

Bahianada 9

ARTIGOS

TOMO I

PIERRE VERGER



Coleção Baianada

A escolha do nome Baianada para esta coleção foi orientada pela vontade de recuperar criticamente uma expressão preconceituosa, empregada pejorativamente no Sul do país. Segundo consta no novo Aurélio, ela significa, entre outras coisas, fanfarrices de baiano, sujeira e mesmo patifaria. Batizando uma coleção de livros com este título irônico e bem humorado, a Corrupio tratou de anular, na prática cultural limpa e saudável, o conteúdo pejorativo da expressão.

**ESPLENDOR E DECADÊNCIA
DO CULTO DE ÌYÀMI ÒŞÒRÒNGÀ
"MINHA MÃE A FEITICEIRA"
ENTRE OS IORUBAS**

**A CONTRIBUIÇÃO ESPECIAL
DAS MULHERES AO
CANDOMBLÉ DO BRASIL**

**CONTRIBUIÇÃO AO ESTUDO
DOS MERCADOS NAGÔS
DO BAIXO BENIN**

com a parceria de Roger Bastide

Pierre Verger



Corrupio

UNICAMP

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

Verger, Pierre Fatumbi
Artigos / Pierre Verger. -- São Paulo : Corrupio,
1992.

Conteúdo: t. 1 Esplendor e decadência do culto
de Ìyàmi Òşòròngà, minha mãe a feiticeira, entre os
Iorubas. A contribuição especial das mulheres ao
candomblé do Brasil. Contribuição ao estudo dos mer-
cados Nagôs do Baixo Benin / Pierre Verger, Roger
Bastide.

1. Candomblés - Brasil 2. Escravos - Comércio -
Benin 3. Ìyàmi Òşòròngà - Culto 4. Iorubas - Religião
I. Bastide, Roger. II. Título.

92-2902

CDD-299.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Religiões de origem africana 299.6

Pierre Verger e
Corrupio Edições e Promoções Culturais Ltda.

Todos os direitos reservados. Proibição de
qualquer forma de reprodução sem autorização
expressa dos editores.

Foto da capa:
Máscara Gèlèdè - Pobé / Benin
Pierre Verger - 1953

UNICAMP - IFCH
HAMADA
299.6
V586.2
t.1
5225-1
CPD Qn-000566835
bId- 73889

**ESPLENDOR E DECADÊNCIA
DO CULTO DE ÌYÀMI ÒŞÒRÒNGÀ
ENTRE OS IORUBAS
"MINHA MÃE A FEITICEIRA"**

Pierre Verger

Tradução:

Tasso Gadzanis





Este artigo cujo título do original francês é *Grandeur et décadence du culte de Ìyàmi Òsòròngà* foi publicado em 1965 no *Journal de la Société des Africanistes*, Tomo XXXV fascículo 1, Paris.

ESPLENDOR E DECADÊNCIA DO CULTO DE İYÀMI ÒŞÒRÒNGÀ ENTRE OS IORUBAS

"MINHA MÃE, A FEITICEIRA"

Pierre Verger

O presente artigo é baseado em algumas histórias - *itàn*¹ -, conhecidas dos babalaôs iorubas (pais ou guardiões do segredo). Estes contos são transmitidos oralmente de geração em geração, e fazem parte de numerosos textos, repartidos entre os 256 *odù*² - signos -, que a partir dos quais os babalaôs fazem a interpretação do ifá, sistema de adivinhação cuja estrutura e mecanismo foram estudados pelo saudoso Bernard Maupoil³.

A comparação dos textos extraídos da tradição oral atual, com os publicados há uma centena de anos a respeito das religiões iorubas, retirados da mesma fonte, faz com que, muitas vezes, apareçam diferenças. Mas, se alguma destas variações são o resultado de esquecimentos ou do acréscimo de elementos novos, não podemos afirmar, entretanto, que os aspectos de um mito, fixados há um século, sejam mais próximos de sua concepção original que os levantados atualmente. Isto porque a redação dos textos, em qualquer que tenha sido a época, pode estar fundamentada em uma documentação incompleta, em indicações de in-

formantes reticentes, ou ser o fruto de interpretações muito prematuras ou, ainda, refletir muito mais a mentalidade e as crenças do pesquisador que as do povo pesquisado.

O caso das feiticeiras, por exemplo, tem sido abordado muitas vezes mas, parece que a questão de suas relações com as religiões ditas tradicionais não foi sempre corretamente considerada. Parte-se do princípio que a feitiçaria, sendo antisocial em essência, não faz parte das religiões de uma comunidade humana. Esta noção tem a vantagem de ser simples, mas o exame de certos textos recolhidos mostra, ao contrário, que no país ioruba, as atividades das feiticeiras - *àjé* - estão ligadas às das divindades - *orixás* - e aos mitos da criação do mundo.

Em geral, as *àjé* não têm boa reputação naquele país como as *jogadoras de sortilégio*, antigamente, na Europa.

Nos meios tradicionais os sentimentos são mais matizados; as *àjé* não são banidas da sociedade da qual são, como veremos, um dos pilares essenciais, e evita-se maldizê-las abertamente, pois acredita-se que possuam uma força agressiva e perigosa. Uma atitude de prudente reserva face a um poder estabelecido, malévolos e ativos, é pois observada acarretando uma discricção a seu respeito que dificulta o trabalho dos pesquisadores.

DUPLO ASPECTO DAS ÀJÉ.

Não se sabe o nome verdadeiro das *àjé*. De preferência, são chamadas mais familiarmente de *iyàmi òşòròngà* (minha mãe, a feiticeira), ou, mais simplesmente, *iyàmi* (minha mãe), ou, então, *ẹlẹyẹ* (proprietária de pássaros), ou, ainda, *àgbà* ou *iyá àgbà* (a anciã, a pessoa de idade avançada, a mãe de idade e respeitável). Quando estes nomes surgem na conversa, é prudente tocar com a ponta dos dedos na terra: *bí a bá perí akoni, á fi ọwó*

1 *Itàn* é o relato oral do babalaô que serve de comentário explicativo para os diversos *odu* (signos) da adivinhação pelo ifá.

2 Os babalaôs iorubas fazem adivinhação por um sistema chamado *ifá*. Este sistema está baseado em 256 *odus*, espécie de signos. Destes 256 *odus*, 16 são simples (*ogbè, òyékú, iwòri, òdè, iròsùn, ọwonrin, òbàrà, òkànrán, ògùndá, òsá, iká, otúrúpòn, òtúra, irètè, òsé, òfún*), que se combinam dois a dois, cada um deles com eles mesmos formando os *odus* primários (*òyékú méji, ẹgi ogbè, iwòri, méji ...*), ou cada um com os 15 restantes para formar os 240 *odus* secundários (*ogbè òyékú, ogbè iwòri, ogbè òdí, etc.*).

3 Maupoil, Bernard — *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, 1943

lâlê se fazemos menção a uma pessoa de caráter violento, fazemos uma marca no solo; as pessoas sentadas levantam-se, então, de seus lugares, por um breve momento, em sinal de respeito e humildade.

Algumas das histórias de ifá publicadas neste artigo dão um resumo da imagem dupla formada pela tradição, ou, mais exatamente, pelas tradições, sobre iyâmi.

O primeiro aspecto sob o qual ela é conhecida é o de mulheres velhas, donas de uma cabaça contendo um pássaro, transformando-se, elas próprias, em pássaro, organizando entre si reuniões noturnas na floresta, para se alimentarem do sangue de suas vítimas e se entregarem a trabalhos maléficados variados.

O segundo aspecto de iyâmi, menos conhecido, é aquele de divindade deposta, nossa mãe chamada Odù (não confundir com odù de ifá), ou Odù lógbóje, aquela que ao vir ao mundo, recebe de Olodumaré o poder sobre os orixás; poder simbolizado pelo eyê, o pássaro. Ela torna-se eleyê (proprietária do pássaro ou proprietária da força do pássaro). Ela recebe também uma cabaça, imagem do mundo e contendo seu poder. Mas, tendo abusado desse poder, Olodumaré o retira e o dá a Orixalá, seu companheiro masculino, vindo ao mundo ao mesmo tempo que ela. É ele que exercerá o poder, cujo controle, entretanto, será conservado por ela.

O primeiro aspecto parece muito bem ser a forma degenerada do antigo mito, em razão combinada do tempo e de diversos elementos dos quais falaremos mais tarde.

IYÂMI/SEGUNDO AS CRENÇAS POPULARES

O poder de iyâmi é atribuído às mulheres velhas, mas acredita-se que, em alguns casos, pode pertencer igualmente às jovens, que o teriam recebido como herança da mãe ou de uma de suas avós. Uma mulher de idade qualquer poderia também adquirí-lo, voluntariamente ou

sem o saber, após um trabalho feito por qualquer iyâmi a título de proselitismo.

Existiriam também feiticeiros entre os homens, os oşó (lê-se oxô), mas seriam infinitamente menos violentos e cruéis que as àjé.

Os dois são, digamos, capazes de matar, mas os primeiros não atacam nunca os membros de sua família, enquanto que as segundas não hesitam em matar seus próprios filhos. Àjé pode combater oşó e outras àjé, enquanto que oşó ataca raramente outros oşó e não pode enfrentar a muito poderosa àjé. Esta é tenaz e vingativa e ataca secretamente, enquanto oşó renuncia facilmente à sua ação e o faz abertamente. Ser oşó é até reconhecido francamente. Seu nome é ligado ao culto do orixá oko, divindade da agricultura, cujos fiéis usam nomes comportando a menção oşó ou şó.

Iyâmi é muitas vezes chamada eleyê, proprietária de pássaro. Veremos nos textos que seguem como os termos eyê pássaro, ou eleyê proprietária de pássaro, são empregados indiferentemente, pois o pássaro é o poder da feiticeira; é recebendo-o que ela se torna àjé. É, ao mesmo tempo, seu espírito e o pássaro que farão os trabalhos maléficados relatados a seguir. Durante as expedições do pássaro, até o momento da sua volta, o corpo da feiticeira fica em casa, estendido e inerte em seu leito. Para combater a àjé, seria suficiente esfregar pimenta vermelha no seu corpo deitado sem defesa; quando o espírito voltasse não poderia mais ocupar o corpo lambusado pela substância que lhe é proibida.

Algumas histórias de ifá dão à iyâmi uma imagem de acordo com a estabelecida pela crença popular, tal qual aquela do odù irètê méji (I), publicado no fim deste artigo.

Eis alguns trechos:

Ìyàmi possui uma cabaça e um pássaro

(I/7-23): "Duzentas e uma pessoas chegam à Terra em Otá. Elas escolhem entre si uma ìyálóde (a que dirige as mulheres em uma aldeia ioruba). As que querem obter o poder de àjé vão até ela com uma cabaça e dizem que querem, cada uma, um pássaro. Ìyálóde coloca o pássaro dentro da cabaça, a cobre, e a devolve. De volta para casa elas tomam conta dessas cabaças, as escondem em um canto conhecido somente por elas ou por uma outra pessoa que possua também uma cabaça".

Ìyàmi envia o pássaro para fazer um trabalho

(I/28-58): "Quando elas querem enviar èlẹyẹ em alguma missão, abrem a cabaça; èlẹyẹ voa e vai levar a mensagem da qual foi encarregada, seja para Lagos, seja para Ibadan ... seja a um dos quatro cantos do mundo. Quando o trabalho termina, èlẹyẹ volta. O pássaro diz a sua dona: Eu fiz o trabalho que me havias encarregado. Entra de volta na cabaça, que ela cobre de novo e recoloca em seu lugar".

O trabalho de ìyàmi é feito com dissimulação

Oriki:¹

"Este pássaro elegante voa de pernas para o ar, desce docemente sobre o teto da casa (ele vai silenciosamente como um gato)".

(I/42-47): "Se ela diz para matar, eles matarão. Se ela diz que tragam os intestinos de alguém, eles os trarão. Quando estão à espreita de alguém para abrir seu ventre, essa pessoa não sabe que querem levar seus intestinos".

1 Do ioruba Oriki - São saudações em forma de versos nos quais são evocados simbolicamente as virtudes e os feitos da pessoa ou do orixá que se quer reverenciar. Ver no fim do texto oriki 34, 3 e 4

Ìyàmi envia pesadelos às pessoas

(I/80-85): "Este pássaro pegará um chicote, pode pegar um bastão ou uma faca; ele pode tornar-se egum (espírito de morto) ou orixá. Fará medo à pessoa para a qual foi enviado".

As atividades do pássaro são enumeradas

(V/17-74): "Elas vão trazer as doenças, a fraqueza ao corpo das pessoas; vão comer seus olhos, seu fígado, beber seu sangue. Elas levam dores de barriga às crianças, tomam os pulmões das pessoas, dão dor de cabeça, dores reumáticas, febre. Elas não deixam que uma mulher fique grávida, e, as que ficam, não as deixam parir".

Ìyàmi vai à reunião partilhar o sangue de suas vítimas com as outras èlẹyẹ

(I/63-74): "Uma pessoa que tem um pássaro vai então no meio da reunião e diz que enviou o pássaro em missão. Ela levou seu trabalho ao meio da assembléia, porque não pode fazer este trabalho sozinha. Quando ela acaba de falar assim, as outras èlẹyẹ querem ter sua parte. Ela apresenta o sangue trazido pelo pássaro. Todas as suas companheiras querem tocá-lo com a boca e experimentar. Quando terminam de beber o sangue juntas, se separam".

Tudo isto de acordo com a crença de que as ìyàmi devem trazer uma vítima, ou o sangue de uma pessoa, cada uma na sua vez, para a assembléia das feiticeiras. Elas devem combinar qual a próxima vítima escolhida, a fim de que nenhuma ìyàmi a proteja, pois (I/59-61): "se esta pessoa possuir um encantamento contra as àjé, o pássaro, apesar de todos os seus esforços, não conseguirá tomar o que vós (àjé) o tenham enviado buscar".

Orumilá vai ver o segredo de *iyàmi* em Otá

Uma história de ifá (II) do odú *irété òwànrín*¹ mostra como Orumilá (Ifá) vai buscar o segredo de *iyàmi* em Otá. Antes de partir ele faz oferenda de um saco de tecido branco um pombo branco e uma cabaça, significando: "tenho meu pássaro, não me combatam". Ele vai para Otá e chega ao mercado. Ha! dizem as *iyàmi*, a sopa chegou. Aquele que elas queriam comer chegou. Exu, mensageiro dos outros orixás, que faz o bem e que faz o mal, diz às *iyàmi*: Orumilá é mais forte que todas vocês reunidas, ele tem seu pássaro; tragam-lhe os vossos (submetam vosso poder ao dele). Elas trazem seus pássaros, mas estão encolerizadas, pois Orumilá vai revelar o segredo delas.

Orumilá faz uma oferta de *ekujèbù*, um grão duro e grande, e um frango *òpìpì*, que não pode voar porque suas penas são crespas e não opõem resistência ao ar. As *iyàmi* queriam atacar Orumilá, mas não podiam, pois a oferta é uma mensagem que significa: "àjé selvagem não pode comer *ekujèbù*, vocês não podem me caçar; frango arrepiado não tem asas para voar sobre o teto, vocês não podem me matar."

Foi assim que Orumilá surpreendeu o segredo de *iyàmi* em Otá.

IYÀMI ESTÁ SEMPRE ENCOLERIZADA.

Iyàmi está sempre encolerizada e sempre pronta a desencadear sua cólera sobre os seres humanos. Ela está sempre irritada, tenha sido maltratada ou não, quer esteja em numerosa companhia ou solitária, que falem dela bem ou mal, ou que nada falem dela,

¹ Também chamado - *irété qlótà* - *irété* proprietário de Otá, indicando, assim, pelo nome, a ligação deste odú com Otá, a cidade onde as *iyàmi* chegaram ao mundo

deixando-a assim em um esquecimento sem glória. Tudo é pretexto para que *iyàmi* se sinta ofendida.

Iyàmi é muito astuciosa. Para justificar sua cólera, ela institui proibições. De propósito, não as faz conhecidas, pois assim ela pode fingir que os homens as transgridem e pode maltratá-los, mesmo se as proibições não tiverem sido violadas.

Este traço do seu caráter é explicado na história (III) do odú *ogbè ògúndá* ou *ogbè yónú* (*ogbè* significa satisfeito), (III/6-15) onde ela declara pacificamente: "Ela não combaterá as pessoas, com a condição delas não irem colher os quiabos de *Èjió*, apanhar as folhas¹ *òsùn* de *Alqran*, ou contorser o corpo no pátio da casa de *Mosionto*; mas ela toma o cuidado de não lhes dizer em que consistem estas três proibições. Assim, se as pessoas vão colher um fruto qualquer (III/16-22), ou mesmo se elas não colherem nenhum, *Iyàmi* declara: " Ha ! eles colheram quiabos de *Èjió*. Ha! aqueles quiabos que lhes dissemos para não colherem, eles os colheram. E comporta-se com a mesma má fé no que diz respeito às outras duas proibições."

Iyàmi fica ofendida se alguém leva uma vida muito virtuosa, se é muito feliz em seus negócios e acumula uma fortuna dita honesta; se uma pessoa é muito bonita e agradável, se está muito bem de saúde, ou se tem muitos filhos, e não toma o cuidado de vir acalmar os ciúmes de *Iyàmi*, com oferendas dadas secretamente.

Isto diz respeito ao tema do ciúme dos deuses, tratado em um livro de Tournier² e aquele dos "sentimentos de frustração e de

¹ A identificação das plantas se encontra nos textos da tradição oral que seguem este artigo

² Tournier - La Jalousie des Dieux, sugerido por R. Bastide numa carta a Pierre Verger. Paris, 15.10.1964.

ciúme dos velhos frente à felicidade aparente de uma outra pessoa, como motivos que podem levá-los a se servir da feitiçaria para os acalmar", de que fala Lucy P. Mair¹.

ORUMILÁ ACALMA ÌYÀMÌ

Uma outra história (IV) do mesmo odú *ogbè ògùndá* nos diz como Orumilá soube aplacar a cólera de *ìyàmi*.

Chegando ao mundo, os filhos das pessoas e os filhos das *ẹ̀lẹ̀yẹ̀* brigam, os primeiros sendo perseguidos pelos segundos. Os filhos das pessoas vão pedir proteção a diversos orixás sucessivamente. Nem Orixalá, nem Xangô, nem Oiá ou Obá têm força suficiente para lutar contra *ìyàmi* - *ẹ̀lẹ̀yẹ̀*. Eles pedem a Orumilá para protegê-los. Este conhece, graças a Exu, os segredos de *ìyàmi* - *ẹ̀lẹ̀yẹ̀*. Ele sabe que, chegando ao mundo, elas vão beber água em sete rios cujos nomes ele conhece. Tendo consultado ifá, ele fez as oferendas prescritas de folhas de *ojúṣájú*, *ọ̀yọ̀yọ̀*, *àánú*, e *agogo ògún*, mel, uma pena de papagaio, giz (*ẹ̀fun*) e pó vermelho (*osùn*). Assim protegido ele é capaz de enfrentar *ìyàmi*, pois as oferendas intercedem a seu favor; a folha de *ọ̀yọ̀yọ̀* declara que *ìyàmi* está satisfeita (*yónú*) com ele; a de *ojúṣájú*, que ela o respeita (*ṣájú*); a de *àánú*, que ela terá piedade dele (*ṣàánu*) e a de *agogo ògún*, que tudo que ele pedir tocando um sino (*agogo*) ele obterá.

Ìyàmi - *ẹ̀lẹ̀yẹ̀* está satisfeita. Entretanto, impõe uma condição antes de dar seu perdão: Orumilá deverá decifrar um enigma que lhe será apresentado. Ele deverá adivinhar o significado da frase: "Elas dizem: atirar; Orumilá diz: apanhar", e isto sete vezes. Orumilá responde que elas vão atirar um ovo sete vezes e ele deverá apanhá-lo dentro da borra

do algodão. Orumilá é então perdoado e os filhos das pessoas também. A história termina com um canto no qual Orumilá revela o segredo dos sete rios, das quatro folhas, do mel, da pena de papagaio e dos pós vermelho e branco. *Ìyàmi*, satisfeita, diz a Orumilá que ele ficará velho, que se tiver necessidade de sua ajuda, bastará cantar aquela canção fazendo também as mesmas oferendas; onde quer que seja o lugar que ele se encontre, nos sete céus de cima, nos sete céus de baixo, ou em qualquer dos quatro cantos do mundo, seu desejo será atendido..

O texto precedente mostra claramente como as oferendas falam à *ìyàmi* em uma linguagem ideofônica, onde vários elementos da natureza - folhas, animais, materiais - têm seus nomes ligados por assonância a uma ação esperada ou a um sentimento ao qual fazem apelo. Veremos outros exemplos nas histórias que se seguirão.

Existe aí uma concepção fundada sobre a força mágica do verbo, mas, acrescentamos para os incrédulos, que as folhas empregadas para curar as doenças têm um valor terapêutico controlável.

O enigma resolvido por Orumilá: "apanhar um ovo dentro da borra do algodão", é um símbolo importante: o da luta de *Ìyàmi* contra Obarixá-Obatalá. O ovo faz parte de todas as oferendas às *ìyàmi*; o algodão pela sua branquura, é associado a Obatalá. Veremos mais longe (história VIII), um outro símbolo desta luta quando Obatalá briga com as *ẹ̀lẹ̀yẹ̀* que comiam o algodão plantado por ele.

O fato de apanhar o ovo dentro da borra do algodão dá a indicação da neutralização da ação de *ìyàmi-ẹ̀lẹ̀yẹ̀* por Obarixá, que é um dos temas importantes do mito da criação, que veremos mais tarde, nas histórias VII e VIII.

Um outro episódio da luta entre Orumilá e *ìyàmi* é dado na história V, do odú *òdí méjì*, do qual eis um curto resumo:

¹ Mair Lucy P. Witchcraft as problem in the study of religions, Cahiers d'Études Africaines, n° 15, Paris, 1964, p. 344

As iyami chegam ao mundo. No caminho elas encontram Orumilá.

- Onde vão? O que vão fazer? pergunta este.

- Iremos levar todo tipo de doença às pessoas, seremos implacáveis, não ouviremos ninguém, respondem elas.

As iyami, chegando na Terra, vão empoleirar-se sobre sete espécies de árvores e desencadeiam toda sorte de doença sobre as pessoas. Estas vão pedir ajuda a Orumilá, que faz uma oferenda e canta a mensagem representada pelos diversos elementos que a compõem: "Iyami òṣòròngà, a folha do ogbó diz que compreendereis (gbó); a cabaça (igbá) que pegareis (gbà); qualquer coisa que eu disser, o fareis."

Todas as iyami-ẹlẹyẹ, ficam em silêncio. Orumilá obteve seu perdão.

O PODER DE IYAMI É EMPREGADO PARA O BEM E PARA O MAL.

Na história VI do odú ogbè òṣá, as iyami-ẹlẹyẹ, chegando ao mundo, vão empoleirar-se, como na história precedente, sobre sete espécies de árvores, sucessivamente. Sobre cada uma dessas árvores elas têm atividades de caráter diferente. Sobre três delas, elas trabalham para o bem; sobre três outras, elas trabalham para o mal; sobre a sétima, elas trabalham para o bem e para o mal."

Isto tende a nos mostrar que para os iorubas o poder - àṣe (axé) - de iyami não é em si mesmo nem bom nem mau, nem moral nem perverso; só a maneira com que o axé é empregado é que importa. Ponto de vista muito próximo daquele citado por J. Middleton¹ para os Lugbara, "... entre os quais a feitiçaria reside no exercício ilegítimo ou mal dirigido de um poder, que ele próprio não é necessariamente o mal".

¹ Mair, Lucy P op. cit., p.345

O axé deve ser utilizado com calma e descrição, e é por não ter respeitado este preceito que nossa mãe iyá àgbà perdeu o domínio do mundo (história VII).

A SOCIEDADE IORUBA E IYAMI.

Iyálóde, na primeira história deste artigo (I/10) está à frente das feiticeiras, distribuindo-lhes os pássaros - poder das àjẹ.

Iyálóde, em uma aldeia ioruba, é aquela que está à frente das mulheres da comunidade, particularmente daquelas que vendem no mercado. Ela é sua representante no palácio do rei e no conselho. Ela estará presente no tribunal local se uma mulher estiver implicada em um caso judiciário. Ela própria arbitra, fora do tribunal, as desavenças que surgem entre as mulheres.

É pois iyálóde que controla as mulheres.

"Toda mulher é àjẹ, escreve Ulli Beier¹, porque as iyami controlam o sangue das regras das mulheres. As "mães" podem fazer cessar as regras ou podem causar hemorragia. Assim, as "mães" controlam todas as mulheres através destes poderes místicos."

A posição da iyálóde é comparável a da lelu no país dos nupe ou tapa, vizinhos do antigo reino ioruba, entre os quais, no passado, existiram estreitos laços culturais. O papel da lelu foi descrito por Nadel² em um estudo sobre a feitiçaria no país dos nupe: "A mulher que está à frente de todas as mulheres feiticeiras, diz ele, usava o título de lelu, reconhecido pelas autoridades da aldeia e pelo rei dos nupe. Ela era oficialmente a dirigente de todas as mulheres do mercado e o árbitro das disputas entre as mulheres do lugar".

¹ Beier, Ulli, Gelede Masks, Odù, n° 6, Ibadan, 1956, p.6

² Nadel Witchcraft and anti witchcraft in Nupe Society, África, 1935, p.431

Esta posição oficial da *lelu*, dirigente das feiticeiras, cria um problema para Nadel, pois ele indica que "no pensamento *nupe*, a feitiçaria é um tipo de poder sobrenatural "específico", pelo qual o homem é possuído e que utiliza exclusivamente para o mal e para um fim anti-social. A feitiçaria, de acordo com eles, encontrava-se, pois, separada completamente do seu sistema de ritos mágicos e mágico-religiosos. Ela não tinha nenhuma relação com a crença geral nos espíritos (*jenu*) e nas almas dos mortos, e, finalmente, não era a simples utilização de substâncias mágicas ou remédios, se bem que um tipo específico de remédio seja incluído nas tais idéias *nupe* sobre a feitiçaria". Ele supunha pois que "os poderes de feitiçaria que possuía *lelu*, para ser assim publicamente reconhecida pelas autoridades locais, deviam ser empregados unicamente para o bem, no intuito de controlar as atividades de suas companheiras feiticeiras".

Nadel falava no passado, pois, por volta de 1933, época de sua pesquisa, não havia mais *lelu* há muitos anos. Isto foi devido à forte influência do islamismo que tinha feito desaparecer do país *nupe* quase todas as manifestações das religiões tradicionais. O pensamento *nupe*, do qual fala Nadel, fora ele próprio influenciado; tinha perdido sua antiga forma tradicional, onde ele teria, sem dúvida, achado que - como no país ioruba, a religião não considerando a feitiçaria como um fato exclusivamente anti-social - a posição da *lelu* não apresentava um caráter paradoxal.

OS CAÇADORES DE FEITICEIRAS E *ÌYÀMI*.

A "feitiçaria" parece ter se desenvolvido na África particularmente depois do começo do século, ou, mais exatamente, as pessoas tornaram-se cada vez mais conscientes, a partir

daquela época, da existência daquilo que eles achavam ser a "feitiçaria".

Como chama atenção Debrunner,¹ isto é, "a consequência direta da ação combinada, na época colonial, do comerciante, do administrador, do missionário e do professor, cujas diversas influências destruíram a antiga cultura e a antiga religião, fazendo, em princípio, desaparecer o paganismo. Com efeito, longe de destruir esse paganismo, o resultado foi a criação de uma nova forma, através das sociedades de caçadores de feiticeiras. Aqueles templos e cultos anti-feitiçaria são o mais ativo aspecto do paganismo".

Em país ioruba, após a evolução dos quadros sociais e religiosos, e sob as múltiplas pressões exercidas do exterior, os cultos aos antigos orixás foram cada vez mais abandonados. Nas famílias convertidas ao cristianismo e ao islamismo, a guarda do templo familiar e a prática do culto foram deixados aos cuidados de algumas velhas que ficam muitas vezes expostas aos ataques de seitas de profetas curandeiros e caçadores de feiticeiras.

A atividade da seita de caçadores de feiticeiras *Atigali* (ou *Tigere* ou *Atinga*), criada por volta de 1940 ao sul da Costa do Ouro (Gana), foi estudada por Peter Morton Williams², quando o movimento ganhou corpo, e, atravessando o Daomé, infiltrou-se na Nigéria, por volta de 1950. O autor pôde observar os dançarinos, possuídos pelo espírito de *Atigali*, que se diziam capazes de identificar as feiticeiras presentes. Constatou que numerosas velhas, designadas pelos dançarinos em transe, reconheceram de bom grado que eram feiticeiras e confessaram abertamente terem cometido séries de impressionantes crimes. Uma delas se acusava de ter

1 Debrunner, H. *Withcraft in Ghana*, Accra, 1959, p. 105

2 Williams, P. Morton. *The Atinga Cult among the South Western Yoruba*, in *Bull. de l'IFAN*, t. XVII, série B, nºs 3-4, p. 315-334

matado quinze dos dezesseis filhos que tinha posto no mundo. Elas disseram que haviam matado seus vizinhos, impedido que as feridas das pessoas cicatrizassem e que tinham cometido outros numerosos atos perversos.

A única sanção tomada contra as que confessavam era uma multa de trinta *shillings* e a obrigação de destruir o material que possuíam para o culto dos diversos orixás. Elas deviam, ainda, ser purificadas por um banho de folhas e tinham que mastigar um pedaço de noz de kola¹, retirado do altar de *Atigali*, que as levaria para a morte se elas tentassem se ligar de novo à feitiçaria ou ao culto dos orixás.

O R.P. Baudin² tinha observado, no século passado, que "as velhas eram muitas vezes acusadas de serem àjé e que, o mais curioso era que, freqüentemente, elas acreditavam ter cometido o crime do qual eram acusadas".

Ele pensava que "sem dúvida, para se vingar ou para ganhar uma soma de dinheiro, elas tinham ido ao pé de um *irókò* sagrado pedir ao gênio para enviar seu mensageiro, o pássaro da noite, a coruja, matar aquele ou aquela e que, quando a vítima estava morta, acreditavam que o pássaro lhe tinha, pouco a pouco, comido o coração durante a noite".

Morton Williams nega a existência da feitiçaria e encontra uma explicação racional para esse estranho comportamento das velhas, que se acusavam com uma tal complacência de crimes imaginários: ele atribui este fato a um complexo de culpa nascido de sentimentos de angústia e de insegurança, provocados pela condição particular da mulher na sociedade ioruba.

A mulher casada nunca está completamente integrada no grupo familiar do marido, onde ela é considerada apenas como a mãe dos filhos de um membro daquele grupo. Dar filhos é

uma condição essencial para assegurar sua permanência no núcleo residencial da família. Com mais idade, muitas vezes ela é abandonada pelo marido polígamo, em benefício de mulheres mais jovens. As vezes ela deixa aquela família, se dedica à venda de produtos no mercado, vive só ou com um de seus filhos, se não existir incompatibilidade de humor com sua ou suas noras.

A presença da mulher não parece prevista nem mesmo na família da qual provém, se julgarmos pela expressão empregada quando alguém pergunta aos pais sobre seu filho recém-nascido. Em vez de: É um menino ou uma menina?, pergunta-se: "É o dono da casa ou a estrangeira?" (*Njé onilé tàbí àlejò ní?*), pois se sabe que o destino das filhas é o de não ficar na casa em que nasceram, mas se casarem.

AS MÁSCARAS *GÈLÈDÈ* e *ÌYÀMI*

Uma outra forma de racionalização do estranho comportamento dessas velhas mulheres ao se acusarem de tão espantosos crimes, poderia ser interpretado como sendo o resultado de uma pressão cultural, provocando nelas sentimentos de orgulho de serem as poderosas *iyàmi*, capazes de temíveis cóleras. Como uma necessidade de afirmação de sua fidelidade à imagem da *iyàmi* traçada pela tradição, cujo excesso de poder levou à sujeição um orixá mais calmo e paciente (história VII).

É, com efeito, nessas mesmas regiões de Kêto, Egba e Egbadô, onde florescia *Atigali*, que existem as *gèlèdè*: são máscaras usadas por homens que fazem parte de sociedades controladas e dirigidas por mulheres que possuem os segredos e os poderes de àjé. As *iyàmi*, longe de estarem excluídas da sociedade ioruba, são, ao contrário, tratadas com muito respeito e consideração, pois o objetivo desta sociedade *gèlèdè* é o de acalmar a

¹ Cola Acuminata

² Baudin, R. P. *Fétichisme et Féticheurs*, Lyon, 1884, p. 54

possível cólera de iyàmi com cerimônias e danças feitas em sua honra, exatamente o oposto daquela dos caçadores de feiticeiras do tipo Atigali.

A dirigente da sociedade dos gèlèdè usa o título de erelú, que se aproxima singularmente daquele de lelu, dos nupe. Assinalamos que na Bahia, descendentes de habitantes de Kêto para cá trazidos nos séculos passados, faziam, alguns anos atrás, a dança dos gèlèdè todos os anos no dia 8 de dezembro, na festa da Boa Viagem. A festa era presidida por Maria Júlia Figueiredo, uma das ialorixás do candombé do Engenho Velho¹ que usava o título de iyálóde-erelú.

Ulli Beier² pensa "que àjé não é como a feiticeira da Europa medieval, simplesmente a personificação do mal. Ela representa, antes, os poderes místicos da mulher em seu aspecto mais perigoso e destrutivo. A dança dos gèlèdè é a expressão da má consciência dos homens, vinda da época em que a sociedade matriarcal tornou-se patriarcal. O grande poder místico da mulher, utilizado na origem de maneira criativa para o trabalho da terra etc., pode ser transformado em uma arma destrutiva. Tudo, pois, deve ser feito para acalmar a mulher, apaziguá-la e dar-lhe compensações pela perda de sua posição política. Se àjé fosse tida como um ente absolutamente mau e inimigo da sociedade, a coisa evidente que se importaria seria caçá-la e matá-la toda vez que isto fosse possível. As àjé não são, pois, realmente feiticeiras. São as Avós, as Mães em cólera, e sem sua boa vontade a própria vida não poderia continuar; sem elas a sociedade desmoronaria".

IYÀMIE O MITO DA CRIAÇÃO DO PANO DE EGUM

Em apoio à tese de Ulli Beier, temos uma história (VII) do odú Òṣá méjì, no qual iyàmi está presente na origem do mundo, quando as mulheres recebem o poder em sua pessoa, mas os homens, representados por Obarixá o tomam com habilidade e paciência.

Eis um resumo deste mito: "Três orixás vêm do além para a Terra. Ogum, o guerreiro, está na frente para abrir o caminho; Obarixá, que tem o poder de criar todas as coisas, segue em segunda posição; Odù, a única mulher do grupo, é a última. Ela volta sobre seus passos e vai se queixar a Olodumaré: os dois primeiros receberam o poder da guerra e o da criação, e ela, Odù, nada recebeu na partilha. Olodumaré lhe diz: Você será iyá wòn, a mãe deles, para sempre; você sustentará o mundo. Ele lhe dá o poder do ẹyẹ, o pássaro; ele lhe dá a cabaça de ẹlẹyẹ, dona do pássaro.

Olodumaré pergunta como ela vai usar os pássaros e sua força. Odù responde que matará os que não a ouvirem; que dará dinheiro e filhos aos que o pedirem, mas que se as pessoas se mostrarem impertinentes com ela, retomará as dádivas.

Olodumaré lhe diz: Muito bem, mas utilize com calma o poder que lhe dei. Se ela utilizá-lo com violência, ele o retomará; e

1 Carneiro, Edison Candomblés da Bahia, Salvador, 1948, p. 32

2 Beier, Ulli. op. cit., p. 7

lhe repete: Tu serás iyá wqn, a mãe de todos os homens; eles deverão te prevenir, Odù, de todas as coisas que queiram fazer".

Olodumaré deu o poder às mulheres; o homem, sozinho, nada poderá fazer na ausência delas.

Naquela época Odù entrava nos mais secretos lugares do culto de Egum¹, de Orò e de diversos orixás.

Ha! Àgbà, a anciã exagerou, ela se recusa a fazer as oferendas prescritas por ifá, a escutar seus conselhos, a agir com calma e prudência.

Obarixá vem e diz: Hen!. É a ele que Olodumaré tinha confiado o mundo, esta enérgica mulher veio tirá-lo de suas mãos. Ela vai nos lugares secretos de Egum, de Orò e de outros orixás, onde ele, Obarixá, não ousa entrar.

Obarixá vai consultar Orumilá (ifá) e faz uma oferenda que lhe é indicada feita de caracóis e um chicote. Orumilá lhe diz que o mundo passará a ser dele mas deve ser paciente. "A mulher vai exagerar, ela se tornará tua serva, Obarixà, ela virá se submeter a ti."

Odù tinha o poder naquele tempo; qualquer coisa que ela dissesse se realizava. Ela diz a Obarixá que eles dois, ela e ele, deveriam morar juntos, no mesmo lugar.

Obarixá faz o culto de sua cabeça com o caracol naquele lugar. Ele bebe a água (contida no casco) do caracol e a oferece à Odù.

¹ A sociedade dos *Eégún* é aquela graças à qual os espíritos dos mortos retornam, em princípio, à Terra, revestidos de panos coloridos e falando com seus descendentes com uma voz rouca característica. Esta sociedade é estritamente reservada aos homens, as mulheres não podendo conhecer esses segredos. Entretanto, a história publicada aqui, mostra que a invenção deste pano foi feita pelas mulheres. Este detalhe é confirmado por outras histórias que fogem do âmbito deste artigo, mas que mostram que a tomada, pelos homens, da máscara de Egum, das mãos das mulheres, foi feita com maior violência que a dessa história. A sociedade Orò é, igualmente, estritamente reservada aos homens, e tem por objetivo, em parte, manter as mulheres em um estado de respeitosa sujeição aos homens

Ambos comem da carne do caracol. O humor de Odù se acalma. Ela declara que nunca tinha comido nada tão bom.

Obarixá diz à Odù que ele não lhe escondera, nenhum de seus segredos, mas que ela havia-lhe escondido o segredo do seu poder. Odù mostra a Obarixá o segredo do pano de Egum. Eles adoram juntos Egum. Odù veste o pano, mas fala com uma voz normal, ela não sabe falar com a voz rouca dos ará òrun, as pessoas do além, os mortos. Voltam para casa. Obarixá volta sozinho para o lugar da adoração, modifica o pano de Egum, veste-o, toma em mão o chicote de sua oferenda, sai com o pano na rua e fala com a voz rouca de Egum.

Todas as pessoas têm medo. Odù, mesma, está aterrorizada, mas reconhece o pano e fica sabendo assim que Obarixá está dentro. Envia seu pássaro empoleirar-se no ombro de Egum. Tudo que Egum diz, age pelo poder do pássaro.

Na volta de Obarixá para perto de Odù, esta lhe diz que o pano lhe convém mais que a ela. Quando ele sai, todas as pessoas gritam: "Eis Egum, eis Egum!". Ele arrasta o chicote no chão, eles têm medo, a honra é para ele. As mulheres não entrarão nunca mais dentro do pano de Egum. Agora é o homem que conduz Egum. Mas nenhuma pessoa deve ridicularizar a mulher, porque a mulher nos pôs no mundo. Os homens não podem fazer nada sobre a Terra se não o obtiverem das mãos das mulheres.

Obarixá canta:

"Dobrai o joelho para a mulher,
A mulher nos pôs no mundo,
Assim, nós somos seres humanos,
A mulher é a inteligência da Terra,
Dobrai o joelho para a mulher."

Este mito reflete a importância relativa da posição do homem e da mulher na sociedade,

nas diversas épocas de uma história ioruba onde três períodos podem ser distinguidos:

O primeiro, é aquele da chegada do além sobre a Terra, representando os tempos da migração, a chegada dos iorubas em Ifé (Nigéria), os homens dominando a tribo em marcha. Suas qualidades de guerreiros e de caçadores sendo indispensáveis para garantir a vida do grupo. Ogum, estava à frente.

O segundo, quando a comunidade se fixa na terra. De nômade, a sociedade se torna sedentária e agrícola. A fertilidade do solo, a fecundidade das mulheres passando para o primeiro lugar das preocupações. *Odù* representa as mulheres, são as "mães", estão no poder. A sociedade está fundada sobre o matriarcado, elas têm a seu cargo até o culto dos ancestrais, o culto de Egum. Os homens têm apenas um papel apagado, tanto no governo quanto nas funções sacerdotais.

O terceiro é quando as mães exageraram e os homens reagiram frente aos seus excessos. Eles retomaram o exercício do poder e o comando, mas as mulheres entretanto, controlavam o poder. Sem elas os seres humanos desapareceriam.

A CÓLERA DE *ÌYÀMI* CONTRA *OXALÁ*

Esta luta entre *Odù* e *Orixalá* (*Obarixá*, *Obatalá*) pelo poder toma uma forma mais violenta na história VIII do *odù òṣá méjì* (é aquele *odù* de *ifá* que fez as *àjé* virem ao mundo), onde reencontramos, sob uma forma diferente, os três períodos em questão na história precedente.

"Na época em que *Oxalá* plantava algodão, as *ẹlẹyẹ* o comiam. Ele as advertiu para que não mais o fizessem; que elas não roubassem mais nada. Quando estas mulheres chegaram à Terra elas não tinham nada; pediram o poder a *Olodumaré*. Os homens já tomaram todo o poder, eles enganam as mulheres, não são sérios com

elas, mentem para elas. Elas vão contar seu sofrimento a *Olodumaré*.

Olodumaré lhes dá um poder maior que o dos homens. As *àjé* serão mais poderosas. Quando elas chegam à Terra não existem rios. As *iyami* possuem um rio que nunca seca. *Orixalá* precisa de água para criar o corpo das pessoas. Ele vai roubar a água das *àjé*. Elas o surpreendem e o perseguem. Ele vai se refugiar na casa de *Egum*; elas ameaçam tomar os panos de *Egum* e enfraquecer seu poder. *Egum* expulsa *Orixalá*. Ele vai para a casa de *Ogum*. Elas ameaçam *Ogum* de lhe tomar todas as suas ferramentas. *Ogum* expulsa *Orixalá*. *Orixalá* vai se refugiar na casa de *Orumilá*; elas ameaçam de engolir as nozes de palmeira que ele utiliza para fazer a adivinhação e de destruir seu poder. *Orumilá* as traz na sua casa e lhes serve pratos de *èkuru* (feijão cozido) sobre os quais derramou o sangue de diversos animais. Encantadas por esta generosa recepção, as *iyami* perdoam *Orixalá*. *Orixalá* reconhecido, oferece sua faca de marfim a *Orumilá*. Esta é a origem do *iróké* de marfim que os *babalaôs* utilizam quando praticam a adivinhação."

IGBÁDÙ, MULHER DE *ORUMILÁ*

Odù (*iyami*) é a mulher de *Orumilá*, na história IX do *odù irété méjì*, que nos diz:

"*Odù* recebe de *Olodumaré* um pássaro chamado *Àràgamaḡò*. Este pássaro fará para *Odù* o trabalho que ela quizer, seja para o bem, seja para o mal.

Orumilá quer ter *Odù* como esposa. Os *babalaôs* dizem: Hé! *Odù* tem um grande poder em suas mãos. *Orumilá* deve depositar uma oferenda na rua feita de rato, peixe, caracol e azeite de dendê.

Orumilá faz o que lhe foi pedido. Quando *Odù* chega, vê a oferenda e *Exu* lhe diz que *Orumilá* quer desposá-la. *Odù* aceita e faz com que todos os entes malévolos que a acompa-

nam, comam da oferenda. Ela abre a cabaça e faz com que Àràgàmagò, também coma. Assim, Orumilá adquire as boas graças das más inclinações de Odù e de seu poder. Odù entra na casa de Orumilá, mas ela não se servirá de seu poder contra ele. Ela o ajudará com o poder do seu pássaro. Mas ela diz a Orumilá que tem uma proibição: nenhuma de suas outras mulheres pode ver o seu rosto, e nenhuma pessoa deve caçar dela, porque Odù é o poder do babalaô."

A proibição de ver o rosto de Odù é uma alusão à interdição de olhar dentro do igbádù dos babalaôs.

Igbádù ou Igbá Odù é a cabaça de Odù que alguns babalaôs possuem. Bernard Maupoil¹, em seu excelente estudo sobre o Fa dos daomeanos, de-rivado do ifá dos iorubas, faz a ligação entre gbaadu (igbádù) e Odù. Indica que "de acordo com um bokonon (babalaô) de Uidá, gbaadu é a mulher de Fa (ifá) e que o mistério e o poder deste vodun (orixá) o incitam a compará-la às na, e às kẹnensi (ìyàmi). A divindade gbaadu (igbádù) é simbolizada por uma ou mais cabaças contendo objetos misteriosos".

A história X do odú òşé òyèkú indica como igbádù foi constituída para Odù, Iyá Àgbà, a mulher idosa e respeitável:

"Odù, tendo envelhecido, seu espírito tornou-se confuso e ela colocou seu poder dentro do igbádù (Igbá' Odù), uma cabaça contendo quatro outras cabaças menores fornecidas por seus quatro conselheiros, Obarixá, Obaluaé (Xapanã), Ogum e Oòduà. Cada cabaça contém a força destes orixás, que é simbolizada respectivamente pelo ẹfun (branco), osùn (vermelho), carvão (preto) e lama tirada do fundo

¹ Maupoil, Bernard op. cit., p. 84

de um rio (cor não especificada). Os quatro cantos do mundo estão dentro da cabaça.

Igbádù é a casa de Odù. Não se pode entrar na casa e olhar o interior, se não se esfregar antes os olhos com água de calma, composta de folhas de Òdúndún¹, tètè², e rínrín³, de limo da costa (karité) e de água (contida no casco) de um caracol.

Todo babalaô que vai fazer o culto de Orumilá na floresta deve antes adorar Odù, sua esposa, no igbádù, senão Orumilá não ouvirá seus pedidos e não saberá que este babalaô é seu filho."

ÌYÀMI E O MITO DA CRIAÇÃO

Ìyàmi está intimamente ligada ao mito ioruba da criação do mundo. Vários autores o escreveram sem se aperceberem. O único que o sugere é Maupoil, como veremos mais adiante.

Examinando o que escrevem estes primeiros autores, sobre os orixás da criação, podemos ver o mito evoluir através das sucessivas interpretações.

O reverendo S. Crowther, definia em 1852:⁴ "Òbàtálá ou Ọrişàlá, a grande deusa dos iorubas, que supõe-se ser a artesã do corpo humano". Numa outra rubrica, escreve. "Odùduwà ou Oòduà, deusa de Ifé, dita deusa suprema do mundo. O céu e a terra são também chamados Odùduwà. O céu e a terra são duas grandes cabaças, que tendo sido fechadas não podem nunca serem abertas."

O reverendo Bowen publica⁵ em 1858, que "Òbàtálá é tido por ser a primeira e a maior coisa criada; um outro de seus nomes é Òrişà

¹ Calanchoe crenata

² Amaranthus hyoridus

³ Peperonia pellucida

⁴ Crowther, S.A A vocabulary of the Yoruba Language, Londres, 1852

⁵ Bowen A Grammar and Dictionary of the Yoruba Language, Washington, 1858.

nlá, o grande orixá. Sua mulher Iyáàgbà, a mãe que recebe, é representada acariciando uma criança, mas Iyáàgbà, ela própria, é *Obà-tálá*. Os dois são um, ou em outras palavras *Obà-tálá* é andrógino, representando a energia fecunda da natureza, desprendida do poder criador de Deus." Bowen indica em outro trecho, no que diz respeito a *Oduduwà*, que ele é o universo e que está situado em Ifé.

O abade Pierre Bouche publica um livro¹, em 1885, sobre a Costa dos Escravos, onde ele esteve a partir de 1866. Ele fala com ternura da crença em *Iyáàgbà*, "esta deusa que parece tanto com a Santa Virgem. Como ela, segura uma criança em seus braços; ela se chama a mãe que salva, ela salvou os homens".

O autor não desconfiava que *Iyá àgbà*, que elogiava tanto, não era outra, que *iyàmi*, a feiticeira a mãe poderosa e implacável.

O padre Noël Baudin escreve em 1884² que *Obà-tálá* é o maior dos seres que Deus, o Ser supremo, enviou no princípio. Colocou-o junto com outros espíritos na região superior do universo e o uniu a *Oduduwà*, tornando-se sua esposa. *Oduduwà*, a grande deusa dos negros, parece ser considerada como não tendo sido criada, mas como eterna e coexistente com Deus. "*Oduduwà*, que se chama também *Iyá àgbà*, a mãe que recebe, habita as regiões inferiores do universo".

R. P. Baudin reúne em um só casal *Obà-tálá* e *Oduduwà*, divindades cujos mitos estavam separados, e, retomando para o casal a definição dada por Crowther somente para *Oduduwà*, escreve que "no princípio eles estavam estreitamente comprimidos e como que fechados dentro de uma grande cabaça". Ele reconstitue, sem o saber, o casal *Obà-risà-Odù* do mito da criação do pano de Egum, do qual *Obatalá-Obarixá* se apoderou após ter acalmado

Odù-Iyá àgbà (Baudin tinha identificado *Iyá àgbà* com *Odudua*) ensinando as virtudes alimentares dos caracóis.

Ele continua em seguida: "*Obà-tálá* estava em cima, sob a tampa, e *Oduduwà* em baixo, no fundo, submersa sob as águas, envolta em profundas trevas que a noite, o medo e a fome percorriam em todos os sentidos. Ela não era mais do que uma massa agitada, sem forma nem rosto e cega."

A. B. Ellis publica um livro¹, dez anos mais tarde copiando, sem dar as fontes, os autores precedentes. *Iyá Àgbà* torna-se *Iya Àgbe* e indica *Odudua* não mais como a "grande deusa dos negros", mas como "a grande deusa negra", acreditando, sem levar em consideração os tons, que seu nome provinha de *dúdú/negro*². Conclui, com a maior fleugma, um admirável sistema binário composto de elementos opostos e complementares, onde o masculino se opõe ao feminino, o dia à noite, o bem ao mal, o branco ao negro. Mas, sobre este último ponto, o erro é acerto, pois todos os adeptos de *Odudua* em Porto Novo, usam colares brancos porque *Odudua* é o nome dado a *Obatalá* naquela cidade.

Para concluir a exposição das estranhas interpretações que o padre Baudin dava, no século passado, às tradições orais por ele recolhidas, citamos ainda: "os fetichistas dizem ao povo que *Oduduwà* foi deixada feia e cega em consequência de uma briga caseira, na qual *Obà-tálá* arrancou os olhos de sua companheira para forçá-la a ficar em repouso. Ela, em sua cólera, o amaldiçoa e lhe diz: "Você terá os caracóis como comida. *Olorun Olo-dumaré*, Deus todo-poderoso invocado por *Oduduwà* para que lhe devolvesse a visão, declarou que como punição ela continuaria cega, mas *Obà-tálá*, por ter cedido à cólera, comeria cara-

1 Bouche, Abbé Pierre La Côte des Esclaves et le Dahomey, Paris, 1885, p.113.

2 Baudin, R.P op. cit., p. 8.

1 Ellis, A. B The Yoruba speaking people, Londres, 1894, p. 38.

2 Baudin R. P pp. cit., p.8

nlá, o grande orixá. Sua mulher Iyáàgbà, a mãe que recebe, é representada acariciando uma criança, mas Iyáàgbà, ela própria, é Obàtálá. Os dois são um, ou em outras palavras Obàtálá é andrógino, representando a energia fecunda da natureza, desprendida do poder criador de Deus." Bowen indica em outro trecho, no que diz respeito a Oduduwà, que ele é o universo e que está situado em Ifé.

O abade Pierre Bouche publica um livro¹, em 1885, sobre a Costa dos Escravos, onde ele esteve a partir de 1866. Ele fala com ternura da crença em Iyáàgbà, "esta deusa que parece tanto com a Santa Virgem. Como ela, segura uma criança em seus braços; ela se chama a mãe que salva, ela salvou os homens".

O autor não desconfiava que Iyá àgbà, que elogiava tanto, não era outra, que iyàmi, a feiticeira a mãe poderosa e implacável.

O padre Noël Baudin escreve em 1884² que Obàtálá é o maior dos seres que Deus, o Ser supremo, enviou no princípio. Colocou-o junto com outros espíritos na região superior do universo e o uniu a Oduduwà, tornando-se sua esposa. Oduduwà, a grande deusa dos negros, parece ser considerada como não tendo sido criada, mas como eterna e coexistente com Deus. "Oduduwà, que se chama também Iyá àgbà, a mãe que recebe, habita as regiões inferiores do universo".

R. P. Baudin reúne em um só casal Obàtálá e Oduduwà, divindades cujos mitos estavam separados, e, retomando para o casal a definição dada por Crowther somente para Oduduwà, escreve que "no princípio eles estavam estreitamente comprimidos e como que fechados dentro de uma grande cabaça". Ele reconstitue, sem o saber, o casal Obàrìsà-Odù do mito da criação do pano de Egum, do qual Obatalá-Obarixá se apoderou após ter acalmado

1 Bouche, Abbé Pierre La Côte des Esclaves et le Dahomey, Paris, 1885, p.113.

2 Baudin, R.P op. cit., p. 8.

Odù-Iyá àgbà (Baudin tinha identificado Iyá àgbà com Odudua) ensinando as virtudes alimentares dos caracóis.

Ele continua em seguida: "Obàtálá estava em cima, sob a tampa, e Oduduwà em baixo, no fundo, submersa sob as águas, envolta em profundas trevas que a noite, o medo e a fome percorriam em todos os sentidos. Ela não era mais do que uma massa agitada, sem forma nem rosto e cega."

A. B. Ellis publica um livro¹, dez anos mais tarde copiando, sem dar as fontes, os autores precedentes. Iyá Àgbà torna-se Iya Àgbe e indica Odudua não mais como a "grande deusa dos negros", mas como "a grande deusa negra", acreditando, sem levar em consideração os tons, que seu nome provinha de dúdú/negro². Conclui, com a maior fleugma, um admirável sistema binário composto de elementos opostos e complementares, onde o masculino se opõe ao feminino, o dia à noite, o bem ao mal, o branco ao negro. Mas, sobre este último ponto, o erro é acerto, pois todos os adeptos de Odudua em Porto Novo, usam colares brancos porque Odudua é o nome dado a Obatalá naquela cidade.

Para concluir a exposição das estranhas interpretações que o padre Baudin dava, no século passado, às tradições orais por ele recolhidas, citamos ainda: "os fetichistas dizem ao povo que Oduduwà foi deixada feia e cega em consequência de uma briga caseira, na qual Obàtálá arrancou os olhos de sua companheira para forçá-la a ficar em repouso. Ela, em sua cólera, o amaldiçoa e lhe diz: "Você terá os caracóis como comida. Olorun Olodumaré, Deus todo-poderoso invocado por Oduduwà para que lhe devolvesse a visão, declarou que como punição ela continuaria cega, mas Obàtálá, por ter cedido à cólera, comeria cara-

1 Ellis, A. B The Yoruba speaking people, Londres, 1894, p. 38.

2 Baudin R. P op. cit., p.8

cóis. É, com efeito, o principal sacrifício que os negros oferecem a *Ọ̀bàtálá*".

A interpretação dada pelo padre Baudin, a respeito do simbolismo das oferendas de caracóis, parece ter sido feita um pouco apressadamente e não corresponde nem um pouco àquele de calma e serenidade expresso pela tradição oral atual, da qual uma amostra nos é dada pelo comentário de Odú "que nunca tinha comido nada tão bom".

Lydia Cabrerera¹, encontrou entre os descendentes dos lucumi (iorubas) em Cuba, um mito muito próximo daquele do padre Baudin. "Odua ou Obatalá, o criador do gênero humano, e Yenmu, sua mulher, moravam em uma cabaça com dezesseis caracóis. Um dia brigaram e Obatalá lhe arrancou os olhos." O mito é o mesmo, mas o episódio da maldição das comidas de caracóis não existe. O casal criador é o mesmo que se encontra no templo de Obatalá em Ifé², onde sua companheira *Yèyémòwó* está a seu lado.

Reencontramos o mesmo casal criador, citado por Maupoil³, entre os daomeanos que o tomaram emprestado dos iorubas. "Mawu e Lisa evocam a união da terra e do céu; a cabaça fechada os une em um mesmo símbolo, e então *Mawu-Lisa* são substituídos por um princípio esotérico, confuso hoje em dia, que leva o nome de *Odù* (tratado mais acima na parte *ìgbádù*)."

Um outro mito da criação me foi dado. É comprido e sai do assunto deste artigo. Darei, pois, somente o começo:

"*Erè* pôs no mundo um pote *odù*. Ela deposita dentro dele quatro ovos. Um deles rola para fora do pote e se quebra, *Olódù*, é *Olódù ọ̀mọ Erè*, *Olódù* filho de *Erè*. O segundo

1 Cabrera, Lydia El Monte, Havana, 1954, p. 392

2 Ver fotografia nº 73, em Verger Pierre, *Dieux d' Afrique*, Paris, 1954, ou *Mémoire* nº 51, do IFAN, Dacar, 1957.

3 Maupoil, Bernard op. cit., p. 71.

é *Odùduwà* ou *Ọ̀rixàá*; o terceiro, *Odúà*, e o quarto é *Odù logbo oje ẹ̀lẹ̀yinjú ẹ̀gẹ* (a dona de olhos delicados), a única mulher entre eles e que é *àjẹ*; tem muito mais poderes que os outros".

A partir destas diversas histórias, vemos que *iyàmi* estava presente no começo do mundo. Mas, se para o abade Bouche *Iyá àgbà* era uma deusa como a Santa Virgem, a mãe que salva; para o sacerdote do orixá era a mãe poderosa e temível, a mãe sempre em cólera.

İYÀMI E O CULTO DOS ORIXÁS

Esta ignorância da exata personalidade de *iyàmi* impediu aqueles que escreveram sobre estas questões de associá-la ao culto dos orixás, apesar do fato de que nenhuma cerimônia pode ser realizada antes que oferendas lhe sejam dadas.

A importância de *iyàmi*, entretanto, não é completamente ignorada atualmente. Dapo Fafiade escreveu em um artigo publicado no *Sunday Express de Lagos*, Nigéria, em 6 de Setembro de 1964: "Nenhuma força sobre a terra pode vencer as forças das *àgbà* (feiticeiras) derivadas dos poderes sobre-humanos dirigidos por Deus." Mais além, no mesmo artigo, um informante do autor, falando da sociedade *Atinga*, declara: "eles não têm poder sobre as feiticeiras. As feiticeiras não são más pessoas, como uma parte do público é levada a crer, pois elas possuem os poderes da vida ..." e não fala mais nada infelizmente.

Na Bahia, onde os descendentes de africanos trazidos outrora de Kêto, continuam realizando o culto dos orixás de acordo com um ritual muito bem preservado, cada vez que o sacrifício de um animal de quatro patas é feito, uma cerimônia especial tem lugar antes das danças públicas.

Nestas ocasiões, muito freqüentes, orações são feitas sucessivamente a Exu, o mensageiro dos orixás, aos *èsà*, os antigos africanos que

instituíram os cultos iorubas na Bahia, aos diversos orixás dos cultos em questão, e, enfim, *Ìyàmi Osòròngà* é saudada com as mesmas palavras usadas na África pelo enunciado de seus orikís (dos quais uma parte é publicada no fim deste artigo).

A ialorixá, chamada também ialaxé, canta em solo as seguintes palavras:

Apáki níyè şòròngà	Muito poderosamente emplumada
Ìyàmi şòròngà	Minha mãe oxorongá
Àwa ó mí kí o	Nós te saudamos
Má màà pa mi o ...	Não me mates

Estas palavras são repetidas em coro pelos iniciados, ajoelhados, que tocam o solo ritualmente quando o nome de *ìyàmi* é pronunciado.

A explicação de um mundo onde a presença da *ìyàmi*, a feiticeira, não é cegamente combatida, pode surpreender e desnortear, mas é necessário não perder de vista que reina uma grande incompreensão entre os que seguem uma religião de salvação, e os que praticam a religião dos orixás baseada na concepção do axé, força vital, energia, força fundamental de todas as coisas, cuja abordagem e utilização é mais científica que sentimental.

O axé não é bom nem ruim, já vimos anteriormente, como outras formas de energia. Esta noção de axé pode ser comparada a do *mana* assinalada por Codrington no seu estudo sobre os melanésios, ou aquela do *wakanda*, que serviu de base aos trabalhos de Hubert e Mauss¹, e de Durkheim² sobre as origens da magia ou da vida religiosa. O axé é a mesma noção que a de *nyama* dos *dogon*³.

1 Hubert et Mauss. Esquisse d'une théorie de la magie, Année Sociologique, 1902-1903

2 Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris

3 Dieterlen, Germaine. Classification des végétaux chez les Dogon, in Journ. de la Soc. des Africanistes, t. XXII, 1952, p. 121

O axé está em todo lugar, nas plantas ou no sangue dos animais. O axé das forças da natureza são os orixás, e o dos poderes e da força das mulheres, é *ìyàmi*.

O sacerdote dos orixás canaliza suas forças para um sentido favorável, de acordo com uma técnica, um certo ritual.

Os adeptos dos orixás contribuem na manutenção deste axé por suas oferendas e observando certas proibições, que são a base de uma moral e de regras de conduta onde *ìyàmi* tem um papel importante.

ÌYÀMI, FATOR DE MODERAÇÃO.

A cólera de *ìyàmi*, de que tratamos antes, pode ter uma outra interpretação e pode aproximar-se da idéia de Kluckhorn¹ em Navajo Witchcraft: "cada vez que nos elevamos, a feitiçaria está lá para nos abaixar". Entre os gregos encontramos uma noção análoga, aquela do *ubris*, da imoderação, mas aqui são os deuses que nos abaixam.

Tudo isso não é incompatível com o pensamento ioruba, pois *ìyàmi* pode ser situada tanto entre as feiticeiras, como entre os deuses da criação. Num caso como no outro, por sua ação, ela tem um papel moderador contra os excessos do poder. Com suas intervenções, ela contribui para garantir uma mais justa repartição das riquezas e das posições sociais. Ela impede que um sucesso muito contínuo possa permitir a alguns monopolizar exageradamente umas e outras.

A cólera de *ìyàmi* é, portanto, uma explicação das doenças da sociedade e de seus remédios. Esta cólera constante é também uma explicação da inquietude e da angústia metafísica, que não podem, nos meios iorubas tradicionais, ser racionalizados pela noção do "pecado original".

1 Sugestão de Roger Bastide, na mesma carta citada anteriormente

Os textos que se seguem foram registrados em fita magnética em 1963 e 1964 em Oshogbô, na Nigéria, onde foram também transcritos e traduzidos. O sentido das traduções foi submetido à crítica daqueles que os deram.

TEXTOS DA TRADIÇÃO ORAL

I. Ìrété méjì

Como *iyàmi* chegou ao mundo em Otá

1. Nós tiramos (água) na frente.
Nós tiramos (água) atrás.
Ifá é consultado para 201 pessoas,
que do além vieram para a Terra.
5. Ifá é consultado para 201 proprietárias
de pássaros
que do além vieram para a Terra.
Quando estas 201 pessoas chegaram,
os babalaôs disseram para preparar uma
cabaça para cada uma.
Quando chegaram pela primeira vez, foi
em Otá,
10. elas elegeram uma pessoa *Ìyálóde* em Otá.
Aquela que quer receber um pássaro leva
sua cabaça junto dela.
Ela diz que quer receber seu pássaro.
Ele é colocado dentro.
Quando ela colocou o pássaro dentro,
15. a cabaça é fechada e lhe é entregue.
Elas tomam conta em suas casas
desta cabaça que lhes é entregue
Quando elas a arrumaram em suas casas,
nenhuma pessoa pode saber o lugar onde a
levaram,
20. a menos que seja alguém que tenha uma
cabaça.
Pode ser que seja em cima do teto,
podem colocá-la do lado do muro,
ou podem cavar o solo para colocá-la.
Elas são as únicas a saber o lugar onde
está guardada,
25. quando elas são entregues.

- quando elas lhes são entregues,
cada uma leva a sua
e vai guardá-la no lugar que ela viu.
Quando querem enviar *ẹlẹyẹ* em missão,
30. elas abrem a cabaça.
Aquela *ẹlẹyẹ* voa fora da cabaça,
vai executar a missão onde é enviada,
pode ser em Lagos,
pode ser em Ibadan,
 35. pode ser em Ilorin,
pode ser em Sapele,
pode ser em Londres
ou pode ser no país do rei.
Todos os quatro cantos do mundo são os
lugares onde elas o enviam.
 40. Quando elas abrem a cabaça assim,
o pássaro voa para executar esta missão.
Se elas disserem para matar alguém, eles
matam.
Se elas disserem para trazer os intes-
tinos de alguém, eles os trazem.
Quando eles querem trazer os intestinos,
eles estão à espreita de alguém.
 45. Quando eles estão à espreita para abrir
seu ventre,
este alguém não sabe que eles querem
tomar seus intestinos.
Se ela está grávida, eles retiram a pre-
nhez de seu ventre.
Eles vão fazer o trabalho do qual foram
encarregados.
Quando terminarem esse trabalho
 50. eles retornarão de novo dentro desta
cabaça.
Elas a cobrem de novo.
Quando a cobrem,
elas têm o cuidado de recolocá-la em seu
lugar.
Elas não andam mais sozinhas,
 55. a menos que queiram ir para sua
sociedade.
No momento que ele retorna, este pássaro
vem falar à sua proprietária assim,

"o trabalho que me tinhas enviado fazer, eu o fiz".

Se esta pessoa possui um remédio contra as àjé,

60. ela é capaz de dizer, "que aquela que vos enviou para me pegar, não me pega". Eu tento pegar, pegar, pegar, mas não sou capaz de pegar.
Se me enviam para pegar alguém (que não possua este remédio), eu pego.
Aquela que possui um pássaro vai então no meio da sociedade,
ela diz então que
65. ela enviou um mensageiro em missão, fez este trabalho com ele e trouxe este trabalho no meio da assembléia, porque ela não pode trabalhar sozinha. Quando elas tiverem assim falado,
70. as que ficaram dividem as coisas ali. Ela leva no meio da sociedade o sangue da pessoa que ela enviou para pegar e todas as suas companheiras querem tocar com a boca.
Quando tiverem bebido juntas esse sangue, elas se separam.
75. Quando elas se separam, o dia seguinte já veio, a noite seguinte já veio, elas enviam de novo o pássaro. Elas não deixam dormir sua vítima.
80. Esse pássaro pode pegar um chicote na mão, ele pode pegar um cacete na mão, ele pode pegar uma faca na mão, ele pode tornar-se uma alma do outro mundo, ou ele pode tomar o aspecto de um orixá,
85. para ir amedrontar aquele para o qual elas o enviaram.
Esta é a história destas *ẹlẹyẹ*!
É assim que elas são!

II. *Ìrẹtẹ òwànrín* ou *Ìrẹtẹ Olótà*

Como Orumilá surpreendeu o segredo de *iyámi* em *Otá*

1. Você me mostra o conteúdo de um grande saco.
Eu te mostro o conteúdo de um grande saco.
Você tem, em tenho.
Owúyẹwuyẹ é babalaô na casa de Orumilá.
5. Ifá é consultado para Orumilá, que procura ver o segredo na cidade das *ẹlẹyẹ*.
Orumilá diz "nesta cidade das *ẹlẹyẹ* onde ele vai, será ele capaz de conhecer o segredo? será ele capaz de trazer o bem?"
Os babalaôs dizem para Orumilá fazer uma oferenda.
10. Eles dizem que Orumilá, antes de ir ver o segredo do que as *ẹlẹyẹ* fazem no mundo, Eles dizem que Orumilá irá preparar um saco de tecido branco.
Eles dizem que ofereça uma cabeça de serpente *ọkà*.
Eles dizem que ofereça um pombo branco.
Eles dizem que ofereça quatro caroços de *kola* brancas.
15. Eles dizem que ofereça quatro caroços de *kola* vermelhas.
Eles dizem que ofereça óleo.
Eles dizem que ofereça giz (*ẹfun*).
Eles dizem que ofereça pó vermelho de *osùn*.
Eles dizem que ofereça uma cabaça.
20. Eles dizem que Orumilá prepare tudo aquilo.
Quando Orumilá preparou tudo aquilo, eles vieram pegar o saco de pano, eles o suspenderam.
Orumilá diz, *hà!*
Orumilá vai a *Otá*.
25. Quando Orumilá chega no meio do mercado, como Orumilá chegou, elas dizem, *hàa!*
Elas dizem, a sopa chegou!

alguém que elas querem matar e comer chegou.

Elas começam todas a falar

30. Exu (que faz o bem e o mal, que faz todas as coisas).

Exu transforma-se rapidamente, tornou-se então uma pessoa.

Ele vai chamar todas as àjê que estão em Otá.

Ele diz, Háa!

35. ele diz, Orumilá.

Ele diz, o pássaro de Orumilá.

ele diz, é mais poderoso que vocês todas.

Ele diz, reúnam todos os vossos

pássaros, os reunireis perto dele,

que ele possa receber o poder junto de Orumilá.

40. Elas dizem, este homem tem um pássaro?

Exu diz, Orumilá tem um pássaro.

Ele diz, ele é maior que todos os de Otá.

Elas começam todas a reunir seus pássaros.

Elas começam a trazê-los perto de Orumilá.

45. Orumilá tem assim todos os pássaros reunidos em volta dele.

Quando Orumilá já os tem em volta dele, Orumilá vai sentar-se.

Como ele se senta,

elas dizem que elas não querem retirar seus maus olhados do corpo de Orumilá.

50. Elas dizem que lutarão com ele.

Elas dizem que elas estão em cólera porque ele conhece o segredo delas.

Elas dizem, eles querem assim conhecer seu segredo.

Elas dizem, se elas pegam Orumilá, elas o matarão.

Ele vai chamar os babalaôs.

55. Orumilá vai informar-se.

Ele vê Têmáyê.

Se o babalaô da casa não pode escutar ifá, vamos consultar fora.

Ifá é consultado no dia em que estas *ẹlẹyẹ* dizem que elas o matarão.

Eles dizem, você Orumilá

60. é aquele que as *ẹlẹyẹ* vão matar, as *ẹlẹyẹ* querem lhe matar.

Eles dizem que faça oferendas.

Eles dizem que Orumilá prepare *ekujẹbu* (grão muito duro) naquele dia.

Eles dizem que tenha também um frango *òpìpì* (frango com as plumas crespas).

65. Eles dizem que tenha *ẹkọ* (massa de milho envolta em uma folha).

Eles dizem que Orumilá tenha seis *shillings*.

Orumilá faz então assim.

Quando terminou,

70. eles vão com todas estas coisas, eles vão com tudo isto consultar ifá para Orumilá,

Eles vão chamar.

Quando eles chamaram,

para que elas comessem,

elas vieram vigiar Orumilá até que

75. elas não viam mais Orumilá para pegá-lo.

Quando elas não o viam mais para pegá-lo,

elas disseram, Orumilá,

elas disseram, como faremos nós para te ver e te pegar?

Ele diz *àjẹ* não é severa, ela não pode comer *ekujẹbu*, vós não podeis me matar de maneira nenhuma.

Ele diz, frango *òpìpì* não tem asas para voar sobre a casa, vós não podeis me matar.

Esta é a coisa que Orumilá fez naquele dia,

para que não sejam capazes de matá-lo, quando Orumilá foi a Otá para ver o segredo delas.

III. *Ogbè ògúndá* ou *ogbè yónú*
Ìyàmi está sempre encolerizada

1. O que você me faz, lhe farei.
A árvore dos campos tem uma coroa sobre a cabeça.
O algodão não é um fardo pesado (mas não é compacto).
Ifá é consultado para as pessoas vindas sobre a Terra.
5. Ifá é consultado para as *ẹlẹyẹ* vindas sobre a Terra.
Quando as *ẹlẹyẹ* chegaram sobre a Terra, elas dizem, as pessoas, elas dizem, que elas não brigarão com elas.
Elas dizem, se elas não combaterem vocês,
10. elas dizem, vocês não devem colher os quiabos de *Èjió*,
elas dizem, vocês não devem recolher a folha *ọsun* de *Alọran*¹,
elas dizem, vocês não devem contorser o corpo no quintal da casa de *Mosionto*.
15. Elas dizem que se elas colherem os quiabos de *Èjió* elas brigarão com elas.
O que é que são os quiabos de *Èjió*?
Os filhos das pessoas não conhecem os quiabos de *Èjió*.
Quando os filhos das pessoas vão embora, se eles vão,
eles podem chegar andando em um lugar onde colham uma folha qualquer,
eles pode ir em um lugar onde não colham folhas,
20. onde fiquem sem fazer nada.
As *ẹlẹyẹ* dizem, ha! eles colheram os quiabos de *Èjió*.
Os quiabos de *Èjió*, que nós dissemos para não colher, eles os colheram.
Ha! os filhos das pessoas suplicam.

1 *Baphia nitida*

- se elas dizem a alguém para não colher os quiabos de *Èjió*,
25. se ele não fizer numerosas oferendas,
se ele não fizer numerosos sacrifícios,
se ele não tem muitas coisas com as quais as invocar,
como *Orumilá* o fez,
elas dizem que não o perdoarão.
 30. Se alguém não tiver coisas com as quais as invocar,
elas o matarão,
apenas pouse a mão sobre qualquer coisa, logo elas dizem que são os quiabos de *Èjió*.
Elas vão dizer, eles colhem quiabos de *Èjió*,
 35. Porque colher quiabos de *Èjió*,
recolher a folha *ọsun* de *Alọran*,
contorser o corpo no quintal da casa de *Mosionto*,
as *ẹlẹyẹ*, para atormentar os filhos das pessoas,
são capazes de encontrar o caminho para brigar com eles,
 40. lhes colocando este tipo de enigmas.
Elas sabem que os filhos das pessoas não têm o conhecimento,
que eles não sabem que aspecto têm os quiabos de *Èjió*.
Se aqueles lá não tiverem dinheiro na mão,
se eles não estiverem bem preparados,
 45. elas os matarão.
Quando o tempo chegou de novo,
quando os filhos das pessoas tiverem de novo que levantar-se,
que eles acordem de novo de manhã,
que digam que vão aos campos,
 50. aqueles cuja plantação é boa,
que transportam inhames, que transportam milho.
se as *ẹlẹyẹ* vêem então que eles não lhes dão uma parte,

- elas dizem, a folha *qsun* de Alqran é a que eles recolheram.
Elas dizem a folha *qsun* de Alqran é o que vocês recolheram.
Àquele que transporta inhames e milho também,
55. elas dizem que ele recolheu a folha *qsun* de Alqran.
Se eles não lhes tiverem dado de comer, se aqueles não lhes tiverem feito oferendas, sacrifícios, não as tiverem suplicado com boas coisas,
60. elas os matarão.
Se eles vão de novo para fora, se as pessoas vão para fora, se as pessoas vão comprar alguma coisa, se elas compram um rato,
65. se elas compram um peixe, se elas compram um animal, se elas compram qualquer coisa, se elas derem uma parte para as *eleye* comerem, as *eleye* dizem, isto chega.
70. Alguém que vá comprar alguma coisa e que não lhes dá de comer, elas dizem que contorseu o corpo no quintal da casa de *Mosionto*.
Porque ele comprou alguma coisa e não lhes deu de comer, se aquela pessoa não lhes faz oferendas, não lhes faz sacrifícios,
75. elas a matarão.
A razão para matar todas estas pessoas é o enigma, os três enigmas que lhes colocam.
Elas os atormentam com isto.
Elas sabem, então dizem que
80. os filhos das pessoas não conhecem esta espécie de lei, nenhum deles é capaz de respeitar esta lei.
Porque elas sabem que o filho das pessoas não sabe o que é o quiabo de *Èjió*,

- a coisa que elas dizem ser o quiabo de *Èjió*, é o quiabo de *Èjió*.
85. Elas sabem, dizem que o filho das pessoas não sabe o que é a folha *qsun* de Alqran, a coisa que elas dizem ser a folha *qsun* de Alqran, é a folha *qsun* de Alqran.
Elas sabem que o filho das pessoas não sabe o que é contorser o corpo no quintal da casa de *Mosionto*,
90. a ação que elas dizem ser contorser o corpo no quintal da casa de *Mosionto*, é contorser o corpo no quintal da casa de *Mosionto*.
As *eleye* atormentam as pessoas.
Mas *Orumilá* vem suplicar por elas.
Ele vem de novo suplicar por seus filhos,
95. ele suplica de novo por todas estas pessoas, ele diz que, e sua casa, e seu campo, e seu caminho, e todas as coisas que ele possui, que elas os poupem, que elas não combatam com eles, que elas permitam que toda coisa que queiram fazer seja boa.
100. *Orumilá* vem fazer seu sacrifício.
Ele vem para entregar os filhos das pessoas com suas mãos.
Elas vem dizer então, todas as pessoas para as quais *Orumilá* fez este sacrifício, para as quais as suplicou assim,
105. elas os entregarão.
Mas elas não queriam que *Orumilá* o fizesse para todo mundo.
Mas todas as pessoas para as quais *Orumilá* tenha feito este sacrifício, elas as pouparão,
110. elas não as matarão mais, elas levarão em conta *Orumilá*.
Aquele que *Orumilá* tiver dito para poupar,

elas pouparão.

Aquele que elas tenham pego,
se Orumilá pedir que o poupem,

115. elas o pouparão.

Todos aqueles para os quais as *ẹlẹyẹ*
terão dito, eles colheram os quiabos de
Èjió,

que vão perto de Orumilá,
Orumilá reclamará por eles,
Orumilá suplicará por eles,

120. Orumilá suplicará por eles de novo,
as *ẹlẹyẹ* perdoarão.

Aqueles para os quais terão dito, eles
colheram a folha *osun* de *Aloran*
que eles se salvem perto de Orumilá.
Orumilá fará que sejam perdoados.

125. Aqueles que elas terão dito, eles con-
torseram o corpo no quintal da casa de
Mosionto,

somente Orumilá os fará perdoar.

Se Orumilá os fizer assim perdoar,
os filhos de *ẹlẹyẹ* dizem, isto chega.

Elas dizem, se elas estivessem zangadas
antes, elas não estão mais zangadas.

130. No dia em que elas dizem, elas não
estão mais zangadas com Orumilá,
elas deram a permissão a Orumilá,
que resgata de suas mãos todos os filhos
das pessoas.

IV. *Ogbè ògúndá* ou *ogbé yónú*

Como Orumilá acalma a cólera de *iyámi*

1. O que você me faz, lhe farei.

A árvore dos campos tem uma coroa sobre
a cabeça.

O algodão não é um fardo pesado (mas não
é compacto).

Ifá é consultado para as pessoas vindas
para a Terra.

5. Ifá é consultado para as *ẹlẹyẹ* vindas
para a Terra.

Quando as *ẹlẹyẹ* chegaram na Terra,

Orumilá diz, são elas capazes de
poupá-lo?

Elas dizem que quando elas chegaram à
Terra,

quando elas vieram pela primeira vez
para a Terra, elas beberam de sete águas.

10. A água de *Ògbèrè* na cidade de *Òwu* foi a
que elas beberam primeiramente
Elas beberam em seguida da água de
Màjòmàjò, rio de *Apòmù*.
Elas beberam em seguida do *Ọlẹyọ*, água
de Ibadan.

De *Iyewa*, elas beberam em *Ikétu*.

De *Ògùn*, elas beberam em *Ìbarà*.

15. De *Ìbọ*, elas beberam em *Ọyán*.
De *Osérére*, elas beberam em *Ìkìrun*.

De sete águas vocês beberam quando
vieram para a Terra.

Quando vocês beberam destas águas, quan-
do chegaram na Terra,

vocês estão com os filhos das pessoas,

20. vocês encontram os filhos das pessoas,
Vocês os poupam?

Vocês dizem que não os poupam.

Os filhos da pessoas correm para a casa
de Egum.

Na casa de Egum, eles vão primeiro
naquele dia.

25. Estes filhos das pessoas vão correndo
encontrar Egum.

Eles dizem, você Egum, protege-nos,
os filhos de *ẹlẹyẹ* dizem que não querem
poupá-los.

Egum diz que não é capaz de salvá-los.

Ele diz que não é capaz de proteger os
filhos das pessoas naquele dia.

30. Eles deixam aquele lugar.

Eles vão na casa do Orixá.

Eles vão na casa de Xangô.

Eles vão na casa de Oiá.

Eles vão na casa de Obá.

35. Eles dizem que os protejam.

Todos dizem que não são capazes de
aplacar a disputa deles.

- Quem vai salvá-los nesta terra?
Eles devem ir para a casa de Orumilá.
Quando eles chegam na casa de Orumilá,
40. eles dizem, Orumilá protege-nos.
eles dizem, os filhos de *ẹlẹyẹ* não
querem nos poupar.
eles dizem, eles nos matarão.
Eles dizem, proteja-nos,
que sejam capazes de nos poupar,
45. que eles não sejam capazes de nos matar
e comer.
Orumilá diz como é que eles farão um
pacto sob juramento naquele dia.
Ele diz, somente se alguém o prepara
(como Orumilá o fez anteriormente) eles
serão poupados.
Exu vem dizer vivamente a Orumilá.
Exu diz que ele prepare um prato de
terra,
50. que ele prepare um ovo de galinha,
que ele prepare mel,
que ele prepare uma pena de papagaio,
que ele prepare folhas de *ojúṣàjù*¹,
que ele prepare *oyóyó*²,
55. que ele prepare folhas de *àánú*³,
que ele prepare folhas de *agogo ògún*⁴.
Orumilá faz a oferenda fora.
Quando Orumilá fez a oferenda.
Exu é isto, ele é amigo de Orumilá.
60. Como ele já teve um encontro com as *àjé*
na Terra,
assim ele as encontrou no além.
Primeiro, no dia em que elas beberam
aquelas sete águas,
no dia em que elas começaram a beber,
foi na presença de Exu.
No dia em que elas fizeram a assembléia,
foi na presença de Exu.

1 *Petiveria alliacea* (guiné)

2 *Corchorus olitorius*

3 *Vitex thyrsoiflora*

4 *Heliotropium indicum* (crista-de-galo)

65. Elas decidiram no momento que elas
chegaram.
Elas disseram, aquele que souber o enig-
ma que elas colocarão,
Elas disseram, aquele que souber o enig-
ma, elas o pouparão.
Elas disseram, aquele que quisesse ser
poupado,
se ele não soubesse o enigma, elas não o
poupariam.
70. Orumilá não sabe este enigma.
Mas quando Orumilá dá comida a Exu,
seu ventre esta suave (ele está con-
tente).
Exu anda suavemente (sem que as pessoas
ouçam seus passos),
Ele fala para Orumilá,
75. Ele diz que Orumilá tenha borra de
algodão na mão,
ele diz que ele tenha um ovo de galinha
na mão.
As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem com insistência:
Elas não estão contentes com os filhos
das pessoas neste dia.
"Elas dizem, todo caminho pelo qual
Orumilá andou,
80. elas dizem que não é bom.
Elas dizem que elas não estão contentes
com ninguém.
Elas vão sustentando esta questão até a
casa de *ogbè yónú*.
Quando elas chegam na casa,
as filhas de *ẹlẹyẹ* declaram (seu caso),
85. os filhos das pessoas declaram (seu
caso).
Os filhos das pessoas são (julgados) cul-
pados.
Quando os filhos das pessoas são (jul-
gados) culpados,
(a despeito das) oferendas que Orumilá
fez na Terra,
Orumilá é (julgado) culpado.
90. Porém a oferenda, que Orumilá fez na
Terra, diz que elas estão contentes dele.

- Exu diz, filhas de *ẹlẹyẹ*,
 ele diz, vocês deveriam saber a espécie
 de indicação dada.
 Ele diz, o sacrifício que Orumilá trouxe
 para fora, assim ele diz
 ele diz, para vocês o examinarem.
95. Quando elas o examinaram, elas tomaram
 a folha de *oyóyó*.
 Ha! elas dizem, Orumilá diz que elas
 estão satisfeitas (*yónú*) com ele.
Oyóyó é que diz que estão contentes
 (*yónú*) comigo,
 que não devem brigar comigo.
 Elas (as *ẹlẹyẹ*) dizem, quando Orumilá
 tinha a folha de *oyóyó*,
100. ele dizia que estavam contentes com ele
 (e) que elas estavam contentes também
 com todos os filhos das pessoas.
 Elas vêm em seguida a folha de *ojúşájú*.
 Exu diz, vocês entendem a coisa que ela
 vos diz?
 Ela diz que vocês, com toda a bondade o
 respeitem (*se şajú*),
105. que ele verá a bondade.
 Elas dizem qual folha é aquela lá?
 Elas dizem, é a terceira folha?
 Ele diz é a folha *àánú*
 Ele diz, vocês todas juntas terão
 piedade (*şàánú*).
110. Elas dizem que elas terão piedade de
 Orumilá.
 Elas dizem (o que significa) a folha de
agogo ògún?
 Ele diz, vocês o sabem.
 Ela diz que, e na casa, e nos campos, e
 atrás do muro da cidade,
 que em todo lugar que lhe agradasse ir,
 vocês deixarão que seja bom,
115. que toda a coisa que ele tiver em mãos,
 vocês deixarão que seja boa,
 elas dizem que ele peça com sino duplo
 (*agogo ògún*).
 Elas dizem, por que este mel?

- Elas dizem, como será a coisa com a qual
 elas fizeram juramento?
 Ele diz, Orumilá é capaz de saber toda
 coisa.
120. Elas dizem, porque este *ẹfun*? e este
osùn?
 Ele diz, *ẹfun* diz que lhe dêem (*fún*) a
 felicidade.
 Ele diz, *osùn* diz que vocês chegam com
 (*sùnmi*) a felicidade.
 Elas dizem, por que a pena de papagaio?
 Ah! ele diz, quando vocês *ẹlẹyẹ* chegam
 no além,
125. ele diz, a pena com a qual fizeram o
 sacrifício, amarrem-na na cabeça,
 ele diz, esta pena que vocês utilizam
 traz a felicidade com ela por todos os
 lugares onde ela vai.
 Quando o tempo veio,
 quando Orumilá terminou de falar,
 As *ẹlẹyẹ* disseram, você Orumilá,
130. elas dizem, você terminou assim de
 falar.
 Elas dizem, deixe que elas também falem
 por elas.
 As filhas de *ẹlẹyẹ* vêm dizer,
135. Elas dizem, Orumilá,
 elas dizem, está bem, elas vão colocar
 um enigma.
 Elas dizem, que ele deverá ser capaz de
 resolver o enigma que elas vão colocar
 assim.
 Elas dizem, que ele deverá ser capaz de
 resolver o enigma que elas vão lhe pedir
 assim.
 Elas dizem, sua casa será boa
 seu caminho será bom,
 seus filhos não vão morrer,
 suas mulheres não vão morrer,
 ele também não vai morrer,
 todos os lugares onde ele estender a mão
 serão bons.
 Mas se ele não conhecesse este enigma,
 elas não aceitariam suas súplicas,

145. elas estariam em cólera contra êle todo o tempo.

Mas se êle é capaz de dar a resposta, está terminado.

Orumilá diz que está bem assim.

Êle diz que lhe exponham este enigma:

(7 vezes)

"Elas dizem lançar,

150. Orumilá diz pegar

Elas pedem esta resposta junto a Orumilá na sétima vez.

Elas dizem, Orumilá,

elas dizem, quando ele diz pegar,

elas dizem, o que ele lhe envia para pegar?

155. Ah! ele diz, vocês enviam um ovo de galinha.

Elas dizem, o que têm elas para pegar?

Orumilá diz, a borra do algodão.

Elas dizem que Orumilá joga este ovo de galinha no ar.

Elas dizem que ele o pegue sete vezes.

160. Quando Orumilá o pega sete vezes,

elas dizem terminou assim?

Elas dizem está bem assim.

Elas dizem que estão perdoados.

Elas dizem, vocês todos os filhos das pessoas e você Orumilá,

165. Elas dizem, dancem,

elas dizem, cantem:

"Orumilá o fez, vós ganhastes as pessoas, vós ganhastes as pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* vieram dizer vós ganhastes as pessoas.

É a água *ògbèrè* em *òwu* que bebestes em primeiro lugar, ganhastes as pessoas.

170. As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem vós ganhastes as pessoas.

Bebestes em seguida água de *Màjòmàjò* em *Apòmù*, vós ganhastes as pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem vós ganhastes as pessoas.

Bebestes em seguida água de *òlẹyọ* em *Ìbàdàn*, vós ganhastes as pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem vós ganhastes as pessoas.

175. Água de *Iyewa* vós bebestes em *Ikétu*, vós ganhastes as pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem vós ganhastes as pessoas.

Água de *ògùn* vós bebestes em *Ìbàrà*, vós ganhastes as pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem vós ganhastes as pessoas.

Água de *Ibọ* vós bebestes em *Ọyán*, vós ganhastes as pessoas.

180. As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem vós ganhastes as pessoas.

Água do *Oséréré* vós bebestes em *Ìkìrun*, vós ganhastes as pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem vós ganhastes as pessoas.

A folha de *ojúṣàju* diz que vocês o respeitem, vós ganhastes as pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem vós ganhastes as pessoas.

185. A folha de *ọyọyọ* diz que vocês estão contentes, vós ganhastes as pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem vós ganhastes as pessoas.

A folha de *àánu* diz que vocês terão piedade, vós ganhastes as pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem vós ganhastes as pessoas.

A folha de *agogo ògún* diz que me enviam a felicidade, vós ganhastes as pessoas.

190. As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem vós ganhastes as pessoas.

Se não lambermos o mel teremos o ar triste, vós ganhastes as pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem vós ganhastes as pessoas.

Quando Orumilá terminou de cantar isto, Orumilá dança.

195. Ele vem com um *agogo* (sino) na mão. Eles vêm bater no *agogo*.

Orumilá dança bem.

Quando Orumilá terminou a dança,

- elas dizem, Orumilá,
 elas dizem, é bom isto.
200. Elas dizem, se ele tem que ir para casa, ou ir ao campo, ou para fora, todos os caminhos onde ele colocar a mão (passará) serão agradáveis.
 Elas dizem, se tiver que construir uma casa,
 elas dizem, se ele quiser esposar uma mulher,
205. elas dizem, se ele quiser dinheiro,
 elas dizem, se quiser ficar muito tempo no mundo,
 elas dizem, se ele quiser que elas o protejam,
 elas dizem, se Orumilá cantar aquela espécie de canção,
 elas dizem, que aceitarão,
210. elas dizem, que elas ficarão contentes com esta pessoa.
 Elas dizem, que todas as coisas que Orumilá queira lhes pedir,
 elas dizem, que no lugar que agradar a Orumilá para ficar,
 que seja nos sete céus de cima,
 se cantar esta espécie de canção
215. elas responderão.
 Elas farão então a coisa que ele pede para a felicidade.
 Elas dizem que se pernoita nos sete céus de baixo,
 se ele canta esta canção,
 elas farão todas as coisas que ele queira para a felicidade.
220. Elas dizem que se ele pernoitar nos quatro cantos do mundo,
 se ele pernoita na casa de *Olókun* (o mar),
 se ele pernoita do lado do mar.
 Se ele pernoita no meio de duas lagoas,
 se ele pernoita em *Ìwanran*, no lugar onde o dia nasce,
225. se ele cantou isto,

- se ele deu o nome das águas que elas beberam,
 elas dizem que perdoarão.
 Elas dizem é bom.
 Elas dizem, o dinheiro que Orumilá não tem, Orumilá terá.
230. Elas dizem, a mulher que Orumilá não tem, Orumilá terá.
 Elas dizem, a mulher que não pariu, a mulher de Orumilá ficará grávida, ela parirá.
 Elas dizem, a casa que Orumilá não construiu, Orumilá a construirá.
 Elas dizem todas as coisas boas que Orumilá não viu, Orumilá verá.
 Elas dizem Orumilá se tornará velho.
235. Elas dizem Orumilá ficará muito tempo (no mundo),
 ele se tornará um ancião.
 Orumilá diz a todos os seus filhos de cima e de baixo,
 ele diz que deverão conhecer esta canção,
 que deverão conhecer esta história,
 que sejam capazes de narrá-la.
240. Toda pessoa para a qual esta história for dita,
 as *ẹlẹyẹ* não ousarão jamais combater.

V. *Òdí méjì*

Como Orumilá acalma *iyámi*

1. Grande amontoado de terra na extremidade da rua.
 Muita poeira.
 Ifá é consultado para as *iyámi òṣòròngà*, que vieram do além para a Terra.
5. Elas dizem que querem escutar a voz dos *babalaôs*,
 Quando as *iyámi òṣòròngà* vêm,
 elas dizem, elas vêm para a Terra.
 Elas chamam então Orumilá no além
Olodúmaré diz que Orumilá vem.
10. Orumilá partiu.

- No lugar onde ele partiu, ele chegou no muro de pedra de Orixalá.
Ele encontra as iyámi no caminho.
Orumilá diz, onde vão vocês?
Elas dizem que vão para a Terra.
15. Ele diz, o que é que vão fazer?
Elas dizem, que os que não serão seus partidários, elas estragarão.
Elas trarão doenças para seus corpos.
Elas trarão a fraqueza para seus corpos.
20. Elas levarão os intestinos das pessoas.
Elas comerão os olhos das pessoas.
Elas comerão o fígado das pessoas.
Elas beberão o sangue das pessoas.
Elas não ouvirão a voz de ninguém.
25. Orumilá diz ah! ele diz que seus filhos estão na Terra.
Elas dizem, elas não conhecem os filhos de ninguém.
Quando elas disseram, elas não conhecem os filhos de ninguém,
Orumilá diz, seus filhos estão na Terra!
Elas dizem, muito bem então.
30. Elas dizem, Orumilá fala a seus filhos, que eles tenham folhas de *ogbô*¹, que tenham uma cabaça, que tenham a ponta do rabo de um rato *òkété*, que tenham o corpo de um rato *òkété* também,
35. que tenham ovos de galinha, que tenham massa de milho misturada com óleo, que tenham óleo, que tenham quatro *shillings*.
Orumilá envia um mensageiro à sua gente.
40. Ele lhes diz para preparar tudo aquilo. Assim as iyámi chegam à Terra, elas se empoleiram primeiramente no topo de uma árvore *orógbó*².
- 1 Parquetina Nigrescens
2 Garcinea Cola

- Quando elas ficam sobre o *orógbó*, elas procuram sua sorte.
45. Elas não a vêem, elas deixam este lugar. Elas chegam sobre o topo de uma árvore *àjánrèré*¹.
Quando elas chegam sobre a árvore *àjánrèré*, elas não têm sorte.
Elas vão sobre o topo de um *ìròkò*².
A carga de frutos do *ìròkò* não é suficiente para elas.
50. Elas vão sobre a árvore *òrò*³, elas não têm sorte lá.
Elas vão sobre um *ògun bẹ̀rẹ̀kẹ̀*⁴, elas não têm sorte lá.
Elas vão sobre um *arere*⁵, elas não encontram lugar onde ficar.
Elas vão sobre o topo de uma árvore que elas chamam *òpẹ̀ sẹ̀gisẹ̀gi*⁶ no rio *Awìnrinmògún*.
Quando elas chegam lá, elas ficam.
55. Elas ficam sobre seu topo.
Elas constroem um pátio.
Elas dizem, é lá que elas se reunirão.
Elas amontoam uma grande quantidade de terra lá onde todas as *ẹ̀lẹ̀yẹ̀* se reúnem.
60. Quando elas estão reunidas, quando elas chegaram na Terra, elas trazem dor de barriga para as crianças.
Elas trazem doenças para as crianças.
Elas levam os intestinos das pessoas.
65. Elas levam os pulmões das pessoas.
Elas bebem o sangue das pessoas.
Elas dão dor de cabeça aos filhos de um outro.

1 Ficus elegans

2 Chlorophora excelsa

3 Antiaris Africana

4 Delonix Régia

5 Triplochiton nigericum

6 Elaeis guineensis idolatriza (Variedade de dendezeiro com o caroço do qual se faz a adivinhação pelo ifá).

Elas dão doenças aos filhos de um outro.
Elas dão reumatismo aos filhos de um outro.

70. Elas dão dor de cabeça, febre, dor de estômago, aos filhos de um outro.
Elas fazem sair a gravidez do ventre de quem está prenha.
Elas levam para fora o feto de quem não é estéril.

Elas não deixam que uma mulher fique grávida.
Aquele que estiver grávida, elas não a deixam parir.

75. Eles (as pessoas perseguidas) vêm suplicar aos filhos de Orumilá.
Eles dizem que os filhos de Orumilá os ajudarão,
que eles ajudarão aquela que estiver grávida.

O sacrifício que Orumilá disse a seus filhos para fazerem naquele dia, seus filhos o fizeram.

80. Elas dizem que se os filhos de Orumilá querem chamá-las,
elas dizem para chamá-las com uma voz triste.
Quando eles tiverem feito a oferenda,
que os filhos de Orumilá terão já chamado,
eles deverão levá-la sobre seu montinho de terra.

85. Eles deverão cantar assim.
Elas dizem que eles deverão cantar com uma voz triste.
Elas dizem que elas responderão.
Eles deverão cantar assim.

"Mãe pequena vós conheceis minha voz.
90. *Ìyámi òṣòròngà*, vós conheceis minha voz.
Ìyámi òṣòròngà, toda coisa que eu digo,
a folha *ogbó* disse que vós compreendereis (*gbó*) certamente.
Ìyámi òṣòròngà, vós conheceis minha voz.
Ìyámi òṣòròngà, a cabaça (*igbà*) diz que vós pegais (*gbà*).

95. *Ìyámi òṣòròngà*, vós conheceis minha voz.
Ìyámi òṣòròngà, a palavra que o rato *òkété* diz à terra,
a terra a compreende certamente.

Ìyámi òṣòròngà, vós conheceis minha voz.
Ìyámi òṣòròngà, toda coisa que eu disser a fareis.

100. *Ìyámi òṣòròngà*, vós conheceis minha voz."

Eles começam a cantar.
Quando acabaram de cantar,
todas as *ẹlẹyẹ* estão silenciosas.
Os filhos de *Orumilá* o farão para eles.

105. (*Orumilá*) diz que se eles colhem a folha que age,
ele diz que se desenterram a raiz que age.

ele diz que cuidarão para que a pessoa grávida, permaneça grávida,
Aquele que estiver grávida, eles cuidarão para que dê a luz.

Ele diz que aquele que estiver doente,
eles cuidarão, ele ficará bom

110. ele diz que ele sarará.

Ele diz que aquele que tiver dor de cabeça, eles colherão a folha que age.
Se o fígado fizer mal a alguém, eles desenterrarão para ele a raiz que age.
Como as *ìyàmi* autorizaram os filhos de *Orumilá* naquele dia,

115. Mas eles chamarão aquele dia com uma voz triste, a canto indicado,
Para que *Olorum* deixe as pessoas terminar esta boa incumbência.

VI. *Ogbè ọsá*

O poder de *ìyàmi* serve para o bem e para o mal

1. *Ogbè sá* sobe na árvore.

Ogbè sá sobe no teto.

Ifá é consultado para todas as *ẹlẹyẹ*,
quando elas vieram do além para a Terra.

5. Quando elas chegaram sobre na Terra,

elas dizem que elas queriam ter uma residência.

Elas dizem, sete residências são os sete pilares da Terra.

Elas dizem, estes sete são os lugares onde farão suas residências.

Elas dizem que elas terão uma primeira residência.

10. Elas dizem, elas ficarão sobre a árvore iwọ que nós chamamos orógbó.

Elas dizem, quando elas partirem de cima do orógbó,

elas dizem, elas ficarão sobre a árvore arère.

Elas dizem, quando elas tiverem tido uma reunião sobre a arère,

elas dizem, elas ficarão sobre a árvore osè¹.

15. Elas dizem, quando elas deixarem a osè, elas dizem, elas ficarão sobre a árvore irókò.

Elas dizem, quando elas deixarem o irókò, elas dizem, elas irão sobre a árvore iyá².

Elas dizem, quando elas deixarem a iyá,

20. elas dizem, elas ficarão sobre a árvore àsùrìn³.

Elas dizem, quando elas deixarem a àsùrìn,

elas dizem, elas ficarão sobre a árvore òbòbò⁴, que é o chefe das árvores dos campos.

Eles dizem, quando vós vos agarrardes sobre as sete árvores,

eles dizem, que trabalho fazeis sobre cada uma das árvores?

25. Vós dizeis, se elas sobem sobre a árvore iwọ, se elas pensam em alguém,

1 Adansonia digitata

2 Daniellia Oliveri

3 Erythrophelum guineense

4 não identificada

vós dizeis, à sua felicidade, vós pensais se vós subís sobre o iwọ. Vós dizeis, ele ficará muito tempo na Terra, ele será direito (justo) sobre a Terra.

Vós dizeis, aquele em que pensais (quando estiverdes) sobre a arère, todas as coisas que a ele agrade, vós as destruireis.

30. Vós dizeis, se subís sobre a árvore, osè, todas as coisas que forem do agrado desta pessoa vós as dareis.

Vós dizeis, se subís sobre o irókò, vós ficareis meditando,

vós sereis duro contra alguém, vós provocareis acidentes para ele;

vós o agarrareis firmemente.

Vós dizeis, se subís sobre a árvore iyá,

35. rapidamente vós mandareis alguém para o além (vós o matareis).

Vós dizeis, se subís sobre a árvore àsùrìn,

toda coisa que queiram fazer, a fareis.

Se vós quiserdes trabalhar para a felicidade, vós trabalhareis para a felicidade.

Se vós quiserdes trabalhar para a infelicidade, vós trabalhareis para a infelicidade.

40. Todo o trabalho que vos agrada fazer sobre a àsùrìn, vós o realizareis.

Vós dizeis que se deixardes a árvore àsùrìn,

vós ficareis sobre a árvore òbòbò.

Vós dizeis se vós brigais com alguém, se ele vem vos suplicar,

45. se vós estiverdes sobre a árvore òbòbò, vós o perdoareis.

Vós dizeis, se o òbòbò é o chefe das árvores dos campos.

Se é a última árvore onde vós fareis vossa assembléia no mundo,

vós dizeis a árvore àsùrìn,

ele é vosso poder.

40. Vós dizeis se vós subirdes sobre a árvore à̀sùrìn, lá vós tereis o poder. Toda coisa que vós quiserdes fazer para alguém, e todo o bem que vós quiserdes fazer a alguém, vós dizeis, se vós subirdes sobre a árvore à̀sùrìn,
55. vós dizeis, é vossa árvore, não a deixarão. Vós dizeis, sobre todas as outras árvores vós chegastes, mas sobre a árvore à̀sùrìn vós fareis vossa principal casa. Quando fizerdes vossa casa sobre a árvore à̀sùrìn, quando vós chegardes lá,
60. vós aí cantareis então, como Orumilá, que criou esta canção. "Todas as ẹ̀lẹ̀yẹ̀ sobem sobre a árvore à̀sùrìn (repetir três vezes). Vós tereis cantado assim. Quando vós cantastes assim,
65. se quiserdes deixá-lo, se disserdes, que ireis ao mar, assim vós ireis ao mar, se disserdes, que ireis à lagoa, assim vós ireis à lagoa, rapidamente vós chegareis lá. Se disserdes que ireis sobre toda a Terra,
70. se disserdes mesmo, vós ireis ao além, rapidamente vós chegareis lá, quando ficais sobre a árvore à̀sùrìn. A árvore à̀sùrìn é o lugar onde as ẹ̀lẹ̀yẹ̀ obtêm seu poder. Não é qualquer um que pode manter-se lá.

VII. Ọ̀sá méjì
Ìyàmi e o mito da criação do pano de Egum

1. Ọ̀sá méjì é rico. Grito poderoso. Barulho de sino (ajija) chega do além. Ifá é consultado para Odù,
5. no dia em que ela vem do além para a Terra. Ifá é consultado para Obarixá, no dia em que ele vem do além para a Terra. Ifá é consultado para Ogum, no dia em que ele vem do além para a Terra.
10. Estes três chegam aqui. Odù somente é mulher entre eles. Odù diz, você Olodumaré. Ela diz, eles vão assim para a Terra. Ela diz, quando eles tiverem chegado lá, então o quê?
15. Olodumaré diz, eles irão para a Terra, a Terra será boa. Ele diz, todas as coisas que eles queiram fazer, então, ele diz, ela lhes dará o poder, isto será então bom.
20. Ogum marcha à frente deles. Quando Ogum marcha à frente deles, Obarixá segue. Quando Obarixá segue, Odù atrás. Quando Odù vem atrás, ela volta. Ela diz, você Olodumaré.
25. Ela diz, a terra onde eles vão assim. Ela diz, Ogum, ela diz, tem o poder dos combates, ela diz, ele tem o sabre, ele tem o fuzil,
30. ela diz, ele tem todas as coisas para fazer a guerra. Ela diz, Obarixá, ela diz, ele também tem o poder.

- Ela diz, com o poder que ele tem, ele faz toda coisa que quer.
Ela diz, ela é mulher entre eles, ela é Odù.
35. Ela diz, qual poder é o dela?
Olodumaré diz, qual é seu poder?
Ele diz, você será chamada, para sempre, mãe deles.
Ele diz, porque quando vocês partem, todos os três,
ela diz, você, a única mulher voltou.
40. Ele diz, a você, esta mulher, é dado o poder
que faz dela mãe deles.
Ele diz, você, você sustentará a Terra.
Olodumaré lhe dá o poder.
Quando ele lhe dá o poder, ele lhe dá o poder do pássaro,
45. ele lhe traz o poder de ẹlẹyẹ (dona do pássaro).
Quando ele lhe trouxe o poder de ẹlẹyẹ,
Olodumaré diz, está bem.
Ele diz, esta cabaça de ẹlẹyẹ que ele lhe trouxe,
ele diz, conhece ela seu uso sobre a Terra?
Ele diz, que ela conheça seu uso sobre a Terra.
50. Odù diz, ela a conhecerá.
Ela recebe o pássaro de Olodumaré.
Ela recebe então o poder que ela utilizará com ele.
Ela parte.
Ela está no ponto de partir.
55. Olodumaré a chama para que volte de novo.
Ele diz, está bom.
Ele diz, volte.
Ele diz, você Odù,
ela diz, volte.
60. Ele diz, quando ela chegará sobre a Terra,
ela diz, como vai você utilizar os pássaros,

- e as forças que ele lhe deu?
Ele diz, como vai ela utilizá-las?
Odù diz, todas as pessoas que não a terão escutado,
ela diz, ela as combaterá.
65. Ela diz, aqueles que não tiverem vindo lhe pedir uma indicação,
(aqueles) que o tiverem feito,
que não ouvirem todas as coisas que ela diga para eles,
ela diz, ela os combaterá.
70. Ela diz, aquele que se aproximar dela para lhe pedir para ter dinheiro.
ela diz, ela lhe dará.
Ela diz, aquela que lhe pedir para parir,
ela diz, que ela lhe concederá.
Ela diz, se ela tiver dado a alguém dinheiro,
75. se ele se mostrar em seguida impertinente com ela,
ela diz que o retomará.
Ela diz, se tiver dado a uma pessoa um filho,
se ela se mostrar em seguida impertinente com ela,
ela diz que o retomará.
80. Ela diz, toda a coisa que fizer para qualquer um,
se ele se mostrar em seguida impertinente com ela,
ela diz que o retomará.
Olodumaré diz, está bom.
Ele diz, não está mal.
85. Ele diz, utilize com calma o poder que eu te dei.
Se ela o utilizar com violência, ele o retomará,
e de todos os homens que te seguirão,
eu fiz de você mãe deles.
Toda coisa que lhes agrade fazer,
é coisa que eles deverão anunciar a você Odù.
90. Depois daquele tempo Olodumaré deu o poder à mulher,

porque aquela que recebeu então o poder se chamava Odù.

Ele dá o poder às mulheres de dizerem toda coisa que lhes agrade.

O homem não poderá fazer sozinho nenhuma coisa na ausência da mulher.

95. Odù chega à Terra.

Quando eles chegam juntos na Terra, todas as florestas que vêem, chamam de florestas de Egum, a mulher entra nelas.

A que eles chamam de floresta de Orò, a mulher entra nela.

Não haviam nenhuma proibição, naquele tempo,

100. da mulher ousar entrar em qualquer floresta.

ou que qualquer mulher não ousasse entrar em qualquer pátio.

Se elas quiserem adorar Egum,

se elas quiserem adorar Orò,

se elas quiserem adorar todos os orixás,

105. a mulher os adora, naquele tempo.

Quando fazem assim o culto,

Ah! a anciã (àgbà) exagerou, ela caiu em desgraça.

Ifá é consultado para Odù, quando Odù chega sobre a Terra.

110. Heim! eles dizem, você Odù,

eles dizem, ela deve agir com calma, que ela tenha paciência,

que ela não seja imprudente.

Odù diz, por quê?

115. Eles dizem, por causa do poder que Olodumaré te deu,

eles dizem, para que as pessoas não saibam a razão.

Odù diz, Ah, ai, ai, ai!

Ela diz, não tem nada.

Ela diz, eles não são capazes de saber a razão.

120. Ela diz, somente ela foi à Olodumaré, receber o poder, não estava na presença dos outros que vieram à Terra com ela,

não estava, de jeito nenhum na presença deles.

Quando eles falaram assim a Odù, eles disseram que fizesse oferendas.

125. Odù diz, de maneira nenhuma!

Ela diz, ela não fará oferendas.

A oferenda para que a mulher receba o poder de Olodumaré, ela a fez.

Mas ela não deve alegrar-se exageradamente.

Ela é capaz de utilizar estas coisas durante muito tempo.

130. As pessoas não podem estragar o que ela tem em mãos.

As pessoas não podem conhecer a razão de sua força.

Ela não fará oferendas.

Ela parte.

Ela tira (o pano de) Egum fora.

135. Ela tira Orò fora.

Todas as coisas; não há coisas que ela não faça naquele tempo.

Obarixá vem, ele diz, hum!

É aquele ao qual Olodumaré confiou a Terra.

140. Esta mulher enérgica vem tomar a Terra, e o quintal (lugar de culto) de Egum,

e o quintal de Orò,

e o quintal de todos os orixás.

(Ele) não ousa entrar em nenhum.

Ah! esta mulher vem tomar a Terra.

145. Obarixá vai consultar (um) babalaô.

O babalaô que ele vai consultar,

É Orumilá que é consultado por ele naquele dia,

Orumilá, exatamente ele, vai consultar.

Ele diz que Orumilá examine, qual é a sorte?

150. A mensagem enviada por Olodumaré é esta: teria ele o mundo em suas mãos?

Ele entrega a mensagem com sucesso.

Nenhuma pessoa pode tomar o mundo de suas mãos.

O mundo não estará perdido.

155. Como seria ele capaz de ser vitorioso?
Ele consulta Ifá.
Eles dizem que Orixá deve fazer oferendas.
Eles dizem que então ele deve ser paciente.
Orumilá escolhe a oferenda de caracóis, naquele tempo.
160. Ele escolhe um chicote.
Ele escolhe oito shillings.
Orixá faz a oferenda.
Quando Orixá fez a oferenda,
Orumilá consulta Ifá para Orixá.
165. Ele diz, esta terra se tornará sua,
ele diz, mas deve ter paciência.
Ele diz, se ele tem paciência,
ele diz, a adoração se tornará sua.
Ele diz, aquela que carrega o poder da mulher,
170. ele diz, vai exagerar.
Quando ela tiver exagerado,
ele diz, ela se tornará sua serva, Orixá,
ela virá submeter-se a você.
Orixá compreende, terá paciência.
175. Todos os hábitos, os bons, os maus,
que Odù mostra na Terra,
com o poder que Olodumaré lhe deu.
Se ela diz a alguém para não ver seu rosto,
se ele vê o rosto, ela o torna cego.
180. Se ela diz que o olhar de alguém é mau sobre ela,
se ela diz que ela tenha dor de cabeça,
ela tem dor de cabeça,
se ela diz que ela tenha dor de barriga,
ela tem dor de barriga.
Toda coisa que Odù diz naquele tempo se realiza.
Quando chega o tempo, Odù diz, você Orixá,
185. ela diz, quando eles chegaram juntos à Terra,
ela diz, que ela e ele vão a um só lugar.
Ela diz, se nós estamos em um só lugar,

- ela diz, toda a coisa que ela queria fazer,
ela diz, ela terá a oportunidade de lhe deixar, você Orixá,
190. ver toda a coisa que ela fizer.
Ela diz, porque com ele,
e Ogum, eles chegaram juntos do além.
Ela diz, mas eles escolheram Ogum para ser guerreiro.
Aquele que queria lhes fazer a guerra,
195. Ogum seria vitorioso.
Odù com Orixá devem morar em um só lugar.
No lugar onde eles chegaram juntos, eles habitam no mesmo lugar
o caracol que Orixá ofertou,
Orixá o toma, ele adora sua cabeça com ele.
200. Orixá adora sua cabeça com o caracol no lugar onde ele mora.
Quando Orixá terminou a adoração, ele bebe então a água (contida na concha) do caracol.
Quando ele bebeu a água do caracol,
ele diz, você Odù, quer também beber?
Odù diz, isto não faz nada.
205. Odù recebe água de caracol para beber.
Quando Odù bebeu a água do caracol, a barriga (o humor) de Odù acalmou-se.
No lugar em que seu humor se acalma,
Ela diz, ah! ela diz, você Orixá,
ela diz, ela conheceu através dele uma coisa deliciosa para comer.
210. Ela diz, a água do caracol é suave, o caracol é também suave?
Quando ela terminou de comer, ela diz, isto é bom.
Não lhe deram nunca coisa tão boa para comer como o caracol.
Ela diz, o caracol é o que devem lhe dar de comer.
Ela diz, o caracol exatamente que você Orixá come,
215. ela diz, devem lhe dar.
Orixá diz que lhe dêem caracóis

ele diz, mas seu poder, que você não me mostrou,
ele diz, é a única coisa que me entristece.

Ele diz, toda coisa, toda outra coisa que você possui,

220. ele diz, você ousa mostrá-las, você Odù.
Orixá fala assim.

Quando Orixá falou assim,

Odù diz, quando ela veio ficar com ele em um só lugar,

ela diz, toda coisa que ele faz, ele não lhe esconde nada.

225. Ela diz, toda coisa que ela faz, ela não esconde nada.

Ela diz, ele pode ver todos seus trabalhos e todos seus costumes.

Ela diz, ela mora com ele em um só lugar.

Obarixá diz, não está mal.

Quando Orixá disse não está mal, eles estão juntos.

230. Eles estão juntos, eles querem adorar Egum.

Odù traz as coisas com as quais ela adora Egum, ela as traz para o quintal de Egum.

Ela diz que Obarixá a siga.

Ah! Obarixá diz que ele está espantado.

Ela diz que ele a siga.

235. Obarixá segue.

Quando Obarixá segue (e) entra na floresta de Egum,

eles adoram Egum.

Quando eles adoram Egum, Odù cobre-se com o pano de Egum.

Mas ela não sabe como fazer o som (da voz) de Egum,

240. como fazem a voz de Egum, Odù não sabe.

Ela sabe somente cobrir-se com o pano, ela sabe fazer as orações somente, como as pessoas.

Mas ela não sabe como se fala com a voz das pessoas do além.

Quando eles adoraram Egum,

Odù toma o pano, ela se cobre.

245. Ela faz os votos para uma pessoa que trouxe comida.

Quando ela terminou os votos, ela sai.

Quando ela saiu, ela e Obarixá,

chegou a hora deles irem para casa.

Obarixá vai no lugar onde está o pano.

250. O pano de Egum não tinha rede antes.
Orixá acrescentou a rede.

A rede com que Egum pode ver.

Egum tinha um pano comum naquele tempo.

Quando as mulheres faziam Egum o pano era comum.

255. Elas furavam a frente para que elas pudessem ver um pouco.

Não tinha rede, elas furavam a frente de Egum naquele tempo.

Mas quando Obarixá chega.

Obarixá vem acrescentar a rede.

Depois que eles chegam em casa.

260. Obarixá vai de novo no quintal de Egum.

Ele segura o pano de Egum, corta na frente, e coloca a rede.

Quando ele coloca a rede, ele se cobre com o pano de Egum.

Quando está coberto com o pano de Egum, ele toma na mão o chicote.

Tomando o chicote na mão,

265. (Ele não disse adeus a Odù, nem disse que ele vai no quintal de Egum no lugar de onde ele sai).

Obarixá fala com a voz de Egum.

Ele fala com a voz de Egum, eles não distinguem sua voz.

Ele faz votos, eles não distinguem sua voz.

270. Aquele que quer adorar Egum diz hein! ele diz ah!

Ele diz, Egum que ele adora é com efeito verdadeiro,

Ele diz, uma das pessoas do além veio sobre a Terra.

Ele pega o chicote na mão.

- O chicote que ele tomou, ele o arrasta no solo.
275. Ele fala então com a voz de Egum.
No lugar onde ele mora, ele fala com a voz de Egum.
Ele se torna uma coisa que assusta Odù.
Ah! Ah! quando ela usa o pano, não conhece esta maneira de falar.
Ah! Ah! quem entrou rapidamente no pano?
280. Quem falou em seguida rapidamente com uma tal voz?
Com inteligência o homem toma o poder, e toda a inteligência da mulher, com a inteligência o homem a toma das mãos das mulheres.
Olodumaré trouxe primeiramente a inteligência e o poder de *ẹlẹyẹ* à mulher.
285. Mas com astúcia o homem toma a inteligência das mãos das mulheres.
Quando Odù viu que este Egum tem um chicote na mão,
ela foge também, ela também se torna uma coisa assustada.
Ah! quando ela se tornou uma coisa assustada,
Obarixá conduziu este Egum ao redor de toda a cidade.
290. Odù viu então que o pano é o seu.
Quando ela viu que o pano é o seu,
ela diz, quem é aquele lá?
Ela não vê Obarixá em casa.
Ela diz, será que é Obarixá aquele lá?
295. Odù fica em casa.
Ela manda seu pássaro.
Ela diz que ele vá empoleirar-se sobre o ombro de Egum.
Eles devem ir juntos.
Toda a coisa que Egum disse,
age pelo poder do pássaro,
empoleirado sobre seu ombro.
Quando todas as coisas que disse são cumpridas,
que volte para casa.
Ele volta para o quintal de Egum.

305. Ele se despe no solo.
Ele coloca o chicote no solo.
Ele coloca sua roupa.
Ele sai fora.
Ẹlẹyẹ vai perto de sua dona (Odù).
310. Quando ele volta para casa.
Odù então o saúda.
Ela diz, bem-vindo.
Ela diz, donde vem ele?
Obarixá, diz que vem de fora.
315. Odù diz, não está mal.
Ela diz, bem-vindo.
Obarixá despeja então no chão todas as coisas que ele recebeu.
Quando ele as despejou no chão,
Odù diz, isto está bem.
320. Ela diz, é pois seu pano de Egum que ele conduziu fora?
Obarixá diz, é assim.
Odù diz, isto está bem.
Ela diz, lhe convém muito mais que a ela de fazê-lo sair.
Ela diz, todas as pessoas,
325. ela diz, gritam, eis Egum! eis Egum!
Ela diz, eles gritam por causa dele.
Ela diz, ele arrasta seu chicote no solo,
ela diz, a honra é para ele.
Ela diz, a partir de hoje,
330. ela diz, ela concede Egum ao homem.
Ela diz, por causa dele.
Ela diz, nenhuma mulher nunca mais ousará entrar dentro do pano de Egum.
Ela diz, por causa de Orixalá,
ela diz, ela dá Egum ao homem.
335. Ela diz, mas ele deve ir fora,
ela diz, ela tem o poder que ele utiliza.
A razão é a amizade entre Egum e *ẹlẹyẹ*.
No lugar de onde vêm os Egum, lá (também) vêm as *ẹlẹyẹ*.
Todo o poder utilizado por Egum é o poder de *ẹlẹyẹ*.
340. Odù diz, nenhuma mulher entrará jamais dentro do pano de Egum,

mas poderá dançar, ir ao encontro de Egum.

Quer dizer que se Egum vai fora, ela dançará em frente dele, ela dançará ao encontro de Egum no caminho.

345. Ela diz, a mulher fará somente isso, ela diz, a mulher não ousará jamais entrar de novo no quintal. Ela diz, a partir de hoje, é o homem que levará Egum para fora.

Ela diz, mas ninguém, nem crianças, nem velhos, poderão zombar da mulher, ela diz, a mulher tem poder demais sobre a Terra.

350. Ela diz mais, a mulher nos pôs no mundo. Ela diz, todas as pessoas são nascidas da mulher.

Ela diz, todas as coisas que as pessoas queiram fazer, e elas não são ajudadas pelas mulheres, ela diz, não poderão fazê-las.

355. (É a) razão pela qual os homens não podem fazer nada sobre a Terra, se eles não o obtiverem das mãos das mulheres.

Eles cantam.

Obarixá canta também.

Quando chega o quinto (dia), eles fazem (a festa da) semana.

360. Ele diz que todos os cantos a que cantarão serão estes,

vindos (do odu de ifá) òsá méjì.

Ele diz, eles saúdam as mulheres.

Ele diz, se eles saúdam as mulheres, a Terra estará tranqüila.

365. Eles cantam assim:

"Vós dobrais o joelho, dobrai o joelho para as mulheres.

A mulher vos pôs no mundo, assim somos seres humanos.

A mulher é a inteligência da Terra, dobrai o joelho para a mulher.

369. A mulher vos pôs no mundo, assim somos seres humanos".

VIII. Òsá méjì

A cólera de iyàmi contra Oxalá

1. Ele se mantém em pé por vós.
Ele se mantém em pé por vós.
Ele se mantém em pé por vós (três vezes)
Maus ruídos oyo que eles batem com um bastão.
5. Má palavra ògbígbí que eles batem com uma pedra.
Má comida, o morcego vomita pela boca, excreta pela boca.
Ifá é consultado por Oxalá òsèrèmàgbò, no dia que ele vai tirar água no rio das *ẹlẹyẹ*.
Ifá é consultado para as *ẹlẹyẹ*,
10. no dia que elas não comem mais o algodão do Orixá.
Quando chegou a hora de Orixá plantar seu algodão,
ele encontra as *ẹlẹyẹ* que colhem este algodão e o comem.
Ele as previne para não colherem nunca mais este algodão e comê-lo.
Elas não roubarão mais nenhuma coisa.
15. Quando elas chegaram na Terra,
as mulheres não recolheram nenhuma coisa junto a Olodumaré.
No início da Terra,
onde elas vão para fazer todas as coisas, as mulheres pedem,
20. qual é o poder que elas terão?
Olodumaré diz, os homens tomaram todo o poder.
Não há mais poder.
Quando eles chegaram na Terra os homens enganaram as mulheres,
25. eles as tratavam sem seriedade, eles não lhes diziam a verdade.
Elas vão junto de Olodumaré.
dizer seus sofrimentos,

30. elas não recebem nenhum quinhão,
Olodumaré diz, ele lhes fará um favor.
Ele lhes dará a força
que será acima daquela dos homens,
e de seu poder e de seus trabalhos.
Ele entregará esse poder a elas, em suas
mãos.

35. As àjé o utilizarão de todas as
maneiras.
Quando elas chegam à Terra, não há rios.
Todos aqueles que se tornariam rios, não
eram rios naquele tempo.

40. Eles utilizavam a água de poços naquele
tempo.
Água de pântano onde vivem caranguejos,
água redonda como poço.

As iyàmi tinham então um rio.
Elas o chamavam *Olóntókì*, esta água não
secava nunca.
Elas tomavam conta.

45. Orixá estava no caso seguinte:
ele criava as pessoas com água fresca.
Porque ele criava as pessoas,
Orixá ia roubar a água delas.
Quando elas começaram a ver que lhe
roubavam água
elas vigiaram a água.

50. No tempo que elas faziam a ronda, elas
encontram Orixá.
Quando elas encontram Orixá,
elas dizem, saúde a você, Orixá.
Orixá diz, saúde.

Elas dizem, é você que vai roubar nossa
água todos os dias assim?

55. Elas começaram a perseguir Orixá de
longe.
Elas o perseguiram até a casa de Egum.
Egum diz, poupai-o, perdoai-o.
Elas dizem, elas são capazes de te
pegar, você, Egum.
Elas dizem, todos os teus panos (de
Egum), elas vão tomar e engolir.

60. Elas dizem, todo teu poder, iremos en-
golir.

Egum rápido empurra (Orixá) fora.
Ele foge, ele chega na casa de Ogum.
Ogum diz, poupai-o.

65. Elas dizem, teu dinheiro, nós iremos
tomá-lo e engolí-lo.
Todos os teus instrumentos de ferro,
tuas tenazes, iremos pegá-los e engolí-
los.

Todo teu trabalho, nós iremos pegá-lo e
engolí-lo.

Ogum, rápido, empurra (Orixá) fora.
Ele se afasta.

70. Ele chega na casa de Orumilá.
Elas dizem, você Ifá,
elas dizem, elas são capazes de pegar
todas as tuas nozes e engolí-las.
Elas dizem, teus *òpèlè*, elas vão pegá-
los e engolí-los.

Ele diz, nada mal.

Ele diz, que elas entrem na casa.

Orumilá traz dezesseis pratos de *èkuru*
(feijão cozido).

Ele traz para elas.

Ele traz diversos tipos de sangue,
sangue de cabra, sangue de galinha, san-
gue de carneiro.

Ele reúne todos esses sangues juntos.

80. Ele lhes traz sangue de touro.

Ele lhes dá de beber.

Bem! se elas têm muita dificuldade quan-
do bebem água,
o sangue é o que elas bebem, é o que
lhes foi trazido, e elas beberam.
Elas dizem Orumilá lhes fez uma recepção
assim,

85. elas perdoam verdadeiramente.

Mas todas as coisas que elas queiram
ter, elas virão pedí-lo.

Orumilá diz, se um outro oferece, se
alguém oferece, se uma outra pessoa
oferece,

toda coisa que vós (*iyàmi*) recebeis em
mãos.

- ele diz, vinde pedi-la, ele (Orumilá) a receberá por vós.
90. Orixá vem com um coração calmo.
Ele diz, você Orumilá, muito obrigado pelo favor.
Que coisa posso te dar assim rapidamente?
Ele não tem nada na mão,
a não ser o facão que ele trouxe aqui.
95. Que tome o facão.
Ele o dá a Orumilá.
É o facão que os babalaôs chamam àdásà.
Eles o utilizam junto a Ifá como ìròkẹ́.
Eles chamam este facão àdásà.
100. Orumilá começa a bater o facão aos pés de Ifá.
Orumilá escuta toda a coisa que ele diz.
"Este é o facão de Orixá, este é o facão de Orixá.
O facão está em minha mão, este é o facão do Orixá."

IX. Ìrẹ̀tẹ̀ ogbè

Como Odù chegou a ser a esposa de Orumilá

1. Que você pisoteie a mata.
Que eu pisoteie a mata.
Que nós pisotiemos a mata juntos.
Ifá é consultado por Odù.
5. Eles dizem, Odù veio do além para a Terra.
Quando ela chegou à Terra,
eles dizem, você, Odù, esta é sua partida.
Olodumaré lhe dá um pássaro.
Ela pega este pássaro para ir para a Terra.
10. Aragamágo é o nome que Olodumaré dá a este pássaro.
Aragamágo é o nome que tem este pássaro de Odù.
Ele diz, você Odù,
ele diz, toda incumbência onde ela o enviará, ele a fará.

15. Ele diz, para o lugar onde ela gostaria de enviá-lo, ele iria.
Ele diz, se era para fazer o mal,
ele diz, se era para fazer o bem,
ele diz, toda coisa que ela gostaria dizer para fazer, ele a fará.
Odù traz este pássaro para a Terra.
Odù disse que nenhuma pessoa podia vê-la,
20. ela diz para não olhá-la
se um inimigo de Odù a olhasse,
ela lhe quebraria os olhos (ela o cegaria),
com o poder desse pássaro ela lhe estouraria os olhos.
Se um outro de seus inimigos quisesse olhar dentro da cabaça deste pássaro,
25. esse pássaro Aragamágo lhe furaria os olhos.
Ela utiliza esse pássaro assim.
Ela o utiliza até chegar na casa de Orumilá.
Orumilá vai consultar seus babalaôs.
Ele vai consultar: "Se nós ensinarmos a inteligência a alguém, sua inteligência será inteligente".
30. "Se nós ensinarmos a estupidez a alguém, sua estupidez será estúpida."
Os babalaôs da casa de Orumilá consultam Ifá para saber o dia em que ele tomará Odù por esposa.
Orumilá é assim, terá Odù por esposa.
Os babalaôs de Orumilá dizem, ah!
Eles dizem, Odù, quem você quer ter para esposa,
eles dizem, um poder está entre as mãos dela.
Eles dizem, para este poder Orumilá fará uma oferenda no chão,
por causa de todas estas pessoas.
Eles dizem, que com seu poder ela não o mate e coma,
porque o poder desta mulher é muito maior que o de Orumilá.

40. Eles dizem que Orumilá faça rapidamente esta oferenda no chão.
Eles dizem as coisas que Orumilá preparará sobre no chão.
Eles dizem que Orumilá tenha um rato òkèté.
Eles dizem que ele tenha um rato.
Eles dizem que ele tenha um peixe.
45. Eles dizem que ele tenha um caracol
Eles dizem que ele tenha óleo.
Eles dizem que ele tenha oito *shillings*.
Orumilá faz a oferenda.
Quando Orumilá fez a oferenda, eles consultam Ifá para ele.
50. Orumilá leva a oferenda fora.
Na chegada de *Odù*, ela encontra a oferenda na rua.
Ah! quem veio fazer esta oferenda sobre no chão
Ah! Exu diz, Orumilá fez esta oferenda no chão,
porque quer esposar-te, a você *Odù*.
55. *Odù* diz, nada mal.
Todos aqueles que *Odù* traz atrás dela, são coisas más.
Ela diz que eles todos comam.
Odù abre assim a cabaça de *Aragamágo*, seu pássaro, no chão.
Ela diz que ele coma.
60. *Odù* entra na casa.
Quando ela entrou na casa, *Odù* chama Orumilá.
Ela diz, você Orumilá.
Ela diz, ela chegou.
Ela diz, seus poderes são numerosos,
65. ela diz, mas ela não deixará que lhe combatam.
Ela diz, que ela não quer brigar com você, Orumilá.
Ela diz, mesmo se alguém pedisse sua ajuda para combater você,
ela diz, ela não combaterá você,
porque *Odù* diz, eles não farão sofrer Orumilá.

70. Porque se eles quisessem fazer sofrer Orumilá.
Odù com seu poder e o poder de seu pássaro combateria aquelas pessoas.
Quando *Odù* terminou de falar assim, Orumilá diz, nada mal.
Eles vão então chegar.
75. No momento chegado, *Odù* diz, você, Orumilá,
ela diz, aprenda rápido a minha proibição.
Ela diz, ela quer lhe dizer sua proibição.
Ela diz, ela não quer que suas outras mulheres,
lhe vejam o rosto.
80. Ela diz, que ele diga a todas as suas outras mulheres,
ela diz, que elas não lhe olhem o rosto.
Aquela que olhasse seu rosto, veria sua batalha.
Ela diz, que ela não quer que ninguém lhe veja o rosto.
Orumilá diz, nada mal.
85. Ele chama então todas as suas mulheres.
Ele as previne.
As mulheres de Orumilá não lhe olharão o rosto.
Odù diz a Orumilá que,
ela diz, ela vem com você fazer seu fardo tornar-se benfazejo.
90. Ela diz, que ela vai consertar toda coisa.
Ela diz, toda a coisa que ele queira estragar, ela não o consertará.
Ela diz, se ele conhece sua proibição,
ela diz, todas as suas coisas serão completamente boas.
Aquele que queira então estragá-las,
95. ela não deixará que nada seja estragado.
Se *oşó* (o bruxo) quer estragar,
ela diz, ela não o deixará fazer.
Que ele próprio será então estragado.

Ela diz, nenhuma àjé é capaz de estragar uma coisa de Orumilá.

100. Ela diz, que Orumilá não brinque com ela.

Ela diz, todas as coisas, completamente, serão boas.

Ela diz, que ela não lutará com Orumilá.

Ela não lutará com as pessoas.

Ela diz que Orumilá sabe as incumbências que ele quer enviá-la a fazer,

105. Ela diz, se ele manda uma mensagem para fazer alguém sofrer, se ele quer enviá-la, ela entregará (a mensagem).

O poder de seu pássaro,

se alguém quiser fazer sofrer Orumilá, somente beliscá-lo, Odù partiria para lá brigar.

110. Orumilá diz heim! você, Odù.

Ele sabe que você é importante.

Ele sabe que você é superior a todas as mulheres do mundo.

Ele não gracejará com você, jamais.

Todos seus filhos que são babalaôs,

115. ele os previne para que não ousem jamais gracejar com você,

porque Odù é o poder dos babalaôs.

Ele diz, se o babalaô possui ifá,

Ele diz, ele tem também Odù.

Ele diz, o poder que então Odù lhe dá diz que

120. todas as mulheres perto dele não ousarão olhar o rosto dela.

Depois deste dia, todos os babalaôs são completos,

nenhum que não possua esta Odù.

Aquele que não possuir esta Odù não poderá consultar ifá.

No dia que ele tem Odù.

125. naquele dia ele se torna alguém que Odù não deixa no sofrimento.

X. Ọ̀ṣẹ́ Ọ̀yẹ̀kú
Igbádù

1. Aquele que ofende morre com a morte do culpado,

Olà, Ọ̀ṣẹ́' yẹ̀kú.

Ifá é consultado para Odù,

que diz que se senta sobre seu apèrè¹.

5. Eles dizem, você, Odù, que se senta sobre seu apèrè,

eles dizem, faça uma oferenda.

Ela diz, porque deveria ela fazer uma oferenda?

Eles dizem, por causa de seus filhos, você faz uma oferenda.

Eles dizem que Odù ofereça dez ovos de galinha.

10. Eles dizem que ela prepare dez caracóis.

Eles dizem que ela prepare dois mil (búzios) (5 shillings).

Odù faz a oferenda.

Quando Odù fez a oferenda,

Ifá é consultado para ela, Odù que se senta sobre seu apèrè,

15. Eles dizem, você, Odù,

eles dizem, ela ficará velha, ela ficará uma pessoa velha.

Eles dizem, vai ser dito que sua cabeça será toda branca,

que ela ficará muito velha.

Eles dizem que ela ficará no mundo,

que ela não vai morrer rapidamente,

você, Odù.

Quando Odù não morre rapidamente,

Odù está com boa saúde.

Quando o tempo passa, Odù se torna muito velha.

25. Eles devem pedir a palavra a Odù.

1 Caixa sobre a qual se senta o babalaô quando vai consultar o Ifá e que é também onde se guarda o Igbadú. É sagrado e é secreto. Diz a tradição que aquele que olhar dentro perde a visão.

- Até quando irá sua idade avançada?
 Odù não sabe mais nada.
 Pode ser que ela tenha ouvido a palavra
 que eles disseram?
 Pode ser que ela não tenha ouvido a
 palavra que eles disseram?
30. Quando chegou a hora, Odù chama todos
 seus filhos.
 Ela diz, a velhice chegou sobre ela.
 Ela diz, se eles querem lhe pedir a
 palavra,
 ela diz, ela vai procurar uma coisa que
 a substitua, à qual eles possam pedir a
 palavra.
35. Odù vai.
 Odù retorna,
 ela vai para chamar todos os seus
 companheiros juntos.
 Naquele tempo Odù está com a cabaça.
 Seus conselheiros pensam juntos a pala-
 vra que a cabaça virá dar.
40. Eles são quatro (conselheiros).
 Aquele que vem neste dia é Obarixá.
 Depois de ter chamado Obarixá, ela chama
 Obaluaê.
 Depois de ter chamado Obaluaê, ela chama
 também Ogum.
 Quando ela terminou de chamar Ogum, ela
 chama também Odudua.
45. Odudua é então o quarto dentre eles.
 Odù diz que ela está sentada sobre seu
 apèrè.
 Odù diz que ela tornou-se muito velha.
 Odù diz que ela deseja ir no lugar onde
 vão os velhos.
50. Ela diz, a coisa que ela lhes pede.
 Ela diz, se alguém quer partir, ele deve
 falar com sua gente,
 dizer que ela quer partir.
 Eles dizem, ah!
 Eles dizem que ela não parta.
 Eles dizem, o lugar de onde eles falaram,
55. estes quatro olharam então para a mata,

- assim eles viram a cabaça coberta de ex-
 cremento.
 Quando eles viram a cabaça coberta de ex-
 cremento,
 Obarixá diz a Ogum para ir colher a
 cabaça.
 Ogum colhe então a cabaça, ele colhe
 quatro.
60. Obarixá diz a Ogum para cortá-las.
 Ogum corta as cabaças.
 Obarixá diz para dar uma a Odudua,
 que Ogum dê também uma a Xapanã
 (Obaluaê).
 Ogum diz que são cabaças deles que ele
 corta.
65. Quando Ogum cortou as cabaças,
 ele corta suas cabaças em quatro
 caminhos.
 Ogum diz que cortou.
 Odù diz, juntos batemos no peito com nos-
 sas mãos (a união faz a força).
 Ela diz, ela quer que toda sua gente,
 70. que eles metam a mão (aceitem) em sua
 partida,
 que eles metam a mão (aceitem) na coisa
 decidida.
 Que os filhos e os filhos de seus filhos,
 que eles peçam a palavra que ela vai
 dizer.
 Quando ela assim falou.
75. Obarixá ama o *efun* (pó branco).
 Obaluaê ama o *osun* (pó vermelho).
 Ogum ama o carvão,
 Odudua ama a lama.
 Obarixá pega a cabaça de *efun*.
80. Ele diz, a cabaça de *efun*.
 Ele diz, ele a traz para ela, Odù.
 Ele diz que ela a coloque com seu apèrè.
 Ele diz, se seus filhos lhe fazem o
 culto, que eles o invoquem,
 ele diz, assim eles farão o culto da
 cabaça de *efun*.
85. Ele diz, ele a traz para ela, Odù.

- Ele diz, todas as coisas que eles pedirem a esta cabaça, ele diz, esta cabaça as fará por eles, ele diz, Obarixá não os combaterá, ele diz, porque ele e ela, Odù são uma só coisa.
90. Ele diz Obarixá a dá a Odù.
Obaluaê pega o *osùn*,
no *osùn* onde ele esfrega seu corpo.
Ele o leva para a cabaça.
Ele diz, você esta cabaça,
90. ele diz, ela tornou-se cabaça dela (de Odù) hoje.
Ele diz, todas as coisas que seus filhos pedirão,
elas todas eles as receberão.
Se for dinheiro que eles pedirem,
que então ele o fará por eles.
100. Aos apelos que seus filhos farão,
ela responderá do interior desta cabaça,
porque ela tornou-se velha.
Ele fala assim.
Odù aceita, isto se torna duas cabaças.
105. Ogum também traz a cabaça de carvão.
Ele traz a cabaça para Odù.
Ele diz, você, Odù,
ele diz, eis a cabaça de carvão.
Ele diz, todas as coisas com as quais
eles farão o culto de sua cabaça,
110. ele diz, eles adorarão também esta
cabaça que ele te dá.
Ele diz, seus filhos não vão morrer na
infância.
Ele diz, eles não envelhecerão no
sofrimento.
Odù aceita, isto se torna três cabaças.
Odudua também traz a cabaça de lama.
Ele a traz para ela.
Odudua diz que eles adorem esta cabaça
de lama com o *apèrè* de Odù.
Com as cabaças que os outros orixá
trouxeram a Odù.
Odù aceita, isto se torna quatro cabaças.

- Estas quatro cabaças são as que todos eles adoram.
120. Eles dizem, os quatro cantos do mundo estão nas quatro cabaças.
Odù diz, se seus filhos adoram *apèrè*,
que é sua,
eles a adoram assim.
Ela diz, as coisas que eles lhe dizem para fazer, ela as fará no bem.
Ela diz, se eles adoram a cabaça de *efun*, que é de Obarixá,
125. que eles venham adorá-la lá também, ela responderá.
Ela diz, se eles adoram a cabaça de *osùn*, ela responderá.
Ela diz, se eles adoram a cabaça de carvão, ela responderá.
Ela diz, se eles adoram a cabaça de lama, ela responderá.
Ela diz, mas se eles tiverem agora trazido o *apèrè*,
130. ela diz, vocês, todos seus filhos, é ela que adorais,
que queiram vir a adorar num só corpo que ela coloca dentro deste *apèrè*.
Desde aquele tempo, com sementes de kola brancas e sementes de kola vermelhas, eles adoram Odù.
Se eles sabem que eles querem entrar no seu quarto,
135. que eles vão adorá-la,
eles tiram água "de calma",
eles esfregam os olhos.
A água "de calma" com que esfregam os olhos naquele dia
é de folha *òdúndún*, folha *tètè*, folha *rínrín*, limo da costa (*karité*), *caracóis*.
140. Eles os esmagam na água.
Quando alguém já esfregou os olhos com isso,
ele pode entrar na casa de Odù,
ele pode ir ver *igbádù*.
Eles chamam *apèrè*, *igbá Odù*.
145. Eles chamam *apèrè*, a casa de Odù.

- Ah! Ireis abrir o apèrè igbádù, olhai.
Odù colocou suas coisas lá antes de morrer.
Ela diz que seus filhos vêm adorá-la,
no corpo da cabaça que ela colocou no apèrè.
150. Eles vão adorar Odù naquele lugar.
Depois deste dia, nós adoramos Odù no interior do apèrè.
Se o babalaô quer adorar ifá,
se ele vai na floresta de ifá,
se ele não adorou anteriormente Odù no apèrè,
155. não fez nada.
Ifá não sabe que ele veio adorá-lo,
ele não sabe que ele se tornou seu filho.
Ele diz que todos os seus filhos que têm vindo na floresta de ifá,
159. eles adoram de novo Odù sua mulher, no apèrè.

Oriki

I. Iyami Osòròngà.

- Èlẹyẹ com uma boca redonda.
Pássaro àtíòro que desce docemente.
(Eles se reúnem para beber o sangue) voa sobre o teto da casa.
5. (Passando da rua) colocou no mundo
(Come desde a cabeça, eles estão contentes).
(Come desde a cabeça, eles estão contentes) colocou no mundo (Chora como uma criança mimada).
(Chora como uma criança mimada) colocou no mundo ajé.
Quando ajé veio ao mundo
ela colocou no mundo três filhos.
10. Ela colocou no mundo "Vertigem"
Ela colocou no mundo "Troca a sorte"
Ela colocou no mundo "Esticou-se fortemente morrendo".
Ela colocou no mundo estes três filhos
Assim eles não têm plumas.

15. O pássaro akó lhes deu as plumas.
Nos tempos antigos,
elas dizem que elas não gratificam o mal no filho que tem o bem.
Eu sou vosso filho tendo o bem,
não me gratificai o mal.
20. Vento secreto da Terra.
Vento secreto do além.
Sombra longa, grande pássaro que voa em todos os lugares.
Noz de coco de quatro olhos,
proprietária de vinte ramos.
Obscuridade quarenta flechas (É difícil que o dia se torne noite).
25. Ela se torna pássaro olongq (que sacode a cabeça).
Ela se torna pássaro untado de osùn muito vermelho.
Ela se torna pássaro, se torna irmã caçula da árvore akòko.
(A coroa sobe na cabeça) segredo em ìdo.
A rã se esconde em um lugar fresco.
30. Mata sem dividir, fama da noite.
Ela voa abertamente para entrar na cidade.
Vai à vontade, anda à vontade, anda suavemente para entrar no mercado.
(Faz as coisas de acordo com sua própria vontade).
Elegante pássaro que voa no sentido invertido de barriga para cima.
35. Ele tem o bico pontudo como a conta esuwu.
Ele tem as pernas como as contas sègi.
Ele come a carne das pessoas começando pela cabeça.
Ele come desde o fígado até o coração.
O grande caçador.
40. Ele come desde o estômago até a vesícula biliar.
Ele não dá o frango para ninguém criar,
mas ele toma o carneiro para junto desta aqui.

A CONTRIBUIÇÃO ESPECIAL DAS MULHERES AO CANDOMBLÉ DO BRASIL

Pierre Verger

A CONTRIBUIÇÃO ESPECIAL
DAS MULHERES AO
CANDOMBÊ DO BRASIL

Pierre Verger

Maria Bibiana do Espírito Santo,
Mãe Senhora, e filhas-de-santo
do Axé Opô Afonjá
Pierre Verger - Salvador 1947



Este artigo foi apresentado no colóquio
"As Sobrevivências das Tradições Religiosas
Africanas nas Caraíbas e na América Latina"
promovida pela Unesco em São Luís do Maranhão
de 24 a 28 de junho de 1985, cujo relatório
final foi publicado com o mesmo título in
Culturas Africanas, Unesco (CC-86/WS/37).

A CONTRIBUIÇÃO ESPECIAL DAS MULHERES AO CANDOMBLÉ DO BRASIL

Pierre Verger

Candomblé é o nome dado às manifestações dos cultos africanos praticados na Bahia.

Antigamente, este nome só era utilizado para esta região do Brasil. As cerimônias do mesmo gênero são conhecidas sob os nomes de xangô em Recife, macumba no Rio de Janeiro, tambor em São Luís do Maranhão e batuque em Porto Alegre.

Todos estes termos, com exceção de xangô, são nomes de instrumentos de música, de origem banto, das regiões da África ao Sul do Equador.

Empreguei propositadamente o passado para me referir ao candomblé, pois este termo era anteriormente estritamente limitado à região da Bahia; mas, desde há algumas dezenas de anos, ele passou a ter uma maior extensão. Candomblé designa, atualmente, o culto dos deuses africanos, prestado em todo o Brasil, segundo as tradições praticadas na Bahia.

Os terreiros de candomblé, lugares onde se praticam estes cultos, encontram-se geralmente instalados nos arredores das cidades e são dirigidos, como veremos mais adiante, por pais-de-santo (babalorixás) ou mães-de-santo (ialorixás)¹, que têm sob as suas ordens numerosos ajudantes com funções bem definidas. Os deuses africanos (orixás dos nagô-ioruba, vodum dos daomeanos, nkici dos bantos) são aí adorados, em épocas determinadas. São lhes feitos em privado sacrifícios de animais e oferendas diante dos respectivos pegi (al-

¹ As palavras babalorixá e ialorixá, vindas do iorubá, seriam melhor traduzidas por "pai" ou "mãe-em-santidade", ou "a primeira pessoa na coisa sagrada". De igual modo, filho ou filha-de-santo significa "pessoa de menor grau na coisa sagrada".

tares), os quais são seguidos de cerimônias públicas no barracão, uma vasta sala na qual os deuses são homenageados com cantos e danças executados ao som dos tambores. Os deuses, respondendo a esses apelos, vêm reincarnar-se nos corpos em transe dos filhos e filhas-de-santo que lhes estiverem consagrados.

O candomblé da Bahia tem origens muito diversas. As mais antigas são banto do Congo e de Angola. O seu ritual estava provavelmente próximo do das macumbas do Rio de Janeiro. Mas pouco se sabe a esse respeito, em virtude das cerimônias africanas antigamente serem celebradas clandestinamente, sob a forma simulada de danças de divertimento.

TRÁFICO DE ESCRAVOS

Para uma melhor compreensão do que tratamos neste artigo, é necessário fazer algumas considerações de ordem histórica e econômica.

O tráfico de escravos fez-se para o conjunto do Brasil, nos séculos dezesseis e dezessete, principalmente a partir das costas da África situadas ao sul do Equador (Congo e Angola), povoadas de negros bantos. No século dezoito e no decurso da primeira metade do século dezenove, esse tráfico se fez também a partir da chamada Costa dos Escravos, ao Norte da linha equinocial, onde as etnias eram diferentes.

Em 1637, após terem expulsado os portugueses do castelo de São Jorge de Mina, por eles erigido na Costa do Ouro (o Gana atual), os holandeses dominaram a parte da costa situada a leste do castelo de São Jorge de Mina, chamada, de maneira mais concisa, Costa da Mina ou ainda Costa dos Escravos. Proibiram os portugueses de continuar a efetuar nessa região o seu tráfico, com mercadorias da Europa, sob pretexto de terem concedido esse privilégio à Companhia Holandesa das Índias Ocidentais. Só os navios dos negociantes da Bahia e de Recife estavam autorizados a se

dedicarem a esse tráfico, em troca do tabaco necessário aos holandeses para o seu próprio comércio. As relações com essa parte da costa da África tinham, para os comerciantes da Bahia e de Recife, uma importância vital, para aí negociarem o seu tabaco de terceira qualidade, dito de desperdício, que estava proibido de entrar no reino de Portugal. Só os tabacos de primeira e segunda categoria eram ali admitidos.

Nesta conjuntura, os portugueses foram obrigados a organizar dois circuitos comerciais. O primeiro, em que o tráfico negreiro era feito segundo o sistema dito triangular, em que, partindo de Lisboa, as mercadorias da Europa eram trocadas por escravos no Congo e em Angola. Nas Américas, eles eram trocados por produtos coloniais e estes últimos eram transportados, numa terceira viagem, em direção à metrópole. O segundo sistema de tráfico negreiro fora organizado por e em proveito dos negociantes fixados na Bahia e em Recife que tinham estabelecido relações diretas (tabaco por escravos) entre os seus portos e os da Costa dos Escravos, os quais lhes forneciam cativos iorubas em grande número.

INFLUÊNCIAS AFRICANAS NO BRASIL

Em consequência, a partir de meados do século dezoito, os africanos importados para a Bahia e Recife provinham sobretudo do golfo de Benim ou Costa dos Escravos, mas, para as outras regiões do Brasil, eles continuavam a vir do Congo e de Angola. Este pormenor tem a sua importância, pois contribuiu para a originalidade do caráter da vida na Bahia, e explica porque é que ela é diferente da que existe noutras cidades do Brasil.

A influência dos escravos africanos e dos seus descendentes na cultura brasileira não se pode negligenciar apesar da sua insignifi-

cância social nos séculos passados, segundo escreve Luiz Vianna Filho¹. Diz também que o negro se encontrava por toda a parte, com a sua cultura, os seus costumes e as suas crenças. Mesmo sem querer, ele as transmitia à nova sociedade em que tinha sido integrado à força. Esta assimilava, sem disso se aperceber, o que o negro escravo lhe ensinava e esta influência se fazia sentir lenta e insidiosamente e de um modo tanto mais eficaz quanto ela não possuía qualquer caráter organizado e deliberado que, se então existisse, teria provocado, sem dúvida alguma, uma forte oposição.

Donald Pierson escrevia², a propósito das duas culturas em presença, que a assimilação e a aculturação são fenômenos que só produzem alterações nos indivíduos de uma das raças em contato enquanto que os membros da outra raça permaneceriam imutáveis. No Brasil, as circunstâncias foram tais que favoreceram a aquisição, por parte dos brancos, de determinados elementos culturais africanos.

O ESTATUTO DAS MULHERES NA ÁFRICA

Para uma melhor compreensão da "contribuição especial das mulheres no candomblé", é imprescindível conhecer que lugar elas ocupavam na sociedade ioruba, na África. A organização da família é, nesta etnia, polígama. Contrariamente ao conceito que pessoas mal informadas fazem, as mulheres usufruem duma maior liberdade do que nas uniões monógamas. Na grande casa familiar do esposo, elas são sobretudo consideradas e aceitas enquanto progenitoras de filhos, destinados a perpetuar a linhagem familiar do marido. Mas elas nunca são aí totalmente integradas, deixando-lhes, esse fato, uma certa independência. Após o casamento, elas continuam a praticar o

1 Vianna Filho, Luiz - *O Negro na Bahia*. Rio de Janeiro, 1946, p. 107

2 Pierson, Donald - *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo, 1945, p. 168

culto das suas famílias de origem, embora os seus filhos sejam consagrados ao deus do cônjuge.

Exigem os costumes que elas não tenham relações sexuais com o marido durante o período de gravidez e o período que precede o desmame da criança, o que representa dezoito meses de abstinência. Uma tal situação acaba por justificar plenamente a admissão na casa familiar de co-esposas.

Na sociedade nagô-ioruba, todo o homem que queira desfrutar da consideração dos seus contemporâneos deve ter quatro esposas. Elas constituem, em geral, um grupo solidário que não hesita em explorar a generosidade do esposo comum fazendo-se oferecer, cada uma por sua vez, um presente caro qualquer: jóias, tecidos e enfeites variados. Em tais circunstâncias, o marido, para evitar ciúmes, vê-se obrigado a oferecer presentes de igual valor a cada uma das outras três mulheres. Estas mulheres podem circular livremente e fazer os mercados das cidades vizinhas ou relativamente afastadas. Como são geralmente boas comerciantes, tornam-se, em pouco tempo, mais ricas do que o respectivo marido e muitas vezes, amealham fortunas consideráveis. O que, no entanto, não dispensa este da obrigação de assegurar a subsistência das suas mulheres e filhos.

Nestas grandes famílias, o entendimento é em geral mais cordato entre os filhos de uma mesma mãe do que entre aqueles que têm um pai comum mas mães diferentes.

SITUAÇÃO DAS MULHERES DESCENDENTES DE AFRICANOS NO BRASIL

Uma situação análoga se verifica entre as mulheres descendentes de africanos no Brasil, onde já não existem grandes famílias formadas à volta de pai polígamo. As crianças vivem com a mãe enquanto que o homem vive com cada mulher alternadamente. Uma tal família gravi-

tando à volta da mãe, não faz mais do que consolidar o sentimento de independência das mulheres. São elas que mandam em casa, e com elas vivem os filhos de pais diferentes. Estas mulheres são muito ativas; elas vendem nos mercados e nas ruas alimentos cozidos, idênticos aos da África, tais como os acarajés, que são feitos de farinha de feijão, o untuoso caruru feito à base de quiabos, a cocada, preparada com a polpa do côco, e outras iguarias doces ou salgadas, que são o orgulho da cozinha da Bahia.

Estas mulheres, descendentes dos nagôs, preservaram o mesmo espírito de iniciativa que na África e as mesmas tendências dominadoras, tanto na família como nas suas relações com os outros. Isto explica já em parte a tradição das mães autoritárias, visíveis em alguns candomblés de origem nagô da Bahia.

Algumas confrarias católicas eram reservadas aos escravos emancipados das diversas etnias representadas na Bahia, cada uma delas formando uma organização distinta. A de Nossa Senhora da Boa Morte congregava as mulheres nagôs na Igreja da Barroquinha, enquanto que a de Nossa Senhora do Rosário, para os bantos do Congo e de Angola, e a de Nosso Senhor das Necessidades, para os daomeanos, eram confrarias das quais só os homens faziam parte.

É interessante constatar que por seu lado os principais terreiros de candomblé nagô são dirigidos por mulheres e os de origem banto por homens. Uma situação é talvez em parte consequência da outra, isto é, o fato de que tais confrarias agrupassem as mulheres ou os homens por nações de origem, criava condições favoráveis para que os escravos libertados pudessem se reunir e falar entre eles das suas pátrias longínquas e reorganizar, num outro local, os cultos legados pelos seus antepassados, as mulheres nagô de um lado e os homens bantos do outro.

A influência das mulheres no candomblé fazia se sentir mais do que a dos homens por-

que elas eram mais numerosas a poder comprar a sua liberdade.

Uma lei permitia aos escravos obter a sua emancipação pagando aos seus proprietários o preço por que tinham sido comprados. Muitos escravos trabalhavam para ganhar dinheiro para os seus proprietários e tinham o direito de guardar para eles uma parte dos seus lucros, com vista à sua libertação. Os homens trabalhavam como carregadores, pedreiros, carpinteiros e outros ofícios pouco remunerados. As mulheres vendiam nas esquinas das ruas, como já assinalamos anteriormente, e ganhavam mais dinheiro.

Uma vez emancipadas, elas podiam mais facilmente dispôr do dinheiro necessário à prática dos cultos africanos. Os seus lucros permitiam ainda que se vestissem com requinte.

A ELEGÂNCIA DAS MULHERES NEGRAS DA BAHIA

Os viajantes de passagem pela "Bahia de Todos os Santos" eram unânimes em exaltar a elegância e o luxo exibido pelas mulheres negras da Bahia e a atração que os seus encantos exerciam sobre os homens brancos.

Le Gentil de la Barbinais escrevia em 1718¹, com pena afiada que "as mulheres portuguesas mais virtuosas, isto é aquelas cuja licenciosidade é menos notória, fazem de suas casas um serralho de mulheres escravas. Ornamentam-nas de correntes de ouro, de pulseiras, de anéis e de rendas caras. Todas estas escravas têm os seus amantes, e as respectivas patroas partilham com elas os lucros do seu infame comércio. Os portugueses naturais do Brasil preferem possuir uma mulher negra ou mulata à mais bela mulher branca. Perguntei-lhes muitas vezes a que se devia um gosto tão esquisito, mas eles próprios o ignoram. Quanto a mim, creio que, tendo sido

criados e alimentados por escravas, acabam por, ao mesmo tempo que bebem o seu leite, adquirir suas tendências".

No entanto, uma portaria real¹ de 3 de outubro de 1636 tinha tomado as disposições necessárias para lutar contra a prática que consistia em deixar as mulheres negras vestir-se com tal luxo que chocava os bons costumes: "El-Rei, tendo tomado conhecimento do luxo exagerado que as escravas do Estado do Brasil mostram no seu modo de vestir, e a fim de evitar este abuso e o mau exemplo que poderia seguir-se-lhe, Sua Majestade dignou-se decidir que elas não poderiam usar vestidos de seda nem de tecido de cambraia ou de hollanda, com ou sem rendas, nem enfeites de ouro e de prata sobre os seus vestuários. Com este luxo, as escravas causam uma baixa de moral nas capitánias, pervertem os homens brancos, do que resulta o cruzamento das raças e o aumento sempre crescente do número de pessoas de côr, o que de modo algum é conveniente".

O luxo no modo de vestir exibido pelas mulheres negras da Bahia era tal que fazia sensação vê-las quando elas viajavam pelas demais cidades do Brasil. Jean-Baptiste Debret assinalava², por volta de 1830, que "com as perturbações políticas ocorridas na Bahia em 1822, verificou-se uma muito grande imigração de trãnsfugas e, desde então, as negras da Bahia encontram-se misturadas com as vendedoras das ruas. Elas distinguem-se pela sua "toilette" e a sua inteligência; umas vendem tecidos de musselina e xales, outras, menos comerciantes, oferecem como novidade doçarias importadas da Bahia, que têm grande êxito... As negras da Bahia reconhecem-se facilmente pelos seus turbantes e pela largura

1 Amaral, José Álvares do - *Resumo Cronológico e Noticioso da Província da Bahia*. Bahia, 1927, Tomo I, p. 87

2 Debret, Jean-Baptiste - *Voyages pittoresques au Brésil*. Paris, 1834, Vol. II, p. 223

1 Barbinais, Le Gentil de la - *Voyage autour du Monde*. Paris, 1728, Tomo III, p. 203

exagerada dos seus lenços de seda; quanto ao demais vestuário, ele é composto por uma blusa de musselina bordada, sobre a qual elas colocam uma baeta cujas riscas caracterizam o fabrico da Bahia. O valor da blusa e a quantidade das jóias em ouro são os principais objetos da sua coqueteria".

Abundam os testemunhos a este propósito:

O Cônsul britânico na Bahia, James Wetherell, escrevia¹ em 1843 que "o vestuário de gala das mulheres negras é muito especial e muito elegante. A parte superior por sobre a saia é feita de musselina fina, simples ou trabalhada, por vezes tão transparente que mal esconde o corpo da cinta para cima. A parte em torno do busto é guarnecida de uma renda larga, sendo as braçadeiras ricamente trabalhadas fechadas por um duplo botão de ouro; esta parte superior do vestido é tão frouxa que a mulher anda sempre com um ombro desnudado. A saia é muito volumosa, formando uma roda completa, quando pousada no chão, sendo a bainha orlada de uma renda ou adornada por um arabesco branco nela fixado. O saiote é igualmente guarnecido de rendas. Para os pés nus, usam sapatos muito pequenos cobrindo apenas a extremidade dos dedos. Os saltos são muito altos e finos, e não chegam ao calcanhar. Os braços são cobertos de coral, de ouro e de contas; o pescoço, cheio de colares e os dedos com anéis".

O médico alemão, Robert Avé-Lallement, de passagem pela Bahia em 1859, não escapou à sedução das damas negras da cidade, apesar dos seus preconceitos raciais bem enraizados. Ele declara² que "não é possível encontrar noutro lugar uma tal riqueza de formas como nas negras mina da Bahia". Lembramos que este era o nome dado aos nativos trazidos da Costa dos Escravos. As pregas um pouco frouxas das

blusas transparentes, os seus bustos de basalto negro, os seus pés nus nas pequenas sandálias, enchiam-no de emoção, e o que mais o admira é "que elas têm todas um porte soberbo, com as costas muito inclinadas para trás de maneira a fazer sobressair os seus seios". Ele acha "que há neste andar um pouco forçado uma espécie de provocação" e ele menciona "a sua maneira especial de balançar as ancas".

O que determina este porte altivo das mulheres negras da Bahia é o hábito que elas têm de transportar na cabeça os mais diversos fardos que vão desde as trouxas de roupa para lavar até aos cestos repletos de mercadorias, passando pelos tabuleiros, bandejas enfeitadas com rendas sobre as quais elas dispõem para venda, nas esquinas das ruas, produtos alimentares e guloseimas. Andam assim, o busto erguido, os ombros e a nuca suportando a sua carga, conservando sempre uma linha horizontal e estável, mas meneando agradavelmente as ancas e perturbando assim profundamente o médico alemão.

Não é verdade que, nas escolas de teatro, as futuras atrizes são convidadas a deslocar-se mantendo em equilíbrio uma pilha de livros colocados sobre a cabeça para adquirirem assim um caminhar real?

No ano seguinte, em 1860, o Príncipe Maximiliano da Áustria, futuro imperador do México, passava pela Bahia no dia da lavagem da igreja do Senhor do Bonfim¹. Também ele, apesar dos preconceitos raciais que o fazem comparar constantemente os negros da Bahia com os macacos, se mostra sensível aos atractivos das suas companheiras, logo que avistou "um grupo de negras jovens e folgazonas, cujos encantos bronzeados estavam velados mais do que escondidos em gaze transparente".

1 Wetherell, James - *Notes from Bahia*. Liverpool, 1860, p. 72

2 Avé-Lallement, Robert - *Viagem pelo Norte do Brasil*. Rio, 1961, Tomo I, p. 21

1 Maximilien (d'Autriche) - *Souvenirs de ma vie*. Paris, 1868, p. 197

Uns vinte anos mais tarde, por volta de 1880, um turista britânico, Henri Knight, e-
logiava¹

"Valia a pena vê-las nos dias de festas religiosas católicas - diz-nos João da Silva Campos² - quando as crioulas se vestiam para ir ver Deus. Elas exibiam os seus vestidos pretos prequeados à mão, turbantes de seda, camisas de um tecido muito fino, admiravelmente bordadas, sandálias de veludo preto ornadas de sequins de ouro e uma profusão incrível de jóias caras nas orelhas, no peito, nos punhos até aos cotovelos e nos dedos..."

O 15 de agosto é o dia da procissão de Nossa Senhora da Boa Morte. É uma cerimônia que já não se realiza na Bahia desde há meio século, mas que continua a ser celebrada com fervor na cidade vizinha de Cachoeira. A da Bahia, noutros tempos, despertava a atenção pelo seu esplendor e pela extensão do percurso da procissão da Virgem, deitada num caixão de vidro. Esta estátua era conservada na pequena igreja da Barroquinha, por uma confraria de mulheres nagôs, antigas escravas emancipadas. Elas participavam desta cerimônia com muita piedade católica, mas no entanto elas é que tinham criado perto da igreja da Barroquinha o primeiro terreiro de candomblé de origem Kêto, de que falaremos mais adiante.

A ORIGEM AFRICANA DA ELEGÂNCIA DAS MULHERES NEGRAS DA BAHIA

Pode se perguntar porquê estas manifestações de elegância das mulheres negras se encontravam restritas à Bahia. A meu conhecimento, nenhum viajante ficou assim extasiado noutras cidades do Brasil. Esta exclusividade de elegância poderia estar ligada à presença mais massiva dos nagôs-iorubas

nesta cidade e ao fato de que as pessoas desta etnia vivem, na África, sobretudo em meio urbano e levam uma existência feita de relações cotidianas com os seus vizinhos, e de encontros de caráter social nos mercados da tarde, em contraste com os habitantes mais próximos do Daomé onde a vida tinha um caráter rural, exceto para aqueles que faziam parte da corte real de Abomé; viviam do trabalho do campo, habitando sítios isoladas e só entrando em contato com os respectivos vizinhos por ocasião dos mercados semanais.

A origem urbana da maioria dos escravos trazidos para a Bahia poderia explicar o gosto das mulheres por se embelezarem, mais pronunciado nesta cidade do que noutras do Brasil.

Havia na África uma grande diversidade na maneira de se vestir. Para os bantos, o vestuário consistia em tangas enroladas à volta do corpo. Para outros, como por exemplo os achantis ou os daomeanos, estes tecidos eram algumas vezes muito luxuosos e volumosos, enquanto que em país ioruba o Islão fazia (e o faz cada vez mais) sentir a sua influência. Estes panos eram cosidos uns aos outros para formar as diversas peças do vestuário, geralmente enfeitados por bordados muito trabalhados. Estes trajes eram completados por turbantes artisticamente enrolados para cobrir a cabeça. O país ioruba era e continua a ser caracterizado por esta maneira de se vestir.

Os modos de vestir adquiridos na África pelas mulheres desta origem perduraram no Novo Mundo, e se combinaram com as modas vindas da Europa no século XVIII, que fizeram da Bahia a cidade destas "maravilhosas negras" que tanto impressionaram Henry Knight.

A magnificência das mulheres negras emancipadas da Bahia vem da época em que elas ainda eram escravas das grandes famílias da região, preocupadas em exhibir a sua opulência até na riqueza do vestuário e dos ornamentos que os escravos das suas casas usavam.

¹ Knight, Henry - *The Cruise of the Falcon*. Londres, 1884, p. 59) "estas maravilhosas e majestosas negras que fazem a reputação da Bahia".

² Campos, João da Silva - *Procissões da Bahia*. Bahia, 1925, p. 205

"Que variedade, assinala Gilberto Freyre¹: colares feitos de volumosas contas debaixo das rendas da blusa; no cimo do braço esquerdo, um largo bracelete de ouro; nos pulsos, braceletes de bolas de ouro e conchas da costa da África; nas orelhas, brincos de ouro e pingentes de coral".

Esta mesma exibição de ricos adornos e de jóias, aos quais se juntam colares de contas de vidro ou de coral de cores simbólicas dos deuses africanos, é de rigor para as filhas-de-santo, durante as danças nos terreiros de candomblé. Pelo seu esplendor, elas eclipsam os homens, filhos-de-santo, que também participam nas cerimônias e dançam com o pescoço ornado dos mesmos colares simbólicos mas discretamente vestidos de branco. Eles passam despercebidos no meio da profusão de largos vestidos em forma de *crinolina* e dos turbantes dourados das suas companheiras.

Os espectadores e os pesquisadores, ao confundirem esplendor do vestuário com posição hierárquica religiosa, concluem um pouco precipitadamente por uma maior importância das mulheres no candomblé.

TEORIAS ESTRANHAS DE UMA ANTROPÓLOGA AMERICANA

Uma antropóloga norte-americana, Ruth Landes, fez um inquérito sobre o candomblé da Bahia nos anos 30. No seguimento desta viagem, publicou vários trabalhos com títulos sensacionais, nos quais ela expõe teorias sobre o matriarcado em que exalta o papel desempenhado pelas mulheres e atenua o dos homens no candomblé. Ela pensou ter encontrado aí a expressão da superioridade da condição feminina sobre o mundo masculino. Logo na sua primeira visita ao terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, de que fala-

¹ Freyre, Gilberto - *Terres du Sucre*, Paris, 1956, p. 265

remos mais adiante, afirma¹: "Eu concluí que era verdadeiramente um templo matriarcal em que os homens, ainda que aceitos e necessários, não passavam de espectadores". Noutra passagem, ela declara² que "os homens que participam destas cerimônias são homossexuais, porque, renunciando assim à sua virilidade e imitando o comportamento das mães-de-santo, estão aptos a participar, como as mulheres, na hierarquia do candomblé". Mas, ela afirma também que¹ "as filhas-de-santo, de pele negra, fortes e altas, não tinham nada do que as pessoas da classe elevada pensam ser feminino e sedutor". "De fato, insinua, elas faziam lembrar homens vestidos como as mulheres da Bahia..." o que deixa supor que, no seu entender, a homossexualidade no candomblé não é exclusivamente masculina.

Num outro trabalho, esta antropóloga vai mais longe ainda quando escreve³ que Bahia, um grande centro de negros no Nordeste do Brasil, tem a reputação de abrigar uma sociedade secreta religiosa, matriarcal, de origem ioruba, que exclui os homens do sacerdócio e limita o seu campo de ação⁴

Certas cerimônias, chamadas *padê*, são celebradas na Bahia no terreiro do Engenho

¹ Landes, Ruth - *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro, 1967, p. 55

² Landes, Ruth - *A cult matriarchate and male homosexuality*, in *Journal of Abnormal Psychology*. Julho 1940.

³ Landes, Ruth - *Negro slavery and female status*, in *Memoire n° 37*, IFAN, Dacar, 1955, p. 266

⁴ Esta insinuação de Ruth Landes, segundo a qual existiria no meio dos iorubas trazidos para o Brasil assim como entre os seus descendentes, semelhante sociedade de mulheres poderosas da qual se encontrariam afastados os homens, corresponderia, sem querer, à noção de feitiçaria feminina, tal como ela existe na tradição ioruba, na África (consultar a este respeito Verger, Pierre - *Esplendor e Decadência do Culto de Iyami Òsòròngà*. Primeiro artigo publicado neste livro). As "feiticeiras" *ájé*, detentoras do controle da fecundidade das mulheres, são prudentemente apelidadas de *Iyami Òsòròngà* ou *Iyá Àgbá*, "Minha velha e respeitável mãe".

Velho e noutros que dele saíram. No decurso deste padê, após se ter apaziguado Exu-Elegbá (nota 3 pág 112), é invocada a memória das àjé, assim como a dos essa, que foram os homens que ajudaram a instituir o culto dos orixás nos terreiros kêto. Ruth Landes assistiu a este padê e descreveu-o¹, mas não compreendeu o seu alcance e limitou a sua interpretação à parte referente a Exu-Elegbá.

REFUTAÇÃO DA OPINIÃO DA ANTROPÓLOGA AMERICANA

Semelhante ponto de vista está longe de ser partilhado por aqueles que estudaram e participaram das cerimônias de candomblé na Bahia, de xangô em Recife ou de santeria, na ilha de Cuba, que são três nomes de uma mesma religião de origem nagô-ioruba.

Roger Bastide, ao comentar as teorias de Ruth Landes², escreve que "ela nos dá uma visão feminina dos candomblés a qual reflete o espírito de contestação feminina em voga nos Estados Unidos e que todos os observadores consideraram como uma característica fundamental da mentalidade deste país". Ele diz noutra passagem³ que "acontece por vezes que os homens sejam filhos de deusas e que as mulheres sirvam de cavalo a deuses masculinos, e que esta escolha esteja relacionada com tendências homossexuais. Ruth Landes tirou daí conclusões fantasiosas sobre o matriarcado africano, e até mesmo sobre a criação de um matriarcado religioso crioulo no Brasil, na medida em que ela não podia ignorar que, na África, o culto estava confiado aos homens. Partindo do fato que muitos candomblés são dirigidos por "mães-de-santo" e não por "pais", ela sustenta que todo o culto se en-

1 Landes, Ruth - *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro, 1967, p. 52

2 Bastide, Roger - *Les Religions Africaines au Brésil*. Paris, 1960, p. 307

3 Bastide, Roger - *Sociologie et Psychanalyse*. Paris, 1950, p. 257

contra controlado por mulheres e que, nestas condições, o único meio de um homem ambicioso chegar ao sacerdócio seria o de imitar a mulher no seu comportamento, de se fazer mulher... Na realidade, como A. Ramos não teve grande dificuldade em o demonstrar na sua refutação, as mães-de-santo são menos numerosas do que os pais; se se fala muito delas, é porque elas têm a cargo a direção de alguns candomblés mais conhecidos e mais tradicionais, os mais puramente africanos, talvez porque as mulheres são muitas vezes mais conservadoras do que os homens".

Roger Bastide escreve noutra ocasião¹ "Acima de todos está o babalorixá ou pai-de-santo, o supremo sacerdote, se a seita é dirigida por um homem, ou a ialorixá, a mãe-de-santo ou mãe-suprema², se a seita é dirigida por uma mulher. O babalorixá é o chefe do culto e tem, por consequência, toda a autoridade sobre o conjunto dos fiéis. Se bem que na Bahia os babalorixás sejam mais numerosos do que as ialorixás, eles dominam sobretudo as seitas banto; nas seitas ioruba, são pelo contrário as ialorixás que presidem à vida do candomblé. As suas funções são idênticas às dos babalorixás, mas como elas não podem desempenhar certas atividades puramente masculinas, elas são obrigadas a ter a seu lado um pegi-gan (mestre do altar).

O que vale para a Bahia também se aplica a Recife e a Cuba.

René Ribeiro escreve³ que "os chefes dos xangôs de Recife são chamados respectivamente babalorixás (sacerdote) ou ialorixás (sacerdotisa). Nas "casas" dirigidas por homens, as suas mulheres adotam freqüentemente o título de ialorixás, sendo a sua posição hierárquica subordinada à do seu esposo, ainda que sejam

1 Bastide, Roger - *Le Candomblé de Bahia*. La Haye, 1958, p. 46

2 Nota da pág. 96

3 Ribeiro, René - *Cultos Afro-Brasileiros de Recife*. Recife, 1945, p. 41

tratadas com igual respeito. Estas duas personagens não têm as mesmas funções: o babalorixá está encarregado de fazer as oferendas aos deuses, de fixar o dia das cerimônias públicas ou privadas, de fazer a adivinhação e também da direção geral do rito e do culto. No que diz respeito à ialorixá, ela se ocupa de uma parte das cerimônias de iniciação e da disciplina dos dignitários femininos que lhe são inferiores em categoria. Quando a "casa" é dirigida por uma mulher, esta ialorixá assume todas as funções exercidas pelos sacerdotes, excetuando os sacrifícios de animais e a adivinhação com o *opelê*¹. Neste caso, ela recorre à ajuda de sacrificadores, os *axogun*, que, nestas "casas", gozam de um prestígio maior do que nos grupos dirigidos pelos babalorixás".

A propósito da *santeria* dos *Lucumi*², Lydia Cabrera declara³ que "no culto dos orixás as mulheres têm as mesmas atribuições que os homens, menos a dos sacrifícios de animais de quatro patas⁴, a de preparar alguns *Elegba*⁵ e *Osainá*⁶ e de fazer adivinhação com *opelê* e os *ikin*⁷. Tal como os homens, as *iya* foram em Cuba as depositárias da cultura dos seus antepassados. A ialorixá dispõe da mesma autoridade que o babalorixá".

O que demonstra que a mulher não ocupa forçosamente uma posição especificamente superior à dos homens nestas diferentes regiões

1 Opelê: espécie de rosário utilizado para a adivinhação pelo sistema chamado *ifá*, cujo uso é reservado aos homens

2 Lucumi é, em Cuba, o nome dado aos iorubas

3 Cabrera, Lydia - *Yemaya y Ochun*. New York, 1980, p. 46

4 Os sacrifícios de animais com quatro patas (carneiros, bodes, cabras), são sempre feitos por homens a quem se dá o título de *axogun*

5 *Elegba* ou *Exu* é o mensageiro dos outros orixás

6 *Ossain* é o orixá das plantas medicinais e litúrgicas

7 *Ikin*: caroços dos frutos das palmeiras-do-azeite, servindo, como o *opelê* (nota 23), para a adivinhação pelo *ifá*

onde se pratica uma mesma religião, a dos orixás.

CANDOMBLÉS DE ORIGEM KÊTO NA BAHIA

Os terreiros de *candomblé nagô-kêto* disfrutam de grande prestígio na Bahia e no resto do Brasil porque são eles que melhor conservaram o seu caráter africano e influenciaram no Novo Mundo o ritual dos terreiros de *candomblé* das "nações" africanas, vizinhas ou afastadas, tais como elas são chamadas no Brasil: *Igexá* ou *Egba* (da Nigéria), *Jêje-mundibi* (*Hweda*) ou *Mina-Popo* (*Hwala*), ambas do ex-Daomé, *Mina-santé* (*Achantis* da Costa do Ouro) ou mesmo Congo e Angola (*Banto* do hemisfério sul).

O terreiro de *candomblé kêto* mais antigo teria sido fundado no princípio do século dezenove numa pequena casa situada numa rua por trás da igreja da Barroquinha, pelas mulheres adeptas da confraria de Nossa Senhora da Boa Morte, de que falamos anteriormente, e por um homem adepto da confraria de Nosso Senhor dos Martírios, ambas com sede nesta igreja da Barroquinha.

Os nomes africanos destas mulheres terão sido *Iyaluso* e *Iyanaso*, e o do seu companheiro *Baba Asika*¹. seriam todos originários de *Kêto*, situado na região oriental do ex-Daomé.

Levanta-se no entanto um problema, pois que parece estranho que *Iyanaso* pudesse ser originária doutra cidade que *Oyó*, a capital dos iorubas. Com efeito, como se referiu *Vivaldo da Costa Lima*², *Iyanaso* não é um nome próprio ioruba mas um título, que neste caso particular é um título altamente honorífico restrito à corte de *Alafin Oyo*, isto é, do rei de todos os iorubas. Este título *iyanaso*

1 Verger, Pierre - *Orixás, os Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador, 1982, p. 28

2 Lima, Vivaldo da Costa - *A Família de Santo nos Candomblés Jêje-nagô da Bahia*. Bahia, 1977, p. 24

corresponde a uma função religiosa específica do mais alto significado na cultura ioruba. É Iyanaso que tem responsabilidade do culto de Xangô, divindade principal dos iorubas e orixá pessoal do rei, em Oyó, capital política da nação ioruba. É ela que se ocupa do santuário privado de Alafin e das diferentes cerimônias do culto do seu deus.

Segundo o Rev. Samuel Johnson¹, ela tinha direito ao terceiro lugar na hierarquia das oito sacerdotisas responsáveis pelo culto no palácio do rei e figurava entre os quatro dignatários que deviam acompanhar Alafin Oyo para além da morte, suicidando-se quando ele passava desta vida para a outra.

Este nome prestigioso de Iyanaso que foi dado ao mais antigo terreiro kêto, saído da-quele que tinha sido criado por trás da igreja da Barroquinha, a Casa Branca do Engenho Velho, é com efeito *Ilé Iyanaso*, a Casa de Iyanaso.

É provável que uma pessoa com uma posição tão alta, embora sendo uma escrava emancipada, tenha contribuído para impor ao terreiro de candomblé que ia usar o seu nome uma organização hierárquica religiosa influenciada pelo glorioso estatuto das mulheres responsáveis pelos cultos do orixá dentro do palácio de Oyó.

Note-se no entanto que esta organização essencialmente feminina existia no palácio para assegurar a proteção do rei, a cada uma destas guardiãs do poder dum orixá correspondia, fora do palácio, na cidade ou numa região vizinha, um templo dotado de sacerdotes e de sacerdotisas².

Iya Oxum: a principal das sacerdotisas

Awere Oxum: o principal dos sacerdotes
Jagun Oxum: mulher - guerreira de Oxum
Balogun Oxum: homem - guerreiro de Oxum
Iwero Oxum: sacerdotes e sacerdotisas de Oxum

Olorigan Oxum: homem responsável de todos os que fazem oferendas a Oxum

Iyalodê Oxum: mulher responsável de todas as adoradoras de Oxum, além das iwero.

Iyangbá Oxum: mulher responsável de todos os servidores de Oxum

Arounmi Oxum: mulher que vai ao rio buscar água de quatro em quatro dias para lavar os objetos sagrados de Oxum

Ahoun Yangbá: homem chefe dos cantores do culto de Oxum.

Esta presença de Iyanaso Oyo na Bahia teria acentuado a posição dominante das mulheres, enquanto que em Recife e em Cuba para onde eram importados escravos provenientes das mesmas regiões, o culto dos orixás teria sido organizado em conformidade com as normas existentes na África fora do palácio de Oyó.

Retomando a questão da origem dita Kêto de Iyanaso, convém não esquecer que se trata de um reino outrora vassalo do de Oyó, onde se fala a mesma língua e que, para os descendentes de africanos na Bahia, Kêto se tornou o símbolo da reunião das diversas "nações" iorubas. Alguns cânticos onde este nome aparece como "*Alakêto ré-Fala imowa*" evocam, junto aos iniciados, traços de solidariedade e de fraternidade que os unem. É de regra nos terreiros kêto da Bahia que os presentes se levantem no momento em que este hino é cantado, se saúdem e se congratulem reciprocamente.

O terreiro de candomblé, fundado numa rua por trás da igreja da Barroquinha, mudou várias vezes de lugar. As versões a propósito das razões destas mudanças são numerosas e nem todas concordam.

Estas mulheres, Iyaluso e Iyanaso, deslocaram-se alternadamente para a África à procura deste Kêto um pouco mítico que tinha

¹ Johnson, Rev. Samuel - *The History of the Yorubas*. Londres, 1921, p. 63

² As funções dos sacerdotes da divindade Oxum em Oshogbô encontram-se repartidas entre homens e mulheres (Verger, Pierre - *Notes sur le culte des Oricha et Vodoun*, Memoire n° 51 de l'IFAN. Dacar, 1957, p. 407).

sido várias vezes destruído pelos exércitos do rei do Daomé. Elas desembarcavam nos portos de Ouidah, Porto Novo ou Lagos, onde viviam muitos antigos escravos que se tinham emancipado na Bahia e que, uma vez regressos à África, viviam à brasileira; ou então elas se deslocavam às cidades do interior, Abeokutá, Ilexá, Oyó, Oshogbô, ou mesmo Kêto desde que voltou a ser habitada. Voltaram assim à Bahia, acompanhadas por africanos que as ajudaram a organizar o seu terreiro.

Iyanaso instalou-se por fim na Casa Branca do Engenho Velho. Sucedeu-lhe uma das suas primas, Marcelina da Silva, *Obatosi*, mas por ocasião da morte desta, levantaram-se grandes disputas entre as diversas candidatas à direção do terreiro, provocando a saída de duas delas, que vieram a criar os seus próprios terreiros. Isto não impediu Ilé Iyanaso de continuar a sua carreira. Entre as mães-de-santo que se sucederam, é preciso assinalar a muito chorada Tia Masi, Maximiana Maria da Conceição, que morreu quase centenária.

Um dos dois terreiros saídos de Ilé Iyanaso é o de Alto do Gantois fundado por Maria Júlia da Conceição Nazaré com a ajuda de um africano, *Baba Adéta Okanlele*, presidido durante muitos anos pela venerável mãe-de-santo *Menininha*, Escolástica Maria Júlia da Conceição Nazaré, bisneta da fundadora. O outro, instalado em São Gonçalo de Retiro, foi fundado pela famosa mãe-de-santo *Obabiyi*, Aninha (Eugenia Ana dos Santos), ajudada por Joaquim Vieira da Silva, *Essa Oburo*. A direção deste terreiro foi depois assumida por *Senhora*, Maria Bibiana do Espírito Santo, descendente em quinta geração de Iyanaso, a fundadora do terreiro da Casa Branca do Engenho Velho.

Em 1952, o título de "Iyanaso de Alafin Oyo, Adeniram Adeyemi II", foi por sua vez atribuído a *Senhora*, como prova de apreço, por ela ter mantido com brilho o culto de Xangô, o seu próprio antepassado, assim como os outros deuses iorubas.

Sucederam-lhe diferentes mães-de-santo. Este terreiro é presentemente dirigido por Estella de Oxossi que preserva fielmente as tradições antigas, tendo já feito viagens à África, para visitar os lugares de culto dos orixás.

Um outro terreiro kêto da Bahia digno de ser citado é o de Alaketo, dirigido por Olga Francisco Régis, descendente do fundador em sexta geração.

Podemos portanto constatar, sem cair nos exageros de tipo matriarcal, que estas mulheres africanas e as suas descendentes brasileiras contribuíram grandemente, pela sua competência, pela sua autoridade, pela sua elegância e pela fidelidade às tradições herdadas, para o prestígio e a dignificação, das cerimônias de adoração dos deuses africanos no Brasil. É nisto que reside a sua muito digna "contribuição especial ao candomblé do Brasil".

1 Lima, Vivaldo da Costa - *A Família de Santo nos Candomblés*
Jêje-nagô da Bahia. Bahia, 1977, p. 197

CONTRIBUIÇÃO AO ESTUDO
DOS MERCADOS NAGÔS
DO BAIXO BENIN

Pierre Verger e
Roger Bastide

Tradução

Marta Moraes Nehring



Mercado Africano
Pierre Verger - 1952



Este artigo, cujo título original é *Contribution à l'étude sociologique des Marchés Nagôs du Bas - Dahomey*, foi publicado em Novembro de 1959 in *Cahiers de l'Institut de Science Économique Appliquée* nº95

CONTRIBUIÇÃO AO ESTUDO DOS MERCADOS NAGÔS DO BAIXO BENIN

Pierre Verger e Roger Bastide

"Apesar de importantes correntes da sociologia terem considerado básica a antítese entre comércio e vida primitiva, sociedades tais como as existentes na África ocidental e em algumas comunidades latino-americanas nos levam a acreditar numa compatibilidade das feiras e do dinheiro com um contexto de existência primitiva"¹.

Os antropólogos americanos, em seus estudos na Guatemala, deram ênfase às questões: 1) a oposição entre o comércio dos índios, nas feiras, onde o vendedor transporta as mercadorias nas próprias costas, e o dos "ladinos", realizado em lojas (tiendas) em dorso de mula ou cavalo; 2) a compatibilidade entre uma economia de lucro, baseada na lei da oferta e da procura, e uma tecnologia e religião das mais arcaicas: "A produção é comercializada nas feiras, portanto não está limitada ao consumo individual ou familiar; a produção se especializa tanto no âmbito do indivíduo quanto da comunidade; através de toda a região se desenrola um comércio intenso e complexo; as transações estão fundamentadas nas leis de mercado e não nos costumes ou tradição; o lucro é procurado ativamente; as economias regionais mantêm uma inter-relação significativa com a economia nacional da Guatemala e com o comércio internacional"².

1 Redfield Robert - Primitive Merchants of Guatemala, *The Quarterly Journal of Inter-American Relations*, Vol. 1, nº 4, 1939, p. 42-56.

2 Mosk Sanford - Indigenous Economy in Latin America, *Inter-American Economic Affairs*, VIII, 3, 1954, p. 3-25.

De forma que, malgrado o tradicionalismo imperar na esfera dos costumes, das crenças e das instituições, existe um corte brutal entre os comportamentos comunitário e econômico, pois o conservadorismo não atua neste último¹. Isto não impede, por outro lado, que a procura do lucro seja feita em função da melhoria do status social dentro do grupo através de gastos suntuosos, e nem tampouco que as cidades constituam comunidades autônomas (cada qual com suas próprias tradições), de forma que as relações econômicas entre os membros destas comunidades permanecem sempre flutuantes². Estas mesmas constatações, que tanto impressionaram os pesquisadores americanos - a saber, a oposição entre dois comércios, o antigo das feiras e o moderno dos "estabelecimentos comerciais", ou seja, a coexistência de comunidades tradicionais com uma economia do tipo capitalista - e o investimento do lucro na aquisição de um status social através do gasto, e não do acúmulo, também podem ser feitas em relação à África ocidental, mas não foram ainda objeto de estudos aprofundados como nas comunidades da América Latina. Nossa intenção, nestas páginas, é precisamente a de mostrar, através do estudo das feiras nagôs do baixo Benin, como se dá este entrosamento entre dois "mundos" distintos, entre duas "mentalidades" heterogêneas - uma baseada no lucro e a outra no respeito aos costumes ancestrais.

Deve ficar claro, porém, que ambas mentalidades são tradicionais. Pois a chegada dos espanhóis na América Latina, por exemplo, sem dúvida alterou as formas de pagamento; ou introduziu novas mercadorias, como objetos de

1 Tax Sol - *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publ. nº 16, Washington, 1953.

2 Nagley Charles - *Economics of a Guatemalan Village*, *Memoirs of the American Anthropological Association*, nº 58, e *The Social and Religious Life of Guatemalan Village*, idem, nº 71.

ferro, utensílios de cozinha que substituíram as cerâmicas tradicionais, aguardentes, fogos de artifício ou tecidos de seda japonesa; ou mesmo possibilitou o surgimento de contrabando nas fronteiras, que permitiu, inclusive, ao indígena, nessa economia liberal e competitiva, às vezes vencer o "ladino", obrigado a pagar taxas de alfândega. Contudo, nem por isto deixam as feiras de ser instituições pré-colombianas.

O mesmo ocorre na África, onde os europeus substituíram os búzios por dinheiro, introduziram mercadorias ocidentais e orientais e também, ao dividirem o continente, deram margem a um contrabando que permitiu aos autóctones concorrer com os comerciantes brancos e, assim, elevar seu padrão de vida.

As feiras, não obstante, já existiam antes da chegada dos europeus. É verdade que faltam dados para se determinar com precisão quando surgiram as diversas feiras nagôs e algumas foram, inclusive, instituídas pelas autoridades francesas, mas estas autoridades sempre reproduziram um modelo ditado pelos costumes locais. Em seu relato sobre a viagem do Chevalier des Marchais ao Reino de Judá (Uidá), em 1725, o padre Labat escreve: "Têm eles uma semana de quatro dias, dos quais um é dia de feira"; e acrescenta: "na Europa não se encontram feiras tão bem organizadas e policiadas, onde não há nenhuma desordem; cada comerciante e as diversas mercadorias têm seu lugar próprio, separados uns dos outros, cada qual em determinado setor estabelecido de antemão e, sob pena de confisco, não podem instalar-se em outro local que não o designado; os compradores podem barganhar à vontade, contanto que o façam sem alarde e que tudo transcorra sem fraudes ou trapaça."¹ Tal descrição permanece válida, com os devidos

¹ Relatos do padre Labat sobre as viagens do Chevalier des Marchais à Guiné, em 1725. (*Études Dahoméennes*, XVI, Porto Novo 1956, p. 74). E também Skertchley, J.A. - *Dahomey as it is*, Londres, 1874, p. 56-59.

descontos, até os dias de hoje, ou seja, dois séculos depois. Todos os viajantes da época, aliás, ficaram impressionados com as feiras que, segundo a tradição local, multiplicaram-se em terra nagô com o advento das levadas migrantes de grupos vindos de Ilê Ifé e de Oyó; o que demonstra serem essas feiras, de fato, elementos constituintes da civilização tradicional iorubá¹. Alguns autores deduziram daí, inclusive, que as feiras haviam surgido entre as fazendas isoladas, residência de distintas linhagens, e que ao seu redor foram se desenvolvendo as "cidades". O que explica nem sempre terem o mesmo nome da cidade onde se realizam; não se diz feira de Katagô e sim Avoinco².

As feiras africanas têm sido objeto de estudo, basicamente, de economistas e geógrafos³. Os primeiros interessaram-se pelos critérios determinantes dos preços das mercadorias, que variam de acordo com a estação, no caso de gêneros perecíveis, e em função

¹ Para referência de consulta sobre a feira de Kéto ver, por exemplo, em Dunglas, E. *Contribution à l'histoire du Moyen-Dahomey*, tomo 1, Études Dahoméennes, Porto Novo XLX, 1957 (período lendário); sobre a região iorubá consultar Johnson, R.S. - *The History of the Yoruba*, SMS, Lagos, 1921, p. 66.

² Brasseur-marion, P. e Brasseur, G. - *Porto Novo e seus coqueirais*, Mémoires de L'I.F.A.N., n° 32, Dacar, 1953, p. 112.

³ Sobre a fixação dos preços e o cálculo do lucro, ver ADDAE, Gloria - *The Retailing of Imported Textiles in the Accra Market*, Proceedings of the Third Annual Conference of the West African Institute of Social and Economic Research, University College, Ibadan, 1956; Brasseur-marion, P. e Brasseur, G. *op. cit.* (especialmente p. 114-116); Herskovits, M.J. - *Dahomey* Vol. 1, p. 51-62, que é uma descrição etnográfica da feira de Abomé, mas leva em consideração a questão da fixação dos preços; Sauvy, J. - *Un marché africain*, Niamey, Notes africaines, 38, abril 1948, quanto à importância das zonas fronteiriças etc., para citar apenas a região pesquisada neste artigo.

das distâncias dos respectivos locais de origem, fator este válido igualmente para manufaturados e alimentos¹. Outro objeto de pesquisa foi a forma de se calcular o lucro obtido nas vendas, benefício este proveniente tanto da diferença entre o preço de compra e o de venda² quanto da medida do produto. Atualmente, o desenvolvimento da malha viária (que acrescentou ao preço das mercadorias os gastos com transporte) e a formação de associações entre vendedores, compradores-vendedores e compradores de determinado produto, alteraram a maneira como eram fixados os preços e avaliados os lucros³. Os geógrafos, por sua vez, concentram-se no estudo da disposição das feiras, mais numerosas nas regiões muito povoadas, e cuja concentração diminui à medida que a população se torna rarefeita. Também notaram a importância das feiras localizadas nas zonas de fronteira, nas regiões pesqueiras e áreas agrícolas onde, além das culturas, são feitas criações de

1 Quando estudamos as feiras nagôs (no verão de 1958), por exemplo, o pneu de bicicleta francês custava 275 francos em Porto Novo, 278 francos em Dangbo e 300 francos em Saketé; o pacote de cigarro nacional, que custava 45 francos em Porto Novo, era vendido a 50 francos em Saketé e Azowirisse etc.

2 Encontramos na África (menos em relação aos produtos manufaturados) aquilo que Sol Tax denominou, no caso dos países latino-americanos, de *penny capitalism*. Contudo, a medida de milho comprada na feira de Holli por 25 a 30 francos pode ser revendida por até 50 francos em Pobé. A medida de farinha de mandioca comprada por 50 francos em Saketé será revendida em Porto Novo por 60 ou 65 francos. Porém, é mais usual os feirantes ganharem em cima do peso (posto que o ônibus está se difundindo como meio de transporte e as passagens são caras: 250 francos de Porto Novo a Pobé, 200 até Saketé e 150 para Azowirisse. Em compensação não existem licenças pagas ou taxas para uso da feira) do que no valor cobrado por unidade de medida (copo, montinho, cuia, meia cabaça, garrafa ou cestos de palha). Duas medidas na compra podem ser transformadas em duas medidas e meia ou até três na venda.

3 Algumas mulheres iorubas da região *Gun* atravessam a lagoa para vender peixe em Badagri, onde compram produtos manufaturados que revendem em Porto Novo. A importância destas feiras decorre de estarem situadas nos limites entre a zona pesqueira e a parte mais

animais¹. Não pretendemos retomar, aqui, estas duas abordagens; é como etnógrafo e sociólogo que procuraremos enfocar o estudo das feiras africanas.

Os norte-americanos, em suas pesquisas na Guatemala, demonstraram a coexistência, num mesmo indivíduo, de duas condutas distintas. A África nos mostrará sua interligação, o que, evidentemente, não suprime a dualidade dos comportamentos.

Escolhemos, para levar a cabo nossas pesquisas, a região nagô do sul do Benin², posto que os grupos iorubas não habitam uma faixa de terra contínua. Não foram incluídas, então, as populações iorubas do médio Benin (reinos Chabé, Itchá, Ifé, Dassa e Massigri), mas somente as do sul (grupos Saketé-Kêto). O reino de Porto Novo, apesar de povoado pelos guns (que, aliás, parecem ser fruto de fusão entre comunidades iorubas e adjás), foi incluído nesta pesquisa devido ao grande contingente de iorubas que nele habitam e em cujas feiras exercem papel significativo. Também foi incluído o território dos Holli, localizado entre os reinos Saketé, Itakon, Ifahim e Kêto, pois mesmo não sendo eles de origem ioruba, falam um dialeto aparentado, sofreram forte influência da civilização ioruba e porque formaram, ao lado dos fons, uma confederação com o reino de Kêto (em

1 Na época, as compradoras-vendedoras de tomate se reuniam para estipular quanto deveria ser pago ao produtor e qual seria o preço de venda na feira, enfim, discutiam a margem de lucro. As compras, principalmente quando feitas nas lojas importadoras, são feitas a crédito: a metade do valor é paga na aquisição da mercadoria e a segunda parcela na revenda, quando o dinheiro obtido é usado para novos créditos...

2 Os nagôs do Benin são iguais aos iorubas da Nigéria. Este nome, que lhes foi dado pelos *fon*, acabou sendo oficializado pela administração francesa. Os próprios iorubas do Benin se autodenominam desta forma, o que nos incentivou a mentê-la neste artigo. Quanto à origem da palavra "nagô", ou "nagot", e sobre todo este parágrafo, consultar Mercier, P. *Notices sur le peuplement Yoruba au Dahomey-Togo*, Études Dahoméennes, IV, Porto Novo 1950, p. 29-40.

1852). É na cidade de Pobé que se concentram as trocas entre os grupos Holli e Nagô.

A ESTRUTURA DAS FEIRAS

É possível traçar uma distinção entre três tipos de feira e duas categorias de comércio, o tradicional e o moderno. O primeiro acontece por intermédio das feiras: os produtos não são comercializados nos locais de produção, mas sim levados à feira, e o lucro obtido permite a compra, em geral na própria feira, de outras mercadorias, oriundas da região, que por sua vez serão comercializadas em outros locais. As administrações regionais chegaram até a proibir que as mercadorias fossem negociadas nas estradas que levam à feira, a fim de dar livre curso à lei da oferta e da procura, impedindo assim a exploração dos recém-chegados. O segundo tipo de comércio foi introduzido recentemente por europeus e árabes, cujas principais inovações consistem em que as mercadorias são vendidas em lojas e os produtos comprados diretamente do produtor. A fábrica de azeite de dendê I.R.H.O., por exemplo, compra diretamente dos camponeses toda sua produção, substituindo a venda escalonada de antigamente pela venda maciça. Veremos, mais adiante, as consequências dessa nova prática.

Do comércio tradicional podemos distinguir quatro formas básicas. A primeira são as grandes feiras, que acontecem de quatro em quatro dias nas principais cidades; a segunda são as pequenas feiras, que acontecem todos os dias na mesma cidade, freqüentadas principalmente por mulheres velhas e crianças, e têm por função suprir as necessidades locais em alimentos e pratos prontos, não sendo, portanto, lugares de grande afluência; o terceiro tipo é constituído pelas feiras noturnas, que são um prolongamento das pequenas feiras e acontecem entre as 19 e 21 horas. Sendo uma espécie de "restaurante" ao ar

livre onde vão os solteiros e as mulheres que, por qualquer motivo, não puderam fazer suas compras pela manhã. Nestas feiras noturnas reina um ambiente pitoresco, graças às chamas vacilantes dos fogareiros e lampiões e ao rumor que sobe das pechinchas ou simples conversa¹. E, por fim, temos o comércio tradicional realizado nas esquinas, ou nas estradas que beiram os campos, nas proximidades das fazendas, em abrigos precários feitos com folhas de coqueiro ou sapé, constituído por vendedoras que oferecem pequenos objetos, frutas, doces e salgados, apresentados num tabuleiro. Nas próprias cidades são muitas as casas que têm, como um prolongamento em direção à calçada, uma pequena venda (*apatam*), de forma que cada entroncamento torna-se, à noite, um minúsculo mercado noturno. Pois o espírito do *penny capitalism* nunca abandona o africano - mesmo a concorrência, nas grandes feiras, cumpre um papel limitado; as primeiras vendedoras a chegarem estabelecem um preço e todas as que se instalam depois aceitam o valor estabelecido - que às vezes é, como já dissemos, determinado por associações de vendedores-compradores - e assim a mesma medida de cada mercadoria tem um preço mais ou menos uniforme por toda feira; porém, isto não se aplica às vendedoras ambulantes e muitas são as mulheres que preferem vender menos, mas cobrando mais, não se afastando de casa e instalando seu tabuleiro na calçada².

Já as grandes feiras, que focalizaremos neste artigo, reúnem num mesmo local centenas e até milhares de pessoas: compradores, vendedores ou curiosos que lá vão passear, comer, beber vinho de palma ou simplesmente

1 Em certas feiras noturnas, nos dias de festa, quando aumenta o número de freqüentadores, também são instaladas barraquinhas de jogos a dinheiro, como presenciamos em mais de uma ocasião.

2 Sobre os diversos tipos de feira do Benin, consultar, além do já citado livro de Brasseur, Foa, E. *Le Dahomey*, Paris, 1895, p. 143-6.

encontrar os amigos. É difícil avaliar com precisão o número de freqüentadores, pois estes se renovam a cada instante, e controlar as vias que conduzem às feiras tampouco adiantaria, na medida em que é freqüente uma pessoa entrar e sair várias vezes. É bem mais fácil, por outro lado, contar o número de vendedores (que, como já notamos, também são compradores): 523 em Saketê e 1800 em Porto Novo. Os compradores-vendedores chegam a pé ou de caminhão, os primeiros carregando a mercadoria sobre a cabeça, sendo comum terem saído de suas casas na véspera, à tarde, e caminhando durante toda a noite. A feira começa às 7 ou 8 horas da manhã, o horário de pico acontecendo por volta das 10 e indo até umas 13 horas. Porém, logo a partir das 11 horas algumas vendedoras já despacharam suas mercadorias e partem, como as vendedoras de aves em Saketê, que chegam às 8 horas, vindas de Ajarra, e que desejam estar de volta em casa antes da noite. O mesmo se dá com as mulheres de Porto Novo, que chegam na feira de Dangbô no começo da manhã para comprar legumes e pescado e que partem logo em seguida para revendê-los, no mesmo dia, em Porto Novo. Em Azowirisse, por exemplo, as mulheres vindas de Takon vendem rapidamente suas mercadorias para comprarem, com o dinheiro obtido, artigos de cerâmica que revenderão no dia seguinte em Ifanhim. O movimento das feiras decresce a partir do meio-dia, mas não cessa ao longo da tarde e se prolonga até às 16 ou 17 horas. Então, pouco a pouco, a feira se esvazia. Só permanece no local quem "não teve sorte" e prolonga seu comércio até o mais tarde possível, e as vendedoras da cidade, que transformam a feira em feira noturna, situada freqüentemente, aliás, em outro ponto da aglomeração.

Os vendedores e vendedoras ocupam lugares específicos que variam de uma feira para outra. Não existe, portanto, nenhuma estrutura fundamentada numa tradição mística ou his-

tórica; nem sequer uma estrutura baseada nas categorias de produtos comercializados, pois, como podemos notar nas plantas das diversas feiras, a mesma mercadoria pode ser comercializada em pontos diferentes. Mas podemos afirmar, em compensação, que existe uma ordem, ou seja, que os comerciantes sempre se estabelecem num determinado local, de forma que não ocorrem brigas e as compras são facilitadas, pois a feira é constituída por blocos de mercadorias da mesma espécie (com a ressalva de que um produto pode constituir dois ou mais blocos separados). Algumas formas de artesanato estão intimamente ligadas às feiras: é o caso dos alfaiates que confeccionam, nas suas máquinas de costura, com tecidos comprados no local, roupas que serão vendidas pelos comerciantes da própria feira. Na entrada, ou nas vielas próximas, estão os vendedores de bicicletas ou peças de reposição, que também fazem consertos; assim como cabeleireiros que exercem seu ofício ao ar livre. Os freqüentadores se espremem entre as pilhas de mercadorias e os pequenos negócios; quem compra sempre pechincha, atitude considerada de bom tom. A cada um destes setores de produtos, ao redor dos quais circula a freguesia, corresponde uma divisão sexual dos vendedores: podemos encontrar homens e mulheres no comércio de tecidos, se bem que as vendedoras sejam maioria; já outras atividades são tipicamente masculinas, como a venda de peças para bicicleta, de gado, ferramentas agrícolas e produtos fetichistas, ou então a costura e o corte de cabelo. As mulheres dominam todos os outros setores, apesar de alguns homens também venderem alimentos (mandioca e fubá) e combustível. A separação por sexo muitas vezes é complementada por uma especialização étnica ou regional. São os homens, por exemplo, que vendem o peixe seco proveniente de Ajarra, enquanto o de Porto Novo é vendido por mulheres. Os homens vendem as contas haussás, as mulheres

as contas minas. Pode-se falar, igualmente, numa divisão por idade: talvez seja possível afirmar que as plantas medicinais e os objetos de magia sejam vendidos por idosos, homens e mulheres, a fim de parecerem mais dignos de confiança.

Tais distinções ajudam a compreender por que uma mesma mercadoria pode ser comercializada em dois ou três blocos diferentes. Para tanto é preciso levar em consideração a origem étnica, a região de onde provém o vendedor e seu sexo. Para citar apenas alguns exemplos, temos a feira de Saketê, onde os homens que vendem peixe seco instalam-se na frente da estrada, enquanto as mulheres agrupam-se atrás do setor das lingüiças, e aquelas provenientes de Porto Novo ficam próximas às vendedoras de legumes e temperos. Em Ifanhim, as vendedoras de milho oriundas da região e de Zihan e arredores instalam-se em locais separados das vindas de Gbao-djô, que forma um grupo à parte. A mesma observação é válida para o comércio de cerâmicas; pois mesmo quando um bloco aparenta, à primeira vista, certa união, as vendedoras de uma região sempre distanciam-se alguns metros das de outra. Isto posto, a ordem da qual falamos não deixa de promover a estruturação das feiras, principalmente quando se considera a gama de fatores de união econômica e de diferenciação, seja ela sexual ou étnica. E assim, em Pobé, o grupo de moças que vendem vinho de gengibre fica de frente ao dos Holli vendedores de vinho-de-palma (cada dose corresponde a uma xícara). Em Saketê, quinze a vinte guns vindos do sul vendem porcos a alguns metros de outro grupo, tão numeroso quanto, de muçulmanos provenientes do norte que vendem carneiros. Todos estes blocos são separados entre si por passagens estreitas, nas quais circulam não apenas fregueses e curiosos como também vendedores ambulantes; pois é comum uma mulher se afastar de seu negócio, deixando uma filha para tomar conta,

a fim de tentar vender mais facilmente com a mercadoria exposta num tabuleiro.

A REDE DE FEIRAS

A rede das feiras se organiza em dois sistemas, cujas tramas às vezes se confundem, que ligam as feiras locais entre si, e estas às das regiões vizinhas, de acordo com a semana ioruba de quatro dias:

Ojo Awo, dia do segredo, ou seja, de Ifá e Exu;

Ojo Ogum, dia de Ogum, deus do ferro;

Ojo Jakuta, dia de Xangô, deus do trovão;

Ojo Obatala, dia de Obatala, deus do céu,

de forma que, graças a esta malha, as mercadorias circulam do norte ao sul do país, ou vice-versa, da Nigéria ao Benin ou do Benin à Nigéria. Mencionamos dois sistemas de rede: o arcaico, que interliga cidades vizinhas, distantes entre si por uma noite de marcha, a pé e carregando as mercadorias sobre a cabeça; e o moderno, consequência da abertura de estradas e vias rápidas de comunicação, muito mais acessíveis que as picadas na savana, e fruto também do advento dos meios de transporte coletivos, como ônibus e caminhões, capazes de encurtar para poucas horas o trajeto entre duas feiras distantes entre si.

Estes dois sistemas, como já dissemos, muitas vezes se entrelaçam. Mas na região dos Holli, isolada pelos pântanos até 1955 e ainda não cortada por estradas, a rede do tipo arcaico mantém-se mais preservada do que nas outras regiões do Benin. Tomando a feira de Aba como ponto de partida, temos quatro tipos possíveis de roteiro: Aba¹, no dia do Segredo; Bagi, no dia de Ogum; Ketê, no dia de Xangô; e Hollibolo no dia de Obatalá,

¹ Esta rota corresponde às feiras da ilustração 3 da p. 162 indicadas pelos números (1), (2), (3) e (4), relativos aos quatro dias da semana ioruba.

sendo o retorno a Aba no quinto dia, correspondente ao primeiro da semana, dia do Segredo. Segundo a mesma seqüência, Aba e depois Atan Oshupa, na Nigéria, a seguir Atanka, que também fica na Nigéria, e dali para Hollibolo, no Benin, para depois retornar a Aba; ou, então, pode-se ir de Aba para Igana, depois para Alepê, na Nigéria, a seguir até Pobé, de volta ao Benin, e finalmente voltar para Aba; ou ainda sair de Aba em direção a Kulotchô, depois Weré, Pobé e Aba de novo. A distância entre as cidades nunca ultrapassa vinte ou trinta quilômetros, que as mulheres percorrem a pé, durante a noite, de forma a já terem seu comércio montado na primeira hora da manhã. Mas, como podemos notar no mapa, as redes se entrelaçam, e assim através de Ipinlé pode-se atingir a rede de Saketê; e por Hollibolo a rede de Kêto, de tal modo que as notícias se propagam no rastro das mercadorias. Nas redes arcaicas o processo acontece segundo a velocidade da semana ioruba, de quatro dias, atingindo até as cidades mais afastadas; ou, às vezes, somente numa demora de dois dias para cidades que, como Porto Novo, têm duas feiras por semana, Omo (no primeiro dia) e Erú (no terceiro), ou Kêto, que também tem duas feiras (no segundo e quarto dias). As cidades com duas feiras permitem, pois, itinerários de três dias: quem sai de Porto Novo pode, então, ir a Dangbô, no dia seguinte para Azowirisse e voltar a Porto Novo na mesma tarde, a fim de participar da feira, na manhã do terceiro dia.

Se tomamos como exemplo a rede de feiras ao redor de Aba, em território Holli, é porque está mais preservada em sua forma original. Mas basta olhar o esquema da malha das redes em terra nagô para notar que existem três roteiros principais: as redes que giram ao redor de Kêto, as correspondentes em relação a Aba e a malha de feiras em torno de Saketê, todas interligadas entre si pelas ex-

tremidades. Por outro lado, a rede de Kêto via Gbédepo e Zagnanado conduz ao Benin fon através das cidades de Ilara e Atta, que pertenciam ao antigo reino de Kêto, contactando assim os Egbás e iorubas da Nigéria e sua rede de feiras; também a rede de Aba, quando passa por Atanka, Atan Oshupa e Alépe, interliga-se com a malha nigeriana; e, por fim, temos a de Saketê, que não somente engloba Kobejo, Briki e Koko, na fronteira com a Nigéria, como se articula com as redes da região dos guns de Porto Novo e seus coqueirais. De modo que mesmo na ausência de estradas capazes de reduzir as distâncias-tempo, na época em que a circulação restringia-se a determinada região, as mercadorias circulavam progressivamente do sul ao norte e de norte a sul, interligando, nas fronteiras, etnias, grupos regionais e grandes famílias.

As estradas, contudo, agora permitem o transporte direto de manufaturados e perecíveis entre Porto Novo, Saketê, Pobé e até cidades mais afastadas, de acordo com a estação; via ônibus, para vendedoras de cigarros, perfumaria e tecidos; de caminhão, para os negociantes de milho, feijão, inhame ou mandioca. Alguns exemplos são bem ilustrativos deste segundo tipo de operação. Como os gêneros alimentícios são mais baratos em Saketê, onde são produzidos, do que na região de Porto Novo, os porto-novenses se dirigem de manhã para Saketê e lá vendem seus manufaturados. Com o dinheiro obtido compram alimentos que revenderão em Porto Novo, faturando de dez a vinte francos sobre cada produto - subtraíndo-se os duzentos francos que custa o transporte entre as duas cidades. Pode-se citar, também, o caso de Pobé, onde na primeira hora da manhã já é possível encontrar cinco ou seis caminhões provenientes de Porto Novo; é lá que os porto-novenses e os ioruba da Nigéria compram mandioca, no mês de agosto; as mulheres de Porto Novo, os legumes que serão revendidos (num só dia

foram contadas mais de cem compradores), ou tomates, na estação das chuvas. Também para lá se dirigem os habitantes de Kêto a fim de venderem carne defumada, e os de Azowirisse e Dangbô, peixe seco. A cerâmica produzida em Dangbô é comprada pelas moças vindas de Takon, Ifanhim e Saketê, que a revendem nos dias seguintes nas feiras destas cidades. E os muçulmanos, ampliando, graças às estradas, a rede de feiras vizinhas, que antigamente pouco frequentavam, passaram a comprar nas lojas de Cotonu e Porto Novo, ou na feira de Ajarra, para as mercadorias procedentes de Lagos, produtos manufaturados que revendem em Adjohon, Azowirisse, Saketê, Pobé, Kêto, etc. Isto faz com que os habitantes de Holli possam, por exemplo, participar do primeiro circuito vendendo alimentos na feira de Pobé e, com o dinheiro obtido, comprar, lá mesmo, produtos manufaturados vindos do sul do Benin.

SOCIEDADE FECHADA E REDES DE COMUNICAÇÃO

A sociedade africana é uma sociedade fechada, composta por famílias extensas e auto-centradas, vivendo em núcleos residenciais, onde se agrupam os aposentos dos diversos núcleos familiares. A nucleação é tamanha que, como sabemos, as mulheres mesmo ao se casarem continuam muito mais ligadas à sua família de origem que à do marido. Esta característica representa, pois, uma ameaça de "atomização" da sociedade. Pois ao observarmos o que acontece em território nagô, relativamente mais urbanizado, notamos que as relações de vizinhança se estabelecem no interior da aglomeração familiar, mais intensas ao cair da tarde, quando cessam as atividades no campo ou nas fazendas. Porém, estas fazendas também são habitadas por membros da família, fazendo com que os indivíduos continuem encerrados em seu "núcleo social". E a comunicação interfamiliar, mesmo quando con-

solidada pelas confrarias de adoradores de alguma divindade, ou seitas de Eguns, de Oro ou outros, nos dias de festa ou nas reuniões, não tem o alcance ou a profundidade da existente nas sociedades modernas. Principalmente porque estas confrarias estão ligadas, e o estavam com mais força ainda num passado recente, às próprias famílias, na medida em que o deus em questão é um ancestral fundador da linhagem. A isto junta-se o fato, muito provável, da urbanização ter se dado em consequência das feiras que reuniam, no cruzamento dos caminhos, várias fazendas familiares isoladas no meio de seus campos. A cidade, então, teria se desenvolvido muito mais em função delas do que de uma aglomeração urbana.

A feira representa, então, a contrapartida do fechamento da sociedade africana numa miríade de células independentes, pois permite, através de suas redes entrelaçadas, uma comunicação entre os grupos familiares. E se é verdade, como afirmam Durkheim, Marcel Mauss e Radcliffe-Brown, que toda sociedade passa por estágios de dispersão e concentração - concentração esta que fortifica o sentimento de solidariedade e a consciência do coletivo - a feira torna-se por excelência o local da concentração, onde portas e janelas se abrem entre os grupos.

Ao lado do isolamento em famílias autônomas ocorre um segundo estancamento, o das etnias fechadas em si mesmas. Pois os casamentos inter-étnicos ainda são raros, mesmo nas cidades cosmopolitas criadas pela colonização ou dentro de uma comunidade religiosa (por exemplo entre muçulmanos nagôs e haussás). Nas cidades tradicionais como Kêto ou Porto Novo, cada etnia, tem, há cinquenta anos, seu quarteirão específico. E estas comunidades não somente mantinham uma separação geográfica estrita, ao ponto de ser possível traçar na curva de uma estrada ou no cruzamento de duas ruas, os limites exatos entre

elas, como também, antes da chegada dos franceses, os grupos fons, nagô e gun guerreavam continuamente entre si. As alianças que porventura se estabeleciam eram sempre provisórias e dirigidas contra um inimigo comum. De forma que a feira é o contrapeso da guerra¹. É onde as etnias, que recusam qualquer mistura, se encontram e sentem o quanto são complementares, interdependência esta de ordem econômica, resultante da divisão do trabalho e da especialização racial e sexual dos vendedores. Cabe até indagar, aqui, se o sentimento de unidade territorial, crescente no seio das antigas colônias francesas, não seria em parte fruto (sem subestimar o papel das elites letradas) de a colonização ter fortalecido - ao eliminar os conflitos que se contrapunham à ação das feiras - o movimento centrípeto entre as etnias, de modo que estas, apesar de continuarem separadas, estabelecem cada vez mais sua complementariedade.

Mas a feira, por outro lado, separa os membros da família. Pois todas as mulheres são "comerciantes" e deixam seus lares, principalmente quando jovens, para percorrer as feiras, e, quando idosas, mandam alguma filha em seu lugar e permanecem próximas de casa, vendendo nas ruas, com seu tabuleiro, produtos que variam com a estação ou, então, montam seu negócio numa venda em frente à própria casa. E assim o corte entre os sexos se traduz por uma dinâmica ecológica na qual a mulher, vendedora, é móvel e percorre as quatro feiras da rede tradicional, e o homem, produtor, é sedentário e trabalha no campo. A mulher, ao vender a produção da fazenda, não está trabalhando para o marido, pois só com-

¹ Os americanistas demonstraram como, entre certos povos ameríndios, se dá esta união indissolúvel entre polos antagônicos (especialmente em Lévi-strauss). A observação, contudo, permanece válida para África Negra.

pra sua colheita para revendê-la na feira e guardar para si o lucro.

Mas a feira também pode unir aquilo que separou. Em Pobé, por exemplo, as mulheres nagôs de Saketé e gun da costa, cujos maridos trabalham na administração regional, aproveitam o dia de feira para, de quatro em quatro dias, encontrar seu cônjuge. Quando uma linhagem está dispersa em várias comunidades, o feirante vai dormir na casa dos parentes e, assim, transmite as novas da família. É preciso notar, também, que a afluência nestes mercados é tamanha, entre fregueses e curiosos, que sempre se encontra algum parente. Formam-se rodas animadas em torno dos vendedores de vinho-de-palma, e é onde os rapazes vindos de Pobé, Kêto e Holli encontram suas noivas com a família (que também deve ser cortejada), para beberem juntos e conversar, a alegria acompanhando a quantidade de xícaras bebidas.

IMPORTÂNCIA SOCIAL DAS FEIRAS

O importante papel desempenhado pelas feiras não passou despercebido aos sociólogos. J. Lombard escreveu em seu artigo sobre o controle social no Daomé, por exemplo, que: "A feira africana é o lugar de agrupamento ideal, onde o controle social pode ser exercido da forma mais eficaz. É na feira que o rei torna públicas suas decisões e onde suas mulheres, nas cerimônias, mostram ao povo as magníficas riquezas reais (...) É na feira que se fica sabendo das novidades de outras terras, é lá que a mãe apresenta o recém-nascido e que a mulher elegante desfila suas túnicas caras, cujo corte ou colorido vão determinar a nova moda. Numa sociedade hierarquizada e fechada, dada a importância da família como célula social estanque, a

feira torna-se a única via de contato entre os diversos grupos sociais¹. Ou então, segundo G. Balandrier: "A feira se revela como ponto de encontro dos jovens, lugar onde são experimentadas e lançadas modas e danças, onde são divulgadas as músicas mais recentes. Por multiplicar os contatos, atua como centro de informação e difusão de notícias, favorece as relações e transações entre o chefe e os notáveis. As feiras constituem uma rede que tem, ao mesmo tempo, forte caráter econômico - os circuitos que a compõem são muito antigos e de grande alcance - e um significado sociológico importante, pois criam um campo que possibilita a afirmação das relações sociais e a difusão das influências culturais"². Estes dois textos, complementares apesar de sua oposição, demonstram o duplo papel exercido pela feira: no controle social e, como consequência, na manutenção da tradição; e, ao mesmo tempo, como meio de transformação ou difusão de novas modas. Esta ambigüidade se torna mais facilmente compreensível se completada pelo que dissemos, no início deste artigo, sobre o comportamento dualista de algumas sociedades arcaicas. Mas o que acrescentamos, à diferença dos autores norte-americanos que ficaram tão impressionados por esta dualidade, é precisamente não ser este aspecto dual absoluto. Ou seja, que a feira está intimamente ligada à tradição, pois, apesar de fazer parte de uma rede, também se integra num vilarejo ou numa cidade, ambos controlados pela polícia do poder local, e constitui o centro da vida comunitária. De forma que as mudanças, quando ocorrem, são de imediato integradas ao passado e aparentam ser sua evolução natural.

1 Lombard, J. - *Contrôle social dans l'ancien Dahomey*, Le monde non-chrétien, 38, 1956, p. 152.

2 Balandrier, G. - *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, P.U.F., 1955.

Na literatura oral é muito explícita esta faceta tradicional. A feira obedece a certas regras imperativas, primeiro porque é o único local onde se pode exercer algum comércio; e como este não pode ser realizado diretamente com o produtor, qualquer troca acontece sempre por seu intermédio, como bem diz o ditado: "Se você não mandar alguém para a feira, a feira não lhe mandará ninguém"¹. Segundo, porque não pode durar mais de um dia; como indica a célebre charada: "a árvore plantada hoje morreu hoje mesmo - resposta: a feira"². Mas o folclore vai ainda mais longe, pois nos revela toda uma ética a respeito das relações entre vendedores e compradores, algo que pode ser considerado o preceito moral de uma economia sadia:

Na feira, irmão, só compra o que precisa
Se o vendedor te diz: leva !
Seja sábio e responda:
Não gasto mais do que recebo.
Quem da feira quer tudo que a vista alcança,

Se perde nas dívidas da própria cobiça
Cedo morre, e dele dizem os homens:
Morreu ! ...porém pouco viveu!
Nem sequer ficou doente.³

E tem até seu aspecto psicanalítico, mostrando a frustração da libido oral das crianças abandonadas pelas mães ao irem à feira, na letra desta cantiga:

Quem lhe bateu?

Quem lhe bateu?

1 Bouche, Abbé - *Les Noirs peints par eux-mêmes*, Paris, Poussielgues Frères, 1883, p. 97.

2 Falapini, Julien - *Les initiés*, 2ª edição, Avignon, Aubanel père, 1953, p. 233. Sobre a charada fon: "A árvore plantada hoje, hoje mesmo morreu" (Béart, Fonte - *Jeux et jouets de l'Ouest Africain*, Dacar, I.F.A.N. Mémoire 42, II, p. 762).

3 Quenun, Maximilien - *Au pays des Fons*, 2ª edição, Paris, Larousse, 1938, p. 55.

Foi sua mãe
Que levou os seios embora
Fugiu com eles para a feira
Sem trazer de volta prá casa¹

Não pretendemos citar, aqui, toda a contribuição que o folclore traz ao estudo das feiras, mas apenas a parcela indicadora de seu aspecto tradicional. E assim vemos, então, que as feiras são antes de mais nada um lugar sagrado, submetido a determinadas proibições: "é por causa do dia seguinte que não se defeca na feira"; e objeto de superstições: "quem cai na praça da feira fica corcunda"².

Herskovits foi claro ao insistir em seu caráter religioso e no culto aos *aizans* dos fons. Mas, para os *naçôs*, o deus protetor das feiras é Exu e alguns dos *oriki* que compilamos explica esta associação: "Sua mãe o pariu na volta da feira". Trata-se, aí, de uma racionalização posterior e a verdadeira explicação está contida na faceta "dialética" de Exu, o abridor de caminhos, que põe em contato os diversos compartimentos do real e, por causa disto, tem seu lugar lá onde se dá o encontro entre as células sociais, familiares, étnicas e confrarias religiosas³. E porque ele é o senhor da feira, as mulheres sempre depositam em seu altar, antes de começarem as vendas, toda sorte de oferendas: "Ele compra na feira sem pagar" (não acreditamos na versão, sugerida por um colega, de que este *oriki* indica o uso da força para tornar esta premissa, com o perdão da expressão, obrigatória antes do início da

1 Béart *op. cit.*, I, p. 70.
2 Alapini, J. *op. cit.*, p. 216 e 244.
3 Bastide, R. *Le Candomblé de Bahia, rite Nagô*, La Haye, Mouton et Cie, 1958.

feira). Mas quem o esquece, ou não lhe faz as devidas oferendas, incorre na sua ira e ele, por ser extremamente vingativo, provocará brigas e disputas - pois é o senhor de quem está na feira - ou, então, fará as intercomunicações cessarem: "Ele pode fazer com que não se compre nem se venda nada até a noite"¹.

Além do Exu protetor, cada feira costuma ter uma divindade local que sacraliza o lugar, que também é objeto de culto e recebe oferendas como Exu. Em Dangbô, por exemplo, o fetiche *Assuka*, considerado protetor da cidade, é colocado ao lado de Exu-Elegbá, logo na entrada e, mais no fundo, fica um outro fetiche, que tem por função garantir o policiamento e foi depositado lá pelo chefe da polícia da feira, ao qual serve de intermediário em casos de discussão ou furto. Dentro da feira de Azowirisse existe um santuário para *Tohassu*, cuja função também é garantir a justiça quando acontecem roubos ou disputas. Já em Kêto, este papel é cumprido pelo altar da "mãezinha", ancestral-fundadora da pequena feira. E na região *gun*, para citar outro exemplo, temos a máscara *Zangbeto* da cidade de *Ajarra*, que atua como fantasma, castigando especialmente aqueles que não varrem seus lugares no fim da feira. Este dualismo de cultos, com um deus geral para todas as feiras e o fetiche local, está presente em quase todo Benin, como em *Uidá*, onde a feira *Zobé* gira em função tanto de *Aizan* quanto de *Hoho*.

O caráter sagrado do lugar leva, como consequência natural, à formação de um corpo especial de sacerdotes-funcionários. Mas este corpo desapareceu com a ocupação colonial, principalmente nas possessões francesas, onde o policiamento passou a ser exercido pela administração. As únicas informações de que dispomos provêm, assim, da tradição oral e

1 Este e outros *Oriki* foram compilados por Verger, P. em *Notes sur le culte des Orisa et Voduns*, Dacar, I.F.A.N., Mémoire, 50, 1957, p. 131 (*Oriki* 5 e 7) e p. 133 (*Oriki* 27 e 33).

dos relatos de antigos viajantes. Mas, de qualquer forma, todas as feiras nagôs eram cópias do modelo arcaico da "feira de Oyó, cidade de Xangô, dirigida pelo Olosi, chefe das mulheres do rei", que também presidia às oferendas e dançava para corroborar a força do deus; além dele havia a autoridade do "Aroja, responsável pelo policiamento e, acima de ambos, a da *Eni-Oja*, primeira sacerdotisa dos adoradores do demônio da cidade"¹. O mesmo acontece em Kêto, onde o rei designa um ministro, o *Essa-Kêto*, para tomar conta da feira principal e Igara o "chefe dos mágicos", para dirigir a pequena feira; foi somente mais tarde que o vigésimo monarca de Kêto, o Rei Arogbo, importou para sua cidade uma velha tradição de Ilê Ifé capital ioruba, que consistia em nomear um eunuco, o *Oni Odja*, para policiar a pequena feira. E o fato de a tradição proibir que o rei encontrasse seu *Oni Odja*, sob pena de morte - assim como, em Porto Novo, o rei do dia e o rei da noite não podem se encontrar -, indica que *Oni Odja* detinha um caráter sagrado, e não apenas policialesco. Outro fator relevante é o Igara também ser denominado "chefe dos ladrões", o que para nós só faz sentido se relacionado a um traço arcaico, de tal modo que o ladrão em questão seja o ladrão mítico, personagem da cosmogonia africana. Vale a pena observar que se Kêto copiou as metrópoles iorubas Ilê Ifé e Oyó, de onde aliás provinham seus fundadores, na época da criação de Abeokutá foi enviada uma delegação a Kêto encarregada de buscar mudas da *Aké*, a árvore sagrada da feira de Kêto, que foram em seguida plantadas na praça da grande feira de Abeokutá². De forma que, em última análise, é possível dizer que a unidade política dos iorubas tem seu suporte místico no estabelecimento de laços

1 Johnson, R. Samuel - *The History of the Yoruba*, Lagos, 1921, p. 59 e 66.

2 Dunlas, E. *op. cit.*, p. 48, 56-9.

entre as feiras; porém, não dispomos todavia de elementos suficientes para aprofundar este aspecto do problema colocado pelas "redes".

O que nos interessa, de qualquer forma, é ser a feira uma instituição capaz de, ao mesmo tempo, permitir um comportamento do tipo "capitalista" e de "procura do lucro", e estar profundamente enraizada no comportamento tradicional, comunitário, que, ao contrário de contradizer o primeiro, contribui para sua consolidação.

Mas, como isto se dá e por qual processo?

Isto decorre, em parte, de ser a feira o instrumento de "publicação" de tudo o que concerne às células familiares, ou seja, porque nela se dá a passagem do "privado" ao "público", permitindo assim aos diversos segmentos da comunidade exercerem um controle sobre os indivíduos de maneira a forçá-los a respeitar a tradição e as representações ancestrais da coletividade. E assim, tanto para os nagôs como para os fon e gun, é costume apresentar os recém-nascidos à multidão e, no caso de serem gêmeos, a mãe deve comprar a maior variedade de comida que puder e depois colocá-la numa enorme cabaça, de onde serão extraídas pequenas amostras para o *sundide*, o sacrifício sangrento em homenagem aos gêmeos¹. Da mesma forma, os mortos, antes de serem enterrados debaixo de suas casas, são car-

1 Akindede, A. E Aguessy, C. - *Contribution à l'étude de l'ancien royaume de Porto Novo*, Dacar, I.F.A.N., Mémoire n° 25, 1953, p. 98.

regados pela feira, em geral no terceiro dia após sua morte e às vezes no sétimo, sempre acompanhados por um grupo de músicos que entoam elogios ao defunto¹. O ingresso numa confraria também implica, como parte dos rituais de iniciação, a apresentação da nova "esposa do deus" na feira e quando, durante uma festividade, seja ela festa da mandioca nova ou de algum orixá, uma pessoa entra em transe, transe este que dura sete dias, e ela também será levada, com toda solenidade, a percorrer a feira segundo um ritual consagrado². Ao longo de nossa pesquisa muitas vezes presenciamos bandos de "fetichistas" que circulavam de banca em banca, pedindo às vendedoras contribuições em dinheiro para a preparação de festas, agachando-se na hora de cumprimentar algum superior ou dançando, em sinal de gratidão, quando recebiam algum presente valioso. E, por fim, também é na feira que a moça recém-casada compra os ingredientes com os quais prepara a primeira refeição oferecida ao marido, que representará, de certa forma, a consagração (e consumação) do casamento.

Assim, não há evento importante da vida tradicional que não seja celebrado no quadro sagrado da feira, que é, além do mais, centro de cerimônias concernentes a toda a comunidade. Como a dança dos *Gèlèdè*, hoje em dia transformada em mera distração, mas que, tanto em suas origens quanto na sua representação profunda, continua sendo uma dança de exorcismo destinada a agradar as "feiti-

1 Lucas, J. Olumide - *The Religion of the Yoruba*, Lagos, 1948, p. 225 e, também, Bouche, Padre Pierre - *Sept ans en A.O. - La côte des esclaves et le Dahomey*, Paris, Plon, Nourrit et Cie, 1883, p. 213. É costume, entre os fon, que na oitava feira consecutiva ao enterro as mulheres, de luto e com um cachimbo apagado na boca, façam sete vezes a volta da feira e depois atravessem-na pela diagonal do meio, sem que ninguém lhes dirija a palavra ou cruze sua fila. Observamos a mesma cerimônia entre os nagôs (Artigo de B. Tchôquinou - *Autour de nos morts*, *Afrique Noire*, 7, II, 1958).

2 Apresentaremos adiante uma descrição mais detalhada deste ritual de apresentação à feira.

ceiras". Ou, então, como a dança dos Eguns, ou seja, da sociedade secreta dos mortos, cuja função é por em contato, durante alguns momentos, as gerações presentes com as passadas. Estas danças, porém, sejam elas noturnas, como a primeira, ou diurnas, como a segunda, acontecem ou quando a feira está vazia ou num local próximo da mesma, onde não hajam vendedores. Estes exemplos têm, como traço de união, o fato de representarem mais que um simples ato de "publicação", mesmo que este ato seja o mais evidente. Pois o que deles sobressai é, na verdade, uma relação estrutural, na medida em que a compra de certas mercadorias, a doação de presentes ou as homenagens prestadas e recebidas estão inscritas como partes integrantes do ritual, sem as quais não seria possível o culto aos gêmeos nem tampouco a iniciação.

Não se trata, porém, apenas disso. Pois a mentalidade capitalista de procura do lucro não se contrapõe à mentalidade pré-capitalista dos gastos suntuosos. Ela, muito ao contrário, constitui de certa forma sua base. Isto porque, se o lucro obtido não é empregado na formação de um capital e sim redistribuído nas festas religiosas ou familiares, ou então investido na obtenção de prestígio, importância e status social, ele perde automaticamente a função que lhe atribuímos em nosso sistema de produtividade para ser, então, integrado numa economia de dons e contradons.

As transformações operadas na religião não afetam esta característica. Também os muçulmanos, por exemplo, manifestam sua crença por intermédio da feira: quando alguém faz uma peregrinação à Meca, ao voltar, sempre marca seu retorno por uma ida à feira, onde é cumprimentado pelas confrarias de mulheres, vestidas com suas melhores roupas, e também onde é presenteado por amigos e conhecidos aos quais retribui, naturalmente, com um con-

tradom, no caso a "santidade" que lhe imbuíu o contato com a Kasbá.

Por intermédio das fofocas e das brincadeiras que passam de grupo em grupo, em meio ao clamor das compras e vendas, dos risos ou das exclamações indignadas, a comunidade exerce um controle estrito sobre o comportamento dos indivíduos, sobre as transgressões passíveis dos costumes locais, sobre a vida sexual das feirantes, transformando a feira, de certa forma, no jornal falado de uma população analfabeta, lugar onde se forma e se divulga a "opinião pública" - mas uma opinião pública a serviço da tradição. Esta opinião progride segundo um trajeto determinado de antemão: o das redes.

A SOCIOLOGIA DAS REDES

As redes, ao interligarem as feiras, não permitem apenas a circulação de mercadorias, pois, com os homens e mulheres que transportam estes produtos, vão as crenças, os sentimentos e as atitudes que se difundem de norte a sul e de leste a oeste.

Esta relação é tanto mais intensa na medida em que, na maioria dos casos, são sempre as mesmas feirantes freqüentando as mesmas feiras e se instalando no lugar de sempre. E apesar de as estradas afetarem o esquema tradicional das quatro feiras percorridas sucessivamente e sempre na mesma seqüência, a maioria das vendedoras - e dos vendedores, menos numerosos - continuam se encontrando e trocando notícias e comentários. Aquelas que vêm da mesma cidade e, logo, tomam o mesmo ônibus na ida e na volta, combinam na primeira viagem os preços para a venda de seus produtos e os que pagarão pelas mercadorias a serem compradas. Na volta a conversa não gira mais em torno de assuntos comerciais e sim do que foi visto ou sabido naquele dia, que por sua vez será retransmitido nas feiras do dia seguinte; e se uma

pessoa, por exemplo, saiu da linha, os comentários não perdoam... Os rumores percorrem trajetos mais extensos quando a feirante tem filhas ou parentes que também freqüentam as redes, sempre as mesmas feiras acontecendo nos dias certos, e todos se encontram em casa, à noite, onde trocam informações e se encarregam de passar adiante os diversos rumores.

A feira representa, então, para uma população analfabeta, o equivalente aos jornais e revistas, mas como o público que ela atinge não é anônimo, como o da imprensa, e sim "concreto" e conhecido, o "jornal vivo" detém um outro âmbito de poder. E aqui ressurge a noção de controle social que mencionamos acima. Controle este exercido de tal modo que permite a manutenção dos costumes tradicionais e, ao mesmo tempo, deixa as idéias novas, vindas da costa, se insinuarem pouco a pouco nestes hábitos, transformando-os sem grandes conflitos. Esta noção de controle social é oposta a de uma opinião pública manobrada por um jornal, e as feiras todavia não parecem exercer um papel importante na propagação de idéias políticas. São em outras direções, portanto, que se deve procurar a importância social da rede econômica.

Não é fácil para um observador captar o controle social, posto que se trata de um fenômeno relativo à estabilidade de valores já consolidados. Por outro lado, já é bem mais simples observar como, através desta rede, se propagam os valores inovadores. Por exemplo, em algumas regiões, como no Holli, os homens costumavam se vestir com um drapeado azul índigo, que não era nem túnica nem camisa, mas a introdução dos tecidos de algodão importados da Inglaterra, mais coloridos e variados, foi pouco a pouco eliminando o traje local, produzido por artesãos. É possível acompanhar, desde a região costeira, a propagação desta nova moda que hoje em dia,

graças a uma estrada recentemente inaugurada, começa a ganhar força entre os Holli, apesar de ser ainda aceita apenas por uma minoria. Atualmente um novo tipo de tecido, transparente, com inscrições em ioruba e empregado na confecção de blusões, começa a se insinuar da região de Porto Novo, em direção a Saketê-Pobé e da fronteira da Nigéria para oeste. Enfim, a rede das feiras torna-se uma rede de experimentação de novas modas, assim como na Europa as modas são lançadas nas corridas de cavalos ou em outras reuniões mundanas. As moças africanas chiques, tentadas por uma cor diferente (amarelo-ouro ao invés do azul índigo predominante) ou um desenho bonito (por exemplo, de inscrições e cifras mais ou menos astronômicas, frutos sem dúvida da introdução do dinheiro no comércio e da idéia de poder a ele associada), vão passear na feira e, por chamarem a atenção dos rapazes ou das rivais, podem lançar esta ou aquela estampa, apesar de se tratar aqui de um gosto pessoal que não envolve nenhum lançamento comercial. Temos, neste exemplo, a contrapartida do que dissemos acima; pois aqui, de fato, não é mais a economia atuando sobre o social e sim a rede social agindo na economia, ao rejeitar determinado tecido em função de outro, o que tem uma repercussão imediata nos preços.

A feira também é uma espécie de restaurante permanente - prolongado até a noite pela feira noturna. É nela que os fregueses e negociantes fazem suas refeições, comprando pratos prontos nas barraquinhas, e onde os curiosos, passeantes e gente da cidade, atraídos pela multidão, vão saborear acarajés ou inhames fritos no azeite de dendê. São as mulheres da própria cidade, em geral, as vendedoras de pratos prontos; se bem que as porto-novenses já começam a se infiltrar até a região de Pobé, pois vendem um acarajé mais delicado, bem preparado e refinado que o oferecido pelas mulheres do lugar. Começa a se tornar patente uma concorrência entre os

dois grupos de mulheres, o que com certeza provocará, nos *patterns* da culinária africana, alterações na preparação dos pratos, caso as mulheres de Porto Novo imponham suas técnicas e seu paladar na alimentação dos nagôs.

O IMPACTO DAS ESTRADAS E DA INDUSTRIALIZAÇÃO

O advento das estradas, como já colocamos, sobrepôs ao entrelaçamento das redes arcaicas uma nova rede que põe os grandes centros em contato direto entre si, sem contudo suprimir o sistema de redes, que é uma característica marcante da vida econômica. Mas elas agiram, por outro lado, como fator de desagregação no tocante aos aspectos sociais das redes. Pois a feira tradicional constituía uma contrapartida bem organizada entre o isolamento, que propiciava a vida familiar, e a comunicação, que possibilitava as inter-relações. É curioso notar que a rede viária, ao remeter de uma cidade para outra muito distante uma massa de vendedores e vendedoras - que agora podem variar seu itinerário, e portanto não se encontram mais sempre naquele mesmo dia da semana num local conhecido -, ao invés de fortalecer o sentimento de solidariedade tende a dispersar, ou melhor, a transformar vínculos concretos ou, segundo dizem os sociólogos, formais, em vínculos informais. E também o equilíbrio entre o fechamento e a participação tende a desaparecer. A mulher nagô sempre prezou sua independência, que concretiza precisamente, entre outras formas, circulando de feira em feira - onde às vezes comercializa a produção do marido, comprando-a de suas mãos e guardando para si o lucro da venda. Mas esta circulação, enquanto girou num raio máximo de vinte ou trinta quilômetros, ou seja, em distâncias percorráveis numa noite, possibilitava à mulher manter sua liberdade ao mesmo tempo em que con-

tinuava integrada na família do marido. O caminhão e o ônibus, que deveriam permitir à mulher voltar mais cedo para casa, cumpriram o papel oposto, pois ela passou a se afastar da família por longas semanas, e até mesmo meses, abandonando os filhos maiores aos cuidados do marido, sem tampouco se fixar, como fazia outrora durante as ausências prolongadas, na casa de sua própria família. De forma que a estrada, ao intensificar o antigo senso de independência feminina, deu força aos fatores de separação entre os sexos e, como conseqüência, aumentou a liberdade sexual dos cônjuges.

O sistema de feiras africano contrapõe-se aos métodos de compra e venda usuais nas sociedades européias, onde o intermediário se locomove pelas estradas para comprar diretamente do produtor e revender a mercadoria nos mercados das grandes cidades. Porém, mesmo na Europa este sistema é recente, sendo ele o responsável pelo desmantelamento das antigas feiras regionais e pequenas feiras locais, que evocavam um pouco da tradição do comércio africano. De modo que cabe indagar se as estradas, ao permitirem, também na África, o acesso direto do intermediário ao produtor, não significarão uma ameaça às antigas redes de feiras. Existem, porém, duas forças responsáveis pela contenção desse processo, a primeira sendo a falta de estradas que dêem acesso às fazendas, a segunda - e principal - o hábito enraizado de jamais comprar ou vender "em casa" e sim na feira (como se os negros sentissem uma necessidade das inter-relações citadas acima para contrabalançar as forças de estancamento social). Já se delineia, contudo, o surgimento de um esboço do sistema europeu. Por exemplo, em Pobé, como dissemos, os caminhões vindos de Porto Novo ficam estacionados nas imediações da feira (se bem que ainda fora dela, na estrada ou nos caminhos de acesso), desde as sete horas da manhã, à espera dos vendedores de milho, a

fim de comprarem toda sua mercadoria. De forma que somente os feirantes atrasados, ou aqueles que não conseguiram vender na estrada, escoam seu produto na feira. A administração local tem procurado impedir esta manobra, que põe em risco o jogo da concorrência na fixação dos preços e permite aos compradores imporem seu preço com maior facilidade. Por enquanto os caminho-neiros se limitam a esperar nas entradas da feira. Mas este novo procedimento pode, se consolidado, constituir uma séria ameaça à tradição das feiras africanas.

Entretanto, foi a industrialização, como a desenvolvida em função do dendê, que representou o maior golpe tanto à rede econômica quanto à social. A fabricação do azeite era, a princípio, familiar. O produtor sempre tinha uma reserva de matéria-prima, que consumia segundo suas necessidades e, assim, escalonava as vendas e a compra dos produtos para uso próprio ao longo do ano. Existia um vínculo de solidariedade entre o homem que fabricava o óleo e o vendia às suas mulheres, e as mulheres que o revendiam na feira e adquiriam, com o dinheiro ganho, tecidos ou objetos manufaturados. O surgimento das fábricas, com a industrialização da produção do óleo, fez com que todo o dendê fosse comercializado na época da colheita. Assim, as mulheres, ao verem o dinheiro chegar, querem de todo jeito ganhar presentes e o homem, que ainda não adquiriu noções de previdência, gasta tudo rapidamente. O escalonamento anterior não existe mais. Não tarda em chegar a época onde o dinheiro da família acaba e as mulheres, então, serão obrigadas a se ausentar por meses a fio, vendendo para comprar e comprando para vender qualquer mercadoria, a fim de poder subsistir. Também aqui se acentua a tendência de separação dos sexos.

O TRÁFICO NEGREIRO E O SISTEMA DE REDES NAGÔ

Quais foram as conseqüências que o tráfico negreiro, ao jogar centenas de milhares de iorubas na América Latina - mais especificamente em Cuba e em algumas regiões do Brasil (Bahia, por exemplo) - teve sobre o sistema de feiras? As questões que dizem respeito à transferência de traços culturais africanos para o Novo Mundo, e sua subsequente adaptação em outras sociedades ou metamorfoses, têm intrigado cada vez mais os americanistas. De forma que nos pareceu interessante encerrar este artigo com uma breve análise sobre o que restou das feiras nagôs em Cuba e no Brasil.

Já foi bastante mencionada a importância da família maternal para os descendentes de escravos africanos (Herskovits, Frazier, Renato Ribeiro, etc.), as crianças permanecendo com a mãe enquanto o homem passa de uma mulher para outra. Este tipo de organização familiar acabou consolidando o sentimento de independência feminina, que já era forte na tradição africana; pois apesar de o pai às vezes contribuir para a manutenção do lar, suas ausências freqüentes obrigavam a mulher, nesses períodos, a prover o sustento dos seus. E ela, graças a seu senso comercial, às comidas que sabia preparar, e também por ter herdado de seus pais o costume de vender para comprar e revender em seguida, pôde adquirir uma independência econômica que lhe permitiu enfrentar a deserção do marido. No Novo Mundo, porém, não existiam as redes de feiras. No caso do Brasil porque os indivíduos estavam dispersos num vasto território, vivendo em "casas grandes" distantes entre si por léguas e léguas, de modo que a concentração das feiras só era possível nas grandes cidades costeiras. Mas, também, estas cidades eram isoladas e mantinham contato apenas por via

marítima ou cabotagem. E, em Cuba, porque predominava o espírito municipal dos espanhóis, tão oposto à mentalidade africana e, assim, a feira era o ponto central da cidade, mas somente da vila e de seu *hinterland*. Podemos afirmar, pois, que na América Latina predominaram a dispersão e o fechamento, em detrimento das inter-relações e cruzamentos.

Mas, como já dissemos, existe na economia ioruba a grande feira, que acontece a cada quatro dias numa cidade distinta; a pequena feira, mais freqüentada por mulheres velhas e crianças e que acontece todos os dias, visando suprir as necessidades locais, onde são vendidos alimentos e pratos prontos; a feira noturna e, por fim, nas ruas da cidade ou nos caminhos do interior estão as vendedoras isoladas, sentadas frente a seus tabuleiros, oferecendo miudezas, frutas ou quitutes. A inexistência das redes na América foi suprida, então, pelas pequenas feiras locais (e diurnas) e pelo "tabuleiro" das vendedoras isoladas (diurnas e noturnas). A baiana de turbante, camisa rendada, saias sobrepostas de algodão colorido e xale de pano da "Costa" adaptação de vestimenta africana (ou melhor, das africanas muçulmanas) a um novo meio e novos *pattern* de vestuário - vai, com o tabuleiro sobre a cabeça, coberto, como em terra nagô, por um pano que o protege do sol e das moscas. Vai e se instala num canto da feira local, ou numa calçada, no ponto que lhe pertence de "costume"; ela senta num banquinho, põe ordem no tabuleiro e vende, aos apreciadores de comida africana, os açaça (akassa), acarajés (akara), de onde sobe um cheiro bom de dendê, cuscus, bolinhos, e frutas da terra. Em alguns pontos da cidade, à noite, na luz vacilante dos lampiões, um grupo de baianas vende suas comidas ou pequenos objetos de perfumaria, recriando do outro lado do Atlântico a "feira noturna" dos vilarejos iorubas.

MERCADO

FERRAMENTAS
AGRICOLAS
H

LEGUMES
M

MOLHOS M	LATAS VELHAS M	
GENGIBRE M	TECIDOS M	INHAMES PREPARADOS F
VINHO DE PALMA H	ALFAIATES H	
FUMO M (NAGÓS)	TECIDOS ARTESANAIS H	CEBOLA M
PEÇAS DE BICICLETA H	AZEITE DE DENDÊ M	AZEITE DE DENDÊ M
ROUPAS FRANCESAS M	MOLHOS M	TEMPEROS M
CONTAS H	PRATOS PREPARADOS M	TECIDOS M
IMPORTADOS M	MALHAS	CUIAS E PRATOS
	ÓLEO DE COCO M	CARNEIROS PORCOS H H
CALÇADOS H	CERÂMICA M	TECIDOS H E M

ESTRADA

CERÂMICAS
M

DE POBÉ

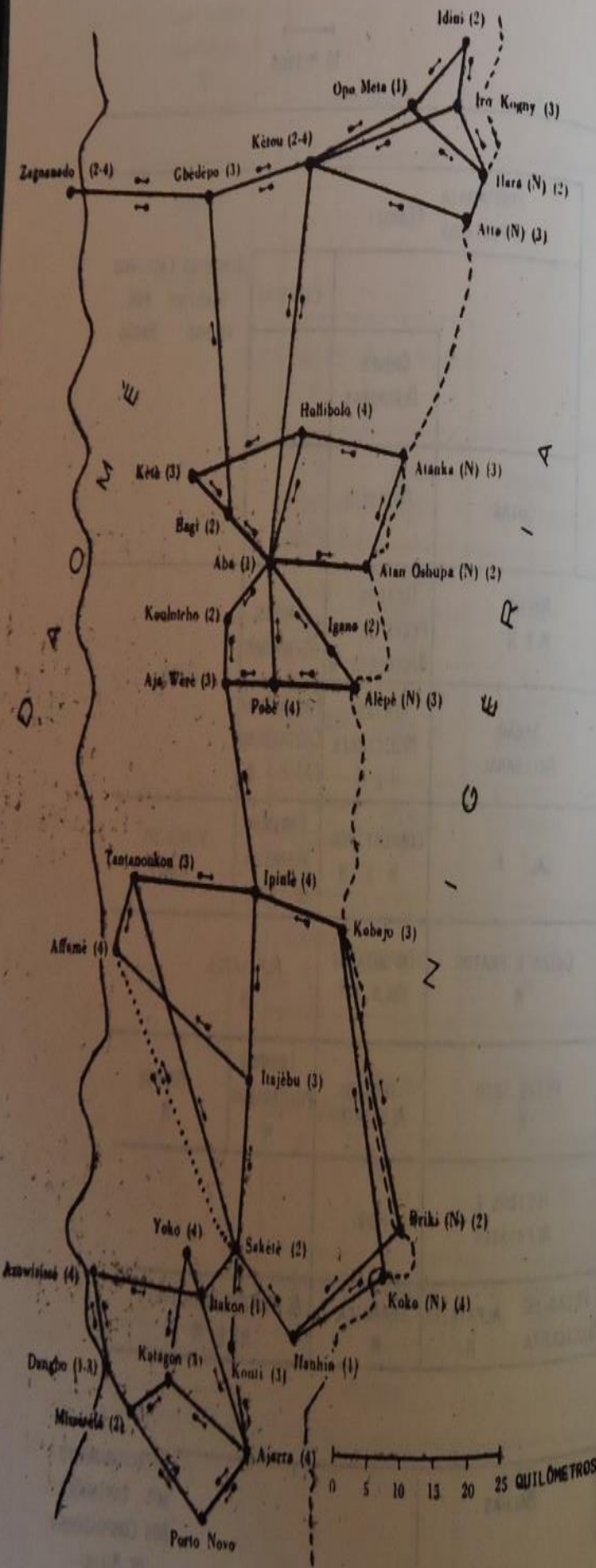
10 METROS

PERFUMARIA IMPORTADOS (TORRI)		ESTEIRAS	REMÉDIOS CASEIROS VENDIDOS POR VELHAS NAGÓS
	CARNES DEFUMADAS		
CUIAS	POTÁSSIO		
MILHO M E H	TECIDOS PEÇAS DE BICICLETA H	CARNES DEFUMADAS	TARO
SABÃO ARTESANAL	HERVAS MEDICINAIS H E M	FARINHA DA COSTA (BRAN CA) H - M	
SAL F	COMBUSTÍVEL M E H	FARINHA VERMELHA DE POBÉ	VIMES DE TORRI
CUIAS E PRATOS M	IMPORTADOS KOLA M	ALFAIATES H	
PEIXE SECO M	TECIDOS ALFAIATES	INHAMES PREPARADOS M	MOLHOS M
TECIDOS E ALFAIATES	FUMO		
PEÇAS DE BICICLETA H	ALFAIATES H	CERÂMICA M	ALIMENTOS PERECÍVEIS H E M

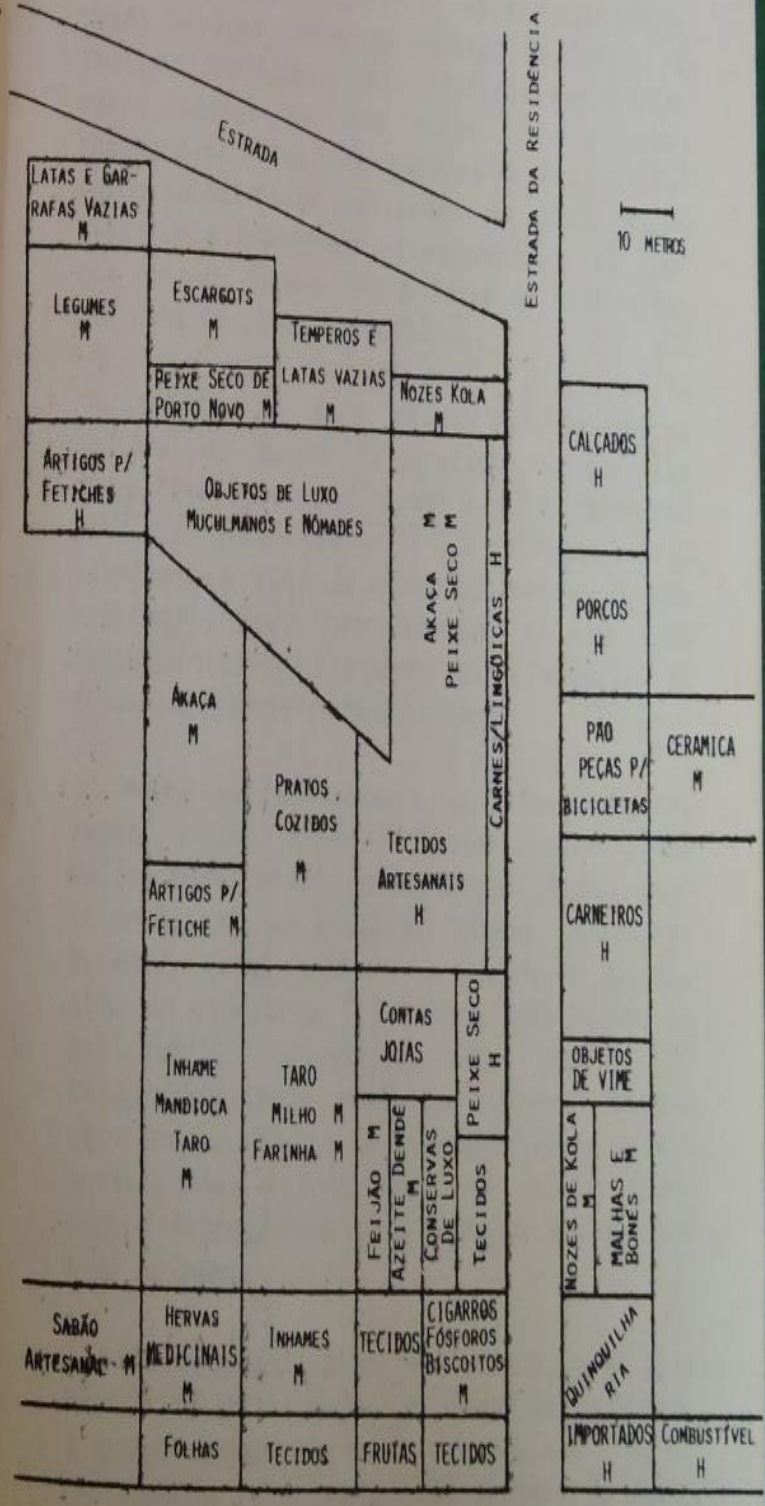
MALHAS

ESTACIONAMENTO
DOS CAMINHÕES
DOS COMPRADORES
DE MILHO

A REDE DOS MERCADOS



MERCADO DE SAKETÊ



Pierre Fatumbi Verger, nasceu Pierre Edouard Leopold Verger, a 4 de novembro de 1902, em Paris. Fotógrafo, etnólogo, babalaô francês, costuma explicar os fatos de sua vida como consequência de acasos...

Aos 30 anos o primeiro acaso importante: tendo perdido todos os membros da família e sem uma identidade mais profunda com o contexto social em que vivia, decide então abandoná-lo. Com uma mochila e uma máquina fotográfica parte em busca de novas experiências e sobretudo do esquecimento de tantas outras. Assim, deixa Paris em 1932 e segue para as Ilhas do Pacífico.

Durante 15 anos viaja por diferentes regiões do mundo fotografando o que lhe despertava interesse. Pouco a pouco reúne uma preciosa documentação sobre antigas civilizações em vias de desaparecimento, ou que sofriam profunda transformação em suas tradições culturais. O exame deste material já revela o talento do pesquisador.

Neste período conhece os Estados Unidos, Japão, China, Ilhas Filipinas, Sudão (hoje Malí), Togo, Daomé (atual Bénin), Niger, parte do Sahara, as Antilhas, México, Guatemala, Equador, Peru, Bolívia, Argentina e Brasil. Além de repórter, foi também encarregado do laboratório fotográfico do Musée D'Ethnographie (hoje Musée de l'Homme), em Paris. Correspondente de guerra na China para a revista Life e encarregado de coletar documentos fotográficos para o Museo Nacional de Lima no Peru.

Um segundo acaso importante precipita Verger definitivamente no campo da pesquisa. É quando descobre a Bahia em 1946.

Trazido pela leitura de *Jubiabá* de Jorge Amado, apaixonou-se pela cidade e sobretudo pela gente que aqui vivia. Instala-se, e

passa a conviver intensamente com o povo. Desse convívio surge o interesse pela compreensão da sua história e da sua cultura. Inicia uma incansável pesquisa sobre o culto dos orixás e sobre as influências econômicas e culturais do tráfico de escravos.

A partir daí, faz sucessivas viagens entre a Bahia e a costa ocidental da África, principalmente Daomé e Nigéria. Visita todo reduto ioruba do Novo Mundo. Intensifica suas investigações sobre esta etnia, sua influência na cultura baiana e as ligações que estabelecem entre si.

A relação de Verger com a cultura negra aos poucos ultrapassa o interesse intelectual. Envolve-se profundamente com o candomblé onde é aceito e iniciado, e onde passa a exercer funções. Na Bahia, é *Ogã* no *Opô Afonjá* da finada Mãe Senhora e no *Opô Aganjú* de Balbino, em Lauro de Freitas. No Daomé, foi iniciado como babalaô quando estudava a arte adivinhatória do *Ifá*, recebendo o nome de *Fatumbi* - renascido pelo *Ifá*.

Como babalaô, teve acesso ao patrimônio cultural dos iorubas, sua mitologia e sua botânica aplicada à terapêutica e à liturgia dos cultos de possessão.

Verger consolida, desde repórter fotográfico, um importante trabalho histórico e etnográfico. Sua observação arguta, o despojamento às vezes austero dos bens materiais, sua humildade intelectual e sua sabedoria humana - baseada na simplicidade, no respeito e na verdade certamente facilitaram sua tarefa.

Em 1966, o percurso e o talento da obra de Verger são oficialmente reconhecidos pela ciência: A Universidade de Paris, através da Sorbonne, lhe confere o título de Doutor, embora tenha Verger abandonado os estudos a-

cadêmicos, ainda no Liceu, aos 17 anos.

Vive hoje na Bahia onde continua incansável trabalho sobre sua documentação, colhida durante 34 anos de investigações. Desde 1973 passou a integrar o corpo de professores da Universidade Federal da Bahia com a tarefa de implantar em Salvador o Museu Afro Brasileiro.

Em 1988 efetiva a doação de todo seu acervo de documentos à Bahia, criando a Fundação Pierre Verger, da qual é o presidente.

Pierre Fatumbi Verger é o mesmo homem "livre e disponível" do qual falava seu amigo Théodore Monod. Fiel a sua escolha, segue no exercício profundo e correspondente da solidão e da liberdade.

Cida Nóbrega

Livros publicados no Brasil

- *Retratos da Bahia* - Editora Corrupio, Salvador - 1980/1ª Edição e 1990/2ª Edição.
- *Lendas dos Orixás* - ilustrado por Enéas Guerra, Editora Corrupio e Banco Francês e Brasileiro, Salvador - 1981.
- *Orixás, os Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo* - Editora Corrupio, Salvador - 1981 - 4ª edição 1992. Versão francesa por Éditions Métalié, Paris - 1983.
- *Oxóssi, o Caçador* - ilustrado por Enéas Guerra, Editora Corrupio - 1981.
- *Notícias da Bahia, 1850* - Editora Corrupio, Salvador - 1982.
- *Lendas Africanas dos Orixás* - ilustrado por Carybé, Editora Corrupio, Salvador - 1985 / 1ª Edição e 1992 3ª Edição.
- *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre a Costa de Benin e a Baía de Todos os Santos* - Editora Corrupio, Salvador - 1987.
- *Centro Histórico de Salvador* - edição bilingue, Editora Corrupio, Salvador - 1989.
- *Os Libertos, Sete Caminhos na Liberdade de Escravos da Bahia no Século XIX* - Editora Corrupio, Salvador - 1992.
- *Pierre Verger, Vol. 1 da coleção Ponto de Vista* - Editora Corrupio, Salvador - 1992. Edição comemorativa dos 90 anos do autor.

Agradecimentos

Aos babalaôs Adesokan, de Ochogbô, e Babalola, de Ilobu, ambos da Nigéria, que me relataram estas histórias da tradição oral dos iorubas.

Dr. I. A. Akínjobin, professor de História da Universidade de Ifé, Nigéria, que fez a primeira revisão das transcrições em ioruba e da tradução para a língua inglesa, das gravações dos relatos dos babalaôs Adesokan e Babalola, que serviram de base para este trabalho.

A Adeyanju Adefolalu diplomata do Ministério das Relações Exteriores da Nigéria, então estudante em Ifé, e Ayodele Fafoyin, estudante de línguas nigeriano, em estágio na Bahia, que fizeram sucessivas correções dos textos em ioruba, dando-lhes sua feição contemporânea

A Tasso Gadzanis, Babalorixá e Cônsul Honorário do Benin no Brasil, pela tradução de Ìyàmi Osòròngà, primeiro artigo deste volume.

A Cida Nóbrega, "a last but not the least", pela versão final dos textos aqui publicados.

Pierre Verger

Corrupio Edições e Promoções Culturais Ltda.

Rua Almirante Barroso, 284 - Rio Vermelho
Salvador/BA - Tel. (071)245-1833

Rua Barata Ribeiro, 212 conj.31 - Bela Vista
São Paulo/SP - Fax/Fone: (011)258-9040

Arlete Soares

Editor

André Added

Dir. de Projetos França-Brasil

Rina Angulo

Dir. Eventos e Comunicação

M^ª Aparecida da Nóbrega

Dir. Projetos e Produção

M^ª José Gomes Waetge

Dir. Financeiro e Comercial

Sonia M^ª Teixeira Nóbrega

Resp. Escritório Salvador

M^ª Helena Pereira da Silva

Projeto Gráfico

Cida Nóbrega

Edição de textos e Produção

Ricardo Castro Paradelo

Flavia Gomes Waetge

Digitação

Ricardo Castro Paradelo

Editoração eletrônica

Cida, Ricardo e Flávia

Revisão

Edson e Vanilce Porto

Ampliações fotográficas



Deste livro Artigos Tomo I foram impressos
2.000 exemplares na gráfica das
Edições Loyola, com fotolitos de Binho's.
São Paulo, outubro de 1992.





EMPRÉSTIMO DE PUBLICAÇÃO

Esta publicação deverá ser devolvida na última data indicada.

NOV/JAN		
09 MAR 2007	02 ABR 2016	
NOV/JAN		
DEMA/FECHA		
11 MAR 2013		
DEV		
17 ABR 2013		
24 FEV 2014		
07 MAR 2016		
25 MAI 2016		
10 NOV 2016		



1010527515



299.6 V586a

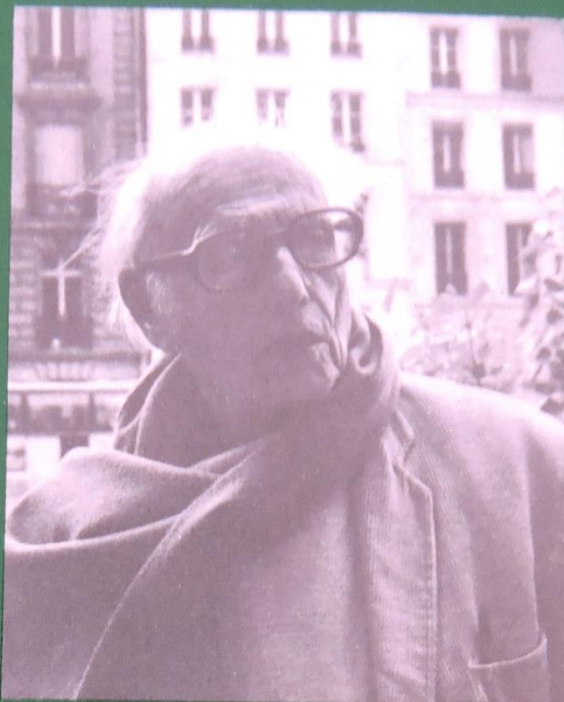


RUA 1822, 347
PRANCA
SÃO PAULO SP
IMPRESSÃO

Coleção Baianada
Volumes publicados

Notícias da Bahia
 Pierre Verger
 Carnaval Ijexá
 Antônio Risério
 Gilberto Gil -
 Expresso 2222
 Org. por Antônio
 Risério
 O País do
 Carnaval Elétrico
 Fred Góes
 Cartas de Edison
 Carneiro a Artur
 Ramos
 W.F.Oliveira e
 V.da Costa Lima
 Família e Socie-
 dade na Bahia do
 Século XIX
 Kátia Mattoso
 O Liberto, o seu
 mundo e os outros
 Maria Inês Côrtes
 de S.Andrade
 A Mão de Obra
 escrava em
 Salvador
 Maria José de
 Souza Andrade
 Os Libertos, Sete
 Caminhos na
 Liberdade de
 Escravos da Bahia
 no Século XIX
 Pierre Verger

HOMENAGEM AOS 90 ANOS DE PIERRE VERGER



Verger, como é chamado por seus amigos, ou Fatumbí, como foi rebatizado no candomblé, com as honras e os deveres de babalaô no antigo Daomé (hoje Benin), escolheu a fotografia como meio de expressão plástica de uma sensibilidade peculiar e um poder de observação metódico - duas entre as características que o consagraram como mestre entre membros de culturas tão distantes entre si como a religião de Ifá, no golfo do Benin; o meio científico-acadêmico parisiense, de quem recebeu o título de doutor sem ter ultrapassado os bancos do *Liceu* ; e os maiores nomes da fotografia, nos últimos 60 anos.

Um elo de ligação e compreensão entre os vários mundos em que vivemos - esse o maior papel da incrivelmente fértil vida deste fotógrafo dos sete instrumentos.

Igor Veltman

