejo) + *àtinuwá* (adj. agradável). Logo, temos que o conceito de livre-arbítrio é muito mais

[5] *Enìkéjì*: do iorubá, *ènìà* – pessoa, *kéjì* – segunda.

amplo do que simplesmente o poder de escolha. Livre-arbítrio, para o iorubá, é fazer uma "escolha agradável". Agradável ao seu íntimo, portanto uma escolha que lhe traga conforto, e não conflito. Uma escolha que lhe traga paz e bem-estar. Ou seja: o livre-arbítrio seria a possibilidade de o indivíduo decidir por algo que não conflite com seu oráculo interior.

O livre-arbítrio (*ìfẹ́-àtinuwá*) é um bem que nos foi dado diretamente por Deus (*Ọlọ́run*) e que nem Ele mesmo infringe. *Ọlọ́run* respeita nosso direito de escolha. Nem Ele, nem os *Òrìṣà* (deuses que intermedeiam os homens e o Criador) violam o direito de opção do ser humano. Daí, temos que o livre-arbítrio é sagrado. É uma parcela divina dentro de cada um de nós.

Ọlọ́run não interfere, não impõe. Mas, ao final de nossa jornada, quando houvermos de retornar ao *Òrun*, Ele julgará o que fizemos de nosso sagrado direito de escolher. Como cuidamos do livre-arbítrio (*ìfẹ́-àtinuwá*): patrimônio divino que nos foi confiado pelo Criador.

Para algumas vertentes religiosas, há os desígnios de Deus. Para outras, como a iorubá, temos os desígnios (escolhas) dos homens. Esse conceito é libertador, mas é também comprometedor. O homem que tem a liberdade de escolher assume o ônus da responsabilidade. Deixa de ser uma marionete das divindades e passa a ser o senhor de seu destino, o somatório das suas próprias escolhas.

Os deuses agem como anteparos, conselheiros, apaziguadores, protetores, provedores de recursos que ajudam o indivíduo em sua trajetória. Mas é o homem o protagonista de seu próprio destino.

Os princípios básicos da moral iorubana são os seguintes:

- a bondade (*oore*), considerada uma grande virtude, sobretudo quando gera hospitalidade e generosidade. Para o povo iorubá, fazer o bem é a grande realização diária;
- a paciência (*sùúrú*) é entendida como o fator primordial para evitar precipitações que decorram na perda de caráter. A paciência é o primeiro filho de *Olódùmarè* e o pai do caráter;
- a promessa (*ìbúra*) é igualmente um dos mais importantes itens, sobretudo porque, desde a iniciação, a pessoa cria vínculos de promessas com a comunidade e com sua divindade;
- o respeito (*òwò*), o qual todos devem ter entre si, sobretudo em relação aos mais velhos, pela sua antiguidade e experiência;
- ser verdadeiro (*olóòtòo*) é uma virtude essencial a uma comunidade;
- ser justo e sincero (*olóòdodo*);
- fazer caridade (*iféni*);
- respeitar os tabus (*èèwọ̀*) é também de grande importância. Não devemos transgredir as determinações do que deve ser feito, evitado, comido, vestido conforme a vontade dos líderes e das próprias divindades. E o mais importante deles é *ìwà* (o caráter), que figura como resumo, compêndio entre todos os demais. A noção de "ter caráter" é justamente o cumprimento ou não dos princípios morais.

A concepção de *ọmọlúwàbí* ("filho do bom caráter") expressa o princípio iorubano de que o cidadão deve respeitar os mais velhos, ter lealdade para com os pais e a tradição, honestidade, hospitalidade, coragem, devoção, paciência, verdade, assistência aos necessitados e desejo irresistível ao trabalho, a fim de manter ilibado seu nome e o de sua família (entenda-se também por comunidade).

Vale dizer que o objetivo religioso a ser alcançado pelo culto aos *Òrìṣà* é tornar-se um *ọmọlúwàbí*. Os ritos e a liturgia são meios para que o indivíduo aprenda e pratique os conceitos básicos de ética, moral e comportamento (paciência, humildade, caridade, disciplina etc.), propiciando a ele o equilíbrio suficiente para que aja e se torne finalmente um *ọmọlúwàbí*. Esse sentimento está expresso no provérbio (*òwe*):

Odùnrin náa ní ìwà.
Aquele homem tem um bom caráter.

O mais importante valor moral da cultura iorubá é o caráter (*ìwà*), considerado o maior atributo do homem. A palavra *ìwà* vem do verbo *wà* – existir, ser.

Ogbè Alárá, um dos *Odù* menores de *Ifá*, retratou *ìwà* (o caráter) como esposa de *Òrúnmìlà*.

> *Ìwà* era uma mulher de rara beleza com quem *Òrúnmìlà* se casou, após ela ter se separado de diversos outros deuses. Apesar de sua beleza, *Ìwà* tinha maus costumes e falava demais, sendo ainda preguiçosa e irresponsável. Depois de algum tempo de casados, *Òrúnmìlà*, não podendo suportar o mau comportamento de sua esposa, mandou-a embora.
>
> Entretanto, quando *Ìwà* partiu, *Òrúnmìlà* percebeu que não podia viver sem ela. Perdeu o respeito dos vizinhos, sua prática divinatória perdeu o valor, seus clientes se afastaram, ficou sem dinheiro, enfim, perdeu tudo e foi desprezado por todos. Tentando achar uma solução, vestiu-se de *Egúngún* e saiu por aí, à procura de *Ìwà*. Foi à casa dos dezesseis *odù* de *Ifá* à procura da esposa, cantando na porta de cada um:
>
> "Grande Sacerdote de *Ifá* de Ajeró,
> Adivinho de *Ajeró*,
> Onde você vir *Ìwà*, diga-me.
> É *Ìwà*, *Ìwà* que estou procurando.
> Se você tem dinheiro, mas não tem *Ìwà*,
> O dinheiro não é seu;
> *Ìwà* é a pessoa que eu procuro.
> Se alguém tem filhos, mas não tem *Ìwà*,
> As crianças pertencem a outra pessoa;
> *Ìwà*, *Ìwà* é quem nós procuramos...
> Se temos uma casa, mas não temos *Ìwà*,
> A casa não é nossa, é de outra pessoa.
> *Ìwà*, *Ìwà* é o que procuramos.
> Se você tem roupas, mas tem falta de *Ìwà*,

As roupas pertencem a outra pessoa.
Ìwà, *Ìwà* é o que procuramos.
Todas as boas coisas da vida que um homem possui,
Se ele perder *Ìwà*, elas passam a pertencer a outra pessoa.
Ìwà é o que estamos à procura!"

(*Ogbon inú, awo Alárá;*
Difá fún Alárá, Èjí Osá,
Omo Amúrin kàn dogbon agogo.
Ìmoràn, awo Ajerò, Difá fun Ajerò,
Ọmọ ògbójú koroo jà jále.
Nibo ló gbé ríwà fún un o,
Ìwà, Ìwà là n'wá o, Ìwà.
Ó nó bó o lówó, tóò níwà,
Owo olówó ni.
Ìwà, Ìwà là n'wá o, Ìwà.
Ọmọ la bí,
Tá à níwà, Ọmọ olomo ni.
Ìwà, Ìwà là n'wá o, Ìwà.
Bá a nílé, tá à níwà,
Ilé omilé ni.
Ìwà, Ìwà là n'wá o, Ìwà.
Bá a láso,tá à níwà
Aṣọ, aláṣọ ni.
Ìwà, Ìwà là n'wá o, Ìwà.
Ire gbogbo tá a ni,
Tá à níwà.)

Depois de grande procura, *Òrúnmìlà* achou *Ìwà* casada com Olójo. Quando cantou na porta de *Olójo*, este foi à porta recebê-lo e recusou-se a devolvê-la. Então, eles começaram a brigar. *Òrúnmìlà* bateu em *Olójo* com a perna de uma cabra que havia sacrificado antes de sair de casa. O impacto atirou *Olójo* a muitas milhas de distância, e *Ìwà* foi levada de volta para sua casa.

Uma outra versão é contada por Modupe Alade:

Se pegarmos um objeto de madeira *ragbà* (mourão) e batermos com ele numa cabaça,
Vamos saudar *Ìwà*
Se pegarmos um objeto de madeira *ragbà* (mourão) e batermos com ele numa cabaça,
Vamos saudar *Ìwà*
Se pegarmos um objeto de madeira *ragbà* (mourão) e batermos com ele numa pedra,

Vamos saudar *Ìwà*
Ifá foi consultado para *Ọ̀rúnmìlà*,
Quando nosso pai ia se casar com *Ìwà*.
Primeira vez que *Ọ̀rúnmìlà* casava com uma mulher,
Ìwà foi com quem ele casou,
Ìwà mesma
Era filha de *Sùúrù* (paciência).
Quando *Ọ̀rúnmìlà* propôs casamento a *Ìwà*,
Ela disse que estava de acordo.
Ela disse que se casaria com ele.
Mas que havia uma coisa que ele deveria observar.
Ninguém deveria mandá-la embora de seu lar nupcial.
Mas ela não deveria ser usada de forma descuidada,
Como alguém usa a água da chuva.
Ninguém deveria puni-la desnecessariamente...
Ọ̀rúnmìlà exclamou: Deus não permita que eu faça tal coisa.
Ele disse que cuidaria dela.
Disse que a trataria com amor,
E que a trataria com gentileza.
Então, ele casou com *Ìwà*.
Após um longo tempo,
Ele se tornou infeliz com ela..
Então começou a perturbar *Ìwà*.
Se ela fizesse uma coisa,
Ele reclamava que ela havia feito de forma errada.
Se ela fizesse outra coisa,
Ele também reclamaria.
Quando *Ìwà* percebeu que aquilo era demais para ela,
Disse: Tudo bem.
Voltou para a casa de seu pai.
Seu pai era o primogênito de *Olódùmarè*.
Seu nome era *Sùúrù*, o pai de *Ìwà*.
Ela, então, reuniu seus utensílios de cabaça,
E partiu para sua casa.
Ela foi para o *Ọ̀run*.
Quando *Ọ̀rúnmìlà* retornou, disse:
Saudações ao povo de dentro de casa.
Saudações ao povo de dentro de casa.
Saudações ao povo de dentro de casa.
Porém *Ìwà* não apareceu.
Nosso pai então perguntou por *Ìwà*.
Os outros habitantes da casa disseram que não a viram.

"Onde ela foi?
Foi ao mercado?
Ela foi a algum lugar?"
Ele perguntou isso durante muito tempo, até que
Juntou dois búzios com três,
E foi para a casa de um sacerdote de *Ifá*.
Disseram a ele que ela havia fugido.
Ele foi aconselhado a ir e encontrá-la no lar de *Alárá*.
Quando ele chegou à casa de *Alárá*, disse:
Se pegarmos um objeto de madeira *ragbà* (mourão) e
batermos com ele numa cabaça,
É *Ìwà* que buscamos.
Vamos saudar *Ìwà*.
Se pegarmos um objeto de madeira *ragbà* (mourão) e
batermos com ele numa cabaça,
É *Ìwà* que buscamos.
Vamos saudar *Ìwà*.
Se pegarmos um objeto de madeira *ragbà* (mourão) e
batermos com ele numa pedra,
É *Ìwà* que buscamos.
Vamos saudar *Ìwà*.
Alárá, você viu *Ìwà*, diga-me?
É *Ìwà* que buscamos.
Ìwà.
Alárá disse que não havia visto *Ìwà*.
Nosso pai foi, então, para a casa de *Òràngún*, rei da cidade de *Ilá*
Descendente de um pássaro com muitas penas.
Ele perguntou se *Òràngún* tinha visto *Ìwà*.
Mas *Òràngún* disse que não tinha visto.
Mal haviam outros lugares onde procurar.
Após muito tempo,
Ele voltou,
E indagou a seus instrumentos divinatórios.
Ele disse que procurou por *Ìwà* na casa de *Alárá*.
Ele a procurou na casa de *Ajerò*,
Ele a procurou na casa de *Óràngún*.
Ele a procurou na residência de *Ògbérè*, sacerdote de *Ifá* de *Olówu*,
Ele a procurou na residência de *Àséégbá*, sacerdote de *Ifá* de *Ègbá*.
Ele a procurou na residência de *Àtàkúmòsà*, sacerdote de *Ifá* de *Ìlésà*.
Ele a procurou na residência de *Òsépurútù*, sacerdote de *Ifá* de *Rémo*
Mas ele disseram que *Ìwà* tinha ido para o *Òrun*.
Ele disse que iria lá e a traria de volta.

Eles disseram: tudo bem,
Providenciaram para que ele realizasse sacrifício.
Disseram a ele que oferecesse uma rede,
E desse mel a *Èṣù*.
Ele ofereceu o mel em sacrifício a *Èṣù*.
Quando Èṣù provou o mel,
Disse: O que é isso que é tão doce?
Òrúnmìlá então, entrou em sua roupa de *Egúngún*,
E foi para o céu.
E começou a cantar novamente.
Èṣù fez um jogo de desfaçatez,
E foi para onde *Ìwà* estava.
Ele disse: um certo homem chegou no céu,
Se você ouvir sua canção,
Ele diz tais e tais coisas...
É você que ele está procurando...
Ìwà então partiu (de seu esconderijo),
E foi os encontrar no local onde cantavam.
Òrúnmìlá estava em sua roupa Egúngún.
Ele viu *Ìwà* através da rede da roupa.
Ele a abraçou.
Aqueles que transformam a má sorte em boa, então, abriram a roupa.
Ìwà, porque você se portou de tal maneira?
Me deixou na Terra e foi embora.
Ìwà disse: É verdade.
Ela disse que foi por causa da forma que ele a maltratou
Que ela fugiu.
Para que ela tivesse paz em sua mente.
Òrúnmìlà então implorou para, por favor,
Que ela tivesse paciência com ele.
E voltasse com ele.
Mas *Ìwà* se recusou,
Mas disse: Tudo bem
Ela ainda podia fazer alguma coisa.
Ela disse: Você, *Òrúnmìlá*,
Volte para a Terra
Quando você chegar lá,
Todas as coisas que eu disse que você não fizesse
Não tente fazer.
Comporte-se muito bem.
Comporte-se com bom caráter.
Cuide de sua esposa,

E cuide de seus filhos.
De hoje em diante, você não colocará mais os olhos em *Ìwà*.
Mas eu estarei com você.
Mas, o quer que você faça para mim,
Irá determinar quão ordenada será sua vida[6].

Não por acaso *ìwà* (o caráter) é personificado por uma mulher. Conforme a cultura iorubá, a mulher concentra a dualidade entre o bem e o mal. A mulher pode ser dócil e amorosa, como perigosa e feroz. Apenas a mulher pode, ao mesmo tempo, deter esse poder entre os iorubás. Segundo este conceito, as mulheres podem até mesmo ser bruxas (*ajẹ́*).

Interessante também notar que o *ìtàn* indica que o caráter deve ser cuidado como uma esposa. É, portanto, obrigação do homem, zelar pelo bom caráter. O caráter é também assemelhado aos bens de grande valor como dinheiro, roupas, filhos etc. O homem que não mantiver o caráter (enquanto patrimônio de grande valor) poderá vir a perder todos os seus bens, um a um. Afinal, *ìwà* é o atributo de maior valor. Todos os demais são decorrentes dele.

O indivíduo que é *ìwà pèlé* não entra em choque com nenhuma força humana e supernatural, vivendo em plena harmonia com todas as energias do Universo. Este fato tem um forte peso no julgamento divino. Define o nosso bem-estar na Terra, bem como nosso lugar futuro após a morte. *Olódùmaré* é o Deus Supremo intitulado como *Olúmònokàn*, "aquele que conhece todos os corações", que tudo sabe e tudo vê, e o seu julgamento é correto e absoluto.

Alguns provérbios (*òwe*) indicam claramente a relevância de *ìwà* na cultura iorubá (BENISTE, 2000a: pág 68):

Ìwà nikàn l'ó sòro o
Caráter é tudo o que é necessário.
Eni l'Orí rere tí kò n'iwà, ìwà l'o máa b'Orí rẹ̀ jé.
Uma pessoa de bom *Orí*, que não tenha caráter, irá arruinar o seu destino.

O Mito dos 16 Portais, relatado pelo *Odú Ọ̀yẹ̀kú Ogbè*, é um belíssimo *ìtàn* que narra a saga dos 16 conselheiros de *Ọ̀rúnmílà* e seus cuidados com as virtudes.

Em um tempo remoto, os conselheiros de *Ọ̀rúnmílà* foram encarregados por *Ọlọ́run* a realizar dezesseis tarefas.
Ọlọ́run então lhes disse:
— Existe uma moça virgem, *Àiyapa* (a integridade), aprisionada. Quero que a encontrem antes que ela seja morta.
Continuando sua preleção, *Ọlọ́run* advertiu ainda os conselheiros de *Ọ̀rúnmìlà* que, durante a missão, eles não deveriam jamais abandonar (*patì*), faltar com a verdade (*ìbúra èké*), ser preconceituosos (*àìfẹ̀*), agir com menosprezo (*ṣàbùkùsí*), contrariar

[6] Extraído da *Revista de Cultura Yorùbá Olókun*, n. 8, agosto de 1969.

(*múyàtọ̀*), prejudicar (*dọwọ́délẹ̀*), desencaminhar (*ṣìlọ́nà*), afrontar (*fajúro*), se render ao divertimento (*aiyéjíjẹ*), ignorar (*fojúfòdá*), perturbar (*yọlẹ́nu*), negar algo a alguma pessoa (*fidù*), odiar (*ṣàìfẹ́*), pecar (*ṣẹ̀*), repelir (*tìkúrò*), trapacear (*kónífà*) em relação a qualquer pessoa que encontrassem pelo seu caminho.

E assim os dezesseis conselheiros de *Ọ̀rúnmìlà* partiram na missão para resgatar *Àiyapa* (a integridade).

Passados quatro dias em viagem, os conselheiros encontraram um homem doente e maltrapilho sentado no meio de uma encruzilhada, suplicando por comida. *Òfún*, o mais velho dos conselheiros de *Ọ̀rúnmìlà*, rapidamente providenciou um rateio entre os conselheiros, de modo que cada qual fornecesse um pouco de alimento para o homem.

Assim que a comida foi dada ao homem, ele perguntou quem era o líder daquele grupo. Novamente *Òfún* tomou a frente para dizer que eles eram todos irmãos e que o líder era *Ọ̀rúnmìlà*.

O mendigo então se apresentou, e disse que seu nome era *Ajelú*, a Cabeça do Mundo.

Depois disso, o homem deu de presente a cada conselheiro um *ìrofá* (sineta) que eles deveriam encostar por três vezes no chão da encruzilhada pela qual iriam passar. E assim foi feito.

Os conselheiros seguiram viagem. Quem chegou primeiro à encruzilhada foi *Èjì Ogbè*. *Èjì Ogbè* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Èjì Ogbè* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Ọ̀rúnmílà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Èjì Ogbè* deu a resposta, apareceu à frente dele um homem vestido de preto que se apresentou dizendo que seu nome era *Awo* (o segredo). Através de *Awo*, *Èjì Ogbè* aprendeu todos os mistérios que a razão não compreende.

O segundo a chegar à encruzilhada foi *Ọ̀yẹ̀kú*. *Ọ̀yẹ̀kú* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Ọ̀yẹ̀kú* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Ọ̀rúnmìlà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Ọ̀yẹ̀kú* deu a resposta, apareceu à frente dele um homem vestido de branco que se apresentou dizendo que seu nome era *Ikú* (a morte). Através de *Ikú*, *Ọ̀yẹ̀kú* aprendeu que a vida no tem fim.

O terceiro a chegar à encruzilhada foi *Ìwòrì*. *Ìwòrì* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Ìwòrì* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Ọ̀rúnmìlà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Ìwòrì* deu a resposta, apareceu à frente dele um homem vestido de marrom que se apresentou dizendo que seu nome era *Àiyé* (o mundo). Através de *Àiyé*, *Ìwòrì* aprendeu tudo que *Ọlọ́run* criou.

O quarto a chegar à encruzilhada foi *Òdí*. *Òdí* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Òdí* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Ọ̀rúnmìlà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Òdí* deu a resposta, apareceu à frente dele um homem vestido de trajes indecifráveis que se apresentou dizendo que seu nome era *Àìjánà* (a ambiguidade). Através de *Àìjánà*, *Òdí* aprendeu tudo que pode ter mais de um sentido, que pode ser masculino e feminino e aprendeu o sexo.

O quinto a chegar à encruzilhada foi *Ìròsùn*. *Ìròsùn* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Ìròsùn* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Òrúnmìlà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Ìròsùn* deu a resposta, apareceu à frente dele um homem vestido de cinza que se apresentou dizendo que seu nome era *Ìkọ̀sílẹ̀* (o abandono). Através de *Ìkọ̀sílẹ̀*, *Ìròsùn* aprendeu tudo que pode haver na miséria humana.

O sexto a chegar à encruzilhada foi *Ọ̀wọ́nrín*. *Ọ̀wọ́nrín* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Ọ̀wọ́nrín* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Òrúnmìlà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Ọ̀wọ́nrín* deu a resposta, apareceu à frente dele um homem vestido de roupa clara que se apresentou dizendo que seu nome era *Ọ́gba* (o equilíbrio). Através de *Ọ́gba*, *Ọ̀wọ́nrín* aprendeu a prudência.

O sétimo a chegar à encruzilhada foi *Ọ̀bàrà*. *Ọ̀bàrà* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Ọ̀bàrà* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Òrúnmìlà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Ọ̀bàrà* deu a resposta, apareceu à frente dele um homem vestido de roupas muito luxuosas que se apresentou dizendo que seu nome era *Ìṣòrò* (a prepotência). Através de *Ìṣòrò*, *Ọ̀bàrà* aprendeu a injustiça.

O oitavo a chegar à encruzilhada foi *Ọ̀kànràn*. *Ọ̀kànràn* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Ọ̀kànràn* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Òrúnmílà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Ọ̀kànràn* deu a resposta, apareceu à frente dele um homem vestido com roupas de cores neutras que se apresentou dizendo que seu nome era *Ìfọ̀hùn* (o discurso). Através de *Ìfọ̀hùn*, *Ọ̀kànràn* aprendeu a capacidade de comunicação.

O nono a chegar à encruzilhada foi *Ògúndá*. *Ògúndá* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Ògúndá* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Òrúnmílà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Ògúndá* deu a resposta, apareceu à frente dele um homem vestido de vermelho que se apresentou dizendo que seu nome era *Ìṣòdìsí* (o antagonismo). Através de *Ìṣòdìsí*, *Ògúndá* aprendeu a guerra.

O décimo a chegar à encruzilhada foi *Ọ̀sá*. *Ọ̀sá* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Ọ̀sá* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Òrúnmílà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Ọ̀sá* deu a resposta, apareceu à frente dele um homem vestido de roupa castanha que se apresentou dizendo que seu nome era *Ìrònú* (o pensamento). Através de *Ìrònú*, *Ọ̀sá* aprendeu a liberdade e a guardou no *Orí Mùdúnmúdún* (o cérebro), para que jamais a perdesse.

O décimo-primeiro a chegar à encruzilhada foi *Ìká*. *Ìká* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Ìká* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Òrúnmìlà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Ìká* deu a resposta, apareceu à frente dele um homem vestido de roupa colorida que se apresentou dizendo que seu nome era *Sísọdí* (a transformação). Através de *Sísọdí*, *Ìká* aprendeu a renovação.

O décimo-segundo a chegar à encruzilhada foi *Òtúrúpòn*. *Òtúrúpòn* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Òtúrúpòn* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Ọ̀rúnmìlà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Òtúrúpòn* deu a resposta, apareceu à sua frente uma enorme cabaça de onde saiu uma mulher alada e completamente nua que se apresentou dizendo que seu nome era *Ìyá Onílẹ̀* (a Mãe da Terra). Através de *Onílẹ̀*, *Òtúrúpòn* aprendeu a gestação.

O décimo-terceiro a chegar à encruzilhada foi *Òtùwá*. *Òtùwá* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Òtùwá* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Ọ̀rúnmìlà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Òtùwá* deu a resposta, apareceu um homem vestido com roupa prateada que se apresentou dizendo que seu nome era *Òjíṣẹ́ Eléti Gbáròyé* (o mensageiro dos pedidos). Através de *Òjíṣẹ́ Eléti Gbáròyé*, *Òtùwá* aprendeu os perigos da fala humana.

O décimo-quarto a chegar à encruzilhada foi *Ìrẹtẹ̀*. *Ìrẹtẹ̀* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Ìrẹtẹ̀* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Òrúnmìlà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Ìrẹtẹ̀* deu a resposta, apareceu um homem vestido com roupa lilás que se apresentou dizendo que seu nome era *Àìdára* (a deformidade). Através de *Àìdára*, *Ìrẹtẹ̀* aprendeu os efeitos da doença e também a cura através das ervas e dos encantamentos.

O décimo-quinto a chegar à encruzilhada foi *Ọ̀ṣẹ́*. *Ọ̀ṣẹ́* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Ọ̀ṣẹ́* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Ọ̀rúnmìlà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Ọ̀ṣẹ́* deu a resposta, apareceu um homem vestido com roupa amarela que se apresentou dizendo que seu nome era *Àtúnwá* (o retorno). Através de *Àtúnwá*, *Ọ̀ṣẹ́* aprendeu o pacto feito entre *Ọlọ́run* e *Ikú* e descobriu a reencarnação.

O décimo-sexto a chegar à encruzilhada foi *Òfún*. *Òfún* tocou o chão por três vezes com o *ìrofá* e uma voz perguntou quem era e o que queria. *Òfún* então respondeu à voz dizendo que era conselheiro de *Ọ̀rúnmìlà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Òfún* deu a resposta, apareceu um homem seminu enrolado apenas em um pano que se apresentou dizendo que seu nome era *Mànàmáná* (o clarão). Quando *Òfún* viu o clarão não conseguiu enxergar mais nada. A voz perguntou novamente quem era e o que queria.

Òfún então respondeu pela segunda vez que era conselheiro de *Ọ̀rúnmìlà* e que estava cumprindo missão dada por *Ọlọ́run* para resgatar *Àiyapa*.

Depois que *Òfún* repetiu a resposta, *Mànàmáná* mostrou onde estava *Àiyapa* e *Òfún* resgatou a moça que estava perdida.

Esse *ìtàn* nos mostra a descoberta das virtudes e, a partir delas, a obtenção de conhecimentos, os quais montam o cabedal da sabedoria. Interessante observar que *Ọlọ́run* advertiu seus conselheiros a agirem, mas estes só adquiriram as virtudes porque lhe obedeceram. As virtudes, assim, são frutos das escolhas. Das boas escolhas, ou seja, aquelas eleitas conforme a orientação divina.

A integridade só pode ser resgatada porque os homens em missão lograram adquirir as virtudes. Estas são resultantes das experiências havidas na encruzilhada não por acaso. Até porque a encruzilhada representa as opções, os vários caminhos que podem ser seguidos diante de cada surpresa que a vida oferece, pois, a cada experiência, foi possível aprender e o aprendizado trouxe as virtudes que, por fim, possibilitaram resgatar a integridade.

Curioso notar que a integridade era o objetivo inicial da missão. Mas ela foi entregue de forma surpreendente. Ou seja, a própria vida nos mostra onde está a integridade, desde que façamos as escolhas certas.

Interessante anotar que a integridade, assim como o caráter (*ìwà*), é representada pela figura feminina. Aqui, a integridade é uma moça virgem, frágil e perdida, que necessita ser resgatada, o que só poderá ser logrado com esforço, cautela e obediência às instruções de *Ọlọ́run*.

Os *Ajogun*

Os instintos e vocações negativas, que atrapalham o homem no cumprimento dos princípios morais, causando problemas e até a morte, são representados pelos maus espíritos – os *Ajogun*. Eis os oito principais:

1) *Ikú* – a morte: era considerada como o rei dos *Ajogun*. A morte não é má, nem boa, mas traz consigo tristeza e dor.
2) *Àrùn* – a doença (a peste), considerada a esposa de *Ikú*. As pestes dizimavam famílias e povos inteiros, causando perdas substanciais, sobretudo em uma época em que o sanitarismo não era desenvolvido e em locais cuja falta de água e higiene funcionava como catalizadora das doenças.
3) *Ọ̀fọ̀* – a avareza: o homem avaro não tem amigos, não é benquisto nem respeitado. Ele angaria em torno de si a solidão e o abandono. O homem avarento é, portanto, infeliz. A avareza é contrária à bondade, uma das virtudes éticas.
4) *Ègbà* – o ócio, compreendido também como paralisia. O homem que não trabalha, seja por ócio, seja por impedimento físico, é pobre, dependente, submisso. O ocioso não é solidário, não coopera, não luta, não engrandece seu clã.
5) *Ọ̀ràn* – os problemas: um dos problemas típicos dos iorubás no passado eram a falta de água, que gerava fome e doenças, bem como as guerras.

6) *Èpè* – a maldição: a maldição era certeza de infortúnios e de variadas formas de desgraça. O homem almadiçoado tinha a vida desgraçada. Para se livrar da maldição, deveria recorrer aos *ẹbọ* de modo a amenizar ou solucionar o caso, quando possível.
7) *Èwòn* – a prisão, que passou a ser considerada como força sobrenatural em algumas sociedades modernas. A prisão (cárcere) era considerada uma desgraça, pois cerceava o homem de sua liberdade, de ser útil à sua comunidade, de proteger sua família, de orgulhar seu clã – portanto, o envergonhava.
8) *Èse* – a aflição: era considerada como o compêndio de todos os demais males. A angústia afasta o equilíbrio e leva o homem a tomar decisões insensatas e prejudiciais ao seu bem-estar. Hoje, a aflição, ou ansiedade, foi batizada na cultura ocidental com o nome genérico de estresse. Este é um dos indícios de que os *Ajogun* não são estáticos, nem foram superados pelo tempo.

Os *Ajogun* eram guerreiros, considerados forças malignas que habitavam o lado esquerdo do cosmo segundo a crença iorubá.

O número total de *Ajogun* era de 200 + 1, o que significava seu poder infinito de multiplicação. Eles faziam um contraponto aos *Òrìṣà* (entidades benévolas), que ocupavam o lado direito do cosmo e totalizavam o número de 400 +1 (igualmente para indicar a capacidade de surgimento de novas divindades), além do número superior do poder do positivo sobre o do negativo. O fato de existir o dobro de entes do bem, em relação aos do mal, demonstra que há mais possibilidades de vitória para os homens do que de derrota.

Os iorubás acreditavam que o próprio *Ọlọ́run* teria colocado os *Ajogun* na Terra (*Àiyé*) com a finalidade de controlar os seres humanos. Curioso observar que, na relação entre *Ọlọ́run* e os *Ajogun*, não há conflito. As forças do mal não se opõem ao Criador, nem tampouco trabalham para derrotá-lo, como o diabo no conceito judaico-cristão.

O Ser Supremo permite a atuação dos guerreiros *Ajogun* para que, com este conflito entre o homem e o mal (e não entre Deus e o Mal), os seres humanos aprendam a desenvolver e solidificar as virtudes. Portanto, o contato do homem com a doença, a morte e a prisão, por exemplo, não conflitam com Deus. Antes, pelo contrário, complementam sua obra e funcionam como exercícios para que o homem evolua espiritualmente.

É interessante notar a atualidade e a sabedoria desse conceito. Basta observar que, mesmo nos dias de hoje, a doença, embora desagradável, pode ser capaz de propiciar reflexões importantes, mudanças de comportamentos, gestos de desprendimento etc.

A prisão por 30 anos para Mandela certamente foi um mal terrível. Mas não o derrotou. Ao contrário, transformou-o em mito, serviu para que ele solidificasse seus propósitos, os quais, frise-se, eram extremamente positivos.

A morte, quando visita o seio de uma família, traz dor, é evidente. Mas a morte pode ser redentora. Ela também provoca ponderações em torno da vida. Quantos pais enlutados não desenvolveram obras de caridade e assistência aos carentes? Por causa da morte, eles garantiram vidas.

Nota-se aí entre o "mal" (*Ajogun*) e o "bem" (Criador, *Ọlọ́run*) uma complementação de propósitos. O mal pode ser uma ferramenta para o bem, desde que o homem exerça positivamente seu livre-arbítrio, fazendo boas escolhas. No combate aos guerreiros do mal, o ser humano pode ser o vencedor. Pode se tornar mais forte e poderoso a cada luta.

Outros axiomas iorubás revelam a importância de seguir os padrões éticos e morais. E, ao mesmo tempo, indicam as consequências positivas, ou não, que as decisões do *Orí* podem acarretar:

Ebí jàre olé.
O homem indolente é o único responsável por sua fome.
Ìsé kó gbékún.
Choro não é resposta para pobreza.
Àìfágbá fénikan, kò jé ayé é ó gún.
Faltar com respeito à autoridade é a origem dos conflitos do mundo.
Ìwà nikàn l'ó sòro o.
O caráter é tudo o que é necessário.

O *oriki* (louvação) abaixo referenda o conceito de que *Orí* tem o poder da decisão.

Orí nikan
Ló to alasan ba rokun
Bi mo ba lowo lowo
Orí ni no rofun
Orii mi iwo ni
Ire gbogbo ti mo ba ni laye
Orí ni no rofun
Orii mi, iwo ni
Somente o *Orí*
Acompanha seu devoto a todos os lugares da Terra
Para eu ter dinheiro,
É *Orí* quem decide conceder a bênção,
Meu *Orí*, é você
Para que eu tenha filhos na Terra
É Orí quem decide conceder a bênção
Meu *Orí*, é você
Tudo de bom eu terei sobre a Terra
É *Orí* quem decide conceder a bênção
Meu *Orí*, minha bênção é você

Nesta contenda, *Ọlọ́run* não interfere. São os *Òrìṣà* que podem acorrer em nosso socorro. O *ìtàn* transcrito abaixo relata a relação entre os *Ajogun* e o Criador:

> Os *Ajogun* criaram muita dificuldade para os *irúnmọlẹ̀* e especialmente para *Òrúnmìlà* que não sabia o que fazer.
>
> *Òrúnmìlà* foi a *Ọlọ́run* para reclamar e *Ọlọ́run* disse a *Òrúnmìlà* que não ficasse triste; e mandou *Lagbookún*, que é servidor do Ajogun, para controlar os seres humanos na Terra.
>
> *Ọlọ́run* avisou *Òrúnmìlà* que *Lagbookún* exagerou o trabalho que mandou fazer e, por isto, *Ọlọ́run* prometeu a *Òrúnmìlà* que ele iria ajùdar colocar a Terra em ordem e mandou-o de volta para a Terra, mas avisou-o de que deveria informar aos seres humanos que seus pecados estavam cada vez mais aumentando. Quando *Òrúnmìlà* voltou para a Terra, ele chamou a atenção do povo e depois disto ele adivinhou para si próprio a fim de descobrir qual a maneira que usaria para acalmar *Lagbookún*.
>
> Depois da consulta, *Òrúnmìlà* separou peixe seco e preá seco e juntou todas as mulheres para escolher qual era a mais bonita para atrair *Lagboodokún*.
>
> No momento em que *Òrúnmìlà* estava escolhendo a mulher, ouviu uma voz de longe para que escolhesse *Mode*.
>
> Feito isto, *Òrúnmìlà* colocou colar de *eyinla* dentro da água que *Mode* ia tomar banho e depois a mandou usá-lo para ressaltar sua beleza, tornando-se mais atraente para aguardar o tempo em que *Ọlọ́run* mandaria *Lagbookún* de volta à Terra.
>
> *Òrúnmìlà* deu para *Mode* o peixe e o preá secos e mandou-a esperar o momento de *Lagbookún* chegar à Terra. Assim que *Mode* chegou ao local, ela ouviu o som de cordão de ferro (*ewon*) que *Lagbookún* usava para transportá-lo do Céu (*Òrun*) para a Terra (*Àiyé*).
>
> *Lagbookún* ao ver *Mode* a cumprimentou e ela não respondeu. Cumprimentou-a pela segunda vez e ela não respondeu. Novamente cumprimentou-a e pela terceira vez ela não respondeu.
>
> *Mode* estava comendo o preá e o peixe oferecidos por *Òrúnmìlà*. Assim que ela terminou de comer os dois, *Lagbookún* pegou o resto da mão dela e comeu. Depois disto, ele ficou fascinado e possuiu *Mode*, que engravidou e veio a dar à luz um menino que recebeu o nome de *Ologbojo*.
>
> Depois de todos estes acontecimentos, *Lagbookún* acalmou-se e as coisas normalizaram-se na Terra.
>
> *Lagbookún* sempre voltava à Terra para ver o filho acompanhando-o até a adolescência e o amadurecimento. Após este período, o pai de *Ologbojo* nunca mais voltou à Terra.
>
> O povo, lembrado da atitude de seu pai, *Lagbookún*, que era servidor de *Ajogun* quando atrapalhou a maioria do povo na Terra, zombava dele e decidiu excluir *Ologbojo*. Então ninguém brincava com ele.
>
> *Ologbojo*, muito triste, foi à procura de *Òrúnmìlà* para fazer uma consulta e o *odù* que saiu para ele foi *Òsé Ìròsùn*.
>
> Enquanto está falando o *ìtàn* de *Ifá*, *Òrúnmìlà* não deixa *Ologbojo* abrir a boca, então revela que ele está passando dificuldade por não ter ninguém por perto desde a fase da adolescência e também não quer mais ver o pai dele. *Ologbojo* foi atrás e conseguiu tudo o que *Òrúnmìlà* mandou trazer. *Òrúnmìlà* então mandou que *Ologbojo* levasse tudo até a frente da casa onde morava e usar folhas de *Ifá* macerando-as para lavar o rosto e o corpo, como também a roupa de *alari*.

Assim que ele chegou à frente de casa usava o pano de *alari* para se cobrir e distribuiu os *olele*, *ẹ̀kọ*, *àkàrà*, *obì* e *àtòri* para o povo que ia atrás dele. Para surpresa de *Ọ̀rúnmìlà*, *Ologbojo* gritou:

— *Haa!*

— *Bàbá Haa!*

— Pai, ninguém vai ficar perto de mim.

Porque quando não usava vara

Ninguém ficava perto

Imagine com vara na mão.

Ọ̀rúnmìlà mandou-o fazer isto por duas razões, nesta altura de sua vida se ele quisesse ver o pai, *Lagbookún* nunca mais o veria cara a cara, só se ele se cobrisse, como o povo do *Ọ̀run* (céu) e precisaria fazer isto anualmente para conseguir ver o pai dele.

Em segundo lugar, *Ọ̀rúnmìlà* avisou-o de que o povo seguiria atrás dele com tudo o que *Ọ̀rúnmìlà* fez para ele. *Ọ̀rúnmìlà* usou a folha de *Ifá* para passar na língua dele e assim que chegou à frente de casa para mudar a voz.

Ọ̀rúnmìlà avisou que assim que ele colocasse os produtos para sacrifício no chão, se cobrisse com o pano de *alari* preparado e deveria gritar:

— *Ayọ̀ o o!*

Assim que fez isso, o povo começou a seguir na direção dele e *Ologbojo* começou a distribuir os materiais para sacrifício cantando assim. Enquanto ele cantava, o pai dele usava o cordão de ferro para descer de *Ọ̀run* (céu) para a Terra (*Àiyé*), e o povo gritou:

— *Bàbá* chegou! *Bàbá* chegou!

Bàbá chegará de novo, *Babátunde* (nome) Desde este dia em que o povo chamou *Ologbojo* de *Bàbátunde*, *Ésà Ogbín Ologbojo Ọmọ Ari keyan ninu aso Ésà Ogbín* (nome de fundamento) *Ologbojo* (nome de *Egúngún*), pessoa que se sente bem dentro da roupa.

Novamente *Orí* destaca-se como o divisor de águas entre o bem e o mal, a alegria e a tristeza, as boas e as más inclinações. É *Orí* que pode suportar ou sucumbir à presença nefasta dos *Ajogun*. Até mesmo perante *Ikú* (a morte), uma cabeça forte pode atrasar sua chegada, lutando pela vida, tendo força e determinação.

A atuação dos *Ajogun* não era livre, mas sim limitada à vontade de *Ọlọ́run* (o Deus Criador). Ou seja, *Ikú* (a morte) só poderia encerrar a vida de alguém cujo destino tivesse chegado ao fim; ou, antes disso, para punir algum descumpridor das leis divinas. Mesmo assim em relação às doenças, aos problemas etc.

Da mesma forma, *Ègbà* (a paralisia) só iria molestar uma pessoa para aplicar-lhe uma pena por ordem de *Ọlọ́run*. Aquele que se tornasse paralítico ao longo da vida certamente teria cometido crimes passíveis de pena pelos homens e pelos deuses. Deus, para os iorubás, portanto, monitora, mas não interfere nas escolhas das suas criaturas. *Ọlọ́run* tudo sabe, tudo vê, porém não ultrapassa o sagrado direito de arbítrio que torna os homens individualidades.

Partindo do princípio de que essas forças negativas e seu poder não têm fim, podemos entender males contemporâneos, como o câncer, as drogas, a depressão, o HIV, a corrupção, a poluição, os desastres coletivos etc.

Da mesma forma que o mal se perpetua e se modifica, também o poder benigno pode ser notado nos dias de hoje. O avanço da medicina, o desenvolvimento científico, as preocupações com a sustentabilidade social podem ser vistas como ações de intervenção dos *Òrìṣà* para proteção e ajuda aos homens.

Interessante ilustrar este ângulo de visão com o fato de que *Ògún*, o *Òrìṣà* ferreiro, inventor das ferramentas agrícolas e bélicas (consideradas grandes exemplos de avanço e de modernidade cerca de mil anos antes de Cristo), hoje é reconhecido na África como a divindade da tecnologia, patrono de todos os avanços neste sentido, como a aviação, a internet, a TV etc.

Elénìnì - A inimiga de *Orí*

Não se deve confundir os *Ajogun* com *Elénìnì*. Os primeiros são o próprio mal, ou os guerreiros do mal. Já *Elénìnì* é conhecida também como *Ido Boo* e ainda chamada de *Yèyé-múwó* – a "mãe da desgraça". Ela seria uma divindade cuja atribuição era criar obstáculos, dificuldades na realização do destino dos seres humanos.

Elénìnì é a guardiã da câmara interior de *Ọlọ́run*, local onde o destino é escolhido por cada ser antes de nascer. *Elénìnì* é a testemunha de nossas aspirações diante do Criador. Quando *Ọlọ́run* autorizou a vinda dos *Òrìṣà* à Terra, teria enviado também *Elénìnì* para lhe informar o comportamento dos deuses.

Segundo Bàbálawó Awofa Ifakemi Miguel, *Elénìnì* é "(...) uma divindade mitológica da desgraça e do obstáculo, enviada por *Olódùmarè* para aniquilar as divindades que se mantiveram no *Àiyé* com um mau comportamento." *Elénìnì* testa nossa determinação e nosso caráter, oferecendo tentações e armadilhas que põem em risco os propósitos originalmente eleitos por nós diante de *Ọlọ́run*. Como a atribuição de *Elénìnì* é criar dificuldades para testar nosso caráter, conflita diretamente com *Orí*, cuja regência é guiar os homens pelo seu destino. Por isso, *Elénìnì* é considerada como a "inimiga de *Orí*".

Apesar de sua forte influência e iminente risco ao bem-estar dos homens, *Elénìnì* não recebe nenhum culto direto na Nigéria ou em qualquer outro local de influência iorubá. *Elènìnì* é afastada com o culto ao *Orí* e com a prática do bom caráter. Quando um indivíduo está dominado por *Elénìnì*, este se torna cego e surdo. Seu *Orí* está em desequilíbrio e passa a ser uma companhia perigosa aos incautos. Estar em companhia destes, ou em locais repletos de pessoas tomadas por *Elénìnì*, torna-se perigoso. Segundo os iorubás, quando o trabalho de *Elénìnì* entra em fase final, é preciso um grande esforço de *Orí* e da ajuda dos *Òrìṣà* para haver a superação.

Os dominados por *Elénìnì* têm suas vidas marcadas pela derrota, pelo fracasso, pelo desregramento. Muitos casos de loucura e de surtos de violência, em verdade, são resultantes do domínio de *Elénìnì*, quando esta consegue desvirtuar o homem de seus objetivos, levando-o à derrota inevitável.

Somos frequentemente atacados por *Elénìnì*; todavia, através de recomendações do oráculo, somos alertados e aconselhados a fazer determinados ebós, ou a mudar atitudes que podem levar a resultados perniciosos em nossas vidas.

Apesar do perigo que representa *Elénìnì*, esta divindade não é vista pela filosofia iorubá propriamente como algo "demoníaco", mas como um contraponto, capaz de nos valorizar as boas atitudes e a testar nosso livre-arbítrio. *Elénìnì* nos obriga a exercitar o bom senso e a fortificar *ìwà* (o caráter). Todas as ações humanas que enfraquecem o *Orí*, tais como excessos de álcool, as drogas, a promiscuidade, locais onde *Elénìnì* impera e amizades nocivas facilitam a influência de *Yèyẹ́múwó*. Ao vencermos nossas fraquezas, derrotamos *Elénìnì*.

Segundo a tradição iorubá, antes de virmos ao mundo, devemos antes fazer uma oferenda a *Elénìnì*. Aqueles que teimam e nada ofertam a *Elénìnì* passam por grandes tribulações na vida e nada realizam.

O poema a seguir relata[7] a vinda do *Odù Ìròsùn-Méjì* para o mundo e menciona sua relação com esta divindade. Vejamos:

> *Ìròsùn Méjì* vem para o mundo
>
> Antes de *Ìròsùn Méjì* vir ao mundo, foi consultar *Ifá*. *Ifá* o avisou para fazer sacrifício com um galo e uma tartaruga para a divindade do infortúnio (*Elénìnì* ou *Ido boo*) e um bode para *Èṣù*. Também foi recomendado a dar uma galinha d'angola para seu anjo guardião.
>
> Ele, no entanto, se recusou a fazer algum dos sacrifícios, e então veio ao mundo onde estava praticando a arte de *Ifá*. Quando cresceu, era tão pobre que não podia ter recursos para casar sossegado e ter um filho. O sofrimento se tornou tão severo para ele que este decidiu jogar suas sementes de *Ifá* fora.
>
> Nesse ínterim, teve um sonho no qual seu anjo guardião surgiu-lhe falando que ele era o único responsável por seus problemas porque tinha teimosamente recusado a fazer o sacrifício prescrito.
>
> Quando acordou de manhã, decidiu consultar seu *Ifá* e foi então que compreendeu que foi seu guardião que surgiu para ele na noite anterior. Rapidamente providenciou fazer sacrifício para seu *Ifá* e deu um bode a *Èṣù*.
>
> *Ifá* avisou-o para retornar para o céu e informar a *Olódùmarè* como falhou ao não agradar *Elénìnì*. Para seu retorno ao céu, foi avisado a levar um galo, um jabuti, um pacote de inhames, uma cabaça de água, uma de óleo, pimenta, quiabo e rapé.
>
> Ele então juntou todas as coisas e empacotou-as em sua bolsa divinatória (*àkọminijekún* ou *agbábọko*) e partiu.

[7] IFÁ DIVINATION POETRY, WANDE ABIMBOLA

Após viajar até o limite entre o céu e a terra, ele teve que atravessar sete colinas antes de chegar ao céu. Lá chegando, foi direto ao palácio divino, onde encontrou *Elénìnì* (a guardiã da câmara divina – a divindade do infortúnio ou *Yèyémúwó*, a mãe dos obstáculos).

Ele se ajoelhou na câmara divina e proclamou que viera com toda humildade para renovar seus desejos terrestres. *Yèyémúwó* disse que era ainda cedo da manhã para fazer algum pedido porque não havia comida na casa. De sua bolsa divinatória, ele retirou imediatamente a lenha, água, óleo, pimenta, sal, quiabo, rapé e por fim o galo, todos os quais a mãe dos obstáculos exigiu em troca, em sua usual tática atrasando-o, mas *Ìròsùn Méjì* estava completamente preparado. Depois disso, *Yèyémúwó* permitiu-lhe fazer seus pedidos.

Como era proibido ajoelhar-se no chão descoberto, ele então se ajoelhou na tartaruga a qual trouxe da terra. Após fazer seus pedidos, *Olódùmarè* o abençoou com seu cetro divino. Quando *Yèyémúwó* ouviu o som do cetro, rapidamente terminou sua culinária, mas antes de ela poder sair, *Èsù* indicou a *Ìròsùn Méjì* a partir rapidamente para a terra.

Quando a mãe dos obstáculos emergiu por fim da cozinha, perguntou a *Olódùmarè* pelo homem que tinha estado fazendo seus pedidos e o pai todo-poderoso replicou que ele tinha ido. Quando ela questionou por que ele não pediu ao homem para fazer bons e maus pedidos, Deus replicou que não era sua tradição interferir quando seus filhos estavam fazendo seus pedidos.

A despeito de todos os presentes que ele tinha dado a *Yèyémúwó*, ela, no entanto rapidamente partiu em rápida perseguição de *Ìròsùn Méjì*.

Quando estava perseguindo-o, ela cantou:

Ariro sowo giniginimoko;
Irawo be sese le eyin eron;
Ojú ima ki irawo ma bi eronise;
Olo Oríre omomi duro demi buwo ooo.

Ele replicou com um refrão de uma canção dizendo que ele já tinha feito o sacrifício e seus pedidos, não faltando nada. Enquanto estava cantando, ele estava correndo em frente apavorado.

Quando *Yèyémúwó* viu que ela não conseguiria capturá-lo, ficou quieta e esticou seu polegar e disparou através de suas costas com ele. Aquela é a linha oca que corre por meio da espinha dorsal do ser humano, até hoje, a qual está nos recordando constantemente que a única maneira que nós podemos escapar das longas mãos do infortúnio é fazendo sacrifício.

Com aquela marca *Yèyémúwó* proclamou a *Ìròsùn Méjì* e para o resto da humanidade – nunca lembrar seus pedidos celestes chegando a terra, visto que os olhos não podem ver as costas do corpo e que antes de dar conta de seus pedidos, ele teria que andar nas trevas por um longo tempo e experimentar um processo muito sofrido.

A dor do ferimento fez *Ìròsùn Méjì* inconsciente e ele caiu em um transe de total escuridão. Quando levantou, se achou em sua cama na terra. Ele havia esquecido tudo que aconteceu desde então. Todavia, ele circulou seus negócios e prosperou depois.

Enquanto os *Ajogun* são guerreiros a serviço de *Ọlọ́run*, *Elénìnì* é a divindade que personifica o risco do infortúnio que assombra o homem. *Elénìnì* está marcada em nosso corpo, na cavidade da espinha vertebral, como explica o *ìtàn* acima.

Se, contudo, o homem for precavido, respeitar *Elénìnì* e fizer os sacrifícios necessários (privando-se de algo), não será maltratado pelo infortúnio. Mas é sempre bom lembrar que

este mesmo infortúnio está sempre às nossas costas, em nosso encalço, bem próximo de nós. *Elénìnì* atua, mas é, antes de tudo, uma advertência. Ela pune os irresponsáveis e negligentes, mas pode ser apaziguada por nós próprios.

Se os *Ajogun* atuam por ordem e na limitação da vontade de *Ọlọ́run*, *Elénìnì* age apenas por nossa própria transgressão. *Elénìnì* é, portanto, o obstáculo que o próprio homem cria para si mesmo.

WÈRÈ – A LOUCURA

O conceito iorubá de doença mental (*wèrè*) é intrigante. Os iorubanos acreditam que as doenças mentais podem ser de três tipos diferentes, de acordo com as pesquisas de Odebiyi e Ogedengbe (1995): as *ìran* (hereditárias: herdadas geneticamente), as *àmúṣọrunwá* (sobrenaturais: causadas pela ira das divindades ou por feitiçarias) e as *àfisè* (naturais: originadas por acidentes, aflições ou traumas).

O Prof. Samuel Jegede, da Universidade de Ìbàdàn-Nigéria (1994), por sua vez, selecionou seis fatores que podem levar à doença mental: *aisun* (insônia), *aiwo* (agitação), *aije* (incapacidade de comer), *aimu* (incapacidade para beber), *aito* (incapacidade de urinar) e *aisu* (incapacidade para defecar). Segundo ele:

> (...) há um processo de interação entre essas variáveis, em que uma atividade leva à outra. Mas um colapso da interação levaria à desordem social, e isso é intensificado pela inquietação (*aiwo*), que os iorubás consideram como a principal de todas as doenças.

A filosofia iorubá acredita que o corpo humano é composto por vários elementos, cada qual exercendo importantes e distintas tarefas (embora complementares) ao longo da vida, sendo as mais relevantes: *Orí* (cabeça), *ojú* (olho), *apá* (braço), *ẹsẹ̀* (perna), *etí* (orelha), *imú* (nariz) e *ẹnu* (boca). Mas é o satisfatório equilíbrio entre essas "peças" do corpo que garante a boa saúde ao organismo com um todo.

O conceito iorubá de "saúde" decorre então da harmonia entre as partes do corpo humano. Porém, a parte mais importante de todas é *Orí*, por ser ela a responsável pela coordenação das demais. Logo, se o *Orí* está doente, frágil ou desestabilizado, poderá danificar consequentemente os outros elementos corporais que lhe estão subordinados.

Nesta perspectiva, se nosso fígado vai mal, significa que nossa cabeça nos levou a beber demais; ou se nosso estômago funciona mal, possivelmente nossa cabeça nos levou a comer algo prejudicial; e assim sucessivamente.

Entre os iorubás, não havia nenhum instrumento específico para diagnosticar as doenças. Como relatou Osunwole (1989), "Os métodos tradicionais de diagnóstico são os de examinar a totalidade do homem com referência à sua biologia, à parte espiritual, psicológica, bem como às sociais."

Historicamente, os tratamentos nas sociedades iorubás cabiam aos *bàbálọ̀sányìn* (herbalistas) ou aos *bàbáláwo* (consultores do Oráculo de *Ifá*). As discrepâncias entre as técnicas e a disputa pelo *status* social criaram uma grande rivalidade entre os *bàbálọ̀sányìn* e os *bàbáláwo*. Mas, de fato, neste aspecto, os *bàbáláwo* eram mais requisitados. Afinal, a consulta ao oráculo funcionava como "ferramenta de diagnóstico".

Partindo-se do pressuposto de que, após a escolha do destino, os seres humanos são induzidos ao esquecimento, somente através da adivinhação é possível obter dicas sobre "o testemunho do Destino" (*ẹlẹri ìpín*). Desta forma, o oráculo pode revelar qual a situação do consulente: se um ataque espiritual; se é caso de uma doença curável, enfim. E, a partir de então, determinar qual o tratamento a ser aplicado.

Geralmente, os procedimentos terapêuticos de *wèrè* hereditária não obtinham bons resultados. A terapia para a cura de *wèrè* envolvia encantamentos, sacrifícios e rezas. O objetivo do tratamento era trazer o paciente de volta à sua consciência. Para eles, os *ọfọ̀* de encantamento serviam para controlar a mente e os pensamentos dos enfermos, ajudando-os a retornar à realidade.

Vale dizer que nem sempre era possível a cura completa de *wèrè*, seja pelas avançadas condições da enfermidade, seja pela pouca capacidade de reação do *Orí*, seja pelas características da doença. Esses limites eram mencionados pelos terapeutas, fossem *bàbálọ̀sányìn*, fossem *bàbáláwo*.

Após a análise feita sobre os *Ajogun* e sobre *Elénìnì*, podemos seguramente inferir que *wèrè*, a loucura, pode também ser decorrente da ação dos dois anteriores em todas as suas formas de expressão, peculiaridades e atuações.

ORÍ E O DESTINO

Todas as ações do homem, norteadas por seu *Orí*, ocasionam consequências a si próprio, à sua família e ao destino dos que o cercam. Por sua capacidade de escolha, *Orí* está decisivamente ligado ao destino (*odù*). *Orí* é soberano em suas decisões. Ele cumpre os norteamentos de *Olódùmarè*, se quiser. Mas, ao final da vida, o Deus maior fará o julgamento de todas as ações do homem.

Esta noção nos afasta do determinismo com o qual alguns percebem o destino. Enquanto o homem submeter seu destino puramente ao acaso, à vontade dos deuses e à sorte, estará minimizando seu próprio poder de influir e de objetivar seu futuro. Estará desprezando a capacidade de seu *Orí*. A canção de louvor a *Orí*, abaixo transcrita, é bastante oportuna:

Bí o bá máa lówò;
Béerè lówò Oríì re;
Bí o bá máa sòwó,
Bèèrè lówó Orí re wò;

Bí o bá máa kólé,
Bèèrè lówó Orîì re;
Bó o bá máa láya o,
Bèère lówó Orîì rè wò
Orí, máse pekun dé
Lódò re ni mo mbò,
Wá sayéè mi di rere

Se queres ter dinheiro,
Pergunta à tua cabeça;
Se queres iniciar um negócio
Pergunta primeiro à tua cabeça;
Se queres construir uma casa,
Pergunta à tua cabeça;
Se queres uma esposa,
Pergunta primeiro à tua cabeça
Cabeça, por favor, não feche a porta
É por ti que venho aqui,
Vem fazer próspera a minha vida.

Interessante que o cântico acima recomenda aos homens que, diante das perguntas essenciais da vida, questionem primeira e diretamente seu *Orí* (seu Deus pessoal). A recomendação não é para a consulta aos *Òrìṣà*, nem aos oráculos. Tal fato não os desmerece, mas os coloca em posição suplementar ao *Orí*. Ou seja, *Òrìṣà* e adivinhações podem apoiar, ajudar, amenizar as decisões do *Orí*, mas jamais tomar deste a capacidade de conduzir o homem pelo seu destino.

Comumente os homens procuram as religiões e seus deuses em busca de prosperidade. Associam a fé à obtenção de bens materiais e riqueza. Criam sistemas imaginários de escambo espiritual, onde pensam poder trocar dedicação religiosa e preceitos rituais por proteção e contrapartidas financeiras. No meio desta alucinação ambiciosa, os homens, quando são contrariados em suas expectativas, culpam os deuses como se eles tivessem de fato celebrado esse pacto tosco.

A divindade da riquza no panteão iorubá é *Ajé Ṣàlúgà*. *Ajé* é a filha mítica de *Olókun* e irmã de *Yemọjá*, sendo representada por uma concha. Sabendo-se que a escolha do destino (*odù*) é feita ainda no *Ọ̀run*, quando *Orí* chega ao *Àiyé* (mundo), *Ajé* não pode se sobrepor ao que foi escolhido. Se não há harmonia entre a riqueza e *Orí*, o homem não alcançará a riqueza enquanto viver na Terra.

A realização de *ẹbọ* e até mesmo de *Bọrí* para instalar sintonia entre *Ajé* e *Orí* pode ajudar, mas nunca poderá alterar o destino preestabelecido pelo homem. Neste caso, *Ajé* recebe oferendas junto com *Orí* durante o ritual do *Bọrí*. As comidas oferecidas a *Ajé* devem ser manipuladas com as mãos pelo oficiado (sem a ajuda de talheres), ingeridas e os dedos, ainda sujos

da refeição, devem ser limpos na cabeça, como forma de celebrar a integração física entre *Ajé* (a riqueza) e *Orí* (a cabeça). Logo, se a riqueza não estiver na cabeça, não será encontrada pelos olhos, nem tocada com as mãos ou carregada com os braços, nem usufruída pelo resto do corpo.

Outra vez, a Cabeça é tratada como a sede das decisões, a capital das escolhas e a governadora do corpo. *Orí* tem capacidades infinitas. Observemos a tradução do poema de *Ifá* do *Odù Ògùndà*[8]:

> Num jogo de *Ifá*, perguntaram a *Òrúnmìlá*:
>
> "Quem seria capaz de nos levar ao Infinito?"
>
> *Ṣàngó* disse que quando chegasse a *Ọ̀yọ́* e lhe dessem certas comidas, ele satisfeito voltaria à sua casa, abandonando a pessoa.
>
> Perguntaram o mesmo a *Oya*, e ela respondeu, que quando chegasse a qualquer cidade e lhe dessem certas comidas, ela satisfeita voltaria para casa.
>
> Perguntaram de novo a *Ifá* e ele respondeu que *Òṣàlà* quando chegasse à cidade de *Ifẹ̀*, comesse, aí então ele ficaria satisfeito e voltaria para casa. Se nem *Òṣàlà* é capaz de nos levar ao Infinito, então, quem é capaz?
>
> Perguntaram a *Èṣù*: "Se você caminhar, caminhar e chegar a *Kétu*, e lhe derem um galo no dendê?
>
> Ele respondeu: "Comia e quando estivesse satisfeito voltaria para minha casa."
>
> Voltaram e perguntaram de novo a *Ifá*: "Então, ninguém é capaz de nos levar ao Infinito? Quem será? Tal conhecimento, tal sabedoria, quem a tem?"
>
> *Ifá* respondeu: "Somente o *Òrìṣà Orí* é capaz de nos levar ao infinito, até o final de nossa vida."

Apesar de ser dotado de todas as ditas capacidades, ainda assim *Orí* não tem supremacia sobre *Ọlọ́run* (o Deus Supremo). Há um *ìtàn* que relata esta supremacia:

> No dia em que *Orí* percebeu que estava prestes a reencarnar, reportou-se a *Ọlọ́run* solicitando permissão para nascer na mesma família em que havia nascido antes. Foi permitido, sendo que *Ọlọ́run* se reservou o direito de determinar o dia da sua morte, sem qualquer interferência de *Orí*. Por outro lado, o destino de *Orí* só poderia ser alterado mediante consulta a *Ifá*.

O *odù* de uma pessoa pode ser o mesmo que de outra. Mas as peculiaridades de cada destino jamais serão iguais. Por isso, entendo que a melhor compreensão/tradução da palavra *odù* não é destino, mas caminho. Portanto, os caminhos pelos quais os homens transitam podem ser os mesmos, mas cada um anda a seu modo e percorre sua própria trajetória. Não há caminhos (*odù*) bons ou ruins. Há os que são mais fáceis ou menos árduos. Mas a diferença no destino no homem não é seu *odù* de nascimento, e sim como ele escolhe caminhar.

Há pessoas nitidamente dotadas de muita sorte, mas nem sempre são as mais prósperas. Assim como há aquelas que visivelmente lutam muito para conseguir algo na vida. No en-

[8] ORUN AIYE. J. BENISTE

tanto, são realizadas. Ou seja, apesar de o *odù* de nascimento ser aparentemente desfavorável, é a conduta que o homem adota perante a vida que determina suas realizações.

O Prof. José Beniste (pesquisador e Ogan do Ilé Opó Afonjá do Rio de Janeiro) nos relatou um interessante *ìtàn* a respeito:

> *Afuwape, filho de Òrúnmìlá, junto com seus irmãos que viviam no Òrun (céu), um dia, foram consultar seus adivinhos, pois nada dava certo para eles, a negatividade era muito grande. Como eles queriam ir para o Àiyé (terra, mundo), foram perguntar o que deveriam fazer para escolherem o seu destino na casa de Àjàlá.(moldador de destinos).*
>
> *Os adivinhos falaram que quando estivessem indo para casa de Àjàlá, não deveriam parar na casa de seus pais. Quando estavam indo para casa de Àjàlá, encontraram um senhor que socava no pilão inhame com agulhas, e perguntaram a ele, onde ficava a casa de Àjàlá, mas o senhor disse que não poderia explicar enquanto não terminasse de trabalhar. Orileenere, filho de Ifá disse que iria ajudá-lo, assim teriam que esperar 3 dias. A partir daí, o senhor disse a eles que deveriam encontrar Oníbodé (porteiro) da casa de Àjàlá.*
>
> *Durante o caminho Orisekú em um determinado momento ouviu o som da forja, e o filho de ògún quis ir visitá-lo, no entanto os outros dois alertaram para o que os adivinhos falaram, ou seja não podiam parar. Também Orileenere, ao passar perto da casa de seu pai, ficou com vontade de visitá-lo, mas não o fez. Quando estavam se aproximando da casa de Òrúnmìlà seu filho ouviu o sino tocar, não respeitou o que os adivinhos falaram, foi visitá-lo enquanto os outros dois amigos seguiram para a casa de Àjàlá, na esperança de escolherem o melhor Orí, antes do filho de Òrúnmìlà. Chegando a casa de Àjàlá, não o encontraram, pois o mesmo tinha viajado. As pessoas da casa perguntaram o que eles queriam, eles responderam que vieram escolher o seu Orí para poderem continuar a viagem até o Àiyé.*
>
> *Os dois escolheream os Orí mais bonitos e maiores que encontraram. Ao seguirem viagem entre os dois mundos, houve uma chuva muito forte e os Orí se estragaram, assim ao chegarem à Terra tiveram que trabalhar bastante, mas não conseguiram alcançar prosperidade. Enquanto isso na casa de Òrúnmìlà, o seu filho contou que havia desrespeitado os conselhos de seus adivinhos, pois queria se despedir de seu pai.*
>
> *Òrúnmìlà convocou seus adivinhos para fazerem ẹbọ para seu filho, o que foi feito, recebendo de tais adivinhos um conselho, ou seja, que deveria levar até a casa de Àjàlá duas coisas muito importantes, sal e búzios, no que foi acatado. Ao sair de casa para seguir viagem Afuwape parou em um lugar onde encontrou um Olọ̀bẹ (fazedor de ọ̀bẹ=faca), e este estava temperando sua comida com cinzas.*
>
> *Afuwape ficou intrigado com este tempero então, colocou uma pitada de sal, modificando o gosto, no que Olọ̀bẹ ficou muito satisfeito, e como forma de agradecimento explicou como chegar à casa de Onibodè, pois era parada obrigatória. Conforme foi instruído, Afuwape cumpriu ao perguntar por Àjàlá a Onibodè, este contou que Àjàlá estava escondido no teto, pois cobradores estavam em sua casa para receberem um pagamento, mas Àjàlá não tinha como pagá-los. Afuwape entrou na casa e perguntou quanto era a divida de Àjàlá, no que os cobradores responderam que era de 16 Kauris (Búzios) e assim o filho de Òrúnmìlà pagou e os cobradores foram embora.*
>
> *Quando Àjàlá apareceu, foi comunicado que o pagamento tinha sido feito por ele que tinha ido a sua casa para escolher o seu Orí.*
>
> *Àjàlá juntamente com sua bengala de ferro, acompanhou o filho de Òrúnmìlà para escolha, com a bengala batia nos Orí, e estes quebravam, em um determinado Orí Àjàlá bateu e o mesmo não quebrou, assim deu a Afuwape, que seguiu para a terra*

> *e chegando encontrou seus amigos, que quiseram saber onde ele tinha escolhido seu Orí, o qual explicou que foi no mesmo lugar que eles, contudo o que diferenciava os Orí era o Kàdárà (destino do homem), cada um tem o seu e são diferentes entre si."*

E concluiu Beniste:

> Esta lenda é para mostrar que não se pode dar a mesma receita de como encontrar (ter) um bom *Orí*. Para os *Orí* cada preceito é diferente um do outro. O preceito do *Bọrí* (dar comida à cabeça) pode dizer que basicamente são iguais, mas não idênticos a cada *Orí* (o que é bom para um pode não ser para o outro). Cada ser humano tem o seu *Ayamino* (destino fixado ao homem), ele pode ser tratado, mas nunca mudado.

AS TRÊS FORMAS DE DESTINO

Segundo a cultura iorubá, existem três formas distintas de o homem se portar ante a escolha do destino. Em cada uma delas, a pessoa se posta diante de *Ọlọ́run* e reage de maneira diferente, como veremos a seguir.

Àkùnlè gbà ("Aquele que se ajoelha e recebe"): neste caso, a pessoa se prostra diante de *Ọlọ́run*, mas é este quem lhe impõe o destino; *Àkùnlè yàn* ("Aquele que se ajoelha e escolhe"): nesta situação a pessoa se ajoelha perante *Ọlọ́run* e escolhe por si só seu destino; *À yàn mó* ("Aquele que escolhe e determina o destino para alguém"): nesta conjuntura, além de a pessoa optar por seu destino, ainda determina o destino de outro. Cada qual das circunstâncias demonstra claramente as diversas posturas que os homens podem ter diante de seu destino: serem submissos, serem determinantes, ou serem, além de determinantes, capazes de influir na vida de outros.

O primeiro caso ("Aquele que se ajoelha e recebe") nos indica o homem fraco, incapaz de agir como senhor de sua vida. É o submisso às suas fraquezas, sem condições de reagir diante das limitações. Representa o *Orí* que decide ser omisso. "Aquele que se ajoelha e escolhe" representa o homem de personalidade forte, corajoso e senhor de si. É o indivíduo que assume as rédeas de sua vida com determinação. Mesmo consciente de seus limites, porta-se com integridade e sabedoria diante do destino. Representa o *Orí* que tem iniciativa. Já "Aquele que escolhe e determina o destino para alguém" simboliza o homem que, além de consciente, assume responsabilidades perante o próximo. Representa o *Orí* atuante e proativo.

Após esta cerimônia mítica em que *Ọlọ́run* recebe os homens e lhes disponibiliza o destino, o indivíduo então parte em sua jornada para o mundo terreno. Quando os homens chegam ao local denominado *àkàsọ̀* (nos limites entre o *Ọ̀run* – Céu e o *Àiyé* –Terra), deparam-se com *Oníbodè*, O Guardião da Entrada, que passa a inquirir os homens (BENISTE, 2000a: *Pág. 136*):

> Oníbodè – Para onde você está indo?
>
> Pessoa – Estou indo para o mundo.
>
> Oníbodè – O que você irá fazer?
>
> Pessoa – Eu vou ser filho de um homem e de uma mulher chamados (...), serei filho único, viverei em paz com todos e todas as coisas que farei darão certo. Aos 25 anos, meu pai morrerá, e, aos 50, será a vez de minha mãe. Construirei casas, terei família numerosa, (...) aos 75 anos ficarei doente e morrerei aos 80 anos de idade.
>
> Oníbodè – Tó! (Está sacramentado.)

Após a indagação, o indivíduo atravessa o *Àkàsọ̀* e tudo é esquecido. Nenhuma lembrança deste diálogo nem registros da escolha do destino resistem à travessia do *Àkàsọ̀*. O *Àkàsọ̀* seria a passagem mítica para o útero. O esquecimento seria imediato, mas as impressões ficariam na placenta. Desta forma, o feto estaria por nove meses imerso em suas lembranças. Estas o alimentariam e nutririam, mas se separariam dele após o parto, restando, no entanto, registradas em seu *Orí* e no seu próprio corpo.

As reações corporais como arrepios, sensações de repulsa ou atração, diante de certas situações da vida, medos, empatias e antipatias seriam resultantes das impressões que o corpo guarda do período de imersão nas lembranças do pretérito. A cabeça pensa, decide, intui. Mas o corpo reage.

Sensações inexplicáveis podem ter raízes na imersão do feto durante o período da travessia mítica do *àkàsọ̀*.

ORÍ E OS *ÒRÌṢÀ*

Orí, assim como todas as demais divindades cultuadas no panteão do Candomblé, possui também sua regência. Enquanto *Ògún* rege a guerra, a agricultura, a caça, a forja, a tecnologia; *Ọ̀ṣùn* rege as águas doces, o ouro, as cachoeiras, os lagos e o amor; *Orí* tem por regência conduzir o homem pelo seu destino.

Orí também funciona como intermediário entre o homem e seu *Òrìṣà*. Atua neste sentido como filtro. Por esta razão, um *Orí* instável e desequilibrado prejudica a relação do ser com o *Òrìṣà*. Beniste disse que "aquilo que não for sancionado pelo *Orí* não poderá ser feito pelo *Òrìṣà*."

Ao contrário das demais divindades, *Orí* só se incumbe do seu portador. Um mesmo *Orí* não pode cuidar de mais de um indivíduo simultaneamente. Os *Òrìṣà* são divindades coletivas, enquanto *Orí* é uma divindade pessoal e intransferível. Os *Òrìṣà* seriam muito ocupados por conta disso e teriam dificuldades de zelar pelas pessoas. Por isso, *Orí* tem função subjetiva.

O VI Poema[9] de Ifá sacramenta: "Nenhum deus abençoa o Homem, sem que sua cabeça permita."

Orí é único. Conforme a tradição iorubá: "*Orí Nìkàn*", título do poema[10] do *Odù Ògúndà Méjì*, que relata o fato de que *Òrúnmìlá* teria provado que *Orí* é a mais importante divindade.

Òrúnmìlà, ìwo laráa wájú,
Èmi lèrò èyìn,
Se bí ìwo lòó kómo lóràn bí ìyekan omo.
Ifá, mo ní, ta ló to Alásàán bá ròkun?
Ifá no Orí,
Orí nìkàn
Ló tó Alásàán bá ròkun.
Òrúnmìlà ní bí bàbáláwó bá kú,
Won a ní bí bàbáláwo bá kú,
Won a ní e lo ru Ifáa re dà si kòtò.
Bí adósùu Ṣàngó bá kú,
Won a ní e kó Ṣàngó à dànù
Bí akápò Òṣàálá ba kú,
Won a ní e kó gbogbo nkan è to ó
Òrúnmìlà ní níjó ti èèyán ti nkú,
Tani wóón Ge Orí rèè lè?
Ifá ní Orí o
Orí nìkán
Atèté gbe ni kòòsà
Kò sòòsà tíi dánií gbè,
Léyìn Orí eni.

Òrúnmìlà, você é o chefe.
Eu sou o seguidor.
Você é o sábio que ensina coisas sábias
Ifá, a questão é:
"Quem, entre as divindades, pode acompanhar seu filho a uma jornada distante?
Ifá disse: "É *Orí*".
Somente *Orí*
Quem pode acompanhar seu filho a uma jornada distante sobre os mares?
Quando o *bàbáláwo* morre
Seus instrumentos de divinização poderão ser jogados no fosso (despachados)
Quando um iniciante de *Ṣàngó* morre
O povo pode dizer que os instrumentos de *Ṣàngó* devem ser lançados fora.

[9] IFÁ DIVINATION POETRY, WANDE ABIMBOLA
[10] ORÍ NÌKÀN, L. MARINS, 2011

Quando um devoto de *Òṣàlá* morre,
Seus símbolos podem ser enterrados com ele.
Òrúnmìlà perguntou, "Desde quando os seres humanos têm morrido,
Qual a cabeça que jamais foi cortada do corpo antes do enterro?"
Ifá disse: "É *Orí*".
É somente *Orí*.
Você que sempre se lembra de seu devoto
Você que abençoa seu devoto mais depressa que qualquer *Òrìṣà*
Nenhum *Òrìṣà* abençoa uma pessoa
Sem o consentimento do seu *Orí*.

O último verso é emblemático: "Nenhum *Òrìṣà* abençoa uma pessoa sem o consentimento do seu *Orí*". Tal afirmação explica de modo simbólico as situações em que o próprio homem, por sua energia desconexa ou por sua negligência, acaba por atrapalhar o apoio que seus *Òrìṣà* querem lhe dar. E esclarece que um *Orí* é também capaz de dificultar o destino, influindo negativamente e prejudicando a própria relação entre o indivíduo e sua divindade. O princípio revelado por esta expressão nos apresenta também as limitações dos deuses perante *Orí*. Não basta a vontade de *Ọlọ́run* (o Deus Supremo), como não são suficientes os desejos dos *Òrìṣà* individuais. *Orí* tem poder limitador ou progressor. *Orí* pode ser visto como a mais poderosa das divindades em termos de influência direta sobre o indivíduo. O seguinte provérbio iorubá reafirma de modo inconteste a superioridade de *Orí*: "*Kò si òòsà ti i dá ni gbè léhìn Orí eni*" (Nenhum *Òrìṣà* abençoa uma pessoa antes de seu *Orí*.)

Reginaldo Prandi, em "Mitologia dos Orixás", reproduziu um *ìtàn* que relata a disputa entre *Orí* e os *Òrìṣà*:

Ori vence os Orixás numa disputa:
Havia uma mulher com muitos problemas.
E nem tinha marido com quem se aconselhar.
Foi então consultar o jogo de búzios para saber o que fazer.
Foi dito a ela que fizesse uma oferenda para Ori, a cabeça.
Foi-lhe dito para fazer um bori,
Devia dar comida à cabeça.
À sua cabeça, a mulher deveria oferecer dois obis.
Ela então pegou os dois obis e foi fazer a oferenda.
No caminho, passou por uma caravana de dezesseis orixás.
Xangô se dirigiu à mulher dizendo:
"Tu, mulher, que estás passando,
Por que não nos cumprimentas?
E ela respondeu:
"E por que deveria? Nem os conheço".
Xangô não gostou da resposta insolente

E arrancou os obis da mão da mulher.
Um deles ele comeu.
O outro deu para Oxalá.
Então chegou Ori e perguntou:
"Quem tirou os dois obis da mulher que ia passando?"
"Fui eu", respondeu Xangô.
Ori xingou Xangô e a luta começou.
Ori levantou Xangô nos braços
E o lançou no ar em direção a Cossô.
Orixá Ocô não gostou e avançou ferozmente contra Ori.
Ori o atirou para os lados de Irauô.
Depois arremessou Ifá para a cidade de Ado
E Oiá para a cidade de Irá.
Suspendeu Egungun no alto e o atirou para Ojé.
Xapanã foi catapultado para Egum,
Legba para Iuorô
E Oxalufã para Erim.
Nessas cidades, eles ficaram por três anos
E então voltaram a se reunir.
Chamaram Ori e disseram que queriam
Retomar a luta.
Ori disse que era uma bobagem,
Porque ele lhes tinha feito um grande bem.
Cada um agora era cultuado naquela cidade
Para onde ori aquele dia os lançara.
As cidades os haviam adotado.
Eles antes não eram nada,
Mas agora cada um tinha seu culto próprio,
Cada um numa cidade.
Eles concordaram e Ori mandou fazer comida.
Comidas e bebidas foram ofertadas.
E eles disseram:
"Ori está nos saudando".
"Sim, ele está nos festejando."
Comeram e beberam e dançaram
e todos se rejubilaram."

O seguinte *oríkì* (reza ou louvação) bem revela a preponderância de *Orí* sobre os *Òrìṣà* em relação ao destino do indivíduo:

Orí pélé atété níran
Atété gbeni kòòsa
Kòòsa ti idá ni e.gbé.
Leyin Orí e ni

Orí é aquele que não esquece os seus devotos
Quem abençoou seus devotos
Antes de qualquer outra divindade
Nenhuma divindade abençoa seu devoto
Sem o consentimento do seu *Orí*

José Beniste relatou um *ìtàn* que mostra diferenças entre *Orí* e os *Òrìṣà*:

> Um dia *Ọlọ́run* convocou os *Irúmọlẹ̀* para transmitir o *Àṣẹ* do destino a cada um deles. Todos os *Òrìṣà* que queriam o *Àṣẹ* foram procurar seus adivinhos para saber como fariam para obter esta força. Então foi recomendado que, ao levantar antes do sol nascer, cada um deveria oferecer um *Obì* e com ele jogar. O único que conseguiu acordar antes do sol foi *Orí*, e fez o que havia sido prescrito. Os outros *Òrìṣà* só conseguiram acordar depois que o sol havia nascido, e *Orí* já se encontrava diante de *Ọlọ́run*, aprendendo a manipular o destino. Os outros *Òrìṣà* ficaram inconformados e foram procurar *Olódùmarè* e este concordou em transmitir o mesmo *Àṣẹ* a eles também. Então chamou *Orí* e juntos transmitiram o *Àṣẹ* aos *Òrìṣà*.
>
> A *Ṣàngó* ficou o domínio dos trovões e ventos; a *Ọya*, as tempestades, raios e ventanias; a *Ọ̀ṣùn*, a fertilidade, as águas, as riquezas; a *Ògún*, o domínio das guerras, dos metais e dos caminhos, e assim por diante...
>
> Ficou, assim, *Orí* como o único detentor de todos os poderes, inclusive o de manipular o destino, tornando-se o *Òrìṣà* mais importante em relação aos outros *Òrìṣà*.
>
> *Orí* transmitiu seu *Àṣẹ* à cabeça de cada *Imọlẹ*, a partir de então passaram a ser cultuados como *Òrìṣà* e assim como até hoje.
>
> A partir deste *ìtàn* entendemos que cada ser criado por *Olódùmarè* possui o seu *Orí*, seu destino, algo que é individual, é como a impressão digital de cada ser. É *Orí* que detém o poder antes de o Ser tomar forma, é ele o primeiro a vir ao mundo quando do momento do nascimento e que o acompanha até após a morte.
>
> "Se meu *Orí* não permitir que eu seja ajudado(a), eu não serei."
>
> "Se meu *Orí* não permitir que meu *Òrìṣà* receba oferenda, ele não receberá."
>
> "Se meu *Orí* não permitir que eu trilhe determinado caminho, eu não o farei."
>
> Assim sendo, *Orí* é importantíssimo, o primeiro a ser cultuado. Todos os dias, pela manhã, devemos segurar nossa cabeça e recomendar a nosso *Orí* que nos permita realizar nossos intentos."

Outro *ìtàn* remonta diferente versão da rebelião dos *Òrìṣà*. Desta vez, como resultado, teria sido criado *Orí*. Talvez como punição às divindades existentes, *Orí* passaria a ter mais poder sobre os homens do que eles.

> Conta a lenda que os *Òrìṣà* e ancestrais se rebelaram, querendo ter os poderes e a sabedoria do deus supremo. Como mensageiro nomearam *Èṣù*, que levou as reivindicações a *Olódùmarè*. Este lhes enviou um poderoso *obì* e, orientado por *Ifá*, determinou que, após deixá-lo a noite inteira numa encruzilhada, os *Òrìṣà* e ancestrais deveriam tentar parti-lo para mostrar seu poder.

> *Orí* era apenas uma pequena bola, que não possuía sequer um corpo para se apoiar, e ninguém o respeitava. Para conseguir partir o *obì*, procurou *Ifá*, que o aconselhou a fazer uma oferenda aos *odù*, para conseguir a força de todos eles. Além disso, deveria espojar-se na poeira do chão por algumas horas.
>
> No dia seguinte todos já estavam preparados para tentar partir o *obì*, quando chegou *Orí*, espojando-se na poeira. Um a um os *Òrìṣà* foram fracassando na tentativa, pois o *obì* era muito forte e resistente. *Orí* se apresentou e, como última opção, deixaram-no tentar. Com seu peso caiu sobre o *obì*, que se partiu em seis gomos. Todos ficaram muito felizes.
>
> *Olódùmarè*, ao receber a notícia, imediatamente enviou uma linda almofada, onde *Orí* se instalou. Dessa forma *Orí* ganhou um corpo para sustentá-lo. *Òrìṣà* e ancestrais exclamaram: *Orí àpéré*!
>
> A partir desse momento, *Orí* nasceu. Passou a ser dotado de *ìwà*, o caráter, dado por *Olódùmarè*, como prêmio por ter sido o único a conseguir partir o fruto-ventre.

Orí exerce uma correlação estreita com os *Òrìṣà*, pois ele (enquanto *Orí òde*) serve como altar para as oferendas aos *Òrìṣà*. Como vimos anteriormente, é o *Orí òde* quem recebe os banhos, as pinturas, o sangue ritual nas obrigações em que os indivíduos são iniciados aos *Òrìṣà*. Contudo, *Orí* não tem iniciação. Tem seu próprio culto e recebe oferendas rituais, mas ninguém é iniciado para *Orí*. Isto se dá porque *Orí* não precisa ser ligado ao homem. Ele já é parte integrante do ser, seja como matéria (*Orí òde*), seja como essência (*Orí inú*). *Orí* é uma divindade, mas é também o homem (parte da matéria e parte da essência).

Os próprios *Òrìṣà* tiveram seus *Orí* enquanto eram seres viventes encarnados. Mesmo depois de terem se tornado divindades, cultuavam seus *Orí*s. Bascom (1993: 451) registrou um poema de *Ifá* do *Odù Etaògúndà*, recitado pelo Bàbálòrìṣà Salako de Ọyọ́:

> *Yemọjá* fez *ẹbọ* a *Orí* para ter filhos:
> Quando sacrificamos *ìgbín* (caracol)
> Nós não encontramos *ẹ́pọ́n* (vermelhão)
> *Ọdẹ ògòngò* precisa ter sempre *omi*
> Jogo para *Yemọjá Omígbadé Àdùfẹ*
> Filha de *Ajé gòngò*
> *Yemọjá* disse:
> "O que posso fazer para ter muito filhos?"
> Eles disseram que ela deveria fazer uma oferenda (*ẹbọ*)
> O que ela deveria oferecer?
> 26.000 búzios
> Um *aṣọ funfun* (roupa branca)
> *Omi tútù* (água fresca)
> 16 *ìgbín* (caracóis)
> 16 *ògòngò* (larvas de palmeira)
> Eles disseram que ela deveria oferecer tudo para seu *Orí*
> Que ela deveria pegar um pote de água fresca

Colocar os 16 *ògòngò* e os 16 *ìgbín* dentro
E beber dessa água preparada todos os dias
Yemọjá obedeceu, ela fez o *ẹbọ*
Depois que ela fez as oferendas
Ela começou a ter filhos
E os filhos de *Yemọjá* foram numerosos
Ela pariu *Dàda*
Ela pariu *Ṣàngó*
Ela pariu *Egúngún*
Ela estava louvando os *awo* (mistérios)
E os *awo* estavam louvando os *Òrìṣà*
Eles todos estavam cantando:
"A pà'gbín"
"Nwọn ọ̀ k'ẹ́pọ́n"
"Nós sacrificamos *ìgbín*"
"Não encontramos *ẹ́pọ́n*"
Jogo para *Yemọjá Omígbadé Àdùfẹ́*
Filha de *Ajé gòngò*
Òrìṣà diz assim.

O homem escolhe seu *Orí* ante *Àjàlá*; o homem escolhe seu destino perante *Olódùmarè*, mas é *Orí* quem o conduz. É *Orí* quem o interliga aos *Òrìṣà*, favorecendo a jornada pelo destino. Como transcreveu Fernandez Portugal Filho em sua obra *Eborí Borí – A importância de Orí na cultura yorùbá*:

Orí í mi bá ni se é
Minha cabeça me faz capaz de fazer isto.

Por toda esta capacidade que possui *Orí*, cultuá-lo é necessário na busca pelo equilíbrio, pela sorte, pela sabedoria da divindade que rege o destino. Logo, faz sentido o fato de *Orí* ter logrado o lugar mais alto dentre as divindades, conforme o *ìtàn* de *Òfún 'reté*:

Wereweri no céu...

Owewé, aquele que limpa a pobreza com perfeição.
Foi visto no jogo para somente um *Orí* e também para quatrocentos e uma divindades celestiais.
Quem iria a *Ọlọ́run* o criador-chefe para tentar abrir o *obì* do *àṣẹ.*
Ogbon, sabedoria, os dirigiu para fazerem o sacrifício... Quatrocentas e uma divindades desobedeceram à sua ordem.
Somente *Orí* obedeceu, e seu sacrifício foi aceito.
Qual era a ordem dada por *Ogbon*?

Eles tinham de acordar ao amanhecer e louvar o supremo criador.

Todos os *Òrìṣà* perderam a hora.

Somente *Orí* acordou e se atirou ao chão em homenagem a *Ọlọ́run*.

Depois disto todos os *Òrìṣà* foram a deus, o criador-chefe, e pediram a *Ogbon* para apresentar o *obì* de autoridade.

Todos tentaram, mas não conseguiram abri-lo.

Somente *Orí* conseguiu porque tinha feito o sacrifício (*ẹbọ*), e dividindo o *obì*, ele obteve as respostas (divinou).

A resposta foi favorável e uma alta louvação ocorreu.

Houve grande excitação e júbilo nos céus.

O lugar mais alto e central (o *Àpèrè*) daí passou a por direito pertencer a *Orí*.

Quando *Orí* se sentou, os outros *Òrìṣà*, cheios de inveja, conspiraram para destroná-lo.

Òrìṣá'nlá foi o primeiro a desafiar sua autoridade.

Orí o pôs no chão e em *Ajalamó* aonde os destinos são moldados.

Em *Ajalamó Òrìṣá'nlá* se tornou o especialista e escultor dos destinos.

Orí criou *Amakisi* no leste, aonde a luz matinal surge na terra.

Orí conquistou todos os *Òrìṣà* e os criou aonde eles são hoje reverenciados.

Ao acordar, eu homenageio *Ọlọ́run*.

Deixe todas as coisas boas virem a mim.

Meu *Orí* me deu vida.

Dê-me o poder de ultrapassar a mortalidade e eu não morrerei.

Deixe todas as coisas boas pertencerem a mim, como a luz pertence à *Amakisi*.

Orí é importante porque é o que escolhemos no *ọ̀run* para nos acompanhar neste mundo para atingirmos nosso destino.

Orí é o que nos dá a oportunidade de fazer escolhas.

Mesmo antes do *Òrìṣà*, há o *Orí* que nos direciona e nada pode se manifestar se não fizermos uma escolha.

É *Orí* que nos leva de volta ao *Òrìṣà*.

Se olharmos o termo *Orí* (*ṣa*) é a coroação da cabeça que a isto se refere.

É a coroação do *Orí* das divindades que os tornam *Òrìṣà*.

Todos eles escolhem seu destino.

E sua a escolha de quem faz *Orí*.

Não há nada que possa acontecer sem fazermos uma escolha ou saudarmos *Orí*.

Por isto é que *Orí* vem primeiro, porque nos leva a *Olódùmarè* (*Ọlọ́run*).

Orí é a "ligação direta" com *Olódùmarè*.

Ligação com a força chamada *Ẹlẹ́dá*, energia incondicional, o pensamento de *Ọlọ́run* que todos temos dentro de nós.

É por isto que é dito, quando saudamos nossas cabeças, estamos saudando *Élẹ́dá*, porque isto é feito através de nosso *Orí*.

Por estes conceitos, podemos até mesmo concluir que não existe *Òrìṣà* "raspado errado" se *Orí* aceitou. Ou seja, nenhum indivíduo poderia alegar que seu sacerdote errou ao designar a divindade para qual ele deveria ser iniciado.

O culto, o cuidado, a preservação de *Orí* não deve ser resumida aos neófitos. Mesmo os sacerdotes devem cuidar de seu *Orí*. A recomendação é feita por *Èṣù* no poema de *Ifá Òyèkú -Méjì* (ABIMBOLA, 1973: 143):

Òyèkú-Méjì
Ifá diz que devemos pedir tudo ao nosso *Orí*

1. *Olóòótọ́ tí m'bẹ láyé ò p'ógún*
2. *Ṣìkàṣìkà ibẹ̀ wọn ò mọ níwọ̀n ẹgbèfà*
3. Homens maus são a maioria
4. O dia da justiça não está longe
5. É por isso que alguém não se ofende
6. *Ifá* foi consultado sobre vários assuntos
7. Que os sacerdotes de *Ifá* desejavam,
8. Mas que não era desejo de *Ifá*
9. Eles não tinham dinheiro
10. Eles não tinham mulheres
11. Eles não tinham filhos
12. Eles se queixaram com *Òrúnmìlà*
13. Eles disseram que estavam procurando essas coisas
14. *Òrúnmìlà* lhes disse que fizessem então seus pedidos a *Èṣù*
15. Eles foram então a *Èṣù* para se queixar
16. *Èṣù* lhes disse que todas as coisas que eles desejavam
17. Não eram as coisas que *Ifá* desejava
18. *Èṣù* lhes disse:
19. "Vocês, sacerdotes de *Ifá*"
20. "Vão se queixar ao seu *Orí*"
21. Eles ouviram
22. Os sacerdotes de *Ifá* foram se queixar aos seus *Orí*
23. Quando os *Bàbáláwó* fizeram isso
24. A vida deles se tornou boa
25. Eles começaram adançar
26. Eles estavam alegres
27. Eles estavam louvando os sacerdotes de *Ifá*
28. Eles estavam cantando:
29. "*Orí mi, òlùgbàlà mi*"
30. "*Àpo'ore, òlùgbàlà mi*"
31. "Meu *Orí*, meu salvador"
32. "*Àpo'ore* minha salvação"
33. Eles disseram que *Ifá* tinha falado a verdade
34. *Olóòótọ́ tí m'bẹ láyé ò p'ógún*
35. *Ṣìnkàṣìkà ibẹ̀ wọn ò mọ níwọ̀n ẹgbèfà*

36. O dia da justiça não está longe
37. É por isso que alguém não se ofende
38. *Ifá* foi consultado sobre vários assuntos
39. Que os *bàbáláwó* desejavam
40. Mas que não era desejo de *Ifá*
41. O meu *Orí* é aquele a quem eu devo pedir
42. E são as orientações do meu *Orí* que eu devo seguir
43. Para conseguir todas as coisas boas na vida
44. *Ifá* diz assim

O CULTO AO *ORÍ*

A cerimômia ritual de Candomblé para realização de oferendas à cabeça se chama *Bọrí* (ou *ẹbọrí* – oferenda à cabeça). Efetua-se a qualquer tempo, tanto aos iniciados como aos não iniciados, prestando-se não apenas para fins espirituais, mas também terapêuticos físicos (sem, contudo, substituir a medicina) e emocionais. O *Bọrí* também funciona como oportunidade de equilibrar o *Orí òde* e o *Orí inú*: a busca constante da harmonização entre o ser e suas inclinações. Na visão de Armando Vallado, "(...) o culto às cabeças denota uma preocupação primeira que é de fazer emergir a personalidade profunda do ser humano, ligada ao seu destino pessoal."

Sempre que um noviço está em processo iniciático no Candomblé, antes de ser sacramentada sua ligação com o *Òrìṣà*, ele deverá reverenciar sua cabeça no ritual do *Bọrí*. Realizar o *Bọrí* significa perpetuar o *àṣẹ* (energia primordial). Para muitos, no ritual do *Bọrí* se está notificando à morte (*Ikú*) de que seu tempo é depois.

Sabendo-se que à divindade *Orí* cabe o dever de proteger seus portadores e conduzi-los aos destinos que escolheram, o *Bọrí* ganha relevância à medida que, através deste ritual, a cabeça estaria sendo relembrada de suas funções.

Apesar de *Orí* ser uma divindade individualizada, como dissemos, *Yemọjá* é sempre cultuada no ritual do *Bọrí*, já que ela é considerada como a protetora de todas as cabeças, tendo, entre suas regências, que cuidar da sanidade mental das pessoas. O seguinte *ìtàn* (mito) iorubá bem explica a correlação entre *Yemọjá* e *Orí*:

> *Olódùmarè* fez o mundo e repartiu entre os *Òrìṣà* vários poderes, dando a cada qual um reino para que fosse cuidado. A *Òṣàlá*, deu o poder de moldar os mortais com a lama oriunda do reino de *Nánà*, pois *Odùduwà* já tinha criado o mundo. Para *Yemọjá*, *Olódùmarè* reservou os cuidados com a casa de *Òṣàlá*, a criação dos filhos e todos os demais cuidados domésticos. *Yemọjá* trabalhava e reclamava muito de sua condição, que julgava desfavorecida em relação aos demais *Òrìṣà*, posto que eles recebiam oferendas e homenagens, em razão de suas atribuições, enquanto ela não. Tanto *Yemọjá* reclamou nos ouvidos de *Òṣàlá*, que seu *Orí* não suportou e o velho *Òrìṣà* enlouqueceu. Arrependida e amedrontada, *Yemọjá* imediatamente fez de tudo para salvar o marido. Usou banha de *orí*, água fresca, *obí*, pombos brancos, frutas deliciosas e doces, curando

Òṣàlá em poucos dias. Agradecido, *Òṣàlá* foi a *Olódùmarè* pedir que revisse as funções de *Yemọjá* e atribuísse a ela o poder de cuidar de todas as cabeças, em face da sua poderosa capacidade de enlouquecer, bem como curar, os *Orí*. Desde então, *Yemọjá* recebe homenagens e oferendas em todos os rituais de *Bọrí* e dos demais cultos à cabeça.

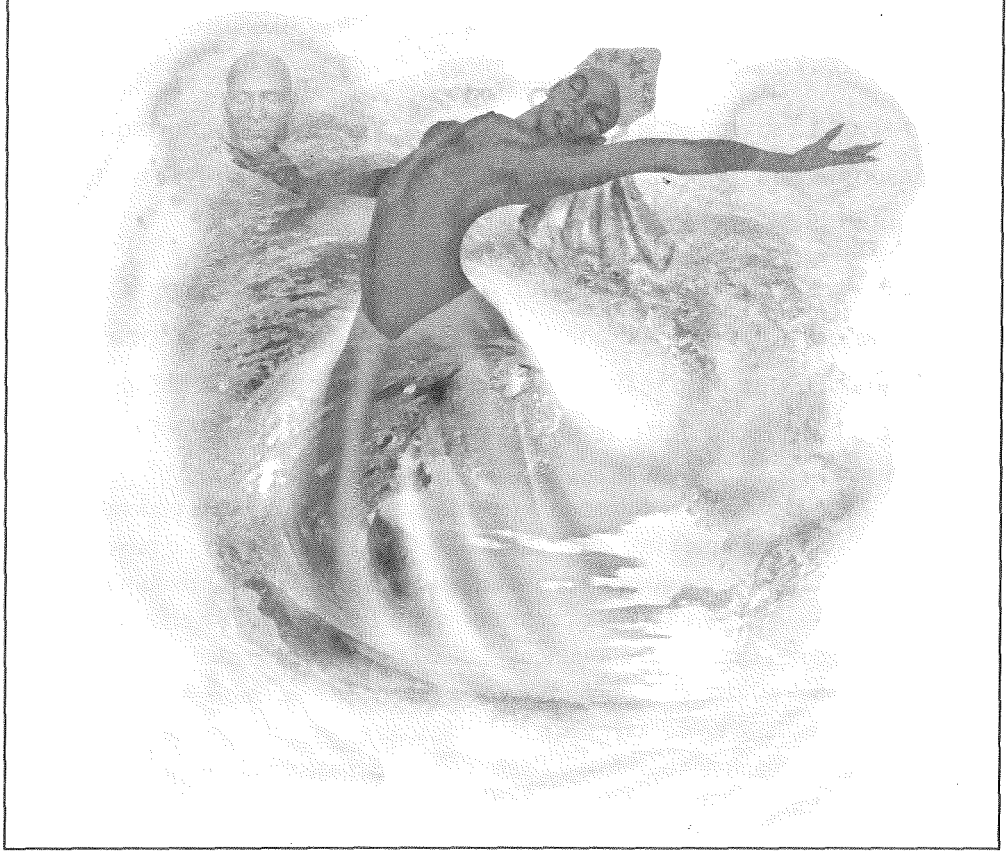
Em todos os tipos de rituais a *Orí*, *Yemọjá* deverá ser saudada e louvada para a boa condução da liturgia. *Yemọjá* não é a dona de *Orí*, mas rege a sanidade mental. Daí sua estreita ligação com a divindade da cabeça. Na cerimônia de *Bọrí*, *Yemọjá* é invocada na prece:

Yemọjá ni ṣe tèmi
Yemọjá ni ṣe tèmi
Bọrí àṣẹ
Yemọjá ni ṣe tèmi

Yemọjá certamente é minha mãe
Yemọjá certamente é minha mãe
A oferenda à cabeça traz força
Yemọjá certamente é minha mãe

A presença de *Yemọjá* nos rituais de *Bọrí* é observada, além da prece inicial à cerimônia, na presença constante de seus elementos símbolos durante o ato. Sobretudo a utilização de peixes (uma de suas comidas votivas) e ervas típicas da divindade do mar no Candomblé brasileiro.

Yemọjá, a mãe de todas as cabeças



Como *Orí* exerce funções tão especiais, ganha relevância a energia de quem possa tocá-lo, reverenciá-lo. Uma questão primordial no culto a *Orí* é quem o realiza. Na cultura iorubá, não devemos permitir que qualquer pessoa toque em nosso *Orí*. O indivíduo precisa escolher bem quem pode manusear seu *Orí*. Nos gestos mais simples e cotidianos, como cortar o cabelo, fazer carinho na cabeça, pentear etc., ou nos rituais de oferenda à cabeça ou aos *Òrìṣà*, observa-se a possibilidade de alguém prejudicar ou beneficiar o *Orí* daquela pessoa com o simples manuseio.

Orí é sensível às energias. Frequentar um ambiente ruim ou conviver com pessoas que não sejam boas pode afetar o equilíbrio do *Orí*. Da mesma forma, submeter o *Orí* à manipulação de pessoas inabilitadas pode ser perigoso. Logo, no culto a *Orí*, é fundamental escolher o sacerdote que executará o ritual.

O Candomblé é uma religião oracular. Portanto, aquele que passará pelos ritos do *Bọrí* deve antes consultar o oráculo para a escolha do oficiante. Waldeloir Rego, na sua obra "Mitos e ritos africanos da Bahia", asseverou: "Somente uma pessoa deve mexer em nosso *Orí*. Isso, depois de a própria divindade dizer se aceita, através da cabeça ou da prática divinatória, ou o próprio *Orí* dizer o mesmo, também através da prática divinatória." José Beniste, no livro *Òrun Àiyé*, nos explicou:

> A boa sobrevivência de uma pessoa depende de um bom *Orí*; em razão disto é necessário observar quem vai colocar a mão no *Orí*, pois a pessoa pode ter a mão ruim, *ọwọ burukú*, ou mão de feitiço, *ọwọ àjé*. Saber distinguir quem tem a mão de sorte ou a mão boa, *ọwọ rere*, é tarefa do jogo.

Na liturgia do Candomblé, as pessoas iniciadas e que já tenham ultrapassado o período mínimo de obrigações e conhecimentos, podem executar o *Bọrí* em terceiros, mesmo que não sejam *bàbálórìṣà* ou *ìyálórìṣà*. Observa-se sempre na relação oficiante – oficiado o princípio iorubá da senioridade. Logo, o oficiante, por princípio, deverá ser mais antigo na religião do que o oficiado.

Se o oficiado for iniciado, é importante que pertença à mesma vertente litúrgica do oficiante. Considerando-se que o Candomblé possui inúmeras tradições religiosas, cada qual oriunda de uma matriz africana (às vezes distintas, apesar de originárias da mesma fonte), é crucial que oficiante e oficiado iniciados possuam princípios rituais compatíveis.

Não existem restrições para ser oficiado o *Bọrí*. Crianças, idosos, pessoas portadoras de necessidades especiais, pessoas das diversas opções sexuais, etnias, religiões etc. podem cultuar seu *Orí*.

O *Orí* pode ser assentado em um altar próprio (*ìdì Òrìṣà*). O assentamento de *Orí* facilita os rituais e se presta de modo mais concreto ao culto desta divindade. Este assentamento, na liturgia *Kétu* de Candomblé, é constituído por uma tigela de louça branca, búzios, moedas e uma pedra de cristal. A tigela representa a própria caixa craniana. O material usado (louça branca) remete aos ossos que sustentam o cérebro, também à durabilidade (este material demora séculos

para ser desintegrado na natureza). Os búzios, ou cauris, simbolizam o destino. Incluir o destino no assentamento de *Orí* é uma metáfora a demonstrar que esta divindade conhece nosso *odù*. As moedas são uma representação da prosperidade, da riqueza. *Orí* é rico, à medida que é sábio. O cristal é o elemento da pureza. Assim como o *ìpòrí*, seu material acumula informações. Os cristais passam por processos de transformações constantes por milhões de anos, mas sem perder sua essência, sua matéria primordial.

Depois de unidos os elementos por um oficiante capacitado, mediante a devida invocação das palavras mágicas (*oríkì*), de rezas (*àdúrà*) e cânticos (*orin*), da realização dos rituais adequados (*orò*) e da energização daqueles materiais através do *àṣẹ* animal (*èjè pupa*), estará constituído o assentamento de *Orí* (*igbá Orí*).

Os objetos utilizados variam, conforme a tradição de cada casa de Candomblé e suas raízes religiosas. Há os que se valem também de tabatinga branca (referência à matéria-prima com a qual *Àjàlá* teria moldado *Orí*). Há também os que não utilizam qualquer pedra, e ainda os que incluem diversas qualidades de enfeites e minerais. Como o Candomblé é uma religião ágrafa e desprovida de um livro sagrado, não se podem considerar jamais incorretas as liturgias, desde que não firam os princípios basilares da cultura e da filosofia matriz.

A materialização das divindades em assentamentos é uma prática no Candomblé, conforme herança da matriz africana. A relação entre a divindade e o homem torna-se mais concreta a partir do momento em que elementos físicos podem ser manipulados e agregados neste tênue liame entre o homem e seus deuses. Todas as metáforas e simbolismos da filosofia e da religiosidade iorubana são então personificados em componentes do culto. Estes são utilizados conforme a energia e a história dos respectivos deuses.

Outra peculiaridade de *Orí* em seu culto é o fato de ser esta a única divindade que, apesar de possuir um assentamento próprio, recebe diretamente algumas oferendas. O *èjè*, o *obì* e o *àkàsà* etc. são depositados nos assentamentos, mas também são colocados diretamente no *Orí òde* (cabeça material). No culto a *Orí*, todos os componentes desta divindade singular (*Orí òde*, *Orí inú* e seu elemento essencial, *ìpòrì*) são tratados e reverenciados de uma só vez, unidos, como partes integrantes e indissociáveis.

No culto a *Orí*, não há distinções a seus compartimentos. O ritual é desenvolvido perante o indivíduo (portador do *Orí*) e perante a divindade (*Orí*), como um único conjunto. Um verdadeiro compêndio espetacular, cuja capacidade de distinção já é prova de sabedoria e discernimento.

O seguinte *oríkì* a *Orí* demonstra que cultuar *Orí* significa cultuar as boas escolhas.

Sabendo que *Orí* é a divindade que nos conduz e que nos acompanha pelo nosso destino, cultuar *Orí* é garantir um destino próspero.

Orí nikan
Ló to alasan bá rokun
Bi mo ba lowo lowo
Orí ni no rofun
Oríí mi ìwọ ni
Ire gbogbo ti mo bá ni làyé
Orí ni no rofun
Oríí mi, ìwọ ni

Somente o *Orí*
Acompanha seu devoto a todos os lugares da Terra
Para eu ter dinheiro,
É *Orí* quem decide conceder a bênção,
Meu *Orí*, é você
Para que eu tenha filhos na terra
É *Orí* quem decide conceder a bênção
Meu *Orí*, é você
Tudo de bom eu terei sobre a Terra
É *Orí* quem decide conceder a bênção
Meu *Orí*, minha bênção é você

No culto a *Orí*, não são observadas as chamadas "qualidades" (peculiaridades, tipos variados do mesmo deus que possuem idêntica regência), ao contrário do que se dá no culto às outras divindades do panteão do Candomblé. *Orí* não é cultuado no *ṣiré* (ritual público de louvação aos deuses no Candomblé). Não há danças, nem ritmos próprios, embora haja rezas (*àdúrà*) e cantigas de louvor (*orin*) específicas, cuja recitação é musicada (sempre em ritmo lento). Não são utilizados os instrumentos rituais no culto a *Orí*. Os atabaques, os xequerês e agogôs devem restar silentes no *Bọrí*. Também não há folhas litúrgicas dedicadas especificamente a esta divindade. As ervas empregadas no culto a *Orí* são sempre frescas e geralmente de efeito calmante, quase sempre atribuídas a *Yemọjá* e *Òṣàlá*, independentemente do *Òrìṣà* do oficiado. Porém, ressalte-se que, em determinadas situações, devem ser aplicadas plantas de efeitos energizantes. Estas, normalmente associadas a outras divindades.

A compenetração dos participantes do *Bọrí* durante o culto à cabeça é muito diferente do comportamento observado durante o *ṣiré*. Neste último momento, são comuns gritos de exaltação e de saudação aos *Òrìṣà*. Os atabaques no *ṣiré* fazem vibrar o corpo e atraem os deuses para o salão do Candomblé, onde as pessoas os esperam para dançar com eles. No *Bọrí*, a postura é de silêncio e as características são mais intimistas. *Orí* tem saudação própria: "*Orí o*!" ou ainda "*Orí a pé re*!" Que significa "Salve *Orí*!" e "*Orí*, te pedimos boa sorte!" À divindade *Orí*, entoa-se a seguinte oração (*àdúrà*):

Orí ení kini ṣáká ení
Orí ení kini ṣáká yan
Orí olóore Orí jẹ o
Orí ení kini n'to lo kó
Orí ení kini èbgón mi gbè
Ìta nù mo bọ Orí o.

Cabeça que está purificada na esteira
Cabeça que está purificada na esteira caminha soberbamente
Cabeça bondosa se alimente
A cabeça limpa que louvamos mãe permita que façam uso dela
A cabeça limpa que louvamos meu mais velho conduzirá
Ar livre e limpo ofereço à cabeça.

As preces aos deuses podem ter caráter reivindicatório (súplicas), distintivo (exaltando títulos e postos hierárquicos), atributivo (quando direcionam poderes e *àṣẹ* aos elementos do culto, tais como folhas, alimentos e animais), divinatório (utilizadas nos sistemas oraculares) e cerimoniais (ligadas a ritos específicos), como lecionou José Flávio Pessoa do Barros, em seu livro *Na minha casa*[11]. As rezas na cultura iorubá concentram em si o poder de religar os homens aos deuses e, simultaneamente, ativar os sentidos e acionar o *àṣẹ*. No culto a *Orí*, a prece cerimonial acima descreve resumidamente o próprio rito. Relata o gestual e invoca o sobrenatural na busca da boa utilização da cabeça (em suas potencialidades). Outro destaque deste *àdúrà* é a referência à intermediação do oficiante na cerimônia à cabeça, quando o verso diz: "(...) a cabeça limpa que louvamos meu mais velho conduzirá." A referência nos remete a um dos princípios basilares da cultura iorubá, qual seja, a senioridade. Na cerimônia de *Bọrí*, assim como em qualquer outro rito, conforme dissemos, pressupõe-se que o oficiante seja mais velho do que o oficiado. Não cronologicamente, mas em tempo de iniciação e de imersão litúrgica. Mesmo reconhecendo-se que *Orí* é uma divindade autônoma, dotada de livre-arbítrio e até mesmo capaz de impedir a ação dos *Òrìṣà*, tem-se que o mais velho poderá exercer o poder de "conduzir", de orientar, de interferir na cabeça em suas escolhas e decisões. A prece a *Orí* trazida para análise revela um significado mais profundo: a forte presença cultural nagô na ritualística. Nas palavras de José Flávio Pessoa de Barros:

> Nessas comunidades, os sons e os textos, falados ou cantados, assim como os gestos, a expressão corporal e os objetos-símbolo, transmitem um conjunto de significados, determinado pela inserção nos diferentes ritos. Reproduzem a memória e a dinâmica do grupo, reforçando e integrando seus valores básicos, pela dramatização dos mitos, da dança, dos cantos, como também nas histórias contadas pelos mais velhos como modelos pragmáticos.

[11] BARROS, José Flávio Pessoa de. *Na minha casa*: preces aos Orixás e ancestrais. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

Como *Orí* é individual, inexiste culto a *Orí* em cerimônia pública. O culto a *Orí* é sempre realizado na presença de poucas pessoas e direcionado exclusivamente para aquela divindade: o *Orí* do oficiado.

Diferentemente dos *Òrìṣà*, não há manifestação (incorporação) de *Orí* nas pessoas. *Orí* não incorpora, pois já é parte integrante do indivíduo. Enquanto *Orí òde*, é também matéria, já que integra o corpo do ser humano. *Orí* é único, apesar de identificarmos suas compartimentações ou composições (*Orí òde*, *Orí inú* e, neste último, o *ìpọ̀rí*).

Antes de cultuar *Orí*, deve-se consultar o oráculo. Este é quem irá prescrever a necessidade e a pertinência do *Bọrí*, sua finalidade, o tipo de oferendas, os elementos que serão utilizados, o período de realização, como e quais deverão ser os preparativos, e até mesmo indicará se aquele que faz a consulta ao oráculo poderá ou não realizar o *Bọrí* no ora consulente. Se, neste último caso, a resposta for negativa, a pessoa deverá recorrer a outro sacerdote até que *Orí* aceite sua mão.

O oficiado não se torna adepto da casa de Candomblé ou daquela comunidade (*ẹgbẹ́*), nem passa a ser considerado "filho de santo" ou seguidor do sacerdote pelo fato de este ter-lhe oficiado unicamente o *Bọrí*.

Embora *Orí* e *Òrìṣà* sejam distintos, assim como seus cultos, desconhecemos a situação em que um *Orí* aceita a mão de um oficiante e o *Òrìṣà* o rejeita, ou vice-versa.

OS PREPARATIVOS PARA O *BỌRÍ*

Como já mencionado, cada casa de Candomblé segue sua tradição litúrgica, o que torna impossível uma padronização ritual. Os sacerdotes oriundos de uma única matriz, ou mesmo descendentes da mesma casa de culto, têm liberdade quando inauguram seus próprios templos. Logo, podem variar também os detalhes quanto aos preparativos do *Bọrí*. A sequência abaixo segue os princípios e os conceitos basilares da cultura e da filosofia que norteiam o Candomblé, e deve ser observada em ordem inalterável (enxoval, sacudimentos, banho de ervas e recolhimento), embora possar variar em relação a seus ingredientes e detalhes.

Consulta ao oráculo

Partindo-se do pressuposto de que o Candomblé é uma religião oracular e que só ele (o oráculo) é capaz de revelar certas coisas, o primeiro passo é sempre recorrer ao jogo. Ademais, é o jogo quem dirá se o *Bọrí* é, ou não, recomendável àquela pessoa naquele momento.

Logo, inicialmente, é necessária a consulta ao oráculo pelo oficiante, para que sejam determinadas as ações preparatórias, assim como o tipo de *Bọrí*, sua duração e os elementos que deverão ser utilizados.

O *Bọrí*, de acordo com sua finalidade, pode ter maior ou menor complexidade, e assim necessitar de uma quantidade variável de elementos. A cerimônia do *Bọrí*, em si, é relativamente rápida. Sua conclusão se dá no máximo em uma hora, considerando-se o tipo de ritual mais complexo. O período em que o oficiado fica recolhido também pode variar bastante (de sete horas a sete dias), conforme a finalidade e o respectivo tipo de *Bọrí*.

A prescrição do culto ao *Orí* pode ter vários objetivos: saúde física e mental (sem, entretanto, substituir tratamentos médicos), energização, calma, preparação para os ritos de iniciação e das obrigações periódicas etc. Todas estas são questões a ser consultadas junto ao oráculo. Aliás, o oráculo ao qual nos referimos é, preferencialmente, o *Mẹ̀rìndílógún* (o jogo de 16 búzios). Este é o oráculo mais utilizado no Brasil e comumente decifrado pelos sacerdotes de Candomblé.

Embora existam inúmeros outros oráculos, como o *obì* (noz de cola), *orógbó* (semente), *àlùbọ́sà* (cebola) e *Ifá*, é, sem dúvida, o *Mẹ̀rìndílógún* o mais apropriado para esta finalidade.

O enxoval (*aṣọ*)

Conhecendo-se o tempo a ser despendido no ritual, é separado o enxoval para utilização, conforme a necessidade. As vestimentas utilizadas na cerimônia pelo oficiante, pelo oficiado e por todos que vierem a participar serão sempre brancas. A referência ao branco se dá por associação a *Ajàlá*, o modelador das cabeças, reverenciado no Brasil como uma das qualidades de *Òṣàlá*. A cor branca está relacionada ao princípio da Criação e, assim, aos *Òrìṣà* primordiais (*funfun*).

O enxoval pessoal do(a) oficiado(a) é composto pelas suas vestimentas (*aṣọ*): *aṣọ àwọ̀tẹ́lẹ̀* (roupas de baixo), camisas brancas (*agbádá funfun*), calças brancas (*ṣòkòtò funfun*), *aṣọ* - *ìró* (saia) pano da costa (*ọ̀já ẹ̀hìn*), pano de cabeça (*ọ̀já orí*), e ainda por sabão da costa (*ọṣẹ-dúdú*), toalha (*aṣọ-ìnura*), fronha (*aṣọ-ìrorí*), colcha (*aṣọ-ìbora*) e lençóis brancos (*aṣọ ibùsùn funfun*).

O oficiado, durante o período em que se recolhe na casa de Candomblé para os ritos, permanece deitado em uma esteira de palha (*enî*), indispensável em toda e qualquer liturgia de matriz africana. Contudo, a *enî* não é necessariamente um item pessoal do oficiado. Pode ser utilizada uma esteira do acervo da casa de Candomblé. Nada impede também que o enxoval possa ser emprestado por alguém. Entretanto, como já discorremos em capítulos anteriores, por ser *Orí* sensível às energias, não se recomenda a utilização de roupas que pertençam a pessoas doentes nem problemáticas, e muito menos das já falecidas.

Sacudimentos (*Kasípálàrá*)

Antes de o oficiado ser recolhido, deverá submeter-se aos métodos de limpeza espiritual (*kasípálàrá*). São os chamados sacudimentos. É necessário que se façam ações no corpo que sirvam para o expurgo básico das energias negativas. O oficiado, ao recolher-se, precisa estar limpo física e espiritualmente. Sem os sacudimentos, o indivíduo pode ficar sujeito a perturbações espirituais que o atrapalhem durante o retiro e acabem por prejudicar os efeitos desejados com o culto.

Os sacudimentos são efetuados diretamente no corpo do oficiado, mediante o uso de comidas litúrgicas, ervas, raízes, animais e/ou outros elementos, conforme o caso. Não necessariamente o oficiante do *Bọrí* é quem realizará o *kasípálàrá* no oficiado, mas sempre será alguém designado pelo primeiro.

Banho de folhas (*Ìwẹ̀ ewé*)

Terminado o sacudimento, é hora do banho de ervas. As ervas são fundamentais aos [illegible]os de Candomblé em qualquer de suas vertentes. A escolha adequada das ervas para aquele [illegible], assim como sua colheita e preparo, compõem o chamado *sàsányìn* (ritual de preparo das [illegible]has e de invocação do *Òrìṣà Ọ̀sányìn* para obter das ervas suas propriedades materiais e

litúrgicas). Após o *sàsányìn*, as ervas maceradas ganham o nome de *àgbo*. O banho de folhas (*ìwẹ̀ ewé*) deve ser procedido após o asseio normal do oficiado, sendo certo que este usará como meio de higiene o sabão da costa (*ọṣẹ dúdú*).

Os banhos de *àgbo* devem ser ministrados a qualquer indivíduo durante o período de obrigações rituais, ao menos de sete em sete horas. É através dele que o ser vai recobrando e reconstituindo seu *àṣẹ*, equilibrando-se consigo e com a natureza que o cerca. Cada erva incluída no preparo do *àgbo* é meticulosamente prescrita, considerando-se suas propriedades energizantes ou calmantes. É através da composição alquímica destas folhas frescas, retiradas respeitosa e cuidadosamente da flora, que homens e deuses facilitam e renovam sua interligação. É o momento mágico em que os elementos da natureza, o homem e os deuses se unem na liturgia, recompondo sua ligação.

O sabão da costa é confeccionado com glicerina misturada a uma infusão de ervas ritualísticas. Sua elaboração pode ser feita na própria casa de Candomblé ou ele pode ser adquirido em lojas especializadas.

O QUARTO DE RECOLHIMENTO (*HUNKỌ*)

Finalmente, após o banho de ervas, o oficiado será recolhido ao quarto onde ficará em repouso durante o período do *Bọrí*. Este ambiente especial é denominado *hunkọ*. É lá que o culto será procedido. O *hunkọ* é um cômodo propositalmente simples. Nele, não deverá haver adornos nem cores fortes. O *hunkọ* representa o útero. Por isso, o *hunkọ* pertence sempre a *Ọ̀ṣùn*, a divindade da gestação. No seu interior, o indivíduo regressará ao ventre materno, recobrando seu equilíbrio, sentindo-se mais acolhido e protegido, reaproximando-se do início, reencontrando assim o percurso de seu destino. É um exercício de regressão. Assim, enquanto estiver recolhido, o indivíduo não terá autonomia para preparar seu alimento (nem ao menos poderá escolhê-lo) e estará privado das tecnologias da comunicação com o mundo externo: televisão, rádio, jornais, telefones, internet etc.

Quem cuida das pessoas durante o período de qualquer recolhimento no *hunkọ* deve ser alguém experiente e capaz. O cargo específico, de relevante importância na hierarquia das casas de Candomblé, denomina-se *Ìyájíbóna*. É a chamada "mãe criadeira". A tradução literal seria "Mãe que dá caminho ao nascimento" (*Ìyá jí bí òna*).

O *hunkọ* é um lugar sagrado, cuja ambiência deve ser mantida apenas com energias positivas. Assim como nos demais espaços de culto, no *hunkọ* não se fuma, não se bebe, não são pronunciadas palavras de baixo calão, não se faz sexo (assim como nos demais espaços de culto das casas de Candomblé).

Antes de receber o oficiado, o *hunkọ* precisa ser preparado, como o próprio útero deve estar apto à tarefa da gestação. Neste desiderato, são feitos defumadores, passadas ervas especiais nas paredes do *hunkọ*, são assoprados pós rituais ou ainda espargidas misturas de água com *wáji* etc. O chão do *hunkọ*, sobretudo no espaço abaixo de onde ficará disposta a *ení* do oficiado, deverá estar repleto de folhas litúrgicas. As ervas postas no chão têm por finalidade proteger e atrair a força dos *Òrìṣà* para que o culto transcorra bem e atinja os objetivos pretendidos.

OS ELEMENTOS DO CULTO

Todos os elementos utilizados nos rituais de Candomblé, e em especial no culto a *Orí*, visam sempre a coadunar a energia destes às finalidades de cada ação religiosa. Todas as coisas e os seres possuem *àṣẹ*, e tal energia manifesta-se de forma diferente em cada um deles.

O *àṣẹ* é o elemento essencial à existência. Imaterial, o *àṣẹ* é a capacidade de realização, a vontade e a ação. Segundo Beniste, é "(...) um fluído mágico que não tem forma, mas é sentido, e que dá vida e forma a tudo que existe. Se a pessoa está viva, está com o *àṣẹ* de *Olódùmarè.*" (BENISTE, 2000). A própria casa de Candomblé é definida como *Ilé Àṣẹ* (Casa de Axé).

Cada *Òrìṣà*, enquanto regente de elementos da natureza e de emoções, tem seu próprio *àṣẹ* como energia correspondente. Da mesma forma, cada *Orí* (individualidade) detém seu próprio *àṣẹ*. Ninguém é igual ao outro; nem mesmo sua energia pode ser equiparada. O culto às divindades, inclusive *Orí*, serve justamente para buscar a moderação entre os homens e seus deuses, através da manipulação do *àṣẹ* dos elementos usados nos rituais. Os *ẹbọ* (oferendas) e os sacrifícios são cuidadosamente prescritos pelos sacerdotes/oficiantes como maneiras de interligar os fiéis/oficiados às divindades, através do *àṣẹ* de cada ingrediente.

A paz, a saúde e a felicidade são também expressões de *àṣẹ*. Quando estamos equilibrados, ficamos em sintonia com o *àṣẹ* positivo. Na iniciação, o neófito "recebe" em seu próprio corpo, através dos ritos apropriados, os elementos e o *àṣẹ* que o transformam em um altar vivo do seu *Òrìṣà*. O homem iniciado renasce em vida pelo poder do *àṣẹ*. No culto ao *Orí*, o indivíduo renova e revitaliza seu *àṣẹ*, fortificando sua cabeça para que esta lhe reconduza na senda de seu destino da melhor forma possível. Mas, para isto, é necessária a conjunção de elementos dos quais se extrai e se redireciona o *àṣẹ* para o fim específico.

Os elementos manipulados nos *ẹbọ* e oferendas devem possuir a energia (*àṣẹ*) apropriada a cada finalidade. Podem ser de origem animal, mineral ou vegetal; cozidos, ou crus, conforme o caso. Por exemplo: peixe (*ẹja*): simboliza a paz, a placidez; pombo (*ẹiyẹlé*): representa a honra, a prosperidade, a serenidade, a capacidade de voar acima dos problemas; caramujo (*igbín*): associado à tranquilidade, à paciência e à determinação; galinha (*adìẹ*): remete à abundância e à fertilidade. Suas penas são utilizadas nos rituais como ícone de proteção e amparo dado pelas galinhas às suas crias; galinha d'angola (*ẹtù*): é resistente, arisca, ágil e

OS ELEMENTOS DO CULTO

Todos os elementos utilizados nos rituais de Candomblé, e em especial no culto a *Orí*, visam sempre a coadunar a energia destes às finalidades de cada ação religiosa. Todas as coisas e os seres possuem *àṣẹ*, e tal energia manifesta-se de forma diferente em cada um deles.

O *àṣẹ* é o elemento essencial à existência. Imaterial, o *àṣẹ* é a capacidade de realização, a vontade e a ação. Segundo Beniste, é "(...) um fluído mágico que não tem forma, mas é sentido, e que dá vida e forma a tudo que existe. Se a pessoa está viva, está com o *àṣẹ* de *Olódùmarè.*" (BENISTE, 2000). A própria casa de Candomblé é definida como *Ilé Àṣẹ* (Casa de Axé).

Cada *Òrìṣà*, enquanto regente de elementos da natureza e de emoções, tem seu próprio *àṣẹ* como energia correspondente. Da mesma forma, cada *Orí* (individualidade) detém seu próprio *àṣẹ*. Ninguém é igual ao outro; nem mesmo sua energia pode ser equiparada. O culto às divindades, inclusive *Orí*, serve justamente para buscar a moderação entre os homens e seus deuses, através da manipulação do *àṣẹ* dos elementos usados nos rituais. Os *ẹbọ* (oferendas) e os sacrifícios são cuidadosamente prescritos pelos sacerdotes/oficiantes como maneiras de interligar os fiéis/oficiados às divindades, através do *àṣẹ* de cada ingrediente.

A paz, a saúde e a felicidade são também expressões de *àṣẹ*. Quando estamos equilibrados, ficamos em sintonia com o *àṣẹ* positivo. Na iniciação, o neófito "recebe" em seu próprio corpo, através dos ritos apropriados, os elementos e o *àṣẹ* que o transformam em um altar vivo do seu *Òrìṣà*. O homem iniciado renasce em vida pelo poder do *àṣẹ*. No culto ao *Orí*, o indivíduo renova e revitaliza seu *àṣẹ*, fortificando sua cabeça para que esta lhe reconduza na senda de seu destino da melhor forma possível. Mas, para isto, é necessária a conjunção de elementos dos quais se extrai e se redireciona o *àṣẹ* para o fim específico.

Os elementos manipulados nos *ẹbọ* e oferendas devem possuir a energia (*àṣẹ*) apropriada a cada finalidade. Podem ser de origem animal, mineral ou vegetal; cozidos, ou crus, conforme o caso. Por exemplo: peixe (*ẹja*): simboliza a paz, a placidez; pombo (*ẹiyẹlé*): representa a honra, a prosperidade, a serenidade, a capacidade de voar acima dos problemas; caramujo (*ìgbín*): associado à tranquilidade, à paciência e à determinação; galinha (*adìẹ*): remete à abundância e à fertilidade. Suas penas são utilizadas nos rituais como ícone de proteção e amparo dado pelas galinhas às suas crias; galinha d'angola (*ẹtù*): é resistente, arisca, ágil e

forte. A galinha d'angola é símbolo do primeiro iniciado; cágado (*àjàpá*): ícone da longevidade, da saúde e da sabedoria; água (*omi*): elemento apaziguador indispensável, tranquilizante, símbolo da vida, associada à fecundação; azeite de dendê (*epo pupa*): apazigua as divindades mais enérgicas, é inflamável e excitante; *àkàsá*: representa o corpo e o mistério. Este deve ser embrulhado em folha de bananeira e apenas desenrolado no momento do rito. Em sua forma piramidal, significa a busca dos homens pelos seus deuses; carnes e vísceras frescas (*eran*): são capazes de absorver as energias negativas das pessoas e dos ambientes; índigo em pó (*wájì*): energético, traz boa sorte e vibrações positivas. Representa o sangue preto vegetal.

ORÍ E *OBÌ*

Um dos elementos mais importantes e mais presentes nos rituais de Candomblé, sobretudo no culto a *Orí*, é a noz de cola (*obì*). Tão relevante é sua função na liturgia da religião que merece um capítulo à parte. O *ìtàn* abaixo explica sua função oracular e sua constante presença em todos os ritos da religião dos *Òrìṣà*.

> *Olófin*, "O senhor das leis", um dos títulos de *Olódùmarè*, decidiu um dia visitar a Terra e ver de perto como as coisas andavam. Em sua caminhada, conheceu um homem que se chamava *Obì*, e que lhe impressionou muito por ser ele uma pessoa muito justa, sem orgulho e pretensões, e sem nenhuma vaidade. Então *Olófin* decidiu que *Obì* deveria viver muito alto, vestido de branco por fora e por dentro, que sua alma seria imortal e que trabalharia para ele.
>
> Em seguida, *Olófin* lhe apresentou *Èṣù*, e entre ambos surgiu uma grande amizade, sendo que os amigos de um passaram a ser amigos do outro. Os pobres, os ricos, os corretos, os desajustados, todos eram amigos de *Èṣù*. Com o correr do tempo, *Obì*, do alto de sua branca posição, começou a se tornar vaidoso e cheio de si. O orgulho tomou conta dele, que passou a evitar as pessoas que lhe eram inferiores; até *Èṣù* ele evitava, devido às suas amizades que não agradavam *Obí*. Desejando celebrar uma festa, *Obì* convidou *Èṣù* e pediu-lhe que evitasse convidar suas amizades. *Èṣù*, que havia notado a mudança de comportamento de *Obì*, convidou os poderosos e ricos, mas também os vagabundos e miseráveis da cidade. Quando *Obì* chegou em casa e viu aquela gente estranha, ficou irritado e perguntou: "Quem convidou esta gente à minha casa?" Todos responderam: "Foi *Èṣù*". *Obì* se enfureceu e expulsou todos, dizendo que não admitia vagabundos em sua casa. *Èṣù* chegou no momento em que todos saíam, dizendo que *Obì* era vaidoso e ingrato. Em seguida, saiu acompanhando seus amigos. Compreendendo o que havia feito, *Obì* tentou reconsiderar, dizendo que havia se equivocado ao tratar daquela forma os amigos pobres de *Èṣù*. Tratou de pedir perdão; *Èṣù*, porém, não lhe fez caso, seguindo caminho. Certo dia, *Olófin* convocou *Èṣù* à sua presença e pediu-lhe que levasse um recado para *Obì*, porém *Èṣù* se recusou, e ao ser inquirido sobre a razão da recusa de ir à casa de seu amigo, respondeu-lhe que *Obì* havia mudado de comportamento, tornara-se muito vaidoso e se recusava a receber em sua casa os pobres e os humildes. *Olófin* escutou em silêncio o relato de *Èṣù* e, quando este terminou, lhe disse: "Vou ensinar uma lição a *Obì*". Usando um disfarce, *Olófin* foi até a casa de *Obì*. Tocando a porta, foi recebido por *Obì*, que não o reconheceu, e foi dizendo para se afastar dali, que ele não dava esmolas a ninguém. *Olófin*, ao ouvir aquilo, firmou a voz e disse: "Olhe para mim! Veja quem sou!" *Obì*, diante da presença de *Olófin*, tratou de corrigir-se, alegando engano. *Olófin* então lhe falou: "Eu lhe acreditava um homem honesto, íntegro e bom, sem falso orgulho ou

> vaidade, por isso o fiz branco por todos os lados e com espírito imortal. Parece que de viver tão alto, sua cabeça chegou às nuvens. Mas vou corrigir tudo isso. Você, a partir de agora, viverá no alto, mas só que no alto das árvores. Porém cairá e rolará por terra, para que aprenda que, por mais elevado que uma pessoa esteja, também poderá cair por terra. Você se vestirá de verde por fora e branco por dentro, mas algumas vezes será negro. Quando aprender a corrigir seus erros, eu o perdoarei. Até lá, você deverá servir todos os *Òrìṣà* e ajudará a predizer o futuro a todos que desejarem saber, tanto os ricos como os pobres e necessitados, sem distinção social ou cor".[13]

O *obì* é um símbolo de amizade, cortesia, de comunhão. Até os dias de hoje, na África, existe a compreensão de que presentear alguém com *obì* é estabelecer um vínculo de carinho e de solidariedade.

Nas cerimônias de *Bọrí*, o oferecimento de *obì* é uma forma de harmonizar *Orí*, assim como uma maneira de restabelecer o prumo para que *Orí* cumpra favoravelmente seu destino. No culto a *Orí*, todas as pessoas que participam da cerimônia mastigam um pedaço do *obì* utilizado no ritual. É um momento em que se atam laços eternos entre estes, e entre estes e as divindades. A expressão "Eu mastiguei do seu *obì*", muito comum nas casas de Candomblé, retrata a amizade, o compromisso firmado a partir da cerimônia. O *obì* mastigado é colocado diretamente no alto da cabeça (*Orí òde*) do oficiado, firmando corpórea e espiritualmente o vínculo entre o material e o espiritual.

O *obì* serve também como oráculo. Em qualquer circunstância, no início dos rituais a *Orí*, deve-se consultar a vontade das divindades através do jogo do *obì*. Para esta finalidade, pode ser utilizado qualquer tipo de *obì*: *àbàtà* (*obì* avermelhado e que possui quatro gomos) ou *obì gbànja* (*obì* de dois gomos), ou ainda outros disponíveis.

Para a consulta, o oficiante deve provocar delicadamente a separação das mesmas com a utilização da ponta de uma faca (*ọ̀bẹ*) ou com os dentes. Depois são reunidos na posição original pelo oficiante para que este proceda ao jogo, após as invocações rituais apropriadas. Mas, antes de jogar, devem ser pronunciadas as rezas necessárias e, ainda, é preciso salpicar água no *obì*. Em algumas situações, é recomendado que os gomos sejam lançados pelo próprio oficiado. Neste caso, o oficiante põe os gomos, já anteriormente separados, na mão do oficiado, que os lança no local indicado, geralmente um prato de louça branco ou um alguidar.

Em nenhuma hipótese, o *obì* pode ser lançado em uma superfície seca. Como símbolo de amizade, o *obì* deve cair sobre um local com um pouco de água, pois é a capacidade de fertilização da água que vai tornar o laço de amizade entre homens e deuses próspero, duradouro e feliz.

Uns dizem que esta prática seria para "esfriar o chão", tornando o ambiente mais calmo e harmonioso. Para outros, a água é utilizada para umedecer o local onde cai o *obì* por ser um elemento que fertiliza e fecunda. Em qualquer das hipóteses, será, portanto, a água o

[13] (Beniste, Pág. 144, ano 2000). ÒRUN ÀIYÉ - O Encontro entre Dois Mundos, Bertrand Brasil.

ingrediente catalisador capaz de tornar fértil a desejada amizade, lealdade, aniquilando as negatividades.

Conforme a caída, haverá um significado diferente a ser interpretado e procedido pelo oficiante. O *obì* de dois gomos também pode ser utilizado nos ritos, seja como oferenda, seja na consulta oracular. Finda a consulta através do *obì*, já concretizado o acordo de lealdade, o oficiante invocará estas cláusulas imateriais requerendo proteção e amparo às divindades através do *obì*:

Obì kò makú
Nada de morte

Obì kò marun
Nada de doenças

Obì kò masèjo
Nada de confusões

Obì kò masòfo
Nada de perdas

Àarín dede wa
Entre todos nós

O axioma iorubá reafirma este princípio:

Ẹbọra ki íko Ẹbẹ fun obì
As divindades nunca desconsideram uma súplica feita com obì.

Outras rezas também são utilizadas no momento em que o *obì* será consultado, como esta sequência ensinada pelo Bàbáláwo nigeriano Adam Batinkola:

> Após esfriar o chão, o *obì* ou o *orógbó* deve ser colocado entre as mãos. Aí se faz a saudação:
> *Àgò Àiyé mojúbà, àgò...*
> *Àgò Òrìṣà gbogbo* (*òrìṣà* que se oferta) ou
> *Àgò òrí* (fulano) *mojúbà*
> *Obì àgò mojúbà àṣẹ – Awa ni dìde*
> Se deseja, neste momento, sabedoria, serenidade, paz, saúde, longevidade, prosperidade etc. Descolando o *obì*, retire os 4 pedacinhos de cima, dizendo:
> *obì dó fo*
> *obì dó jo*
> *obì ṣe tún*
> *obì mẹ́rin*

Agora se faz a reza do *obì*, que também serve para o *orógbó*:
ala l'opo mofi wa o
ala òsì mo fi wa e
l'opo l'omó nló wa nre ke bá
o méjì kétu ọ̀tún obì / orógbó rere
l'ọmọ nlé omi obì / orógbó ẹlẹda l'omo (fulano) ou
òrìṣà (nome)
Jogar água, dizendo e respondendo por três vezes:
obì nló resp: *apa nié"*

OS TIPOS DE *BỌRÍ*

Como já mencionado, existem vários tipos de *Bọrí*. Cada qual apropriado à finalidade pretendida, seja ela o fortalecimento, seja a tranquilização, a recuperação física ou mental etc. Em qualquer circunstância, a busca pelo equilíbrio é fundamental. Sem equilíbrio, torna-se impossível alcançar saúde, tranquilidade, sorte ou o que mais for. Fernandez Portugal Fiiho[12], elenca algumas formas de se agradar *Orí*.

A seguir, apresentamos algumas das modalidades de *Bọrí*. Em alguns dos casos, alteram-se os sacudimentos e os procedimentos rituais durante o culto.

1) *Bọrí èjè*: é o ritual com o uso do sangue animal (*èjè pupa*). É indicado para fortalecimento da cabeça e para ajudar no destino.
2) *Bọrí omi ewé*: assemelha-se à cerimônia do *Bọrí èjè*, só que, ao invés do sacrifício animal, usa-se o *àgbo* (o chamado sangue preto ou sangue vegetal). É usual nas obrigações de um ano após a iniciação. Tem a mesma finalidade do *Bọrí èjè*.
3) *Bọrí ìgbín*: este ritual se desenvolve como o *bọrí èjè*, só que se utiliza uma das formas de sangue branco da natureza. É recomendado para sacrifício um caracol (*ìgbín*), cujo fluído (hemolinfa) é considerado para a recuperação emocional em caso de perdas significativas.
4) *Bọrí àjápá*: neste caso, o animal de sacrifício é o cágado (*àjápá*), sendo indicado para propiciar uma vida longa e saudável.
5) *Bọrí onjẹ gbígbẹ* (ou *onjẹ bílé*): neste tipo de *Bọrí*, são oferecidas comidas rituais e frutas (as chamadas comidas secas – *onjẹ bílé*: tudo que provém da terra – grãos, frutas, legumes), sem o sacrifício animal. É utilizado para nutrir a cabeça de energias favoráveis buscando renovação.
6) *Bọrí omi tútù*: ritual de menor complexidade. Conhecido popularmente como "*Obì* d'água". São ofertados ao *Orí* água fresca e *obì*. Apropriado em situações menos graves. Usa-se na véspera do *ṣiré*, quando o indivíduo for entrar em transe no dia seguinte, durante a festa do *Òrìṣà*, para que possa vestir a divindade nas cerimônias de dança. É um ato de purificação de *Orí*.

[12] Ver bibliografia (Ebori Borí)

7) *Bọrí ẹja*: além da água e do *obì*, sempre presentes em todos os tipos de *Bọrí*, neste caso é ofertado peixe. Presta-se em casos de convalescência e recuperação de saúde.
8) *Bọrí ewé*: utilizam-se ervas maceradas, misturadas a favas e raízes raladas, formando-se uma espécie de pasta. Revigora e nutre o *Orí*, aclarando os compromissos com o destino.
9) *Bọrí ẹran*: neste ritual, são usados diversos tipos de carne animal (boi, porco, cabra e frango), mas não abatidos durante o rito. De cada uma das qualidades de carne retira-se um pedaço para ser preparado com dendê, cebola e camarão, sendo depois oferecido a *Èṣù*. O restante é servido cru em alguidares respectivos e dispostos ao redor do oficiado no momento da cerimônia. Junto à parte doente (do oficiado), faz-se uma compressa com morim branco e palha da costa, para que seja amarrado junto ao corpo o órgão similar do boi. É específico para idosos enfermos.
10) *Bọrí onjẹ dídùn*: são usados doces e um pombo para sacrifício. Muito útil para atrair sorte e prosperidade.

2ª parte

Para entender o universo iorubá

COSMOGONIA – O MITO DA CRIAÇÃO E SEPARAÇÃO DO MUNDO E SEUS PROTAGONISTAS

Como em toda cultura, os iorubás também têm sua teoria sobre a criação do mundo, dos seres e da atuação das divindades neste episódio. No iorubo[14], há mais de uma versão cosmogônica. Por exemplo: em *Òyó*, os protagonistas são uns enquanto em *Ifẹ̀* são outros. Nós nos basearemos na versão *Ifẹ̀*, pois esta foi considerada a capital mítica dos iorubás.

O grande Deus da criação é *Olódùnmarè ou Ọlọ́run* (Senhor do Céu). *Ọlọ́run* é o Deus Supremo, que age acima dos demais Orixás (*Òrìṣà*). Por essa razão, inclusive, o Candomblé é uma religião monoteísta (acredita em um Deus Supremo).

No momento anterior à criação, tudo que existia era uma massa de ar infinita. Tal massa era o próprio *Ọlọ́run*. Além do próprio *Ọlọ́run*, só existiam as divindades primordiais antes da criação do mundo. Estes eram os *Òrìṣà* do branco (*òrìṣà funfun*). Essas divindades ocupavam o *àwọ̀sùn dara* (a morada de *Ọlọ́run*, a morada habitual ou a morada do justo).

O momento mágico de início do mundo e da existência de todos os habitantes é descortinado pelo *Odù Ifá Òtúrúpòn-Òwónrín*, através de um maravilhoso mito, o *ìtàn Ìgbà-ndá àiyé*.

Ao mover-se lentamente e respirar, *Ọlọ́run* deu origem à água. Da relação entre a água e o ar, criou *Òrìṣànlá* ou *Ọ̀ṣàlá*, o Grande Deus Branco, conhecido também pelo nome de *Ọbàtálá*. No movimento constante de água e ar, parte desta matéria solidificou-se, dando origem a um monte de terra avermelhada, sobre a qual *Ọlọ́run* soprou seu hálito (*èmí*) e também o ar divino (*òfurufú*) para que nascesse *Èṣù Yangí*, a primeira forma viva e individualizada do Universo. Da relação entre o ar e a terra, passou a existir *Odùduwà*[15].

---

[14]O termo compreende o território africano que engloba parte da Nigéria, do Togo e do Benim, em que viviam os iorubás.

[15] *Odùduwà* é o guerreiro mítico divinizado, fundador da cidade de *Ilê Ifé* (*Ilé Ifẹ̀*). Contudo, é frequentemente confundido com uma mulher, pois um dos primeiros pesquisadores de campo a respeito, o Padre Baudin, classificou essa divindade como feminina, constituindo assim o par da gênese com *Ọ̀ṣàlá*. Já Pierre Verger discordou, acreditando que a parceira de *Ọ̀ṣàlá* seja *Yemòwo*. Ver capítulo específico sobre *Odùduwà*.

Ọlọ́run decidiu então criar o mundo para os novos seres. Para tal, convocou *Ọ̀ṣàlá* e a ele entregou o saco da existência (*àpò-iwà*). O Deus Supremo, conhecendo todas as coisas, advertiu *Ọbàtálá*, seu primogênito, a procurar *Òrúnmìlà* (O Senhor da Sabedoria e do Destino) a fim de que este lhe desse as orientações para obter êxito na incumbência.

Ọbàtálá seguiu o conselho e foi até *Òrúnmìlà*, o grande *olúwo*. Este consultou o rosário de *Ifá* e apareceu *Èjì Ogbè*, o primeiro dos 16 *odú*. *Òrúnmìlà* então disse que *Ọbàtálá* teria muitas dificuldades e que estaria sendo testado por *Ọlọ́run*. Recomendou que, antes de partir, *Ọbàtálá* fizesse uma oferenda a *Èṣù*, contendo uma corrente de dois mil elos, cinco galinhas de cinco dedos em cada pé, cinco pombos e um camaleão. Advertiu-o também a não ingerir bebida alcoólica até a conclusão do trabalho.

Ọbàtálá, no entanto, movido por sua vaidade e prepotência, contestou *Òrúnmìlà*. Questionou o diagnóstico do sábio, alegando que ele (*Ọbàtálá*) seria mais importante e mais velho que *Èṣù*, razão pela qual, se *Èṣù* quisesse algo, que fosse atrás de *Ọbàtálá* na missão.

Ọbàtálá foi teimoso, pois esqueceu que *Òrúnmìlà* não se equivocava. Foi prepotente por pensar ser mais importante que *Èṣù*. Foi arrogante por esperar que *Òrúnmìlà* devesse explicações do destino a qualquer um. Deveria saber que ninguém pode ver o rosto de *Òrúmìlà*, assim como não pode conhecer as razões do destino.

Ọbàtálá foi também negligente. Desdenhou da predição e partiu no cumprimento da missão, sem atender as predições. No percurso, deparou-se com *Odùduwà* e o convidou para a empreitada. Contudo, *Odùduwà* recusou-se a acompanhar *Ọbàtálá*, pois este não teria cumprido as recomendações do oráculo, nem tampouco realizado as obrigações rituais necessárias à tarefa.

Ọbàtálá não deu ouvidos a *Odùduwà* e seguiu sozinho, até encontrar *Èṣù* na via (*ọ̀nà -ọ̀run*). Este, já empossado como *olọ̀nà* (senhor dos caminhos), perguntou a *Ọbàtálá* se o *Òrìṣà* branco havia feito as oferendas para a jornada. *Ọbàtálá*, esbanjando superioridade, não deu atenção a *Èṣù*; reuniu as divindades que o auxiliariam na tarefa – *Ọ̀ṣàlúfọ́n*, *Etékó*, *Olùorógbo*, *Olùwọ̀fín*, *Ọ̀ṣàgiyán* e as demais *Òrìṣà funfun* – e seguiu adiante.

Irado, *Èṣù* resolveu se vingar de *Ọbàtálá*. *Ọbàtálá*, ao longo da viagem, desacostumado àquele ambiente inóspito, sentiu muita sede. Parou ao pé de uma palmeira de dendê (*igi ọ̀pẹ*) e fincou seu cajado (*ọ̀pá ṣóró*) no tronco para sorver a seiva refrescante, o chamado vinho de palma (*ẹmu*). Porém, como a bebida é fermentada, possuindo alto teor alcoólico, *Ọbàtálá* acabou adormecendo.

Os *Òrìṣà* que acompanhavam *Ọbàtálá* ficaram atônitos, pois não conseguiam acordar o líder. *Èṣù*, então, pegou o saco da criação e o levou de volta às mãos de *Ọlọ́run*, atestando a falha de *Ọbàtálá*.

Ọlọ́run chamou *Odùduwà*, deu-lhe uma pequena cabaça contendo terra e pediu que este fosse realizar a incumbência antes conferida a *Ọbàtálá*, que havia falhado na missão. O Deus Supremo mostrou a *Odùduwà* o lugar determinado para a criação do mundo (*ọ̀run àkàsọ̀* – fronteira entre o Céu e a Terra).

Mais prudente, antes de iniciar sua marcha, *Odùduwà* foi a *Ọ̀rúnmìlà*. O Senhor da Sabedoria consultou *Ifá* e viu *Ọ̀yẹ̀kú Méjì*, o segundo *Odù* no sistema de *Ifá*, que é a contraparte de *Èjì Ogbè* (o primeiro signo). *Ọ̀rúnmìlà* orientou *Odùduwà* a fazer o mesmo *ẹbọ* (oferenda) antes prescrito a *Ọbàtálá*. *Odùduwà* atendeu e ofereceu a *Èṣù* a cadeia de dois mil elos, as cinco galinhas de cinco dedos, os cinco pombos e o camaleão.

Èṣù, mostrando a generosidade que tem com aqueles que o respeitam, retirou um elo da corrente e o pôs no braço (de onde jamais retiraria para mostrar sua ligação com a gênese). Devolveu a *Odùduwà* o restante da corrente e ainda uma galinha, um pombo e o camaleão, avisando-lhe que tais materiais seriam muito úteis à criação do mundo. E *Odùduwà* partiu na expedição. Chegando diante do pilar que une o *Ọ̀run* ao *Àiyé* (*ọ̀pá-ọ̀run*), lançou a cadeia de dois mil elos e desceu até o ponto exato da criação do mundo (*ọ̀run àkàsọ̀*). Em seguida, ainda pendurado, jogou a terra e mandou que a galinha de cinco dedos (*ẹtù*) a espalhasse; determinou que o pombo (*ẹiyẹlẹ̀*) a semeasse e fez com que o camaleão (*agẹmọ*), com sua prudência, caminhasse cuidadosamente e verificasse se a terra estava segura e firme. Aí, sim, *Odùduwà* pisou no mundo. Sua primeira pegada foi chamada de *ẹsẹ̀ ntàiyé Odùduwà*.

Odùduwà fundou desta forma a cidade de *Ilé Ifẹ̀*, o berço da civilização iorubá, o umbigo do Universo, que se espalhou para o resto do mundo. Só depois disso *Ọbàtálá* despertou. Atônito, foi a *Ọlọ́run* e este, após repreendê-lo, delegou-lhe a tarefa consoladora de criar os seres vivos. E *Ọbàtálá* criou os homens, as mulheres, as árvores, os peixes e tudo que habita a Terra.

Mas entre *Ọbàtálá* e *Odùduwà* surgiu uma rixa. *Ọlọ́run*, com sua sabedoria, fez mostrar que os dois eram de fundamental importância para a Criação, e a sobrevivência do mundo dependeria da harmonia entre ambos. *Ọlọ́run* convenceu-os, assim, a celebrar um acordo (*Odù Ifá Ìwòrì-Òbèrè*) e chamou *Ọbàtálá* para sentar-se à sua direita (*ọ̀tún*) e *Odùduwà* para sentar-se à sua esquerda (*òsì*). Instituiu, assim, a possibilidade de equilíbrio e de convivência harmônica entre os dois. E, até hoje, os iorubás comemoram o dia do acordo através de uma grande festejo anual (*Ọdọ̀dún ṣíṣẹ́*), celebrando a união que permitiu a sobrevivência do Universo e da vida.

Toda esta epopeia durou apenas quatro dias. Para representar a gênese e o útero primordial, os iorubás utilizaram o *igbá-odù* (ou *igbádù*): uma cabaça pintada de branco, cortada horizontalmente ao meio em duas metades que devem manter-se sempre unidas, trazendo em seu interior quatro pequenos recipientes de casca da noz do coco cortado ao meio, contendo, cada qual, um elemento que simboliza os três sangues do *àṣẹ*: o *efun* (branco), o *osùn* (verme-

lho), o *wájì* (preto) e ainda *erè* (lama - matéria prima do homem). Esses elementos significam também os quatro *Odù* principais: *Èjì Ogbè*, *Òyèkú Méjì*, *Ìwòrì Méjì* e *Òdí Méjì*. Separar as duas metades de *igbádù* significa a própria destruição do mundo. Assim, a parte de cima de *igbádù* representa *Ọbàtálá*, e a parte de baixo, *Odùduwà*.

Nesta época, o *Òrun*, o Céu, não era separado do *Àiyé*, o mundo, e homens e deuses transitavam livremente entre os dois mundos. Havia um camponês que morava exatamente no limite entre o *Òrun* e o *Àiyé*. A mulher dele era estéril. Este homem rogou muito a *Òṣàlá* que sua mulher pudesse parir. *Òṣàlá* o atendeu e a mulher do camponês deu a luz a um menino. Contudo, *Òṣàlá* decretou como interdito que aquele menino jamais deveria ultrapassar os limites da Terra, nunca podendo ir ao *Òrun*.

O camponês ensinou a proibição ao menino e tomava todos os cuidados para que o garoto nunca conhecesse o caminho que ligava os dois mundos. Mas a curiosidade e a rebeldia foram maiores. Certo dia, o pai teria que entregar umas sementes no *Òrun*. Encheu um saco, pondo-o nas costas, e começou a trajetória. O menino esperto fez um pequeno furo no saco de sementes e, assim, ficou conhecendo o caminho do *Òrun* ao *Àiyé*. No dia seguinte, seguiu o rastro e chegou ao *Òrun*. Não só descumpriu o interdito, como desafiou os deuses, dizendo-se mais esperto e contando vantagem.

Òṣàlá ficou irado, pegou seu cajado e, naquele momento, separou o *Òrun* do *Àiyé*. Limitou assim o espaço dos homens e dos deuses, impondo uma nova ordem e uma nova relação entre os seres e as divindades. Entre o *Òrun* e *Àiyé*, formou-se um vão, que foi preenchido pelo sopro de *Ọlọ́run*, dando origem à atmosfera (*sánmọ̀*). Este vão possui nove espaços, sendo quatro superiores e quatro inferiores (*òrun ìsàlẹ̀ mẹ́rin*), postando-se a Terra no espaço central.

O menino transgressor chamava-se *Èṣù*. *Èṣù* foi aquele capaz de criar o caos e recriar a ordem universal.

A compreensão a respeito dos conceitos, atribuições e regências de *Ọlọ́run*, *Èṣù*, *Òrúnmìlà*, *Odùduwà* e *Ọbàtálá* serão especialmente úteis para nosso estudo acerca de *Orí*. A partir da análise desses personagens, poderemos depreender a relação destes com a cabeça, sua interface e o alcance harmônico de cada um deles conforme a cultura, a filosofia e a religião iorubá.

Passemos, agora, a conhecer melhor os protagonistas da criação do mundo na versão iorubá.

Ọlọ́run

Os iorubás louvavam e cultuavam inúmeras divindades, as quais reconheciam como regentes da natureza, de emoções e sentimentos. Mas fundamentavam sua estrutura religiosa em um Deus Supremo: *Olódùmarè* (o Onipotente) ou *Ọlọ́run* (o Senhor dos Céus).

Olódùmarè teria criado o universo através de seu próprio desdobramento quântico, assim como criou os primeiros *Òrìṣà* em uma espécie de gênese de si mesmo. Estes seriam os *Òrìṣà funfun*, preexistentes à criação do mundo.

A natureza ímpar de *Ọlọ́run* é assim revelada em um ìtàn:

O ò mọ̀ Ìyá
Ẹ̀nyin ò máa tún súré purọ́ mọ́;
O ò mọ̀ Bàbá
Ẹ̀nyin ò máa tún súré èké mọ̀;
O ò mọ̀ Ìyá, O ò mọ̀ Bàbá Olódùmarè

Vocês não conhecem a Mãe.
Parem logo de mentir novamente;
Vocês não conhecem o Pai
Parem logo de enganar novamente;
Vocês não conhecem a Mãe, vocês não conhecem o Pai de *Olódùmarè*

Com base no dito provérbio de *Ifá* acima, Tela-Iroko traduziu o nome de *Olódùmarè* como "o Onipotente", o "Senhor de todas as coisas", ou como "Eu sou aquele que é". O *Ọlọ́run*, o Deus Supremo do Candomblé, é um espírito perfeito e infinito.

O povo iorubá reconhecia a existência de um Deus Supremo, uma inteligência superior a influenciar o mundo e suas existências. Uma força capaz de ordenar o cosmo. Além disso, os iorubás acreditavam que a Criação não foi um mero acaso, havia uma espécie de impulso superior promovendo as coisas: a força e a vontade do ente superior, *Ọlọ́run*. Daí, tem-se que o Deus Supremo criou o Universo, incumbiu *Ọbàtálá* de criar os seres e *Odùduwà* de criar a Terra.

Os *Òrìṣà* entram no contexto não como similares, nem como equiparados a *Ọlọ́run*, mas como forças auxiliares, responsáveis pelo equilíbrio de parte da Criação: os elementos da natureza, as emoções e os sentimentos humanos. Os *Òrìṣà* são intermediários entre os homens e o Ser Supremo.

O surgimento dos *Òrìṣà* guarda certas semelhanças como a origem dos santos e deuses de outras religiões. São também ancestres, que se destacaram por grandes feitos, qualidades ou virtudes, tornando-se verdadeiros mitos inesquecíveis e cultuáveis.

Guardadas as devidas proporções, o Catolicismo também crê em um Deus único, mas reverencia e cultua os santos, que apadrinham certas virtudes e necessidades, ajudando os homens em suas aflições. A mesma dinâmica se repete no Hinduísmo, que, mesmo crendo na unicidade de Brahma, estende seu ritual às chamadas divindades menores. O mesmo ocorre com o Islamismo, que, apesar da supremacia de Alá, devota-se aos chamados homens-santos.

Toda a humanidade sempre reconheceu e até mesmo precisou de intermediários entre os seres e o Supremo, tenha Ele o nome que tiver. Por toda a África, o conceito de deus único era o mesmo. Variavam somente seus títulos e lendas, conforme a cultura de cada povo. Para os bantos, é *Zambi* ou *Zambiapongo*; para os fons, é *Mawu*, e assim por diante.

Entre os iorubás, *Ọlọ́run* recebia vários títulos, como: *Olófin* ("Aquele de julga"); *Olùfúnni* ("O senhor da generosidade"); *Olùgbàlà* ("O salvador"); *Olùgbani* ("O que ampara e liberta"); *Olùpèsè* ("O que provê"); *Olùràpadà* ("O redentor"); *Olùtùnú* ("O consolador"); *Olùbùkún* ("Aquele que abençoa"), *Ọ̀gá Ògo* ("O glorioso que é elevado") e *Olúwa* ("O soberano").

A classificação das religiões como politeístas ou monoteístas era fruto de um preconceito de origem judaico-cristã. Em determinada época, servia como um indicador do "atraso" espiritual e intelectual daqueles que cultuassem os deuses não reconhecidos pela Igreja Católica.

A riqueza do Candomblé e dos cultos de matrizes africanas não precisa ser considerada como poli ou monoteísta para crescer em similaridade com nenhuma religião, a fim de que seja melhor reconhecida. No entanto, tem-se historicamente que a religião tradicional africana é sim monoteísta do ponto de vista conceitual.

O Reverendo Samuel Crowter[16], missionário encarregado de implantar o Cristianismo entre os iorubás, definiu *Ọlọ́run* como "(...) Deus, o Ser Supremo, o todo-poderoso, o ser que existe por si". O Reverendo Bowen[17] relatou que:

> Todo o povo iorubá acredita em um Deus universal, criador e guardião de todas as coisas, a quem, em geral, denominam *Ọlọ́run (O li ọ̀run)*, proprietário ou senhor do céu. Algumas vezes dão-lhe outros nomes, como *Olódùmarè*, aquele que sempre é justo, *Ọ̀gá Ògo*, o glorioso que é elevado, *Olúwa*, senhor etc.

E prosseguiu: "Eles têm a doutrina da imortalidade e de recompensas e punições futuras, mas, nesse ponto, seus conceitos são obscuros."

Outro missionário cristão que atuou na África, o Padre Godefroy Loyer[18], atestou: "Os negros reconhecem um só Deus, criador de todas as coisas, mas autor sobretudo dos fetiches que ele pôs no mundo a serviço dos homens (...)". Já segundo o Padre Labat[19]: "Eles reconhecem um ser supremo, criador de todas as coisas, infinitamente maior e mais poderoso do que a serpente. Dizem que ele habita o céu, de onde governa todo o Universo, que é todo-poderoso, infinitamente bom e justo."

---

[16] CROWTER, Samuel. *A vocabulary of the Yoruba Language.* London: Seeleys, 1852.

[17] BOWEN, Thomas Jefferson. *Central Africa. Adventures and missionary labors in several coutries in the interior of Africa.* Charlston: Southern Baptist Publication Society, 1857.

[18] LOYER, Godefroy. *Voyage au Royaume d'Issiny*. Paris: Seneuze & Morel, 1714.

[19] LABAT, Jean-Baptiste. *Voyage du Chevalier des Marchais em Guinée, isles voisines et à Cayenne*. Paris: Saugrin, 1929. 4 vol.

Diante dessas assertivas indiscutíveis e claras, que partiram de sacerdotes cristãos, não podemos deixar de anotar o quão distorcido é o discurso de uns tantos neopentecostais que tentam associar as religiões de matrizes africanas a cultos demoníacos e a seres malévolos. O descalabro no âmbito religioso e o equívoco no campo histórico desses pregadores modernos revelam toda a dimensão que essas calúnias merecem.

A tentativa de europeus converterem povos africanos às suas religiões cristãs é percebida desde o século XV. Ficou famosa a tentativa de conversão e batismo do rei do Benim em 1484. Contudo, na véspera da cerimônia, houve um incêndio na igreja, o qual foi atribuído à ira de seus deuses nativos, impedindo o ato. Há registros de padres capuchinhos bretões e franceses, e ainda outros tantos missionários, holandeses, portugueses e alemães que atuavam entre os iorubás e fons desde os idos de 1460.

Apesar de todo-poderoso, *Ọlọ́run* não possuía culto específico, nem lhe rendiam liturgias, rituais ou construíam templos em seu louvor. Ele não recebe orações, nem oferendas diretamente. Nem mesmo *Èṣù*, o mensageiro de todos os deuses, lhe serve como intermediário. *Ọlọ́run* é respeitado sempre, mas seu trato não é direto com os homens. Cabe aos *Òrìṣà* interagirem com a humanidade para o equilíbrio do Universo.

Nas expressões idiomáticas cotidianas, nas saudações (*Ọlọ́run wà pẹ̀lú ẹ!* – Deus esteja com você!), agradecimentos (*Ọlọ́run mọ̀ dúpẹ́!* – Que Deus reconheça seu favor!), súplicas (*Ọlọ́run bá o!* – Que Deus ajude você!) e predições (*Àṣẹ Ọlọ́run!* – Que Deus lhe dê força!), o Ser Supremo é sempre mencionado. Jamais é esquecido, nem menosprezado. Ele é o grande juiz que haverá de julgar as realizações de cada pessoa após a morte.

ODÙDUWÀ

Odùduwà foi um grande herói mítico do povo iorubá. Ele teria renunciado ao Islamismo e migrado em fuga do extremo norte da África, liderando um grupo oriundo de Aksun, Meroé, Núbia e Meca, de onde seria o príncipe herdeiro, filho de Lumurudu. Quando chegou a *Òkèora* liderando os imigrantes, chamava-se *Olunwi*.

Òkèora era, a esta altura, uma cidade decadente, guardando a remota lembrança do seu apogeu no comércio dos produtos da forja de ferro nos idos de 450 a.C. Conforme esclareceu A. P. Dahoui, *Olunwi* prestou reverência ao rei local (*Àjàlá Owere* - o *Ọbàtálá*), jurou-lhe obediência e presenteou-lhe com bens, gado e outras riquezas, selando assim seu pacto. Anos se passaram até que *Òkèora* entrou em colapso devido à seca. Com isso, *Olunwi* e *Owere* resolveram levar seu povo em busca de uma nova terra.

Caminharam do sudoeste em direção ao sul. Após longa peregrinação, travessias e perigos, resolveram se estabelecer em um local aprazível, em formato de vale, circundado por belos morros, revestidos das florestas equatoriais, de onde brotava água em abundância, justamente por quedar-se na confluência dos rios Níger e Benue. Era também um lugar estratégico, pois não ficava na rota das lutas tribais, nem era próximo demais dos belicosos ibos, estes mais a leste do Níger.

Depois de tantas dificuldades, *Ọbàtálá* teria escolhido o nome da terra onde ergueriam sua nova morada: *Ilé Nfẹ̀* (a morada permanente), donde veio a contração: *Ilé Ifẹ̀*, ou simplesmente *Ifẹ̀*.

Com a morte de *Owere*, *Olunwi* foi escolhido pelo conselho para sucedê-lo no comando de *Ifẹ̀*, mas não aceitou o título de *Ọbàtálá*, sendo apenas conhecido como *ọ̀ni* (senhor, dono). Em razão da saga pela busca da nova terra, *Ifẹ̀* ganhou a aura de "terra prometida", "cidade sagrada". E assim foi perpetuada sua fama.

Olunwi, com o passar dos anos, mostrou-se um rei sábio e generoso. Evitou guerras, desenvolveu *Ifẹ̀* e a fez crescer à custa de inúmeros acordos de paz que incorporavam aldeias e tribos, além de ajustes comerciais que deram pujança à cidade, fazendo-a prosperar. Por tudo isso, o *Ọ̀ni* de *Ifẹ̀* passou a ser respeitosamente chamado de *Odùduwà*.

O nome de *Odùduwà* significaria "A cabaça de onde jorrou vida" (*odù* – pote + *du* – correr + *da* – criar + *wà* – existir) ou, ainda, "Aquele que existe por si mesmo" (*odù* – destino + *ti* – do + *o* – ele + *dá* – que se faz sozinho + *wà* – existir), ambas as significações em alusão à sua função divina enquanto criador da Terra.

Verger apresentou outra versão. Segundo ele, *Ọbàtálá*, rei dos ibos, haveria lutado contra *Odùduwà*. E o segundo teria ganhado a guerra, expulsando *Ọbàtálá* de *Òkèora* e vindo a assumir o trono. *Ọbàtálá* teria então se refugiado em *Ideta-Oko*, onde manteve seu poder religioso, embora tivesse perdido seu domínio político. Mais tarde, *Ọbàtálá* teria se instalado em definitivo no seu templo situado na cidade de *Ideta-Ilé*. Enquanto isso, *Odùduwà*, sozinho, teria comandado a expedição que viria a fundar *Ilé Ifẹ̀*.

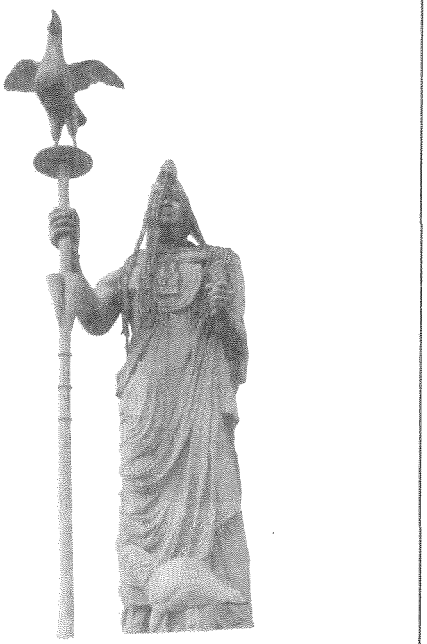
Esta hipótese parece mais coerente e sincronizada com o mito da criação. Afinal, nesta versão, há uma divergência entre os dois protagonistas (*Ọbàtálá* e *Odùduwà*). Observa-se também que *Odùduwà*, ao conduzir sozinho seu povo e fundar *Ifẹ̀*, "criou o mundo" enquanto *Ọbàtálá* exilou-se e perdeu esta oportunidade. Assim, *Odùduwà* ficou como o "criador do mundo" e *Ọbàtálá*, que já era rei e tinha seus súditos, figura no *ìtàn* como "o criador dos seres vivos".

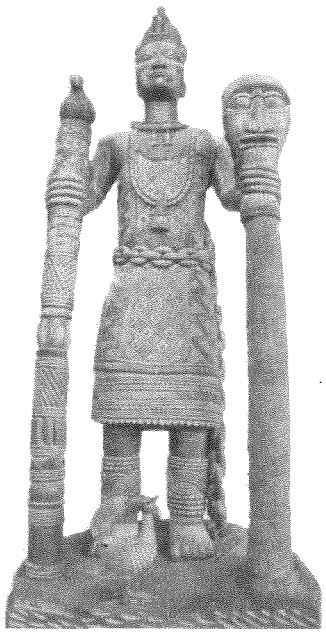
A rivalidade entre *Ọbàtálá* e *Odùduwà* também foi conservada no mito, bem como o risco que a mesma oferece "ao equilíbrio da vida". Vale dizer que, em *Ilé Ifẹ̀*, os templos erguidos em louvor a *Ọbàtálá* e a *Odùduwà* são independentes e distantes um do outro. Cada qual fica em um bairro da cidade. Em *Ọ̀yọ́*, *Odùduwà* também é reverenciado como o fundador da dinastia dos reis iorubás. Há registros de um templo erguido a *Odùduwà* em *Djabata*, próximo a Savé, já em terras fons.

Segundo Barreti Filho[20], *Òdùduwà* teria se casado várias vezes e os nomes de suas esposas seriam: *Olókun, Ọsàárá, Omìtótó-Ọ̀sẹ́, Ojùmmu-Yàndà, Lakanje* (mãe de *Ọ̀ránmíyàn*), *Ọmọnide, Ogunfunminire, Yèyémòólú* (a mais velha e reverenciada num poço do palácio do *ọ̀ni* de *Ifẹ̀*. Todos os reis da cidade, antes de assumirem o trono, casam-se simbolicamente com ela), *Àtìbà* (sua estátua fica na entrada do Museu Nacional de Ifẹ̀) e Ogido.

Há uma terrível confusão ao considerarem que *Odùduwà* era mulher e faria com *Ọbàtálá* o par mítico da criação. Em verdade, esta subversão iniciou-se com o Padre Baudin e estendeu-se graças aos autores que o seguiram ou copiaram. Este fato não corresponde a nenhum mito de origem iorubá. Possivelmente decorre de conclusões precipitadas do reverendo ou da tentativa de recontar os fatos pela ótica que permeava seu olhar cristão.

Odùduwà





As ilustrações acima não deixam dúvidas de que, lá mesmo em *Ifẹ̀*, *Odùduwà* é visto como uma figura masculina. Há várias estátuas, bustos e homenagens ao grande patriarca dos iorubás. A principal delas fica na Praça *Enuwa*, em frente ao palácio do rei, bem na capital de *Ifẹ̀* (no atual Estado de *Ọ̀ṣùn*), onde pode ser vista nos dias de hoje.

Pierre Verger[21] sentenciou, encerrando definitivamente a controvérsia:

> Precisamos falar aqui das extravagantes teorias do Padre Baudin e dos seus compiladores, encabeçados pelo Tenente-Coronel A. E. Ellis, sobre as relações existentes entre

[20] Disponível em: <http://aulobarretti.wordpress.com/revista-ebano-ile-ife/esposas-de-oduduwa/>.

[21] VERGER, Pierre. *Orixás*. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002. p. 258.

> *Ọbàtálá* e *Odùduà*. Mal informado e dotado de uma imaginação fértil, o reverendo padre expôs no seu livro sobre as religiões de Porto Novo (que não é um país iorubá) informações erradas, às quais nos referimos nos capítulos sobre Xangô e Iemanjá.
>
> O Padre Baudin feminiliza *Odùduà* para fazer dele a companheira de *Ọbàtálá* (ignorando que este papel era desempenhado por *Yemòwo*). Fechou este casal *Ọbàtálá-Odùduà* (formado por dois machos) numa cabaça e construiu, partindo desta afirmação inexata, um sistema dualista, recuperado com proveito por posteriores estruturalistas, onde *Ọbàtálá* (macho) é tudo o que está em cima e *Odùduà* (pseudofêmea), tido o que está embaixo; *Ọbàtálá* é o espírito, *Odùduà* a matéria; *Ọbàtálá* é o firmamento e *Odùduà* é a terra.

E concluiu ainda Verger:

> Lembremos que há, entretanto, um casal do qual faz parte *Òrìṣàálá*, mas sua mulher é *Yemòwo*. Ela pode ser vista sob forma de imagens, no *ilésìn* do templo de *Ọbàtálá-Òrìṣàálá*, em *Ideta-Ilê*, em *Ilê Ifé*. Estas mesmas divindades levam os nomes de *Lisa* e *Mawu*, adotados pelos fons. Elas são adoradas no templo do bairro *Djena*, em *Abomey*, e simbolizam: "*Lisa*, o princípio masculino, com o oriente, o dia e sol, e *Mawu*, o princípio feminino, com o ocidente, a noite e a lua". Mas, insistimos, eles correspondem ao casal *Òrìṣàálá* e *Yemowo*, e não *Ọbàtálá* e *Odùduà*.

ỌBÀTÁLÁ

Todos os *Òrìṣà* primordiais – ou seja, existentes antes da criação do mundo – são denominados genericamente como *Òrìṣà funfun* (divindades do branco). Dentre eles, temos *Ọṣàlúfọ́n*, *Ọbàtálá*, *Òṣàlá*, *Odùduwà*, *Òṣapópò*, *Òṣàgiyán*, *Odùduwà*, *Òrúnmìlà* e *Ọbàlùfọ̀n*. Este último, contudo, segundo alguns autores, estaria fora de tal rol; a ele seria atribuída a arte da tecelagem.

À cor branca atribui-se a criação, pois este matiz conserva a essência de todas as outras. O branco é também considerado como a cor do luto iorubano. Isto porque, ao pertencer a *Òṣàlá*, passa a servir para representar uma das principais atribuições deste *Òrìṣà*: o início e o encerramento dos ciclos. Portanto, como a morte é o mais significativo período da vida, a cor branca é usada indispensavelmente em todas as cerimônias fúnebres do Candomblé.

Seu nome (*Ọbàtálá*) derivaria da elisão das palavras *ọba* ("rei") + *ti* (preposição "do") + *àlà* (pano branco). Só que o substantivo *àlà* teria a compreensão metafórica de pureza. *Ọbàtálá* também era chamado de *Òrìṣànlá* ("O grande *Òrìṣà*"), *Alámọ̀rere* ("O dono da boa argila") ou ainda de *Òrìṣà Kpokpo* ("*Òrìṣà* da porta"), segundo Verger.

Originalmente, na África, conta-se que os *Òrìṣà funfun* eram, ao todo, 154. Não se sabe ao certo se são diversas denominações do mesmo deus ou se são diferentes membros de um mesmo remoto panteão de divindades de uma região africana. Assim, os nomes e os títulos destes deuses se confundem como formas de se referir, vez por outra, ao mesmo *Òrìṣà*.

Mas, no Brasil, todos estes são considerados de forma global como *Òṣàlá* ou, no mínimo, como qualidades deste. *Òṣàlá* é a forma reduzida do nome *Òrìṣànlá* (ou *Òòṣànlá*). *Òṣàlá* é considerado como o *Òrìṣà* patriarca do panteão do Candomblé. Portanto, ao falarmos de *Òṣàlá*, entendemos que nos referimos a um *Òrìṣà* que tem várias qualidades, dentre as quais se incluem *Oṣàlúfọ́n*, *Ọbàtálá* e *Òṣàgiyán*, por exemplo.

Destes, *Ọbàtálá* e *Odùduwà* estão diretamente ligados à criação. Ao primeiro coube a criação dos seres vivos e ao segundo, o mundo. Porém, ainda assim, tanto na África antiga como no Candomblé (religião constituída no Brasil), compreende-se que há uma divindade superior, acima destes dois e de todos os demais: *Ọlọ́run* – o Deus Supremo.

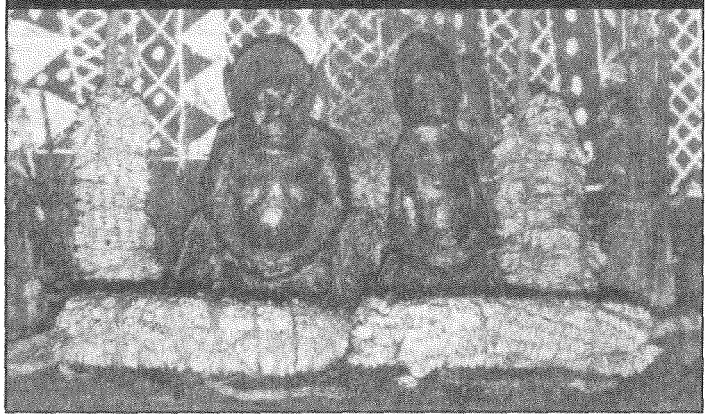
Ọlọ́run, portanto, não pode ser considerado como qualidade de *Òṣàlá*, em face da sua supremacia. Frise-se que no Candomblé não há culto, ritos específicos, nem iniciação para *Ọlọ́run*. Considera-se que os *Òrìṣà* são seus intermediários. *Ọbàtálá* e *Odùduwà* são os protagonistas da fundação de *Ifẹ̀*, a cidade considerada a origem do mundo conforme a cultura iorubá. Já o culto a *Oṣàlúfọ́n* teve origem na cidade de *Ifọ́n*.

A história de *Ọbàtálá* indica que, antes de receber este nome, ele teria sido o rei de *Òkèora*. *Àjàlá* era o rei de *Òkèora* quando os imigrantes liderados por *Odùduwà* chegaram às suas terras. *Àjàlá* já era famoso por suas curas milagrosas. Ao final da vida, alquebrado pela idade e pelo estado de saúde precário devido a torturas que teria sofrido durante o ataque de tribos inimigas, teve seu corpo todo deformado, razão pela qual passou a usar um pano branco a lhe cobrir quando atendia aos seus súditos doentes. Assim, passou a ser chamado de *Ọbàtálá* ("o rei do pano branco"). Seu poder divino e sua bondade extrema o fizeram ser reconhecido como um *ẹbọra*, uma divindade, ainda em vida. Em razão disto, todos os seus descendentes tiveram orgulho de ostentar sua alcunha de *Ọbàtálá*. *Òkèora* ainda existe hoje como uma importante cidade do Estado de *Èkìtì*, na Nigéria.

Na entrada do Templo de *Ọbàtálá*, em *Ilé Ifẹ̀*, existem três árvores de *akòko* e, entre elas, são pregados bambus na horizontal, servindo para a fixação de folhas de dendezeiro desfiadas e preparadas liturgicamente (*màrìwò*). Em frente ao templo, notam-se, à direita, três montículos de terra em sequência, representando os *Òrìṣà Ògún*, *Ọdẹ* e *Ṣọ̀pọ̀ná*, respectivamente. E, do lado esquerdo, um outro montinho de terra representando *Èṣù Làlú*. No portal de entrada do templo, observa-se uma frase escrita em inglês logo no frontispício triangular, cuja tradução é: "Castelo de *Ọbàtálá* em *Ifẹ̀*, Guardião do àṣẹ de *Òrìṣànlá*, Senhor que conhece o dia."

No altar principal, constam duas esculturas em madeira, na mesma altura e prateleira, que são *Ọbàtálá* e sua esposa mítica *Yemòwo*. Ambas as estatuetas têm as mãos cruzadas sobre as pernas, sentadas em um ângulo de 90 graus. Em torno delas, vasilhas com búzios e varas de *àtòrì*.

Ọbàtálá e sua esposa mítica *Yemòwo*



Yemòwo, no Brasil, é considerada uma das qualidades de *Yemọjá*. Ela seria filha de um antigo rei de *Òkèora*, chamado *Níìjítà*. Conforme atestam os registros, foi a única esposa de *Ọbàtálá*, fato raro em um período em que o casamento de um homem poderia ser sacramentado com muitas mulheres simultaneamente, além de significar um importante instrumento de acordos comerciais e militares.

Nas cerimônias públicas anuais a *Ọbàtálá* em *Ifẹ̀*, realizadas sempre no início do ano civil (atualmente, são feitas em janeiro) e com a Lua em seu primeiro quarto crescente do ano, *Yemòwo* também é louvada, só que no último dia das festividades. Lá, o sacerdote de *Yemòwo* incorporava esta divindade.

Yemòwo derivaria da junção das palavras *Yè* (forma reduzida de *yèyé* – mãezinha) e *Mówó* (nome próprio). O culto a *Yemòwo* é bastante difundido e intenso. Em *Ifẹ̀*, não há a menor dúvida a respeito de que o par mítico de *Ọbàtálá* é *Yemòwo*, e não *Odùduwà*, como alguns equivocadamente insistem. Tratamos mais amiúde deste assunto no capítulo dedicado a *Odùduwà*.

Os sacerdotes de *Ọbàtálá* se vestem de branco em homenagem à cor consagrada a esta divindade. Os principais cargos são *Ọbàlèṣù* (ligado aos ritos relacionados a *Èṣù*); *Ọbàlẹ̀sìn* (encarregado dos rituais e tradições); *Ọbàlalẹ* (derivado da expressão "lamber o chão", responsável pelos rituais à Terra); *Ọbàlorin* (possivelmente encarregado de entoar os cânticos, embora Verger o tenha indicado como um guerreiro); *Ọbàlẹpọn* (incumbido das oferendas a *Ògún*); e *Ọbàlàṣẹ* (a quem cabe a presidência das cerimônias).

Os interditos (*èèwọ̀*) no culto a esta divindade são os seguintes: vinho de palma, azeite de dendê, cavalo (para uso ou consumo), cachorro, porco, carvão e sal. Aliás, o sal tornou-se seu *èèwọ̀* por causa de outra pendenga entre *Ọbàtálá* e *Èṣù*, esta narrada em um *Odù* de Ifá (*Òsá-Ọ̀wọ́nrín*), que passamos a discorrer:

Quando *Ọbàtálá* veio ao mundo, foi consultar *Ifá* para conhecer seu destino. Disse-lhe o *bàbáláwo*:

— Você deve fazer uma oferenda de muito sal em uma cabaça, bem como oferecer um pano para se usar à noite, mas que seja branco.

— Por que devo fazer estas oferendas? — questionou *Ọbàtálá*.

— Para não encontrar vergonha na terra — respondeu o *bàbáláwo*.

Ọbàtálá, contudo, recusou-se a fazer o *ẹbọ*. Foi então sentar-se em sua casa e todo mundo foi visitá-lo. A noite caiu e, enquanto todos dormiam, *Èṣù* foi às escondidas à casa de *Ọbàtálá*. *Èṣù* levava consigo a cabaça que *Ọbàtálá* havia se recusado a oferecer e pregou nas costas dele, cobrindo-a com um pano branco. Quando *Ọbàtálá* acordou, estava corcunda. Todo mundo perguntava por que *Ọbàtálá* tinha se tornado corcunda. Todos fugiram da deformidade de *Ọbàtálá*. *Èṣù* então disse:

— Você se recusou a oferecer uma cabaça e agora será para sempre corcunda (é por isso que até hoje existem corcundas). Você se recusou a oferecer sal e a partir de hoje nunca irá comê-lo.

Novamente observa-se a contenda entre *Ọbàtálá* e *Èṣù*. Não entre o "bem" e o "mal", nem entre "deus" e o "diabo", mas entre a sabedoria representada por *Ọbàtálá* e a sagacidade simbolizada por *Èṣù*. Note-se aqui que a sabedoria também deve reverenciar e respeitar a humanidade que há nos homens (significada por *Èṣù*). Esta foi outra situação em que a sabedoria sofreu desastrosas consequências por agir com desdém em relação a *Èṣù*. *Ọbàtálá*, o rei do pano branco, poderoso *Òrìṣà* criador de todos os seres vivos, recebeu uma punição eterna de *Èṣù*, o mais dual, o mais imprevisível, o mais humano dos *ẹbọra*. Portanto, o bom sábio é o que não menospreza as fraquezas do homem.

No Brasil, *Ọbàtálá* é conhecido como uma das 16 qualidades de *Ọ̀ṣàlá*.

ỌRÚNMÌLÀ

Òrúnmìlà é considerado como um dos *Òrìṣà* primordiais. Ele compunha o grupo das 401 deidades que vieram do *Òrun* para o *Àiyé* com missões específicas dadas a cada um diretamente por *Ọlọ́run*. A *Òrúnmìlà* coube encarregar-se de arte divinatória, devido à grande sabedoria que possuía e que foi adquirida por estar ao lado de *Ọlọ́run* quando da criação do Universo.

Estes 401 *irúnmọlẹ̀* foram os primeiros habitantes da Terra, antes de os homens serem criados. Depois, com a existência da humanidade, a população humana desenvolveu-se em dois caminhos distintos. As divindades casaram-se entre si, dando início à dinastia daqueles que nasceram humanos, mas que viriam a governar importantes impérios e que, posteriormente, se tornariam divinizados. Já os seres criados por *Ọbàtálá* ocupariam o mundo e seriam governados pelos filhos dos deuses.

Ọ̀rúnmìlà é tido como uma das principais divindades do panteão iorubá, pois é o princípio da sabedoria. *Ọ̀rúnmìlà* conhece o destino (*odù*) escolhido por cada pessoa e o *Òrìṣà* que irá acompanhar o homem durante sua vida. Portanto, é ele quem é consultado através do oráculo para elucidar as dúvidas dos consulentes. *Ọ̀rúnmìlà* conhece também a vontade de *Ọlọ́run* e transmite, por meio do oráculo, as recomendações necessárias que devem ser cumpridas através das oferendas (*ẹbọ*) adequadas ou do atendimento às proibições (*èèwọ̀*).

Ọ̀rúnmìlà e *Ifá* são confundidos como sendo o mesmo deus. Contudo, enquanto *Ọ̀rúnmìlà* é um *Òrìṣà*, em verdade *Ifá* é o nome do oráculo por este utilizado. Todavia, dada a importância exercida pelo oráculo, bem como sua capacidade de influir na vida das pessoas, *Ifá* passou a ser divinizado e igualmente guindado à condição de *Òrìṣà*.

Reza um *ìtàn* que *Ọ̀rúnmìlà*, depois de chegar ao mundo em *Ilé Ifẹ̀*, estabeleceu-se na cidade iorubana de *Òkè Ìgètí*, onde viveu por muitos anos sem ter gerado filhos. Depois, *Ọ̀rúnmìlà* teve oito filhos. Por fim, *Ọ̀rúnmìlà* mudou-se para a cidade de *Adó*, proporcionando o provérbio: *Adó nilé Ifá* (*Adó* é a casa de *Ifá*).

Enquanto viveu no mundo, *Ọ̀rúnmìlà* ensinou a arte da adivinhação e usou de sua sabedoria para organizar e harmonizar a sociedade. Após cumprir suas tarefas, *Ọ̀rúnmìlà*, assim como os outros *irúnmọlẹ̀*, retornou ao *Ọ̀run*. É o poema do *Odù Ìwòrì Méjì* que relata o retorno de *Ọ̀rúnmìlà* ao *Ọ̀run*:

> Um dia *Ọ̀rúnmìlà* convidou seus oito filhos para celebrar um importante festival com ele. Conforme cada um dos filhos foi chegando à casa de *Ọ̀rúnmìlà*, deitavam-se no chão e saudavam o Pai dizendo: "*Àbọ̀rú Bọyè Bọ̀ṣẹ̀ṣẹ̀* (Possa o sacrifício ser aceito e abençoado)". Quando chegou a vez de *Olúwo*, ele não se prostrou aos pés de *Ọ̀rúnmìlà* e não disse nada. *Ọ̀rúnmìlà* então ordenou que *Olúwo* fizesse a saudação assim como seus irmãos. Mas *Olúwo* recusou-se, dizendo que ele era cabeça coroada como o próprio *Ọ̀rúnmìlà*, e que seria humilhante para ele prostrar-se no chão. Ouvindo isso, *Ọ̀rúnmìlà* ficou magoado com a prepotência do filho e resolveu voltar ao *Ọ̀run*. Assim que *Ọ̀rúnmìlà* partiu, o mundo foi lançado no caos. O ciclo de fertilidade e de regeneração foi interrompido entre todos os seres vivos.

E o poema detalha este momento da humanidade:

Àgàn ọ̀ tọwọ́ àlà bosùn.
Obìnrin ò dìde
Akeremọdòó wẹ̀wù ìràwé
Àtọ̀ gbẹ mọ́ ọmọkùnrin ní ìdí
Obìnrin ò rí àsẹ́ẹ rẹ̀ mọ́
Ìṣú pẹyin ọ̀ ta
Àgbàdó tàpẹ́ ò gbó
Òjò páápàápáá kán sílẹ̀
A pọ́n ọ̀bẹ sílẹ̀
Ewúrẹ́ mú um jẹ

As mulheres prenhes não podiam dar a luz a seus filhos
As mulheres inférteis continuaram inférteis
Pequenos rios foram cobertos por folhas caídas
O sêmen secou no testículo dos homens
As mulheres não menstruaram mais
O inhame formou pequenos tubérculos atrofiados
O milho crescia pequeno com espigas atrofiadas
Gotas de chuva esparsas caíam
As galinhas tentavam devorá-las
Navalhas bem afiadas estavam plantadas no chão
E os cabritos tentaram devorá-las

E prossegue o *ìtàn*:

Quando os homens já não aguentavam mais, pediram aos filhos de *Òrúnmìlà* que fossem ao *Òrun* convencer seu pai a voltar ao mundo. E os filhos de *Òrúnmìlà* foram em busca do pai. Chegando ao *Òrun*, encontraram *Òrúnmìlà* ao pé de uma enorme palmeira, com dezesseis copas em forma de cabana. Os filhos de *Òrúnmìlà* explicaram a situação ao pai, mas ele não quis voltar ao *Àiyé*. Em vez disso, deu a cada um dos filhos dezesseis nozes da palmeira e lhes disse:

Bẹ́ ẹ bá délé,
Bẹ́ ẹ bá fówóó ní,
Ẹni tẹ́ẹ́ mọọ bi nù un.
Bẹ́ ẹ bá délé,
Bẹ́ ẹ bá fáyaá ní,
Ẹni tẹ́ẹ́ mọọ bi nù un.
Bẹ́ ẹ bá délé,
Bẹ́ ẹ bá fọmọ́ bí,
Ẹni tẹ́ẹ́ bi nù un...

Quando vocês chegarem em casa,
Se quiserem ter dinheiro,
Esta é a pessoa que deve ser consultada.
Se vocês quiserem ter esposas,
Esta é a pessoa que deve ser consultada.
Quando vocês chegarem em casa,
E quiserem ter crianças,
Esta é a pessoa que vocês devem consultar.
Qualquer coisa boa que vocês desejem ter na Terra,
Esta é a pessoa a quem vocês devem consultar...

Quando os filhos de *Òrúnmìlà* retornaram ao Mundo, eles começaram a usar as dezesseis nozes de palmeira como instrumento de adivinhação para saber os desejos das divindades. Assim, *Òrúnmìlà* repôs sua presença no Mundo através do jogo das nozes de palmeira sagrada, que passou a ser o Oráculo de *Ifá*.

O sistema oracular de *Ifá* foi trazido para o Brasil a partir do século XVIII, com a chegada de escravos oriundos do iorubo.

Originalmente na África, a consulta divinatória ao Oráculo de *Ifá* era prerrogativa exclusiva de homens. Os sacerdotes encarregados desta prática (*Bàbáláwo*) não existiam no Brasil. Já os búzios poderiam ser manuseados tanto por homens quanto por mulheres. Desta forma, o oráculo composto pelos búzios (*Mẹ́rìndílógún*) passou a ser a melhor opção para os primeiros Candomblés constituídos no Brasil, cuja estrutura era matriarcal.

Contam os decanos do Candomblé que *Ìyá Nàsó* (fundadora do Candomblé do Engenho Velho em Salvador, Bahia, nos idos de 1820) e *Ọbatosí* (que viria a ser sua sucessora como *Ìyálórìṣà*), já libertas, fizeram uma viagem à cidade de *Kétu*, de onde trouxeram africanos para auxiliá-as no Candomblé. Dentre estes, destaca-se Rodolfo Martins de Andrade, que ficou conhecido como *Bámgbòṣé Obitiko*. Através destes protagonistas, o Candomblé começou a ganhar forma e a desenvolver-se como religião de matriz africana, mas adaptada às realidades e necessidades locais.

Uma das mais significativas adaptações na transposição da religiosidade afro para o Brasil deu-se, principalmente, no tocante ao Oráculo de *Ifá*. Este processo resultou na modificação do posicionamento original dos *Odù* de 1 a 16, assim como as combinações entre os *Odù* maiores, fazendo surgir os *Odù* menores no sistema de *Ifá*, o que totalizou 70 caminhos, ao contrário dos 256 originais. Assim, a consulta tornou-se mais dinâmica e simples. Esta nova versão ficou conhecida como "Sistema *Bámgbóṣé*" e rapidamente alastrou-se por todos os Candomblés brasileiros, inclusive sendo absorvida por outros grupos étnicos, como os bantos e os fons, além daquele ao qual pertencia *Ìyá Nàsó* (iorubá).

A equivalência entre os *Odù* do Oráculo de *Ifá* e dos utilizados no *Mẹ́rìndílógún* é a seguinte:

Mẹ́rìndílógún / Ifá
01- *Ọ̀nkànràn /Éjì Ogbè*
02- *Éjì Òkò / Ọ̀yẹ̀kú Méjì*
03- *Ẹ́tà Ògúndá / Ìwòrì Méjì*
04- *Ìròsùn / Òdí Méjì*
05- *Ọ̀ṣẹ́ / Ìròsùn Méjì*
06- *Ọ̀bàrà / Ọ̀wọ́nrín Méjì*
07- *Òdí / Ọ̀bàrà Méjì*
08- *Éjì Onílẹ̀ / Ọ̀kànràn Méjì*
09- *Ọ̀sá / Ògúndá Méjì*

10- *Òfún / Ọ̀sá Méjì*
11- *Ọ̀wọ́nrín / Ìká Méjì*
12- *Èjílá Ṣẹ̀bọ̀rà / Òtúrúpọ̀n Méjì*
13- *Éjì Ọlọ́gbọ̀n / Otùwá Méjì*
14- *Ìka / Ìrẹ̀tẹ̀ Méjì*
15- *Ògbegúndá / Ọ̀ṣẹ̀ Méjì*
16- *Àlàáfíà / Òfún Méjì*

Neste novo sistema, houve modificações também em relação aos *ẹbọ* prescritos, assim como aos animais utilizados, plantas e minerais, tudo sendo adequado à fauna, à flora e à geologia brasileiras.

Enquanto o *Ọ̀pẹ̀lẹ̀* (Oráculo de *Ifá* composto pelas nozes de palmeira) foi dado por *Ọ̀rúnmìlà*, o *Mẹ́rìndílógún* (Oráculo de búzios) foi criado pelo *Òrìṣà Ọ̀ṣùn*. Reza o *ìtàn* que *Ọ̀ṣùn* começou a adivinhar para os clientes de *Ọ̀rúnmìlà* quando este estava ausente. Quando *Ọ̀rúnmìlà* descobriu, expulsou imediatamente *Ọ̀ṣùn*. Por isso, *Ọ̀ṣùn* não conseguiu aprender totalmente os segredos de *Ifá*.

Os búzios são também denominados de cauris, cuja palavra deriva do vocábulo *kauri* (da língua hindustâni), que eram moedas correntes na China desde o segundo milênio a.C. Os cauris teriam sido levados para o Congo através de operações comerciais.

Os búzios são crustáceos cuja concha possui uma abertura natural, que no oráculo é considerada como sua "boca", sendo, portanto, a parte pela qual o oráculo irá se expressar mediante as caídas (posições em que as conchas ficam após a manipulação nas mãos do olhador e sua jogada no tabuleiro).

A parte originalmente fechada às vezes é cortada para dar equilíbrio à concha no jogo. Segundo alguns *Bàbáláwo*, a prática de usar os cauris cortados na parte originalmente fechada remonta tradições de utilização por mulheres, enquanto usá-los somente com a fenda natural remonta a manipulação por olhadores de sexo masculino.

Segundo Verger, *Ifá* teve origem na Arábia Saudita. Teria sido expulso de sua terra e desceu o Egito, passou pelo sul do Deserto do Saara, chegando ao Daomé. A partir do antigo Daomé, o Oráculo de *Ifá* foi disseminado em toda a África subsaariana, sofrendo algumas adaptações. Entre os fons, o *Ọ̀pẹ̀lẹ̀* é jogado para frente, os iorubás o jogam para trás e os árabes, para cima. Preservou-se, contudo, a tradição de fazer a leitura dos sinais dos *Odù* de *Ifá* em qualquer lugar, sempre da direita para a esquerda, conforme a escrita árabe.

Entre os fons, as pontas da corrente divinatória do *Ọ̀pẹ̀lẹ̀* ficam voltadas na direção do consulente, já os iorùbás jogam o rosário com as pontas viradas para o olhador.

Ao invés das nozes de palmeira, o *Ọpẹlẹ* também pode ser confeccionado com caroços de manga selvagem (*Mangifera gabonensis*). Porém, esses caroços não são tirados diretamente da árvore. Para que possam ser utilizados, eles precisam ser retirados do estômago dos elefantes. Quando os caçadores abatem um elefante e encontram em seu estômago esses caroços não digeridos, passam a ser considerados como dádivas porque o elefante é um símbolo de força, o qual é associado a *Ifá*.

Apesar de ser considerado um instrumento masculino, cada um dos lados do Oráculo de *Ifá* é consagrado a um sexo. Para diferenciá-los, na ponta masculina é colocado um búzio, um guizo ou um pedacinho de marfim. Este lado fica sempre à direita do olhador.

Ao contrário do *Mẹrìndílógún*, o *Ifá* pode ser jogado às sextas-feiras. No Brasil, normalmente o *Mẹrìndílógún* é jogado em uma mesa, onde consulente e olhador postam-se em lados opostos, um de frente para o outro. Já o *Ifá*, é jogado no chão, sobre uma esteira, mantendo-se a tradição africana de quando não eram utilizadas mesas nas casas, até o período de colonização. A posição de consulente e olhador é a mesma do *Mẹrìndílógún*.

Os instrumentos auxiliares à consulta de *Ifá*, além do *Ọpẹlẹ* (espécie de rosário no qual são atadas sementes o dendezeiro), são o *ọpọn ifá* (bandeja de madeira na qual são desenhados os símbolos dos *Odù* que aparecem no oráculo conforme a caída do *Ọpẹlẹ*); o *ìròsùn* (nome da árvore cuja casca roída pelo cupim – *ìyẹ*, resulta em um pó amarelo que serve para forrar o tabuleiro onde será jogado o *Ifá*); o *ìrofá* (sineta em formato cônico utilizada pelo olhador para invocar as divindades); e o *Òsún* (é um bastão que simboliza o poder do *Bàbáláwo*). O *ìròsùn* pode ser substituído pelo pó do bambu corroído pelo cupim, por terra (matéria primordial) ou por farinha de inhame.

A dinâmica do jogo de *Ifá* consistia, originalmente na África, na manipulação do *Ọpẹlẹ* pelo olhador, que o jogava na superfície. Conforme sua queda e a posição dos coquinhos, ele verificava o *Odù* correspondente e o desenhava no *ọpọn ifá*. Depois, ele recitava o poema correspondente àquele *Odù* para que o consulente fizesse suas próprias associações e conclusões. Ao final, o olhador receitava os *ẹbọ* necessários ao caso.

Embora *Òrúnmìlà/Ifá* façam parte do panteão das divindades iorubás, eles compõem um complexo oracular-filosófico-religioso tão detalhado e peculiar, que originou um culto à parte. Desde a África, havia uma iniciação para *Ifá*, distinta da iniciação para os demais *Òrìṣà*. É o chamado culto *Ifá*.

A iniciação a *Ifá* variava nas diferentes regiões iorubás. Na cidade de *Lálúpòn*, começava com oferendas a *Èṣù*, *Ọṣun* e a *Odù* (uma divindade local). Depois, eram colhidos e preparados os coquinhos de dendezeiro. Em seguida, iam à floresta para consultar *Ifá* aos pés de uma palmeira que tivesse três troncos. Ali seria verificado o destino do neófito e se o *ẹbọ* seria para *Òrúnmìlà* ou para outro *Òrìṣà*. Posteriormente, iam à mata onde eram feitas imolações rituais sobre a cabeça já raspada do iniciado, que ficava postado sobre folhas maceradas de *ire* (símbolo de sorte).

O período de preparação dos sacerdotes de *Ifá* durava três, cinco, dez e até 30 anos, para ser completo e satisfatório. A prova final para que o iniciado pudesse ser considerado um *Bàbáláwo* era pronunciar um *ọfọ̀* (encantamento) capaz de matar um pássaro diante dos olhos do seu mestre.

Tanto no *Mẹ́rìndílógún* quanto no sistema *Ọ̀rúnmìlà/Ifá*, quem responde às consultas é sempre *Èṣù*. O *Òrìṣà* da comunicação é o encarregado de fazer a interlocução entre homens e deuses. Por isso, *Èṣù* é considerado como o *Òrìṣà* mais ligado a *Ọ̀rúnmìlà*. *Èṣù* só não intermedeia pedidos, nem *ẹbọ* a *Ọlọ́run*, o Deus Supremo, pois *Ọlọ́run* não pode ser influenciado por oferendas: *Tani le f'Olódùmaré ẹbọ?* (Quem ousa oferecer sacrifícios a *Olódùmaré*?).

Èṣù apoia ou pune aqueles que atendem às predições do oráculo. Daí o provérbio: Ẹni ó *rúbọ l'Èṣù gbè* (*Èṣù* apoia somente aqueles que ofereceram o sacrifício). Tanto que, normalmente, é recomendado aos olhadores manterem um *Èṣù* assentado especificamente para bem atendê-los na consulta ao oráculo.

A consulta aos oráculos é geralmente cobrada pelo olhador. Esta prática já existia na África. O provérbio *A kì ndífá kámá yan ẹbọ* (Ninguém consulta *Ifá* sem ter de fazer uma oferenda) é utilizado para tal justificativa. Contudo, este ditado tem sentido bem mais amplo. Ou seja: sua intenção é mostrar aos consulentes que *Ifá* não deve ser provocado por mera curiosidade ou leviandade. Quem recorrer ao oráculo deve estar disposto a se sacrificar. Neste aspecto, o sacrifício tem sentido lato. Sacrificar-se significa abrir mão de certas atitudes, esforçar-se em prol de alguém ou de algo, respeitar algum tabu etc. Não necessariamente retribuir com pagamento em dinheiro. Embora tal atitude, muitas vezes, seja mais prática e descomprometida, tanto para o consultor quanto para o consulente.

Alguns títulos atribuídos a *Ọ̀rúnmìlà* bem descrevem sua relação intrínseca com o destino e seus mistérios: *Ẹlẹ́rìí Ìpìn* ("Aquele que é testemunha dos destinos"), *Gbàyé Gbọ́run* ("Aquele que vive tanto na Terra quanto no Céu"), *Alátúnṣe Àiyé* ("Aquele que coloca o mundo em ordem"), *Akéré Finú Ṣogbọ́n* ("O homem pequeno com a mente cheia de sabedoria").

O Candomblé é uma religião oracular. Portanto, todas as suas práticas devem ser orientadas pela consulta ao oráculo através do líder da comunidade, o *Bàbálórìṣà*. Desde as folhas a serem utilizadas em banhos rituais, como o dia das obrigações, os *ẹbọ* necessários, os cargos a serem conferidos, ao *Òrìṣà* de cada membro do *egbẹ́*. A lisura na consulta ao oráculo assegura as boas práticas da casa e a seriedade religiosa daquele templo.

No Brasil, *Ọ̀rúnmìlà* e *Ifá* são genericamente considerados como qualidades do *Òrìṣà Ọ̀ṣàlá*. Porém, no Candomblé, não há iniciação para estas divindades, apenas no culto a *Ifá*. Este, aqui em nosso país, atualmente é notado em duas vertentes: a de origem cubana e a nigeriana, diferindo ambas em certos ritos, mitos e conceitos.

Èṣù

Èṣù é o *Òrìṣà* que intermedeia a relação entre as demais divindades e os homens. Não que os outros deuses não possam se comunicar ou interagir com os humanos, mas é sempre *Èṣù* aquele que responde em todo e qualquer oráculo, trazendo a mensagem dos *Òrìṣà*.

Por ter entre as suas atribuições a energia sexual, *Èṣù* é aquele que não apenas preside o sexo, mas, através do qual, serve como canal para que os espíritos reencarnem. Por isso, também neste aspecto, ele é um comunicador entre os dois mundos.

Èṣù está, a todo momento, em todo lugar. Segundo Fernandez Portugal Filho (2010: 8)[22], *Èṣù* tem "(...) o dom da ubiquidade." *Èṣù* pode estar em vários lugares diferentes ao mesmo tempo. *Èṣù* é, portanto, antes de mais nada, o grande mensageiro. Ele exerce também a função de guardião, protetor dos templos de Candomblé, casas particulares e também dos mercados e comércios em geral. *Èṣù* é o caos, além de todas as mudanças e efeitos positivos e negativos que o caos pode acarretar.

Considera-se que toda pessoa tem seu próprio *Èṣù*. É o chamado *Èṣù Bara*: o *Èṣù* que habita em nós. Possivelmente, o nome decorre da fusão dos vocábulos *ba* (verbo esconder) + *ara* (corpo); ou *ba* (prep. com, em companhia de) + *ara* (corpo). Assim, o *Bara* é o *Òrìṣà Èṣù* que está em nós, em nosso corpo, independentemente de sermos de uma ou de outra divindade. *Èṣù* é, por conseguinte, reconhecido como uma energia inata, a própria essência dos seres humanos. Portanto, somos assim como *Èṣù*, divinamente imperfeitos e humanamente divinos.

Èṣù certamente é o mais polêmico de todo o panteão das divindades. Ele é dual. É o bem e o mal. É o certo e o errado. É astuto, vaidoso, violento, libidinoso. Ele também é bom, justo, sincero e amigo. Mas não ocupa o lugar de opositor do bem. *Èṣù* não é o contraponto do Criador. Ele não tem por objetivo destruir a obra de *Ọlọ́run*, nem prejudicar pura e simplesmente suas criaturas. *Èṣù* não é como o diabo na concepção judaico-cristão. Ele provoca os instintos do homem, mas não os domina. *Èṣù* rege a ambição, por exemplo. E este sentimento é dúbio. A ambição pode ser extremamente positiva, à medida que serve como impulso para o progresso e para as conquistas, como pode ser sinônimo de inveja, mesquinharia, sordidez e injustiça.

Por tudo isso, *Èṣù* merece respeito e precaução. Talvez seja tão difícil para nós compreendermos *Èṣù* porque a cultura iorubá não era como a nossa ocidental: maniqueísta, segundo a qual as coisas são vistas simplesmente como ou boas, ou más. Contudo, nós, seres humanos, também somos bons e maus em nossas ações cotidianas. Possivelmente por essa razão, *Èṣù* é a divindade que mais se assimila e se assemelha aos humanos. Ou seja: *Èṣù* é a energia básica do nosso mundo. Portanto, podemos dizer que a Terra (*Ilé Àiyé*) foi construída com base nos sentimentos, emoções e energias de *Èṣù*.

[22] PORTUGAL FILHO, Fernandez. *De Èṣù a Òṣàlà – os deuses yorùbá*. 2010.

Èṣù é considerado a laterita: a "protoforma universal". É o "símbolo da matéria individualizada", nas palavras de Juana Elbein[23]. A laterita é uma espécie de rocha que surge a partir de um processo de formação especial de terreno. Vale dizer que a laterita, ou laterite, é qualificada como um tipo de solo dotado de grande concentração de hidróxidos de ferro e de alumínio, que se identifica como um chão muito avermelhado. Este processo é denominado tecnicamente de "laterização" e se constitui pelo excesso de chuvas em contato com este solo, criando uma espécie de crosta. São os chamados solos lateríticos, típicos de regiões de clima úmido e quente. A laterização do solo é dúbia e surpreendente como *Èṣù*: é água em contato com a terra, gerando pedra.

A energia de *Èṣù* (a sexualidade, a dubiedade, a ambição, o bem, o mal etc.) está, portanto, em nosso chão, é nosso solo. E, como o homem foi criado da Terra, temos que nossa matéria é assim constituída da massa composta pela matéria de *Èṣù*. Assim, *Èṣù* está em nós e, por isso, nos identificamos tanto com esta divindade.

Èṣù é cultuado em quase toda a África jeje-nagô. Bernard Maupoil (1943)[24] disse que, no Daomé, havia relatos de que *Èṣù* era um homem que se tornou *Vodun* (divindade jeje). Onadele Epẹga[25] reproduziu o mito de que *Èṣù* teria sido posto no mundo em *Ifẹ̀* por *Ọlọja*, tornando-se assim o primeiro rei de *Kétu*, ancestral do primeiro rei dos *Ègbá*. Já na cidade de *Ifẹ̀*, Frobenius[26] defendeu a tese de que *Èṣù* é oriundo do leste, onde se distinguia *Èṣù* de *Ẹlẹgba* (divindade fálica cultuada no sul da África). O Padre Baudin[27] indicou que o templo principal de *Èṣù* seria na cidade de *Woro*, próximo a *Badagris*. Mas foi Ellis[28] quem afirmou que *Èṣù* residia em uma montanha perto do rio Níger, na cidade de *Ìgbèti*, em um grande palácio feito de cobre, contando com muitos servidores.

Èṣù é um dos cinco protagonistas da criação do mundo, completando sua participação com *Ọbàtálá*, *Ọlọ́run* e *Odùduwà*. *Èṣù*, no idioma iorubá, significa esfera, o que reafirma a significância desta divindade enquanto movimento, circulação, coesão e infinitude. Nenhum ritual ou festa pode ser realizado sem que antes *Èṣù* seja devidamente saudado.

Tanto homens como mulheres podem ser iniciados para *Èṣù*, embora o segundo caso seja mais raro. Pierre Verger (2000: 126)[29], contudo, relatou que conheceu na cidade de *Ouidah* uma mulher consagrada a *Èṣù*, cuja designação era *"Ẹlẹṣu"*.

---

[23] Os Nagô e a Morte, Juana Elbein dos Santos, 9ª ed. Vozes, Petrópolis.

[24] MAUPOIL, Bernard. *La géomancie à l'ancienne côte des ésclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1943.

[25] The Mistery of Yoruba Gods, Lagos, 1931

[26] Mythologie de l'Atlantide. Paris, Payot, 1949.

[27] Fétichisme et Fétiches, Lyon, 1884.

[28] The Ewe Speaking Peoples, London, 1890.

[29] VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo: EdUSP, 2000.

Em várias cidades iorubás, havia devoção e representações de *Èṣù*. Em *Òyó*, por exemplo, o templo de *Èṣù* situava-se no mercado *Akẹsan*. Lá, os sacerdotes de *Èṣù* (homens ou mulheres) eram chamados de *Ọ̀nà àrója*.

Dentre os títulos atribuídos a *Èṣù*, destaca-se *Ẹlẹ́gbára*, que pode ser compreendido como "dono do poder" (*elé* – pref. detentor + *agbára* – subst. força, poder), referindo-se à sua força criadora, transformadora. Este mesmo título também cabe em tradução como *Elégbára*: "senhor da rapidez" (*elé* – pref. detentor + *gbára* – adv. de tempo: rapidamente, imediatamente).

Ao contrário das demais divindades do panteão iorubá, não há relatos de que *Èṣù* tenha vivido como humano, ou que algum homem tenha, após sua morte, sido divinizado como sendo este *Òrìṣà*. Não sei se isso ocorre por ser ele (*Èṣù*) humano demais ou por ser especial demais. Muitos *ìtàn* relatam as peripécias e os feitos de *Èṣù*, mas o fato é que ele não foi uma pessoa que viveu e se tornou *Òrìṣà*, como seus irmãos míticos *Ògún* e *Ọdẹ*, nem como *Ọya* ou *Ṣàngó*. A questão é até certo ponto contraditória: se *Èṣù* está em todos, todos somos *Èṣù* (ainda que não sejamos *Òrìṣà*); entretanto, ao que consta, ninguém jamais que viveu entre os homens foi guindado ao patamar deste *Òrìṣà*.

Èṣù possivelmente é o protagonista da maior confusão histórico-religiosa da era das colonizações. Isto porque, quando os missionários europeus chegaram à África e se depararam com apetrechos de louvação a *Èṣù*, nos quais havia chifres, tridentes e representações de falos eretos, associaram-no à figura do diabo, dando origem a séculos de preconceito e discriminação até hoje experimentados no que diz respeito às religiões de matrizes africanas.

Èṣù é um *Òrìṣà*, diferente de entidades cultuadas na Umbanda e em algumas casas de Candomblé, que também se apresentam como tal, mas não são divindades, tais como: Exu Tranca-Ruas, Caveira, Porteira, Veludo e tantos outros. Estes não são passíveis de culto ou iniciação, embora dignos de devoção e respeito. O fato de não serem divindades não desmerece seu valor nem seu trabalho. Mas é importante fazer esta distinção.

A INVENÇÃO DOS IORUBÁS

Existem pelo menos duas possibilidades para as origens dos iorubás na África Ocidental, de acordo com estudos desenvolvidos por linguistas, arqueólogos e historiadores.

A primeira vertente (BASCOM, 1984; RAY, 2000) aponta que eles teriam se formado do encontro de populações já estabelecidas na região florestal do Golfo da Guiné (possivelmente os ibos com povos vindos do centro-norte africano, que se estabeleceram ali em torno dos séculos IX e X), antes do primeiro milênio da era cristã. Esta teoria é, em parte, reforçada pelos estudos dos linguistas, que perceberam a identidade idiomática.

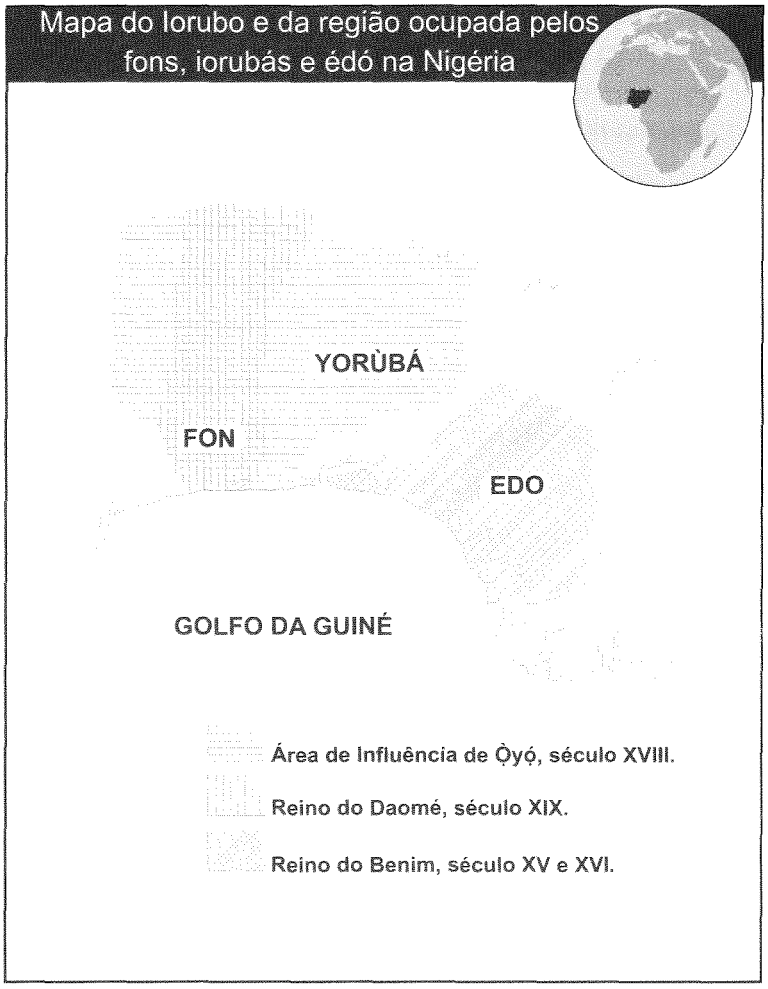
A segunda hipótese se baseia na possibilidade de articulação entre populações da própria África Ocidental, algumas habitantes multisseculares das regiões florestais e outras advindas da área de savanas mais ao norte, que teriam se influenciado ou mesclado. Para esse segundo encontro, a data mais provável seria o período referente aos séculos XIV e XV (SMITH, 1965; LAW 1973; SILVA, 1996).

O termo "iorubá" é relativamente recente. A expressão foi usada como forma de identificar como um único grupo, os diversos povos que ocupavam áreas no sudoeste da África Ocidental e que continham entre si identidades sociais, idiomáticas, históricas, culturais e religiosas. Esse grupo ocupava a região florestal do Golfo da Guiné, sobretudo a área que hoje compõe a Nigéria, o Togo e o Benim, desde o primeiro milênio depois de Cristo.

Ao longo dos anos, aqueles que seriam chamados posteriormente de iorubás foram se organizando em cidades-Estado (pequenos reinos independentes), mas que mantinham entre si relações comerciais e algumas identidades cosmogônicas. As principais cidades-Estado que comporiam o chamado iorubo localizavam-se entre a margem oriental do rio *Ògún* e a margem ocidental do rio Níger.

Diversas cidades-Estado da África pré-colonial formavam então o que os europeus passariam a chamar de "iorubo" ou "iorubolândia" desde 500 d.C: *Ọ̀yọ́, Ìbàdàn, Benim, Èkìtì, Ọ̀ṣùn, Ondó, Àkùré, Ìlọrin, Ìré, Ògbómọ̀ṣo, Ìseyín, Ọ̀ṣogbo, Ilésà, Kwara, Ògún, Lagos, Ótá, Abẹ̀òkúta, Ṣagàmú, Ègbádò, Kétu* e *Ifẹ̀*.

A rotulação desses elementos enquanto um conjunto era resultante do interesse europeu em identificar os grupos para com eles desenvolver interesses comerciais, políticos, bem como para facilitar as chamadas ações missionárias de conversão.



Para bem compreendermos os iorubás, é fundamental entendermos o processo de criação desta roupagem identitária. Pode parecer, a princípio, que esse aglomerado sempre tivesse se identificado como membros do mesmo grupo, mas isto não é verdadeiro. Segundo o Prof. Anderson Oliva (2005):

> Estudiosos perceberam que a construção dessa identidade étnica foi fruto das pressões sofridas por algumas cidades-Estado presentes no Golfo da Guiné, do século XVIII em diante, e dos esforços dos próprios "iorubás" em se defender da ação escravagista de europeus e do reino do Daomé. Ao mesmo tempo que a relação com outros grupos africanos como os hauçás delineou sua elaboração. Neste caso, é preciso lembrar que as diferenças entre os "iorubás" eram tão evidentes que durante grande parte de suas trajetórias históricas eles não se identificam como iguais nem com este termo.

A explicação de Klaas Woortmann a respeito foi clara:

> É bastante evidente que falar dos iorubás é tão difícil quanto falar dos brasileiros, esquecendo a imensa diversidade que existe entre o campesinato nordestino, o campesinato teuto-brasileiro ou a classe média metropolitana, ou entre os diferentes gru-

> pos religiosos, dos quais fazem parte os nagôs. Os iorubás são, de certa forma, uma abstração; o que existe de fato são o reino e o povo de Ifẹ̀, de Ọ̀yọ́, de Ìjẹ̀ṣà, de Kétu etc., todos eles produtos particulares de combinações socioculturais ao longo de suas histórias (WOORTMANN, 1978: 12).

Os fatores de criação da identidade iorubá foram pautados em aspectos como os cosmológicos, a língua, a filiação à *Odùduwà*, as relações comerciais e outros padrões culturais. E, por que não dizer, missionários preocupados em converter os africanos careciam de uma maneira de identificar – simplificando – as etnias em busca de uma Bíblia traduzida para um só povo, ao invés de adaptada a todas as singulares etnias. Foram, sem dúvida, esses motivos que levaram a uma tentativa de construir, principalmente a partir dos séculos XVIII ou XIX, a ideia de uma unidade denominada iorubá, que se revelaria posteriormente não tão africana, nem espontânea como pensaram aqueles que se utilizaram dela nos séculos XIX e XX.

Pierre Verger constatou que a expressão "iorubá" passou a ser utilizada como referência daquele grupo populacional somente a partir do final do século XIX e, mais ainda, já no século XX:

> "O termo iorubá", escreve S. O. Biobaku, "aplica-se a um grupo linguístico de vários milhões de indivíduos". Ele acrescenta que, 'além da linguagem comum, os iorubás estão unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem comum, na cidade de Ifé, mas não parece que tenham jamais constituído uma única entidade política e também é duvidoso que, antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por um e mesmo nome". (...) 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" (...) Clapperton e Richard Lander utilizam esta palavra para os povos de Oyó (VERGER, 1997: 11-14).

O caráter inventivo da identidade iorubá pode ser atestado por relatos dos séculos XVII, XVIII e XIX, através dos quais administradores estrangeiros lotados na África, comerciantes e pesquisadores referiam-se àquele grupo utilizando outra nomenclatura para defini-los:

> Um outro termo que também foi utilizado para designar os iorubá durante a diáspora foi "Olukumi", que apareceu frequentemente nos escritos europeus do século XVIII e do início do XIX (...) Este termo, que após sofrer variações virou "Ulcumy", "Lucumy", refere-se ao mesmo grupo de pessoas que agora chamamos de iorubá (ADEDIRAN, 1984: 60-1).

Até os dias de hoje, é mais comum que os africanos daquela região se identifiquem como *ifẹ̀*, *ọ̀yọ́*, *ègbá*, *kétu* etc. do que como iorubás.

Apesar das identidades já relatadas, algumas basilares diferenças (elementos de caracterização étnica) entre esses povos não permitiam que eles próprios se vissem como um único

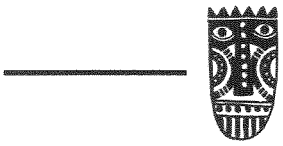
grupo. A variedade de deuses, de interesses econômicos e políticos e até as escarificações faciais (ver pág. 146) distinguiam naturalmente essas etnias que foram batizadas como "iorubás".

Numa tradição comum a todos os milhões de iorubófonos, o berço dos "iorubás" seria a cidade sagrada de *Ifẹ̀* ou *Ilé Ifẹ̀*. Apesar disso, jamais houve entre esses povos uma unidade política em comum. Nem mesmo os povos que falavam o idioma iorubá se identificavam como "iorubás". Todavia, indiscutivelmente, por sua unidade linguística, e cultural, foram reconhecidos como formadores de um único grupo étnico. Contudo, o ato de se reconhecer e de ser reconhecidos como iorubás deu-se somente a partir do final do século XVIII.

Os iorubófonos compõem hoje cerca de 30 milhões de pessoas na África Ocidental e constituem, aproximadamente, 21% da população da Nigéria, composta por cerca de 130 milhões de pessoas, e ocupam as áreas de maior importância econômica do país. Todavia, os iorubás não são o maior grupo étnico da atual Nigéria. Os hauçás constituem 23%; os fulânis, 22%; e os ibos, 18%. Além da Nigéria, atualmente há comunidades iorubás na República do Benim, em Gana, no Togo, em Serra Leoa, em Cuba, na República Dominicana e no Brasil.

Em que pese o fato de os iorubás terem originalmente adotado como religião o culto aos *Òrìṣà*, nos dias de hoje são em sua maioria cristãos, subdivididos entre anglicanos, católicos, pentecostais e metodistas. Um quarto dos iorubás, atualmente, professa o Islã como opção religiosa. Poucos são os que continuam adeptos à religião tradicional.

A QUEDA DOS IORUBÁS



O enfraquecimento do iorubo tornou-se agudo com a guerra travada entre o Daomé e os reinos iorubás, inclusive *Ọ̀yọ́*, ao final do século XVIII e início do XIX. Estas batalhas representavam o declínio da influência política e econômica de *Ọ̀yọ́* na região àquela altura. O conflito foi reflexo da expansão da economia escravista do Daomé, incentivada pelos traficantes de escravos do Atlântico (BARNES, 1997: 48).

No final do século XIX, o iorubo passou a sofrer intervenções diretas da Inglaterra, que estabelecia as bases iniciais de seu império colonial africano. O interesse britânico pela região começou a materializar-se, precisamente no ano de 1851, quando ingleses atacaram e saquearam a cidade de Lagos. Alguns anos depois, em 1866, a Coroa britânica criava o protetorado de Lagos. A exploração da região ficou sob o comando avassalador e despótico da Companhia Real da Nigéria – criada em 1886, ligada ao Ministério Colonial Britânico. No final do século XIX e no início do XX, as influências inglesas tornaram-se cada vez mais intensas com o estabelecimento do protetorado da Costa da Nigéria (1893), a conquista do Benim (1900), a criação do protetorado da Nigéria do Sul (1901) e a posterior união desses dois protetorados em uma só Colônia, em 1914.

A língua, a religiosidade e os costumes iorubás chegaram ao Brasil por intermédio dos escravos.

A CHEGADA DOS IORUBÁS AO BRASIL

Em 1830, quando a cidade de *Ọ̀yọ́* foi abalada fortemente pelos exércitos muçulmanos dos fulânis, tornou-se frágil e propiciou a captura dos derrotados.

A maioria dos iorubás trazidos para o Brasil como escravos eram originários de *Ọ̀yọ́*, mas também em grande número vindos de outros Estados (em ordem decrescente), como *Ìlẹ́ṣà, Abẹ́òkúta, Lagos, Kétu* e *Ìbàdàn*. Todos eles foram indivíduos derrotados em guerras locais, aprisionados e vendidos pelos vencedores como "espólio de guerra", seja para mercadores, seja diretamente a europeus, que os revendiam sobretudo para as Américas.

O mais antigo registro de envio de escravos africanos para o Brasil data de 1533, quando Pedro de Góis, capitão-mor da Costa do Brasil, solicitou ao rei a remessa de 17 negros para a sua Capitania de São Tomé (Paraíba do Sul/Macaé). Seguidamente, por Alvará de 29 de Março de 1559, D. Catarina de Áustria, regente de Portugal, autorizou cada senhor de engenho do Brasil, mediante certidão passada pelo governador-geral, a importar até 120 escravos. Aliás, quando Catarina de Áustria autorizou o tráfico de escravos para o Brasil, o comércio de escravos oriundos da África, que antes era exclusivo pelos próprios povos africanos, passou a ser também dominado por europeus.

O tráfico de escravos para o Brasil não era realizado somente por comerciantes europeus e brasileiros. Era uma atividade em que os pumbeiros (mestiços, negros livres e também ex-escravos) não só se dedicavam ao tráfico de escravos como controlavam o comércio costeiro – no caso de Angola, também parte do comércio interior – para fazer o papel de mediadores culturais no comércio de escravos da África Atlântica.

A Coroa Portuguesa autorizou a escravatura com a bênção papal, documentada nas bulas de Nicolau V, *Dum diversus* e *Divino amore communiti*, ambas de 1452, que permitia aos portugueses reduzir os africanos à condição de escravos com o intuito de cristianizá-los.

A regulamentação da escravatura era legislada nas Ordenações Manuelinas. Mas, na verdade, a adoção da escravatura vinha assim tentar ultrapassar dois grandes entraves econômicos: a grande falta de mão de obra, que se verificava por toda a Europa, devido à recorrência de epidemias; e o plantio de cana-de-açúcar, algodão, café e fumo no Brasil.

Estes foram os elementos decisivos para que a metrópole enviasse para o Brasil os primeiros escravos africanos, vindos de diversas partes da África, trazendo consigo, seus hábitos, costumes, música, dança, culinária, língua, mitos, ritos e a religião, que se infiltrou no povo, formando, ao lado da religião católica, as duas maiores práticas religiosas do Brasil.

O tráfico negreiro teve no Brasil quatro ciclos bem definidos, de acordo com a conveniência e as facilidades comerciais: ciclo da Guiné (século XVI); ciclo de Angola (século XVII); ciclo Costa da Mina e Golfo do Benim (século XVIII a 1815); e o ciclo da ilegalidade (de 1816 a 1851).

O império português, desde 1500, já dominava o mercado mundial de comércio de açúcar, valendo-se de suas colônias africanas. A partir de então, as terras brasileiras seriam uma ótima alternativa para ampliar seu potencial, seja pela qualidade do solo, pela temperatura propícia, seja pela facilidade de mão de obra indígena (a primeira a ser utilizada como escrava no Brasil).

A escravização dos nativos não funcionou pelas resistências culturais, e finalmente foi estancada em definitivo pela proibição oficial da Coroa em 1556 (atendendo à bula *Veritas ipsa*, do Papa Paulo III, datada de 1537), que vetou a escravização dos índios. Os africanos de origem banta foram, então, a segunda opção.

Àquela altura, Portugal, há cem anos, já se valia da força escrava, e os bantos, quando escravizados, já dominavam as práticas agrícolas. Significavam, portanto, uma mão de obra qualificada e afeita ao trato da terra. O Império português procurou, assim, suprir sua demanda de mão de obra com os africanos daquela região para ampliar as plantações brasileiras de cana-de-açúcar com vistas à exportação.

Enquanto os escravos de origem banta foram trazidos para o Brasil no primeiro e no segundo ciclos, a chegada dos jeje e dos nagôs deu-se basicamente entre 1770 e 1850, segundo Pierre Verger. Portanto, grande parte do contingente oriundo deste complexo cultural já foi trazido na clandestinidade, após a proibição do tráfico negreiro.

OS NAGÔS/ IORUBÁS E OS JEJES

O termo "nagô" é mais moderno. Trata-se de uma reinvenção da identidade iorubá já na América, pós-diáspora.

O antropólogo americano William Bascom (1993) esclareceu que o termo *nàgó* se refere ao subgrupo iorubá *ifo-nyin*. Para Abraham (1981), a palavra *nàgó* seria originária do idioma *fon anàgó* e serviria para designar os iorubás de *Ipó Kiyà*, localidade da cidade de *Abẹ̀òkúta*, onde também viveriam alguns descendentes do povo popo do antigo Daomé. Segundo Nicolau Parés (2007):

> (...) nagô, anagô ou anagonu era o etnômio ou autodenominação de um grupo de fala iorubá que habitava a região de Egbado, na atual Nigéria, mas que emigrou e se disseminou por várias partes da atual República do Benim. Ao mesmo tempo, os habitantes do Daomé, reino que se manteve desde meados do século XVII até o final do século XIX, começaram a utilizar o termo "nagô", que na língua fon tinha provavelmente um sentido derrogatório, para designar uma pluralidade de povos iorubá-falantes sob a influência do reino de Oyo, seu vizinho e temido inimigo. Desse modo, uma autodenominação étnica, restrita a um grupo particular, passou a ser utilizada por membros alheios a essa comunidade para assinalar um grupo de povos mais amplo.

No passado, o adjetivo "nàgó" significaria "piolhento". Fora utilizado para identificar os iorubás que chegavam à fronteira do Daomé fugindo de conflitos étnicos. Como chegavam maltrapilhos, esfomeados e repletos de piolhos, eram ridicularizados pelos daomeanos com a designação de *nàgó*.

Não se sabe exatamente quando os iorubás começaram a ser chamados de nagô em terras brasileiras. Mas, ao que tudo indica, devem ter sido os escravos de origem fon que os denominavam dessa forma, quando chegavam ao Brasil após a deplorável travessia do Atlântico, já na condição de escravizados.

De qualquer forma, é imperioso entender que não existe nenhum idioma conhecido como nagô, nem este termo identifica qualquer etnia específica de origem africana. É simplesmente uma designação conjectural que ganhou força em território brasileiro para nominar escravos de língua iorubá.

A etnia iorubá, nagô-iorubá ou simplesmente nagô acabou por prevalecer e por influir diretamente na formação da religiosidade afro-brasileira. Vale dizer que, nas últimas décadas do tráfico negreiro, um enorme contingente de escravos dessa região foi trazido para Salvador, na Bahia. Nesse momento, os núcleos familiares também não foram tão desmembrados como no início da escravidão, favorecendo sobremaneira uma maior manutenção da cultura e dos costumes daquele povo em nossas terras.

Nosso estudo se fixa na cultura e na religiosidade conhecida como jeje-nagô, a qual é basicamente de origem iorubá, mas com algumas influências daomeanas (povos *ewe/fon*), também designados como jeje. Pessoa de Castro atestou que:

> Entre as influências oeste-africanas no Brasil, destaca-se a presença dos iorubás e dos povos de língua *ewe*, principalmente os *fon*. Enquanto esses últimos ficaram conhecidos pela denominação genérica de jejes ou minas, os iorubás são tradicionalmente chamados de nagôs. Sobre outro plano, estes fatos se explicam pela introdução maciça durante o século XVIII, enquanto levas numerosas de jejes foram introduzidas para as plantações de tabaco no Recôncavo Baiano para a região das minas no interior de Minas Gerais e Bahia (...)

Os jejes são oriundos basicamente do Benim, Daomé, Savé, Mahi, Heviossô, Sogbô e Badé.

Curiosamente, o termo "jeje" não é utilizado para designar escravos desta mesma região em países como Haiti, Cuba e Trinidad, dentre outros, que receberam escravos daquela localidade africana. A expressão "jeje" apareceu pela primeira vez documentada no Brasil apenas no ano de 1835, relatando escravos importados para a Bahia. Mesmo na África, o vocábulo "jeje" só foi notado ao final do século XIX, nos escritos dos padres pertencentes às Missions Africaines de Lyon, grafado como "djédji", referindo-se aos *gun*, habitantes *adja* de Porto Novo. A administração colonial francesa também utilizava esta expressão para nominar a etnia *gun*.

Não é pacífica a origem da expressão "jeje" entre os pesquisadores. Para Verger, a palavra "jeje" deriva do etnômimo *adja*. Contudo, a evolução fonética não corrobora a tese, pois é muito acentuada a diferença entre as palavras "adja" e "jeje". Nicolau Parés disse que *idjè* é como se autodenominavam os povos *adja*. Os iorubás os chamavam de *ahoris* ou *ohoris*, termo que os fons pronunciavam como "holli". A administração colonial francesa teria passado a denominá-los *hollidjè*. Proponho que o vocábulo *hollidjè*, tendo sido aportuguesado, possa ter originado a expressão "jeje".

Outra tese, esta defendida por Vivaldo da Costa Lima, é que a expressão "jeje" derive da palavra iorubá *àjèjì*, a significar forasteiro, estrangeiro. Esse estudioso afirmou que os iorubás referiam-se aos invasores *adja* vindos do oeste, como "ajeji", ou simplesmente "jeji". Esta última teoria conta com o respaldo dos mais antigos membros do Candomblé brasileiro, que transmitiram esta raiz histórica em seus relatos orais.

Na literatura, encontraremos também as expressões *ewe* (línguas da região setentrional do atual Togo e Gana), *fon* (língua do antigo Daomé) e simplesmente *ewe-fon*, para designar genericamente os jejes, sua etnia, sua cultura e religiosidade.

Jejes e nagôs eram originariamente inimigos. Embora vizinhos, eram povos que possuíam enorme rivalidade entre si. Inúmeras guerras ao longo de séculos dividiam esses homens de cultura, idioma e diferentes deuses. Os jejes adoravam seus Voduns e utilizavam o idioma *ewe* e *fon*. Os nagôs cultuavam os *Òrìṣà* em sua língua iorubá. A proximidade entre eles, querendo ou não, foi também fator de assimilação cultural. Os fronteiriços passaram a conhecer os costumes uns dos outros, assim como sua língua e seus valores religiosos.

Juntos, jejes e nagôs constituíram o maior contingente de escravos vendidos para o Brasil. Em razão disso, praticamente foram extintos na África. Aqui no Brasil, jejes, nagôs, bem assim escravos de outras etnias, como os bantos, eram forçados a conviver na mesma senzala, dividindo o espaço exíguo, o mesmo sofrimento e as mesmas perdas. Venceram suas diferenças pela dor. Solidarizaram-se. Passaram a se proteger e a rezar juntos. Essa bela lição de tolerância, resistência e perdão foi tão forte e poderosa que deixou sua marca até hoje. O culto aos *Òrìṣà* no Brasil é assim também, inigualável. Só aqui o *ṣirè* (cerimônia pública de reverência às divindades) congrega deuses de todos esses povos, sem distinção, sem preconceito e em plena harmonia. Deuses que, no passado, eram invocados por rivais para a destruição dos inimigos hoje dançam e festejam no mesmo ambiente, emocionando a todos, abraçando a todos e trazendo a paz entre os descendentes dos homens que, em tempos remotos se odiaram. Além de vencerem as antigas diferenças, criaram um único espaço de culto, que era capaz de agraciar *Òrìṣà* (nagôs) e Voduns (jejes) e de assimilar elementos das duas culturas como os mesmos temperos, danças, adornos, e rituais.

Este fato dá ao Candomblé uma dimensão nítida de religião. De caminho capaz de religar o homem a seus deuses. E, sobretudo, de servir como meio de engrandecimento do ser humano, proporcionando virtudes como a fé, o perdão, a paz e a solidariedade.

Começava ali um processo sincrético inigualável. Deu-se a fusão de cultos, mitos, crenças e costumes. Surgia, a partir de então, a cultura jeje-nagô no Brasil e, com isso, o Candomblé: uma religião brasileira de matriz africana, que posteriormente foi se distinguindo pelo agrupamento de rituais originários das diferentes cidades-Estado de onde vinham ou descendiam seus sacerdotes. Assim, o Candomblé começou a ser dividido entre as chamadas "nações". Há indícios, aliás, de que o termo "nação" já fosse utilizado por traficantes de escravos, missionários religiosos e oficiais europeus lotados na África.

Em Recife, em 1647, na época da guerra contra os holandeses, Henrique Dias, chefe do Regimento dos Homens Pretos, escreveu uma carta em que mencionava: "De quatro nações se compõe esse regimento: Minas, Ardas, Angolas e Crioulos". A menção aos crioulos (descendentes de africanos nascidos no Brasil) como uma "nação" já sugere que, no século XVII,

esse conceito não respondia a critérios políticos ou étnicos prevalescentes na África, mas a distinções elaboradas pelas classes dominantes na Colônia em função dos interesses escravistas (PARÉS, 2007). Ou seja, já havia uma tradição no Brasil (e até no estrangeiro) de se denominar as etnias africanas como "nações".

Possivelmente por este mesmo costume, os Candomblés que professavam a liturgia originária da etnia banta passaram a ser chamados como "Candomblés de Angola", ou de "Congo"; os Candomblés de origem fon, de "Candomblés Jeje"; o mesmo se deu com os de origem nagô/iorubá: "Candomblés de Kétu", posto serem essas as etnias cuja ritualística era professada.

Em que pese essa distinção litúrgica, os terreiros de Candomblé atuais, de Nação Jeje, Nagô ou Angola, por mais tradicionais que sejam, misturam em sua nomenclatura palavras e elementos uns dos outros. Por exemplo, as casas de Kétu denominam os tambores rituais de *hun*, *hunpi* e *lé*, palavras de língua fon (jeje). Ainda nestes terreiros, é comum serem cultuadas divindades como *Dan* e Xapanã, cuja origem é do território jeje.

Por outro lado, nas casas Jeje, reverencia-se *Ọdẹ*, tido como o *Òrìṣà* Rei da cidade de *Kétu* (Nagô), assim como a sineta ritual portada pelos sacerdotes para invocar os Voduns é o adjárín, uma palavra de origem nagô-iorubá. Em razão disso, surgiu a expressão jeje-nagô para designar uma expressão cultural, idiomática e religiosa que, apesar de originalmente distinta, acoplou-se em território nacional, passando a designar uma nova identidade de interseção desses grupos.

A cultura iorubá e o Candomblé Jeje-Nagô figuram como norte para o desenvolvimento deste trabalho sobre a concepção de *Orí*.

COSTUMES IORUBÁS

Para entendermos a cabeça, enquanto regente das decisões e sede do livre-arbítrio, autônoma e poderosa a ponto de ser considerada como uma divindade pelos iorubás, é necessário conhecermos os valores filosóficos e culturais que essa "cabeça" terá como referências e padrões.

Assim, faremos um breve relato de alguns costumes, provérbios, normas legais e tradições que bem revelam o universo sociocultural que permeia os iorubás e suas "cabeças".

EDUCAÇÃO E HONRA

Neste sentido, o poema iorubá abaixo transcrito nos norteia sobre os valores culturais iorubás:

Cuide de suas maneiras[30]

Cuide de suas maneiras, meu amigo!
A honra pode abandonar nossa casa,
e a beleza, às vezes, acaba.
O rico de hoje pode ser o pobre de amanhã.
A honra é como o mar,
e também a onda da riqueza;
ambas podem escapar de nossa casa.
Mas as boas maneiras acompanham-nos
até o túmulo.
O dinheiro não é nada,
As boas maneiras é que são
A beleza da humanidade.
Se você tem dinheiro, mas não se comporta bem,
Quem irá confiar em você?
Ou, se você é uma mulher muito linda,
Mas não se comporta de maneira adequada,

[30] COUTO DE ALMEIDA, Maria Inez. Cultura Iorubá – costumes e tradições. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.

Quem desejará tê-la como esposa?
Ou, ainda, se você é muito educado,
Mas engana as pessoas,
Quem confiará em você para negócios?
Cuide de suas maneiras, meu amigo.
Sem bons modos, a educação não tem valor.
Todos amam uma pessoa que sabe se comportar.

Esta poesia iorubá retrata bem os costumes e a importância que o povo dá à educação e à honra. A honra é elevada como bem maior. É único patrimônio levado ao túmulo e, após a morte, ainda servirá para respeito de sua memória.

Dizem os iorubás: "*Ọlá bàbá ni ìmú yan gbéndeke*" – É a honra do pai que permite ao filho caminhar com orgulho. A honra é, então, um bem quase hereditário. Um homem desonrado não conseguirá transmitir esses princípios à sua prole e criará uma descendência inteira sem honra.

Mais uma vez a formação dos filhos aparece como preocupação dos iorubás para assegurar o bem-estar da sua comunidade e a garantia da honradez do seu clã. A honra é um bem basilar, sem ela não é possível fazer negócios, pois ninguém seria capaz de confiar em um mentiroso. Assim, a honra passa a ser garantia do sucesso financeiro, e não o dinheiro, que pode se esvair até mesmo da mão dos ricos.

As "boas maneiras" são a fórmula para que a pessoa seja benquista por sua comunidade. Um homem mal-educado não consegue esposa e, assim, torna-se incapaz de ter filhos que possam garantir seu sustento e a continuidade de sua família.

O CARÁTER

A educação e a honra são pilares dos iorubás, assim como o caráter (*ìwà*). Vejamos a lenda de *Ìwà* na literatura de *Ifá*:

Ìwà era uma mulher de rara beleza com quem *Ọrúnmílà* se casou, após ela ter se separado de diversos outros deuses.

Apesar de sua beleza, *Ìwà* tinha maus costumes e falava demais, sendo ainda preguiçosa e irresponsável.

Depois de algum tempo de casados, *Ọrúnmílà*, não podendo suportar o mau comportamento de sua esposa, mandou-a embora.

Entretanto, quando *Ìwà* partiu, *Ọrúnmílà* percebeu que não podia viver sem ela.

Perdeu o respeito dos vizinhos, sua prática divinatória perdeu o valor, seus clientes se afastaram, ficou sem dinheiro, enfim perdeu tudo e foi desprezado por todos.

Tentando achar uma solução, vestiu-se de *Egúngún* e saiu por aí, à procura de *Ìwà*. Foi à casa dos 16 *odù* de *Ifá* à procura da esposa, cantando na porta de cada um:

Ogbon inú, awo Alárá;
Difá fún Alárá, Èjí Ọsá,
Ọmọ Amúrin kàn dogbon agogo.
Ìmoràn, awo Ajerò, Difá fun Ajerò,
Ọmọ ògbójú koroo jà jále.
Níbo ló gbé ríwà fún un o,
Ìwà, Ìwà là n'wá o, Ìwà.
Ó nó bó o lówó, tóò níwà,
Owo olówó ni.
Ìwà, Ìwà là n'wá o, Ìwà.
Ọmọ la bí,
Tá à níwà, Ọmọ ọlọ́mọ ni.
Ìwà, Ìwà là n'wá o, Ìwà.
Bá a nílé, tá à níwà,
Ilé omílé ni.
Ìwà, Ìwà là n'wá o, Ìwà.
Bá a láso, tá à níwà
Aṣọ, alášọ ni.
Ìwà, Ìwà là n'wá o, Ìwà.
Ire gbogbo tá a ni,
Tá à níwà.
Grande Sacerdote de *Ifá* de *Ajeró*,
Adivinho de *Ajeró*,
Onde você vir *Ìwà* diga-me.
É *Ìwà*, *Ìwà* que estou procurando.
Se você tem dinheiro, mas não tem *Ìwà*,
O dinheiro não é seu;
Ìwà é a pessoa que eu procuro.
Se alguém tem filhos, mas não tem *Ìwà*,
As crianças pertencem a outra pessoa;
Ìwà, *Ìwà* é quem nós procuramos...
Se temos uma casa, mas não temos *Ìwà*,
A casa não é nossa, é de outra pessoa.
Ìwà, *Ìwà* é o que procuramos.
Se você tem roupas, mas tem falta de *Ìwà*,
As roupas pertencem a outra pessoa.
Ìwà, *Ìwà* é o que procuramos.
Todas as boas coisas da vida que um homem possui,
Se ele perder *Ìwà*, elas passam a pertencer a outra pessoa.
Ìwà é o que estamos à procura!

Depois de grande procura, *Ọrúnmílà* achou *Ìwà* casada com *Olójo*. Quando cantou na porta de *Olójo*, este foi à porta recebê-lo e recusou-se a devolvê-la. Então eles começaram a brigar. *Ọrúnmílà* bateu em *Olójo* com a perna de uma cabra que havia sacrificado antes de sair de casa. O impacto atirou *Olójo* a muitas milhas de distância, e *Ìwà* foi levada de volta para sua casa.

Na concepção iorubá, o caráter é representado por uma mulher. Ou seja, o homem deve "casar-se" com o seu caráter, ser fiel a ele, zelar por ele e jamais perdê-lo ou maltratá-lo.

É importante frisar que a mulher, para os iorubás, bem como o caráter, carrega em si a dualidade: ambos podem ser bons, mas também podem ser bruxos. Da mulher nasce a humanidade. É ela quem perpetua a espécie, assim como deve ser o caráter: perene, transmitido geração após geração.

A mulher descrita na lenda tinha maus hábitos porque foi negligenciada por seu marido. A situação chegou a tal ponto, que o marido perdeu *ìwà* (o caráter) e teve que brigar para recuperá-la. O valor dado a *ìwà* (à esposa/ao caráter) é o mesmo que se deve dar às preciosidades.

Vale esclarecer que o maior objetivo moral buscado através das práticas religiosas tradicionais africanas é que o homem se torne um *ọmọlúwàbí* (filho de bom caráter). Para os iorubás, o caráter do ser humano é revelado pelo seu corpo. O caráter molda o homem e se mostra a quem quiser ver. Os olhos, a postura, o tom da voz são capazes de revelar a sinceridade, a honestidade e a distinção de uma pessoa de bom caráter.

Importa dizer que, atualmente, aqui mesmo no Ocidente, costumamos identificar genericamente os mentirosos através da voz de falsete, os pedantes por meio do arqueamento das sombrancelhas, os perversos pela posição dos cantos da boca, que pendem para baixo.

Winnicott defendeu que a psique humana vai gradativamente se assentando no corpo ao longo da vida, desde o nascimento. Lacan reconhecia que, do ponto de vista simbólico, o corpo poderia ser entendido como uma imagem da pessoa, revelando sentimentos, concepções e emoções. Também Freud desenvolveu teorias sobre a corporeidade, afirmando que o corpo, em Psicanálise, não se resume ao campo biológico.

Os iorubás associavam o caráter à beleza. Eles utilizam o termo *ìwá lẹwà*, que pode ser interpretado como "caráter é beleza". Com isso, ensinaram que as nossas escolhas positivas, resultantes de ações de bom caráter, nos tornam "belos". Esse princípio, visto friamente, poderia ser entendido como propulsor do preconceito. Contudo, a proposição é outra. O que pretendiam com isso era aguçar uma percepção mais profunda do ser humano – eles desejavam compreender o caráter do ser humano através de vários indícios.

Os indivíduos demonstram a beleza de seu íntimo através de gestos, fala, olhar, atitudes. Não que uma pessoa desprovida de beleza física seja a revelação de um mau caráter. Até porque o belo precisará comprovar seu caráter em suas ações.

A MORADIA

A moradia dos iorubás tinha forma compacta. Eram conjuntos de habitações familiares que se agrupavam em um mesmo terreno. Os ingleses chamavam de *compounds*, enquanto os iorubás denominavam de *agbolé* (rebanho de casa).

Nos *agbolé*, moravam o chefe daquela família, suas mulheres, seus irmãos, esposas, filhos, as companheiras destes, netos, escravos, outros parentes e agregados, totalizando, às vezes, até 70 pessoas. Cada núcleo familiar deste clã residia em uma casa que ficava no mesmo *agbolé*.

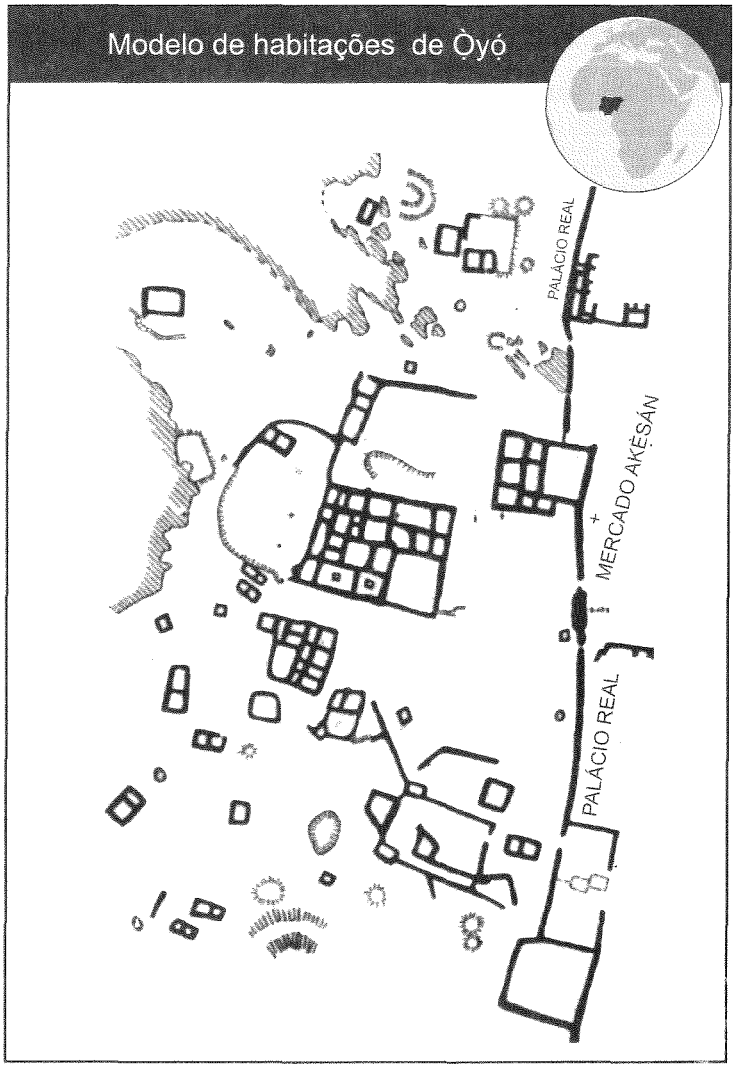
Os *agbolé* ainda tinham espaço para a criação de bois, cabras, aves, ovelhas e outros animais. Cada casa de um mesmo *agbolé* era construída ao lado da outra, sem muita ou, às vezes, nenhuma distância, parede com parede. Não tinham janelas para o exterior, o que dava a impressão (vista de fora), que todo o *compound* correspondia a apenas uma única casa. Já a distância entre um *compound* e outro variava entre 200 a 500 metros, conforme a cidade.

Alguns *agbolé* eram tão grandes que mais se assemelhavam a aldeotas, compostas por famílias numerosas e até por grupos de linhagens afins ou aliados, aproximados por interesses comuns.

As cidades iorubás eram geralmente pequenas, mas havia as pequenininhas embora houvesse excepcionalmente grandes urbes que impressionaram até mesmo os europeus, afeitos às grandes metrópoles. Contudo, muitas vezes era difícil distinguir entre as pequenas cidades e as grandes aldeias.

No conceito iorubá, cidade era todo agrupado que tinha um rei próprio, ou que pertencia a um rei dono de outra ou outras cidades. A formação das cidades foi gerada a partir do momento em que a produção daquele grupo humano criou excedentes à sua subsistência. Com isso, houve reserva para as épocas de escassez, assim como o comércio, a estruturação de grupos sociais e políticos. Estes, por sua vez, começaram a criar estratégias para se apropriar desses excedentes em busca do enriquecimento pessoal. Para garantir esse poder de mando, criaram-se grupos militares e uma aristocracia que justificava seu domínio através de inúmeras estratégias. O poder central dos reis também oferecia benefícios aos seus súditos, como segurança contra inimigos externos, organização pública, oportunidades de negócios com entes externos.

Modelo de habitações de Òyó



Direito à propriedade

Este princípio do mundo capitalista não existia na sociedade iorubá. Cabia ao rei a propriedade de todas as terras. Portanto, era por concessão pessoal do soberano que os homens ganhavam o direito de ocupar as terras para moradia, criação e plantio.

Para lograr uma gleba de terra perante o rei, o interessado deveria fazer uma doação ao soberano, que poderia consistir em obis, vinho de palma, animais, escravos, ou mulheres. Em certos casos e cidades, a distribuição dos lotes era feita por um conselho de anciãos (fato até hoje observado em grande parte da África iorubá e banta), que levava em conta a utilização e a distribuição equânime das terras. Sendo permitido o uso da terra, esta não poderia tornar-se improdutiva. O possuidor era obrigado a plantar e a ceder parte da colheita ao poder central, que rateava os lucros entre o rei e as famílias poderosas.

A terra tinha grande relevância para os iorubás. Não apenas pelo seu uso, mas pelo seu significado. A terra "(...) Era a guardiã dos mortos, a servidora dos vivos e a promessa aos vindouros. Pertencia a todos eles, no tempo e na eternidade." (COSTA E SILVA, 2006). Por isso, após seu uso ter sido concedido a um clã, não poderia ser ocupada por outro. A compra e venda de terras não era permitida.

Uma família não era dona do terreno, mas da produção que ali se realizava e da história que ali fora produzida. O regime era usufrutuário, ou seja, os detentores da posse da terra poderiam usufruir dos benefícios que ela pudesse lhes fornecer sem, contudo, ter a propriedade sobre o imóvel.

A distribuição dos lotes também poderia ser feita a um estrangeiro, desde que se apresentasse às autoridades locais com esse propósito e fosse aceito como membro daquela comunidade e pagasse o quinhão estipulado para o uso. Caso ele retornasse ao seu local de origem, as terras voltavam ao controle central sem qualquer compensação.

Os terrenos não, mas a produção destes poderia ser penhorada como garantia de dívidas. Este regime somente sofreu alteração no século XX, quando em *Ìbàdàn* a produção de cacau ganhou relevância. O cacau não era muito consumido pelos habitantes, mas seu valor era para exportação. Com o interesse e o surgimento de ofertas financeiras tentadoras trazidas por culturas estrangeiras, criou-se um mercado imobiliário girando sobre as terras cacaueiras férteis.

Raros foram os exemplos africanos do regime de propriedade privada sobre as terras, como entre os *kara*, habitantes de uma ilha do Lago Vitória (localizado entre Tanzânia, Uganda e Quênia), que tinham o hábito de praticar a agricultura permanente, juntamente com a pecuária bovina.

HOMENS, MULHERES, RELACIONAMENTO E CASAMENTO

A sociedade iorubá era patriarcal. Eram os homens que exerciam os cargos de comando na área militar, politica e religiosa. Os reis eram sempre homens e os filhos homens primogênitos, a princípio, eram os primeiros na linha sucessória, à exceção de algumas etnias que, em determinadas eras, escolhiam o soberano através de outros métodos. Os homens mais velhos comandavam seus clãs, compostos pelos homens mais jovens, mulheres e crianças.

O mais importante ato social nas sociedades iorubás era o casamento. Diziam os iorubás: "*Ìgbéyàwó jẹ́ ìṣe tò mímọ́ ní ojú Ọlọ́run*" (O casamento é um costume sagrado aos olhos de Deus). O casamento representava muito mais do que a união de duas pessoas. Era através dele que o homem assegurava sua descendência, fortalecia seu clã, adquiria respeito social, aumentava suas riquezas, celebrava importantes acordos comerciais e militares. Tudo isso em um só ato. Por isso, detalharemos um pouco mais este assunto, seja pela peculiaridade, seja pela riqueza de detalhes, seja pela sua relevância para compreensão dos valores iorubás.

Os homens poderiam casar-se com várias mulheres, desde que tivessem condições de mantê-las com o mesmo padrão. A cada casamento (*ìgbéyàwó*), o homem negociava e pagava um dote negociado diretamemte entre os patriarcas do seu clã e os da família da noiva. Por isso, casar-se com muitas mulheres era um direito exercido por poucos, apenas pelos homens que detinham boa condição social e financeira.

Aqueles que tinham condições de casar e não queriam fazê-lo, muitas vezes preferiam se mudar de sua cidade, seja pela insistência dos pedidos de casamento, seja pela pressão constante de seus próprios parentes em casá-los, a fim de consagrar um bom acordo que garantisse o futuro daquele clã. A escolha da noiva (*ìfojúsóde*) era feita criteriosamente pelos pais entre famílias que tinham interesses comuns. Tradicionalmente, as noivas eram escolhidas antes mesmo do seu nascimento, ou quando ainda eram bebês.

Não raro, os rapazes, ou homens adultos, procuravam casais honrados e encomendavam a noiva para selar um bom acordo entre os clãs. Se fosse concordado, o noivo visitaria e ajudaria a família do bebê, como forma de compromisso e também para demonstrar que cuidaria bem de sua futura esposa.

Mais recentemente, os pais de jovens em idade de casamento começavam a procurar noivas, mesmo sem que seus filhos soubessem. Para tanto, recorriam aos *alárinà* (casamenteiro(a), pessoa encarregada na antiga sociedade iorubá de investigar famílias e noivas para garantir bons casamentos ou intermediar acordos nupciais).

Moças que tivessem mau comportamento ou em cuja família houvesse ladrões, leprosos, mendigos, maus pagadores ou algum outro fator que desabonasse o clã, tornavam-se desvalorizadas para casar. Só depois desse levantamento minucioso, o rapaz se lançaria ao cortejo da noiva, ou seu pai da família da pretendida.

Há relatos de que, ao final do século XVIII e início do XIX, rapazes em condições de casar também poderiam ter a iniciativa de contratar diretamente um *alárinà*. Era o(a) casamenteiro(a) que iria sondar o interesse da noiva. Se esta não consentisse, não haveria mais chance de casamento. O(a) casamenteiro(a) começava a elogiar o rapaz para a noiva, a fim de despertar o interesse desta. Se ela concordasse, o *alárinà* então intermediava encontros entre os noivos para que o relacionamento se firmasse. Aí, sim, o noivo solicitaria a intervenção do seu pai para celebrar o pedido de casamento ao genitor da noiva.

Ao oficializar ao seu próprio pai seu interesse por uma moça, usava-se uma frase linda e lúdica, que bem retratava a alma dos iorubás: "Vi uma flor muito bonita na casa de fulano e desejava colhê-la." Só depois disso, explicaria ao seu pai os sentimentos que nutria pela moça e relataria os entendimentos havidos. A partir de então, seu pai iria procurar a família da noiva para formalizar o pedido de casamento (*itọrọ*).

Na maioria delas, o pai, os mais velhos de sua família, o noivo e os irmãos deste iam à casa do pai da noiva em visita para o *itọrọ*. Levavam bebida (vinho de palma), um saco de obis (fruto sagrado que simboliza a lealdade, largamente utilizado na alimentação por ser riquíssimo em nutrientes). Os visitantes carregavam também consigo um couro de cabra enrolado.

Chegando à casa dos anfitriões, saudavam-nos e eram convidados a sentar no cômodo principal. Neste momento, as mulheres da casa imediatamente se retiravam. Os homens esticavam seus couros de cabra e sentavam-se todos em círculo. Os anfitriões ofereciam vinho de palma e os visitantes retribuíam com obi e rapé. O dono da casa então abria o diálogo para que o pai do noivo iniciasse o assunto. Conversavam e comiam até o momento que julgassem propício para tratar dos negócios. Neste instante, ficavam a sós apenas os pais dos noivos. O pai da noiva oferecia ao pai do noivo um amarrado de varetas, cujo número correspondia ao valor desejado como pagamento do dote pela sua filha. Cabia então ao pai do noivo retirar do feixe o número de varetas coincidentes com a redução que ele pretendia. O pai da noiva então voltava a acrescer um determinado número de varetas. A operação se repetia, alternando-se, até chegarem a um número de consenso.

Os valores não eram tratados direta e abertamente quando se referiam ao dote, pois isso seria considerado ofensivo à noiva. Estipulação de preço e barganha eram usados apenas no comércio de gêneros, utensilios e animais. O dote também poderia ser constituído por bois, cabras e produtos agrícolas.

O casamento era um negócio. Através dele, eram celebrados pactos políticos, alianças militares e relações comerciais. Em razão disso, no passado mais remoto, raramente os noivos uniam-se por laços sentimentais, embora tal não fosse impossível desde que suas famílias aprovassem.

Após o acerto, então, o pai da noiva e o pai do noivo chamavam os nubentes para que fossem perguntados se estariam de acordo com o casório. Em caso positivo, considerava-se celebrado o noivado e iniciavam os preparativos para o casamento.

Todo o enxoval da nubente era providenciado e custeado pelo noivo, assim como a festa de casamento. Os preparativos do casamento duravam cerca de dois a três meses e a data definitiva do enlace só ocorria após a quitação de todas as despesas correlatas, inclusive o dote.

Na véspera do casamento, a noiva entoava os cânticos nupciais (*èkún ìyàwó*), que não tinham rima ou métrica rígida. Poderiam variar ou ser levemente modificados conforme a história da noiva. A beleza dos cânticos dependia basicamente da voz da noiva. Os *èkún ìyàwó* eram transmitidos oralmente e não pertenciam a um clã em especial. Eram canções tradicionais e comuns em toda a cidade.

O primeiro cântico era feito de joelhos diante de seus pais. Através deste, a noiva agradecia pela criação dada pelos pais, pela beleza que tinha herdado, expressava sua dor por deixá-los e pedia a bênção dos seus genitores para não ser estéril, nem dar a luz a um *àbíkú* (criança que nasce predestinada a morrer precocemente). Caso um dos pais já fosse morto, a noiva iria cantar à beira de seu túmulo.

O segundo cântico era dedicado aos conhecidos e parentes. A noiva saía pela cidade, acompanhada das mulheres mais velhas de seu clã, cantando de casa em casa os seus anseios: medo de ser malquista pela família do futuro marido, medo de sofrer, medo de não saber resolver os problemas. Se no percurso encontrasse uma mulher estéril, cantava para que esta pudesse engravidar. Se encontrasse uma viúva, cantava para que esta se casasse de novo, caso tivesse condições. Se por acaso encontrasse outra noiva desempenhando a mesma tarefa, as duas começavam uma espécie de desafio para ver qual das duas cantava melhor.

Depois, cantava especificamente aos seus amigos de infância e aos mais chegados, lembrando os bons momentos que passaram juntos e explicando que se afastaria deles não por inimizade, mas porque precisaria se casar e se mudar para a casa de seu marido.

No dia do casamento, que sempre se realizava à noite, um cortejo de amigos e parentes ia à casa da noiva buscá-la para a cerimônia. Antes de entregar a filha, o pai da noiva rezava em voz alta, junto com sua família, e todos acompanhavam a filha até a porta de casa para que seguisse com o grupo. O séquito percorria a cidade, passando pela casa de amigos para que estes abençoassem a noiva e se unissem à procissão.

Para o casamento, os noivos preparavam-se minuciosamente. Os homens tomavam vários banhos e usavam roupas limpas e pomposas, calçando seus melhores sapatos. As mulheres eram lavadas pelas mais velhas de sua família, que a ajudavam a pentear especialmente os cabelos e a adorná-la com miçangas, corais, cordões, pulseiras, tornozeleiras e brincos.

No dia das núpcias, a família do noivo presenteava a da noiva com elementos simbólicos, que expressavam seus desejos positivos, revelavam seus costumes e portavam o *àṣẹ* que se queria aos noivos: semente de *obì* (lealdade), semente de *orógbó* (longevidade), cana de açúcar e mel (alegria, amizades), sal (satisfação), búzios (dinheiro, riqueza), azeite de dendê (solução de problemas) e pimenta-da-costa (fecundidade). Cada um desses itens era entregue mediante uma reza própria.

A noiva levava para a casa do marido, onde passaria a residir, um menino ou uma menina (em geral, seus irmãos ou parentes mais novos), que iriam ajudá-la nas tarefas domésticas no novo lar e fazer companhia a ela, para que não estranhasse tanto o afastamento de sua família, ajudando-a assim na adaptação desta nova fase da vida.

No trajeto entre a casa da noiva e de seu futuro marido (local do casamento), a nubente era saudada e cumprimentada como se fazia ao próprio rei. O noivo esperava a futura esposa sempre do lado de fora de sua casa. Era costume dizer que, se a noiva entrasse e o noivo já estivesse dentro de casa, isso traria má sorte ao casal.

Ainda do lado de fora de sua casa, cabia ao noivo lavar os pés de sua noiva. Desejava-se com isso deixar o passado para trás e começar uma nova vida, livre de resquícios ruins e negativos.

Depois disso, a noiva deveria pisar numa cabaça para quebrá-la em muitos pedaços. Diziam que o número de cacos corresponderia ao número de filhos que o casal teria. Por isso, escolhiam sempre uma cabaça bem fina, para facilitar a tarefa. Feito isso, a noiva finalmente ingressaria na casa do noivo, onde seria recebida pela família do mesmo.

A cerimônia consistia no ato de o mais velho da família da noiva entregá-la à pessoa mais velha da família do noivo, recomendando que este não a deixasse passar fome ou frio, nem apanhar etc. Àquele que entregava a noiva ao familiar do noivo caberia pronunciar um *ọfọ̀* (encantamento) para a noiva:

Mú Orí lọ
Má m´ẹwà lọ
Ọjọ́ lẹwà´bò
Orí ni bá ni g´bélé ọkọ

Pegue *Orí* e vá
Não pegue somente a beleza e vá
A beleza um dia acaba
Mas *Orí* é que permanece na casa do marido.

Era cumprimentada e levada diretamente para um quarto, onde deveria permanecer por três dias consecutivos. Somente no terceiro dia, o marido entraria no quarto para dormir com ela. Se a moça não fosse mais virgem, o marido poderia devolvê-la à família e desfazer o casamento, o que era considerado uma grande desonra para a família.

Na manhã do quarto dia de núpcias, a família da noiva iria visitar o casal. Para demonstrar que o casamento tinha se consumado e que a moça era virgem, o noivo servia aos sogros um jarro cheio de vinho. Se a noiva não tivesse se casado virgem, o jarro teria vinho só até a metade, significando que a mulher já havia feito sexo com outro homem. Era a maneira simbólica de demonstrar a desfeita representada por um jarro cujo vinho havia sido consumido antes de ser servido às visitas. Não sendo virgem, os pais da noiva levavam a filha para casa neste dia.

Se não tivesse sido deflorada, celebravam a consumação do casório e iniciavam os festejos que seriam realizados no sétimo dia contado da realização do casamento. Se o marido já fosse casado, suas outras esposas participavam ativamente dos preparativos da festa.

Durante os três primeiros meses após o casamento, a noiva ficava reclusa em casa, sem sair, sem participar das tarefas domésticas. Era uma espécie de resguardo, no qual ela deveria dedicar-se exclusivamente ao marido. Somente após este período, a noiva poderia sair e visitar seus pais. Era um dia especial, em que ela faria pela primeira vez a comida de sua nova família. A partir dali, já poderia ir ao mercado e assumir suas responsabilidades da casa.

Não eram bem-vistos os filhos bastardos, por isso o casamento era fundamental para a sociedade. Um homem iorubá respeitável deveria casar-se e ter muitos filhos para tornar-se, assim, perpetuado. Cada novo casamento era comemorado por toda a comunidade com muita dança, músicas e comida e bebida. Apesar desta possibilidade, a relação sexual do homem com outras mulheres que não fossem suas esposas não era aceita.

Os homens que tinham várias mulheres deveriam construir casas vizinhas em seu terreno, para em cada qual acomodar suas esposas e a respectiva prole. Era comum que as esposas mais velhas e experientes ajudassem as mais novas, orientando-as na criação dos filhos e nos afazeres domésticos para agradar o marido.

Eram os homens que deliberavam na dinâmica familiar, dando pouco ou nenhum espaço à interferência das mulheres. O homem que cedesse com frequência aos caprichos ou às ordens de sua mulher era considerado fraco, sendo motivo de escárnio por parte dos demais.

O vínculo familiar era considerado entre filhos, irmãos, primos, sobrinhos e netos, a não ser quando ocorriam rivalidades intrafamiliares, estas geralmente ocasionadas por interesses políticos.

As mulheres passavam a pertencer ao clã do marido quando se casavam. As mais velhas eram responsáveis pela criação e educação das crianças. Ajudavam os maridos na lavoura e cuidavam do preparo dos alimentos da família.

A traição ao marido não era tolerada. Conforme a etnia, a punição era o banimento daquela comunidade, surra, apedrejamento ou a morte, conforme o julgamento. A mulher infértil, má parideira ou que só gerasse filhas mulheres e desse à luz a *àbíkú* era motivo de tristeza para a família e, com isso, tinha menos prestígio no seu clã.

O homossexualismo não era admitido entre os iorubás, homens ou mulheres. Era considerado um tabu (um interdito). Sua prática era vista como nociva à saúde da comunidade. Talvez porque as condições de higiene da época fossem insalubres; talvez porque contrariasse o sexo convencional, que era importante para a procriação e para a consequente perpetuação daquele grupo; talvez porque houvesse o mito da impotência ligada à prática homossexual. Os homossexuais descobertos eram punidos e banidos da comunidade. E suas famílias eram ridicularizadas, perdendo prestígio.

Algumas etnias iorubás escolhiam eunucos (*ìwéfá, ìbá-àfin*) para cuidar das esposas do rei, sem que houvesse risco de molestá-las. Pela proximidade com o soberano e sua família, os eunucos acabavam por adquirir grande poder de influência em decisões importantes para o reino.

AGRICULTURA, PECUÁRIA, CAÇA, PESCA E COMÉRCIO

A base da alimentação dos iorubás era essencialmente milho, inhames, legumes e frutas. Ingeriam também em sua dieta aves, cabras, porcos, carneiros (conforme a etnia), bois e peixes. O abate de animais de maior porte se dava geralmente em grandes festas e comemorações, e não na dieta cotidiana.

Os homens de maior posse eram reconhecidos pelo tamanho de seus rebanhos e sua plantação. O homem comum adquiria suas riquezas com o plantio de inhames. Sua aptidão para o trabalho era medida pela capacidade que tinha de lograr bons resultados de sua roça. A produção deveria ser suficiente para a alimentação farta de sua família, o pagamento das cotas comunitárias, o comércio nos mercados e o escambo com outros produtos e utensílios.

A construção de mercados nas vias principais era um traço característico das sociedades iorubás. O grande comércio de gêneros alimentícios, tais como feijões, dendê, inhame, peixe seco ou defumado, sal, cobre, ferro, ouro, tecidos, adornos e animais, era praticado nos mercados. As operações comerciais eram realizadas através de escambo ou compra e venda. Não se tem notícia da cunhagem de dinheiro por nenhuma etnia iorubá. A moeda utilizada para representar as negociações eram barras e arames de cobre, pedaços de ferro em forma de arco, manilhas de cobre e os cauris (búzios).

Os mercados eram frequentemente visados por ladrões, o que os levava a ser procurados e vigiados por soldados reais. Em torno dos mercados, as cidades eram desenvolvidas. *Ifẹ̀, Òyó, Kétu* e *Abẹ́òkúta*, por exemplo, eram grandes urbes que impressionaram os europeus já nos séculos XIX e XX.

O domínio da forja proporcionou que cada cidade tivesse especialistas no trato dos metais, dispondo de um ou, às vezes, de vários ferreiros. Já havia centros de mineração e era reconhecida a qualidade dos metais de uma ou de outra região, valorizando assim os produtos derivados.

O ferro era farto em grande parte do iorubo. Já o ouro era de aluvião ou de minas profundas, e provinha de outras regiões como Gana, Senegal, Núbia etc. Os artífices utilizavam também a forja de chumbo e de estanho e, com esses materiais, produziam e comercializavam inúmeros produtos de valor.

Ifẹ̀ já fabricava vidro para utensílios, contas, cintos, pulseiras desde a primeira metade do segundo milênio. Produtos de ferro, ouro, cobre, latão, vidro e cerâmica eram fartamente utilizados para a confecção de armas, enxadas, machados, ornamentos e diversos objetos. Com madeira, faziam vigas para a sustentação de habitações, portas, janelas, canoas, pilões, bandejas, colheres e toda sorte de utensílios. Objetos de barro produzidos em olaria também serviam à utilidade doméstica e ao comércio.

Quando as cidades eram dispostas em locais de rota de viajantes ou de trânsito de mercadorias, costumava-se cobrar pedágio aos transeuntes, sobretudo quando estrangeiros. Esta prática gerava importante fonte de renda e riqueza para o soberano, garantindo a prosperidade da sociedade e de seu povo.

Quanto mais rico e honrado fosse o homem, mais respeitado no seu clã. Este *status* permitia aos homens adquirir cargos honoríficos na sua cidade, passando a pertencer aos conselhos decisórios. A variedade de produtos e o aumento da demanda ocasionaram a formação de inúmeras profissões especializadas, tais como ferreiros, tecelões, escultores, oleiros, carpinteiros, curtidores e os próprios comerciantes.

A agricultura era manufatureira e contava com alguns artefatos que facilitavam o serviço. Com a tecnologia da forja, os instrumentos agrícolas foram se aperfeiçoando. Em cidades como *Ifẹ̀, Benim* e *Ìjèbu-Ode*, havia enormes áreas reservadas à agricultura para assegurar o suprimento do povo em tempos de guerra, ou nos casos de sitiamento por inimigos. Estrategicamente, o campo ficava dentro das muralhas dessas grandes urbes.

Geralmente, as etnias africanas dedicavam-se com exclusividade à pecuária ou à agricultura. Raros foram os casos em que tais atividades possuíam o mesmo grau de importância em uma única urbe, como no norte do Togo, na Guiné Bissau, no Burundi, em Ruanda, Senegal e nas encostas dos montes Quênia, Kilimanjaro e Meru.

A pecuária característica das zonas mais áridas da África consistia na criação de camelos, cabras e cavalos. Nas mais amenas, eram bois, carneiros e asnos. O boi era um bem de capital e com ele realizavam-se muitos negócios: selavam-se amizades, solucionavam-se disputas, além de significar *status* ao seu proprietário. Com os bois, compravam-se mulheres, faziam-se sacrifícios religiosos, banquetes em ocasiões de festas. Um homem que tivesse bois e sabedoria angariava amizades importantes, criava vínculos de solidariedade e construía um séquito político em torno de si.

A caça, embora frequente, era mais propícia no período da estiagem, pois os animais selvagens convergiam para os locais onde houvesse água, tornando-se presas mais fáceis. Em paraleleo, neste mesmo período, a agricultura era prejudicada pela seca, tornando a caça a melhor alternativa para subsistência do povo.

Apenas nas áreas mais densas e florestas não era possível criar gado nem plantar com facilidade. Mas, geralmente, todos os povos caçavam, com maior ou menor importância para a sobrevivência, conforme o caso. Os instrumentos de caça eram o arco e flecha, o tacape, a lança e variados tipos de armadilhas. Todos os tipos de animais eram objetos da caça. Variavam apenas a necessidade, a oportunidade e a fauna local.

De passarinhos, macacos, porcos do mato, antílopes, gamos, búfalo, leopardos, rinocerontes, leões a panteras e até elefantes, todos poderiam ser abatidos. Estes últimos, por exemplo, eram objeto de enorme esforço coletivo. Aldeias inteiras ou um grande grupo de caçadores poderiam se organizar para abater um elefante. A técnica, neste caso, era encurralar e drogar o animal através de setas e flechas atiradas do alto das árvores para facilitar o domínio e a morte desses enormes animais.

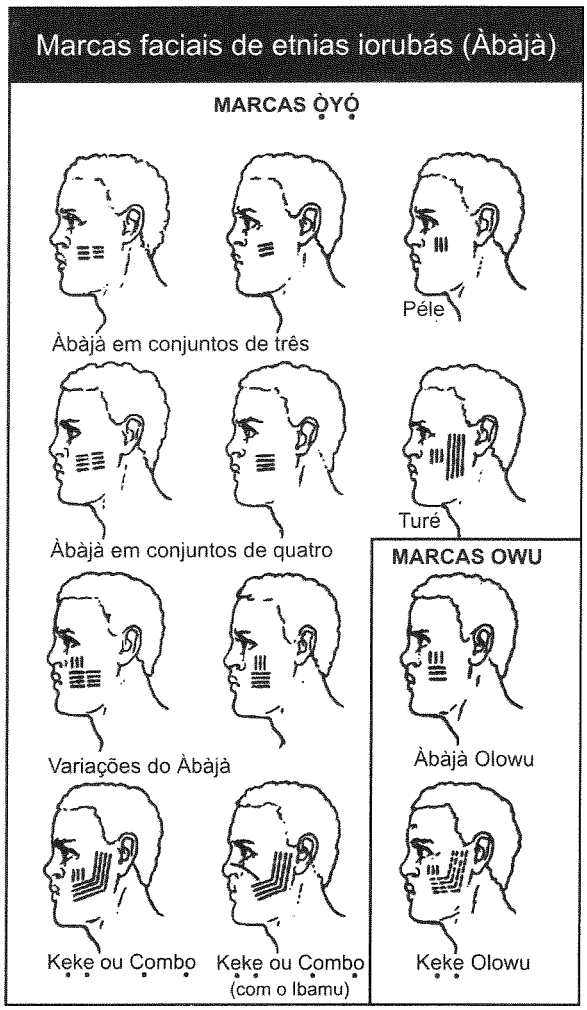
Os caçadores especializados possuíam grande prestígio social, pois eram reconhecidos como detentores de conhecimentos muito especiais sobre o manejo das armas, a manha dos animais, pela astúcia e, sobretudo, pela coragem que os distinguia.

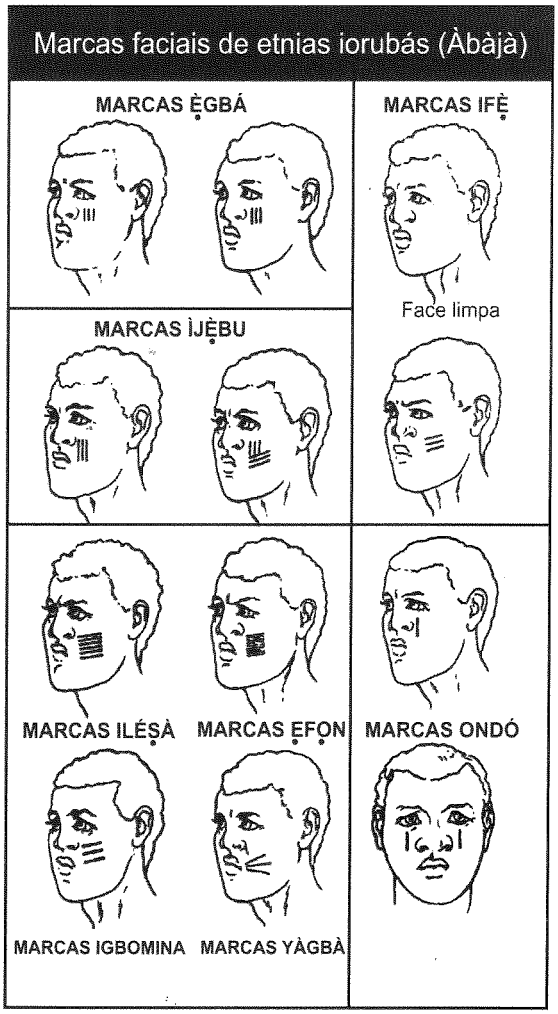
Todos os iorubás que habitavam regiões às margens de rios e lagoas dedicavam-se com frequência à pesca como atividade complementar à agropecuária. Nessa lida, eram utilizados arpões, anzóis, redes para arrasto, tarrafas, puçás e armadilhas. O peixe era então consumido fresco ou defumado, para aumentar sua durabilidade.

Estética

Alguns dos principais marcos estéticos iorubás eram as incisões no rosto. Cada etnia caracterizava-se por cortes diferentes no rosto de homens e mulheres. Esta prática prestava-se para a identificação dos grupos, sobretudo em conflitos bélicos. Mas, com o tempo, ganhou contornos de beleza estética (moda) e até de prática religiosa.

Durante as batalhas, as incisões no rosto facilitavam que os guerreiros se identificassem, favorecendo que se ajudassem em qualquer situação. Este sentido foi transportado e adaptado para o ambiente religioso, que passou a identificar as incisões feitas no corpo dos iniciados no Candomblé como formas de proteção contra os males e contra os inimigos.





Nos Candomblés, as incisões, denominadas como "curas" – marcas rituais (*àbàjà*), não são feitas no rosto, mas nos braços, peito e costas, também servindo para identificar as nações originárias daquele culto.

As mulheres iorubás também se embelezavam, fazendo desenhos no rosto, no tronco, nos braços e pernas com plantas como o *bùjẹ*, *òsùn* (principalmente em casamentos, nascimentos e posse de um novo rei), *lààlì*, *efun* e *wájì*. As pinturas serviam para finalidades estéticas e religiosas. Poderiam significar fertilidade, longevidade, paz, sedução, conforme a tintura e a disposição. Orifícios nas orelhas, no nariz ou nos lábios também tinham valor estético. As pinturas no corpo, assim como as curas, também foram reproduzidas no ambiante religioso em rituais de Candomblé.

O trato do cabelo também era parte relevante da estética iorubá. Para os homens, o padrão era cabelo raspado com a cabeça untada de óleo para dar brilho, como símbolo de higiene e bons modos. Somente aos dignatários do culto de alguns *Òrìṣà* era permitido o cabelo longo, com o qual eram feitos penteados especiais. Os mensageiros do rei tinham um corte de cabelo que os diferenciava: eram raspados de um lado da cabeça e cabeludo do outro lado.

Modelos de penteados

As mulheres usavam o cabelo grande para permitir vários penteados, como *sùkú*, *alágogo*, *kòròba* etc. Os mais usados eram o *irun bíbá* (cabelo solto), o *irun kíkó* (preso, mas simples) e o *irun dídì* (preso, mais elaborado). Os arranjos eram feitos de várias maneiras: *sùkú* – (cabelos penteados para cima e presos no alto); *dídì* (cabelos divididos de orelha a orelha e penteados de baixo para cima dos dois lados até se encontrarem); *pánúmọ* (abre-se o cabelo em volta da cabeça toda e penteia-se de baixo para cima e de cima para baixo, encontrando-se no meio); *ìpàkọ ẹlẹdẹ* (cabelo solto, todo penteado para a frente).

Tecelagem e vestuário

A tecelagem era considerada uma atividade profissional, de atribuição preponderantemente masculina. Na era das oficinas, os tecelões tinham seus locais de trabalho fixos. Outros carregavam seus teares e percorriam aldeias e cidades, oferecendo tecidos e roupas.

A arte da tecelagem era de tamanha relevância que havia uma divindade detentora da arte de tear: *Ọbàlùfọ̀n*, originário da cidade de *Ifọ́n*, próximo a *Ilobu* e *Òṣogbo*, perto da margem do rio *Ọ̀ṣùn*.

Tintura elèkọ

A origem dos teares horizontais, utilizados por diversos povos africanos, possivelmente não era local. Curioso que, se a tecelagem era considerada uma atividade masculina, a produção da matéria-prima (plantio de algodão, tratamento e tingimento dos fios) era precípua das mulheres, sempre remetendo ao equilíbrio homem--mulher; sempre apregoando a solidariedade social.

Os tecidos industrializados apenas chegaram à África e foram adotados em seus costumes com o início do período colonial. Os tradicionais tecidos estampados utilizados largamente em quase todos os países da África subsaariana são denominados genericamente como *àdìrẹ. Àdìrẹ*, portanto, é a palavra que serve para identificar todo tecido estampado, seja ele tingido, seja pintado. O berço desta técnica é a cidade de *Abẹ̀òkúta.*

Duas técnicas de tingimento se destacam e, por sua popularidade, merecem ser citadas: *elèkọ* e *àlábẹrẹ*.

A origem do vocábulo *elèkọ* possivelmente é a contração de *elé* (pref. indicativo de comando, domínio) + *kọ* (verbo tingir). *Elèkọ* consiste em preparar uma grossa goma de mandioca e, com ela pronta e fria, fazer desenhos no tecido ainda branco, utilizando a goma macia e ainda morna. Depois, quando a goma secasse e se tornasse rígida, banhava-se o tecido em uma mistura de água com bastante anil para tinturar as partes livres, preservando sem colorir os desenhos revestidos pela goma. Após a secagem, retirava-se a goma endurecida, obtendo-se um tecido azul com desenhos em branco. Posteriormente, era feita uma segunda banhagem (já sem a goma) novamente no anil. Ao final, tinha-se um tecido azul em duas tonalidades: o fundo mais escuro e, nas partes onde fora feito o desenho original, tons de azul mais claro.

Outra modalidade de tingimento é conhecida como *àlábẹrẹ*, cuja tradução pode ser: *àlá* (subst. sonho) + *bẹ* (verbo desatar, soltar) + *rẹ* (verbo tingir, mergulhar em água, molhar). Daí, *àlábẹrẹ* significaria a técnica criativa de tingir a roupa desatando nós. E tal explicação se aplica oportunamente, à medida que passaremos a descrever este processo artesanal.

Para o tingimento *àlábẹrẹ*, amarrava-se o tecido com vários nós e, depois, mergulhava-se o mesmo em tintura. Após a secagem, desatavam-se os nós para se obter no pano um fundo tingido com espaços em branco (as partes protegidas pelo nó durante o banho). Em seguida, o mesmo tecido era mergulhado em novo tingimento, só que em outra cor. Por fim, tinha-se um tecido estampado com cores diversas: a do fundo e a das partes originalmente atadas com os nós.

Os trajes tradicionais masculinos, denominados *ẹgbẹjọdá*, são basicamente: *agbádá* (uma espécie de camisa grande e larga, com o cumprimento até a metade da coxa, sobrepondo-se à calça); *gbárìyé* (túnica desprovida de mangas, cujos maiores atrativos são os detalhes bordados na parte da frente); *dàndógó* (espécie de túnica feita de tecidos nobres, comprida até a canela e muito larga, utilizada sobre calça e camisa de mangas compridas confeccionadas do mesmo pano – traje de gala, mais utilizado por autoridades, homens ricos e anciãos respeitáveis); *bùbá* (roupão longo, feito de tecido leve, pode ter mangas curtas ou compridas. É uma espécie de *agbádá* até a canela, usado sobre uma calça mais justa eleborada com o mesmo tecido chamada de *sọrọ*); *dànsíkí* (composição usada por baixo); as calças eram chamadas genericamente de *ṣòkòtò*; *sányinmọtan* (espécie de bermudão até a altura do joelho, usada em serviços pesados); *kẹmbẹ* (calça bem larga da cintura até a altura do joelho, depois afinando desta parte até aos pés).

Qualquer traje masculino é composto com um chapéu (*fìlà*). O *fìlà* pode ter vários estilos, como *òrìbì*, *bentigọ*, *àkẹtẹ* ou *elétí ajá* (com pontas laterais lembrando orelhas de cão).

As mulheres iorubás vestem-se com *aṣọ ìró* (saia sem costura, montada com uma tira grande de pano enrolada na cintura e comprida até os pés, usada com o peito desnudo quando em casa ou durante serviços domésticos, ou por baixo do *bùbá* feminino); *bùbá* feminino (semelhante ao modelo masculino, mas com meia manga); *sìmí* (veste usada por baixo do *bùbá* quando este é parcialmente transparente devido ao tipo de tecido); *iborùn* (conhecido no Brasil como pano da costa – tecido grande, dobrado ao comprido em formato retangular, espécie de xale apenas usado sobre um ombro, cobrindo na frente seios, tronco e parte da coxa e atrás costas e nádegas).

As mulheres também não saem às ruas sem cobrir a cabeça com o *gélé* (turbante). Elas compõem seu vestiário adornando-se com braceletes, pulseiras, tornozeleiras, cordões, anéis e as já mencionadas pinturas.

Os tecidos, de uma forma geral, eram confeccionados a partir de entrecascas de árvores, ou através da tecelagem, mais especificamente para algodão, ráfia e lã. Praticamente todas as casas possuíam um tear. Os tecidos eram fortes, grossos, duráveis e bonitos. Em um só *agbolé*, podiam ser contados de seis até mais de uma dúzia de teares, pois a produção de tecidos era grande.

Cuidados especiais com idosos e crianças

Os idosos tinham imenso valor nas comunidades iorubás. Quanto mais velho, mais respeitável. Os anos de vida correspondiam a maior sabedoria e conhecimentos acumulados.

Por ser a cultura iorubá tradicionalmente oral, eram os idosos verdadeiras bibliotecas vivas, conhecedores das tradições e detentores do conhecimento. Os idosos eram portadores de *àṣẹ*: *Wọ'n b'ọ'mọdé ba juba àgbà* – dizem que, quando a criança saúda os velhos, terá longa vida.

O axé (*àṣẹ*), neste contexto, tem um significado mais abrangente que seu conceito original como "força vital". Aqui, este elemento pode ser compreendido como "sorte" ou como "transmissor de boa energia".

O interessante é perceber que o homem, o qual naquela época remota e inóspita conseguia chegar à velhice, antes de tudo era visto como um vencedor. Como aquele que foi capaz de superar as doenças, as guerras, os predadores, os dissabores e conseguiu, ao longo de sua trajetória de vida, acumular experiências que lhe deram sabeboria que outros não conseguiram alcançar.

Os idosos honrados compunham os conselhos decisórios das sociedades. Conforme a cultura iorubá, um dos maiores propósitos da vida era a longevidade. Por isso, os anciãos eram considerados pessoas bem-sucedidas. Envelhecer em uma época de guerras, ambiente inóspito e medicina precária era um símbolo de admirável resistência e força. O homem que morresse prematuramente, desde que não fosse em guerras, despertava suspeitas de ter sido alvo de alguma punição divina.

Os iorubás integravam as crianças aos serviços domésticos em idade bem tenra, a fim de criarem o hábito de respeitar os adultos e de ser úteis à sua comunidade. Na realidade daquele povo, as crianças significavam, sobretudo, mão de obra para as fainas da lavoura, caça, pesca, guerras, serviços domésticos e, principalmente, para a perpetuação daquela família. Por isso, as crianças que nasciam com deficiências eram abandonadas nas florestas, para que *Ikú* (a morte) as levasse de volta.

Em algumas etnias, até certa idade a criança não era apresentada aos seus pais biológicos. Esta dinâmica objetivava que a criança aprendesse a respeitar todos como seus próprios pais, e fazia com que toda a comunidade se responsabilizasse pela criação delas como se seus filhos fossem.

Era um tabu ver as crianças iorubás chorarem. Segundo eles, só as mães negligentes e infiéis deixavam suas crianças chorarem por falta de algo. Por isso, as mães criavam o hábito de prender seus filhos às suas costas com panos. Assim, ficavam sempre próximas de seus cuidados e não comprometiam os afazeres domésticos. As crianças mais velhas cuidavam também das mais novas, desenvolvendo os instintos de proteção, responsabilidade solidária e união.

As atividades lúdicas só ocorriam à noite, quando toda a comunidade encerrava suas tarefas diárias. As principais brincadeiras eram danças, cânticos e jogos.

A RELIGIOSIDADE

Os iorubás, em todas as etnias, eram essencialmente religiosos. A religião iorubá era pavimentada pela tradição oral, sendo perpetuada através dos *ìtàn* (lendas), que relatavam fatos, episódios, feitos dos *Òrìṣà*, explicando seu culto, seus gostos, personalidades, regências, preferências, origens, desgostos, comportamentos, amores, ódios e interditos.

Os iorubás creem em um Criador único e supremo, denominado *Olódùmarè* ("O onipotente") ou *Ọlọ́run* ("Senhor dos Céus"), ou ainda *Olófin* ("O grande juiz"), que, além de criar o Céu e a Terra com todos os seus habitantes, criou também as divindades (*Òrìṣà*) e os espíritos (*ẹbọra*).

Não há estátuas, gravuras, símbolos, totens ou qualquer forma de expressão humana retratando *Olódùmarè*, pois os iorubás acreditam que ele é único; portanto, nada pode ser comparado a Ele nem pode servir para retratá-lo.

Esta prática não sinifica desrespeito nem menosprezo por parte dos iorubás ao Criador. Ao contrário, é uma forma cultural e peculiar de expressar um respeito intenso e profundo a um ser que merece tal distinção. Por isso, ele é descrito como *Atẹrẹrẹkaye* – aquele que faz o mundo todo sentir sua presença; ou ainda como *Ogbigbà* – o que vem para ajudar os que precisam.

Olódùmarè é eterno, descrito como *óyígíyigí ọtá ìkú* – a grande pedra imóvel que nunca morre. Outros atributos de *Olódùmarè* são a perfeição e a onipotência. Dizem os iorubás: "*Ọba a ṣè kan ma kú*" (O rei cujos trabalhos são feitos com perfeição). Portanto, tudo que os homens fazem e é aprovado por *Olódùmarè* torna-se fácil, mas o que não conta com sua aprovação e é fruto da teimosia humana, é difícil ou impossível de ser alcançado.

Por isso, é denominado *Ọlọ́run Alágbára* (Deus Poderoso). A Ele exaltam: "*Ọba ti dandan rẹ ki iṣẹlẹ*" – o rei cujas ordens nunca deixam de ser cumpridas. Um provérbio diz "*A dùn íṣe bi ohn tí Olódùnmarè l'ọwọ sí. A ṣòrò íṣe bi ohun ti Olódùmarè kò l'ọwọ sí*" – fácil de fazer como aquilo que recebe a aprovação do Criador; difícil como aquilo que o Criador não aprova.

Em todas as versões dos mitos da criação, o ser original é sempre *Olódùmarè*, inexistindo qualquer controvérsia a este respeito. Outra característica do Criador é a onisciência porque *Olódùmarè* tudo vê, tudo sabe e tudo conhece: é o *elétí ìgbò àròyé* – aquele que sempre ouve as queixas das pessoas, ou *a rinu ródè olumọ ọkan* – aquele que vê o lado de fora e o lado de dentro das pessoas, o desvendador dos corações.

Olódùmarè é tido como um grande e poderoso rei. Juiz supremo e imparcial (*Olófin*). Por isso, os iorubás dizem: "*Ọba a dakẹ dajọ*" – o rei que senta em silêncio e distribui justiça. As iniquidades do mundo são diferentes da justiça do Criador: "*Ọba àiyé / kò ri ọ, ti oke 'nwo ọ*" (Se o rei da terra não vê você, o rei do céu o vê). *Olódùmarè* não tem as características de um Deus inerte, desinteressado nos humanos. Ao contrário, é capaz de acompanhar a vida de cada ser e de interceder por eles através de determinações aos *Òrìṣà*.

Cada cidade-Estado cultuava um *Òrìṣà* e, no máximo, as divindades correlatas a este. Todas as pessoas que fossem iniciadas naquela localidade o seriam para o *Òrìṣà* patrono daquela cidade. Os sacerdotes exerciam posição de grande relevância na comunidade, obtendo poder político, riquezas e capacidade de influência sobre o rei e as demais autoridades. O número total de divindades iorubás, contando todas as etnias e cidades, é impreciso. Relata-se que, ao todo, são mais de 200, podendo chegar a 1,7 mil.

O culto aos *Òrìṣà* é orientado pela consulta ao oráculo (*Ifá*). É o oráculo, manuseado pelos *bàbáláwo* ou *olúwo* – olhadores/consultores que orientavam situações cruciais como longas viagens, guerras, casamentos, acordos etc.

Embora os iorubás fossem devotos de suas divindades, crentes no destino e guiados muitas vezes em suas decisões pelo oráculo sagrado, este povo tinha uma compreensão muito interessante sobre o poder do livre-arbítrio concedido pelo Criador.

Para eles, a partir do livre-arbítrio, nem os deuses poderiam interferir no sagrado direito de escolha que cada ser guardava em si. Esse conceito permitia aos iorubás uma relação muito especial com suas divindades. Eles sabiam que a capacidade de interferência dos deuses em suas vidas era limitada. Assim, os iorubás cobravam menos milagres dos deuses e se preocupavam mais em construir sua vida de forma próspera.

"*Òrìṣà bi ikùn kò si ojójúmọ́ ni o ngbà ẹbọ*" – Não há *Òrìṣà* como o estômago, pois recebe sacrifícios diariamente.
"*Òrìṣà bi `ọnà `ọfun Kòsi, ajoojúmó. Níí gba ẹbọ lọ́wọ́ ẹni*" – Não existe *Òrìṣà* maior do que a garganta da gente, porque não há dia em que ela não nos cobre (exija) sacrifícios.

Portanto, o *ara* (o corpo) do homem também era sagrado, merecendo ser cuidado e respeitado.

A interferência das divindades era crível, mas sempre relacionada à eventual punição por desvios de conduta ou ao amparo justo aos homens em causas honradas.

Os principais *Òrìṣà* jeje-nagôs, que compõem o panteão das divindades cultuadas no Candomblé, encontram-se enumerados a seguir.

Èṣù

Originário de *Ìgètí*. Sua regência engloba a comunicação; a energia sexual; a ambição; a dualidade humana entre o bem e o mal; os caminhos. Esta divindade rege também as relações comerciais e o comércio em geral. Sua saudação é *Láròyé!* ("Aquele que é controverso!") Os títulos pelos quais é conhecido: *Òjíṣẹ́* (mensageiro); *Ẹlẹ́bọ* ("Transportador de oferendas"); *Ẹlẹ́gbára* ("Dono do poder") ou *Elégbára* ("Senhor da rapidez"); *Olọ̀nà* ("Senhor dos caminhos"). Sua ferramenta ritual é o *ọ̀gọ* (pênis ereto).

Ògún

Seu culto é originário da cidade de *Ìré*. É conhecido pelos títulos de *Bàbá Irin* ("O senhor dos metais"); *Óṣíwájú* ("O que está na vanguarda"); *Olúlanà* ("Aquele que desbrava os caminhos"); *Òsìnmálé* ("O chefe entre as divindades"). Sua saudação é: *Pàtàkòrí!* ("O importante!") ou *Ògún yè!* ("*Ògún* é vida!"). *Ògún* rege a guerra, os caminhos, a forja, a metalurgia, a agricultura e a tecnologia. Sua ferramenta ritual é *àdá* ou *idà* (espada, facão grande, alfanje).

Ọdẹ (Ọ̀ṣọ́ọ̀sì)

Teve seu culto iniciado em *Kétu*. É conhecido pelos títulos de *Ọba Igbó* ("Rei da floresta"); *Olódé* ("Senhor da caça"); *Alákétu* ("O rei de *Kétu*"). Suas saudações são: *Òkè àró!* ("Honrado das alturas!") ou *Kókè ọdẹ!* ("Aclamamos a grandeza do caçador!") ou *Arò lè!* ("O poderoso dos arò!"). *Ọdẹ* rege a caça, a fartura, a prosperidade. Suas ferramentas rituais são *ọfà* (arco e flecha); *bílálà* (chicote de couro); *ìrùẹ̀ṣin* ou *ìrùkẹ̀rẹ̀* (bastão encimado por pelos da crina de cavalo utilizado por monarcas).

Ọ̀sányìn

Recebe os títulos de *Bàbá Ewé* ("O senhor das folhas") e *Onísègùn* ("O grande médico"). É saudado com as expressões *Ewé ó!* ("Oh, as folhas!") ou *Ewé asà!* ("A folha é proteção!"). O culto a esta divindade começou em *Ìràwò* (na fronteira com o Daomé). *Ọ̀sanyìn* tem o domínio sobre os vegetais, a medicina natural e a flora. Sua ferramenta ritual é uma haste de ferro encimada por um pássaro, cercada por mais seis lanças apontadas para cima, de tamanho menor que a principal.

Ọmọlu / Ọbalúwáiyé

Costuma-se dizer que são a mesma divindade, sendo o primeiro sua manifestação enquanto idoso e a segunda, em sua energia jovem. Ambos recebem os títulos de *Aynon* ("O dono da terra"); *Olóde* ("O senhor do indivisível"); *Bàbá Ìgbóná* ("Pai da quentura, da febre"). São saudados com a expressão *Atótóo!* ("Silêncio em respeito a ele!"). Contudo, o culto a *Ọmọlu* é originário da região de Empe, ou Nupé, no território Tapá no antigo Daomé. Já a devoção a *Ọbalúwáiyé* é originária do Daomé. *Ọmọlu* e *Ọbalúwáiyé* regem a saúde e a doença, a medicina, a varíola, e possuem o domínio sobre as doenças de pele. Ambos têm como ferramenta ritual o *ṣàṣàrà* (bastão feito de nervuras do dendezeiro, utilizado para curar).

Ọ̀ṣùmàrè

Não se conhecem designações honoríficas desta divindade. Sua saudação é *Axògbógbóyi! (Arròg bógbóyi)*, do idioma *fongbé*, que significa: ("Saudamos o Grandioso Rei da Terra!"). Do fongbè: axò (abrev. de axòsù, rei – tendo o "x" "pronúncia de "rr"), gbógbó (grandioso), ayi (terra). Sua origem mítica é a cidade de Mahi, localizada no antigo reino do Daomé. É o *Òrìṣà* que rege as mudanças, as transformações, as renovações. *Ọ̀ṣùmàrè* rege o dinheiro, conduz também a interligação entre o Céu e a Terra através de seu maior símbolo e seu próprio significado: o arco-íris. *Dan* (cobra), uma serpente de metal, é utilizada como sua ferramenta ritual.

Ṣàngó

Recebe os títulos de *Ọba Jàkúta* ("Aquele que lança pedras" – referindo-se às pedras de raio – trovões); *Aládò* ("Aquele que racha o pilão"); *Ọbakòso* ("Rei da cidade de *Kòso*" ou uma expressão usada para dizer que ele não se enforcou). *Ṣàngó* é saudado com a expressão: *Káwò ó o kábiyèsí le!* ("Permita-nos olhar para Vossa Alteza Real!"). É um dos mais populares *Òrìṣà* no Brasil. Embora *Ṣàngó* tenha ganhado notoriedade como rei da cidade iorubá de *Ọ̀yọ́*, ele é originário de Nupé, uma cidade fora do iorubo.

Ṣàngó é o deus da justiça e do fogo. Este *Òrìṣà* rege o poder. Suas ferramentas rituais são o *ọṣé* (machado de dois gumes) e o *ṣẹ́rẹ́* (chocalho que representa o som dos trovões).

Ọbà

Uma das três esposas míticas de *Ṣàngó*, juntamente com *Ọya* e *Ọ̀ṣùn*, *Ọbà* recebe os títulos de *Ọbà Elẹkò* ("Guardiã da Sociedade *Elẹkò*") e *Ìyá Àbíkú* ("Mãe dos *àbíkú*"). Sua saudação é: *Ọbà ṣi!* ("A que se movimenta!"). O culto a *Ọbà* começou em *Elẹkò*. Sua regência engloba as águas turbulentas dos rios, as quedas da água e as enchentes. Sua energia está presente nas paixões, no ciúme, na fúria feminina, na dor da perda amorosa. *Ọbà* é caçadora e guerreira. É a divindade do rio de mesmo nome na atual Nigéria. É também patrona da dedicação em um relacionamento. *Ọbà* é a divindade que protege o lado esquerdo corpo humano – por conseguinte, rege as mulheres, cuja energia reside nesta parte do corpo. *Ọbà* é *Ìyá Àbíkú*; logo, é encarregada de enviar ao mundo as crianças que nascem como castigo para os pais. Suas ferramentas rituais são o *ọfà* (arco e flexa) e o *èlè* (alfanje: espada curta e curva) ou *idà* (espada).

Ọya (*Yánsàn*)

Recebe os títulos de *Ìyá Mẹ̀sàn Ọ̀run* ("Mãe dos nove espaços siderais") e *Alákòko* ("Senhora do *òpákóko*" = tronco ritual que une os nove espaços siderais entre o Ọ̀run e o Aiyé). É saudada com a expressão: *Eèpàà hey, Ọya!* ("Salve, *Ọya*!") Sua cidade de origem é *Irà*, que fica no Estado de *Kwarà*, a sudoeste de *Ọ̀yọ́*. *Ọya* rege os movimentos de ar, os ventos em todas as suas intensidades, da brisa aos furacões. É também cultuada nas águas do rio Níger. Compete a *Ọya* conduzir os espíritos ao *Ọ̀run* após a morte. Por isso, é considerada a senhora dos *égún*. Suas ferramentas rituais são o *ìrùkẹ̀rẹ̀* (ou *ìrùẹ̀ṣín*) e o *èlè* (alfanje: espada curta e curva) ou *idà* (espada).

Ẹwà (*Yẹwà*)

É intitulada de *Bímòye* ("Nascida filha de um chefe"). É saudada com a palavra *Ríró!* (doçura, maciez, delicadeza, brandura). Tem origem em *Ẹ̀gbádò* (atual *Yẹwà*), no Estado nigeriano de *Ògún*. *Ẹwà* rege o pôr do sol, a beleza, a timidez, a evaporação. *Ẹwà* acompanha os

mortos até a cova. Ela é guerreira e também caçadora. O *ọfà* (arco e flexa) e o *ọ̀kọ̀* (lança) são suas ferramentas rituais. Às vezes, *Ẹwà* também é vista portando uma cobra (*dan*) de metal na mão, quando representa a metade feminina de *Òṣùmàrè*.

Ọ̀ṣùn

Recebe os títulos de *Ìyálóde* ("Mãe da comunidade"); *Ògágun ati Ogajulo ninu awon Ìyámi Òṣòròngà* ("Chefe suprema e comandante de todas as Senhoras dos Pássaros"); e *Olótoju Àwọn Ọmọ* ("Aquela que vela por todas as crianças"). Suas saudações são: *Oore yèyé, o!* ("Oh Mãezinha da bondade!") ou *Ó fidé orí mọ́...!* ("Ela cobre as cabeças com segurança!"). O culto a *Ọ̀ṣùn* teve início em *Ilésà*. *Ọ̀ṣùn* rege as águas doces dos lagos, os rios e as cachoeiras. É a dona da fecundidade das mulheres, do amor e da sedução. Rege também a gestação. Tem como ferramentas rituais o *abẹ̀bẹ̀* e o *èlè* (alfanje: espada curta e curva) ou *idà* (espada).

Lógun Ẹ̀dẹ (Lógun)

Não se conhecem designações honoríficas deste *Òrìṣà*. Suas saudações são: *Lò sí lò sí!* ("O reverenciamos neste momento!") ou *Olúwà o!* ("Oh, o mestre!"). Sua cidade mítica é *Ìlẹ̀ṣà*, terra natal de sua mãe *Ọ̀ṣùn*. Lógun rege a pesca e a caça. Suas ferramentas rituais são o *abẹ̀bẹ̀* e o *ọfà*.

Yemọjá

Seus títulos são: *Odò ìyá* ("Mãe do Rio!"), *Ayaba* ("Rainha") e *Ólómú* ("Senhora dos grandes seios"). *Odò fẹ́ Ìyá àgbà!* ("Amada matriarca do rio!"), *Odò Ìyá!* ("Mãe das águas"), *Orí o!* ("Oh, Senhora das Cabeças!") ou *Èérú Ìyá!* ("Mãe das espumas!") são as formas pelas quais é saudada. *Abẹ́òkúta* é a cidade onde se iniciou seu culto. *Yemọjá* rege a sanidade mental e a harmonia do lar. Embora originalmente na África fosse cultuada nas águas doces, aqui no Brasil tornou-se a patrona dos mares, adquirindo mais esta atribuição. Seu domínio passou a ser o local de encontro do rio com o mar. Suas ferramentas rituais são o *abẹ̀bẹ̀* (leque) e o *èlè* (alfanje: espada curta e curva) ou *idà* (espada).

Ìrókò

Não se conhecem títulos distintivos desta divindade. É saudado pela expressão: *Igi Òrun!* ("Árvore do céu!") ou *Ẹ̀rọ̀!* ("Calma!"). Seu culto começou no Daomé. Rege a árvore de mesmo nome, bem como todas as árvores seculares e as florestas. Rege também os ancestrais e as mudanças climáticas. Tem como ferramenta ritual o *ọ̀kọ̀* (lança de metal).

Ibéji

Não se conhecem designações honoríficas desta divindade. Sua saudação: *Oní ibéjì!* ("Senhos dos gêmeos!") ou *Béjèrò!* ("*Ibéjì* existe para espalhar a tranquilidade!") O culto a *Ibéji* iniciou-se em *Ọyọ́* e também em *Epapo*, à margem da lagoa da cidade de Lagos (na Nigéria). Rege o nascimento de gêmeos, a alegria, a prosperidade e a sorte. Sua ferramenta ritual consiste na estatueta de madeira onde são representadas duas crianças, sendo uma com o sexo masculino e outra com o feminino.

Nànà

Não se conhecem designações honoríficas desta divindade. *Nànà* é saudada com a palavra *Sàlúgbá!* ("Venha em nosso auxílio!"). Foi em *Ikunu* ou *Okuni*, próxima a *Atakpamé*, no Dassa Zumé, região do Benim, que se iniciou seu culto. *Nànà* rege a vida e a morte. É a senhora dos pântanos e das águas paradas. É a dona da lama que dá origem à vida e dá forma à morte. O *ìbírí* é sua ferramenta ritual.

Òṣàgiyán

É tido como a expressão jovem de *Oṣàlúfọ́n*, muito embora sejam, em verdade, divindades distintas. Possui o título de *Eléjìgbò*, rei da cidade de *Èjìgbò*, local onde teve origem seu culto. *Òṣàgiyán* rege as lutas pela paz, as guerras para manutenção da justiça e do bem. Tem como atribuição a ética e a moral. Sua saudação é a mesma de *Oṣàlúfọ́n*.

Suas ferramentas rituais são *odó* (a mão de pilão) e *idà* (a espada).

Oṣàlúfọ́n

Oṣàlúfọ́n é o *Òṣàlá* velho, enquanto *Òṣàgiyán* é o novo. De todas as qualidades de *Òṣàlá*, apenas *Òṣàgiyán* é cultuado em separado no Candomblé. *Oṣàlúfọ́n* é *Ọba ìgbọ̀* (Rei dos ibos). Sua saudação: *Èèpàà Bàbá!* ("Saudamos o Pai!") ou *Ẹ ṣe é o!* ("Obrigado!") O culto a *Oṣàlúfọ́n* iniciou-se em *Ifọ́n*. *Oṣàlúfọ́n* rege o início e o final dos ciclos. É ele quem domina o sono. Rege também a ética, a sabedoria e a paz que esta proporciona. É dono do ar e da respiração, portanto domina a essência da vida. O poder reprodutivo do homem e o sêmen lhe pertencem. O *ọ̀pá ṣóró* é sua ferramenta ritual.

AS LEIS E A JUSTIÇA

As vedações religiosas eram também proibições legais, afinal o regime predominante nas cidades iorubás era teocrático. Apesar de toda a iorubalândia ser pautada na tradição oral, os crimes eram bem definidos e claros para toda a população, assegurados pela tradição, esta devidamente transmitida geração após geração.

O sumo juiz era o rei (um ser sagrado), mas era comum em algumas cidades a istituição de conselhos compostos por anciãos e homens veneráveis, cuja competência incluía o julgamento de crimes. O rei podia determinar sumariamente a condenação e a pena de qualquer cidadão, assim como sua palavra seria a decisiva em qualquer assunto, mas não raro ele atendia às decisões do conselho, quando este era instado a deliberar sobre algum caso.

Os crimes incluíam o adultério, a violação do pacto, roubo, prostituição, incesto, sequestro, irreverência, mau tratamento e violência contra os pais, mentira, suicídio, assassinato, estupro, sedução, além dos atos de falar mal do governante (rei), jurar falsamente, praticar sodomia e usar malícia (dissimulação).

ADULTÉRIO

O adultério era definido entre os iorubás como a relação sexual entre uma mulher casada e qualquer outro homem que não fosse seu marido, ou entre um homem casado e qualquer outra mulher que não fosse a sua esposa. A mulher que já fosse prometida em casamento e se relacionasse com outro homem que não o pretenso noivo também era considerada adúltera. O adultério era ainda mais grave quando havia a concepção de um filho desta relação considerada espúria.

O adultério era compreendido como uma ofensa não apenas à pessoa traída, mas a todos os seus ancestrais (*Egúngún*), que poderiam revoltar-se contra o adúltero. Os *Òrìṣà* eram igualmente ofendidos no adultério, pois o casamento era considerado entre os iorubás como uma instituição sagrada, abençoado pelo *àṣẹ* dos *ẹlẹ́dá* (divindades). Por esse contexto, as energias celestiais poderiam se revoltar contra os adúlteros, punindo-os. Vale dizer que, desde a promessa de união entre um casal, ou seja, desde o início do namoro, já eram realizados rituais para santificar a relação.

Além de ofensa aos deuses, o adultério era visto como um crime social, pois se considerava que este comportamento corroía a sociedade, desestabilizando o *ẹgbẹ́* (comunidade) com a possibilidade de gerar outros crimes dele decorrentes, como a maledicência e, até mesmo, o homicídio. Daí ser um crime de grande preocupação social, dada a sua capacidade de desestabilizar. Por isso, a punição para o adultério era bastante severa, variando desde a advertência, a agressão física, a impotência, podendo chegar à morte por envenenamento.

A morte do adúltero não era lamentada, pois sua punição era sempre considerada justa e necessária. O seguinte poema de *Ifá*[31] refere-se ao tema:

> *Ifá* adverte contra o adultério:
> Ele destrói os membros da família do marido,
> Ele destrói os membros da família da concubina.
> Posteriormente, ele destrói a si mesmo
> e continua a viagem até o céu (condenação a morte).
> Assim diz o oráculo: a mulher (ou homem) adúltero é um servo da morte (*Ikú*).

[31] FADIPẸ, P. (F.O. OKEDIJI EDITORS), THE SOCIOLOGY OF THE YORUBA, IBADAN UNIVERSITY PRESS, 1970

Maus-tratos com os pais

Na cultura iorubá, envelhecer é um atributo. A sabedoria dos mais velhos é insubstituível. A partir deste conceito, costura-se todo um liame de hierarquia na sociedade iorubá, onde o mais velho sempre ocupa postos mais importantes. Por isso, deve ser preservado, reverenciado, protegido e amado.

No ciclo imediato da família, os pais são então a primeira e mais significativa referência ancestral. O respeito aos pais deve ser observado sempre, mesmo que estes não se façam presentes ou já nem estejam entre os vivos. Basta dizer que, para os iorubás, quando o pai e/ou a mãe não estão próximos, deve-se cuidar da pessoa mais velha que se encontrar nas proximidades, como se seus pais fossem.

Com base neste princípio, maltratar ou agir com crueldade em relação aos pais era considerado crime entre os iorubás. Cuidar bem dos pais garantia uma vida harmônica e feliz, assegurando o cumprimento do ciclo de apoio social e sustentando a paz entre homens e deuses.

O que se espera dos filhos é que ajam com carinho, gratidão e verdadeira devoção no que concerne aos pais. Este era um dever, e não uma opção. Tal princípio obviamente estendia-se aos demais ascendentes familiares, como avós, tios etc.

Essa devoção, assim como aos deuses, mereceria *ẹbọ* (oferendas) e sacrifícios. Não aquelas dadas às divindades, mas os sacrifícios da tolerância, da humildade, da paciência, do amor e da obediência.

Um filho deve cultuar seu pai. Vale mencionar que este laço de respeito e verdadeira devoção aos ancestrais fez com que, durante milhares de anos, os iorubás só enterrassem seus pais em um cômodo da sua própria casa. Sepultar seus pais em locais públicos era tido como grande desrespeito.

Considerava-se que era a vontade do próprio *Ọlọ́run* que os pais fossem venerados. Por isso, maltratar os pais era como uma afronta ao deus maior. A insolência com os pais, a agressão e o abandono eram atos criminosos, puníveis pelos homens com torturas, humilhações públicas e banimento, e pelos deuses com as desgraças e infortúnios na vida, inclusive a morte prematura.

O poema do *Odù Ìrètè Egúntán*[32] assim nos ensina:

> Respeite sua mãe e seu pai,
> que você pode viver muito tempo na terra (vida longa).
> *Ifá* diz para oferecer sacrifício (*ẹbọ*) a sua mãe e seu pai,
> o sacrifício de justiça, cuidado e humildade.
> Você pode se regenerar.

[32] IFÁ DIVINATION POETRY, WANDE ABIMBOLA

Ifá diz oferecer sacrifício a sua mãe e seu pai, o sacrifício da obediência cega,
de cuidados, para que as maldições nunca possam cair sobre você.
Pois as maldições de seu pai e sua mãe são as maldições do Todo-Poderoso.
Ifá diz oferecer sacrifícios ao seu pai e sua mãe,
o sacrifício da ajuda, do amor, da justiça, que você possa ter descanso,
que você possa ter conforto.

No mesmo *Odù*, *Ọrúnmílà* diz:

Meus pais não irão trabalhar em vão por mim.
Eu nasci porque minha mãe tem a boa sorte.
Eu nasci porque meu pai tem a boa sorte.
Ela me deu à luz; meus braços não foram queimados.
Eu não nasci cego.
Eu não nasci um leproso.
Eu também quero dar a luz a meus filhos
para que eu possa ter descendente.
Eu quero ter casas.
Eu quero ter prospriedade.
Eu quero ter dinheiro (na visão iorubá isto não é errado).
Eu não quero trabalhar em vão pelos meus filhos.
Eu vim ao mundo por causa de sua boa sorte.
Eu quero fazer o bem na minha vida.
Meus pais não irão trabalhar em vão por mim.

O *Odù Ìwọ̀ri-Méjì* reza a respeito: "Se uma criança respeita o seu pai, tudo o que ele receber será sempre bom. Ele vai ser um perfeito cavalheiro (bom homem, bom pai e bom chefe de família)."

Já o *Odù Ọ̀bàrà Méjì*[33] condena o orgulho, a arrogância e desrespeito dos jovens em relação aos mais velhos. Vejamos:

Se uma criança se entrega a atos teimosos,
se ele vê um sacerdote idoso e lhe dá um tapa,
se ele se depara com um médico (*Onísègùn*) envelhecido e bate nele sem piedade,
se ele continua, os sacerdotes idosos se reúnem para derrubá-lo (enfeitiçá-lo)
assim diz o oráculo para os filhos desobedientes:
"Quem diz que ninguém pode controlá-lo?"
Ọrúnmílà diz:
"Você não sabe que não há vida longa para qualquer filho que bate em um pai idoso,
não há vida longa para qualquer filho que bate em um médico envelhecido.
Qualquer criança que maltrata um pai idoso, está em busca de sua própria morte.
Respeito pelos mais velhos significa vida longa."

[33] IFÁ DIVINATION POETRY, WANDE ABIMBOLA

Criticar governantes

O regime de governo preponderante entre os iorubás era a teocracia. Ou seja, eles adotavam um sistema de poder no qual as ações políticas, jurídicas e penais reproduziam as normas da religião oficial daquele Estado.

A palavra teocracia é a junção dos vocábulos gregos *teo* (deus) + *kracia* (governo). O chefe de governo era considerado como um representante das próprias divindades na Terra. Esse conceito pode parecer estranho, porém era e ainda é muito comum em muitas soçiedades modernas.

No passado, todos os reis europeus adotavam religiões oficiais em seus países, ou eles próprios eram os líderes de suas igrejas. Alguns reis europeus também se intitulavam representantes de deus na Terra. Atualmente, o Vaticano é administrado diretamente pelo papa, que é o líder da Igreja Católica, e o Irã, ainda nos dias de hoje, é governado pelos líderes religiosos islâmicos (os aiatolás). Países como Inglaterra, Argentina, Dinamarca e Israel, dentre outros, adotam religiões oficiais hoje em dia.

Logo, na iorubalândia, considerando-se que o rei de cada localidade era também um representante das divindades e deveria adotar como regras de convivência social os princípios religiosos, todas as críticas feitas aos governantes eram consideradas crimes de conspiração. Não se admitia que os chefes de governo fossem criticados. Essa atitude era considerada desrespeitosa e desestabilizadora. Afinal, tais críticas poderiam acarretar levantes revolucionários e, até mesmo, guerras internas.

Os reis eram sagrados. Por isso, mantinham-se revestidos de muitos protocolos. Ao se locomoverem, eram precedidos por percussionistas que tocavam tambores, anunciando sua chegada; suas mãos eram beijadas; os súditos não poderiam olhar diretamente nos olhos do rei; ninguém poderia falar antes de sua majestade se pronunciar e de permitir um aparte, dentre outras coisas...

Dentro de um contexto em que o rei era representante da própria divindade, compreende-se a repercussão que teria uma crítica, um desrespeito ou uma desobediência ao líder. Era como se a afronta fosse feita diretamente ao *Òrìṣà*. É bem verdade que há casos de rebeliões e de reis depostos e, até mesmo, assassinados, mas a história conta que foram situações em que esses reis se tornaram tiranos contra seu próprio povo, descumprindo as determinações dos deuses e rompendo assim seu elo divino com os *Òrìṣà*.

Portanto, aqueles que desobedecessem aos reis ou os criticassem eram punidos com advertências, multas, banimentos e até com a morte, conforme a gravidade do ocorrido. Isto, sem contar com o castigo que os próprios deuses poderiam lhes impor. Há relatos de loucura, impotência, elefantíase e cegueira, males considerados como maldições dos deuses aos que criticassem, desobedecessem, desafiassem ou enfrentassem os reis. O poema do *Odù Òtúrúpọ̀n*[34]*-Méjì* assim nos revela:

[34] IFÁ DIVINATION POETRY, WANDE ABIMBOLA

Os juízes da coroa usam coroa na cabeça.
Os lábios do filósofo desafiam outro filósofo.
Demasiadamente sábio, não foi arrogante e recusou-se a respeitar do rei.
Assim diz o oráculo para os desobedientes:

Eles foram convidados a fazer sacrifício, para que a espada do Rei não lhes sugue o sangue.
Eles se recusaram e não ofereceram sacrifício.
Ọrúnmílà exclamou:
"É proibido".
Exclamei:
"É proibido".
Ele exclamou:
"É um tabu.
Exclamei:
"É um tabu".
Ọrúnmílà disse que o rei terreno é o representante do Rei celestial.
Ọrúnmílà exclamou:
"À esquerda comigo."
Eu exclamei:
"Resta-me a espada sugar o sangue daqueles que desafiam o rei."
Ao rei pertence à autoridade.
Ao o rei pertence à espada.
Então, vá com calma, eu digo, vá com calma, sob pena de uma sabedoria vaidosa empurrar alguém contra o rei da espada.
Então vá com calma, eu digo, vá com calma.
Fiz sacrifício e o ebó me salvou.
Tenho defendido o direito do rei.
O rei não podia deixar de me ver com misericórdia,
O rei não podia deixar de me ver com bons olhos.

A MENTIRA

Ìbúra, a promessa, é uma das virtudes cultivadas dentro da sociedade iorubá. O homem que honrava sua palavra fortalecia seu caráter (*ìwà*) e assim poderia tornar-se um *ọmọlúwàbí* (filho de bom caráter). Por assim ser, a mentira não era tolerada, sendo inclusive considerada como delito passível de punição.

Ora, partindo-se do pressuposto filosófico de que a palavra na cultura iorubá era sagrada, pois através dela se invocavam os deuses e o seu *àṣẹ* por meio dos *orin* (cântico sagrado), *àdúrà* (reza) e *ọfọ̀* (encantamento), seria injurioso perverter este meio com a mentira. Mentir era, então, um crime contra os vivos, uma vez que subvertia a promessa, e também era um crime contra os entes sobrenaturais por violar a pureza do *ẹ̀mí* (hálito sagrado).

Os iorubás consideravam também que o mentiroso era propenso a outras formas de delitos, como roubar, adulterar, matar etc. Era comum o ditado: "Quem mente um dia rouba!". A mentira arruína e vicia. A mentira é o sustentáculo de muitos males à sociedade. A mentira é mãe da fofoca, é madrinha do furto, é companheira do adultério, é parceira da injúria. Por isso, a mentira era também considerada como um crime social.

Desde cedo, as crianças eram ensinadas a dizer sempre a verdade, pois era uma grande desonra ser apanhado mentindo. A mentira e o adultério eram reconhecidos como males hereditários. Quando os mentirosos eram desmascarados, toda a comunidade invocava maldições sobre eles e seus descendentes.

O poema do *Odù Ògúndá Ogbè*[35] ensina:

> O enganador... Foi a uma viagem de vinte meses e nunca mais voltou. (morreu).
> O mentiroso foi em uma viagem de trinta meses e nunca mais voltou. (morreu)
> Assim, o oráculo avisou aos enganadores e mentirosos, quando eles estavam indo em uma viagem.
> Eles foram avisados para não enganar ou trair os outros em terra estrangeira. Retidão alertou (a verdade), mas eles nunca deram ouvidos à advertência. O alerta foi dado por causa do futuro. A vingança pertence ao Todo-Poderoso,
> o Rei (*Olódùmarè*) que recompensará a todos segundo as suas obras (ações). Deus sabe a verdade e vai dizer que você mentiu. Chamar de vermelho o que é branco de branco o que é vermelho para seu próprio beneficio, fere outras pessoas.

O *Odù Ọ̀bàrà-Méjì* diz ainda:

> Mentir não impede de se tornar rico.
> Quebra de aliança (traição) não impede de chegar à terceira idade (ter vida longa).
> Mas o dia da morte trará retribuição.

Os africanos tradicionais pensam muito sobre o futuro. Eles acreditam que os mentirosos vão sofrer durante e após sua morte. Por isso, evitam a mentira como forma de evitar tal sofrimento. Mesmo quando os seres humanos são enganados, Deus vê os mentirosos e conhece a verdade. A verdade está dentro do coração e *Ọlọ́run* consegue enxergar o íntimo do ser humano e pune os falsos adequadamente.

Os africanos tradicionais temem a punição de Deus, que pode conduzir à miséria e à desgraça. Eles preferem cativar as bênçãos divinas ao castigo divino. Quando os africanos dizem: "Deus julgará", é como se uma máquina estivesse em movimento dentro deles e os faz confessar que mentiu. Ele pode ser solicitado a jurar e, desde que saiba que jurar falsamente vai trazer graves repercussões, ele será imediatamente convocado a se retratar.

Os deuses não suportam a mentira ou a falsidade. As divindades da religião tradicional da África intimam seus fiéis a contar a verdade em todos os momentos e prometem o seu apoio à verdade. O decreto é expresso no oráculo *Èjì Ogbè*[36]*-Méjì*:

[35 e 36] IFÁ DIVINATION POETRY, WANDE ABIMBOLA

Seja sincero, seja justo!
Ah, seja verdadeiro! Seja justo!
É o que verdadeiras divindades apoiam.
Seja sincero, seja justo!

Apesar de a mentira ser um mal comum, os africanos tradicionais que cometem mentiras às divindades serão punidos. A ira divina, que é insuportável, é um grande fator na prevenção deste crime.

O ROUBO

Na sociedade iorubá, é considerada uma grande vergonha para a família a existência de um ladrão entre seus parentes. Afinal, o roubo é um crime. Quando o ladrão não era identificado pelas autoridades, ou pela própria comunidade, eram convocados os *Bàbáláwo*. Estes consultavam o oráculo e, depois, realizavam magias poderosas para punir o criminoso.

Após identificado, o ladrão era obrigado a restituir o bem roubado publicamente, assim como a fazer uma confissão diante de todo o *ẹgbẹ́*. As sanções penais exercidas pelos vivos variavam entre a expulsão da cidade, a tortura e até a pena de morte, de acordo com a proporção do crime.

Mesmo que o larápio conseguisse se manter escondido, ou não fosse identificado por alguma razão, havia a certeza de que cedo ou tarde recairiam sobre ele as punições dvinas. Os ladrões também sofriam com a ira dos deuses. A cegueira, a paralisia e as moléstias que se abatiam sobre o ladrão eram consideradas consequências normais pelo crime cometido.

Os males que recaíam sobre o ladrão só eram aplacados quando este devolvia o bem ao seu verdadeiro dono e depois ralizava oferendas e sacrifícios, buscando acalmar a ira das divindades. Vale dizer que tanto os deuses e ancestrais do lesado como as divindades e os *egúngún* da família do próprio ladrão encarregavam-se de puni-lo pelo malfeito.

O *Odù Ogbè'ale*[37] adverte contra roubo:

Se o rei terreno não te vê, o rei celeste (*Olódùmarè*) está olhando para você.
Assim reza o oráculo para aquele que rouba acobertado pela escuridão e que diz que o rei terreno não vê.
Deus vê o ladrão e certamente irá puni-lo.

O roubo era considerado um crime grave, pois compreendia-se que subtrair algo de uma pessoa não significava apenas privá-la de um bem material, mas contrariar seu destino, ou retirar dele um benefício dado pelo próprio *Ẹlẹ́dá*.

[37] IFÁ DIVINATION POETRY, WANDE ABIMBOLA

Assim, aquele que roubava estava lesando não só um direito patrimonial, mas a própria vontade das divindades. O bom nome da família era manchado quando um ladrão era identificado no seu clã. Por isso, os ladrões eram muitas vezes deserdados pelos pais e perdiam o direito de usar o nome da família. A vergonha da família era tão grande que, se parentes do ladrão ocupassem cargos públicos, imediatamente renunciavam. Era um costume achar que, se havia um ladrão na família, era porque seus parentes não souberam educá-lo ou, então, porque foram condescendentes com sua índole.

Suicídio e homicídio

O suicídio e o homicídio eram considerados crimes. Por isso, as famílias dos suicidas eram impedidas de realizar os ritos funerários e sepultar o defunto em casa (como de hábito), apenas podendo fazê-lo nas florestas, longe da cidade.

Os assassinos eram punidos com prisão ou banimento. Conforme a situação, o banimento durava até sete anos. Neste período, o banido e toda a sua família eram obrigados a sair da cidade, para onde só retornariam após o pazo da punição. Enquanto durasse o banimento, o criminoso não poderia cuidar das terras e dos bens deixados, cujos direitos não perdia até seu retorno. O banido era imediatamente obrigado a rerirar-se da cidade, só podendo levar para onde fosse os bens que pudesse carregar.

Mesmo o assassinato de escravos era considerado crime. No entanto, quando um homem matava um inimigo em batalha, não era considerado homicida, pois estava no exercício regular de uma função militar.

Crimes sexuais

Dentre os crimes sexuais relatados, constavam a prostituição, o incesto, o estupro, a sedução e a sodomia. Não nos cabe discutir o mérito nem o contexto desses atos considerados à época delituosos. Cumpre-nos unicamente relatá-los para fins informativos.

Os iorubás não eram puritanos dentro do conceito judaico-cristão. Eles compreendiam o sexo como instrumento de prazer e satisfação humanos. Mas sua prática com prostitutas não era aceitável. Talvez por ser insalubre, podendo causar doenças à sua família e à comunidade.

O sexo antes do casamento não era aceito nas sociedades iorubás, por isso a sedução era crime, pois desonrava a família da vítima, inabilitando a mulher para contrair núpcias. Sem poder casar, a mulher não poderia cumprir algumas de suas missões sociais, como procriar, o que as frustraria e envergonharia sua família. O incesto, por sua vez, era tido como sexo não natural, assim como a sodomia.

Os crimes sexuais eram punidos, conforme o caso, com morte, espancamento público e banimento.

A MORTE, OS FUNERAIS E A REENCARNAÇÃO

A chegada da morte é um momento extremamente importante na cultura iorubá. Os iorubás acreditavam que, ao morrer, o espírito seria conduzido por *Ọya* para um dos nove espaços siderais (*Òrun*). Por isso, os mortos eram muito bem cuidados, de modo a não passar vergonha quando chegassem ao *Òrun*.

A morte inesperada ou prematura de um jovem era encarada com tristeza. Seu espírito era invocado para que pudesse explicar o motivo do desenlace: se por opção, punição ou trabalho feito por algum eventual inimigo. Já se a morte fosse de um ancião que teve uma vivência honrada e próspera, todos comemoravam.

Na transição deste ciclo tão arrebatador, a morte e a vida eram cultuadas em um dos rituais mais instigantes e complexos daquele povo: o *aṣẹṣẹ* – o ritual fúnebre.

Os rituais fúnebres eram importantíssimos para todas as etnias iorubás. Sem eles, acreditava-se que o espírito não teria paz. O povo iorubá tinha vários tipos de funerais. O que se levava em consideração no momento de escolher o ideal eram as circunstâncias da morte, suas causas, a idade e a condição social do morto junto à comunidade.

Os funerais eram chamados de *ìsìnkú* (enterro) e não tinham como objetivo simplesmente sepultar o corpo, mas conduzir o espírito do falecido até o reino dos espíritos onde ficam os outros ancestrais da família. Pode-se dizer que o *ìsìnkú* (enterro) era uma celebração que durava até sete dias de cânticos, danças, rituais fúnebres e banquetes.

Era tão grande a importância dos funerais suntuosos que os iorubás tinham por tradição até contrair dívidas para os festejos, quando era necessário. Se a família fosse pobre, muitas vezes pagavam os credores com trabalho, dando a si mesmos ou aos parentes como escravos até a quitação da dívida.

Se a pessoa fosse pobre e sem família, seus parentes ou conhecidos simplesmente envolviam o defunto em suas próprias roupas e cavavam uma cova, fazendo o enterro sem maiores despesas.

Mendigos e leprosos eram enterrados na floresta, longe da cidade. Para os festejos fúnebres de pessoas importantes, eram enviados convites aos clãs de parentes e a autoridades de outras cidades.

Os rituais fúnebres consistiam basicamente em nove procedimentos:

1) assim que morria a pessoa, o corpo era envolvido imediatamente numa mortalha branca;
2) o corpo era banhado com água morna, sabão e esponja. Quem jogava primeiro a água era o filho mais velho do falecido; se fosse mulher, o cabelo era penteado e, se fosse homem, algumas vezes era raspado. Eles acreditavam que, se o corpo não fosse lavado na cerimônia de partida, o morto não tomaria lugar junto aos ancestrais e se tornaria um fantasma errante, que eles chamavam de *ìsekú* (fantasma ou assombração de pessoa cuja tarefa está inacabada);

3) um embalsamador preparava o corpo e eram então realizados os primeiros sacrifícios e oferendas aos pés do morto. Esse gesto objetivava fortalecer o espírito. Todas essas eram formas de ele não sentir fome durante a jornada à terra dos ancestrais;
4) era então preparado um banho de ervas (*àgbo*), que serviria para lavar o corpo;
5) o filho mais velho do morto, então, esfregava os pós sagrados *ẹfun* e *osùn* nas palmas das mãos do defunto, dizendo: "*iké funlowó fún mi*" (você põe *ẹfun* nas minhas mãos). Isto significa que o filho que foi alimentado agora nutria seu pai no torno ao *Òrun*. Ou seja: o pai trouxe ao mundo uma criança, então esse filho deve ajudá-lo na passagem de volta;
6) o sexto passo era vestir o corpo com belas roupas (geralmente brancas – cuja cor corresponde ao luto iorubá, pertencendo ao *Òrìṣà Ọṣàlá*, que rege a conclusão dos ciclos. Não se vestia o morto com roupas vermelhas, por acreditar-se que, na próxima vida, o morto seria leproso); e depois pousá-lo em casa onde ficaria exposto. Era tradição que amigos e parentes enfeitassem a cama onde o morto ficava com ricos panos coloridos, como forma de reverenciá-lo. As estampas coloridas significavam as experiências adquiridas pelo morto ao longo da vida e serviam também para torná-lo mais interessado na viagem de retorno. Começavam, a partir daí, os cânticos, as danças e a distribuição de comida;
7) dias após todo esse procedimento, o corpo era envolvido em uma esteira especial, confeccionada com folha de palmeira (*ẹní fàfá*), sendo carregado em procissão solene até a sepultura, onde seria pousado cuidadosamente no caixão com todas as suas partes bem acomodadas. Eram depositados junto ao morto pedaços de prata, dinheiro, roupas etc.;
8) ao anoitecer, quando o calor diminuía, começavam então os preparativos no caixão, onde se depositavam as últimas oferendas pelos parentes maternos e paternos;
9) finalmente, após a tampa do caixão ser fechada, o filho mais velho do morto tocava o corpo do falecido com um cajado de latão por três vezes, despachando assim sua alma. Então, o caixão baixava à sepultura, completando o enterro do corpo.

As sepulturas eram feitas em um quarto particular dentro de casa. Com o tempo, a tradição mudou e passaram a fazer os sepultamentos nos quintais. As covas tinham entre seis e nove metros de profundidade. No momento do sepultamento, todos os familiares jogavam terra e conversavam com o morto, mandando recado para os parentes já falecidos com os quais o sepultado iria encontrar-se. Para os iorubás, enterrar um parente em um cemitério comum seria como jogá-lo fora e perder o contato com ele.

Segundo a cultura iorubá, quando *Odúduwà* estava criando o mundo, encarregou os *Òrìṣà* de recolherem a lama para moldar os corpos dos seres, mas toda vez que tentavam pegar a lama *Odúduwà* chorava condoído. Com isso, os *Òrìṣà* interrompiam a tarefa e nada pegavam. Então *Ikú* apareceu e pegou a *ẹrẹ̀* (lama) sem piedade e a entregou a *Olùgama* para que esta modelasse os *ara* (corpos). A partir de então, *Ikú* (divindade encarregada de trazer a morte às pessoas) ficou incumbido de devolver a lama ao local de onde a retirou. Por esta razão é que a morte nos leva de volta à Terra.

Havia algumas situações especiais em que era dado tratamento atípico aos cadáveres: morte de visita (se alguém morresse ao visitar a casa de outrem, era enterrado na casa do anfitrião, que deveria avisar à família do morto para participar das exéquias); morte de grávida (o feto deveria ser retirado da barriga e a mulher era levada para a floresta, onde era encostada a uma árvore); morte de corcunda (*abuké*) – os corcundas não podiam ser enterrados dentro de casa, como de praxe. Eram sepultados na floresta; morte de presidiários (não eram considerados merecedores de funeral. Seus corpos eram jogados para ser devorados pelos animais); morte por sarampo (esta doença era considerada punição da divindade *Ṣapọnọn* – o deus da varíola. Por isso, seus familiares não podiam chorar o morto para não aumentar a força deste *Òrìṣà*, a fim de que este não levasse outros membros daquele mesmo clã. Os funerais eram realizados pelos sacerdotes desta divindade em um local que somente eles conheciam, mas não se podia dizer a causa da morte. Pronunciava-se apenas "*Bàbá gbe e lọ*" – o pai o levou, ou "*Bàbá ti gbe e ni ìyàwó*" – o pai casou com ele); morte por queda de raio (em *Ọ̀yọ́*, cidade iorubá de onde se cultuava *Ṣàngó* – o deus do trovão), os sacerdotes deste *Òrìṣà* levavam o defunto para um lugar chamado *arò* (local de tristeza e lamentações), deitavam-no junto ao fogo e faziam um ritual para tirar o raio, tentando acordar o morto. Há relatos de casos em que a pessoa despertava. Porém, quando o raio fosse fulminante, o corpo do morto era sepultado em local desconhecido da família; morte por queda de palmeira (o morto era enterrado no mesmo lugar de onde caiu, ao pé da árvore); morte por afogamento (o corpo era enterrado na beira do próprio rio onde a morte ocorreu); morte de caçadores (quando importantes, eram sepultados em local reservado, junto a outros caçadores mortos. Todos os apetrechos de caça do morto eram colocados numa árvore, arrumados como se fosse uma pessoa, com o chapéu, a bolsa, e a arma presos nos galhos daquela árvore); morte de rei (não era permitido que ninguém comentasse o assunto até serem feitos os rituais após o féretro).

Ifatosin descreveu:

> Em *Ọ̀yọ́*, o corpo do rei era levado para um lugar chamado bara, e até chegar lá o cortejo parava em onze locais diferentes para fazer rituais.
>
> Antigamente o rei era enterrado com doze pessoas: quatro mulheres em baixo, quatro em cima, e dois homens de cada lado do caixão. Eles seriam os empregados do rei no outro mundo. Algumas dessas pessoas chegavam a tomar veneno para ser enterradas com o rei e servi-lo no outro mundo (COUTO DE ALMEIDA, 2006).

Quando o falecimento não se dava na casa do morto, acreditava-se que a própria pessoa foi ao encontro da morte. Por isso, seu sepultamento não era no seu lar.

A *Ikú* foi entregue uma ferramenta chamada *kùmòn*: um bastão medindo 30 centímetros com uma cabeça esculpida na ponta superior. É com ele que *Ikú* retira a vida.

Ikú, para os iorubás, é uma divindade masculina. Veste-se de negro, pois esta é mesma a cor do *Odù* que lhe dá caminho, *Ọ̀ọ̀kú Méjì*. Este *odù* simboliza o esgotamento da matéria. *Ikú* é um guerreiro e, também, um dos *irúnmọlẹ̀* (espíritos sagrados) do lado esquerdo. É uma divindade que não se fixa em nenhum lugar. Gira em torno do mundo para realizar sua tarefa.

Ikú é considerado por *Ọlọ́run* como o *Òrìṣà* mais fiel, pois é o único que jamais deixa de cumprir integralmente sua missão, percorrendo todo o *Àiyé* sem cansar, à procura de todos os seres vivos, sem distinção entre ricos e pobres, novos e velhos, machos e fêmeas, belos ou feios, fortes ou fracos, sábios ou ignorantes. Todos, um dia, sempre serão encontrados e montados por *Ikú*. Para os nagôs, *Ikú* é o único *Òrìṣà* que "tomará a cabeça de todos" (irá incorporar) os seres humanos. Contudo, *Ikú* trabalha só e apenas usa como critério as ordens de *Olódùmarè*.

Dessa forma, mesmo que alguém deseje a sua própria morte, querendo o alívio das dores e sofrimentos, ou ainda queira provocar *Ikú* para levar alguém de quem não goste, não terá o direito de invocar a morte. O suicídio e o assassinato são interditos de *Ikú*, que não tolera ser importunado pelos homens, sendo obrigado por estes a antecipar sua tarefa. Por isso, os suicidas e assassinos são condenados por *Ikú* a vagar sem descanso no mundo da escuridão.

Embora ninguém consiga evitar a vinda de *Ikú*, ele não é invencível. Todos sobrevivem à morte e podem tornar-se imortais na memória dos que o amaram, pelos seus feitos positivos em vida e no *ìpọ̀rí* de seus descendentes. E, ainda que *Ikú* ceife a vida, só ele pode abrir caminho para uma nova existência. A reencarnação (*àtúnwá*) só advém após a morte. E, se o fim da vida encerra um ciclo, imediatamente reabre a possibilidade do início de outro, com a vida posterior.

Èjì Ogbè (o *Odù* da vida) e *Ọ̀yẹ̀kú Méjì* (o signo do fim da matéria) se contrapõem e se complementam, como tudo na harmonia da natureza plena.

A reencarnação era considerada fundamental para que fossem alcançados os elementos que um dia poderiam tornar aquele ser humano um ancestral honrado e importante (um *esá*): o resgate (*gbígbàsílè*), o arrependimento (*ìrobinúje*), o perdão (*dákun*) e, com isso, alcançar a salvação (*ìgbàlá*).

Para os iorubás, o mundo terrestre é o melhor lugar para viver. Os familiares desejam que seus mortos reencarnem o mais depressa possível e, de preferência, no mesmo clã. Reza-se: "*Bàbá/Ìyá á yá l'ówóò rẹ o!*" (Que seu pai/mãe volte a ser uma criança para você). Rezam também: "*Bàbá/Ìyá á tètè yà o!*" (Que o pai/ mãe reencarne rápido). O filho que tem a sorte de dar a luz ao pai ou à mãe sente-se particularmente feliz. Mas nenhuma família quer receber de volta um ancestral ou parente que morreu mal, pois seria sinônimo de novos aborrecimentos e tristezas para aquele clã.

Logo nos primeiros dias após o nascimento, é realizada uma consulta ao oráculo para identificar quem é aquele espírito reencarnado e qual será seu destino. Com base nessas informações, ele será batizado (*ikómọjáde*) e receberá um nome naquela comunidade.

Os iorubás acreditavam que o espírito sobrevive à morte física e, conforme os méritos adquiridos em vida, deverá, depois de morto, receber culto como ancestral daquele clã. O homem deve viver bem (sendo honrado e respeitável), deixar muitos e bons filhos, tornar-se velho e morrer bem. O julgamento dos feitos do homem é realizado após a morte, perante *Ọlọ́run* (o deus da Criação). Um ditado iorubá define o assunto: "*Ohun gbogbo tí a bá ṣe láyé, la óòkúnlẹ̀ rò l'Ọ̀run*" (Daremos conta no outro mundo de tudo que fizermos na Terra).

3ª parte

Curiosidades sobre o iorubo e seu idoma

AS MAIS IMPORTANTES CIDADES IORUBÁS

Tendo em vista que a cultura iorubá foi construída em várias cidades-Estado que compunham o chamado iorubo, ou iorubalândia, entendemos pertinente conhecer algumas peculiaridades destas urbes africanas. Sobretudo porque elas foram o berço de milhões de seres trazidos para o Brasil na condição de escravos, ao longo do tenebroso período da escravidão e ainda já na clandestinidade (após a vedação legal do tráfico). Desde 1750, uma enorme quantidade de homens e mulheres oriundos destas cidades e imersos nesta cultura foi jogada no Brasil, trazendo como seu único espólio a convicção cultural.

Outro fator que torna interessante para o nosso estudo conhecer a história das principais cidades iorubás é a parte religiosa. Isto porque cada uma delas cultuava seus *Òrìṣà*. E muitos destes deuses foram trazidos para o Brasil no peito dos escravizados. Assim, as divindades iorubás vieram do continente africano para as Américas e tiveram seu culto reproduzido no Brasil, garantindo-se a manutenção de tradições milenares, assim como a sobrevivência da cultura e da língua iorubás.

Um belo *ìtàn* iorubá (conto sobre as divindades; parábola) relata de forma poética a saga dos *Òrìṣà* que atravessaram o Atlântico para acompanhar seus fiéis trazidos para nosso país. A história narra que um galho de *Ìrókò* (a árvore sagrada dos iorubás) teria se quebrado na África e caído no mar, levando junto *Ọ̀ṣàlá*, que repousava sobre ele. A correnteza empurrava o galho em direção ao Brasil. Durante a longa trajetória, *Ọ̀ṣàlá* teria se apaixonado por *Yemọjá* (a deusa dos mares) e com ela teve vários filhos, dentre eles *Ògún* (o deus da guerra), *Ọdẹ* (o deus da caça), *Ṣàngó* (o deus do fogo), e todos aportaram em nosso país, onde passaram a ser adorados como *Òrìṣà*.

Passemos, então, a conhecer algumas das cidades onde nasceram os míticos deuses iorubás.

Ifẹ̀

A formação de *Ifẹ̀*[38], segundo Alberto da Costa e Silva, deu-se em função de populações que migraram do alto do Nilo. Outras versões, no entanto, contam que os *ifẹ̀* descendem

[38] COSTA E SILVA, Alberto da. *A enxada e a lança.* 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

dos banis Canaã da tribo Nimrod do Iraque, que, expulsos, atravessaram o Egito e a Etiópia até chegar ao sudoeste da atual Nigéria.

Conforme teoria de Albert Paul Dahoui[39], um grupo de aksumitas, meroítas e nobas liderados por *Olunwi*, fugidos dos exércitos judeus, migrou para o sudoeste africano, vindo se instalar em *Òkèọrà*. *Òkèọrà* era governada pelo rei (*ọba*) *Owere*. Este carregava o título de *Ọbàtálá*, pois era descendente do patriarca *Àjàlá* (o primeiro *Ọbàtálá* – rei do pano branco).

Òkèọrà era, a esta altura, uma cidade decadente, guardando a remota lembrança do seu apogeu no comércio dos produtos da forja de ferro, nos idos de 450 a.C. *Olunwi* prestou reverência ao rei, jurou-lhe obediência e presenteou-lhe com bens, gado e outras riquezas, selando assim seu pacto.

Anos se passaram até que *Òkèọra* entrou em colapso devido à seca. Com isso, *Olunwi* e *Ọbàtálá* resolveram levar seu povo em busca de uma nova terra. Caminharam do sudoeste em direção ao sul. Após longa peregrinação, travessias e perigos, resolveram se estabelecer em um local aprazível, em formato de vale, circundado por belos morros, revestidos das florestas equatoriais, de onde brotava água em abundância, justamente por quedar-se na confluência dos rios Níger e Benue. Era também um local estratégico, pois não ficava na rota das lutas tribais, nem era próximo demais dos belicosos ibos, estes mais a leste do Níger. Esta nova terra seria *Ifẹ̀*.

Ifẹ̀ transformou-se em um importante entreposto comercial de produtos da savana, da floresta e do litoral. Era através do rio Níger acima, que produtos como inhames, peixe seco, azeite de dendê, noz de cola, pimentas, ouro, marfim, goma, madeiras e sal escoavam para Gao. Para chegar às cidades hauçás, no lado jeje, atravessavam o rio; ao norte, *Ifẹ̀* comerciava com os nupés; ao sul, os bons negócios eram com *Ìjèbu*, quase chegando à grande lagoa.

Há indícios de que *Ifẹ̀* tenha sido habitada desde o século VI, conforme testes feitos com radiocarbono em escavações na região. Mas não havia uma organização social, nem uma cidade propriamemte dita. *Ọbàtálá* e *Odùduwà* teriam ocupado *Ifẹ̀* já no século VIII.

Depois de tantas dificuldades, *Ọbàtálá* teria escolhido o nome da terra onde ergueriam sua nova morada: *Ilé Nfé*, donde veio a contração: *Ilé Ifẹ̀* (na grafia oficial), ou simplesmente *Ifẹ̀*, segundo Dahoui.

Na versão de Costa e Silva, *Ifẹ̀* significaria "(...) o que é vasto, o que se alarga."

Levanto a hipótese de o nome da cidade decorrer de *ilé* (subst. casa, morada) + *fẹ́* (verbo – desejar, amar, querer), o que viria a significar: "A morada desejada". Ou ainda: *ilé* (subst. – casa, morada) + N (pref. indicativo de ação presente, em desenvolvimento – gerúndio) + *ìfẹ́* (subst. amor), compreendendo-se como "A morada que se está amando", o que mudaria

[39] DAHOUI, Albert Paul. *O cajado do camaleão.* Rio de Janeiro: Corifeu, 2006.

a grafia para *Ilé Ìfẹ́*. Uma outra hipótese seria *Ilé* (morada) + *ìfẹ̀* (subst. ato de ampliar ou de estender), donde teríamos em outra possibilidade de escrita: *Ilé Ìfẹ̀* ("A morada estendida" – enquanto extensão do próprio céu, "o umbigo do Universo").

Como a cultura iorubá é ágrafa e sua tradição é oral, é possível que a grafia dada a esta cidade possa ter sido variada de sua intenção original. Portanto, todas essas possibilidades trazidas para análise são possíveis e cabíveis, dada a importância e a significância não só material, mas metafórica que *Ifẹ̀* tinha para todo o povo iorubá. Cada uma dessas hipóteses oferecidas ao leitor poderia se prestar para representar o que *Ifẹ̀* significava em conceito, afeto e história para todo o iorubo.

Com a morte de *Owere*, *Olunwi* foi escolhido pelo conselho para sucedê-lo no comando de *Ifẹ̀*, mas não aceitou o título de *Ọbàtálá*, sendo apenas conhecido como *ọ̀ni* (dono).

Em razão da saga pela busca da nova terra, *Ifẹ̀* ganhou a aura de "terra prometida", "cidade sagrada". E assim foi perpetuada sua fama. *Olunwi*, com o passar dos anos, mostrou-se um rei sábio e generoso. Evitou guerras, desenvolveu *Ifẹ̀* e a fez crescer à custa de inúmeros acordos de paz que incorporavam aldeias e tribos, além de ajustes comerciais que deram pujança à cidade, fazendo-a prosperar. Por tudo isso, o *ọ̀ni* de *Ifẹ̀* passou a ser respeitosamente chamado de *Odùduwà* (a cabaça da vida, de onde se desenvolve a existência e o destino).

Segundo Robin Horton, a posição geográfica de *Ifẹ̀* teria favorecido seu desenvolvimento. O reino de *Ifẹ̀* torna-se um importante entreposto dos produtos da savana, da floresta e do litoral, em face da sua privilegiada logística.

Além da indústria do ferro, produtos de contas de pedra e de vidro constituíam fáceis artigos de exportação. Era igualmente forte a comercialização de objetos de arte em ouro, cobre, terracota e bronze, principalmente. Também é certo que a venda de escravos rendia grandes lucros, talvez o comércio mais rentável.

Vale dizer que, no centro de *Ifẹ̀*, desde sua construção, estrategicamente *Olunwi* reservou espaço e fez erguer um grande mercado, a exemplo de sua experiência e de sua origem aksumita. Era costume que todo o comércio rendesse taxas ao rei local. Assim, o mercado ativo e variado seria garantia de riqueza perene ao *ọbà* e ao seu povo.

Evidentemente que a influência cultural dos aksumitas e meroítas que migraram para *Òkèọra* e, posteriormente, fundaram *Ifẹ̀* foi determinante para o sucesso do planejamento da nova terra. Estes povos eram acostumados às grandes e belas cidades e ao comércio extremamente desenvolvido, como Aksun, Meroé, Meca, Adulis e Aden.

Ifẹ̀ foi a primeira cidade-Estado a adotar a monarquia divina. Feitos mágicos, místicos e religiosos tornaram mitos diversos reis, rainhas e guerreiros africanos. *Ọbàtálá* é um dos

mais famosos destes exemplos. *Àjàlá*, o grande rei de *Òkèọra*, também era famoso por suas curas milagrosas. Ao final da vida, alquebrado pela idade e pelo estado de saúde precário devido a torturas que teria sofrido durante o ataque de tribos inimigas, teve seu corpo todo deformado, razão pela qual passou a usar um pano branco a lhe cobrir, quando atendia a seus súditos. Assim, passou a ser chamado de *Ọbàtálá* (o rei do pano branco). Seu poder divino e sua bondade extrema fizeram-no ser reconhecido como um *ẹbọra*, uma divindade ainda em vida. Em razão disto, todos os seus descendentes tiveram orgulho de ostentar sua alcunha de *Ọbàtálá*.

Por esses princípios, cada vilarejo dividia-se em várias linhagens, cujos chefes eram escolhidos pela idade e pelo parentesco com o grande ancestral. Os mais velhos da tribo ficavam encarregados das funções religiosas, políticas e judiciárias, enquanto as questões sociais cabiam aos outros grupos mais jovens. O líder (*ọ̀ni*) representava a unidade do povoado. O vínculo social era o sangue. Tal princípio era comum entre os povos africanos. "Um indivíduo pertencia a uma família – *ẹbí*, em iorubano – e só por causa dela, a um Estado. Este era visto como uma versão ampliada da família, e o rei, como um pai.", segundo Costa e Silva (2006: 483).

Este pressuposto fazia com que laços de parentesco, ainda que distantes, garantissem a união de reinos pelo vínculo da ancestralidade comum. Tanto assim que o hábito existente fazia os reis utilizarem o mesmo nome do ancestral como verdadeiro título a lhes assegurar a supremacia e o poder.

Os "*Ọbàtálá*", por exemplo, desde a remota *Òkèọra*, já constituíam uma dinastia de cerca de mil anos. Assim, por toda aquela região, deixou vasta descendência. E como foi justamente *Oweré* o último *Ọbàtálá* direto, um dos fundadores de *Ifẹ̀*, foi mais fácil aglutinar em torno da poderosa cidade muitos reinos administrados por parentes de linha sucessória vertical e colateral.

Em volta de *Ifẹ̀*, existia uma enorme muralha concêntrica, com cerca de cinco metros de altura, por dois de largura, não só para proteger a cidade, como também para dar abrigo às populações agrícolas nos vilarejos periféricos, quando atacados. Simbolicamente, todos ficavam sob a égide do grande *ọ̀ni*, que os defenderia seja pelo aspecto pragmático militar, seja pelos poderes mágicos imateriais.

As proezas dos grandes *ọba* e *ọ̀ni* deram notoriedade a seus nomes e fizeram com que fossem geradas lendas que os imortalizaram. Nomes como *Ọbàtálá* e *Odùduwà* são até hoje mencionados em lendas (*ìtàn*) que contam a história de seus povos e civilizações.

Ifẹ̀ teve tamanha importância na formação cultural e política do povo iorubá que algumas lendas se referem à constituição desta cidade como a própria criação do mundo. De acordo com as lendas iorubás até hoje propaladas, *Ifẹ̀* seria o umbigo do Universo, a fonte de todas as coisas, o lugar de onde os homens se espalharam sobre a Terra.

Já explanamos o mito de que *Olódùmarè* (o Deus Supremo) encarregou *Ọbàtálá* de criar o mundo, e este se embebedou pelo caminho, não realizando a tarefa ordenada. *Odùduwà*, vendo isso, pediu a *Olódùmarè* a missão que era de *Ọbàtálá*. Nisso, *Odùduwà* tornou-se o senhor da criação, enquanto a *Ọbàtálá* foi conferida a tarefa posterior de criar os seres. (ver página 97 deste livro que trata da Cosmogonia Iorubá)

O *ìtàn* ainda fala que, em certo momento, os filhos e os netos de *Odùduwà* saíram terra afora para fundar outros reinos, como *Kétu, Owo, Ila, Benim, Pọpọ, Save, Ìjèbu, Ondó, Ilésà, Òde, Èkìtì, Akure, Ake*, e ainda assumir alguns, como *Ìré* e *Ọ̀yọ́*.

Para Robert S. Smith, é possível que a lenda, neste ponto, expresse a história real. Pierre Verger e Robert Smith consideraram plausíveis estas possibilidades, posto que todos estes reinos passariam no futuro a compor o grande iorubo, consolidando a cultura iorubá, seus costumes, sua religiosidade e seu idioma.

COSTA E SILVA (2006: 480) admitiu, em suas observações, a migração de *Òkèọrá* para *Ilé Ifè*:

> E se veio do oriente, este ficaria bem próximo de *Ifè*, em *Òkèọra*, o monte *Ora*, a poucos quilômetros a nordeste daquela cidade. As lendas dizem que foi no monte *Òra* que *Odùduwà* e seus companheiros tiveram a primeira morada na terra. E dali saíram para dar combate aos ibos ou ubôs, ou aborígenes, que seriam semelhantes à gente de *Odùduwà* e dela falariam a mesma língua. Certas tradições asseguram, aliás, que os líderes dos ubôs, como *Ọbàtálá* e *Oreluere*, chegaram a *Ifè* com *Odùduwà*.

Embora já existisse tal princípio, foi inegavelmente na gestão de *Odùduwà* que se consolidou o regime da chefia centralizada e dinástica.

Ifè, por ter sido fundada por lendários reis como *Ọbàtálá* e *Odùduwà*, e ainda por estar no centro de outros reinos administrados por descendentes destes, passou a ser uma referência religiosa de toda a região. "Tida como o centro espiritual dos iorubás, *Ifè* talvez tenha, durante muito tempo, recebido tributo e homenagem de vários outros Estados cujas dinastias reclamavam a descendência de *Odùduwà* e mantinham possivelmente certa forma de vassalagem em relação ao oni.", relatou Costa e Silva (2006: 483). E arrematou o mesmo autor em sua obra: "(...) Ifé teria crescido de um santuário, concentrando-se no seu rei, ou *ọ̀ni*, o templo e o palácio." Costa e Silva chegou a citar *Ifè* como a "(...) Roma dos iorubanos (...)".

A arte *ifè* era dotada de beleza e qualidade equiparada às obras clássicas gregas e as renascentistas italianas. Seus artistas expressavam com requinte de detalhes seus reis, deuses, animais e, também, o cotidiano dos habitantes, inclusive com destaque às expressões pessoais e faciais: pessoas saudáveis, com doenças, com espanto etc. Tais peças, feitas de latão, cobre, terracota, barro e bronze, demonstram não apenas o domínio sobre o metal, mas a capacidade artística de seus autores. As esculturas *ifè* são concisas, serenas, equilibradas e elaboradas de modo impecável. Em paralelo, há que se destacar a arte *ifè* classificada como contemporânea, em face de seu estilo peculiar. Eram representações estilizadas de cabeças e feições humanas.

Pouco se sabe sobre o surgimento e o desaparecimento da arte *ifẹ̀*. Alguns historiadores preconceituosos chegam a atribuir a arte *ifẹ̀* a algum artista romano, a um renascentista italiano ou português que teria aparecido por aquelas bandas, como se negros africanos não tivessem capacidade para tal.

Em mais uma lenda para justificar o desaparecimento total da arte *ifẹ̀*, conta-se que os artistas que conspiraram com alguns cortesãos para esconder a morte de um *ọ̀ni* muito querido fizeram uma escultura com a imagem do falecido rei e a colocaram no trono. O príncipe descobriu a farsa e mandou decapitar todos os artistas. O autor até acredita na possibilidade desta história.

Outra versão antropológica propõe a hipótese de que os artistas foram mortos por inimigos que queriam pôr fim a *Ifẹ̀* e à memória de seu povo, o que apenas seria possível evitando que os famosos escultores sobrevivessem e continuassem a perpetuar a história, a crença e o povo de *Ifẹ̀* através de sua arte. Esta versão encontra eco em dados antropológicos compilados por Albert P. Dahoui, que descreveu os ibôs como principais inimigos dos *ifẹ̀*, sendo que os primeiros tinham a tradição de decapitar os inimigos.

Destacam-se as palavras de Costa e Silva (2006)[40]: "Pois nada se sabe ao certo sobre a arte *Ifẹ̀*. Sobre quando começou e quando terminou. Por quem e para quem foi feita." *Ifẹ̀* entrou em declínio como polo manufatureiro e entreposto mercantil, tarefas que passaram a ser exercidas por *Ọ̀yọ́* a partir do século XVI.

Curiosamente, como lecionou Albert P. Dahoui (2009), em torno de 550 d.C, a mesma *Ọ̀yọ́* teria sido governada simultaneamente pelo *ọ̀ni* de *Ifẹ̀*: *Ọ̀ránmíyàn*, neto de *Odùduwà* e filho de *Abalaju*, este posteriormente conhecido como *Ògún* (VERGER, 2000). Se antes *Ọ̀yọ́* garantiu a unidade política e os interesses econômicos do reino de *Ifẹ̀*, fornecendo-lhe ferro e mão de obra, agora era o motivo principal de sua derrocada. Após a chegada dos portugueses, o comércio com o sul teria novo impulso, graças às relações destes com as cidades do Benim e de *Ìjèbu*.

Com a decadência de *Ifẹ̀*, até mesmo a supremacia do *ọ̀ni* passou a ser abertamente contestada, em face dos interesses político-econômicos de alguns *ọba* de cidades vizinhas que ascendiam em importância. Para justificar a não submissão destes líderes descontentes ao rei de *Ifẹ̀*, desenvolveram-se algumas tradições a dizer que os *ọba* descontentes não eram filhos nem descendentes diretos de *Odùduwà*, mas de um escravo deste.

Estas teorias oportunistas não vingaram. Por assim ser, mesmo perdendo sua importância econômica, *Ifẹ̀* manteve seu predomínio como urbe sagrada e centro político-cultural da região. Até os dias de hoje, *Ilé Ifẹ̀* é a meca do culto aos *Òrìṣà*. O *ọ̀ni* de *Ifẹ̀* figura como principal liderança entre todos os reis do iorubo, sendo considerado o pai de todos eles.

Atualmente, a cidade de *Ifẹ̀* fica localizada no Estado de *Ọ̀ṣùn*, na Nigéria.

[40] *Obra citada*, p. 488.

Ọ̀yọ́

Ọ̀yọ́ foi um grande império iorubá, que durou entre os anos de 1400 e 1835. Localizava-se na África Ocidental, onde hoje é a Nigéria. Geograficamente, *Ọ̀yọ́* mantinha-se ao norte do planalto iorubano. Seu solo ondulava levemente, revestido pelas savanas, cravejadas de enormes baobás, intercalados por superfícies rochosas de granito. Do planalto de *Ọ̀yọ́*, brotavam nascentes que escorriam em rios em direção ao norte, até encontrar o rio Mosi, ou descendo ao sul, até convergir para o rio *Ògùn*.

Quando os exploradores europeus chegaram à África, *Ọ̀yọ́* já era um dos maiores Estados africanos, rico e poderoso. Pesquisadores afirmam que por *Ọ̀yọ́* passava uma antiga rota de comércio que ia dos córregos traiçoeiros de Bussa (próximo à nascente do rio *Níger*) até o litoral do Oceano Atlântico. Dali, ramificava para as terras hauçás, nupés, baribas e, também, para as florestas ao sul.

As riquezas de *Ọ̀yọ́* foram adquiridas através do comércio e de sua grande e poderosa cavalaria. Graças a seu poderio, *Ọ̀yọ́* dominou várias monarquias africanas, tornando-se muito importante politicamente. Os domínios de *Ọ̀yọ́*, em meados do século XVII, estendiam-se até a região que hoje pertence à República do Benim e ao Togo.

Ọ̀ránmíyàn, filho de Ògún, criado por *Odùduwà*, o grande *Ọ̀ni* de *Ilé Ifẹ̀*, teria atacado *Ọ̀yọ́* e assumido seu governo, tornando-se *Aláàfin* (soberano da cidade), embora haja muita controvérsia a este respeito. Naquele momento, *Ọ̀yọ́* era ainda um povoado pequeno e sem muita importância. Mas o interesse de *Ọ̀ránmíyàn* era estratégico. Dominando *Ọ̀yọ́*, acabaria com o fornecimento de ferro para seus inimigos, pois todos eles se abasteciam comprando o mineral das jazidas de *Ọ̀yọ́*.

Existem *ìtàn* perpetuando a mítica guerra que garantiu o domínio de *Ọ̀yọ́*. O mais famoso deles relata que, após a morte de *Odùduwà*, *Ọ̀ránmíyàn* sucedeu-lhe na regência e resolveu empreender uma expedição junto com seus irmãos contra Meca, para vingar a morte de seu bisavô (*Lúmúrúdú*). Contudo, durante o caminho, os irmãos teriam se desentendido e se separado.

Ọ̀ránmíyàn teria seguido viagem até o rio *Níger*, onde se defrontou com os nupés, que o impediram de atravessar o rio, sendo forçado a retornar a *Borgu*. Lá, um rei *bariba*, perguntado por *Ọ̀ránmíyàn* onde este deveria fixar seu exército, enfeitiçou uma jiboia e disse a *Ọ̀ránmíyàn* que a seguisse até o local onde a cobra parasse por sete dias até desaparecer. Nesta localidade, *Ọ̀ránmíyàn* ergueria a nova aldeia. E assim a serpente conduziu o herdeiro de *Odùduwà* até uma montanha conhecida como *Àjàká*. E, no lugar exato onde seu cavalo escorregou, *Ọ̀ránmíyàn* fundou *Ọ̀yọ́*, cujo nome significa "lugar escorregadiço".

Alberto da Costa e Silva (2006) discordou dessa possibilidade:

> Quando *Oranyan*, ou quem este nome encubra, chegou a Oió – provavelmente a pé, apesar do que diz a lenda, uma vez que o cavalo só foi introduzido entre os nupés e os baribas nos meados dos Quatrocentos e só se tornaria comum no norte do iorubo no início do século XVI –, talvez ali tivesse encontrado povoadores mais antigos. Pesquisas arqueológicas feitas no local revelaram uma aldeia de mais de um quilômetro quadrado, anterior à construção das muralhas de Oió, e para essa aldeia o radiocarbono já deu uma data do princípio do século XII. A transformação da vileta em cidade processar-se-ia duzentos anos depois.

Na cidade de *Ifẹ̀*, não se admite a possibilidade de *Òránmíyàn* ter sido *ọba* do Benim, nem mesmo *Aláàfin* de *Ọ̀yọ́*, em que pese o reconhecimento de que ele realmente tenha morado em tais cidades e lá deixado herdeiros para serem reis. Os *ègbá*, em sua versão, dizem que *Ọ̀yọ́* foi fundada por um caçador nupé chamado *Momo*, oriundo de *Ọ̀gọ̀dọ̀*, um vilarejo situado à margem direita do rio Níger.

O fato é que, dez anos após o início do governo de *Ọ̀yọ́* por *Òránmíyàn* (e este fato ninguém discute), a cidade contava com dez mil habitantes. Passou a ser conhecida pelos seus artesãos, ourives e ferreiros. Seu mercado era poderoso, de maneira que muitos comerciantes de *Ifẹ̀* mudaram-se para *Ọ̀yọ́* a fim de aumentar seus negócios e enriquecer. *Ọ̀yọ́* chegou à sua pujança no século XVIII e, no final do mesmo centênio, começou a decair.

Ọ̀yọ́ tornou-se tão importante que reis inimigos tentaram usurpar seu domínio. Foram muitas as investidas dos baribas, vizinhos ao norte e a oeste, que atacavam após a seca do rio *Mosi*. Contra os nupés, fronteiriços a nordeste, que controlavam a travessia do Níger, *Ọ̀yọ́* não tinha qualquer proteção. Ao sul e a sudeste, eram os ibolos e os igbominas que perturbavam. O pior dos ataques partiu de *Akinjolé*, primo de *Òránmíyàn*, que, com seu exército de quatro mil homens, tomou a cidade de assalto enquanto o exército de *Ọ̀yọ́* lutava em outra frente. A destruição foi terrível. *Ọ̀yọ́* foi arrasada e queimada, fazendo centenas de vítimas. Mas a reviravolta não tardou. *Òránmíyàn* reorganizou suas forças e reconquistou *Ọ̀yọ́*, matando *Akinjolé* e seus descendentes.

Ọ̀yọ́ foi totalmente reconstruída e tornou-se ainda mais próspera, passando a ser conhecida como Nova *Ọ̀yọ́*, distinguindo-se da chamada *"Old Ọ̀yọ́"*, como viriam a batizar os europeus. Foi uma era de paz. *Òránmíyàn*, que já contava 55 anos, decidiu mudar-se de *Ifẹ̀* para *Ọ̀yọ́*, de onde controlaria todos os seus domínios: *Ọ̀yọ́, Benim* e *Ifẹ̀*. Ao perceber a morte iminente, aos 60 anos, *Òránmíyàn* teria resolvido voltar a *Ifẹ̀* para lá esperar o fim da vida. O grande rei deixaria dois herdeiros: *Onigbori* e *Adebiyi*.

Outra corrente defende que os dois filhos deixados por *Òránmíyàn* em *Ọ̀yọ́*, seriam *Àjàká* e *Ṣàngó*. Contudo, nada impede que *Onigbori* e *Àjàká* fossem a mesma pessoa, assim como *Adebiyi* e *Ṣàngó*. Isto porque era comum que os iorubanos fossem conhecidos por outros nomes a certa altura da vida, em razão de seus feitos, cargos e heranças familiares. *Àjàká*, o mais velho, teria assumido o trono de *Ọ̀yọ́*, porém era fraco e foi deposto por *Ṣàngó*.

Segundo a tradição, *Ṣàngó* seria filho de *Òránmíyàn* com *Torosi*, filha de *Elempé* (um rei nupé). *Ṣàngó* teria sido criado com a mãe e depois ido morar na cidade de *Kòso*, onde se impôs pela força. Depois de destronar o irmão *Àjàká* em *Ọ̀yọ́*, *Ṣàngó* foi para *Oko*, de onde iniciou sua trajetória mítica. Narra-se que ele venceu o rei de *Owo* lançando chamas e fumaça pela boca, iludindo os inimigos enquanto sua tropa e seus arqueiros massacravam o exército local. *Ṣàngó* adquiriu fama de poderoso guerreiro e mágico. Seu governo foi conhecido pela tirania e pela violência.

Um *ìtàn* até hoje mencionado em *Ọ̀yọ́* relata que, certa vez, *Ṣàngó* subiu ao monte de *Àjàká* e convocou os relâmpagos. Em razão disso, um raio teria caído sobre uma casa e matado todos que lá estavam, inclusive alguns filhos e mulheres do próprio *Ṣàngó*. Após a tragédia, *Ṣàngó* teria se tornado depressivo e desgostoso, vindo a abdicar do trono e suicidar-se, enforcado em uma árvore.

Verger discordou da teoria do suicídio de *Ṣàngó*, atribuindo esta versão a missionários europeus no século XIX, interessados em abalar seu culto e denegrir *Ṣàngó*, que já havia se tornado um ancestral divinizado na região. Outra vertente indica que *Ṣàngó* não teria se matado, mas simplesmente abandonado *Ọ̀yọ́* e dasaparecido, em face do desgosto pela morte da família.

Matando-se ou não, o fato é que *Ṣàngó*, por sua história singular, tornara-se um personagem épico. Sua vida foi como uma tragédia grega: filho de menor importância de um grande rei, criado distante da corte; um estrangeiro que marchou contra o próprio irmão e se torna rei; um *ọba* que, em um curto governo de apenas sete anos, estendeu seus domínios como jamais houvera acontecido; um tirano apaixonado que se matou ao ter provocado acidentalmente a morte de sua família... Controverso ou não, foi *Ṣàngó* quem introduziu a realeza sagrada em *Ọ̀yọ́*. Foi ele quem instituiu o culto do trovão e do relâmpago como crenças oficiais de *Ọ̀yọ́*.

Após o desaparecimento de *Ṣàngó*, os *ọ̀yọ́* mandaram buscar *Àjàká*, o irmão destronado, para novamente fazê-lo *Aláàfin*. Desta vez, *Àjàká* mostrou-se um rei mais forte. Lançou-se à guerra contra os nupés e estendeu seu reino por sobre várias cidades e aldeias iorubanas. A tradição conta que *Àjàká*, sozinho, matou 1,6 mil inimigos, cortando suas cabeças e fazendo uma grande pilha para que fossem veneradas.

Os filhos de *Àjàká*, como *Aganjù*, perpetuaram o mito dos *Aláàfin* de *Ọ̀yọ́*. Diz-se que *Aganjù* domava cobras, leopardos e outras feras perigosas. Quando *Aganjù* morreu, seu filho e sucessor *Kori* ainda estava no ventre de sua mãe *Ijaium*. A rainha ocupou a regência até a maioridade do filho. Mas foi *Kori* que ampliou o território de *Ọ̀yọ́* até as margens do rio *Ọ̀ṣùn*, onde fundou a cidade de *Edé*.

No final do século XV, quem assumiu o poder foi *Oluaso*. Reza a lenda que *Oluaso* mandou construir 44 palácios, sendo que o principal deles chegava a ter 120 espigões. Pelo poderio de *Ọ̀yọ́*, a essa altura, muitos reinos haviam sido dominados e outros tantos buscado espontaneamente a fusão com *Ọ̀yọ́* para protegerem-se contra a ameaça dos baribas e dos nupés.

A dinastia dos *ọba* de *Òyọ́* já era reconhecida. O *Aláàfin* (soberano de *Ọ̀yọ́*) era um rei sagrado, que vivia recluso no palácio, fora do contato com os súditos. Apenas vinha a público em datas festivas e religiosas, mas sempre com o rosto coberto pelo *adé* e protegido por um rigoroso protocolo cerimonial.

Ọ̀yọ́, hoje, não é mais um reino independente: é uma cidade da Nigéria, com seu território bastante diminuído em relação ao que era. O *Aláàfin* não é mais o governante político, pois a Nigéria é uma república. No entanto, até os dias atuais, seu poder é reconhecido como uma dádiva dos *Òrìṣà*. É tido como um símbolo religioso, como um baluarte dos ancestrais de *Ọ̀yọ́*.

O *Aláàfin*, além de descendente dos *ọba*, é o sumo sacerdote de *Ṣàngó* e seu poder garante romarias de turistas de várias localidades para verem e serem abençoados pelo *Ṣàngó* vivo, o herdeiro direto da dinastia mítica dos *Aláàfin* de *Ọ̀yọ́*.

Até hoje, o *Aláàfin* é saudado em *Ọ̀yọ́* com a mesma expressão utilizada para reverenciar o *Òrìṣà Ṣàngó*: "*Káwò ó o kábiyèsí le!*" (*Ká*: permita-nos; *wò*: olhar para; *Abíyè sí*: Sua Alteza Real; *le*: complemento de cumprimento a um chefe – Permita-nos olhar para Vossa Alteza Real!).

Ìrẹ́

Ìrẹ́ era um reino pequenino, a noroeste de *Ìkìrun*, cercado por sete vilarejos, distante 22 quilômetros a nordeste de *Àdó* (a capital de *Èkìtì*).

Ìrẹ́ ganhou fama por ter sido conquistada por *Abalaju*, o *kànkòfòò* (general) de *Ifẹ̀*, o qual, por tanto colecionar vitórias em suas batalhas, foi intitulado *ológun* (senhor da guerra) e, posteriormente, elevado a mito como o *Òrìṣà Ògún*. *Ògún* era filho de *Odùduwà*, o *ọ̀ni* de *Ifẹ̀*.

Quando *Ògún* tomou *Ìrẹ́*, entronou seu filho *Ogundahunsi* como *ọ̀niré* e prosseguiu sua odisseia de lutas intermináveis. Segundo os mitos locais, no retorno de uma dessas campanhas militares, *Ògún* teria se enfurecido com *Ogundahunsi* e matado o próprio filho. O *ìtàn* que imortalizou este episódio relata que, estando anos combatendo longe de *Ìrẹ́*, *Ògún* chegou ao reino sem receber festas, nem homenagens, nem mesmo respostas às suas indagações. Tudo era silêncio em *Ìrẹ́*. O rei se enfureceu e saiu decepando as cabeças de todos aqueles que estavam à sua frente, até finalmente ser informado de que todos os seus súditos estavam em uma semana de contrição religiosa. *Ògún* foi então tomado por um profundo remorso que o fez enterrar sua espada no chão e ali mesmo mergulhar, desaparecendo com um grande estrondo. *Ògún* tornara-se assim um *Òrìṣà*.

No local onde o rei de *Ìrẹ́* enterrou sua espada, foi erguido um altar em seu louvor. Este monumento existe até hoje, tornando *Ìrẹ́* o centro de adoração a *Ògún*: o *Òrìṣà* das guerras, do ferro e da forja. Embora descendente de *Odùduwà*, *Ògún* nunca quis usar o tradicional *adé* (coroa feita com franjas de miçangas para esconder o rosto do rei); ele usava um simples diadema, denominado *àkòró*.

Ògún teve muitos filhos, com as muitas mulheres com as quais se casou ou simplesmente se aventurou. *Ògún* autorizou seus filhos a se espalharem pela região para fundar novos reinos: *Igiri* fundou *Adja Were*; *Edeyi* tomou a cidade de *Ilodó* e passou a ser seu governante. O neto de *Ògún (Abesan)* fixou-se em *Ibanigbe Fuditi* e ganhou fama como grande guerreiro. Todos esses descendentes de *Abalaju* passaram à história sendo conhecidos também como *Ògún*. Finalmente, *Ọ̀ránmíyàn*, filho bastardo de *Ògún*, tornou-se *ọba* de *Ọ̀yọ́* e de outros reinos.

Ìré fica em uma região arborizada, com aproximadamente 460 metros de altitude. Hoje, é uma das 21 cidades que compõem o Estado de *Èkìtì*, na Nigéria. *Ìré* faz parte do chamado iorubo: os reinos africanos de etnia nagô que utilizavam o idioma iorubá.

Ìbàdàn

O resplandecer de *Ìbàdàn* está diretamente ligado à queda de *Ọ̀yọ́*, o reino de *Ṣàngó*.

Desde o início dos anos 1800, *Ọ̀yọ́* enfrentava tanto inimigos externos quanto insurreições internas. Os problemas culminaram com a revolta dos *ègbá*, que declararam independência, negando a soberania de seu líder, *Lisabi Agbongbogbo Akala*. Em 1818, *Abomey* também se rebelou: resolveu não pagar mais tributos ao *Aláàfin* de *Ọ̀yọ́*. Foi o estopim. A partir de então, outras cidades que eram submissas, parceiras ou aliadas do império de *Ọ̀yọ́* deflagaram guerra, buscando independência.

A soberania regional de *Ọ̀yọ́* e seu poderio militar ruíram. Com a destruição de *Ọ̀yọ́*, não havia mais um sistema de defesa central ou unificado. Deu-se, então, uma enorme e radical mudança no sistema de poder nas terras iorubás. Surgiram, a partir daí, quatro diferentes blocos de poder: foram constituídas duas potências militares, uma potência econômica e uma potência confederada (multirreino). Além disso, várias outras novas cidades e comunidades foram formadas para cuidar das centenas de milhares de refugiados iorubás devido às guerras e destruições.

Em 1885, com interesses econômicos e estratégicos, a Grã-Bretanha mediou um acordo de paz entre os diversos líderes locais, promovendo uma trégua nas terras iorubás. Surgiram, assim, novos poderes políticos regionais na iorubalândia, como *Ìlàyé* (potência militar que gravitava em torno de *Kúrúnmi*); *Ègbá* (uma espécie de confederação que agregava diversos reinos independentes não pela força militar, mas

Ìbàdàn atualmente a maior cidade da Nigéria

pelo poder da industrialização, da educação e pela unidade da fé católica); *Ìjèbu* (potência econômica favorecida pela sua localização geográfica que a transformou em uma importante rota de comércio entre Lagos e diversas outras cidades e aldeias iorubanas) e *Ìbàdàn*.

Ìbàdàn tornou-se rapidamente uma potência militar, que destacou grandes generais (*Baṣòrun's*), como *Oluyọle, Ọdẹrinde, Ojo, Ogunmọla* e *Latosisa*, dentre outros. A *Ìbàdàn* moderna surgiu em 1829, após a queda de *Ọ̀yọ́*, e a população de *Ìbàdàn* foi engrossada com a chegada de inúmeros refugiados de várias cidades e vilarejos iorubás. Em 1850, a população de *Ìbàdàn* já havia crescido para mais de 250 mil habitantes. Esses fatores rapidamente transformaram *Ìbàdàn* na mais importante cidade iorubá; um grande centro de poderio militar, onde as pessoas deslocadas da guerra se abrigavam. Apesar disso, jamais preencheu o vácuo deixado por *Ọ̀yọ́*.

O nome *"Ìbàdàn"* deriva da expressão *Ìlú Èbá-Odàn*, que significa "a cidade na junção entre a savana e a floresta densa", e remete ao seu nome original, *Èbá-Odàn* (cidade na beira da floresta). Afinal, *Ìbàdàn* localiza-se à margem de uma grande floresta.

A cidade de *Ìbàdàn* foi criada pelo *Jagun* (comandante em chefe) *Lagelu*, um comandante de *Ilé Ifẹ̀*. Segundo a lenda local, assim que fundou *Ìbàdàn*, o *Jagun Lagelu* e seus súditos foram para lá e viveram em paz por muitos anos. Até que um terrível incidente aconteceu.

Conforme contou Isaac Bàbálola Akinyele, falecido *Olúbàdán*, em seu livro *Iwe Itan Ibadan* (a verdadeira história de *Ìbàdàn*), obra de 1911, certa vez alguns indivíduos despiram *Egúngún* em *Ìbàdàn* e o levaram ao mercado, impondo-lhe humilhações diante de mulheres e crianças. O fato violava a tradição iorubá, que recomendava que os *egúngún* (espíritos cultuados dos mortos) deveriam ser reverenciados com respeito por se tratar de antepassados mortos. Quando *Ṣàngó*, o *Aláàfin* de *Ọ̀yọ́*, soube do incidente, teria ordenado a destruição de *Ìbàdàn*.

Lagelu, já velho àquela altura, não teve como conter os invasores. Os que sobreviveram ao ataque fugiram para uma colina próxima e lá se mantiveram vivos durante semanas consumindo frutas, inhame, caracóis e papa de milho branco. Depois, *Lagelu* e seu povo desceram a montanha e fundaram novamente *Ìbàdàn*, que logo prosperou. Até hoje é celebrado anualmente o festival *Òkè Ìbàdàn* (montanha de *Ìbàdàn*) no bairro de *Beere*, situado no alto da colina, quando milhares de pessoas sobem o morro e revivem a saga de *Lagelu*, fazendo rituais de fertilidade, rendendo homenagens aos ancestrais fundadores da cidade e, também, cultuando *Yemọjá*.

Ìbàdàn ainda teria sido atacada outras três vezes. Era uma cidade iorubá que adotou um sistema político diferente dos modelos existentes. *Ìbàdàn* não tinha *ọba* (rei). Ao invés disso, dividiu o poder em quatro altos cargos (dois militares e dois civis): *Iba* ou *Baa'lẹ*, posteriormente chamado de *Olúbàdàn* (senhor de *Ìbàdàn*) civil, chefe da cidade; *Balógún*, mais tarde *Baṣọrun*; líder militar; *Seriki*, o segundo no comando militar; e *Ìyálodé*; também civil, líder das mulheres, cargo administrativo poderoso.

O sistema foi aperfeiçoado. Instituiu-se, então, uma regra para que alguém pudesse assumir o cargo de chefe da cidade (*Olúbàdàn*). Para tal, havia dois caminhos: a carreira como *Ọ̀tún* (auxiliares civis administrativos) e a carreira de *Balógun* (chefia militar). Cada qual dessas duas linhas tinha 23 etapas hierárquicas para serem cumpridas por quem aspirasse a ser o *Olúbàdàn*. Não havia preponderância entre militares e civis, ou vice-versa, no momento da indicação. Qualquer das duas linhas sucessórias poderia se tornar o *Olúbàdàn*, bastando ser mais antigo em seu cargo. O *Olúbàdàn* só era substituído em caso de falecimento, incapacidade ou por remoção. Outros títulos militares importantes eram *Ẹ̀kẹ́rín*, *Ẹ̀lárùn*, *Ẹ̀kẹ́fa*, respectivamente chefes da quarta, quinta e sexta divisões militares. Existiam outros vários títulos por clãns ou famílias. O mais comum era *Mọgaji*, chefe da família. Os altos chefes e *Mọgaji* exerceram as funções cívicas, o que permitiu aos indivíduos acesso à terra e o exercício de seus direitos civis.

Ao longo dos anos, várias reformas administrativas e políticas foram implementadas em Ìbàdàn. As mais significativas delas ocorreram em 1936 e 1976, quando o *Olúbàdàn* tornou-se um membro permanente do Conselho de Estado Ocidental de Ọbas e Chefes.

Ìbàdàn, sob a liderança de *Olúyolé*, desempenhou um papel importante na iorubalândia. *Olúyolé* era neto de *Aláàfin Abiodun* (através de *Agbọnyin*, filha de *Abiodun*). Ele lutou várias guerras, derrotando *Ìjèbu, Owu* e *Ẹ̀gbá*. A guerra contra os *ègbá* foi considerada como um divisor de águas na política pós *Ọ̀yọ́*. A derrota dos *ègbá* na batalha travada em *Ìpàra* levou *Ìbàdàn* a assumir várias cidades, incluindo *Ẹ̀gbá Ìbàdàn*. Consequentemente, *Olúyọlé Arẹago*, líder de *Ìbàdàn*, recebeu o título *Osi-Ona-Kankan-Fo* (o Generalíssimo) de todas as terras iorubás.

A iorubalândia, após a queda de *Ọ̀yọ́*, havia perdido os reinos *Igbomina* e *Èkìtì*; *Akókó* estava ameaçado; *Ogbomọ̀ṣó, Edé* e *Ìwò* estavam sendo atacados pelos fulânis.

Em 1840, *Ìbàdàn* derrotou os fulânis e ordenou o retorno destes a *Ìlọrin*. Porém, o erro militar foi não terem os ibadanos escoltado os fulânis até *Ìlọrin*. Com isso, estes acabaram se estabelecendo ainda em terras iorubanas, sem que todo o contingente retornasse à sua terra de origem.

Entre 1819 e 1820, os britânicos anexaram Lagos e, em 1860, criaram o Protetorado do Sul, a fim de garantir os interesses comerciais da Companhia Real do Níger. A criação do Protetorado do Norte pelos ingleses deu-se já com a fusão, em 1º de janeiro de 1914, levando à formação da Nigéria. Destacaram-se como grandes líderes ibadanos no século XIX: *Baṣọrun Oluyọle Baṣọrun Ibikunle, Baṣọrun Ogunmọla, Baṣọrun Latóṣiṣà* e a *Ìyálóde Efunṣetan Aniwura*.

Algumas décadas depois, entre 1860 e 1885, *Ìbàdàn* envolveu-se em cinco guerras diferentes simultaneamente. Em 1877, *Ìbàdàn* foi à guerra contra *Ẹ̀gbá* e *Ìjèbu*, que atacaram comerciantes de *Ìbàdàn*, quando vindos de Porto-Novo. Os povos de *Ìlẹ̀ṣà / Èkìtì* aproveitaram o momento e, em 1878, atacaram territórios ibadanos; *Ìbàdàn*, então, declarou guerra a *Ìlẹ́ṣà* e *Èkìtì*. O conflito entre *Ìbàdàn / Ìlẹ̀ṣà* e *Èkìtì* durou 16 anos, sendo esta considerada a pior guerra na iorubalândia.

As guerras alastraram-se pelas terras iorubás. Os conflitos entre reinos aliados e históricos inimigos eram fomentados por nações colonialistas, levadas unicamente por seus interesses. Toda a iorubalândia estava em chamas. Este quadro só mudou nos idos de 1884, quando a divisão da África já estava em curso. Os britânicos, para evitar a solidificação dos franceses e dos alemães na região, passaram a participar ativamente na solução dos conflitos, através da Sociedade Missionária da Igreja (CMS), liderada por Samuel Johnson, Charles Phillips e o governador de Lagos, Maloney. Em 1886, começou a regressar a paz às terras iorubás após muitas décadas de conflitos. A partir de então, iniciou-se um processo de pacificação e de reconciliação entre os grupos iorubás em conflito (*Ìbàdàn, Ìlẹ́ṣà / Èkìtì, Ẹ̀gbá* e *Ìjẹ̀bu*).

Agora quem mandava na África eram os europeus, e os conflitos mais significativos daquele momento eram motivados pela busca de rotas comerciais. Os britânicos atacaram *Ìjẹ̀bu* em 1892, para abrir rota de comércio, e *Ọ̀yọ́*, já em 1895. A derrota de *Ilorin* para Companhia Real do Níger deu-se em 1897. *Ìbàdàn*, em 1893, tornou-se protetorado britânico, mas ainda manteve sua influência funcionando como a sede política e administrativa das terras iorubás. A partir do século XX, a iorubalândia foi completamente sufocada pelos ingleses e seu poder colonialista.

Mapo Hall,Ìbàdàn, construído em 1929

Atualmente, *Ìbàdàn* é a capital do Estado de *Ọ̀yọ́*. É a maior cidade em área geográfica (3.080 quilômetros quadrados); e a terceira maior cidade nigeriana em população, contando com mais de 3,8 milhões de habitantes, só perdendo para *Lagos* e *Kano*. Em seu território, que fica no sudoeste da Nigéria, desenvolveu-se um importante centro industrial e comercial. Foi nesta cidade que se criou a primeira universidade da Nigéria: a Universidade de *Ìbàdàn*. *Ìbàdàn* será sempre lembrada por seu importante papel na formação de uma nação iorubá do século XIX.

ÌBÀRA

Ìbàra era um povoado iorubá da etnia *ẹ̀gbá*, distrito de *Abẹ́òkúta*. Situava-se entre as cidades de *Ifẹ̀* e *Ìbàdàn*, sendo conhecida pelo culto à deusa *Yemọjá*, que se realizava à beira do rio *Lákáṣà*, afluente do rio *Ògùn*. Ali, as mulheres levavam seus filhos para serem banhados nas águas sagradas, buscando a cura de enfermidades e a prevenção contra a morte prematura, problemas comuns no continente africano desde aquela longínqua era. Foi em *Ìbàra* que surgiu o culto à grande mãe *Yemọjá* (que quer dizer "a mãe dos filhos peixes" = *Yèyé Ọmọ Ẹja*). As mães a saudavam: "*Odò Ìyá!!*", que significa "Mãe do Rio"!

Yemọjá era associada aos rios, à fertilidade das mulheres, à maternidade. Seu culto original era ligado à colheita e ao plantio de inhames (base da alimentação dos africanos) e também à pesca. Sua imagem era representada por uma escultura de mulher gorda, de seios fartos apoiados nas mãos. Na cabeça, havia uma espécie de recipiente, onde eram colocados otás, axés e adereços.

No século XIX, devido às guerras iorubá-daomeanas, o povo *ègbá* migrou para *Abẹ̀òkúta* e, justamente para lá, foi levado o culto a *Yemọjá*. Embora tenha se iniciado em *Ìbàra*, o culto a *Yemọjá* ganhou força, notoriedade e tradição em *Abẹ̀òkúta*. A partir dali, *Yemọjá* passou a ser reverenciada também pelos *ọ̀yọ́*, *ìlẹ̀ṣà* e tantos outros, chegando seu culto até o Novo Continente, com o comércio dos escravos africanos daquela região.

Nos dias de hoje, *Ìbàra* é conhecido como *Ìbàra-Orilé* e é um bairro de *Abẹ̀òkúta*. Não confundir com a cidade de *Ìbàra-Òkè*, este um município do Estado de *Ògún*. *Ìbàra-Orilé* é um vilarejo pequeno, plano, que vive da atividade turística. Lá podem ser encontrados vários hotéis de redes internacionais de quatro e até cinco estrelas.

Em *Ìbàra-Orilé*, existe o principal templo de adoração a *Yemọjá*. Lá, todos os anos, é realizada uma procissão que se inicia no rio *Lákáṣà* (onde colhem água para os ritos) e termina com a saudação a *Olúbàrà* (rei de *Ìbàra*).

Benim

Era o povo *edo*, também conhecido como *bini*, que ocupava a região a oeste do rio Níger. Eram vizinhos dos ibos e dos iorubás.

A fundação original do Benim, ainda com o nome de Ubini, data de 1180 d.C., pelos *bini*. O Reino do Benim propriamente dito existiu entre os anos 1440 e 1897, na África pré-colonial. Sua extensão e localização não devem ser confundidas com as especificações do atual país chamado de Benim (antigo Daomé).

Escavações arqueológicas na atual cidade do Benim revelaram que, no passado, ali havia inúmeros povoados, separados por muros de terra socada, como se fossem favos de mel. Isto porque as aldeias foram se juntando em busca de apoio militar mútuo contra os inimigos, mas mantendo sua autonomia política e sua própria estrutura social.

O Benim era um desses pequenos vilarejos. Mas, com o passar do tempo, pelos idos de 1400, o reino do Benim se impôs sobre os outros, seja por alianças, seja por conquistas, chegando ao total aproximado de 6,5 mil quilômetros quadrados.

Começava a dinastia dos *ogiso* de Benim: os "reis do céu". Houve 31 *ogiso* (uns contam 36). O primeiro foi *Igodo*, pai de *Ere*. E o último teria sido *Ouodo*, o pior de todos os *ogiso*. Foi deposto do cargo e banido do Benim devido à sua má administração e crueldade. A

sucessão foi tumultuada e os *edo* resolveram recorrer a *Odùduwà*, o *ọ̀ni* de *Ifẹ̀*, para que este indicasse o *ogiso* do Benim. E ele determinou que fosse seu neto *Ọ̀ránmíyàn*.

Ọ̀ránmíyàn instalou-se fora da cidade e casou-se com *Erunuide*, com quem teve um filho, de nome *Eueka*. *Ọ̀ránmíyàn* desgostou-se do lugar, devido às constantes brigas tribais. Resolveu partir de volta a *Ifẹ̀*, deixando como sucessor seu filho *Eueka*, sob os cuidados de seu amigo *Ogiefa*, que seria tutor do novo rei. *Eueka* manteve a tradição de sempre buscar em *Ifẹ̀* a chancela de apoio aos reis do Benim. Antes de *Eueka* morrer, ordenou que seus restos mortais fossem levados para *Ifẹ̀*. Segundo a lenda, era enviada a cabeça do rei morto e de *Ifẹ̀* vinha uma cabeça de bronze.

Após a nomeação do novo rei, os beninenses remetiam o nome a *Ifẹ̀*, para que de lá fossem encaminhados adereços ao novo *ogiso*, legitimando assim seu reinado. Essa tradição perdurrou até o século XIX (1888). Apesar de *Ọ̀ránmíyàn* ser um iorubá, irmão dos reis de *Owo*, *Ọ̀yọ́*, *Savé* e *Kétu*, dentre outros tantos Estados, ali no Benim a estrutura das monarquias divinas desses reinos do iorubo desenvolveu-se de forma diferente. *Eueka* era um *edo*, e não um iorubá.

A atividade agrícola no Benim sempre foi fraca. A terra não tinha muita fertilidade. Cultivava-se apenas o básico para subsisência: inhames, noz de cola, feijões, algodão e melão. Já o comércio foi o grande estopim do crescimento beninense. Sua localização era privilegiada. Os mercadores de peixe seco e sal passavam por ali sua rota, direcionando-se para as savanas ao norte. Do interior para o litoral vinham os vendedores de legumes e animais.

Cruzando a cidade, de leste a oeste, havia também a rota dos que atravessavam as florestas, o cerrado e as lagoas (entre o Volta e o Níger), trazendo e levando tecidos, contas, cobre, geralmente de origem no Congo. Por isso, o Benim solidificou-se como um grande empório comercial de produtos variados, dos mais raros aos mais cotidianos. E o rei do Benim monopolizava o comércio com os estrangeiros. Aliás, o comércio era tão intenso que foram até criadas moedas para facilitar as transações: barras e arames de cobre, cauris, barras de ferro em forma de arco. Tudo se encontrava no Benim: índigo para tinturas, *segi* fabricados em *Ifẹ̀*, contas de coralina proveninetes do *Benue*, tecidos da iorubalândia...

O primeiro contato do Império do Benim com os portugueses ocorreu em 1480. Foi amistoso e de grande interessante comercial para ambos os lados. Diversos produtos, como pimenta, marfim, armas e vestimentas, eram itens de negócios. Posteriormente, o tráfico de escravos passou a dominar os negócios entre os dois Estados.

Vale dizer que, apesar da construção de igrejas católicas no Benim e da conversão de alguns súditos à religião trazida pelos portugueses, o Catolicismo não vingou por lá. O único traço judaico-cristão absorvido pelos beninenses foi a crucificação dos inimigos.

Devido ao comércio, o Benim expandiu-se não só em riquezas, mas também em território. Os filhos do rei e dos grandes comerciantes acabaram migrando para outras cidades, devido aos negócios, e acabaram fundando colônias distantes.

A expansão militar do Benim ocorreu sempre em função da busca do controle das rotas comerciais e de locais estratégicos, como *Onitsha*, *Aboh* (nas terras ibos), *Eko* (no iorubo), os portos fluviais dos *igala* e os embarcadouros marítimos dos *ijó*. Essa expansão ajudou a consolidar o reino do Benim e a fortalecer o rei em seus poderes divinos e soberanos. Contudo, nem sempre esse processo mostrou-se fácil. Guerras de reconquista e rivalidades também abalaram a estrutura do poder no Benim.

Após 25 anos de reinado de *Oem*, filho de *Oguola*, descobriu-se que ele estava paralítico das pernas. Tal fato era inaceitável, pois se acreditava que um rei doente refletiria suas mazelas ao povo, abalando sua prosperidade. Quando sua doença foi descoberta, um dos chefes mandou matar o *ọba*, provocando uma grande revolta em todo o reino.

Os filhos de *Oem* eram *Orobiru* e *Egbeka*. *Orobiru* assumiu o reino, mas sua sucessão foi tutultuada. Antes de sua morte, seus filhos, *Ògún* (o herdeiro e primogênito) e *Uwaifiokun*, foram banidos.

Quando *Orobiru* morreu, por volta do ano 1440, o trono ficou então vago por alguns meses. Notificado deste ocorrido, reza a lenda que *Ògún* enviou o irmão mais novo à cidade para saber se o povo o queria. Mas *Uwaifiokun* teria mentido ao conselho de anciãos da cidade, dizendo que não sabia do paradeiro do irmão. Sendo assim, ele mesmo empossado rei. Ao saber do fato, *Ògún* revoltou-se e marchou contra o traidor e o matou. Deu-se assim um banho de sangue com a morte de todos os apoiadores do usurpador. Grande parte da cidade foi queimada e saqueada.

Ògún, o novo *ọba* do Benin, adotou o nome de *Owáre* (*owó rú àre* = a confusão terminou) e provocou inúmeras modificações políticas no reino. *Ògún* era um rei centralizador, que pouco ouvia o conselho.

Obcecado por aniquilar e identificar seus opositores, *Ògún* obrigou seus apoiadores, chefes e respectivos herdeiros a fazerem escarificações no corpo, a fim de identificá-los, diferenciando-os dos estrangeiros e dos escravos. Além disso, *Ògún* mandou construir a famosa muralha em torno da capital, com 11,6 mil metros de circunferência, ladeada por um fosso que contava cerca de 17 metros do seu fundo até o topo do muro.

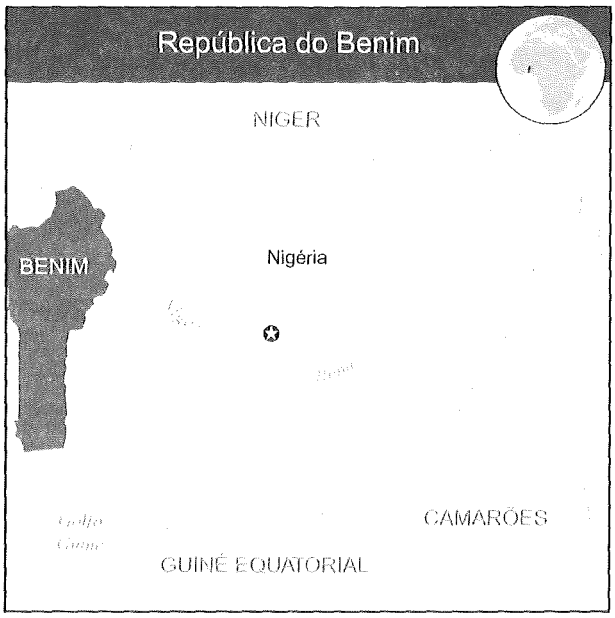
Quando *Ògún Owáre* morreu, o Benim já contava cerca de 385 quilômetros de leste a oeste, e sua capital já seria a maior cidade do Golfo do Guiné. *Ògún Owáre* tinha como saldo a conquista de 200 cidades das regiões de *Èkìtì, Ekà, Ìkẹ̀rẹ́, Kùkùrúkú* e *Ibo*.

Além de guerreiro, *Owáre* ficou conhecido como grande mágico e médico peregrino. A fama de mágico deve-se ao fato de que *Owáre* confeccionou talismãs poderosos, que ele mesmo enterrou sob as nove portas da cidade, para impedir as energias negativas de seus inimigos contra ele e seus súditos.

Pelo final de 1500, o holandês Dierick Ruyters descreveu a rua central da capital do Benim como maior sete ou oito vezes e mais larga do que a avenida Warmoes, uma das principais de Amsterdã.

A partir do século XVII, pelos idos de 1600, os portugueses criaram entrepostos no litoral do Benim, especificamente para venda dos negros como escravos, principalmente para o Brasil e para o Caribe. Era a chamada Costa dos Escravos.

No final do século XIX, a França aderiu à capanha antiescravagista e entrou em guerra com os reinos africanos. Em 1892, os franceses subjugaram o reinado *Fon* e o transformam em colônia, denominada Daomé. Em 1897, uma tropa expedicionária britânica devastou e saqueou a cidade, usurpando riquezas e inúmeras peças de arte em bronze, que foram contrabandeadas e, até hoje, são vergonhosamente mantidas em museus europeus como espólio de guerra.



A atual República do Benim é fruto da união de algumas colônias francesas, como Daomé e Porto Novo (ambos *fons*). Sua área hoje é de 112.620 quilômetros quadrados, estendendo-se a norte pelo rio Níger e ao sul até o Oceano Atlântico. É um dos menores países da África. Faz fronteira com o Togo e com a Nigéria. Sua atual capital é Cotonou.

A independência do Benim só foi alcançada em 1º de agosto de 1960. Em 1975, no período marxista, o Daomé foi rebatizado como República Popular do Benim. A democracia apenas foi instituída em 2006, quando foram convocadas eleições presidenciais livres e justas. Atualmente, a República do Benim é considerada como modelo de democracia no continente africano.

Èkìtì

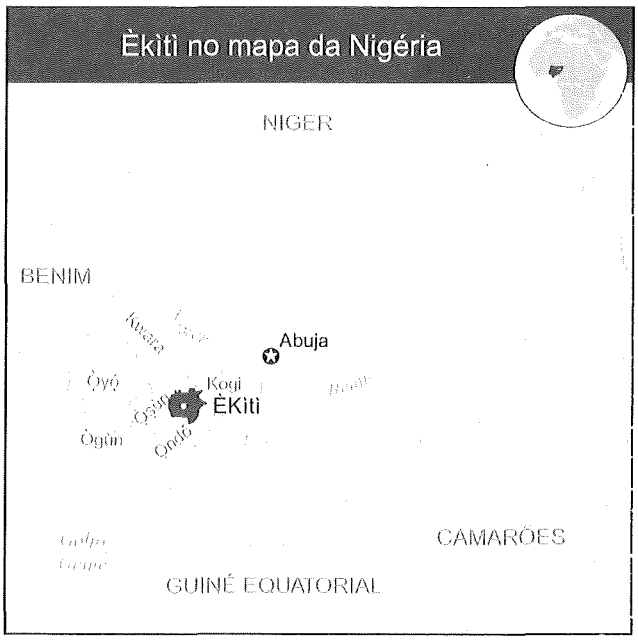
Èkìtì ainda existe hoje no sudoeste da Nigéria. Sua capital chama-se *Àdó*. A região é conhecida pelos montes rochosos e por ser de difícil acesso. Segundo alguns linguistas, o próprio nome *"Èkìtì"* significaria "montanha esplendorosa". José Beniste, em seu *Dicionário yorùbá-português* (2011), traduziu como: "1. Uma importante região yorùbá. 2. Montículo. *Ó wẹ̀ gun èkìtì* – Ele nadou e subiu num banco de areia."

Nos primórdios, a região de *Èkìtì* foi ocupada pelos *ilesun*, que já falavam o iorubá e cultuavam apenas um deus: a Terra. Os *ilesun* acreditavam que ali era o lugar onde o mundo teria sido criado.

Em *Èkìtì*, existe uma história local que narra a conquista daquele lugar. Segundo a tradição oral, um dos filhos de *Odùduwà*, por nome *Ewi*, que tinha fama de grande orador, partiu de *Ifẹ̀* para o Benim, acompanhando *Ọ̀ránmíyàn*, até que os dois se desentenderam e os grupos se separaram.

Os fiéis a *Ewi* seguiram-no e se espalharam em direção ao noroeste. *Ewi* faleceu, mas foi substituído por outros chefes que passaram a usar seu nome. Foi o *Ewi Awamaro* quem se fixou em *Àdó*, no *Èkìtì*. Mas, para isso, teve que enfrentar e subjugar o governante local dos *ilesun*: *Elesun*.

Os descendentes de *Awamaro* fizeram a região crescer e ampliaram o pequeno território de *Èkìtì*, englobando várias pequenas tribos vizinhas. Contudo, já no século XV, quando essa expansão ameaçou as terras de *Ìkéré* (uma cidade a 16 quilômetros de *Àdó*), o *ọba* (rei) de *Ìkéré* pediu ajuda ao Benim. Os exércitos beninenses venceram a batalha e dominaram *Ìkéré*, em vez do *Ewi de Èkìtì*.



Èkìtì era formada por 16 reinos, cada qual com aproximadamente 30 quilômetros de diâmetro. Todos se diziam descendentes de *Ifẹ̀*. Com o passar dos anos e o entrelaçamento das culturas e crenças, *Èkìtì* recebeu as mesmas influências de *Ifẹ̀*, assim como de outras grandes cidades próximas. Por isso, *Èkìtì* é considerada parte do chamado grande iorubo.

Em *Àdó Èkìtì*, era cultuado o *Òrìṣà Olookè* (dono e senhor das montanhas). *Olookè* foi reconhecido como o mestre de todos os *ẹbọra* das montanhas (*Òkè*). Segundo o *ìtàn* do *Odù Òfún-Méjì*, *Olookè* foi a montanha que se ergueu do mar, tornando-se a primeira ligação entre o *Òrun* e o *Àiyé*.

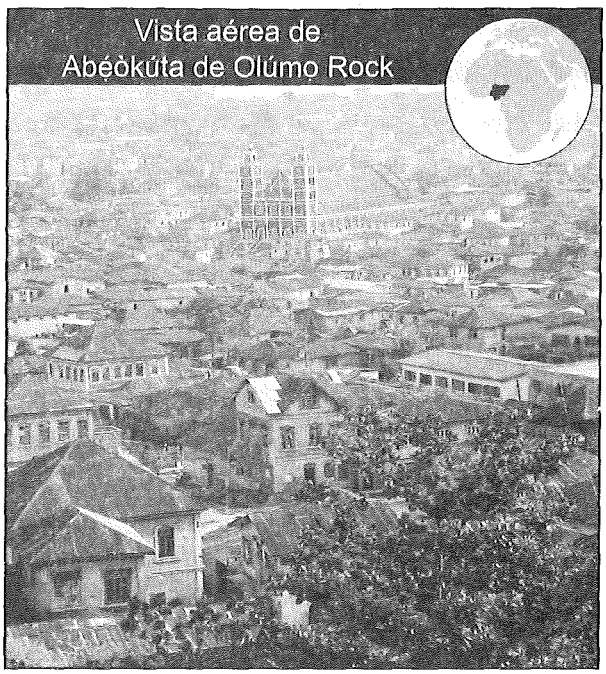
José Firmino dos Santos, mais conhecido como "Tio Firmo" (*Bàbá Irufá*), um dos fundadores do Terreiro Olorokê, em Salvador, seria originário da cidade de *Ìlẹ́ṣà*, pertencente à região de *Èkìtì*. Já a divindade *Ọ̀ṣùn* era cultuada em outras localidades de *Èkìtì*, como em *Ìlẹ̀ṣà* e na cidade de *Ẹ̀fọ̀n*. Por incluir-se na área de *Èkìtì*, o local foi chamado de *Èkìtì Ẹ̀fọ̀n*.

ABẸ́ÒKÚTA

A etnia *ègbá*, que também compunha o chamado iorubo, estabelecia-se ao sul do antigo império de *Òyó*.

No ano de 1796, *Lisabi Agbongbogbo Akala* revoltou-se contra *Òyó*, que nesta época era governada pelo *Aláàfin Aolẹ*. Os *ègbá* lograram sua independência de *Òyó*, mas seu povo padeceu com guerras, secas e investidas militares. Durante 60 anos (1796-1860), os *ègbá* lutaram para manter sua independência e garantir seu território.

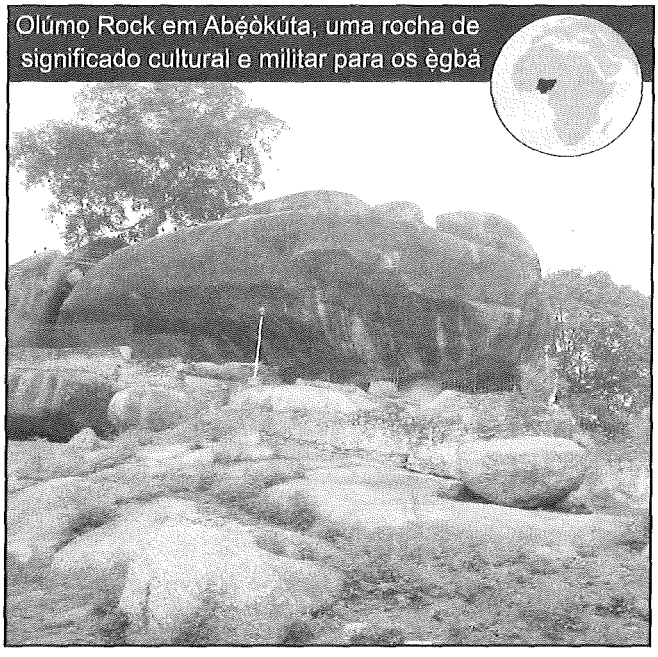
A formação de *Abẹ́òkúta*, a grande cidade *ègbá*, cujo nome significa "embaixo da rocha", deve sua existência à necessidade que os *ègbá* tinham de se estabelecer em local seguro para protegerem-se dos comerciantes de escravos do Daomé. A rocha a que se refere o nome da cidade é chamada *Olúmọ* (cuja tradução possível é o "Senhor da construção"), considerada sagrada pelo povo *ègbá*. *Olúmọ* é o marco turístico da cidade até os dias de hoje. *Olúmọ* fica a leste do rio *Ògùn*. De seu topo, os locais e turistas têm um belo mirante, de onde podem contemplar toda a cidade e também o rio *Ògùn*.



Foram as vitórias retumbantes do rei daomeano Guezo que forçaram os *ègbá* a unir suas 153 aldeias, dispersas no vale do rio *Ògùn*, para consolidar o que viria a ser *Abẹ́òkúta*.

A cidade de *Abẹ́òkúta* foi fundada em 1830, por *Seriki Ṣodẹkẹ*, que levou para a região milhares de refugiados da etnia *owu* de *Ìbàdàn*, quando da queda de *Ọ̀yọ́*. Foram os refugiados de *Ọ̀yọ́*, de *Ìbàdàn* e, ainda, de outros pequenos grupos que ergueram *Abẹ́òkúta*.

Os *owu* estabeleciam-se em *Ìbàdàn* desde antes de 1820. Acredita-se que os *owu* ocupavam uma área ao longo no rio Níger. Os *owu* migraram para o sul em razão de guerras tribais e étnicas. Contrariamente ao que ocorrera em outras ocasiões, os *owu* se estabeleceram em paz em *Ìbàdàn*, devido a acordos entre seus líderes, os quais garantiram terras para a fixação dos *owu*, evitando assim a guerra. Os *owu* instalaram-se então de *Ita Lisa* até *Owu Ipole*, próximo a *Ìkirè*.



Entre 1821 e 1826, os exércitos de *Ìjèbu* e *Ifẹ̀* atacaram e devastaram a cidade fortificada de *Owu Ipole*. Os *owu* fugiram em direção ao sudoeste de *Ìbàdàn*, desceram pelo Rio *Ògùn*, chegando finalmente a *Òkè Ata*, no sudoeste de *Abẹ́òkúta*. Ali, em 1834, os *owu* foram convencidos por *Ṣọdẹkẹ* (o líder *ègbá*) a se estabelecer em *Abẹ́òkúta* em definitivo.

Os *ègbá* adotaram várias medidas políticas para consolidar seu poder sobre *Abẹ́òkúta* ao longo dos anos. Firmaram acordos com os britânicos e, também, com a Igreja Católica, que erigiu sua sede africana em *Abẹ́òkúta*.

Abẹ́òkúta tornou-se a segunda cidade iorubana em importância, depois de Lagos. É de lá o berço da famosa técnica de tingimento denominada como *àdìrẹ* (ver pág. 148). Em 1893, o governador de Lagos proclamou independência e batizou Ẹgbaland como nação independente. Cinco anos mais tarde, como Governo Unido de *Ègbá* (GUE). Em 1914, *Abẹ́òkúta* tornou-se parte do protetorado do sul da Nigéria.

Ilẹ́ṣà

A origem do culto "Ijexá" do Candomblé é a cidade africana de *Ilẹ́ṣà*, localizada no Estado de *Ọ̀ṣùn*, na Nigéria. A cidade situa-se em montanhas revestidas por florestas e cortadas por rios e riachos. Seu nome original é ILẸ́ṢÀ, contudo os ingleses a traduziram para IJESHA, ou ÌJẸ̀ṢÀ.

A história desta cidade é bastante controvertida, havendo confrontações de inúmeras lendas e diferentes dados históricos, resultantes de relatos orais. Para alguns historiadores, os *ilẹ́ṣà* descenderiam de escravos que ali eram mantidos e criados como gado para servir a sacrifícios religiosos. Daí o nome *"Ilẹ́ṣà"*, que significa "comida dos deuses". Esta prática só foi extinta no final do século XIX. Os *ilẹ́ṣà* eram as vítimas preferidas dos *ifẹ̀*.

Ilẹ́ṣà foi fundada pelo ano de 1500, por *Óbokún*, um dos filhos mais novos de *Odùduwà*. Reza a lenda que *Óbokún* teria se oferecido para buscar água do mar com o propósito de curar a cegueira de seu pai, mas, quando retornou, soube que seu pai já havia morrido. *Óbokún*, então, foi até a praça *Enu Owa* (cujo nome é o mesmo até hoje), em *Ifẹ̀*, para reclamar sua parte na herança. Contudo, disseram-lhe que o patrimônio já havia sido totalmente repartido entre seus irmãos mais velhos, que excluíram *Óbokún* da partilha. Só coube a *Óbokún* receber uma espada (*Àjàṣé – Idà*), com a qual conquistou *Ilẹ́ṣà*.

Alberto da Costa e Silva (2006) apresentou outra versão parecida desta lenda, porém com contornos diferentes, na qual o protagonista teria sido *Àjàká* ou *Ajibogún*, um dos filhos de *Odùduwà* com a irmã de uma de suas esposas. *Àjàká* teria ido buscar água do mar para aliviar os olhos do pai que estaria ficando cego com a velhice. Durante sua ausência, os outros príncipes seus irmãos teriam recebido a herança do pai e partido para fundar novos reinos. Para *Àjàká*, teria ficado apenas uma espada. Ao fnal de sua jornada, chegando de volta a *Ifẹ̀*, teria sido recebido com a expressão "*O wa*" ("Está de volta!"), à qual respondera: "*Mo b'okun*!" ("Tenho a água do mar!"). Deste diálogo, teria derivado o título dado ao rei dos *ilẹ́ṣà: owa*, ou óua, bem como o novo nome pelo qual *Àjàká* seria chamado: *Óbokún*.

Óbokún teria lavado os olhos do velho pai, que retomou a visão. *Odùduwà* lhe teria entregado então a espada com a qual perseguiu os demais príncipes e conseguiu retomar o seu quinhão que havia sido usurpado.

Ao retornar a *Ifẹ̀*, *Óbokún* teria confundido o pai, cujo rosto estava coberto pela coroa de franjas, com um dos irmãos injustos. *Óbokún* manejou a espada, mas, por sorte, cortou

apenas as franjas da frente do *adé*, sem ferir o pai. Ao ver a face de seu progenitor, *Óbokún* assustou-se. O pai entendeu e o perdoou. Contudo, *Odùduwà* deu a *Óbokún* uma coroa diferente dos demais reis: sem as franjas frontais.

Portando sua já famosa espada, *Óbokún* saiu de *Ifẹ̀* liderando um grupo até *Igbadaye*, onde viria a morrer. Seu filho, o *owa Òkè Okílé*, continuou a migração e fixou-se em *Ilowa*. No reinado seguinte, os *ilẹ́ṣà* tomariam *Ilemure*, cujo nome mudaram para *Ibọ̀kún*. No próximo reinado, cujo soberano era *Owari*, mudou-se para *Ilaje*, que, após a morte do rei, passou a ser chamada de *Ipole Ilẹ́ṣà*. Mais tarde, no reinado de *Oge*, a cidade foi finalmente chamada de *Ilẹ́ṣà* e passou a capital do reino.

Outra lenda, que não confronta diretamente as versões anteriores, conta que havia muito poucos *ilẹ́ṣà*. Tão poucos que o primeiro e seus chefes teria se queixado do fato a *Odùduwà*. Este, atendendo à reclamação, teria reunido um grande feixe de varas e as transformou em homens para lá morarem. Por isso, os *ilẹ́ṣàs* são também chamados de *igi* (árvores) ou de "prole de gravetos".

A dinastia dos grandes reis de *Ilẹ́ṣà* começou com *Òrìṣàrayibi Ogedengbe*, mais conhecido como *Ogedengbe Agbógungboro*, nascido em *Atorin*, distrito de *Ilẹ́ṣà*. *Ogedengbe* era conhecido por sua personalidade forte, impetuosa, destemida e polêmica. Possuidor de grande carisma, seu nome se transformou em lenda, motivo de orgulho para os habitantes de *Ilẹ́ṣà*.

A cidade é contornada pelos rios *Saṣa, Ọ̀ṣùn* e *Oni*, que descem do sul/sudoeste em direção à Lagoa de Lagos, que dista cerca de cem quilômetros. Fazem parte de *Ilẹ́ṣà* os distritos de *Ibokún, Erin Ilẹ́ṣà, Ipetú Jèṣà, Ìjèbu Jèṣà, Eṣa Òkè, Ipọle, Ifewara* e *Reinmo*, dentre outros. *Ilẹ́ṣà* acha-se no sudoeste do país, bem na interseção de *Ifẹ̀, Oṣogbó* e *Àkúrẹ́*. A cidade é uma das mais tradicionais da história do povo iorubá, inclusive já chegou a ser a capital do reino de *Ọ̀yọ́* nos tempos do império. No século XIX, com a queda de *Ọ̀yọ́, Ilẹ́ṣà* tornou-se subordinada a *Ìbàdàn*.

Das cidades e aldeias desta região da Nigéria, *Ilẹ́ṣà* é a maior. É um centro agrícola e comercial, cujos principais produtos são cacau, noz de cola (*obì*), óleo de palma e inhame. De lá, o ouro foi extraído em grande quantidade (certamente daí a atribuição a *Ọ̀ṣùn* – divindade ali cultuada – ser a deusa do ouro).

Posteriormente, a região foi ocupada pelos britânicos entre 1893 e 1960. *Ilẹ́ṣà* foi o principal centro militar durante as guerras civis dos iorubás. A população estimada, atualmente, é de cerca de 600 mil habitantes.

No período da escravidão, os cativos daquela localidade foram trazidos em maior número diretamente para Salvador. Com a organização dos primeiros calundus (locais de culto aos *Òrìṣà*) e, posteriormente, com a formação das primeiras comunidades de Candomblé, o culto com as tradições de *Ilẹ́ṣà* estabeleceu-se fortemente em Salvador, passando a ser conhecida e reconhecida como uma das vertentes do Candomblé no Brasil. Surgia a "Nação Ijexá" para o Candomblé.

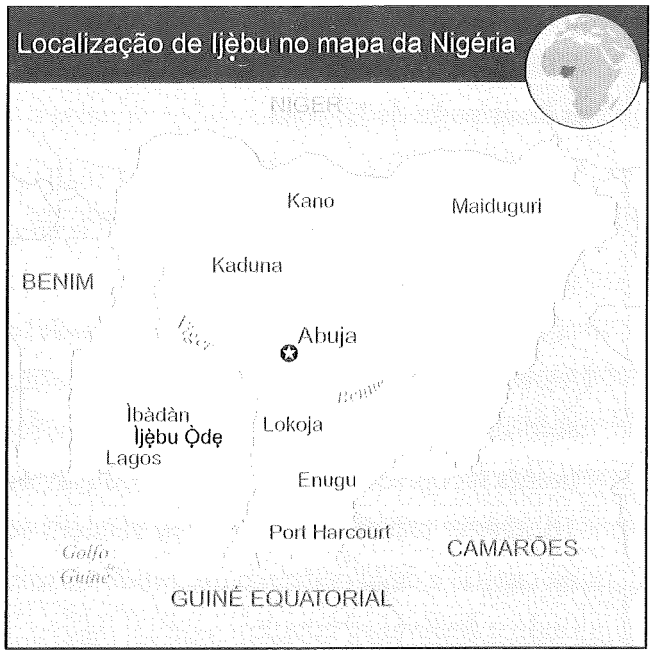
O culto ijexá, no Brasil, reverencia de forma preponderante *Ṣàngó* (rei de *Òyó*) e sua esposa *Òṣùn*. A Nação Ijexá migrou para o Rio de Janeiro na década de 1950, com a vinda de Zezito da *Òṣùn* (neto do famoso baiano Eduardo de "Ijexá"). "Seu Zezito", como até hoje é conhecido, fundou a Corte Real da Nação Ijexá em Belford Roxo (na Baixada Fluminense).

O culto ijexá começou a desenvolver-se no Rio Grande do Sul ainda em finais do século XVIII. Mas foi com a chegada do lendário Príncipe Custódio, em 1899, na cidade de Rio Grande, que os "batuques" prosperaram. Ele contribuiu muito, pois, além de descender de uma família nobre, tinha ótimos contatos políticos. Com isso, ajudou a travar as perseguições às casas de culto africano.

ÌJÈBU

Segundo reza a lenda, o Reino de *Ìjèbu* teria sido fundado por *Obanta*, descendente direto de *Odùduwà*, rei (*ọ̀ni*) de *Ilé Ifẹ̀*, ainda no século XV – portanto, no período da África pré-colonial.

Historiadores locais, no entanto, contam que *Ìjèbu*, em verdade, teria sido fundada centenas de anos atrás por imigrantes originários de *Owodaiye*, atual *Waddai*, no Sudão.



Esse fluxo migratório seria atribuído ao famoso rei Salomão de Israel e, também, à rainha de Sabá (cerca de 900 a.C.). De fato, existem inúmeras semelhanças culturais e históricas que aproximam os *ìjèbu* e os povos núbios, sudaneses e etíopes do sul. Dentre elas, destaca-se o fato de que os dialetos falados atualmente no sul do Sudão são muito parecidos com o linguajar de *Ìjèbu*.

Ìjèbu é conhecida também como *Jèbu* ou *Geebu*. Sua capital chama-se *Ìjèbu Ode*, na qual reside o *Awujale* (soberano).

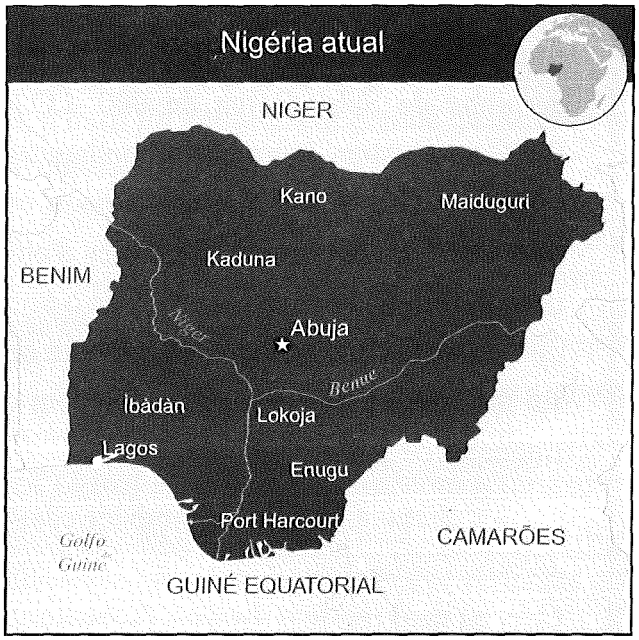
Estátua de Odùduwà em Ìjèbu-Òdè

O Reino de *Ìjèbu* faz fronteira com Ìbàdàn, *Ondó, Okitipupa* e *Ègbá*, e fica a cerca de 60 quilômetros de Lagos. Além do governante geral (*awùjalè*), *Ìjèbu* tinha sua organização político-administrativa repartida em três grupos: o *Oliwa* (o segundo mais poderoso do reino); o *Olisa* (uma espécie de prefeito da capital); e o *Osugbo* (um conselho formado por todos os homens livres nascidos na cidade, que funcionavam como uma espécie de tribunal). Tradicionalmente, o *Awujale* é escolhido dentre os membros do *Osugbo*.

O apogeu de *Ìjèbu* ocorreu entre os séculos XVIII e XIX. Sua área era bastante urbanizada. Em 1900, apenas na capital (*Ìjèbu-Òdè*), a população era de 20 mil habitantes, correspondente a 10% dos ocupantes de todo o seu território. O Reino de *Ìjèbu* era composto por cerca de 200 cidadelas e aldeias, chamadas de *egure*, dentre as quais se destacam *Ogbo, Italupe, Ososa, Imono, Imawen, Odo Ogbun, Apa, Okelamuren, Erunwon, Abapawa, Isonyin, Odo-Ogbun, Oke-Eri, Odo-Lewu, Ìjèbu -Isiwo, Ìjèbu-Ifè, Ìjèbu-Ibo, Imagbon, Okelamuren, Odo-Arawa, Idowa, Iworo, Ala* e *Atiba*.

Favorecida pela posição estratégica que a tornava importante para as rotas comerciais entre *Lagos* e *Ìbàdàn, Ìjèbu* impôs o monopólio de taxas e de intermediários de seu reino conferindo riquezas, mas também a ira de povos africanos e de europeus. Os interesses e descontentamentos econômicos geraram conflitos bélicos contra *Ìjèbu*. E, como o reino jamais conseguiu organizar um exército forte, caiu no final do século XIX.

No ano de 1892, soldados britânicos invadiram *Ìjèbu*, objetivando tomar a cidade e pôr fim às barreiras comerciais. *Ìjèbu* foi finalmente anexado ao território que passaria a fazer parte da Nigéria.



Até hoje, em *Ìjèbu Òdè*, é realizado anualmente, em julho, o festival *Agẹmọ* (camaleão). O *ìtàn* da criação do mundo conforme os *ifè* (pág. 97), um camaleão (*agẹmọ*) espalhou a terra para fixação do solo do nosso mundo. Esta festividade remonta tal episódio. Conforme a tradição, os 16 *agẹmọ* espalhados em *Ìjèbu* reúnem-se na capital e de lá partem para *Imodi Mosan*, onde o festival se conclui.

Desde 1998, o Centro de Política de Desenvolvimento, apoiado pelo Programa de Gestão Urbana das Nações Unidas, passou a desenvolver um programa de redução da pobreza. À época, segundo o Banco Mundial, a população local vivia, em média, com até um dólar por dia. O programa consiste, em linhas gerais, na concessão de microcréditos, urbanização das favelas, controle da natalidade e reforma agrária.

Os resultados apurados pela ONU foram considerados excelentes. Nos primeiros sete anos de projeto, foram gerados cerca de oito mil empregos diretos, lucratividade crescente, redução da pobreza e da criminalidade.

Kétu

As terras de *Kétu* ficavam em um planalto de terra dura e avermelhada, constituída de laterita, debruçando a leste em um pequeno barranco. Embora seja considerado um dos mais antigos povoamentos iorubás (a cidade de *Kétu* chegou a ser a capital dos iorubás em 1500), não há registros históricos precisos sobre a fundação de *Kétu*. Ao contrário, existem inúmeras versões diferentes a esse respeito. Algumas merecem ser citadas.

As mais recentes pesquisas conferem a honra ao rei *Edé*, sexto sucessor de *Isa-Ipasan* (o chicote de deus), nome de um príncipe da lendária cidade de *Ilé Ifè*, que havia se exilado espontaneamente devido a disputas pelo trono e migrado 200 quilômetros a oeste, levando consigo mulheres, filhos, servidores e centenas de famílias. O rei *Edé* teria partido da cidade de *Aro* a oeste, em direção às terras fons. Conduzido por seu parente, o caçador *Alálúmọ*, foi levado a um local alto, à sombra de um grande pé de *Ìrókò*, onde *Alálúmọ* costumava pendurar sua bolsa de caça quando parava para repousar e se alimentar.

Foi ali, nas proximidades da sombra daquele *Ìrókò*, que *Edé* e as 120 famílias que o seguiram deram início ao famoso Reino de *Kétu*. Essa é a versão tradicionalmente contada em *Kétu* sobre a mítica fundação da cidade. Contudo, os *kétu* consideravam como primeiro *Alákétu* o príncipe *Ìsà-Ìpàsán*, filho de *Kpaluku* e de *Olú Unku*, ancestral de *Edé* – como forma de frisar a descendência da dinastia de *Ifè*. Esse famoso *Ìrókò* sobreviveu até o século XX. Apenas sucumbiu de velhice em 1922, mas ainda hoje é conhecido no bairro de *Masafè* como o *"Ìrókò de Alálúmọ"*.

Há também a teoria de que o Reino de *Kétu* teria sido fundado por *Obasin*, filho de *Odùduwà*. *Obasin*, irmão de *Ògún*, teria lutado contra os *ibos* e, depois, marchado com seu grupo até o local onde se fixou, estabelecendo assim a cidade de *Kétu*. Outros historiadores defendem a tese de que *Kétu* foi povoado por moradores de *Ọ̀yọ́*. Estes, pressionados por várias guerras locais, entre os séculos X e XIII, teriam migrado a oeste e criado a nova cidade. Daí a justificativa para que, durante certo período, o Reino de *Kétu* pagasse tributos a *Ọ̀yọ́*.

O povo *ewé*, vizinho dos *kétu*, tradicionalmente refere-se a *Kétu* como *Amedsofe* ("a origem da humanidade"), ou ainda como *Mawufe* ("casa do Ser Supremo"). O nome da cidade

teria sido escolhido de forma alegórica por uma reunião do conselho formado pelos *olóyè* (os do alto escalão). Os *olóyè* eram escolhidos diretamente pelo rei, dentre os membros das mais importantes famílias do reino.

Nas proximidades de onde fora erguida a porta fortificada de *Ìdènà*, na entrada do povoado, morava um corcunda. Então alguém promoveu o desafio: Quem endireita a corcunda? Quem destrói a cidade? ("*Ké tu kẹ̀? Ké fọ́ lu*?"). E, para concretizar o desafio, decidiram sacrificar o corcunda e enterrá-lo em frente à porta da cidade. O reino foi batizado assim de *"Kétu"* e o seu rei, de *Alákétu* (o feiticeiro de *Kétu*).

Kétu ganhou fama e riqueza ao se transformar em importante entreposto comercial das terras iorubás. O reino chegou a ter ceca de 30 mil habitantes, divididos em 15 bairros: *Ìdènà, Masafè, Ijabo, Iradigban, Isako, Ijiba, Odi, Aro, Osè, Aguidigbo, Dagbanji, Iguiolu, Idajè, Asubi* e *Ita-Oba* (capital). Cada bairro possuía sua própria milícia, comandada por um *balógun* (*ọba* + *ológun* – chefe de guerra). O contingente dessas milícias variava entre cem e 500 homens. Os soldados, além de manejar seus facões e demais armas brancas, já utilizavam espingardas e canhões de origem europeia, adquiridas junto a comerciantes de Badagri, Lagos e Porto Novo.

Sá, o décimo rei de *Kétu* após *Edé*, o mais famoso *Alákétu*, motivado pelos constantes ataques dos fons, resolveu aumentar a proteção da cidade, mandando construir muros, fossos e reforçando o portal de entrada, a famosa porta de *Ìdènà*.

Dizem que *Sá* traçou pessoalmente os muros em torno da cidade, formando uma elipse um pouco irregular. O comprimento total tinha 3,3 mil metros, com quatro metros de altura. A parte maior media 1,1 mil metros e a menor, 965 metros. Os muros resguardavam uma área de 85 hectares. Os fossos tinham entre três e quatro metros de profundidade e mediam de cinco a oito metros de largura. A lenda conta que o rei *Sá* era mágico e, por isso, havia designado dois gigantes para construir a muralha: *Ajibodu* e *Oluwodu*. Ambos dormiam de dia e só trabalhariam à noite. Por isso, ninguém os via.

Para materializar a história, foi desenhada a marca de uma enorme mão na parte interna do muro, próximo à entrada do portal.

O mítico portal de entrada da cidade de *Kétu* foi chamado de *Àkàbà Idéré* (a porta de *Idéré* – cidade natal do seu construtor), depois apelidado de *Odi-Ọ̀nà* (o caminho está fechado) e finalmente imortalizado como *Àkàbà Ìdènà* (a porta de *Ìdènà*).

Dizem que o arquiteto que o construiu consagrou o portal com rituais e sacrifícios, conferindo à mesma, poderes sobrenaturais. Até mesmo nos dias de hoje, tradicionalmente são sacrificados carneiros ou cabritos em louvor ao espírito guardião da Porta de *Ìdènà*. No passado, em épocas de guerras, bois e até humanos eram imolados ao portal.

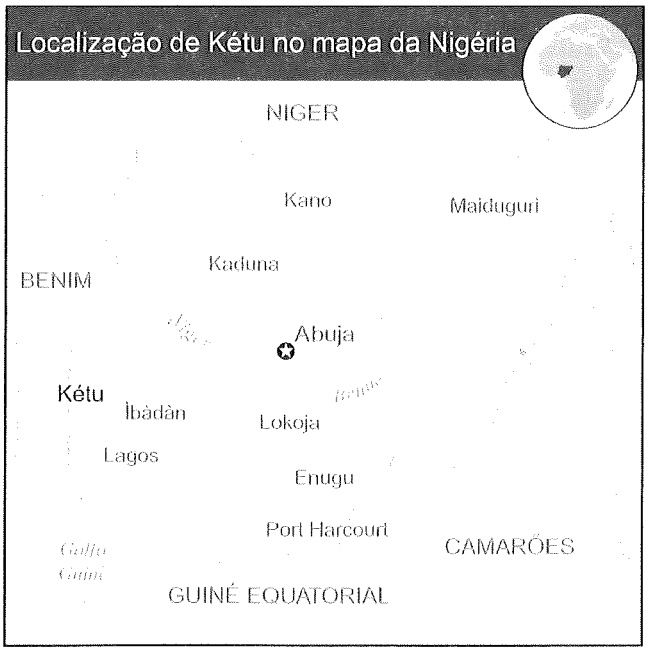
Em 1886, quando *Kétu* foi tomada pelo rei *Glele*, o portal foi arrancado do lugar de origem e levado como troféu para o *Abomé*. Os antigos contam que, chegando ao reino usurpador, ele teria se erguido sozinho, mostrando o descontentamento do espírito do portal. O Portal de *Ìdènà* foi reparado e ainda hoje é reverenciado em *Kétu*.

A luta pelas terras cultiváveis e pelo controle do comércio na região levou a vários confrontos entre os *kétu* com os *fons* de *Abomé*. A partir de 1880, no reinado de *Osun Ojeku*, o Reino de *Kétu* foi tomado duas vezes pelos daomeanos e começaria a ser devastado. Milhares de cidadãos de *Kétu* seriam então aprisionados e vendidos como escravos, praticamente extinguindo sua história, sua cultura e sua religião nas terras africanas. A tradição de *Kétu* mudaria seu endereço para o Brasil...

Em 1886, *Kétu* foi totalmente conquistado pelo Daomé, passando a ser regido por *Agidigbo Hungbo*. Sete anos depois (1893), a França tomou a cidade e tornou-a um protetorado. No ano de 1963, já no século XX, o Estado de *Kétu* foi extinto durante o reinado de *Alamu Adéwori Adégibité*, o 48º *Alákétu*.

O antigo Reino de *Kétu* foi cortado ao meio no período do colonialismo europeu na África. Parte ficou dentro do território da República do Benim e a outra parte dentro da Nigéria. A tradição concentrou-se em maior número na área de *Mèko*, no lado nigeriano. Nesta localidade, ainda existe o *Alákétu*, que exerce funções simbólicas e é respeitado como símbolo cultural.

Atualmente, *Kétu* é um pequeno vilarejo, com cerca de dez quilômetros quadrados, que acomoda uma população média de 22,3 mil pessoas.



NOÇÕES SOBRE O IDIOMA IORUBÁ

Como nosso estudo se pauta em transcrições de lendas, cânticos, rezas e encantamentos iorubás, entendemos necessários alguns esclarecimentos básicos sobre esse idioma.

Apesar das inúmeras etnias que pronunciavam diferentemente a língua, e não obstante os diversos dialetos, o iorubá acabou se consolidando em torno do padrão falado em *Kétu*. Vale dizer que estudiosos apontam a existência de cerca de 1.250 línguas africanas diferentes, conforme o critério de agrupamento idiomático utilizado.

Desde os idos do século XIX, os europeus tentam compreender esta variedade, criando métodos de agrupamento que facilitem o estudo. Desta forma, organizaram pesquisas e passaram a criar critérios para a reunião de línguas que parecem possuir origem comum e estruturas semelhantes.

O iorubá pertenceria ao grupo dos idiomas nigero-congolês, que cobre quase a metade da África, sendo classificados em cinco ramos: o oeste-atlântico, o *gur* ou voltense, o *kwa*, o benue-congolês e o *adamawa* oriental.

O ramo *kwa* compreende o *kru*, o *kwa* ocidental (ou *ewe-akan* com o *evé* ou *ewe*, o fon, o axânti, o fânti, o gã), o *igala*, o *nupé*, o *edo*, o *ibo*, *ijó* e o iorubá.

A fim de ajudar a nos situar em relação ao tempo, vale dizer que a separação do idioma iorubá do grupo nigero-congolês contaria seis mil anos. Um pouco mais recente, a distinção do iorubá das línguas dos *ibos*, dos *edo* e dos *ijó* teria cinco mil anos; e o apartamento do iorubá do *igala*, dois mil anos. Cada um desses ramos se fraciona em centenas de dialetos, num processo iniciado há aproximadamemte dois milênios.

A língua iorubá, embora milenar, não era grafada. Sua origem se deu no ocidente da África, onde hoje se localizam Nigéria e Benim. Sua gramática só foi criada por missionários que se interessaram por estudá-la, já no século XIX.

Foi em 1852 que o Bispo Samuel Adjayi Crowther codificou o iorubá. Crowter, nascido na cidade africana de *Osògún* (localizada dentro da iorubalândia), foi linguista e o primeiro bispo anglicano de origem africana. Antes dele, Clapperto chamava o idioma de *yariba*.

O Reverendo Crowther, em 1821, tinha apenas 12 anos quando, juntamente com sua mãe e um irmão bebê, foi capturado por salteadores muçulmanos fulânis, tornando-se escravo.

Posteriormente, foi vendido a traficantes portugueses, mas, antes de o navio que o transportava deixar o porto, uma embarcação da marinha real britânica, comandada pelo Capitão Henry Leeke, fez a abordagem e confiscou a "carga humana".

O jovem Crowther foi então levado para Freetown, Serra Leoa, e conduzido à Sociedade Missionária da Igreja Anglicana, onde, já livre, foi educado. Ele se converteu ao Cristianismo, foi batizado pelo Reverendo John Raban e tomou o nome Samuel Crowther, em 1825.

No ano seguinte, foi para a escola paroquial de Islington, Inglaterra. Em 1827, retornou a Freetown. Após completar seus estudos, começou a lecionar. Ele também se casou com Asano Susan, uma diretora de pensionato que, assim como ele, havia sido capturada pelo mesmo navio que trouxe Crowther originalmente para a Serra Leoa.

No ano de 1841, Crowther foi selecionado para acompanhar o missionário J. F. Schön numa expedição ao longo do rio Níger. Juntamente com Schön, ele era esperado para com ele aprenderem sobre o uso do idioma hauçá, pois seria útil à expedição. O objetivo dessa jornada era o de espalhar o comércio, ensinar técnicas agrícolas, promover a propagação cristianismo e ajudar a pôr fim no tráfico de escravos. Na sequência da expedição, Crowther foi levado à Inglaterra, onde foi treinado como um ministro ordenado pelo bispo de Londres. Ele retornou à África em 1843 e, com Henry Townsend, abriu uma missão em *Abẹ̀òkúta*, no atual Estado de *Ògún*, na Nigéria.

O Reverendo Dr. Crowther começou a traduzir a Bíblia para a língua iorubá e elaborou um dicionário iorubá/inglês. Ele também deu início à codificação de outras línguas africanas. Na sequência da British Níger Expeditions de 1854 e 1857, Crowther produziu uma cartilha para o idioma ibo em 1857, uma outra linguagem para o *nupé* em 1860, e um completo vocabulário e gramática do *nupé* em 1864. Neste mesmo ano, Crowther foi ordenado como o primeiro bispo africano da Igreja Anglicana. Ainda em 1864, recebeu o título de Doutor em Divindade, pela Universidade de Oxford.

Apesar de dedicar-se também a outros idiomas africanos, Crowther empenhou-se na tradução da Bíblia Sagrada (*Bíbélí Mímọ́*) para o iorubá, que ficou concluída em meados dos anos 1880.

Em 1891, Crowther sofreu um acidente vascular cerebral e faleceu em 31 de dezembro. Seu neto, Herbert Macaulay, tornou-se um dos primeiros nigerianos nacionalistas e desempenhou um importante papel para o fim do colonialismo britânico em seu país. Graças a esse homem, podemos hoje ter um melhor acesso ao idioma iorubá.

Bispo Samuel Adjayi Crowther

Cerca de 25 milhões de pessoas falam iorubá na Nigéria. Devido ao Candomblé, outros tantos milhões utilizam esse idioma no Brasil e em Cuba nos tempos atuais. O iorubá litúrgico, no entanto, é uma língua considerada arcaica em comparação ao idioma atualmente falado nos seu país de origem, Nigéria.

O iorubá é um idioma "tonal", ou seja, as palavras devem ser "cantadas" corretamente para sua compreensão. Esse método é diferente da estrutura dos idiomas inglês e português, por exemplo. Assim, a dificuldade de assimilar esse idioma fez com que Crowther elaborasse uma espécie de alfabeto comparativo para reduzir em letras os fonemas originais. Quase como na transcrição do japonês para as línguas ocidentais. Desta forma, criou o alfabeto iorubá com 25 letras, sendo 18 as consoantes e 7 as vogais. O alfabeto completo é apresentado a seguir.

A B D E Ẹ F G GB H I J K L M N O Ọ P R S Ṣ T U W Y

Sendo as vogais em preto e as consoantes em cinza.

Fonética

A fonética é o estudo dos sons da fala. Ela nos indica como as letras e as palavras formadas são pronunciadas, conforme o idioma. A fonética nos ajuda a compreender e a falar melhor a língua que estamos estudando.

Como o iorubá é um idioma essencialmente tonal, no qual as diferentes entonações de cada letra e palavra diferenciam o próprio significado das mesmas, é fundamental entendermos os sons para compreender o sentido do que expressa cada reza (*àdúra*), cântico (*orin*), conto (*ìtàn*) etc.

Vamos, então, entender como o alfabeto e os vocábulos em iorubá devem ser pronunciados.

A = A (como em areia). Ex.: *abẹ̀bẹ̀* (leque)
B = B (como em bife e nunca como Robson). Ex.: *ìgbàlẹ* – cemitério
D = D (como em dígrafo). Ex.: *dan* (cobra)
E = Ê (como em este)
Ẹ = É (como em ela)
F = F (como em físico)
G = G (som gutural como em galo; nunca como em gente)
GB = GB (o "g" não é mudo, devendo ser levemente pronunciado)
H = RR (como em rito)
I = I (como em igreja)
J = DJ (como em Djanira)
K = KÍ (como em quibe)
L = L (como em líder)
M = M (como em milho)
N = N (como em Nilton. Quando seguido de consoante, passa a ter som anasalado = UN)
O = Ô (como em ovo)
Ọ = Ó (como em cola)

P = KP (o "k" não é mudo, devendo ser levemente pronunciado)
R = R (som leve como em vareta)
S = S (como em santo)
Ṣ = X (como em xisto)
T = TÍ (como em título)
U = U (como em urso)
W = U (como em uva)
Y = YÍ (como em Yone)

A pronúncia com a entonação adequada é que possibilita o entendimento exato da palavra. Por exemplo: a palavra *"fọ́"* significa quebrar, enquanto *"fọ̀"* quer dizer lavar. Ou seja: conforme a entonação, a frase pode expressar: "Lave este prato" ou "Quebre este prato".

É a acentuação que nos indica como será pronunciada a palavra. Portanto, conforme a acentuação, a mesma palavra poderá ser dita de maneira diferente e, assim, ter outro sentido.

No iorubá, não existem as letras "C", "Ç", "Q", "V", "X" nem "Z". O Professor José Beniste nos ensina que as letras "C", "Q" e "X" são substituídas, respectivamente, por "S", "K" e "Ṣ", que possuem a mesma fonética do português. Já as letras "Z" e "V" não possuem equivalência. "Assim, as palavras faladas nos Candomblés com este som certamente são emprestadas dos idiomas dos jejes ou Angola", asseverou José Beniste, o decano professor de iorubá no Brasil.

Quando as vogais são unidas à letra "N", formam as chamadas vogais nasais e mudam a pronúncia:

AN	ÓN
ẸN	EN
IN	IN
ỌN	ÓN
UN	UM

Em seu trabalho sobre as regras de pronúncia da língua iorubá, Beniste explicou:

> As vogais nasais AN e ỌN têm o mesmo som (ÓN). As demais possuem um som único. Exceção: a letra N quando utilizada para formar o tempo progressivo, possue o som de "UM". A diferença é que ỌN é usada com as consoantes B, F, GB, M, P, W. A vogal AN é usada com as demais letras. Ex.: ịsan (vareta); *ègbọ́n* (irmão-ã); ẹran (carne); *Òṣàlúfọ́n* (*Òrìṣà*).
>
> As sílabas NA e MỌ posicionadas no final ou no meio das palavras devem ser lidas com um som nasal, ou seja, como se tivessem um N depois da vogal. Ex.: *ọmọ* (filho,a); *nàá* (também); *ọ̀nà* (caminho); *Nànà* (*Òrìṣà*); *imọ̀* (cultura); *ìná* (despesa); *amọ̀* (barro); *Yemọjá* (*Òrìṣà*).

Todas as palavras iorubás são terminadas por uma vogal simples ou por uma vogal nasal.

O idioma iorubá não comporta letras mudas. Desta forma, elas devem ser devidamente pronunciadas e acentuadas na última sílaba, pois todas as palavras são oxítonas. As acentuações também indicam como a palavra deve ser pronunciada.

ACENTO AGUDO = TOM ALTO
EX.: ỌFỌ̀ = OFÓ (ENCANTAÇÃO)

ACENTO GRAVE = TOM BAIXO
EX.: *EWÉ* = EUÊ (FOLHA)

SEM ACENTO = TOM NORMAL
EX.: *ORIN* = ORIN (CÂNTICO)

Os acentos tonais tem o objetivo de indicar o tom que a palavra possue: acento agudo – levantar a voz, acento grave, baixar a voz.

As letras do alfabeto que são distinguidas com um pingo abaixo delas merecem uma entonação própria.

E = NORMAL = pronuncia-se como "ELE"
Ẹ = ALTO = pronuncia-se como "QUISER"
O = NORMAL = pronuncia-se como "OLHO"
Ọ = ALTO = pronuncia-se como "MELHOR"
A letra "Ṣ" deve ser pronunciada como "X" ou "CH". Ex.: *Ọ̀rìṣà*
A letra "P" deve ser pronunciada como se fosse antecedida pelo "K". tem som de "KP". Ex.: *mó du pé* = "mô du kpué"

GRAMÁTICA

O estudo que desenvolvemos pauta-se em diversos exemplos e transcrições do idioma iorubá. Por esta razão, torna-se oportuno trazer algumas explicações básicas acerca deste idioma, que nos favorecerão na compreensão, tradução e interpretação de textos mencionados nesta obra.

VERBOS

Os verbos iorubás são sempre monossilábicos. Portanto, todo verbo com mais de uma sílaba será sempre composto (**verbos compostos**). Esta composição poderá ser de verbo + verbo, ou verbo + substantivo. A separação, neste caso, é possível.

Ba (v. esconder) + *ara* (subst. corpo) = *Bara* (= *Èṣù* interior)
Fọ̀ (v. lavar) + *ọwọ́* (subst. mão) = *Fọwọ́* (lavar as mãos)

Há casos em que a composição não pode ser mais desfeita, gerando os chamados **verbos complexos**:

Jẹ́rí = testemunhar
Pàdé = reunir
Bùkún = abençoar

Os **verbos combinados** são constituídos por dois verbos em tempos gramaticais diferentes, podendo expressar a mesma ideia. Eles podem ser separados pelo objeto.

Èmi (pron. "eu") *fa* (v. puxar) *aṣọ* (subst. roupa) *ya* (v. rasgar) – Eu rasguei a roupa.

Os verbos em iorubá sempre terminam por vogal, seja ela simples, seja nasal. Os verbos sem indicação do tempo devem ser entendidos sempre no passado. Finalmente, todas as palavras no idioma iorubá são sempre oxítonas. Portanto, têm a última sílaba tônica, seja em tom grave, seja agudo.

Elisão

Este fenômeno gramatical é muito utilizado no idioma iorubá. Ocorre sempre que uma palavra terminar por uma vogal simples ou nasal e a palavra seguinte também iniciar por uma vogal. A elisão é a assimilação de duas palavras que se unem.

Vejamos o caso de verbos seguidos de substantivos:

Bọ + *Orí* (Culto à cabeça) = *Bọrí*
Ba + *Ara* (Esconder no corpo) = *Bara*
Rà + *Obì* (Comprar obì) = *Rorì*
Kú + *ọ̀sán* (Boa tarde) = *Káàsán*

No caso dos verbos ser (*ni*) e ter (*ní*) ou das preposições no, na, em (*ní*), quando seguidos de palavras iniciadas por consoantes ou qualquer vogal à exceção da letra "i", a letra inicial do novo vocábulo se transforma em "l".

Ní (prep. "no") + *ọ̀wẹ̀* (subst. trabalho) = *lọ̀wẹ̀* (no trabalho)
Ní (v. ter) + *owó* (subst. dinheiro) = *lówó* (ter dinheiro)
Ni (v. ser) + *òòfà* (subst. atraente) = *lòòfà* (ser atraente)
Ni (v. ser) + *ìbọ* (v. adorar) = *níbọ* (ser adorado)

A elisão poderá ou não ser indicada por apóstrofe.

Òrìṣà'kunrin (*Òrìṣà* + *ọkùnrin*) = divindade masculina
Òrìṣà'binrin (*Òrìṣà* + *obìnrin*) = divindade feminina

Conjugação

Os verbos em iorubá não sofrem modificação para indicar os tempos presente, passado e futuro. São utilizadas partículas para indicar a conjugação.

Em princípio, os verbos que indicam ação e movimento são lidos no passado, caso não tenham outra partícula para indicar outro tempo. Ex.: *Sáré* (correr); *lo* (*ir*); *rí* (ver); *jò* (dançar).

Já os verbos neutros, podem ser lidos tanto no tempo presente, como no passado. Ex.: *Ní* (ter); *Wà* (estar); *Fẹ́* (querer); *Mo ní owó* (Eu tenho/tinha dinheiro).

- Tempo passado (pretérito): A partícula "TI" indica ação realizada no passado.

Obìnrin náà ti rà oyin (A mulher já comprou mel)

- Tempo presente: A letra "N" antes do verbo funciona como partícula indicativa do tempo presente, ou de uma ação que está sendo realizada no momento presente. É o tempo gerúndio. A partícula "N" é pronunciada com o som de "UN".

Ọkọ nṣiṣẹ́ (O marido está trabalhando)
Èmi nsọ (Eu estou falando)
Áwa nṣẹ (Estamos fazendo)

O tempo presente ainda pode ser formado pela utilização da partícula "MÁA" antes do verbo. "MÁA" indica uma ação costumeira, habitual, quando posicionado antes do verbo.

Ó máa dá obì wò lójojúmọ (Ele costuma consultar obi diariamante)
Èmi máa lò (Eu tenho o hábito de usar)
Bàbá ti máa wá tẹ̀lẹ́ mi (Papai costumava vir antes de mim)

- Tempo futuro: O tempo futuro é composto pela colocação das partículas "YÍÒ", "Ó", ou "Á" antes do verbo.

Èmi yíò ṣe (Eu farei)
Àwa ó ṣe (Nós iremos)
Ẹ̀yin á lọ (Vocês irão)

- **Formas de comando (Imperativo):** Independentemente do tempo verbal, a voz de comando é feita pelo verbo no infinitivo, usando-se o verbo puro com a inflexão de voz correspondente ao que se deseja. Para um tom formal usa-se o pronome pessoal "Ẹ". Não são adicionados pronomes, advérbios, conjunções etc.; usa-se o verbo puro.

Wá! (Venha!) *Ẹ wá*!
Mú! (Pegue!) *Ẹ mú*!
Lọ! (Vá!) *Ẹ lọ*! (perde o acento)

- **Negativa dos verbos:** A forma negativa dos verbos é feita através da colocação dos advérbios de negação "KÒ", "Ò", "KÍ", "MÁ" antes do verbo.

Èmi kò mu (Eu não fumo)
Èmi ò yá (Eu não empresto)

A forma negativa no tempo futuro é feita exclusivamente com o advérbio de negação "KÍ".

Èmi kí yió rí (Eu não verei)

No imperativo, usa-se a partícula "MÁ" para negação.

Má wọ! (Não entre!)
Má mu! (Não fume!)
Má gé! (Não corte!)

SUBSTANTIVOS

Geralmente, os substantivos começam por vogais e possuem duas ou mais sílabas.

Ìnáwó (*ná* + *owó*) = despesa
Ojúlé (*ojú* + *ilé*) = portal
Káalẹ (*kú* + *alẹ*) = boa noite

PRONOMES

- **Pronomes pessoais:** Eu – *Èmi* (enfático), *Mo*, *Mi*, *N*, *Ng*
Você – *Ìwọ* (enfático), *O*
Ele, ela – *Òun* (enfático), *Ó*

Nós – *Àwa* (enfático), *A*
Vocês – *Ẹ̀nyin* (enfático), *Ẹ*
Eles, elas – *Àwọn* (enfático), *Wọn*

O pronome "O" é utilizado para dirigir-se diretamente a uma pessoa ou mais. O pronome "Ẹ" é usado para dirigir-se a mais de uma pessoa, ou a alguém de nível maior, mais importante que o seu. Em iorubá, não se usam os pronomes "tu" e "vós", que são substituídos por "você" e "vocês".

- Pronomes possessivos: Os pronomes possessivos são sempre posicionados depois do substantivo, provocando o alongamento da sua última vogal apenas na fala, e não na escrita.

Meu *(mi), Bàbá* (pai)
Bàbáà mi

As formas enfáticas servem para dar intensidade à frase e são formadas pela adição de "TI". Ex.: *Tèmi nílé yìí* – Esta casa é minha. São mais raras. Quase sempre é a forma contrata que será vista. Normalmente, quando utilizados os pronomes enfáticos, formarão o negativo das frases ou as formas futura e condicional.

Meu, minha – *Tèmi* (enfático), *Mi*
Seu, sua, de você – *Tirẹ* (enfático), *Rẹ*
Dele, dela – *Tirẹ̀* (enfático), *Rẹ̀*
Nosso, nossa – *Tiwa* (enfático), *Wa*
De vocês – *Tiyín* (enfático), *Yín*
Deles, delas – *Tiwọn* (enfático), *Wọn*

- Pronomes Reflexivos: Os pronomes reflexivos são usados para ênfase, formados pela paralvra "ARA", entre outras e mais o possessivo:

Arami lọ gun (Eu mesmo subi)
Arawa ṣe orò rẹ̀ (Nós mesmos fizemos a obrigação dela)
Èmi lọ gùn (Eu mesmo subi)
Wọ wà ṣe (Você mesmo fez)

- Pronomes oblíquos: Me, mim, comigo – *Mi*
Você, lhe, lha – *Ọ, Ẹ*
A ele, a ela, o, a – repete-se a última vogal do verbo
Nós, conosco – *Wa*

Vocês, lhes – *Yín*
Os, as, deles, delas – *Wọn*

Ẹ jọ̀wọ́, bá wa (Por favor, ajude-nos)
Mo rọ̀ ẹ́ (Eu acalmei-a)

- Pronomes demonstrativos: Este, esta, isto – *Èyí, Yìí*
Aquele, aquela, aquilo – *Ìyẹn, Yẹn, Náà,*
Estes, estas – *Wọ̀nyí*
Aqueles, aquelas – *Wọ̀n, Yien*

- Pronomes indefinidos: Alguém – *Ẹnikan*
Ninguém – *Kò si ẹnikan, ẹnìkánkán*
Vários, alguns, algumas – *Òmíràn*
Algo, alguma coisa – *Nkan, Ohun Kan*
Tudo, todo, toda – *Gbogbo*
Outro, outra – *Ẹlòmi*
Qualquer coisa – *Ohunkóhun*

- Pronomes interrogativos: Que? Cujo? – *Kí ni?*
Qual? – *Wo?*
Quem? – *Ta ni?*
De quem? – *Tita ni?*
Onde? – *Ibo? Nibo?*
Quando? – *Nígbàwó?*
Quanto? – *Mélo? Èlo? Èélo?*
Como? – *Báwo ni?*

- Pronomes Relativos: Usados para representar nomes.

Que, qual, cujo – *Ohunti, Nkanti, Èyí ti*
Onde – *Ẹni ti*
Quando – *Nígbà tí*
Quanto – *Mélo*

ARTIGOS

O, a, os, as – *Náà*

Raramente são utilizados os artigos na formação das frases. Lembremos que o iorubá é um idioma dinâmico; portanto, as frases em geral são curtas e objetivas.

Pela concordância com o português e o inglês, que o utilizam para indicar gênero e número, em alguns casos poderão ser usados o demonstrativo *"NÀÁ"* para o artigo definido. *O*, *A* e o numeral *"KAN"*, para o artigo indefinido. Sempre posicionados depois do sunstantivo. A forma plural é feita pela adição de *"ÀWỌN"* antes do sunstantivo.

Kíni olè náà kó? (O que o ladrão roubou?)
Àwọn ọmọdé náà nṣiré (As crianças estão brincando)
Àwọn orò náà ti ṣe tán (Os rituais já terminaram)

ADJETIVOS

São colocados após os substantivos com a finalidade de conferir ênfase ao sentido pretendido na frase.

Èmi ti rà aṣọ funfun (Eu comprei uma roupa branca)
Òun ntà ẹ̀fọ́ tútù ni ọjà (Ela está vendendo verdura fresca)

Os adjetivos não sofrem variação de gênero nem de quantidade. Eles acompanham o substantivo.

- **Adjetivos comparativos de igualdade:** Como – *Bí*
  Exatamente – *Gẹ́gẹ́ bí*

- **Adjetivo comparativo de superioridade:** Mais do que – *Jù...lọ*

- **Adjetivo comparativo de inferioridade:** Menos que – *Kò...tó*

- **Adjetivo superlativo de superioridade:** Mais do que todos – *Jù gbogbo lọ*

- **Adjetivo superlativo de inferioridade:** Menos do que todos – *Kò...Jùlọ*

- **Adjetivos indefinidos:** Muito, muitos – *Púpọ̀*
  Vários – *Onírùúrú*
  Pouco, poucos, poucas – *Mélókan*
  Todos – *Gbogbo*

PREPOSIÇÕES

- De lugar: Em, no, na – *Ní*
Sobre, acima, no alto – *Lóri*, *Léri*
Abaixo de, sob – *Lábẹ*
Sobre, em cima de – *Sóri*
Junto a, em, com – *Lẹ́dọ̀*
Atrás de, após – *Lẹ́hìn*
Antes de, ante, frente, diante – *Níwájú*
Entre, no meio de – *Làárín*
Para dentro, entre – *Sínu*
Longe – *Jìnà*

- De posse: De, da, do – *Ti* (não se usa entre substantivos)
Ilé Àṣẹ Ògún (Casa de Axé de Ògún)

- De procedência: De, desde – *Láti*

- De intenção: Até – *Títí di* (referindo-se a tempo)
Mo ṣiṣẹ́ títí di agogô méjì (Eu trabalhei até as duas horas)
Até – *Títí dé* (referindo-se a espaço)
Mo rìn títí de ilé rẹ (Eu andarei até sua casa)

- De propósito: Para – *Lá ti* (usado antes de verbos no infinitivo que não indiquem movimento nem direção)
Láti pè (para chamar)
Láti jẹ (para comer)

- De direção: Para – *Sí* (usado depois de verbos que indicam movimento, direção)
Sí wẹ̀ (para lavar)
Sí rìn (para andar)

- De endereço: Para – *Fún* (usado antes de pronome oblíquo e substantivo)
Fún òun (para ele)

- De companhia: Com – *Bá*, *Pẹ̀lú*

- De exclusão: Sem – *Láìsi*

- **De referência:** Acerca de, sobre – *Nípa*

- **De exceção:** Exceto, salvo, a não ser – *Bíkọ̀ṣe, Bíkọ̀ṣebí, Bíkọ̀ṣepé*

- **De valor:** Cerca de – *Niwọn*

- **De oposição:** Contra – *Kọ ẹ̀hìn sí, Kẹ̀hìnsí*

- **De conformidade:** Conforme, de acordo com – *Gẹ́gẹ́ bí*

- **Diversos:** Como – *Bí*
Com – *Bá, Pẹ̀lú*
Por – *Fi*

Conjunções

E – *àti* (usado para ligar advérbios ou substantivos, mas nunca verbos)
Ó mu àga àti àpótí (Ele pegou cadeira e banco)
E – *Sì* (usado para ligar sentenças; é posicionado após o sujeito da segunda oração)
Ó mù sì sùn (Ele bebeu e dormiu)
Ou – *Tàbí*
Que – *Kí*
Portanto – *Niwọ̀nbí*
Porque – *Nítorípé*
Nem – *Ọ̀ṣáka*
Mas, porém, contudo – *Ṣùgbọ́n, Àmọ̀*
Entretanto – *Tilẹ̀*
Somente – *Àfi*

Plural

Para indicar o plural, a palavras não se modificam como no idioma português, quando se usa, via de regra, o "s": Ex.: 1 cadeira; 2 cadeiras. O que indica o plural em iorubá é a colocação do pronome, do advérbio ou de numerais antes das palavras.

Èyí pẹ́pẹ́iye (Este pato); *Wọ̀nyí pẹ́pẹ́iye* (Estes patos)
Ọ̀bẹ (Faca); *Àwọn* (terceira pessoa do plural) *ọ̀bẹ* (As facas)
Ohun (coisa); *Ohun púpọ̀* (muitas coisas)
Kan igi (Uma árvore); *Éjì igi* (Duas árvores)

A utilização pura e simples do artigo da palavra não é segura para indicar o plural, pois um único vocábulo iorubá (*nàà*) significa "o", "a", "os", "as". Portanto, o sentido das frases é também determinante para a compreensão do plural. Considerando-se que o iorubá é uma língua ágrafa, conclui-se que a interação entre os interlocutores favorecerá diretamente a compreensão das mensagens. Obervar as explicações no item sobre artigos.

GÊNERO

Não há flexão das palavras para indicar o gênero como no português, quando se acrescenta "o" ou "a" ao final do vocábulo: Ex.: lobo/loba; Cláudio/Cláudia; aluno/aluna). O gênero é apontado pela utilização dos vocábulos "masculino" (*ọkùnrin*) e "feminino" (*obìnrin*) antes do substantivo.

Òrìṣà ọkùnrin (divindade masculina)
Òrìṣà obìnrin (divindade feminina)

O gênero, às vezes, incorpora-se ao substantivo, formando uma única palavra.

Ọmọdékòrin – menino
Ọmọdébìnrin – menina

No caso de plantas e animais, usa-se *abo* para fêmeas e *akọ* para machos.

Akọ ọ̀bọ (macaca)
Abo ọ̀bo (macaco)
Àtópákun akọ (arruda-macho)
Àtópákun abo (arruda-fêmea)

Como em português, algumas palavras já são essencialmente masculinas e outras, femininas (Ex.: porta; cabelo; mesa). Portanto, nestes casos, não há necessidade de mudar ou indicar o gênero.

Ìyá – mãe
Bàbá – pai
Ọkọ – marido
Aya – esposa

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pudemos perceber após a leitura desta obra, a cultura iorubá é rica em filosofia e em conceitos sobre comportamento e religiosidade.

Não há como entender a religiosidade iorubá sem entender a importância que *Orí* tem. E, para a boa compreensão de *Orí*, é fundamental conhecer os conceitos nos quais *Orí* está imerso. *Orí* é mais do que a cabeça: é uma divindade pessoal que todos nós temos. Ela é quem domina o corpo, ela guarda elementos do nosso passado e registros das escolhas que fizemos para nosso destino.

A cabeça é considerada mais poderosa que os *Òrìṣà* porque ela detém o livre-arbítrio. Ela é quem escolhe o destino e pode sancionar a ajuda das demais divindades ao ser humano. Assim, nem mesmo o Criador interfere em nossas escolhas. Ele nos dota tão somente de noções básicas de ética e moral, as quais deverão ser nossas referências a cada momento.

A busca incessante da religiosidade iorubá é que o homem se torne um *ọmọlúwàbí* (filho de bom caráter). Todos os ritos e liturgias de matrizes africanas, assim como o Candomblé (religião nascida no Brasil), objetivam servir como ferramentas a fim de que o homem desenvolva as virtudes necessárias para fortalecer e progredir seu caráter (*ìwà*): bondade (*oore*), paciência (*sùúrù*) etc.

O homem feliz é aquele que vive em harmonia consigo, com os deuses e com seus semelhantes. Portanto, sejamos felizes!

Àṣẹ!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIMBOLA, Wande. *Ifá divination poetry* (Traditional African literature). Indiana: Indiana University Bloomington, 1973.

_____. *Sixteen greats poems of Ifá*. Niamey: Unesco, 1976.

ABRAHAM, Roy Clive. *Dictionary of modern Yorùbá*. New York: Hodder and Stougton, 1981.

ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ADEDIRAM, Biodun (1984). Yoruba ethnic groups or a yoruba ethnic group? A review of the problem of ethnic identification. *Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, n. 7, p. 57-70, São Paulo, 1984.

AKINYELE, Isaac Babalola (Olubadan). *Iwe Itan Ibadan*. Ibadan: Ibadan University, 1911.

ALMEIDA, Antonia Maria & BARAÚNA, Gilberto Simões. *Gramática yorùbá para quem fala português*. Salvador: Sociedade de Preservação de Língua Yorùbá no Brasil, 2001.

ALMEIDA, Maria Inez Couto de (Ifatosin). *Cultura iorubá – costumes e tradições*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.

BARNES, Sandra T. *Africa's Ogun:* old world and new. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *Na minha casa:* preces aos Orixás e ancestrais. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BASCOM, William. *Sixteen cowrie:* yorùbá divination from Africa to the New World. Indiana: Indiana University Press, 1993.

BENISTE, José. *Òrun Àiyé*: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô -yorubá entre o Céu e a Terra. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000a.

_____. *Jogo de búzios – um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000b.

_____. *Dicionário Yorubá-Português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

COSTA E SILVA, Alberto da. *O machado e a lança:* a África antes dos portugueses. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

DAHOUI, Albert Paul. *O cajado do camaleão*. São Paulo: Corifeu, 2009.

DUNGLAS, Edouard. Contribution à l'histoire du Moyen Daomey (Royaumes d'Abomey, de Kétou et de Ouidah). Tome 1. Porto Novo: Institut Français d'Afrique Noire – Ifan, 1957 (Collection *Études Dahoméennes,* n. 19).

FALOLA, Toyin & USMAN, Aribidesi. *Movements, borders, and identities in Africa*. New York: University of Rochester Press, 2009.

JEGEDE, Samuel. The notion of "were" in Yoruba vonception of mental illness. *Nordic Journal of African Studies*, v. 14, n. 1, p. 117-126, Helsinki, 2005.

JOHNSON, Samuel. *The Story of the Yoruba*. New York: Hodder and Stougton, 1980.

LANGUAGE STUDIES IN YORUBA. Lagos: Church Missionary Society's Bookshop, 1914. Disponível em: <https://archive.org/details/languagestudiesi00lagoiala>. Acesso em: 5 de maio de 2013.

LAW, Robin. *The Oyo Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

MAUPOIL, Bernard. *La géomancie à l'ancienne côte des ésclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1943.

MESQUITA, Raphael Zodaávi. *Apostila de Alfabetização na Língua Fon*, 2009, Rio de Janeiro.

MONTEIRO, Marcelo. *Àdúrà Àwon Òrìṣà,* Apostila Cetrab, 2003, Rio de Janeiro.

NAPOLEÃO, Eduardo. *Vocabulário yorùbá.* Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A invenção dos iorubás na África Ocidental: reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, v. 27, n. 1-3, p. 141-179, Brasília, janeiro/dezembro, 2005.

OLIVEIRA, Altair B. *Cantando para os Orixás.* 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

ÒSUN EYIN, Pai Cido de. *Candomblé:* a panela do segredo. São Paulo: Mandarim, 2000.

OXALÁ, Adilson de (Awofa Ogbebara). *Igbadu, a cabaça da existência:* mitos nagôs revelados. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

OXOSSI, Mãe Stella de. *Òwe – Provérbios*. Salvador: Ilê Opô Afonjá, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé:* história e ritual da Nação Jeje na Bahia. Campinas: Unicamp, 2007.

PARRINDER, Edward Geoffrey. *The story of Ketu:* An ancient yoruba kingdom. Ibadan: Ibadan University Press, 1956.

PENNA, Antonio dos Santos. *Èjì Ologbon e suas combinações – Ọ̀yẹ̀kú Àwọn Àmúlù*. Vol. III. Rio de Janeiro: Àdájo Òná Ẹ̀sin, 2006.

PORTUGAL FILHO, Fernandez. *Yoruba – A língua dos Orixás*. 5. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

PORTUGAL FILHO, Fernandez. *Ebori Borí* – a importância do Ori na cultura yorubá. Rio de Janeiro: Yorubana, 1999.

_____. *Guia prático da língua yorùbá*. São Paulo: Madras, 2002.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. 4ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REGO, Waldeloir. Mitos e ritos africanos da Bahia. *In*: CARYBÉ, Hector. *Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia*. São Paulo: Raízes, 1980.

SANCHES, Pedro Rodrigo Peñuela. Ainda corpo. Uma discussão sobre a corporeidade na psicanálise winnicottiana a partir da dança contemporânea. Artigo produzido no Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP.

SANTOS, Juana Elbein dos *Os nàgô e a morte:* Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

VALLADO, Armando. *Yemanjá, a grande Mãe Africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

VERGER, Pierre. Orixás: deuses iorubás na Africa e no Novo Mundo. 5. ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre Fatumbi – *Notas sobre o Culto dos Orixás e Voduns* – Edusp – São Paulo – 1902/1996.

VERGER, Pierre Fatumbi – *Orixás* – Corrupio – Salvador – 1902/1996.

_____. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo: EdUSP, 2000.

WOLFF, Erick. O homossexualismo abordado na religião yorùbá. *Revista Olorun*, n. 8, p. 24, abril, 2011.

WOORTMANN, Klaas. Cosmologia e geomancia: um estudo da cultura Yoruba-Nagô. *Anuário Antropológico*, 77, Rio de Janeiro, 1978.

YORUBA LANGUAGE. Página do verbete. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Yoruba_language>. Acesso em: 5 de maio de 2013.

VOCABULÁRIO

A

aará: raio.

abadó: comida litúrgica oferecida a certas divindades de Candomblé feita com milho torrado.

àbàjà: marca facial utilizada para indicar a etnia e para fins estéticos; cura: marcas rituais feitas nos adeptos do Candomblé para proteção.

àbàrà: comida litúrgica de Candomblé feita à base de feijão fradinho.

abẹ, abẹ farí: navalha.

abẹ̀bẹ̀: leque, ferramenta ritual utilizada por algumas divindades femininas no Candomblé.

àbẹ́là: vela.

àbẹ́lẹ̀: tipo de penteado no qual se juntam tufos de cabelo.

abenewa: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*: associado a *Ọ̀ṣún Ajagurá*.

abẹ́òkúta: cidade iorubá originária de *Yemọjá*.

abíyán: adepto do Candomblé não iniciado.

àbíkú: o que nasce predestinado a morrer precocemente.

àdá: facão grande; ferramenta ritual de *Ògún*.

àdàbà: pomba silvestre; pomba juriti; ave utilizada no culto a *Ọ̀ṣùn*.

adáhùn: ritmo utilizado no Candomblé para louvar, ou invocar divindades.

adáhunṣe: herbalista; especialista em ervas; curandeiro.

adájọ́: juiz; julgador; magistrado.

adákẹ́dájọ́: aquele que julga em silêncio; um dos títulos de *Ọlọ́run*.

adé: coroa; símbolo real.

adè, adèféro: homossexual.

adènà: guarda; guardião; protetor; vigia.

àdídùn: doce.

adìẹ: galinha; frango(a).

àdín, àdí: azeite de dendê. Ver *epo*.

adósùù: iniciado no Candomblé; aquele que carrega o *ósù*.

adúpẹ: nós agradecemos. Ver *dúpẹ́*.

àdúra: reza; prece; oração; invocação.

afẹ́fẹ: ar; vento; brisa.

àfin: palácio.

àfisè: um dos três tipos de doença mental: as *ìran* (hereditárias: herdadas geneticamente), as *àmútòrunwá* (sobrenaturais: causadas pela ira das divindades ou por feitiçarias) e as *àfisè* (naturais: originadas por acidentes, aflições ou traumas). Ver *wèrè*.

àfọ̀ṣẹ: encantamento; tipo de culto a *Ifá*; blocos carnavalescos com inspiração afro.

àfọ̀njá: uma das qualidades de *Ṣàngó*; líder da cidade iorubá de *Ìlọrin*.

àga: cadeira.

aganjú: uma das qualidades de *Ṣàngó*; filho do rei *Àjàká*.

àga on: poltrona; cadeira imponente; trono; sofá.

agbádá: traje unissex de comprimento até o joelho.

àgbàdo: milho; comida litúrgica feita à base de milho assado.

àgbàdo lílọ̀: fubá.

àgbàdo tútù: milho verde.

agbálaja: camiseta; blusa.

àgbará: poder.

agbè: instrumento de percussão como um chocalho feito de cabaça.

agbẹ̀dù: estômago; barriga.

agbipò, agbapò: sucessor; substituto; interino.

àgbo: banho ritual preparado com a maceração de ervas.

agbo: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*.

agbó: aquele que se torna velho, que envelhece.

agbolé: conjunto de casas construídas sem janelas externas, uma ao lado do outra, apenas com abertura para um pátio interno e comum – moradias típicas dos iorubás; *compounds*; rebanho de casas.

agbọ̀n: cesta de palha.

àgbọn: coco.

àgbọ̀nrín: veado; antílope; mesmo que *ìgalà*.

àgé: recipiente para pegar água; balde.

agẹmọ: mesmo que *ọ̀gà*; camaleão, na cidade iorubá de *Ifọn*, é considerado como o secretário mítico de *Ọbàtálá*.

àgẹ̀rẹ̀: ritmo utilizado no Candomblé para louvar ou invocar divindades.

àgo: desculpa; permissão; licença.

agógó: instrumento metálico de percussão utilizado em rituais de Candomblé.

agoro: lebre; coelho.

àgùdà: termo utilizado para definir os africanos e os descendentes destes que retornaram do Brasil para a África (os retornados).

agúnà: alfaiate; costureiro.

àgúnjẹ: garfo

àgùtàn: carneiro; cordeiro.

ahọ́n: língua.

àìná: denominação da menina que nasce com o cordão umbilical atado no pescoço.

àìsàn: doença.

àìyà: peito; tórax.

àiyé, ayé: mundo terreno; terra; local; planeta.

aiyéjíjẹ: divertimento; descontração; prazer.

ajá: cão; cachorro.

àjà rin, àjà: sineta utilizada em rituais do Candomblé para invocar os *Òrìṣà*.

àjábọ: comida litúrgica.

ajagun: guerreiro; comandante.

ajagùnnà: qualidade de *Ògìyán*; título iorubá.

àjàká: uma das qualidades do *Òrìṣà Ṣàngó* no Candomblé; um dos imperadores de *Ọ̀yọ́* e filho de *Òránmíyàn*.

àjàlá: divindade responsável pela criação das cabeças; o modelador de cabeças (*Orí*); considerada como uma das qualidades de *Ọ̀ṣàlúfọ̀n* no Candomblé.

àjàpá: jabuti; cágado.

àjẹ́: feiticeira; bruxa.

ajé: dinheiro.

ajelú, jelú: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*: atende a *Yemọjá*, *Ọ̀ṣùn* e *Ọ̀ṣàlá*.

ajé ṣàlúgà: divindade que rege a riqueza; filha de *Olókun* e irmã de *Yemọjá*; é representada por uma concha (*ajé*).

ajère: gamela com fogo incandescente servida a *Ṣàngó*; vasilha com orifícios própria para coar ou separar alimentos.

a jẹ ún: expressão utilizada para oferecer comida a alguém ou convidar alguém a comer. Ver *jẹ*.

àjiri: aurora; nascer do sol.

ajogun: situações e sentimentos negativos que prejudicam a humanidade; eram representados na Terra por guerreiros que continham forças do mal e que perturbavam o homem durante a vida, os principais são 8: *Ikú*: a morte – o rei dos *Ajogun*; *Àrùn*: a doença (a peste) – considerada a esposa de *Ikú*; *Ọ̀fọ̀*: a avareza; *Ẹ̀gbà*: o ócio; *Òràn*: os problemas; *Èpè*: a maldição; *Èwòn*: a prisão; *Èse*: a aflição (compêndio de todos os demais males).

ajuntò: o segundo *Òrìṣà* da pessoa.

akalambi: sacola; saco; bolsa.

akajapriku: uma das qualidades de *Oṣàlúfọ́n* no Candomblé.

àkàrà: comida litúrgica feita à base de feijão fradinho; mesmo que *àkàràjẹ*.

àkàràjẹ: mesmo que *àkàrà*; derivado da expressão: *àkàrà un jẹ* = venha comer *àkàrà*.

àkàsà: comida litúrgica do Candomblé servida a todos os *Òrìṣà*, feita à base de farinha de milho branco envolvida em folha desidratada de bananeira; mesmo que *ẹ̀kọ*.

ákẹran: aquele que carrega a caça; uma das qualidades de *Ọdẹ*.

akẹ̀sán: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*; nome de um bairro da cidade de *Ọ̀yọ́*.

àkàsọ̀: escada; fronteira entre o Céu e Terra pelo qual atravessam os espíritos. Ver *Ọ̀run àkàsọ̀*).

akéré finú ṣogbọ́n: um dos títulos do *Òrìṣà Ọ̀rúnmìlà*: "O homem pequeno com a mente cheia de sabedoria".

àkẹtẹ̀, fìlà: chapéu; espécie de gorro masculino.

àkọlà, ìkọlà, ìbú: escarificações rituais ou étnicas no corpo; marca facial.

àkòró: coroa real de *Ògún*; qualidade de *Ògún*.

àkùkọ: galo.

àlà: pano branco utilizado para cobrir *Òṣàlá*; pano branco que indica ética, pureza.

aláà, alá: prefixo utilizado para indicar posse, poder, comando.

aláàádú: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*: dono do óleo de amêndoa de palma.

aláàbáláàṣẹ: o que tem o poder de criar com autonomia; um dos títulos de *Ọbàtálá*.

àlàáfíà: paz; bons presságios; um dos *odù*.

aláàfin, aláààfin: título do soberano da cidade iorubá de *Ọ̀yọ́*; uma das qualidades de *Ṣàngó*.

aláàkòró: uma das qualidades do *Òrìṣà Ògún* no Candomblé, considerado o dono do *àkòró* (capacete). É também apontado como sendo o irmão de *Ọdẹ*.

àlàbá: designação dada à quarta criança gêmea nascida se for mulher. Se for homem, será *ìdògbé*. Ver *Ibéjì*.

àlábẹrẹ: técnica de tingimento típico de diversos países africanos, por meio da qual se amarrava o tecido com vários nós e, depois, mergulhava-se o mesmo em tintura. Após a secagem, desatavam-se os nós para obter no pano um fundo tingido com espaços em branco (as partes protegidas pelo nó durante o banho). Em seguida, o mesmo tecido era mergulhado em novo tingimento, só que em outra cor. Por fim, tinha-se um tecido estampado com cores diversas: a do fundo e a das partes originalmente atadas com os nós. *Àlá* (subst. sonho) + *bẹ* (v. desatar, soltar) + *rẹ* (v. tingir, mergulhar em água, molhar).

aládé: princesa; príncipe.

aládò: um dos títulos de *Ṣàngó*: "Aquele que racha o pilão".

alága: juiz; magistrado.

alàgbà: velho; ancião respeitável; sábio.

alágbà: título utilizado no ritual de culto *Egúngún*.

alágbè: músico que toca os atabaques rituais no Candomblé.

alágbe: mendigo.

alágbẹ̀dẹ: ferreiro; uma das qualidades do *Òrìṣà Ògún* no Candomblé, considerado como sendo o Senhor dos ferreiros. Veste-se com azul-marinho e *màrìwò*.

alágogo: aquele que toca os sinos; tipo de penteado feminino entre os iorubás.

àlákẹfọ̀: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*, associada a *Nànà*.

alákétu: rei da cidade iorubá de *Kétu*; uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù* cultadas na cidade de *Kétu*.

alámòn: escultor.

alámòn rere, alámòrere: perfeito escultor, dono da boa argila; título de *Ọbàtálá* estendido também a *Oṣàlúfọ́n*.

alárinà: casamenteiro; pessoa encarregada na antiga sociedade iorubá de investigar famílias e noivas para garantir bons casamentos ou intermediar acordos nupciais.

alátúnṣe àiyé: um dos títulos do *Òrìṣà Ọ̀rúnmìlà*: "Aquele que coloca o mundo em ordem".

alé: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*: é assentado na porta do quarto de *Ọbalúwáiyé*. Tem forte ligação com o culto às *Iyá Mi*.

àlùbọ́sà: cebola.

àlùjá: ritmo utilizado no Candomblé para louvar ou invocar divindades.

àmàlà: comida litúrgica utilizada em rituais de Candomblé.

àmútọ̀runwá: nome dado às crianças conforme as características de seu nascimento; um dos três tipos de loucura: as *ìran* (hereditárias: herdadas geneticamente); as *àmútọ̀runwá* (sobrenaturais: causadas pela ira das divindades ou por feitiçarias); e as *àfisè* (naturais: originadas por acidentes, aflições ou traumas). Ver *wèrè*.

apá: braço.

apala: abóbora.

apáọ̀ká: jaqueira.

apààráká: espírito cultuado no culto *Egúngún*.

apata: escudo; protetor utilizado pelos soldados na guerra.

àpèlé: pronome.

àpótí, ìpèkù: banquinho.

àrá: trovão.

ara: corpo.

ara ènìà: corpo humano.

aràjò: viajante.

arákétu: povo de *Kétu*.

àrìdan: fava utilizada em rituais de Candomblé para espantar energias negativas e as *àjẹ́*.

àríwá: norte.

arò: loca de tristeza e lamentações; lamentação; tristeza; cânticos fúnebres.

àrọ̀nì: deformidade; nome de uma divindade dos vegetais descrita como um anão (duende), que só tem uma perna, um braço e um olho; tido como auxiliar de *Ọ̀sányìn*.

àrùn: moléstia; doença: considerada um dos oito principais *Ajogun*.

àṣaró: mingau de farinha de inhame.

àṣẹ: força vital que criadora de todos os seres e elementos do Universo; energia positiva; força; saudação; força positiva dos *Òrìṣà*; sorte; boas vibrações; poder.

aṣebíabo: homossexual masculino; pederasta.

aṣebíakọ: homossexual feminino; lésbica.

aṣéṣé: ritual fúnebre.

aṣọ: roupa; traje; vestimenta; utensílios de pano para o corpo como lençol, toalha etc.

aṣọ-ìbora: colcha; manta; cobertor.

aṣọ-ìbùsùn: lençol.

aṣọ-ìnura: toalha de banho.

aṣọ-ìró: saia sem costura, montada com uma tira grande de pano enrolada na cintura e comprida até os pés, usada com o peito desnudo quando em casa ou durante serviços domésticos, ou por baixo do bùbá feminino.

aṣọ-ìrorí: fronha.

ataare: pimenta do reino; pimenta da costa; semente utilizada em rituais de Candomblé.

atin: pó feito à base da composição de diversas favas raladas, utilizado em rituais de Candomblé.

àtọ̀: esperma; sêmen.

àtòrì: vareta de madeira utilizada para percussões e rituais de Candomblé, e também no culto *Egúngún*.

àtúnwá: reencarnação; ciclo de vidas sucessivas; regresso; retorno.

àwa, a: nós (pron. pess.).

àwẹnù: sabão.

awo: segredo; mistério.

awọ: pele de animal; couro; pele humana.

àwọ̀: cor; matiz; tintura.

àwọn, wọn: eles ou elas (pron. pess.).

àwọn: obrigação; ritual.

àwònù: condolência; saudação a enlutados.

àwọ̀sánmọ̀: morada; nuvem.

àwọ̀sánmọ̀ dada: morada de Deus; Céu.

àwọ̀tẹ́lẹ: roupa de baixo; peças íntimas do vestuário.

àwúre: bênção; felicidade.

aya: esposa; concubina.

àyà, àìyà: peito; tórax; imo; interior.

ayaba: rainha (mesmo que *ọbabìnrin*).

àyàn: tipo de árvore chamada *igi ajé* da qual se fazem atabaques e barcos; nome de uma divindade que é considerada patrona dos instrumentos de percussão utilizados nos ritos; uma modalidade de toques rituais; prefixo usado para denominar tocadores de atabaques: *àyàndé, àyànlááàjà, àyànwalé*.

ayrà: *Òrìṣà* masculino originário da cidade de Savé, regente do fogo, considerado como uma das qualidades de *Ṣàngó* no Candomblé.

B

bá: v. ajudar.

baàyànnì: uma das qualidades de *Ṣàngó*; título de um dos membros do culto a esta divindade.

bàbà: bronze; cobre.

bàbá, baba: pai; progenitor; mestre; usado para tratar anciãos respeitáveis.

bàbáburukan: uma das qualidades de *Ọ̀ṣàlúfọ́n* no Candomblé.

bàbá ewé: pai das folhas; um dos títulos de *Òsányìn*.

bàbáláwo: sacerdote de *Ifá*.

bàbálórìṣà: sacerdote masculino de culto aos *Òrìṣà* no Candomblé.

bàbálọ̀sányìn: sacerdote do culto ao *Òrìṣà Ọ̀sányìn*; cargo litúrgico no Candomblé conferido aos homens responsáveis pela colheita das ervas rituais.

bàbá nlá: avô.

bàbá ọlọjùgbẹ: uma das qualidades de *Ọ̀ṣàlúfọ́n* no Candomblé.

bàjẹ́: estragado; menstruação.

bálé: cemitério; local de enterro dos mortos.

bantẹ: cueca; roupa de baixo masculina; *short* utilizado sob a calça.

balógun: comandante militar; oficial militar de alta patente.

balùwẹ: banheiro.

bara: designação do *Òrìṣà Èṣù* que todo ser humano possui. É o *Èṣù* que habita em nós. Possivelmente, o nome decorre da fusão dos vocábulos *ba* (v. esconder) + *ara* (corpo); ou *ba* (prep. com, em companhia de) + *ara* (corpo). *Bara* é a energia inata, a própria essência dos seres humanos.

bárábó, ìgbárábó: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*: associado a *Ṣàngó*.

baraifá: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*, dedicado ao Oráculo de *Ifá*.

baru: é uma das qualidades de *Ṣàngó*. É conhecido também como *Kamuka* na vertente de Candomblé praticada na região sul do Brasil (cultura afro-sul, ou *Nàgó'kọ́bi*). Seu culto deu origem ao segmento denominado *Kànbínà*.

báṣọ̀fọ̀: pêsames; condolências.

bàtà: ritmo utilizado no Candomblé para louvar ou invocar divindades.

bẹ: v. pedir; requerer; implorar; rogar; suplicar.

benim: cidade iorubá localizada a oeste do rio Níger, criada pelo povo *edo*, também conhecido como Bini. A fundação original do Benim, ainda com o nome de Ubini, data de 1180 d.C. O Reino do Benim existiu entre os anos 1440 e 1897. Sua extensão e localização não devem ser confundidas com as especificações do atual país chamado Benim (antigo Daomé).

bentigọ: espécie de *fìlà*; tipo de gorro usado pelos homens.

bí: v. nascer.

bílálà: chicote de couro utilizado como ferramenta ritual de *Òṣóòsì*.

bo: v. cobrir.

bò: v. retornar.

bọ́: v. alimentar.

bọrí: oferenda à cabeça; ritual de Candomblé dedicado à divindade *Orí*.

bọrí omi tún: tipo de ritual ao *Orí* de menor complexidade. Conhecido popularmente como "*Obì* d'água". São ofertados ao *Orí* água fresca e *obì*. Apropriado em situações menos graves. Usa-se na véspera do *ṣiré*, quando o indivíduo for entrar em transe no dia seguinte, durante a festa do *Òrìṣà*, para que possa vestir a divindade nas cerimônias de dança. É um ato de purificação de *Orí*.

bọrí ẹja: tipo de ritual ao *Orí*. Além da água e do *obì*, sempre presentes em todos os tipos de *Bọrí*, neste caso é ofertado peixe. Presta-se em casos de convalescência e recuperação de saúde.

bọrí ewé: tipo de ritual ao *Orí* no qual utilizam-se ervas maceradas, misturadas a favas e raízes raladas, formando-se uma espécie de pasta. Revigora e nutre o *Orí*, aclarando os compromissos com o destino.

bọrí ẹran: tipo de ritual ao *Orí* no qual são usados diversos tipos de carne animal (boi, porco, cabra e frango), mas não abatidos durante o rito. De cada uma das qualidades de carne, retira-se um pedaço para ser preparado com dendê, cebola e camarão, sendo oferecido a *Èṣù*. O restante é servido cru em alguidares respectivos e dispostos ao redor do oficiado no momento da cerimônia. Junto à parte doente (do oficiado), faz-se uma compressa com morim branco e palha da costa, para que seja amarrado junto ao corpo o órgão similar do boi. É específico para idosos enfermos.

bọrí onjẹ dídùn: tipo de ritual ao *Orí* no qual são usados doces e um pombo para sacrifício. Muito útil para atrair sorte e prosperidade.

bravun: ritmo utilizado no Candomblé para louvar ou invocar divindades.

bùbá ọkùnrin: traje masculino que consiste em um roupão longo, feito de tecido leve, pode ter mangas curtas ou compridas. É uma espécie de *agbádá* até a canela, usado sobre uma calça mais justa elaborada com o mesmo tecido chamada de *ṣọrọ*.

bùbá obìnrin: traje feminino semelhante ao modelo masculino, mas com meia manga.

bùsà: respeitar; honrar.

D

dá: v. consultar.

dá: v. criar; realizar; fazer; fabricar; produzir.

dà: v. moldar; fundir (o metal); cuidar; ofertar; oferecer.

dàdá: irmão de *Ṣàngó*; uma das qualidades de *Ṣàngó*.

dáhùn: v. responder; responder ao canto sacro; momento em que a divindade dança no ritual do *ṣiré*.

dan: cobra; divindade dos povos *fon*.

dáná: fazer fogo; acender.

dàndógó: espécie de túnica masculina feita de tecidos nobres, comprida até a canela e muito larga, utilizada sobre calça e camisa de mangas compridas confeccionadas do mesmo pano; traje de gala, mais utilizado por autoridades, homens ricos e anciãos respeitáveis.

dànídè: libertar; livrar; soltar.

daríbọ̀: retornar; voltar.

darúgbó: envelhecer.

daran: cuidar; conduzir; guiar; proteger.

dé: v. chegar.

dẹ̀ngẹ́: papa litúrgica feita com farinha de milho branco.

deburu, gúgúrú: pipoca; comida litúrgica do Candomblé.

dín: v. fritar.

dìde: levantar-se; soerguer-se; ascender; progredir.

dídùn: doce (adj.); adocicado.

dọ̀bálẹ: reverência ritual de Candomblé a dignatários ou divindades.

dúdú: preto; cor escura.

dúpẹ́: agradecer; *mo dúpẹ́* = eu agradeço.

E

ẹ̀bà: mingau de farinha de mandioca; pirão; bolas de farinha com água.

ẹbọ: oferenda ritual; trabalho ritual.

ẹbọra: espírito sagrado; designação genérica dos deuses masculinos dos iorubás; *Òrìṣà*.

ẹ̀dá: criatura; ser vivo de qualquer espécie.

ẹdẹ: cidade iorubá.

èdè: idioma; dialeto; língua.

èdó: raio.

ẹdun: gêmeo.

ẹ̀dùn àrá: pedra de raio; meteorito; considerado o corpo, a materialização do raio, por isso é utilizada no culto a *Ṣàngó*.

èédú: carvão.

ẹ̀ẹ́fín: defumador; fumaça.

eèpàà, eèpàrìpàà: interjeição de surpresa utilizada para saudar algumas divindades.

eèpàà bàbá!: uma das saudações a *Ọ̀ṣàlúfọ̀n* = Saudamos o Pai!

èèwọ̀: tabu; coisa proibida; interdição; restrição; proibição; regra de conduta que visa a manter o equilíbrio entre o mundo material e espiritual.

ẹ̀fọ̀: vegetal; legume.

ẹfun: giz; mineral branco utilizado no ritual.

ẹ̀fúùfù: vento leve; brisa.

ẹ̀fúùfù líle: vento forte; tempestade.

ẹ̀gbá: cidade iorubá; uma região iorubá.

ẹgbà: bracelete; pulseira.

ẹ̀gbà: paralisia; ócio; um dos ajogun.

ẹ̀gbádò: uma região iorubá (atual *Yẹwà*) no Estado nigeriano de *Ògún*; cidade originária do *Òrìṣà Ẹwà*.

ẹgbẹ: comunidade; sociedade; associação.

ẹgbẹ̀jọ̀dá: denominação genérica dos trajes masculinos tradicionais dos iorubás.

ègbo: comida litúrgica do Candomblé feita de milho branco cozido; canjica.

ègboíyà: comida litúrgica do Candomblé feita com milho branco cozido (canjica) misturado com azeite, camarão seco e cebola.

ẹ̀gbọ́n: irmão(ã) mais velho(a); aquele(a) que já cumpriu a obrigação iniciática de sete anos no Candomblé. Ver *àbúrò*.

ègè: canto fúnebre.

egúngún: culto a espíritos ancestrais de determinada família ou comunidade.

égún: espírito.

egurè: cidade, vilarejo.

ẹ̀hurù: pássaro das feiticeiras.

ẹiyẹ: pássaro; passarinho; ave.

ẹiyẹlé: pombo.

ẹja: peixe.

ẹ̀jẹ́: promessa; comprometimento.

ẹ̀jẹ̀: sangue; sangue vermelho.

èjìgbò: cidade iorubá originária de *Òṣàgiyán*, fundada por *Akinjolé*.

ẹjọ́: intriga; fofoca; desavença; problema.

èkáná: unha.

ẹ̀kẹ: segredo; mistério; ocultação; termo utilizado vulgarmente no Candomblé para designar fingimento.

èkéjì: segundo(a); cargo feminino de Candomblé conferido a mulheres que não incorporam.

èkìtì: cidade iorubá.

ẹ̀kọ: mesmo que *àkàsà* (acaçá); comida litúrgica do Candomblé servida a todos os *Òrìṣà*, feita à base de farinha de milho branco envolvida em folha desidratada de bananeira.

ẹ̀kọ́: aula (subst.); ensinamento; instrução; educação.

ẹ̀kú: traje ritual dos *Egúngún*.

ẹ̀kún ìyàwó: canto nupcial; parte da cerimônia de casamento; a plenitude da noiva.

èkuru: comida litúrgica utilizada em rituais do Candomblé.

ẹlà: outra denominação *Ọrúnmílà*; espírito divino; espírito santo.

elé: prefixo utilizado para indicar comando, poder, posse; mesmo que *oní*.

èlè: alfanje; espada curta e curva utilizada por divindades femininas no Candomblé. Ver *idà*.

ẹlẹ, òbò: vagina.

ẹlẹbọ: transportador, carregador de oferendas; um dos títulos do *Òrìṣà Èṣù*.

eléèdú: carvoeiro.

eléèédú: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*: dono do carvão.

ẹlẹdá: o Senhor da Criação; divindade; deus.

elédùmarè: Deus; divindade suprema; um dos títulos de *Ọlọ́run*.

ẹlẹgbà: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*.

ẹlẹgbára: dono do poder; um dos títulos de *Èṣù*.

ẹlẹgùn: médium de incorporação; literalmente: o que é montado por espírito.

eléjìgbò: rei da cidade iorubá de *Èjìgbò*, donde se orignou o culto ao *Òrìṣà Ọ̀ṣàgiyán*; um dos títulos de *Ọ̀ṣàgiyán*.

elẹkò: cidade iorubá originária de *Ọbà*; nome da sociedade secreta comandada por *Ọbà*.

elèkọ: técnica de tingimento de tecidos utilizada em diversos países africanos, que consistia em preparar uma grossa goma de mandioca e, com ela, fazer desenhos no tecido branco. utilizando a goma macia e ainda morna. Depois, quando a goma secasse e se tornasse rígida, banhava-se o tecido em uma mistura de água com bastante anil para tinturar as partes livres, preservando sem colorir os desenhos revestidos pela goma. Após a secagem, retirava-se a goma endurecida, obtendo-se um tecido azul com desenhos em branco. Posteriormente, era feita uma segunda banhagem (já sem a goma), novamente no anil. Ao final, tinha-se um tecido azul em duas tonalidades: o fundo mais escuro e, nas partes onde havia sido feito o desenho original, tons de azul mais claro. *Elé* (pref. indicativo de comando, domínio) + *kọ* (v. tingir).

elénìnì: sentimentos negativos; os males da humanidade; espíritos ou influências ruins; inimigos da humanidade.

elépo pupa: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*: dono do azeite de dendê.

ẹlẹ́rìí ìpìn: um dos títulos do *Òrìṣà Ọ̀rúnmìlà*: "Aquele que é testemunha dos destinos".

ẹlẹ́rù: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*, o portador das oferendas a todas as divindades.

elétí ajá: espécie de *fìlà*; gorro usado pelos homens, que tem as pontas laterais para cima, lembrando orelhas de cão.

elétí gbáròyé: (subst.) bom ouvinte de súplicas e pedidos; bom interlocutor.

èmi, mo: eu (pron pes.).

ẹ̀mí: hálito; hálito sagrado de *Ọlọ́run*.

ẹmu: vinho de palma; bebida alcoólica extraída diretamente do caule do dendezeiro (um dos interditos de *Ọ̀ṣàlúfọ́n*).

ẹ́n: sim; advérbio que indica concordância.

ẹ̀n: não; advérbio que indica discordância.

ẹní: esteira sagrada utilizada em rituais do Candomblé.

ẹní fàfá: esteira especial confeccionada com folha de palmeira.

ènìà: pessoa; povo; alguém; seres humanos.

enìkéjì: duplo etéreo de cada indivíduo que reside no *Òrun*: *ènìà* (pessoa) + *kéjì* (segunda).

ẹnu: boca; abertura.

ẹnugbárijọ: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*: a boca coletiva.

èpè: ódio; praga; a maldição: considerada um dos oito *Ajogun*.

epo: azeite; óleo.

epo pupa: azeite de dendê. Ver *àdín*.

ẹpọ̀n: testículo.

ẹran: carne.

ere: entidades infantis.

eré: brincadeira.

ẹrẹ: lama.

erèé tìròó: feijão fradinho.

eríkà: espiga de milho.

erin: elefante; paquiderme.

erín ìgbado, erínkà: espiga de milho.

erinlẹ: qualidade de *Ọṣọ́ọ̀sì*; divindade caçadora em cuja homenagem deu-se o mesmo nome ao rio da cidade iorubá chamada *Ìlóòbú*; criança que nasce com o cordão umbilical enrolado nas mãos ou nos pés.

ẹrọ̀: calma.

ẹrú: escravo.

erukéré, erueṣin: bastão encimado pela crina do cavalo, utilizado por monarcas; ferramenta ritual de *Ọdẹ* e *Ọya*. Ver *ìrùkẹ̀rẹ̀*.

ẹrùpin: elementos a serem dispensados ao final de um ritual; despacho; carrego final.

ésà: espírito ancestral cultuado por um clã, uma família ou um grupo de pessoas.

ẹsẹ: poema de *Ifá*.

ẹsẹ̀: pé; perna.

èse: desgraça; a aflição: considerado como o oitavo principal *Ajogun* (o compêndio de todos os demais males).

ẹ ṣe é o!: uma das saudações a *Ọṣàlúfọ́n* = Obrigado!

ẹṣin: cavalo; potro.

ẹ̀sìn, ìsìn: religião; culto.

ẹ̀ṣù: *òrìṣà* que rege as comunicações; a energia sexual; o dono dos caminhos; irmão primogênito de *Ògún* e *Ọṣọ́ọ̀sì*; filho de *Ọ̀ṣàlá* e *Yemọjá*; originário da cidade iorubá de *Igbeti*.

ẹtù: galinha d'angola.

ẹwà, yẹwà: *òrìṣà* feminino que rege a beleza, a evaporação, o crepúsculo, ligado ao rio *Yẹwà*, localizado na antiga cidade iorubá de *Ẹ̀gbádò* (atual *Yẹwà*), no Estado nigeriano de Ògún; beleza.

ẹ̀wà: feijão.

ewé: folha; folhagem.

ewébẹ̀: legume.

ẹwẹlẹ: cristal.

ewúré: cabra.

ẹ̀wọ̀n: grilhão; corrente; egoísmo; prisão: considerado um dos oito principais *Ajogun*.

eworo: coelho; lebre.

ẹ̀wù: blusa; camisa; traje masculino para vestir o tronco.

ewúrẹ: cabrito.

ẹ̀yẹ: honra; bravura; respeito; dignidade.

ẹyin: ovo.

èyin, ẹ: vocês (pron. pess.).

ẹyọ: búzio; cauri.

F

fá: raspar (verbo).

fàdákà: prata.

fàiyà: encanto; sedução.

fajúro: afrontar; enfrentar (verbo).

fárí: raspar a cabeça

fẹ́: querer; amar (verbo).

fẹ́ràn: gostar (verbo).

fidù: negar; sonegar algo; não compartilhar (verbo).

fìlà: gorro usado pelos homens, que poder ter vários estilos, como *òrìbì*, *bentigọ*, *àkẹtẹ*, ou *eleti aja* (com pontas laterais lembrando orelhas de cão).

fìlà: gorro de onde pendem tiras finas e compridas de palha utilizado por *Ọmọlu* e *Ọbalúwáiyé* para encobrir seu corpo; mesmo que azê.

fọ̀: lavar (verbo).

fọ́: quebrar (verbo).

fún: para (prep.).

fún: dar (verbo).

funfun: branco.

fúyé: leve.

G

gbà: aceitar (verbo).

gbàgbé: esquecer (verbo).

gbárìyé: túnica masculina desprovida de mangas, cujos maiores atrativos são os detalhes bordados na parte da frente.

gbàyé gbọ́run: um dos títulos do *Òrìṣà Ọ̀rúnmìlà*: "Aquele que vive tanto na Terra quanto no Céu".

gbìrì: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*: representa a energia da liberdade; associado aos *Òrìṣà Òṣàgiyán* e *Ọ̀ṣányìn*.

gé: cortar (verbo).

gẹ̀rí: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*: associado a *Ipọnda*.

gibá: jogar (verbo).

gẹ̀lẹ̀dẹ: máscaras utilizadas no culto às *Ìyàmi Òṣòròngà*; sociedade feminina controlada pela *Ìyàmi*.

gbọ: ouvir (verbo).

gélé: turbante; adorno de pano usado na cabeça pelas mulheres.

gogó: garganta.

góòlù, wúrà: ouro.

gùn: montar; trepar; subir; escalar; copular (verbo).

gúsù: sul.

H

hẹ̀ẹ̀!, hà!: interjeição usada para expressar admiração ou surpresa.

hey!: saudação.

hunkọ: cômodo das casas de Candomblé para recolhimento dos oficiados em rituais.

I

ì: partícula indicativa de ação a ser realizada. Ex.: *Òun ò níṣẹ́* (Ela não tem tido trabalho ainda).

ìbà: saudação respeitosa.

ìbàdàn: cidade iorubá.

ìbáṣe, àbáṣe, báṣe: relação sexual; coito.

ibéjì: gêmeos; *Òrìṣà* gêmeos infantis que regem o nascimento de gêmeos, a alegria, e cujo culto é originário da cidade iorubá denominada *Ọ̀yọ́*. Existe também em *Epapo*, à margem da lagoa da cidade de Lagos (na Nigéria). Ver *ibẹ́ta*; ver *àlàbá*.

ìbírí: bastão ritual utilizado por *Ńàná* em rituais de Candomblé.

iborùn, ọ̀já ẹ̀hìn: pano da costa. Ver *ọ̀já ẹ̀hìn*.

ìbùgbé: habitação; casa.

ìbúra: promessa; juramento.

ìbúra èké: mentira; inverdade; falso testemunho; perjúrio.

idẹ, ìbọ̀pá, ike: adorno de pulso; bracelete.

idà, àdá: espada; alfanje; ferramenta ritual das divindades guerreiras no Candomblé. Ver *èlè*.

ìdí: nádegas; traseiro; fundo; assentamento.

ìdí òrìṣà, ojúbọ: recipiente litúrgico de culto ao *Òrìṣà*; assentamento de *Òrìṣà*.

ìdódò: umbigo.

ìdọ̀bálẹ̀: reverência ritual às divindades e autoridades litúrgicas.

ifá: oráculo feito com coquinhos do dendezeiro, considerado também como divindade dada a sua relevância.

ifá àyà: oráculo interior; conceito iorubá de que todos nascem com as noções de ética dentro de si; capacidade inata de discernimento do qual é dotado todo ser humano.

ifẹ̀: cidade iorubá considerada a origem do mundo, conforme a cultura iorubá.

ìfẹ́, ìfẹ́ràn: amor; simpatia; afeição; desejo; afabilidade; cordialidade.

ìfẹ́-àtinuwá: livre-arbítrio: *ìfẹ́* (subst. desejo) + *àtinuwá* (adj. agradável).

ìfojúsóde: ato tradicional de escolha da noiva; parte do ritual de casamento dos iorubás.

ìforíbalẹ̀: reverência; ato de saudação; prostrar-se em respeito a alguém.

ìforítì: perseverança; persistência; obstinação.

igbá: cabaça; utensílio utilizado em diversos rituais de Candomblé.

igbádù: cabaça utilizada como recipiente de quatro vasilhames pequenos que representam os *odù* principais.

ìgbàgbọ́: fé; confiança; uma das qualidades do *Òrìṣà Ògún* no Candomblé.

ìgbálẹ: uma qualidade de *Ọya*; vassoura.

ìgbànú, ìgbàjá: tira de pano usada para atar uma criança à costas; cinto de homem.

ìgbẹrẹ: origem.

ìgbéyàwó: casamento; cerimônia de casamento; casório.

ìgbìn: ritmo utilizado no Candomblé para louvar ou invocar divindades; tambor utilizado no culto a *Ọbàtálá*.

ìgbín: caracol.

igbó: floresta; mata; bosque; campo.

ìgbómìnà, ìgbónà: região iorubá localizada entre *Ìlọrin* e *Yàgbà*, que deu origem a uma vertente de Candomblé no Brasil (Nação *Ìgbómìnà*).

ìgbóná: quentura; calor; febre; um dos títulos de *Ọmọlu* e *Ọbalúwáiyé*.

ìgbòlò: região iorubá.

igbóọrà: região iorubá.

ìgbóra: força; potência.

ìgbòràn, ìfetísí: obediência; disciplina.

ìgboro: rua.

ìgbóyà: coragem.

ìgètí: cidade iorubá originária dos *Òrìṣà Èṣù* e *Òrúnmìlà*.

igi: árvore; madeira; pedaço de pau.

igi ọpẹ: dendezeiro; árvore do dendezeiro.

ijaiye: uma das qualidades de *Ọṣàlúfọn*, cujo culto está em extinção no Brasil.

ìjerò: região iorubá.

ìjèbu: cidade iorubá.

ìjèbu ọdẹ: nome dado à região central de Ìjèbu.

ìjẹníyà: castigo; punição.

ìjèṣà: cidade iorubá originária de *Ọṣùn*.

ijó: dança.

ijọ́: dia; mesmo que *ọjọ́*.

ìjọba: reino; governo.

ìjókó: ato de sentar; cadeira.

ìjoró: cidade iorubá.

ìjọ̀ra: cidade iorubá.

ike: marfim.

iké: corcunda.

ikin: semente do dendezeiro utilizada no oráculo.

ìko: palha da costa.

ìkódídẹ: pena utilizada em rituais de Candomblé; papagaio africano.

ikolá: uma das qualidades do *Òrìṣà Ògún* no Candomblé, possuindo ligação com *Ọṣùn* e *Ọṣàlá*.

ikómọjáde: cerimônia de batismo.

ìkọsẹ̀dáyé: consulta ao oráculo nos primeiros dias após o nascimento de uma criança (sete dias para homens e nove para mulheres) para saber o destino da mesma.

ìkọ̀sílẹ̀: abandono (subst.); deserção; afastamento; separação.

ikú: morte; divindade encarregada de tocar os seres vivos e trazer-lhes a morte física; considerada como rei dos *Ajogun*.

ila: brado proferido pelo *Òrìṣà* no momento da incorporação.

ìlábìrù: roupa íntima feminina; calcinha; ceroula.

ìlàyà: medo.

ìláyà: coragem.

ilẹ: solo; terra; chão; piso.

ilé: casa; habitação; terreiro de Candomblé; casa de Santo.

ilé ìdáná: cozinha; mesmo que *kísìnì*.

ìlẹ̀kẹ: cordão de missangas utilizado por adeptos, entidades e divindades com as representações das cores relacionadas aos espíritos e deuses cultuados, servindo também para demonstrar a importância do adepto na hierarquia do Candomblé; fio de contas.

ilésà: cidade iorubá onde se originou o culto ao *Òrìṣà Ọṣùn*.

ilétọ̀, ilé ìwẹ̀: banheiro.

ìlóbú: região iorubá.

ìlóòbú: cidade iorubá.

ìlọrin: cidade iorubá onde teria sido iniciado o culto a *Àfọnjá*.

ìlóyún: gravidez.

ìlú: tambor ritual do Candomblé.

ìlù: ritmo utilizado no Candomblé para louvar ou invocar divindades.

ìlú: cidade.

imọlẹ: espírito divino; deuses iorùbás; termo genérico para referir-se ao panteão das divindades.

ìmoore: gratidão.

iná: fogo; uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*: representa a energia do fogo.

inifunkẹ́: uma das qualidades de *Oṣàlúfọ́n* no Candomblé.

ìnkálẹbàbá: uma das qualidades de *Oṣàlúfọ́n* no Candomblé.

inú: estômago; algo interior, interno.

ìnura: banho; ato de limpar o corpo.

ìpàdé: encontro; reunião; cerimônia ritual de Candomblé para reverenciar os antepassados.

ìpàkọ ẹlẹdẹ: tipo de penteado feminino que usa o cabelo solto, todo voltado para a frente.

ìpankan, ìparúbọ, pípa: imolação; sacrifício ritual; matança litúrgica.

ìpamọ́ra: humildade.

ìpẹ̀tẹ̀: comida litúrgica feita à base de inhame pilado e temperado com azeite de dendê.

ìpín: destino.

ìpìtàn: tradição oral.

ipọnda: cidade iorubá; uma das qualidades de *Òṣùn* no Candomblé.

ìpọ́njú: testa.

ìpọ̀rí: elemento do *Orí* que concentra a essência de cada ser humano, registrando suas experiências, emoções e sabedoria ao longo das encarnações (*àtúnwá*).

ìpurọ: mentira.

irá: cidade da região *Tápà*.

ìran: hereditariedade; descendência; genética. Um dos três tipos de loucura: *ìran* (hereditárias: herdadas geneticamente), *àmútọ̀runwá* (sobrenaturais: causadas pela ira das divindades ou por feitiçarias) e *àfisè* (naturais: originadas por acidentes, aflições ou traumas). Ver *wèrè*.

ìràwọ̀: estrela.

ìràwò: cidade iorubá originária de *Òsányìn* e de *Oko*.

ìré: cidade iorubá a oeste de *Ìkìrun*.

irin: ferro; metal.

ìró: som.

irọ́: mentir.

ìró, arìwó: saia; pano largo amarrado na cintura pelas mulheres em forma de saia.

ìrofá: sineta em formato cônico, feita originalmente de chifre de cervo e utilizada pelo bàbáláwo para invocar as divindades na consulta ao Oráculo de *Ifá*.

ìrókò: árvore sagrada; *Òrìṣà* cultuado no Candomblé originário do Daomé; *Chlorophora excelsa* (*moraceae*).

ìròsùn: árvore típica da flora africana (*Baphia nitida-papilonaceae*), cujo tronco roído por cupins produz um pó amarelo utilizado para forrar a bandeja do Oráculo de *Ifá* (*ọpọ́n ifá*), onde são marcados os signos dos *odù* de *Ifá*. Quando o tronco desta árvore é machucado, apresenta cor vermelha intensa, como se estivesse sangrando. A parte interna desta árvore serve para a produção do *osún*.

ìròsùn: pássaro da fauna africana, cujas penas são usadas em rituais de Candomblé.

ìrùẹ̀ṣín: bastão encimado por pelos da crina de cavalo, utilizado por monarcas e algumas divindades como *Ọya* e *Ọ̀ṣọ́ọ̀ṣì*; símbolo de realeza. Ver *ìrùkẹ̀rẹ̀*.

ìrùkẹ̀rẹ̀: o mesmo que *ìrùẹ̀ṣín*.

irun: cabelo.

irúnmọlẹ̀: o mesmo que *imọlẹ̀*.

irun dídì: tipo de penteado feminino usado pelas iorubanas: amarrado para cima (*sùkú*) ou para baixo (*dídì*).

irun kíkó: tipo de penteado feminino usado pelas iorubanas.

ìṣán: cajado de madeira utilizado em rituais do Candomblé e de culto *Egúngún*.

isà-òkú: sepultura; jazigo; túmulo.

ìsìnkú: funeral; enterro; sepultamento.

ìṣòdìsí: contrariedade (subst.); antagonismo; oposição; conflito.

ìsọ̀rọ̀: prepotência (subst.); blasfêmia; calúnia.

ìsọtẹ́lẹ̀: previsão; profecia; predição.

iṣu: inhame (ver *yán* = inhame pilado).

ìsúre: bênção.

ìtàn: conto sobre as divindades; parábola.

itọrọ: pedido de casamento; parte do ritual de núpcias na cultura iorubá.

ìwà: caráter; dignidade; moral.

ìwà jú orí: testa.

ìwà panṣágà: adultério.

ìwẹ̀ ewé: banho de folhas; banho litúrgico utilizado em rituais de Candomblé.

ìwọ, o: você (pron. pess.).

ìwọ̀-oòrùn: ocidente; oeste (um dos pontos cardeais).

ìwúyè: coroação.

ìyá: mãe.

ìyá àgbà: matriarca; avó; idosa.

ìyá kékeré: "mãe" pequena; auxiliar ou substituta eventual do(a) zelador(a) do terreiro; tia mais jovem.

ìyáláṣè: título; "mãe" protetora do àṣẹ do terreiro; cozinheira chefe

ìyálé: esposa do sacerdote; primeira esposa; esposa mais velha e mais importante da comunidade.

ìyálóde: senhora distinta; "mãe" da comunidade; título distintivo.

ìyálórìṣà: sacerdotisa de Candomblé.

ìyámasé: uma das qualidades de *Yemọjá*; divindade à qual é atribuída a maternidade de *Ṣàngó*.

ìyá násò: título de mulher responsável pelo culto de *Ṣàngó*.

iyán: inhame pilado ou amassado.

iyangi: laterita; rocha avermelhada; matéria-prima da bauxita; uma das qualidades de *Èṣù*.

ìyá nlá: avó.

ìyámi òṣòrọ̀ngà: denominação das ancestrais femininas primordiais que regem as vísceras; conhecidas como *eleye* (donas dos pássaros), Grandes Mãe ou como Senhoras; feiticeiras (*àjẹ́*) que se transformam em pássaros à noite (*àgbìgbò*, *ẹlùùlú* e *ẹhurù*); controladoras da sociedade *gẹ̀lẹ̀dẹ*. Literalmente, "minha mãe *òṣòrọ̀ngà*".

iyara: sala; cômodo.

ìyàwó: esposa mais nova; iniciado(a) no Candomblé.

ìyẹ: cupim.

ìyẹ̀ròsùn: pó utilizado em determinados rituais de Candomblé.

iyọ: sal; salgado.

iyọ̀ ìrèkè: açúcar; doce.

iyọ̀ ìrèkè dudu: açúcar mascavo.

J

jagun: qualidade de *Ọbalúwáiyé*; guerreiro; comandante; título militar de alta patente.

jàkúta: um dos títulos de *Ṣàngó*: "Aquele que lança pedras" (referindo-se às pedras de raio - trovões); designação do terceiro dia da antiga semana iorubá, dedicado à *Ọba Jàkúta* (a divindade justiceira).

jàn: bater (verbo).

jẹ: comer (verbo); *a jẹ ún*: expressão utilizada para oferecer comida a alguém ou convidar alguém a comer.

jìká: ritmo utilizado no Candomblé para louvar ou invocar divindades.

jínde: erguer; levantar; elevar; guindar.

jó: dançar (verbo).

jóko: sentar (verbo).

júbà: respeito; *mo júbà* = meus respeitos.

K

ka: trazer (verbo).

kaba: vestido.

kàréètà: máscara.

káwò ó o kábiyèsí le: saudação ao *Òrìṣà Ṣàngó*. (*Ká* (permita-nos) + *wò* (olhar para) + *abiyè sí* (Sua Alteza Real) + *le* (complemento de cumprimento a um chefe).

kékeré: pequeno(a).

kélé: colar ritual utilizado pelos iniciados durante certos rituais de Candomblé.

kẹmbẹ: calça masculina bem larga da cintura até a altura do joelho, depois afinando desta parte até os pés.

kétu: cidade iorubá onde se originou o culto a *Ọṣọ́ọ̀sì*.

kòlòbó: recipiente para guardar búzios.

kòròba: tipo de penteado feminino usado pelas iorubás, que dividia os cabelos no alto da cabeça para baixo.

kòso: região da cidade de *Ọ̀yọ́* na qual habitavam os devotos ao *Òrìṣà Ṣàngó*.

L

làbà: bolsa.

labalábá: borboleta.

láfún: farinha de mandioca.

lágídígba: colar utilizado por divindades e por adeptos, feito com chifre de búfalo ou com casca de noz de palmeira.

làlú: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*, ligado aos caminhos de *Lógunède* e *Ọdẹ*.

láná: ontem.

lápàtá: comida ritual de Candomblé feita à base de massa de feijão fradinho frita; bolo frito de milho (*mọ́sà*).

láròyé: saudação a *Èṣù*; debate; discussão; polêmica; controvérsia.

lọ: ir (verbo).

lò: usar (verbo).

lọ̀: passar (verbo).

lógunède: *Òrìṣà* adolescente de sexo masculino, regente da pesca e da caça, originário da cidade iorubá de *Ilésà*.

M

mahi: cidade de origem do *Òrìṣà Òṣùmàrè*, localizada no antigo reino do Daomé.

màrìwò: símbolo utilizado em rituais de Candomblé feito à base de folhas de dendezeiro desfiadas.

mátamàta: manchado; borrado; pintado.

meme: uma das qualidades do *Òrìṣà Ògún* cultuadas no Candomblé. É associado a *Ọ̀ṣùn*. Veste-se de verde, branco e amarelo.

mẹ́rìndílógún: número 16; oráculo no qual se utilizam 16 búzios para consulta.

mọ̀: saber; conhecer (verbo).

mo dúpẹ́: eu agradeço. Ver *dúpẹ́*.

mo júbà: saudação: meus respeitos; expressão utilizada para expressar pedido de licença e saudação respeitosa.

mokan: colar feito de palha da costa utilizado por iniciados no Candomblé.

mọ̀njọ̀lọ̀: colar de contas vermelhas.

mọ́sà: pão de milho frito; *lápàtá*.

mu: fumar (verbo).

mu: beber (verbo).

mú: pegar (verbo).

múbá: trazer.

N

n: prefixo que indica ideia presente, ação em desenvolvimento, gerúndio.

náà: o, a, os, as (artigo).

nàgó: povo iorubá; *ánágó*. Ver *yorùbá*.

nànà: *Òrìṣà* que rege a vida e a morte, originária de *Ikunu* ou *Okuni*, próxima a *Atakpamé*, no *Dassa Zumé*, região do *Benim*.

ni: ser (verbo).

ní: ter (verbo).

nlá: grande (adjetivo).

nupe: mesmo que *Tápà*; região ao norte da Nigéria.

O

ọba: rei; soberano da cidade de *Ọ̀yọ́*.

ọbà: *Òrìṣà* feminino, terceira esposa de *Ṣàngó*, ligada à guerra, à caça e ao rio *Ọbà* (Níger), rege as águas turbulentas dos rios e córregos.

ọbakòso: uma das qualidades e/ou títulos de *Ṣàngó*; rei da cidade iorubá de *Kòso*.

ọbàlùfọ̀n: *Òrìṣà funfun* a quem é atribuída a arte da tecelagem; uma das qualidades de *Ọ̀ṣàlúfọ̀n* no Candomblé. Filho primogênito de *Odùduwà* e irmão de *Ọ̀ránmíyàn* (portanto, tio de *Ṣàngó*). Foi rei de *Ifẹ̀*, sucedendo o pai. Tem o búfalo como seu interdito. Durante os ritos a *Ọbàlùfọ̀n*, as mulheres grávidas e os cavalos devem ser retirados de perto, sob pena de correrem o risco de morrer.

ọbalúwáiyé: *Òrìṣà* originário do Daomé, senhor do interior da terra, que rege a saúde e a doença.

ọ̀bàrà: um dos *odù*.

ọbàtálá: divindade masculina criadora do mundo, mesmo que *Òrìṣànlá*, o rei do pano branco, rei dos ibos; uma das qualidades de *Ọ̀ṣàlúfọ̀n* no Candomblé.

ọ̀bẹ: faca; lâmina; objeto cortante.

ọ̀bẹ́kẹ: adaga.

obì: fruto sagrado utilizado nos rituais de Candomblé como oráculo e como oferenda aos *Òrìṣà*; noz de cola. Tipos de *obì* utilizados como oráculos: *obì àbàtà* (obì avermelhado e que possui quatro gomos) ou *obì gbànja* (*obì* de dois gomos).

obìnrin: mulher; fêmea; feminino de algo.

òbò: vagina.

ọ̀bọ: macaco.

òbúkọ: bode; cabrito adulto, cabra.

ọ̀dàrà: algo bom, agradável, perfeito; uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*: dom de tudo o que é bom e bonito.

ọdẹ: caçador; mesmo que *Ọ̀ṣọ́ọ̀sì*.

òdédé: nome original daquele que seria divinizado como *Ọ̀ránmíyàn*.

òdí: sétimo *odù*.

odò: rio; riacho.

odó: pilão.

ọdọ̀dún ṣíṣẹ: festival anual que celebra o acordo mediado por *Ọlọ́run* entre *Ọ̀ṣàlá* e *Odùduwà* quando da criação do mundo, que permitiu a sobrevivência do Universo e da vida.

odù: destino; caminhos; signos do oráculo de *Ifá* retratados através de poemas; há 16 principais e cada um destes tem mais 16 *odù* menores, ou sub "odù", totalizando 256 no sistema de *Ifá*; os 16 principais: 1º – *èjì ogbè*; 2º – *ọ̀yẹ̀kú méjì*; 3º – *ìwòrì méjì*; 4º – *òdí méjì*; 5º – *ìròsùn méjì*; 6º – *ọ̀wọ́nrín méjì*; 7º – *ọ̀bàrà méjì*; 8º – *ọ̀kànràn méjì*; 9º – *ògúndá méjì*; 10º – *ọ̀sá méjì*; 11º – *ìká méjì*; 12º – *òtúrúpọ̀n méjì*; 13º – *òtùnwá méjì*; 14º – *ìrẹtẹ̀ méjì*, 15º – *ọ̀ṣẹ́ méjì*; 16º – *òfún méjì*.

odùduwà, odùduà: divindade masculina que criou os seres vivos; primeiro rei de *Ifẹ̀*; uma das qualidades de *Ọ̀ṣàlúfọ̀n* no Candomblé.

ọdún: aniversário de iniciação; ano.

ọ́dún: ano.

ọfà: ferramenta ritual dos *Òrìṣà* caçadores: representa um arco e flexa; flecha.

òféèfe, búlúù: azul; azul-claro.

òfin: lei; norma; regra.

ọfọ: encantamento; feitiço para aliviar um mal.

ọ̀fun: abandono; considerado um dos *Ajogun*.

òfuurufú: ar; céu; firmamento.

ọ̀gá: tocador dos atabaques rituais; mestre; chefe.

ọ̀gà: camaleão; mesmo que *agẹmọ*.

ọ̀gágun: comandante militar.

ọgbọ́n: sabedoria.

oge: chifre; chifre utilizado como ornamento da vestimenta de certas divindades.

òjì ogbè: um dos *odù*. Revela em seu poema a conexão entre as divindades *Ògúnjá*, *Ògìyán* e *Jagun*.

ọ̀gọ̀: ferramenta ritual de *Èṣù*; pênis; bastão.

ògòngò: larva de palmeira; elemento utilizado em rituais de Candomblé e em ebós de *odù*.

ogun: guerra; batalha; exército.

ògún: *Òrìṣà* da guerra cultuado no Candomblé, originário de Ìré; guerra; batalha; exército.

ògùn: rio da cidade de *Abẹ́òkúta*.

ògúnjá: uma das qualidades do *Òrìṣà Ògún* no Candomblé. É considerado o guardião do *balùwẹ* das águas de *Ọ̀ṣàlá*. Aceita cachorros selvagens como oferenda. Fez os instrumentos agrícolas para salvar o reino de *Ògìyán*, por isso, usa branco em homenagem a ele, que veste o azul em sua homenagem. Possui estreita ligação com *Jagun* e *Ajagùnnà*, conforme reza o odù *Ògi-Ògbe/Onkaran*.

ohun: coisa; objeto.

ọ̀já: tira de pano utilizada para o adorno de cabeça.

ọ̀já ẹ̀hìn, iborùn: pano da costa; parte da vestimenta tradicional feminina, que consiste em um pano enrolado no dorso das mulheres mais novas para protegê-las da influência das feiticeiras, ou utilizado sobre os ombros pelas mulheres mais velhas.

ọ̀já orí: pano de cabeça; adorno do vestuário feminino no Candomblé; tira de tecido com o qual se faz um turbante mais ou menos elaborado, conforme a posição hierárquica da mulher naquela comunidade.

ọ̀jẹ̀: principal sacerdote do culto *Egúngún*.

òjìji: sombra.

òjíṣẹ́: mensageiro; um dos títulos do *Òrìṣà Èṣù*.

ojú, ẹyin: olho; olheiro; pessoa de confiança.

ojúbọ, ìdí òrìṣà: recipiente litúrgico de culto ao *Òrìṣà*; assentamento de *Òrìṣà*; altar de culto ao *Òrìṣà*.

ọkàn: coração; sentimento; espírito; consciência.

ọ̀kànbí: pai de *Ọ̀ránmíyàn*, de quem foi o sétimo filho. Ọ̀kànbí era filho de *Odùduwà* e também conhecido como *Idẹkọsẹroạke*.

òkè: divindade originária da cidade iorubá de *Abẹ́òkúta* que rege as montanhas.

òkè: montanha; usado na composição e palavras que designam algumas cidades iorubás. Ex.: *Òkè-àre, Òkè ìgẹ̀ti*.

oko: *Òrìṣà* patrono da agricultura originário de *Ìràwọ̀*; uma das qualidades de *Ọ̀ṣàlúfọ́n* no Candomblé.

ọ̀kọ̀: lança.

ọkọ́: enxada.

ọkọ: marido; esposo.

òkun: oceano; mar.

ọkùnrin: homem; masculino.

òkúta: pedra.

olóbi: placenta.

olófin: juiz; criador das leis; um dos títulos do Criador.

ọlọfun: uma das qualidades de *Ọ̀ṣàlúfọ́n*, cujo culto está em extinção no Brasil.

ológun: senhor da guerra; general; militar comandante do exército.

olókun: divindade feminina dos mares e dos oceanos; mãe mítica de *Yemọjá* e *Ajé Ṣàlúgà*.

ọlọ̀nà: senhor, dono do caminho; um dos títulos do *Òrìṣà Èṣù*.

olóólà: aquele que realiza as marcas étnicas e rituais nas pessoas.

olóore: bondoso; benfeitor.

olórí: chefe de uma comunidade; líder; chefe.

olórin: cantor.

olórìṣà: pessoa na qual o *Òrìṣà* se manifesta; médium de incorporação do *Òrìṣà*; mesmo que *ẹlẹ́gùn*.

ọlọ́run: Deus Supremo; o Criador.

olóyè: portador de título ou cargo no Candomblé; líder; chefe.

olóye: sábio; sensato; prudente.

olú: senhor; mestre.

olùfúnní: senhor da generosidade; um dos títulos de *Ọlọ́run*.

olùgbàlà: aquele que salva; um dos títulos de *Ọlọ́run*.

olùgbani: aquele que ajuda e liberta; um dos títulos de *Ọlọ́run*.

olùmọ̀ràn: o orientador prudente; um dos títulos de *Ọlọ́run*.

olùpèsè: o que abastece e dá provisões; um dos títulos de *Ọlọ́run*.

olùràpadà: o redentor; um dos títulos de *Ọlọ́run*.

olúbáję: cerimônia ritual de Candomblé feita em homenagem a *Ọmọlu* e *Ọbalúwáiyé*.

olùkọ́: professor(a); mestre(a); instrutor(a).

oluwá o!: Oh! Senhor! Saudação ao *Òrìṣà Lógunède*.

olúwo: sacerdote de *Ifá*; senhor, conhecedor do segredo divino; olhador do oráculo.

omi: água.

omi ẹ̀rọ̀: líquido extraído do caracol durante o sacrifício ritual; líquido produzido durante certos rituais de Candomblé.

omini: uma das qualidades do *Òrìṣà Ògún*. Faz ritual (*orò*) com *Ọ̀ṣùn*. Seu assentamento deve levar pulseira (*idẹ*) dourada.

ominíbú: uma das qualidades do *Òrìṣà Ọ̀ṣùn*, cuja energia está nas águas profundas dos rios.

omiró: água do mar.

ọmọlúwàbí: filho de bom caráter; cavalheiro; educado.

ọmọ: filho.

ọmọdé: criança.

ọmọ dù, ọmọ odù: combinação de dois *odù* formando uma mensagem; signos menores de *Ifá*.

omolokun: comida litúrgica utilizada em rituais de Candomblé.

ọmọlu: *Òrìṣà* que rege a saúde e a doença, originário da região de *Empe*, ou *Nupé*, no território *Tapá* no antigo Daomé.

ọ̀nà: caminho; rua; estrada; uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*: a representação das opções e escolhas do ser humano.

ọ̀nàfun: garganta.

ondó: cidade iorubá.

ọ̀ni: senhor; título do rei de *Ifẹ̀*.

oní: dono; proprietário; que domina algo (inclusive conhecimento).

oníbodè: porteiro; guardião mítico do pórtico do céu.

oní ibéjì: saudação ao *Òrìṣà Ibéjì* = Dono dos Gêmeos.

onílẹ̀: divindade que rege o solo, a face da Terra; dono ou senhor da terra.

ọ̀niré: título dado ao rei da cidade iorubá de *Ìré*; uma das qualidades do *Òrìṣà Ògún* no Candomblé; considera-se que *Ògún Ọ̀nire* foi o primeiro rei (*ọ̀ni*) de *Ìré*.

oníṣègùn: médico; curandeiro; um dos títulos de *Ọ̀sányìn*.

onję: comida; alimento.

onję bílé, onję gbígbẹ: comidas secas: tudo que provém da terra (grãos, frutas, legumes); comidas litúrgicas utilizadas em rituais de Candomblé.

ònnira: qualidade de *Oya*; senhora da cidade de *Irà*; liberdade.

oore: bondade.

ọ̀pá: cajado; haste; bengala; suporte; vara; bastão.

ọpanijẹ: ritmo utilizado no Candomblé para louvar ou invocar divindades.

ọ̀pá ṣóró:– cajado utilizado por *Ọ̀ṣàlá*.

ọ̀pẹ̀lẹ̀: cordão com oito sementes de dendê côncavas, utilizado como oráculo para consulta a *Ifá*.

ọpọ̀n: recipiente; gamela; tijela; vasilha para alimentos.

ọpọ́n ifá: bandeja de madeira onde são riscados os símbolos dos *odù* no jogo de *Ifá*.

ọ̀ràn: contrariedade; aborrecimento; problema: considerado um dos oito principais *Ajogun*.

ọ̀rànfẹ̀: divindade dos raios e trovões cultuado na cidade iorubá de *Ifẹ̀*, correspondente a *Ṣàngó*.

ọ̀ránmíyàn: fundador da cidade iorubá de *Ọ̀yọ́*; pai de *Ṣàngó*.

ọrẹ: divindade cultuada na cidade iorubá de *Ifẹ̀*; presente; doação.

orí: cabeça; divindade que rege a condução do homem pelo seu destino; *Orí òde* (cabeça material, caixa craniana); *Orí inú* (cabeça espiritual, essência do homem).

orí mùdúnmúdún: cérebro; miolo.

òrí: manteiga.

òrìbì: estilo de *fìlà*; gorro usado pelos homens.

oríkì: louvação que relata fatos, acontecimentos, histórias.

orin: cântico sagrado; música sacra.

òrìṣà: divindade cultuada no Candomblé; deuses africanos; ancestrais de origem africana deificados e que, por seus feitos e personalidades, regem sentimentos, emoções, ações, elementos e fenômenos da natureza.

òrìṣànlá, òòṣànlá: literalmente, "O Grande *Òrìṣà*", um dos títulos de *Ọbàtálá*; forma completa da palavra *Òṣàlá* (nome do *Òrìṣà* patriarca do panteão do Candomblé). Ver *Ọṣàlúfọ́n*.

orò: ritual de Candomblé; tarefa realizada durante as obrigações rituais; função ritual de Candomblé.

orógbó: semente utilizada largamente nos rituais de Candomblé como oferenda aos *òrìṣà* e como oráculo.

òrùka: anel; argola.

orúkọ: nome; nome pronunciado pelo *Òrìṣà* publicamente no dia da iniciação.

òrùnka-etí: brinco.

òrùnka-ẹsẹ̀: anel para uso nos pés.

ọrun: arco para flecha.

ọ̀run: céu; espaços siderais onde se encontram as divindades e espíritos diversos conforme seu merecimento. Existiriam espaços siderais, sendo quatro acima de *Àiyé* (a Terra), quatro abaixo de *Àiyé* e o nono seria o próprio planeta Terra. Os *ọ̀run* são ocupados pelos espíritos, conforme seu desempenho durante a vida. Os nomes dos nove *Ọ̀run* são: *Ọ̀run Alàáfìà* (local de paz, reservado aos bons e pacatos); *Ọ̀run Funfun* (local dos inocentes, puros e sinceros); *Ọ̀run Bàbá Eni* (reservado aos grandes sacerdotes e dignatários do culto aos *Òrìṣà*); *Ọ̀run Aféfé* (local de correção dos espíritos, para alguns seria a própria Terra – *Àiyé*); *Ọ̀run Ìsòlú* ou *Àsàlú* (local onde *Ọlọ́run* realiza o julgamento das almas após a morte e determina qual *Ọ̀run* cada espírito irá ocupar); *Ọ̀run Àpáàdì* (onde ficam os espíritos sem possibilidade de regeneração); *Ọ̀run Rere* (onde ficam os que tiveram virtudes e agiram bem durante a vida); *Ọ̀run Burúkú* (reservado para os espíritos maus); *Ọ̀run Mare* (local onde ficam os espíritos divinizados e o próprio *Ọlọ́run*).

ọ̀run àkàsọ̀: escada do céu; local onde *Ọlọ́run* mostrou a *Odùduwà* o lugar determinado para a criação do mundo; fronteira por onde transitam os espíritos. Ver *àkàsọ̀*.

ọ̀rúnmìlà: *Òrìṣà* conhecedor do destino de todas as pessoas; o senhor de *Ifá* (sistema divinatório), originário da cidade de *Òkè Ìgèti*.

ọ̀sà: lagoa.

òṣàbọ́lá: uma das qualidades de *Ọṣàlúfọ́n*, cujo culto está em extinção no Brasil.

oṣafurú: uma das qualidades de *Ọṣàlúfọ́n*, cujo culto está em extinção no Brasil, patrono do sono.

òṣàgiyán: *Òrìṣà* masculino e guerreiro, regente das batalhas apaziguadoras, conhecido como *Ògìyán*, o comedor de inhame pilado, cuja origem é a cidade iorubá de *Èjìgbò*.

òṣàìgbọ̀: uma das qualidades de *Ọṣàlúfọ́n* no Candomblé.

ọ̀ṣàlá: *Òrìṣà* patriarca do panteão do Candomblé, regente do início e final de todos os ciclos; senhor da sabedoria; denominação genérica usada para todos os *Òrìṣà funfun*; forma reduzida de *Òrìṣà nlá* (*Òòṣànlá*).

ọṣàlúfọ́n: uma das qualidades de *Ọ̀ṣàlá* no Candomblé, originário da cidade iorubá de *Ifọ́n*.

ọ̀sányìn: *Òrìṣà* masculino originário da cidade iorubá de *Ìràwò* (na fronteira com o Daomé) que é dono das folhas, médico e conhecedor das propriedades medicinais da flora.

ọṣé: machado de dois gumes utilizado como ferramenta ritual de *Ṣàngó*.

ọṣẹ: sabão; limpeza; ritual de limpeza dos objetos sacros do Candomblé.

ọṣẹ dúdú: sabão da costa; sabão feito à base de ervas litúrgicas para a limpeza do corpo e de objetos rituais no Candomblé.

òsì: lado esquerdo.

ọ̀ṣọ́: adorno; enfeite; berloque.

òṣogbo: cidade iorubá.

ọ̀ṣọ̀ọ̀rọ: cachoeira; cascata.

ọ̀ṣọ́ọ̀sì: *Òrìṣà* masculino que rege a caça; rei e originário da cidade iorubá de *Kétu*; mesmo que *Ọdẹ*.

òṣù: ingrediente utilizado no ritual de iniciação no Candomblé.

òṣùmàrè: *Òrìṣà* cultuado no Candomblé, originário da cidade de *Mahi*, localidade do antigo reino do Daomé; arco-íris; *Òrìṣà* que rege as mudanças, as transformações, as renovações. *Òṣùmàrè* rege o dinheiro, rege também a interligação entre o Céu e a Terra através de seu maior símbolo e seu próprio significado: o arco-íris.

osùn: pó vermelho utilizado em rituais de Candomblé produzido a partir da árvore denominada *ìròsùn* (*Baphia nitida-papilonaceae*).

òsùn: bastão de metal que simboliza a autoridade do *Bàbáláwo*.

ọ̀ṣùn: *Òrìṣà* feminino das águas doces, originária da cidade iorubá de *Ilésà*.

ọtí: bebida.

ọtí pupa: vinho tinto.

ọ̀tìn: rio que corre nas cidades iorubás de *Ìlọrin* e *Ìbàdàn*; uma das qualidades de *Ọdẹ*.

ọ̀tún: lado direito.

ọtùn: quartinha de barro utilizada para armazenar água em rituais de Candomblé.

òun, o: ele ou ela (pron. pess.).

òwe: provérbio; parábola; dito popular.

owó: dinheiro.

ọ̀wọ̀: respeito.

ọwọ: mão(s).

ọya: *Òrìṣà* feminino que rege os ventos e tempestades, originária da cidade iorubá de *Irà* que fica no Estado de *Kwarà*, a sudoeste de *Ọ̀yọ́*; mesmo que *Yánsàn*; outro nome do rio Níger.

oyè: cargo litúrgico.

òye: inteligência; sabedoria; erudição; preparo intelectual.

oyin: mel.

ọ̀yọ́: cidade iorubá de onde se origina o culto a *Ṣàngó*.

P

pa: matar (verbo).

paná: apagar o fogo.

pánúmọ: tipo de penteado feminino típico das iorubanas: abre-se o cabelo em volta da cabeça toda e penteia-se de baixo para cima e de cima para baixo, encontrando-se no meio.

pàtàkòrí: saudação a *Ògún*.

patì: abandonar; ignorar; deixar de lado (verbo).

pawọ́: bater palmas; palmas com ritmo próprio utilizadas em rituais de Candomblé.

pẹpẹlé: altar; prateleira.

pẹ́pẹ́iyẹ: pato.

pọpọ: uma das qualidades do *Òrìṣà Ògún* no Candomblé. É assentado ao lado de *Ọ̀ṣàlá*.

pòpòkú: manta; tecido espesso, grosso.

pupa: vermelho; rubro.

R

rẹ: tingir; mergulhar roupa em água; molhar roupa (verbo).

rírọ̀: doçura; maciez; delicadeza; brandura; saudação ao *Òrìṣà Ẹwà*.

S

ṣàngó: *Òrìṣà* masculino da justiça e do fogo, rei da cidade iorubá de *Ọ̀yọ́*, originário de *Nupê*.

sánmọ̀: atmosfera; céu; local mítico existente entre o *Ọ̀run* e *Àiyé* onde formou-se um vão, que foi preenchido pelo sopro de *Ọlọ́run*, dando origem à atmosfera (*sánmọ̀*). Este vão possui nove espaços, sendo quatro superiores e quatro inferiores (*ọ̀run ìsàlẹ̀ mẹ́rin*), postando-se a Terra no espaço central.

sányinmọtan: traje masculino: espécie de bermudão até a altura do joelho, usada em serviços pesados.

sàsányìn: ritual de preparo das folhas e de invocação do *Òrìṣà Ọ̀sányìn* para obter das ervas suas propriedades materiais e litúrgicas.

sàsányìnèji: uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*: aquele que atende a *Ọ̀sányìn*. Tem uma perna só e um olho coberto com uma folha. No seu assentamento, usam-se ervas, frutas colhidas no caminho e raízes maceradas, vinho, azeite doce e mel.

ṣàṣàrà: bastão feito de nervuras do dendezeiro, utilizado por *Ọmọlu* e por *Ọbalúwáiyé* para curar; ferramenta ritual e *Ọmọlu* e de *Ọbalúwáiyé*.

sàráà: esmola; óbulo; doação; donativo; caridade.

ṣaworo: guizo preso aos pés durante certos rituais de Candomblé.

sìmí: roupa de baixo feminino; traje utilizado pela mulheres sob o *bùbá*.

ṣẹ̀kẹ̀rẹ: instrumento musical como um chocalho.

ṣẹ́rẹ́: chocalho utilizado como ferramenta de *Ṣàngó* ou por seus adeptos para invocá-lo.

ṣìgìdì: escultura feita de barro para representar *Èṣù*; vulto; símbolo de proteção ou vingança para os iorubas; uma das qualidades de *Èṣù*.

ṣiré: brincar; brincadeira; ritual público de Candomblé; saudação ao *Òrìṣà Ọbà*.

ṣòkòtò: calça masculina.

ṣọ̀npọ̀nná ou ṣọ̀pọ̀ná: divindade das doenças que marcam a pele, como o sarampo, a rubéola, a varíola, a catapora; uma das qualidades de *Ọmọlu*.

sọrọ: calça que compõe o *bùbá*.

ṣọrọ̀ké: uma das qualidades do *Òrìṣà Ògún* no Candomblé. É cultuado nos terreiros jejes. Considerado irmão e filho de *Èṣù*. É assentado do lado direito da entrada.

sùkú: tipo de penteado feminino usado pelas mulheres iorubás.

sùúrú: paciência.

T

tápà: região africana denominada também como Nupe.

táwẹ́ẹ̀lì: toalha.

tírírí: umas das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*.

tọ̀pẹ́: uma das qualidades de *Ọya*; título dos adeptos ao culto a *Ọya* (*tó* + ọpẹ́).

W

wájì: índigo; pó azul utilizado em rituais de Candomblé, que representa o sangue negro da natureza.

wárí, àwárí, eware: uma das qualidades do *Òrìṣà Ògún* no Candomblé, que teria sido rei do Benim no século XV. É companheiro de *Ọ̀ṣùn*, considerado perigoso e feiticeiro. Possui temperamento muito difícil e autoritário. Aprecia carne de marreco (em referência à sua ligação com *Ọ̀ṣùn*).

wèrè, ẹgán: loucura; estupidez. Os iorubanos acreditam que as doenças mentais podem ser

de três tipos diferentes: as *ìran* (hereditárias: herdadas geneticamente); as *àmútòrunwá* (sobrenaturais: causadas pela ira das divindades ou por feitiçarias); e as *àfisè* (naturais: originadas por acidentes, aflições ou traumas).

Y

yàgbà: região iorubá.

yán: inhame pilado; comida litúrgica do Candomblé (ver *iṣu* = inhame).

yangí: tipo de pedra; pedra de ferro utilizada em linhas férreas; pedra fundamental considerada uma das qualidades do *Òrìṣà Èṣù*.

yánsàn, ọya: *Òrìṣà* feminino que rege os ventos e tempestades, originária da cidade iorubá de *Irà*, que fica no Estado de *Kwarà*, a sudoeste de *Òyó*; mesmo que *Ọya*; outro nome do rio Níger.

yemọjá: *Òrìṣà* feminino que rege a harmonia do lar, a sanidade mental e os mares no Candomblé, originária da cidade iorubá de *Abẹ̀òkúta*.

yemòwo, yemòó: uma das qualidades de *Yemọjá* no Candomblé, esposa de *Ọbàtálá*.

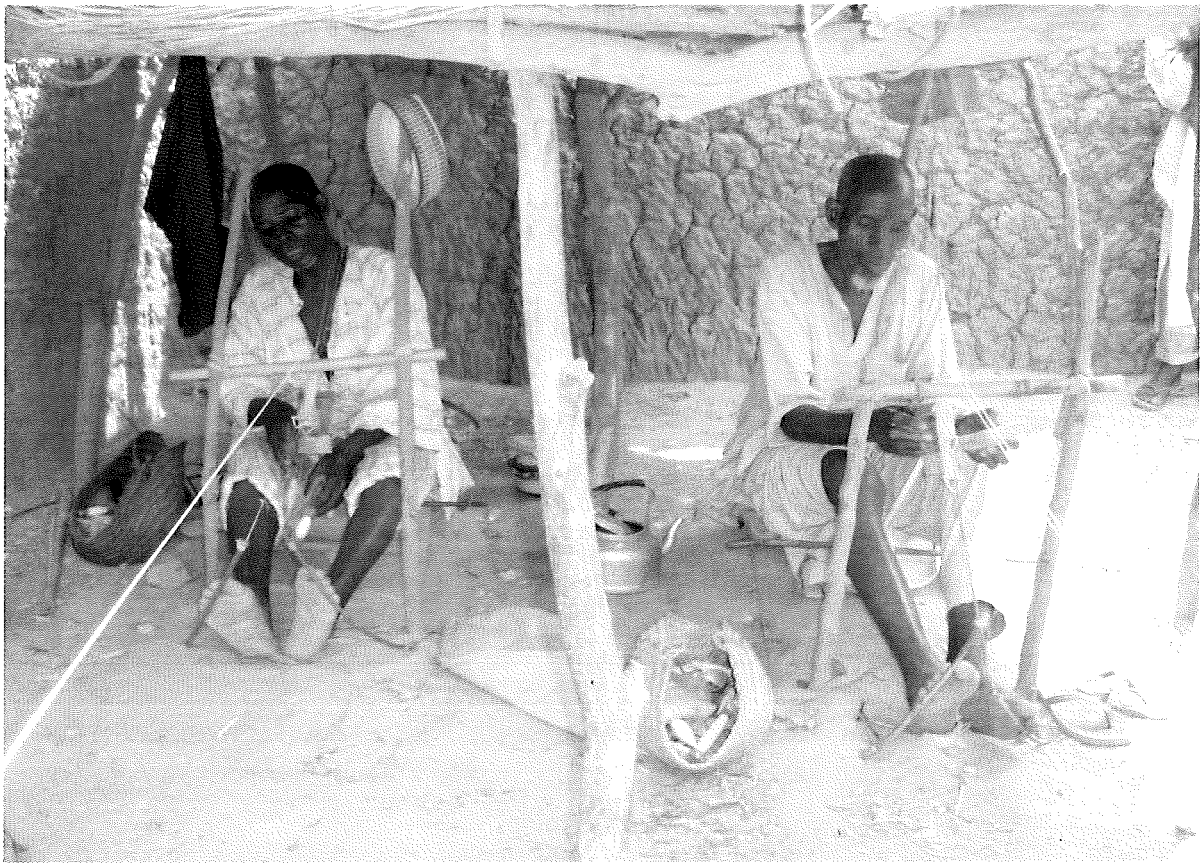
yèyé: mãezinha.

yẹ̀rì: anágua.

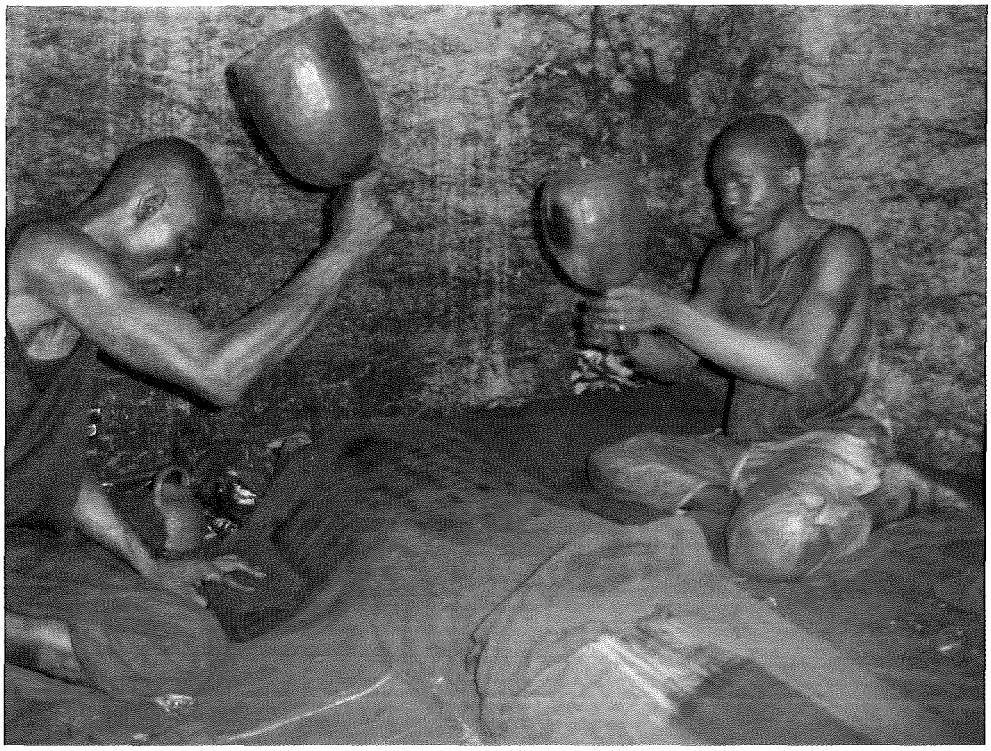
yèyé: mamãe; mãezinha; tratamento carinhoso à mães e senhoras respeitáveis.

yorùbá: etnia; agrupamento cultural; idioma; região africana que compõe o iorubo. Ver *nàgó*.

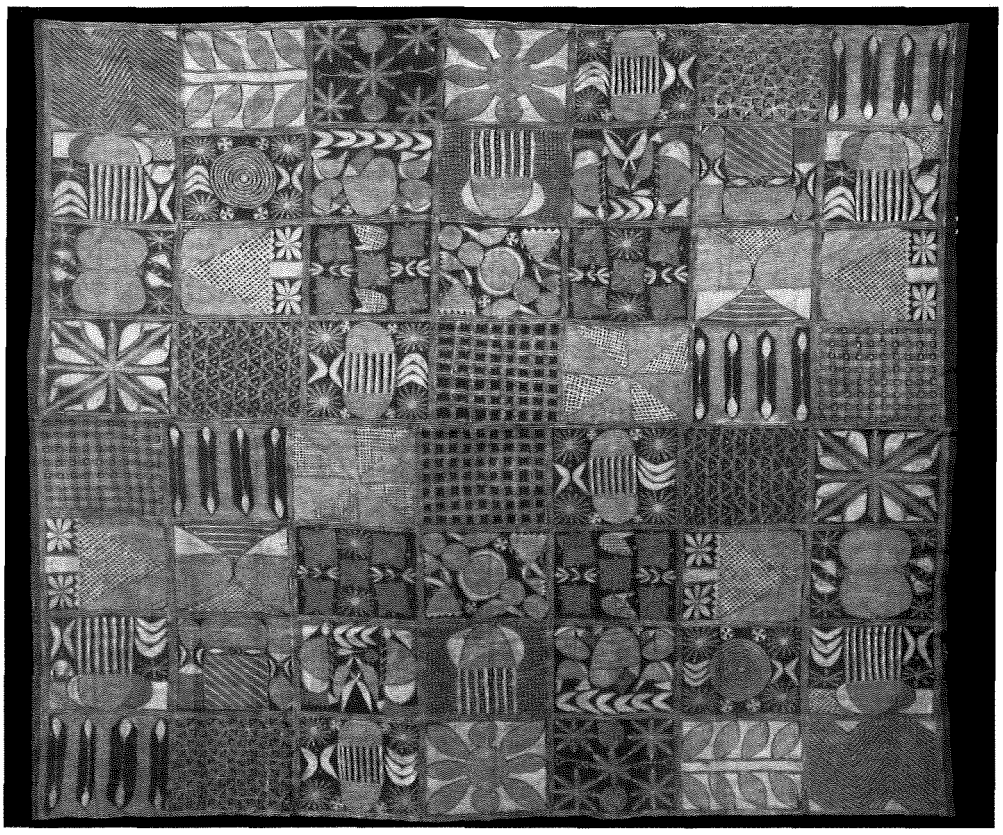
Tecelão e tear tradicional



Preparo do tingimento Àlábẹrẹ

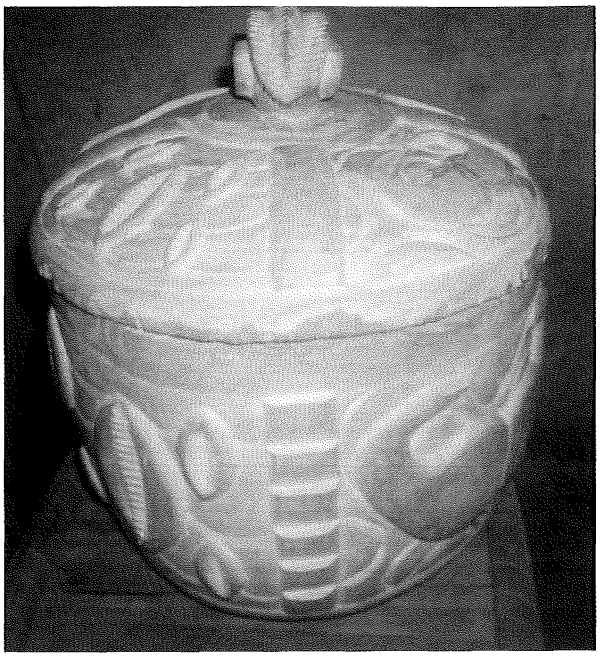


Tintura Elèkọ



Modelos de vestes tradicionais iorubás

Igbá Orí



Obì