PIERRE VERGER

NOTAS SOBRE O CULTO AOS ORIXÁS E VODUNS



edusp

Publicada em 1957 pelo Instituto Francês da África Negra, em Dacar, Senegal, com o título de *Notes sur le culte des orishas et vodouns à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, esta obra magistral de Pierre Verger (1902-1996) haveria de tornar-se uma raridade, muito comentada e aguardada pelo povo-de-santo, adorador dos orixás e voduns, e pelos estudiosos da religiosidade do povo brasileiro.

Um de seus pontos de interesse, certamente não o menor, é a coleta feita pelo autor entre os sacerdotes e os iniciados na religião dos orixás e voduns, na Nigéria e no então Daomé, atual Benin, de cerca de 1.500 *orikis*, que ele transcreve na língua iorubá e traduz em duas etapas; primeiramente, uma tradução literal e, em seguida, uma tradução mais fluente e que procura ser o mais fiel possível ao original. Muitos desses *orikis* foram conservados em Salvador, Bahia, e Recife, Pernambuco, revelando a notável resistência cultural dos escravizados que a brutalidade do tráfico seqüestrou para as Américas. Os *orikis*, uma das mais belas expressões da poética iorubá, referem-se, no contexto religioso, a alusões, louvações, epítetos e atribuições dos orixás, e nos permitem melhor compreender sua natureza mítica, que todos os seres do *aiyé*, a terra, até certo ponto compartilham.

Em suas pesquisas, Verger procurou registrar, com toda fidelidade, algumas cerimônias religiosas, de caráter iniciático, tanto em terras africanas quanto na Bahia, entre elas o ritual do bori, realizado em um templo de Salvador, visto como uma primeira iniciação à religião dos orixás, e uma feitura de iaô, que presenciou no Sul do Daomé e que descreve em todas as etapas.

NOTAS SOBRE O CULTO AOS ORIXÁS E VODUNS

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor João Grandino Rodas
Vice-reitor Hélio Nogueira da Cruz

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Diretor-presidente Plinio Martins Filho

COMISSÃO EDITORIAL

Presidente Rubens Ricupero
Vice-presidente Carlos Alberto Barbosa Dantas
Antonio Penteado Mendonça
Chester Luiz Galvão Cesar
Ivan Gilberto Sandoval Falleiros
Mary Macedo de Camargo Neves Lafer
Sedi Hirano

Editor-assistente Bruno Tenan
Chefe Téc. Div. Editorial Cristiane Silvestrin

PIERRE VERGER

NOTAS SOBRE O CULTO AOS ORIXÁS E VODUNS NA BAHIA DE TODOS OS SANTOS, NO BRASIL, E NA ANTIGA COSTA DOS ESCRAVOS, NA ÁFRICA

Tradução
Carlos Eugênio Marcondes de Moura

edusp

Copyright © 1998 by Fundação Pierre Verger

1ª edição 1999
2ª edição 2000
2ª edição, 1ª reimpressão 2012

Título do Original em francês
Notes sur le Culte de Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique

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

Verger, Pierre Fatumbi, 1902-1996.
Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África / Pierre Verger; tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. – 2. ed., 1. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

Título original: *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves em Afrique*
Bibliografia.
ISBN 978-85-314-0475-7

1. África Ocidental – Religião 2. Brasil – Religião 3. Candomblés 4. Orixás 5. Voduns I. Título.

98-4220 CDD–299.63

Índices para catálogo sistemático:

1. Orixás: Deuses: Religiões de origem africana negra 299.63
2. Voduns: Deuses: Religiões de origem africana negra 299.63

Direitos em língua portuguesa reservados à

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo
Av. Corifeu de Azevedo Marques, 1975, térreo
05581-001 – Butantã – São Paulo – SP – Brasil
Divisão Comercial: Tel. (11) 3091-4008 / 3091-4150
SAC (11) 3091-2911 – Fax (11) 3091-4151
www.edusp.com.br – e-mail: edusp@usp.br

Printed in Brazil 2012

Foi feito o depósito legal

SUMÁRIO

Prefácio, *11*

Introdução, *13*

1. **Tráfico de escravos e candomblé**, *19*

2. **Definição dos *Orișa* e *Vodun***, *35*

ANEXO – Transcrições de alguns textos sobre os fetiches, *41*

3. **Iniciações e estado de transe**, *81*

Cerimônias de iniciação, *91*

ANEXO – Transcrições de alguns textos sobre iniciações e estados de transe, *111*

4. ***Ẹsu Ẹlẹgbara, Lẹgba***, *119*

ANEXO 1 – Transcrições de alguns textos sobre *Ẹsu Ẹlẹgbara, Lẹgba*, *133*

ANEXO 2 – *Oriki e* cantigas, *141*

5. ***Ogun, Gu***, *151*

Cerimônias para *Ogun*, *163*

ANEXO 1 – Transcrição de alguns textos sobre *Ogun e Gu*, *183*

ANEXO 2– *Oriki* e cantigas, *189*

6. ***Ọsosi, Erinlẹ, Logun ẹdẹ, Agẹ***, *207*

ANEXO – *Oriki e* cantigas, *219*

7. ***Ọsanyin***, *227*

8. *Dan, Ọsumare,* *231*
ANEXO – *Oriki* e cantigas, *237*

9. *Sapata, Ṣoponna,* *239*
ANEXO 1 – Resumo de alguns textos sobre *Sapata, Ṣoponna e Ọmọlu, 255*
ANEXO 2 – Cantigas, *Sapata, 261*
ANEXO 3 – *Oriki* e cantigas, *Ọmọlu,* (*Ṣoponna*), *265*

10. *Nana Buruku,* *271*
ANEXO 1 – Transcrição de alguns textos sobre *Nana Buruku, 281*
ANEXO 2 – *Oriki* e cantigas, *287*

11. *Yemọja,* *293*
Yewa, 298
ANEXO – *Oriki* e cantigas, *301*

12. *Ṣango, Dada* ou *Bayanni, Ọraniyan,* *307*
Ṣango na África, *307*
Ṣango no Brasil, *320*
Cerimônias para *Ṣango, 327*
Dada ou *Bayanni, 336*
Ọraniyan, 337
ANEXO 1 – Transcrição de alguns textos sobre *Ṣango, 343*
ANEXO 2 – *Oriki* e cantigas, *351*

13. *Ọya, Ọsun, Ọba,* *385*
Ọya, 385
Ọsun, 392
Ọba, 403
ANEXO 1 – *Oriki* e cantigas, *Ọya, 405*
ANEXO 2 – *Oriki* e cantigas, *Ọsun, 411*

14. *Ọbatala, Lisa, Odudua, Ọbalufọn,* *421*
Ọbatala, 424
Odudua, 437
Lisa, 438
Ọbalufọn, 441
ANEXO 1 – Transcrição de alguns textos sobre *Ọbatala-Odudua, 445*
ANEXO 2 – *Oriki* e cantigas, *Ọbatala,* (*Orişanla*), *461*
ANEXO 3 – *Mlanmlan* e cantigas, *Lisa, 477*

15. *Olorun, Mawu,* *481*

16. *Ẽgún,* *493*

Apêndices, *501*

I. *Dangbe, 503*
II. *Iroko, Loko, 517*
III. *Hẹvioso, 521*
IV. *Hula Vodun, 535*
V. *Adjahuto, 551*
VI. *Ayizan, 553*
VII. *Nesuhue* e *Tọhosu, 555*
VIII. *Vodun* da região de Ouèmé (Wẹmẹ), *563*
IX. *Orişa Oko, 565*
X. *Ibeji* e *Hoho, 569*
XI. *Gẹlẹdẹ, 573*
XII. *Zangbẹtọ, 575*
XIII. *Oma, 577*
XIV. *Ifa, 579*
Bibliografia dos autores citados, *585*
Lista dos discos citados, *589*
Mapa, *591*
Índice remissivo, *593*

PREFÁCIO

Sabia-se há muito que os negros da Bahia, no Brasil, haviam conservado crenças, um ritual e, em certa medida, um vocabulário de origem africana, originário mais precisamente da Nigéria (região yoruba) e do Daomé (grupo djèdjè).

No entanto, uma comparação atenta e eficaz das fontes africanas e das sobrevivências brasileiras somente poderia ser tentada com alguma probabilidade de êxito por um pesquisador que conhecesse, com suficientes pormenores, os dois painéis do díptico. Ninguém, nem entre os americanistas nem entre os africanistas, havia podido, até agora, encarar semelhante tarefa. Quando Pierre Verger decidiu dedicar-se a ela, o Institut Français d'Afrique Noire (IFAN)* fez questão de apoiar uma pesquisa de cujo êxito não era de se duvidar.

Com efeito, P. Verger, a esse respeito, encontrava-se em condições excepcionalmente favoráveis. Tendo angariado a confiança dos iniciados brasileiros, não

* As pesquisas de Pierre Verger foram publicadas pelo Institut Français d'Afrique Noire com a seguinte indicação bibliográfica: Pierre Verger, *Notes sur le culte des* Orișa *et* Vodun *à Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Dakar, IFAN, 1957 (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, n. 51) (N. do T.).

demoraria a obter a de seus irmãos da África. Em breve, servido por um dom de simpatia humana que permite, por si só, no devido momento, abrir passagem "em profundidade" e, uma vez superado o obstáculo da língua, P. Verger tornar-se-ia, entre todos os etnólogos, o mais bem aparelhado para triunfar em um empreendimento diante do qual qualquer outro, fosse ele o mais oficial ou o mais diplomado dos especialistas, teria ido de encontro a um fracasso certo e necessário.

P. Verger alcançou o êxito. Podemos julgar, pelo conteúdo deste volume, a quantidade de documentos acumulados e propostos à atenção e meditação dos especialistas. Se o autor não disse tudo (observe-se a nota 2 à página 14), ele, entretanto, muito disse daquilo que anotou tão conscienciosamente.

Entenda-se que P. Verger não tinha a ambição de escrever um livro sistemático e encadeado nos moldes que se exigem de candidatos ao doutoramento, por exemplo. Sua proposta era mais modesta, pois pretendia unicamente uma acumulação eficaz de materiais originais e autênticos. Cada qual no seu ofício. P. Verger é o minerador paciente, o trabalhador na pedreira, que arrancou das entranhas da terra essa enorme quantidade de pedras. Chegará o dia em que um arquiteto, com essas pedras, construirá um edifício. Este, porém, implica aquelas, se for verdade que é imprudente começar a casa pelo teto.

O trabalho de P. Verger é, portanto, declaradamente, com conhecimento de causa, voluntariamente, um gigantesco dossiê. Seria injusto censurá-lo por isso quando ele atingiu, de forma tão adequada, a meta a que precisamente se propôs.

Não é dos menores méritos desta obra a simpatia que a inspira ou os homens que, de um ou de outro lado do Atlântico, buscam e, ao que parece, encontram, em sua fé religiosa e nas práticas de sua devoção, um autêntico alimento para sua sede de segurança, estabilidade, sossego ou exaltação, diante dos enigmas do Cosmos e das vicissitudes da aventura terrestre.

O autor nos diz explicitamente, a propósito dos negros da Bahia:

> Eles extraem esse sentimento de orgulho[1] da fé real que conservaram em relação ao poder de seus *Orixás* e *Voduns* que para eles, nos momentos penosos, são o amparo mais seguro contra a angústia e as humilhações e que, nos momentos de alegria, lhes proporcionam o sentimento exaltado do gênio de sua própria raça... Durante as cerimônias, o corpo dos adeptos é visitado pelos Deuses e, quando estes partem, permanecem em seus filhos reflexos que os engrandecem e enobrecem. De empregadas domésticas e lavadeiras humilhadas, de carregadores e operários mal pagos, eles se tornam filhos e filhas de Deuses, respeitados, admirados, cortejados...

Seria surpreendente se esse quadro não se aplicasse, *mutatis mutandis* (e ainda assim?) aos iniciados africanos dos mesmos cultos.

Th. MONOD

1. Orgulho de sua origem africana.

INTRODUÇÃO

As notas que se seguem dizem respeito às manifestações dos cultos prestados nas Américas a certos deuses da África, trazidos pelos negros durante o tráfico dos escravos, e a alguns aspectos dessas mesmas manifestações em seu país de origem.

O ponto de partida deste estudo é a cidade de Salvador, capital do Estado da Bahia, debruçada sobre a Bahia de Todos os Santos, no Brasil, onde certos descendentes desses negros africanos permaneceram fiéis às crenças de seus antepassados e continuam a comemorá-las, por meio de ritos, durante cerimônias muito belas.

A influência cultural importante deixada pelos *yoruba* (ou *nago*) e, em menor grau, por seus vizinhos denominados *djèdjè* (*fon, mahi*) orientava as pesquisas para as religiões dessas nações (o estudo do problema em seu conjunto teria levado a uma dispersão grande demais).

As pesquisas complementares na África foram feitas no Daomé e na Nigéria[1].

1. As pesquisas na África foram possíveis graças a três bolsas concedidas pelo Institut Français d' Afrique Noire em 1948, 1952 e 1955.

Uma familiaridade de muitos anos no Brasil com as práticas religiosas dos *nago* e dos *djèjè* (cultos prestados aos *Orișa* e *Vodun*) apresentava a vantagem de proporcionar às pesquisas realizadas na África pontos de partida e referências precisas, relativamente pouco deformados.

O fato de mostrar na África fotografias sobre o exercício desses cultos no Brasil e de poder comunicar os textos de cantigas rituais e de certos *oriki*[2] inteligíveis facilitava os primeiros contatos e criava uma ligação imediata.

Na África, as pessoas entre as quais as pesquisas seriam feitas sabiam que negros de sua "nação" tinham sido levados outrora em cativeiro para longe, mas, praticamente, nada mais souberam de preciso sobre eles. Eram as primeiras notícias que recebiam de seus "primos", e a fidelidade que estes prestavam às crenças de seus antepassados as tocava enormemente.

A identidade das cenas mostradas nas fotos era tal, com exceção de alguns detalhes dos trajes, que era preciso tomar cuidado e mostrar com muita precisão as fotos de alguns semblantes de mestiços bastante claros, para que ficasse bem definido que essas fotos não haviam sido feitas em alguma outra aldeia da África, mas no Brasil. Do contrário, diante das fisionomias dos descendentes de escravos africanos no Brasil, que não se misturaram, nunca faltava alguém para afirmar que, naquelas fotos, reconhecia pessoas moradoras de uma aldeia vizinha.

Um ano de pesquisas no Daomé e na Nigéria permitiu coletar uma documentação extensa sobre inúmeros *Orișa* e *Vodun*, em ligação com as tradições históricas de suas migrações, e possibilitou tornar a encontrar os centros principais onde se realizam os cultos das divindades conhecidas nas Américas.

De volta ao Brasil, o conjunto dos elementos trazidos da África – informações, fotos, certos objetos carregados de *aṣẹ*[3], entregues aos fiéis dos *Orișa* na Bahia – deu um pouco de crédito a quem, do ponto de vista da seita, ainda era um "clandestino" e foi admitido a se incluir entre aqueles que os *Orișa* protegem.

Uma segunda viagem à África foi mais feliz e permitiu um trabalho mais aprofundado. Estabeleceu-se a ligação com os *orișa* e o campo de investigação circunscreveu-se mais especialmente aos cultos *nago*. Essa permanência de um ano foi marcada sobretudo pela admissão às iniciações praticadas nas sociedades impropriamente denominadas secretas e pelo estudo da adivinhação por *Ifá*.

Novo retorno ao Brasil, onde a confiança dos descendentes dos africanos mostrou-se mais completa[4], seguido de uma terceira viagem à África.

A classificação e a ordem de apresentação dos deuses africanos seguem mais ou menos aquelas em que eles são invocados nos terreiros *nago* e *djèdjè nago* na Bahia[5].

As observações realizadas na África sobre certas divindades, conhecidas no Brasil, mas provenientes dessas categorias, e certas informações sobre temas complementares encontram-se nos apêndices.

2. Ver, mais adiante, o significado de *oriki*.
3. Ver, mais adiante, pp. 37-38, o significado de *aṣẹ*.
4. Essa confiança não foi traída nas linhas que se seguem; falando com toda franqueza, não poderia ter sido diferente. A mesma discrição foi mantida obrigatoriamente em relação a certos fatos observados na África.
5. Essa ordem não é constante e pode variar de acordo com a natureza das cerimônias.

Este estudo revelou-se bastante complexo, pois não se trata de uma monografia relativa a um determinado lugar, onde os elementos são estáveis, mas de pesquisas sobre certas divindades, em diversos lugares. É preciso levar em conta que seu aspecto muda, de acordo com esses lugares.

As regiões em que este trabalho foi realizado na África foram percorridas no passado por migrações, sofreram guerras e invasões. Deuses de diversas origens sucederam-se e foram postos na presença uns dos outros. Eram de natureza freqüentemente muito diversa e algumas vezes, ao contrário, muito próxima, muito vizinha, e se influenciaram reciprocamente.

No estágio atual de nossos conhecimentos, é difícil determinar se existe um fundo cosmogônico muito antigo e coerente, comum a essas populações, e se esse sistema foi encoberto pelas tradições locais. A tendência das famílias reinantes era identificar seus ancestrais divinizados com os deuses, substituindo sua história remota pelo mito sagrado antigo e encobrindo-o de tal maneira que quase não seria possível reencontrá-lo hoje, se não fosse por meio dos ritos, reinterpretados e desembaraçados das influências locais. Os pontos comuns e as diferenças entre os diversos rituais precisam ser recuperados por estudos paralelos sobre as mesmas cerimônias em diferentes lugares.

O presente trabalho não tem essa pretensão e refere-se, ao contrário, aos deuses locais e a essas influências locais.

Uma visão de conjunto, no atual estado das coisas, não faz ressaltar uma mitologia com um panteão harmonioso e hierarquicamente organizado.

Certa divindade exerce papel de primeiro plano em determinado lugar e, em outro, passa para o segundo plano (algumas vezes, em certos lugares, ela chega mesmo a ser desconhecida). Do mesmo modo, algumas divindades que eram secundárias naquele primeiro lugar tornam-se, por sua vez, mais importantes em outra localidade, chegando mesmo a assumir um caráter preponderante.

Apesar da multiplicidade dos deuses, tem-se algumas vezes a impressão de que não se trata de politeísmo, mas de monoteísmos múltiplos, justapostos, em que cada crente, sendo consagrado apenas a um deus, reverencia unicamente a este, mantendo ao mesmo tempo, em relação às divindades vizinhas, sentimentos que não vão além do simples respeito.

Os deuses travam lutas de precedência não somente entre eles, mas ainda com os homens, com os representantes das famílias reinantes em particular, e com diferentes resultados, de acordo com a estrutura social do meio em que eles evoluem.

Aqui domina um deus, como *Ogun Igbo igbo* em Ishèdè[6], onde ele é todo-poderoso e a organização é quase teocrática.

Acolá ele é dominado pelo rei, a exemplo de *Ṣango*, em Ọyọ, onde os reis parecem ter assimilado o fundador da dinastia a um deus do trovão[7] mais antigo, ou então como em Ọṣogbo, onde a festa de *Ọṣun*[8] é, pelo menos, tanto a glorificação da família reinante quanto a da própria divindade.

6. Ver p. 164.
7. Ver p. 307.
8. Ver p. 395.

Em outra localidade, Abomé[9], o culto aos mortos da família real mantém em segundo plano o culto aos deuses dos povos conquistados.

Talvez um desses deuses em luta seja aquele deixado por uma civilização anterior ou então o deus do grupo estabelecido naquela localidade antes da chegada dos novos imigrantes conquistadores, e o mito dos deuses seja um reflexo das guerras entre as pessoas que lhes são consagradas.

Ao que parece, essas religiões, na atualidade, consistem quase exclusivamente no culto aos heróis divinizados. É difícil saber se esses *Orișa* e *Vodun* se sobrepuseram a crenças mais antigas, de caráter diferente, e mais diretamente ligadas às forças da natureza.

A importância do elemento terra não parece, atualmente, ser exprimida com clareza por um culto determinado, se bem que a observação dos rituais faça ressaltar o papel primordial que ela exerce nessas religiões.

H. U. Beier[10] também é de opinião que "o antigo culto à terra desapareceu praticamente da região *yoruba* e foi substituído pelo presente sistema antropomórfico dos *Orișa*".

Esses cultos aos *Orișa*, conforme veremos, dirigem-se, em princípio, às forças da natureza, através dos ancestrais divinizados, e constituem um vasto sistema que une os mortos e os vivos em um todo familiar, contínuo e solidário. A ligação mística com os ancestrais divinizados é constante e ativa. Nada se faz sem consultá-los e garantir sua proteção. Os homens gozam da abundância e da prosperidade se souberem satisfazê-los, e, ao contrário, as catástrofes e calamidades sucedem-se na terra se esses deuses foram negligenciados ou ofendidos.

Essas crenças não se baseiam no terror. Elas encerram um aspecto terrível, pois exaltam a força das divindades e seu poder. Os deuses são terríveis e temíveis, mas se convenientemente tratados, adorados, proporcionam ajuda e proteção a seus fiéis. Basta conformar-se à lei, à regra, e não se sofrerá as conseqüências.

Ao abordar o estudo dessas religiões, é necessário abstrair certos postulados: bem e mal, que correspondem exatamente a nosso conceito de bem e de mal, pecado original, divina providência, e substituí-los pelos conceitos de eficácia, força, luta pela existência em que tudo se ganha, se merece, se conquista. Existe também o conceito de que as forças da natureza podem ser apaziguadas, recorrendo a associações, correspondências, afinidades e ligações entre certos elementos que nos são pouco familiares e que quase não nos parecem lógicos.

Ao longo dessas pesquisas, levando em conta que todas as tradições são transmitidas oralmente, foram coletados tantos elementos quanto possível.

Os textos, com sua tradução, foram agrupados como anexos, no final de cada capítulo. O mesmo se fez em relação aos textos originais e às traduções das orações e cantigas presentes nas cerimônias.

A maior parte dos textos coletados está em *yoruba*. Sua transcrição foi feita de acordo com as convenções adotadas para essa língua há mais de um século. Alguns textos *fon* que constam desta obra foram transcritos da mesma maneira, atendendo a um objetivo de simplificação e unificação.

Nas citações, a ortografia dos autores foi respeitada. Algumas transcrições fonéticas foram substituídas pelo sistema adotado para os textos *yoruba*.

9. Ver p. 555.
10. H. U. Beier [1], p. 20.

As passagens citadas foram classificadas na ordem cronológica em que surgiram, o que possibilitou detectar as influências de um autor sobre um outro, pois esse último nem sempre citava suas fontes de informação.

Os nomes de cidades, no texto, foram dados segundo a grafia francesa, para as cidades do Daomé, e, segundo a grafia *yoruba*, para as cidades da Nigéria.

As fotos não foram classificadas segundo a ordem dos capítulos, mas de modo que sua justaposição e sua seqüência fizessem ressaltar melhor certas aproximações entre o Brasil e a África e certas diferenças.

Fez-se uma edição da parte fotográfica dessas notas, acompanhada de um texto mais resumido, destinado ao grande público[11]. Para tornar menos árida a leitura das legendas que acompanham essa edição, os nomes vernaculares obedecem a ortografia francesa e inglesa atual. O processo de impressão utilizado não permitia fazer outra tiragem que possibilitasse a ortografia dos nomes como no presente texto.

A repetição de certas lendas conhecidas na África, na Bahia e em Cuba poderá parecer um tanto enfadonha, mas nós a julgamos necessária, pois evidencia a unidade das tradições transmitidas da África para o outro lado do Atlântico.

Valor dos sinais empregados em Yoruba

Vogais:

a	=	a
e	=	como em *elevado*
ẹ	=	como em *cheque*
i	=	i
o	=	como em *bolo*
ọ	=	como em *mole*
u	=	u
y	=	Ii

Consoantes:

A consoante *c* não existe

b	=	bi
d	=	di
f	=	fi
g	=	gui
gb	=	gbhi
h	=	h aspirado
j	=	dj, como em *adjetivo*
k	=	ki
l	=	li
m	=	mi
n	=	ni
p	=	pi
r	=	ri (r *brando*, como em *para*)
s	=	si
ṣ	=	xi
t	=	ti
w	=	wi (como em inglês)

É preciso também levar em conta que *ọ* tem o som *an*.

Uma vogal colocada após *m* ou *n* é nasalizada (ex., *ọmọ* = oman).

Ni, colocado diante de qualquer outra vogal diferente de *i*, torna-se *l*.

11. Pierre Verger, *Dieux d'Afrique*, P. Hartmann, 1951.

Nas palavras compostas, quando a vogal final de uma palavra se encontra na presença da vogal que inicia a palavra seguinte, uma das duas é elidida.

Para maior clareza das traduções palavra por palavra, essa vogal suprimida é indicada entre parêntese, mas não deve ser pronunciada.

Os tons, nos textos, são marcados apenas nas palavras em que eles se faziam necessários para esclarecer o sentido.

Não procuramos fazer uma obra nem de lingüista nem de foneticista.

Os tons baixos são marcados com um acento grave.

Os tons médios não são marcados.

Os tons altos são marcados com um acento agudo.

Os tons modulados, ascendentes ou descendentes, são marcados com o sinal *til*.

1

TRÁFICO DE ESCRAVOS E CANDOMBLÉ

Os primeiros escravos foram introduzidos no Novo Mundo em 1502, em virtude de um edito real que permitiu o transporte de escravos negros da Espanha para Hispañiola (que, mais tarde, se tornou República Dominicana e Haiti), pois a escravidão não existia na península Ibérica. O costume outrora estabelecido pelos mouros havia subsistido entre os cristãos, e o tráfico implantou-se entre Sevilha, em particular, e os litorais norte e oeste da África.

Esses negros, importados para as Antilhas, eram destinados aos trabalhos nas minas, e o padre Bartolomé de las Casas, tendo observado "os bons resultados" obtidos com esses escravos africanos e penalizando-se com o destino dos índios, que não resistiam aos trabalhos agrícolas, "imaginou um meio engenhoso de salvar a vida de seus catecúmenos e, ao mesmo tempo, salvar a alma dos outros": incitou a coroa da Espanha a autorizar o tráfico dos negros.

No Novo Mundo, os conquistadores espanhóis e os bandeirantes portugueses (aos quais, mais tarde, se juntaram os colonos ingleses, franceses e holandeses) cristianizavam os índios, "para a salvação de suas almas", como era devido, e procuravam fazê-los trabalhar em suas fazendas, engenhos e minas.

Somente os índios dos altiplanos do México e do Peru eram agricultores e puderam dobrar-se ao regime imposto pelos conquistadores europeus. Em todas as demais regiões os índios eram seminômades que viviam da caça, da pesca e da colheita. Estavam pouco preparados para tornar-se sedentários e dar conta dos trabalhos agrícolas que deles se exigiam. "A passagem de um modo de vida a outro era por demais brutal." Emigraram pouco a pouco para o interior, retirando-se diante do avanço progressivo das terras cultivadas, ou desapareceram.

As teorias sobre o "bom selvagem", os livros de Chateaubriand, fizeram dos índios heróis legendários, altivos, indomáveis, que preferiam a morte à escravidão e, contrastando com essa visão, sempre se falou com condescendência desdenhosa da passividade com que os negros aceitavam o cativeiro. Na verdade, conforme observou Gilberto Freyre[1], o estágio de evolução da civilização dos índios era mais afastado do estágio dos ocidentais que dos africanos agricultores, os quais podiam adaptar-se às novas condições de vida. Os índios, por demais rudes, não conseguiam resistir a essas condições.

O tráfico de negros, cujos braços iriam substituir os dos índios, insuficientes e ineficazes, iria durar três séculos, oficialmente aprovado pelos governos, e prosseguiria clandestinamente meio século a mais.

É difícil avaliar o número total de escravos assim transportados, após a "filantrópica" iniciativa do padre Las Casas. As cifras variam enormemente. A Enciclopédia Católica fala de doze milhões, e outras fontes chegam a mencionar cinqüenta milhões[2].

O tráfico ia procurar na África escravos de todas as origens, de todas as "nações", e enviava seus navios, especialmente equipados, de Cabo Verde, na costa ocidental, até Moçambique, na costa oriental.

Os principais pontos do tráfico eram a Costa do Ouro e a Costa dos Escravos, onde os traficantes se abasteciam com negros "sudaneses", e a Costa de Angola, onde se encontravam os "bantos".

No início de sua permanência forçada nas Américas, tudo os separava, tudo os afastava uns dos outros: as línguas, os costumes, as religiões. Acontecia algumas vezes de povos de "nações" outrora inimigas se virem obrigados a viver juntos, lado a lado, nas mesmas fazendas e engenhos. No entanto, a infelicidade do exílio e da escravidão, suportados em comum, e a vida regrada que levavam davam a todos eles os mesmos hábitos. Esse novo modo de vida criava entre eles sentimentos de solidariedade contra aqueles que os mantinham no cativeiro. Havia o risco de que essa unidade de sentimento se tornasse perigosa para os senhores de escravos. Estes, infinitamente menos numerosos, temiam levantes e revoltas. Para prevenir esse perigo e dividir os escravos empregavam-se todos os meios. Recorria-se até mesmo a uma medida engenhosa para suscitar novamente o ódio entre grupos outrora inimigos. Tendo em vista essa finalidade, o governo do Brasil já encorajava os *batuques*, divertimentos organizados pelos negros nos dias de descanso. Eles se agrupavam novamente e retomavam, com a consciência de suas origens, sentimentos de orgulho de sua própria "nação" e de desprezo pelas nações dos outros.

1. Gilberto Freyre, pp. 152-154.
2. J. Comhaire, p. 1030.

Existe um texto do conde dos Arcos, de início do século XIX, que é muito claro a esse respeito[3]:

Batuques olhados pelo Governo são uma cousa, e olhados pelos Particulares da Bahia são outra diferentíssima. Estes olham para os batuques como para um ato ofensivo dos direitos dominicais, uns porque querem empregar seus escravos em serviço útil ao domingo também, e outros porque os querem ter naqueles dias ociosos à sua porta, para assim fazer parada de sua riqueza. O Governo, porém, olha para os batuques como para um ato que obriga os negros, insensível e maquinalmente, de oito em oito dias, a renovar as idéias de aversão recíproca que lhes eram naturais desde que nasceram, e que todavia se vão apagando pouco a pouco com a desgraça comum; idéias que podem considerar-se como o garante mais poderoso das segurança das grandes cidades do Brasil, pois que se uma vez as diferentes nações da África se esqueceram totalmente da raiva com que a natureza as desuniu, então os de Agomés vierem a ser irmãos com os Nagôs, os Gêges com os Haussas, os Tapas com os Sentys, e assim os demais; grandíssimo e inevitável perigo desde então assombrará e desolará o Brasil. E quem duvidará que a desgraça tem o poder de fraternizar os desgraçados? Ora, pois, proibir o único ato de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o Governo indiretamente a união entre eles, do que não posso ver senão terríveis conseqüências.

Na verdade esse reagrupamento, nas Américas, das "nações" africanas realizava-se freqüentemente de maneira imperceptível pelo jogo das trocas comerciais. Os negreiros tinham fornecedores habituais na África e sua clientela em certos pontos das Américas.

O comércio entre a Bahia e o porto de Ajuda (Ouidah), na antiga Costa dos Escravos, era particularmente intenso. As viagens das embarcações eram diretas entre esses dois portos, pois, na Bahia[4], havia mercadorias muito apreciadas no Daomé: o tabaco e a cachaça[5]. Devido a esse fato, uma parte importante dos prisioneiros de guerra dos abomeanos (*mahi* e *nago*) foram traficados para a Bahia e quase todos os demais países ingressaram no tráfico através de viagens triangulares (Europa, África, Américas) que não permitiam relações tão contínuas.

Querendo oficializar essa situação, o rei do Daomé enviou, por volta de 1795, dois embaixadores à Bahia[6] com a finalidade de propor aos portugueses um tratado de comércio que garantisse ao porto de Ajuda (Ouidah) a exclusividade de fornecimento dos escravos.

Essa oferta não foi levada em consideração "porque não convinha que nesta 'Capitania' (Bahia) se reunisse um número por demais grande de escravos da mesma 'Nação', do que poderiam resultar conseqüências perniciosas".

Esses pressentimentos não eram vãos, pois houve, na Bahia, inúmeras revoltas: a dos haussas, em 1807-1813, seguida das revoltas dos *nago malê*, que se deram entre 1826 e 1835. Eram todos eles muçulmanos. As conseqüências dessas sublevações foram limitadas, pois outras nações de negros não seguiram o movimento. Tratava-se, aliás, de uma guerra de religião, a "guerra santa", pois dirigia-se não somente contra os senhores brancos, mas também contra os negros crioulos, convertidos ao catolicismo, e contra os negros "animistas".

Os negros muçulmanos, alforriados e ricos, participavam também dessas revoltas. Foram expulsos do país e

3. Nina Rodrigues [2], p. 253.
4. E também em Cuba.
5. Luís Vianna Filho.
6. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro*, t. 59, vol. 93: 413, 1895, cit. por A. Ramos.

retornaram a vários pontos da antiga Costa dos Escravos (Agoué, Ouidah, Lagos).

Levaram elès para lá os hábitos de vida, os métodos de agricultura, os ofícios e uma arquitetura que haviam adquirido no Brasil, introduzindo assim indiretamente influências européias naquelas regiões da África.

Muitos negros, antigos escravos alforriados, não muçulmanos, retornaram igualmente à África no início do século XIX. Eles, por sua vez, dedicaram-se ao comércio dos escravos[7], que deu lugar, em breve, ao comércio de dendê e de diversos produtos da África, de que os negros da Bahia e do Brasil tinham necessidade para realizar o culto a suas divindades.

Essas trocas comerciais e culturais entre a Costa dos Escravos e a Bahia passaram por períodos de diminuição do movimento e, em certas épocas, chegaram até mesmo a ser oficialmente extintas por completo.

Em meados do século XVIII, os holandeses, instalados no antigo forte português de São Jorge de Mina, praticamente controlavam o comércio da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos e exigiam dos navios portugueses e brasileiros a cessão de dez por cento das cargas de fumo destinadas ao tráfico dos escravos. O rei de Portugal, humilhado por essas pretensões, promulgou, em 1730, uma lei proibindo a seus súditos fazerem escala naquelas regiões, obrigando-os a carregar suas embarcações seja em Cabo Verde, seja muito mais ao sul, no litoral de Angola e até mesmo de Moçambique[8].

Esse edito real não atendia aos interesses dos habitantes da Bahia, todos eles engajados no comércio com os lugares agora interditados. O governador-geral do Brasil executou as ordens recebidas, porém fez uma advertência: grandes prejuízos resultariam desse fato para todo o Brasil e, em conseqüência, para a coroa de Portugal. Cansados de não receber cargas de qualidade de negros que desejavam, os comerciantes da Bahia intensificaram a construção e armamento de seus navios. Desfazendo-se da tutela econômica da metrópole, organizaram o tráfico por sua própria conta.

Mais tarde, em 1815, Portugal aderiu à Convenção de Viena, que abolia o tráfico dos escravos ao norte do equador. Na Bahia, a medida foi levada em conta "apenas oficialmente" e o tráfico prosseguiu, mais próspero do que nunca, com Ajuda (Ouidah) e Lagos.

Amaury Talbot[9] assinala que "em 1846, devido à nova política de livre-escambo e à nova lei sobre o açúcar, o mercado britânico estava inundado com o açúcar do Brasil e de Cuba, produzido pela labuta dos escravos, e que, em conseqüência, o tráfico dos escravos recebeu grande estímulo".

Esse estímulo econômico trouxe cativos *yoruba* em grande número para o Brasil e para Cuba, que, conforme vimos, mantinham relações constantes com a Costa dos Escravos.

Era a época das guerras insistentes que *Ghezo*, rei do Daomé, movia contra seu vizinho, o rei dos *yoruba*, outrora poderoso, mas agora enfraquecido pelas invasões dos *fulani*.

Além disso, Brasil e Cuba eram os únicos países para onde ainda era possível enviar prisioneiros de guerra que se haviam tornado escravos. A escravidão fora abolida em toda a América do Sul, com exceção do Brasil, e, nas Antilhas, com exceção de Cuba, e em Porto Rico. Quase não havia comércio direto com os Estados Unidos.

7. Pierre Verger [1], p. 53.
8. Carlos Ott, p. 147.
9. Amaury Talbot, vol. I: 49.

Carlos Ott demonstra, através de dados estatísticos, relativos à origem étnica dos escravos residentes na Bahia, os efeitos da flutuação do comércio com os diversos pontos do litoral da África[10].

Uma distribuição dos negros por "nação", baseada nos contratos de compra e venda de escravos, entre 1838 e 1860, extraídos do Arquivo Municipal da cidade de Salvador (Bahia), indica as seguintes cifras: *nago* (2 049), *djèdjè* (286), mina (117), calabar (39), benin (27) e cachéu (12), ou seja, 3 060 de origem sudanesa; e: angola (267), cabinda (65), congo (48), benguela (29), gabão (5), cassange (4) e moçambique (42), ou seja, 460 de origem banto.

"Temos portanto", escreve esse autor, "de um lado, 3 060 escravos sudaneses e, de outro, 460 bantos. Foram eles que imprimiram o último vestígio africano na formação da nova cultura da Bahia. Seria de esperar que o percentual numérico absolutamente predominante dos Nagôs exercesse uma influência cultural mais forte".

CANDOMBLÉ[11]

O ritual cerimonial dos *nago* (e, em menor grau, o dos *djèjè*[12]) é aquele que, na Bahia, melhor conservou seu caráter africano e influenciou fortemente o das outras "nações".

Os últimos africanos escravizados chegaram à Bahia há mais ou menos 90 anos. Alguns deles, alforriados, regressaram para formar, conforme vimos, uma pequena colônia com costumes e hábitos brasileiros, mas nem todos voltaram a aclimatar-se em seu país de origem.

Houve, por exemplo, negros libertos que retornaram à África e voltaram ao Brasil decorridos alguns anos, não somente com sua mulher e seus filhos, mas também com seus próprios escravos domésticos, todos eles ligados a seus deuses.

Voltando aos *batuques* aprovados pelo conde dos Arcos, a constituição dessas sociedades de divertimentos teve como resultado mais claro manter o culto às divindades africanas. Todos esses negros haviam sido batizados, mas permaneciam ligados a suas antigas crenças. Essas associações lhes permitiam manifestá-las às claras. Suas cantigas e suas danças, que aos olhos dos senhores pareciam simples distrações de negros nostálgicos, eram, na realidade, reuniões nas quais eles evocavam os Deuses da África.

Quando o senhor passava ao lado de um grupo no qual eram cantados a força e o poder vingador de *Sạngo*, o trovão, ou de *Ọya*, divindade das tempestades e do rio Níger, ou de *Ọbatala*, divindade da criação, e quando ele perguntava o significado daquelas cantigas, respondiam-lhe sem falta: "*Yoyo*, adoramos à nossa maneira e em nossa língua São Jerônimo, Santa Bárbara ou o Senhor do Bonfim"[13]. É que cada divindade africana havia sido assimilada aos santos e virgens da religião católica. Foi assim que, ao abrigo de um

10. Carlos Ott, p. 145.

11. As cerimônias africanas são denominadas *macumba*, no Rio de Janeiro, *candomblé*, na Bahia, *xangô*, no Recife, *tambor de mina* em São Luís do Maranhão. Consultar, sobre estas questões, os trabalhos de Manuel Querino, Nina Rodrigues, Artur Ramos, Édison Carneiro, Donald Pierson, Gonçalves Fernandes e Roger Bastide.

12. *Djèjè* é deformação da palavra *adja*. No Brasil são conhecidos pelo nome de "nações" *djejè mahi*, *djèjè mundubi* e *djèjè dagomé* (Daomé).

13. Carybé, p. 1.

aparente sincretismo, as antigas tradições mantiveram-se através do tempo.

Todo mundo ficava contente: o governo, ao dividir para melhor reinar e garantir a paz do Estado; os escravos, por cantar e dançar; as divindades africanas, por receber as louvações; e os senhores, por ver sentimentos tão católicos em seus cativos; e, em nome da segurança, eles renunciavam de bom grado, aos domingos, a exibir sua opulência, ostentando numerosos pajens diante de sua porta.

Se bem que não seja mais necessário dissimular o objeto das reuniões para a realização dos cultos africanos, sendo a prática de todas as religiões autorizada no Brasil pela Constituição, conservou-se até hoje o hábito de dar o nome de um santo católico ao templo de uma divindade africana.

Com o tempo houve uma evolução e o sincretismo afro-católico, que, originariamente, era apenas máscara, tornou-se mais sincero. As novas gerações "crioulas" já consideram que "santo" e "*Orișa*" são um só, que apenas o nome muda, mas que, de acordo com o lugar ou o momento, é bom dirigir-se a ele em latim ou em uma língua da África.

O caráter de brandura que assumem as relações entre brancos e negros no Brasil e na Bahia, em particular, reflete-se nessa África do Brasil. Ela mostra-se afável e cordial, mas tão ciosa quanto a própria África de seus segredos, que sabe preservar admiravelmente.

Candomblé é o nome dado na Bahia às cerimônias africanas. Ele representa, para seus adeptos, as tradições dos antepassados vindos de um país distante, fora de alcance e quase fabuloso. Trata-se de tradições, mantidas com tenacidade, e que lhes deram a força de continuar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo de que eram objeto suas religiões, além da obrigação de adotar a religião de seus senhores.

O *candomblé* torna-os membros de uma coletividade familiar, espiritual, para a qual são atavicamente preparados. Essa forma de organização social proporcionava-lhes uma segurança e uma estabilidade que nem sempre reencontraram em nossa civilização.

Existem poucos países onde os descendentes dos negros libertos da escravidão tenham conservado, como na Bahia, o orgulho de sua origem africana e não tenham procurado dar uma impressão de ascensão social, renegando abertamente suas tradições e adotando aparentemente as da classe dominante.

Eles extraem esse sentimento de orgulho da fé real que conservaram em relação ao poder de seus *Orișa* e *Vodun,* que, para eles, nos momentos penosos, são o amparo mais seguro contra a angústia e as humilhações e que, nos momentos de alegria, lhes proporcionam o sentimento exaltado do gênio de sua própria raça.

Veremos adiante que, durante as cerimônias, o corpo dos adeptos é visitado pelos Deuses e, quando estes partem, permanecem em seus filhos reflexos que os engrandecem e enobrecem.

De empregadas domésticas e lavadeiras humilhadas, de carregadores e operários mal pagos, eles se tornam filhos e filhas de Deus, respeitados, admirados, cortejados.

Na Bahia, os terreiros ou templos são instalados freqüentemente longe do centro da cidade; os de influência *nago* incluem um *peji*, recinto onde estão os altares das divindades, e um *barracão*, grande sala destinada às cerimônias públicas, muitas vezes ornamentada com estátuas e imagens de santos católicos. Há, além disso, quartos e construções diversas, onde vivem as pessoas ligadas ao terreiro, quando vêm cumprir suas obrigações para com os *Orișa*.

A responsabilidade do culto cabe ao *zelador* ou *zeladora*, também chamados *pai* ou *mãe-de-santo* ou ainda

babalorisa ou *iyalorisa*. Esta função é exercida mais freqüentemente por uma mulher, sobretudo nos terreiros de nação *kétou*.

Os *pais* ou *mães-de-santo* são assistidos por um *pai* ou *mãe pequenos*, seus substitutos em caso de necessidade, pelo *alagbe*, responsável pelos atabaques, pelo *asogun*, encarregado dos sacrifícios, e pelos *ogan*, dignitários escolhidos entre os simpatizantes dos *Orisa*. Os *ogan* são encarregados da proteção do terreiro e são materialmente responsáveis por seu bom andamento. Há, enfim, os *filhos* e *filhas-de-santo* (*iyaworisa* ou *iyawo*)*, dedicados às divindades.

Esses últimos são recrutados de diversas maneiras. Durante uma cerimônia, uma pessoa pode entrar em um transe violento e cair desmaiada aos pés de uma divindade que está dançando.

Outra pessoa pode ter um sonho singular, deparar-se com um objeto estranho, padecer de uma doença inexplicável e ter a revelação, por meio da adivinhação, de que um *Orisa* a escolheu como *iyawo*.

Uma vez designados pela divindade, esses *filhos* ou *filhas-de-santo* devem nascer para uma nova vida, a da seita. Passam por um período de recolhimento e de iniciação, que pode durar de um a dezoito meses.

Essa iniciação não comporta forçosamente a revelação de um segredo. Na verdade, consiste no aprendizado do comportamento quase inconsciente e maquinal que os noviços deverão ter ao serem montados pelos deuses durante as cerimônias.

As obrigações para com as divindades consistem em sacrifícios de animais e em oferendas de comidas, feitas na intimidade do *peji*.

Para as cerimônias públicas que se seguem, o *barracão* é decorado com guirlandas de papel, nas cores do deus festejado naquele dia.

A assistência é dividida em dois grupos, os homens de um lado, as mulheres de outro, separados por pequenas cercas da parte central do *barracão*, onde os adeptos dos *Orisa* dançarão no chão de terra batida. Os visitantes distintos sentam-se em bancos e cadeiras, no interior do recinto. Os *ogan* instalam-se em poltronas muito enfeitadas, marcadas com seus nomes e somente eles podem nelas sentar.

A *mãe-de-santo*, rodeada por seus auxiliares, senta-se a pouca distância dos *atabaques*.

No início, a orquestra, composta de três *atabaques* de diferente tamanho, transmite às diversas divindades uma série de apelos ritmados.

Os *atabaques* desempenham, nesses cultos, um papel essencial. São, para os negros, muito mais do que meros instrumentos musicais que servem para acompanhar as cantigas e danças religiosas. São considerados seres dotados de alma e de personalidade. São batizados e, de vez em quando, é necessário infundir-lhes uma nova força por meio de oferendas e sacrifícios.

Nos dias de festa revestem-nos com um pano (*oja*) e os colocam em um lugar reservado, sobre um estrado, no fundo do *barracão*.

Os *atabaques* são instrumentos sagrados. Se, por um acidente, caírem no chão durante uma cerimônia, esta é suspensa momentaneamente. Não é qualquer pessoa que pode pôr a mão neles, e apenas os toca-

* O autor registra este termo ora no masculino, ora no feminino, e a tradução segue sua orientação (N. do T.).



Três atabaques no Brasil...



... semelhante a três atabaques na África.

dores de *atabaques* qualificados, a eles ligados e que passaram por uma iniciação, têm o direito de percuti-los nos dias de festa[14].

Durante as cerimônias os *atabaques* saúdam, à sua chegada, por meio de um ritmo especial, os membros importantes da seita e eles vêm curvar-se diante dos instrumentos e tocar no chão com a ponta dos dedos, antes mesmo de ir saudar o *pai* ou a *mãe-de-santo* da casa e os lugares consagrados às divindades.

Os *atabaques*, indo do maior para o menor, recebem os nomes de *rum, rumpi* e *le,* deformação das palavras *fon, hum* e *humpevi* para os dois primeiros, e da palavra *nago, omele*, para o terceiro.

As formas e os sistemas de tensão do couro dos *atabaques* são diferentes, de acordo com as nações dos *terreiros.* O sistema de tensão por cunha é freqüente nos *candomblés* de origem banto (congo e angola). O sistema de tensão por cavilhas enfiadas no corpo do atabaque é característico, no Brasil, das nações *nago* e *djèdjè*[15].

O emprego do tambor *bata*, mais especialmente utilizado na África para *Ṣango* e *Egun*, perdeu-se no Brasil[16].

No entanto, os tocadores de atabaques recebem freqüentemente nos terreiros de nação *kétou* a denominação *olubata* (tocadores de *bata*).

Para os ritmos *ijeṣa* são utilizados com freqüência pequenos tambores com duas membranas (*ilu*).

Esses três atabaques são acompanhados por sinetas de percussão, duplas (*agogo*) ou simples (*gan*), que servem para sublinhar os ritmos próprios a cada divindade invocada.

Cada uma delas tem, com efeito, um ou mais ritmos. Fernando Ortiz registrou cinqüenta e sete ritmos para os vinte e dois *Orisa* de origem *yoruba* ainda cultuados em Cuba[17].

Cada um desses ritmos tem nomes que, muitas vezes, são onomatopéias sugeridas pelo próprio ritmo.

No Brasil, como em Cuba, esses ritmos são muito numerosos e um estudo aprofundado está a ponto de ser realizado [18]. Citemo-los: *aluja* e *tonibobè*, reservados para *Ṣango*; *agèrè* para *Oṣosi*; *opanije* para *Ọmọlu*; *ijeṣa* para *Ọṣun* e *Ogun*; *avania* e *ijika* para outros *Orisa*; e *adarun*, ritmo *djèjè* de grande intensidade, ao qual os *iyawo* e *vodunsi* raramente permanecem indiferentes e que desencadeia quase automaticamente o transe de possessão pelos deuses.

Por ocasião da série de apelos feitos no início da cerimônia, os atabaques são tocados sem acompanhamento de cantigas ou de danças. São utilizadas apenas as sinetas de percussão (*agogo* e *gan*). A pureza do ritmo sobressai, desse modo, despojada de elementos melódicos. Não se trata exatamente de ritmos, mas de idiófonos[19], de locuções musicais[20], que adquirem uma acuidade e uma força muito grande de-

14. Melville J. Herskovits [3], Octavio da Costa Eduardo.
15. Ver as publicações da Discoteca Pública Municipal de São Paulo, sob a direção de Oneyda Alvarenga.
16. Em Cuba, ao contrário, os tambores *bata* ainda são utilizados. Ver Fernando Ortiz [1], p. 364.
17. Ortiz [1], p. 278.
18. Por Eunice Catunda.
19. Ortiz [1], p. 374.
20. *Idem*, p. 376.

vido à concentração momentânea da expressão em um único meio. Trata-se de locuções ritmadas que são palavras de chamado, de invocações, às quais as *iyawo* são sensibilizadas e que trazem, em estado latente, os *Orișa* prontos a se revelar e se manifestar mediante condições favoráveis.

O elemento melódico das músicas africanas afirma-se durante as cerimônias fechadas, tais como os sacrifícios e oferendas, as louvações às divindades feitas no *peji*. São cantigas sem acompanhamentos dos atabaques e, nessas ocasiões, o ritmo é marcado discretamente por palmas ou sinetas. A melodia é fortemente influenciada pelas acentuações tônicas da língua e a elas estreitamente submissa[21]; com freqüência, não passa de uma estilização, uma amplificação desses tons.

Os dois elementos – ritmo e melodia – associam-se durante as cerimônias públicas, quando o som dos atabaques é acompanhado de cantigas.

No início, despacha-se *Esu Elegba*. É o mensageiro dos outros deuses e, como ele tem um caráter difícil, é preciso contentá-lo em primeiro lugar para evitar problemas e dificuldades no decorrer da cerimônia.

Dançando, as *filhas-de-santo* dão a volta ao *barracão*, saúdam a orquestra e prosternam-se aos pés da *mãe-de-santo*. Executam, em seguida, danças de cada *Orișa* e *Vodun*. Seus gestos e passos imitam os caracteres dos deuses que, seguindo o ritmo dos atabaques, são alternadamente suaves, arrebatados, agressivos, majestosos, ondulantes, dolorosos .

Para o conjunto dos fiéis, essas danças e cantigas são maneiras de saudar as divindades.

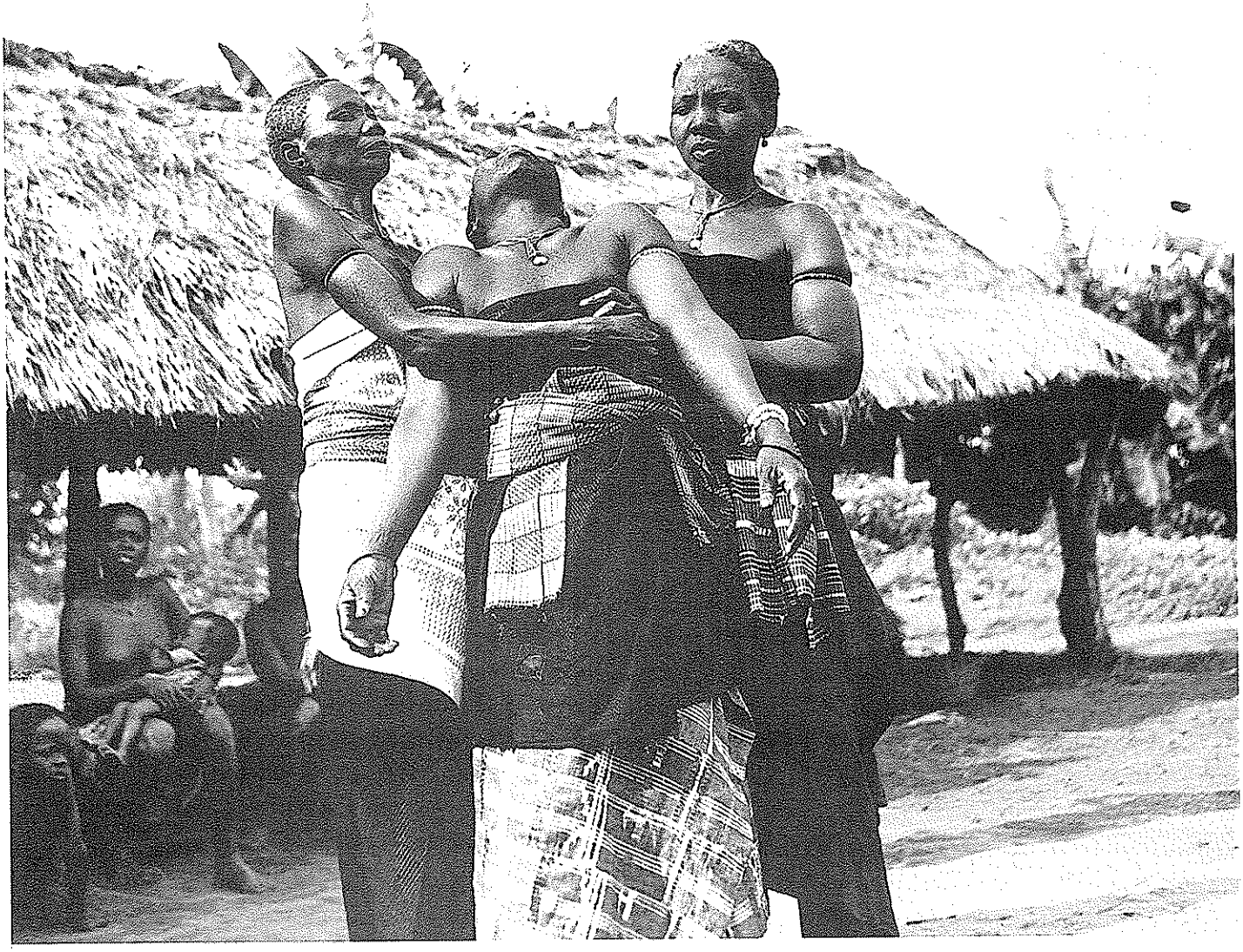
Para as *iyawo* consagradas a determinado *Orișa*, ao chegar o momento de evocar esse deus, a dança adquire um caráter mais profundo. Os ritmos provocam nelas ressonâncias, pois não somente os atabaques chamam e saúdam as divindades, mas, nos momentos em que a atmosfera da cerimônia se torna mais frenética, os atabaques são a voz do deus, uma espécie de imperativo sonoro, mediante o qual o *Orișa* exige o corpo de suas *iyawo* para nele manifestar-se.

Sendo imateriais, os *Orișa* somente podem manifestar-se através de seus *iyawo*, que eles levam ao transe e de que tomam posse, incorporando-se neles. Os *iyawo* tornam-se os *Orișa*.

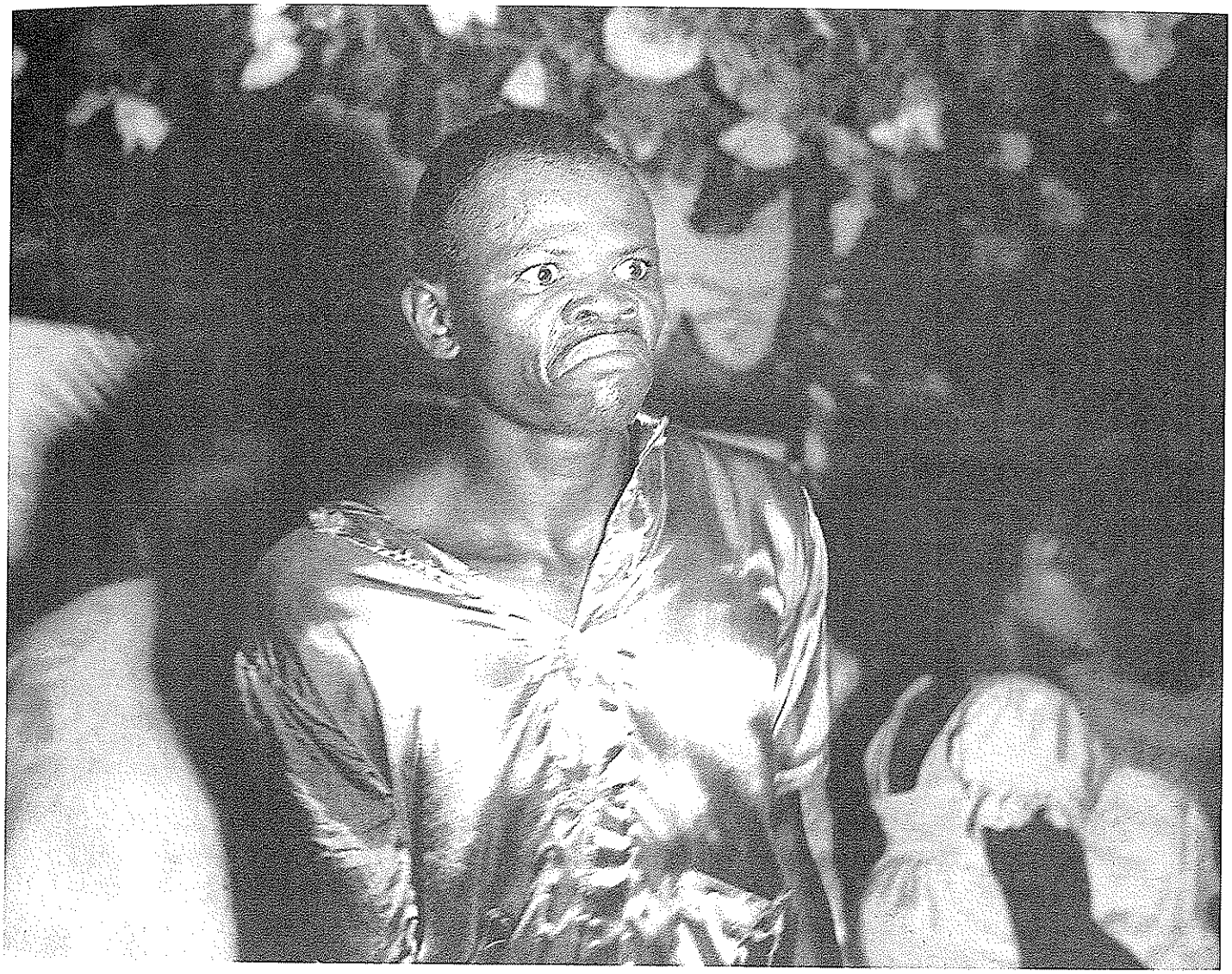
Após a iniciação, os *iyaworișa* têm neles, em estado latente, as divindades que, para manifestar-se, aguardam certas condições favoráveis. O ritual das cerimônias de invocação dos *Orișa*, no Brasil, reúne todas essas condições e seu principal objetivo é provocar a vinda dos deuses. Sacrifícios lhes são oferecidos; os *iyawo* tomaram o cuidado de purificar seus corpos através de banhos de decocção de folhas; a assistência aguarda com fervor a chegada dos deuses; a orquestra chama os *Orișa* com insistência; as *iyaworișa* cantam e dançam em círculo, em torno da sala, e são tomadas pelos ritmos familiares. Tudo concorre para determinar o transe, para fazer com que as *iyawo* se identifiquem com os deuses, para provocar nelas o mesmo estado de embriaguez sagrada e de inconsciência em que elas mergulharam no momento de sua iniciação.

O transe inicia-se por hesitações e passos dados em falso, estremecimentos e movimentos desordenados dos dançarinos.

21. *Idem*, p. 301.



Transe em Weré, no Daomé.



Um orixá possui seu
iniciado, Recife, Brasil.

Durante as cerimônias, nem sempre existe, da parte das *iyawo*, um desejo consciente e voluntário de encarnar o *Orisa* naquele dia, mas os hábitos adquiridos durante sua iniciação algumas vezes as dominam contra sua vontade.

Os tocadores de atabaques, diante dos primeiros sintomas do transe e para provocar os *Orisa*, entregam-se ao prazer malicioso de executar os ritmos com mais energia e de tornar as invocações ao deus mais imperativas, a fim de apressar sua chegada, apesar da luta interior das *iyawo*. O efeito raramente deixa de manifestar-se e eles ou elas não demoram em cair, ofegantes, nos braços das *ekedi* encarregadas de cuidar deles. Descalçam-se imediatamente as pessoas que entram em transe, retiram-se as jóias usadas pelas mulheres e a barra da calça dos homens é enrolada até a altura do tornozelo.

Daí a pouco, tornados deuses, os *iyawo* começam a dançar, com as expressões do rosto e o modo de andar completamente modificados. A foto da p. 30 mostra um transe de *Ogun*, deus da guerra e dos ferreiros.

Os deuses são acolhidos com gritos e louvações. Montados em seus *iyawo*, vão prosternar-se diante da orquestra, da *mãe-de-santo* e dos *ogan* do *terreiro*, e são levados para o *peji* pelas *ekedi* encarregadas de cuidar deles.

Os *iyawo* são vestidos com as roupas que caracterizam os *Orisa* e recebem suas armas ou objetos simbólicos. Uma vez convenientemente trajados, todos os deuses retornam em grupo ao *barracão*. Formam um panteão muito completo e dançam uns após os outros, diante dos fiéis concentrados[22].

As relações entre os *Orisa* e os seres vivos possuem um caráter inteiramente familiar. As divindades africanas retornam à Terra, da qual parecem ter conservado a nostalgia, para receber saudações e oferendas dos homens e conceder-lhes, por sua vez, sua proteção.

Os deuses que se manifestam durante essas cerimônias são:

· *Ogun*, divindade dos ferreiros, das guerras, dos agricultores e de todos aqueles que trabalham com o ferro e o utilizam. É, sobretudo, *Ogun* guerreiro que se manifesta. Dança empunhando uma espada e sua mímica refere-se à guerra e aos combates.

· *Ososi*, divindade dos caçadores. Traz um arco, flechas e sua dança representa a caça.

· *Osumare*, o arco-íris. Dança mostrando alternadamente o céu e a terra e traz na mão uma serpente de ferro.

· *Omolu* ou *Obaluaiye*, considerado a divindade da varíola e das doenças contagiosas. Apresenta-se coberto de palha, com o rosto escondido, pois a lepra desfigurou-o. Traz na mão uma espécie de vara feita com nervuras de palmeira, decorada com búzios*, ou então um gancho de ferro. Sua dança simboliza as doenças, o sofrimento, os pruridos, os corpos deformados e febris.

· *Nana Buruku*, mãe de *Omolu*, a mais velha das divindades da água. Dança com dignidade, como convém a uma pessoa de idade avançada.

Esses três últimos *Orisa* são conhecidos por vir de regiões ditas *djèdjè mahi*.

22. Uma dessas cerimônias foi gravada na Bahia por Simone Dreyfus-Roche, disco M. C. 20.138 do Musée de l'homme.

* Denominada *xaxará*, no candomblé *kétou* (N. do T.).

· *Yemọja*, divindade das águas salgadas. Traz um leque e usa pulseiras de metal prateado. Dança interpretando o movimento das águas agitadas. É considerada a mãe dos outros *Orișa*.

· *Ṣango*, deus do trovão. Dança com majestade, pois é o antepassado mítico dos reis *yoruba*. Segura um *ọṣe*, machado duplo estilizado. Imita igualmente os gestos do deus encolerizado, tirando as pedras de raio de sua bolsa e jogando-as no chão.

· *Yansan* ou *Ọya*, mulher de *Ṣango*, divindade do vento e das tempestades. Dança com os braços estendidos, como se desencadeasse os elementos e dominasse as almas dos mortos (*egun*) que somente ela, entre os *Orișa*, pode enfrentar.

· *Ọṣun*, divindade das águas doces. Dança com um leque de cobre na mão. Tem atitudes de mulher vaidosa que vai banhar-se no rio, penteia-se, pinta-se, contempla-se em um espelho, põe pulseiras e colares que agita com satisfação.

· *Ọṣala*, deus da procriação. Assume duas formas: a primeira sob o nome de *Ọṣagiyan*, guerreiro vestido de branco, e a outra sob o nome de *Ọṣalufọn*, que dança recurvado como um velho trôpego, apoiado em uma espécie de cajado.

Nem sempre todos esses deuses manifestam-se em cada festa. Na prática, é muito raro que o *Orișa* a quem uma cerimônia é dedicada não corresponda à expectativa de seus fiéis e não venha dançar diante deles, para agradecer-lhes suas oferendas e sacrifícios.

Pode acontecer que, durante as cerimônias, uma pessoa da assistência, não iniciada, seja tomada por tremores que podem terminar em transe, e chegar até mesmo a cair, contorcendo-se aos pés de um *Orișa* encarnado. Esses incidentes são considerados como manifestações do *Orișa*, apelos à iniciação da pessoa "eleita" dessa forma. O corpo "morto" pelo deus é coberto com um pano e levado para dentro do templo.

Daí a uma semana, em princípio, ocorrerá a ressurreição (ou despertar) do noviço[23].

Entre os *nago*, na Bahia, a nação *kétou* era particularmente importante, em conseqüência das numerosas guerras que, no início do século XIX, opuseram os reinos vizinhos de Abomé e de Kétou. Foram estes últimos que criaram os primeiros *terreiros* de *candomblé*.

O ritual de suas cerimônias influenciou profundamente o de outras nações.

Em princípio, todos os descendentes de africanos são bons católicos e completamente integrados à vida do país. Sentem-se brasileiros muito autênticos e leais.

É importante assinalar esse ponto e ele mostra que as pessoas podem adaptar-se a um novo meio e a uma forma de civilização materialmente mais confortável, sem, por isso, precisar renunciar completamente às tradições espirituais de seus antepassados.

As cerimônias nos templos de influência *djèdjè* (quase não os há mais) e *djèjè nago* (onde essas duas nações se acham reunidas) ocorrem da mesma maneira acima indicada, com a diferença de que aos *Orișa* dos *nago* juntam-se os *Vodun* dos *djèdjè*.

Quando os *Vodun* são chamados, os ritmos são diferentes e entoam-se as cantigas em uma língua que se aproxi-

23. Em relação às iniciações, ver o Capítulo 3.

ma do *fon* do Daomé. Seus nomes são aqueles conhecidos nas regiões habitadas pelos descendentes dos *adja*.

Eis alguns nomes dos *Vodun* conhecidos na Bahia e os dos *Orisa* correspondentes:

VODUN	ORIṢA
Legba	*Eṣu*
Gu	Ogun
Sapata ou *Azoani*	*Ọmọlu*
Agẹ	*Oṣosi*
Sobo ou *Badẹ*	*Ṣango*
Aziri	*Ọṣun*
Olisasa ou *Lisa*	*Oṣala*

Estas notas não abordarão as influências de origem congo-angolana ou de outras regiões da África, a fim de limitar o campo das investigações, já por demais vasto.

2

DEFINIÇÃO DOS *ORIṢA* E *VODUN*

Os cultos aos Deuses da África, que interessam a este estudo, são realizados na região do golfo do Benin, outrora denominada Costa dos Escravos. Os *yoruba*, que vivem nas regiões do Sudoeste da Nigéria e do Sudeste do Daomé*, cultuam os *Oriṣa*, e os descendentes dos *adja*, estabelecidos no médio e baixo Daomé, prestam culto aos *Vodun*.

Relatos de viagens empreendidas aos litorais vizinhos dessas regiões foram feitos pelos primeiros navegantes já a partir do século XV. Os conceitos sobre as religiões africanas basearam-se em suas observações e as divindades dos negros foram batizadas com o nome de "fetiche", que tem sua origem na palavra portuguesa *feitiço*.

Somente no século XVII foram transmitidas pelos viajantes informações sobre a Costa dita dos Escravos e será preciso esperar até o século XIX para termos informações diretas sobre o território *yoruba*. A definição adotada para os "fetiches" foi aplicada aos deuses dessas regiões, sem que eles fossem mais bem estuda-

* Atual República do Benin, cuja capital administrativa é Porto-Novo (N. do T.).

dos, e é por esse termo que eles são geralmente designados ainda hoje.

Para tentar definir o que são os *Orişa* e *Vodun*, é indispensável rever o que os antigos viajantes e os autores mais recentes publicaram sobre o tema.

Transcrições desses textos encontram-se como anexo deste capítulo, classificados de acordo com a ordem cronológica de sua publicação. Eis um resumo:

Os negreiros, que até o início do século XIX se referiam aos "fetiches", basearam seus relatos sobretudo nos de Pieter de Marees, Guillaume Bosman e David de Nyendaal, eles próprios negreiros, e que se preocupavam menos com questões metafísicas do que em realizar um lucrativo "comércio de Negros, Presas de elefantes e outras mercadorias"[1]. Com certeza era infinitamente mais confortável para o espírito dos traficantes, inclusive pouco escrupulosos, lidar com pessoas cuja religião era "um amontoado confuso de superstições ridículas" (d'Elbée); "Não creio que exista na terra povo tão supersticioso" (Bosman); "Sua religião é tão ridícula e tão misturada" (de Nyendaal); "Superstições ridículas e sem fundamento" (des Marais); "Uma infinidade de costumes supersticiosos" (Snelgrave); "Uma espécie de idolatria, de um absurdo inacreditável" (Pruneau de Pommegorge); "Um amontoado de absurdos supersticiosos" (Dalzel). Villault de Bellefond, o padre Loyer e Thomas Phillips gabavam-se abertamente de quebrar, pisotear e dar tiros de revólver naquilo que os nativos tinham de mais sagrado.

A partir do início do século XIX, os exploradores que eram orientados sobretudo para problemas geográficos negligenciaram a questão do fetichismo e a ele se referiram nos mesmos termos de antes: "A superstição é filha da ignorância; é de se esperar que a devoção dos pobres africanos sem instrução seja grosseiramente idólatra" (John Adams); "A pior espécie de paganismo, o culto aos demônios e outras práticas abomináveis" (R. e J. Lander); "Um fetichismo embrutecedor e supersticioso" (de Monléon).

Depois a moda mudou, com a vulgarização das teorias da degenerescência da cultura, e essa moda incitava a detectar, nas religiões dos negros, alguns reflexos nobres da religião verdadeira e única; mudou também graças à teoria contrária do progresso e da evolução da cultura[2], a qual postulava que a presente condição dos negros, dita primitiva, fosse assimilada ao estado em que se encontravam outrora as culturas que, hoje, são ditas civilizadas e, graças a esse fato, julgadas dignas de atenção.

A literatura missionária, entretanto, continua a publicar frases sobre "o fetichismo grosseiro, monstruoso, impudico", destinado aos leitores das revistas bem-pensantes:

"Um estudo mais aprofundado daquilo que se denomina o fetichismo dos negros nos levaria, sem dúvida, a um menor desdém dos princípios religiosos desses povos" (d'Avezac). "A religião do Daomé constitui um mistério conhecido somente pelos iniciados" (F. Forbes). "Em todo o reino do Daomé, a religião baseia-se na crença em dois princípios antagônicos, o do mal e o do bem" (Dr. Répin). "O fetichismo, segundo a antiga opinião, é uma queda da crença espiritual primordial e inspirada da humanidade. As pesquisas realizadas na época moderna tendem a demonstrar a relação de uma linhagem fóssil, de desmedida inferioridade, com o atual *homo sapiens*, resultante de uma seleção que ainda atua ao longo do tempo" (R. Burton). "Politeísmo grosseiro, que conduz ao ódio, ao egoísmo e ao crime" (padre Borghero). "A liberdade religiosa, pretenso progresso das sociedades modernas e que, para certos espíritos de visão curta, está na base de toda civilização verdadeira, existe no Daomé"(abade Laffitte). "Como Deus é muito bom, não há necessidade de fazer-lhe orações; em compensação,

1. Guillaume Snelgrave.
2. Ver Tylor, p. 39.

os nativos erigem altares a muitos espíritos malfeitores" (Dr. Féris). "As estátuas e os símbolos dos deuses são, como as divindades que eles representam, monstros, objetos ridículos, figuras de aves, répteis ou outros animais e imagens freqüentemente vergonhosas ou escandalosas... O feiticeiro é um ser desprezível. Embusteiros, covardes, hipócritas, impudicos e ladrões rematados, têm geralmente uma aparência suja, roupas ridículas e esfarrapadas. Aqueles que mergulham as mãos no sangue humano têm um ar bestial, feroz, repelente... ídolos modelados a partir do tipo negro mais feio, de lábios grossos, nariz achatado, quase sem queixo, verdadeiras figuras de macacos velhos" (padre Baudin). "Todo objeto torna-se Oricha desde que recebeu a consagração de costume: um bastão, potes, cacos de louça, montículo de terra tornam-se Orichas quando são consagrados... o objeto Oricha adquire uma espécie de personalidade; aquilo que não passava de terra, madeira, ferro... torna-se Oricha, isto é, poder sobre-humano" (abade Pierre Bouche).

No século XX surgem trabalhos mais objetivos:

"O fetichismo tornou-se, para o daomeano, um sistema religioso o mais perfeitamente antropocentrista; tudo, no universo, ocupa-se com o homem e age por ele; a terra treme para preveni-lo do descontentamento dos ancestrais; o trovão fulmina aquele cuja consciência o acusa de algo..."

"Ele tem a certeza de que todos (os Vodun) são os ancestrais maravilhosos das tribos que concorreram para a formação do Daomé... o Vodun deles tem duplo caráter: humano e sobrenatural" (Le Hérissé). "Seu sistema religioso (dos yoruba) fundamenta-se no conceito de que cada pessoa é a representação do Deus ancestral. A filiação dá-se pela linha masculina. Todos os membros de uma mesma família são a posteridade do mesmo Deus" (Léo Frobenius). "Orisha significa alguém que enterrou um pote, pois é costume, entre os Imale, enterrar mais ou menos um quarto do pote no chão. Para seus adeptos esse pote chama-se Odu Orisha e serve de conteúdo para a imagem e os objetos de adoração deste último" (Onadele Epega). "Os nativos traduzem Vodun pela palavra deus, se bem que, no interior de um templo, mostrem um determinado lugar onde está embutida uma jarra e dizem que o Vodun está lá... ali pode ser invocado por meio de fórmulas apropriadas, a fim de ajudar seus adoradores... O Vodun, ele próprio, é um poder..." (Herskovits).

"Entre essas divindades, parecem ser numerosas as que viveram outrora na Terra. O elemento terrestre e o elemento celeste, devido a esse fato, reconhecem-se melhor um no outro, e essa crença exprime a secreta e recíproca nostalgia que parece inclinar os Vodun a se tornarem novamente homens e os homens a se elevarem ao conhecimento ou ao exercício das coisas divinas" (Bernard Maupoil). "Um Orisha é uma pessoa que viveu na Terra quando ela foi criada e da qual descendem as pessoas de hoje. Quando esses Orisha desapareceram ou 'tornaram-se pedras', seus filhos começaram a fazer-lhes sacrifícios e a prosseguir com todas as cerimônias que eles mesmos haviam realizado quando estavam na Terra" (Bascom).

Lembremos que os cultos prestados aos *Orișa*[3] dirigem-se, em princípio, às forças da natureza. Na verdade a definição de *Orișa* é mais complexa. É verdade que ele representa uma força da natureza, mas isso não se dá sob sua forma desmedida e descontrolada. Ele é apenas parte dessa natureza, sensata, disciplinada, fixa, controlável, que forma uma cadeia nas relações dos homens com o desconhecido. Outra cadeia constituiu-se por meio de um ser humano, divinizado, que viveu outrora na Terra e que soube estabelecer esse controle, essa ligação com a força, assentá-la, domesticá-la, criar entre ela e ele um laço de interdependência, através do qual atraía sobre ele e os seus a ação benéfica e protetora dessa força e direcionava seu poder destruidor para seus inimigos; em contrapartida, esse ser humano

3. Para simplificar a redação do que se expõe e no restante desta obra, abordar-se-ão sobretudo os *Orișa* dos *yoruba*, mas tudo que deles se dirá será válido para os *Vodun* dos *fon* e dos *ewe*. As citações dos autores que tratam dos *Vodun* aplicar-se-ão igualmente aos *Orișa*.

fazia a essa parte da força fixada, sedentarizada, as oferendas e os sacrifícios necessários para manter seu poder, seu potencial, sua força sagrada, denominada *aṣẹ*.

Bernard Maupoil escreve[4]:

> Um laço de solidariedade une o *Vodun* e os homens; eles se completam e não poderiam passar uns sem os outros. Mediante suas orações e seus sacrifícios os homens "dão força" aos *Vodun*. Quanto mais numerosas e magníficas as oferendas, mais as divindades têm força, melhores são suas intenções. Se seu número decrescer, os *Vodun* se enfraquecerão.
>
> Os crentes se dão conta desse fato, o que acarreta, algumas vezes, certa negligência nas relações entre o homem e deus. O homem, porém, é retido, no caminho do abandono, pelo constrangimento social, o medo de represálias divinas e a confiança que ele mantém na eficácia de uma aliança com o desconhecido. Se acaso deixasse de reverenciar completamente um *Vodun*, seu nome desapareceria.

O culto ao *Orișa* dirige-se, portanto, a dois elos que se juntam – parte fixada da força da natureza e ancestral divinizado – e que servem de intermediário entre o homem e o incognoscível.

Essa aliança é representada, mas não materializada, por um objeto testemunha, suporte do *aṣẹ*. Os objetos variam segundo os *Orișa*. São meteoritos e machados neolíticos, denominados *ẹdun ara* (machados ou pedras de raio) para *Ṣango*, divindade do trovão; seixos de rios para *Ọṣun*, divindade do rio do mesmo nome; sete peças de ferro forjado para *Ogun*, deus dos metais e da guerra; um arco e uma flecha de ferro para *Ọṣosi*, deus da caça etc.

Esses objetos simbólicos são conservados pelos descendentes daquele que foi o primeiro *alaṣẹ*, proprietário, guardião do *aṣẹ*.

Os segredos que conferem a esses descendentes o poder sobre o *Orișa* são transmitidos de geração em geração: palavras que obrigam, pronunciadas no momento em que se assenta o *Orișa*[5], elementos que constituem seu suporte místico, folhas, terra, areia, ossos de animais etc.

A força do *Orișa* é revitalizada periodicamente através de banhos, em que entram a infusão de folhas das mesmas variedades daquelas empregadas pelo primeiro *alaṣẹ*, por libações do sangue de certos animais, oferendas de comidas, e por meio das orações e do enunciado de seus *oriki*.

O *oriki* é uma forma de saudação, em que são enunciados os nomes gloriosos, as divisas, as louvações especiais ao *Orișa*, que exaltam seu poder e recordam fatos e proezas do ancestral divinizado.

Essas cerimônias de oferendas e de revitalização do *aṣẹ* do *Orișa* são seguidas de cantigas e danças que evocam e representam, através de uma linguagem gestual, as paixões, as guerras, o caráter do deus. Os *atabaques* dirigem-lhes apelos ritmados; os *atabaques* falam, pois emitem sons modulados, inspirados pelas línguas tonais daquelas regiões. Trata-se de modulações obtidas por meio de variações de pressão de uma das mãos do tocador sobre o couro do *atabaque*. Esses ritmos tornam-se verdadeiras locuções musicais[6], que também constituem louvações ao deus e palavras de invocação. Conforme veremos mais adiante, elas exercem uma ação poderosa e quase irresistível sobre o espírito dos iniciados, que por elas foram sensibilizados.

4. Maupoil, p. 57.
5. Herskovits [1], vol. II:172.
6. Ortiz [1], p. 376.

Em outros termos, a recitação do *oriki* de um *Orișa* é, para seu adepto, um meio de provar à divindade que lhe pertence e, portanto, é digno de proteção, e um modo de agradá-lo, enunciando seus títulos e fazendo alusões lisonjeiras a seu poder e aos grandes feitos que ele realizou.

É pela execução desses diversos atos rituais, que poderiam ser qualificados como "senhas", que os iniciados dão às potências ancestrais divinizadas a prova de sua afiliação e de sua vontade de manter a ligação. Como resposta a essas invocações, as divindades possuem seus descendentes.

Devido a isso, os descendentes tornam-se o ancestral que soube estabelecer um laço de interdependência com a força da natureza e fazem com que essa aliança seja válida novamente, reatualizando a presença momentânea do homem diante de uma força permanente.

A manutenção desse culto tem como objetivo tornar permanente, através das sucessivas gerações, a participação dos descendentes no pacto celebrado pelo ancestral, com todas as suas conseqüências benéficas para o grupo.

O tema das possessões e transes será abordado no próximo capítulo.

Não se deve confundir a devoção aos *Orișa* e *Vodun* com o culto aos ancestrais. Este, na África, se faz por parte da família, que, em geral, não se estende, quanto às gerações, além do fundador da aldeia ou da casa, isto é, da dinastia do proprietário do local habitado.

Os ancestrais das famílias reais, entretanto, interessam ao conjunto do país. Seus cultos tornam-se nacionais e eles se incluem entre os *Orișa* ou *Vodun*.

Șango é estreitamente ligado aos reis *yoruba* de *Ọyọ*; *Ogun*, aos de Ire; *Oduduwa*, aos reis de Ifẹ e estes ao conjunto do território *yoruba-nago*, devido ao fato de ele ter sido o fundador de todas essas dinastias.

A importância de um *Orișa* ou de um *Vodun* varia de acordo com os lugares.

Cada templo comporta apenas uma divindade principal, acompanhada por divindades secundárias.

Cada uma dessas mesmas divindades secundárias torna-se divindade principal em seu próprio templo, e aquela que tinha essa posição, no primeiro caso, passa, por sua vez, para o segundo lugar.

Não existe hierarquia fixa. Ela varia segundo os lugares. O *Orișa* ou *Vodun* é preponderante em sua região de origem. Cada uma dessas regiões é um ponto de convergência. As divindades que vieram de fora juntam-se às que já estavam estabelecidas e aliam-se a elas.

Os *Vodun* trazidos da região de Abomé foram reunidos em grupos numerosos e disciplinados. São de origens diversas, mas geralmente ligados aos mesmos elementos e designados por um nome que não é um nome do *Vodun*, mas de uma família de deuses, a exemplo de *Hẹvioso* e *Sapata*.

A presença de *Vodun* tão diversos, sendo que alguns assumiam uma importância excessiva, provocou algumas vezes verdadeiros conflitos de precedência entre os *Vodun* da família real e os dos grandes cultos públicos, denominados do céu, do trovão e da terra. Houve, várias vezes, o exílio momentâneo de *Sapata*, cuja ação virulenta e o título de rei da terra faziam sombra à família real de Abomé.

Era proibido aos membros dessa família participar dos cultos dos *Vodun* públicos antes da terceira geração, e eles só podiam tomar parte pessoalmente nos cultos dos mortos divinizados da família real, *Nẹsuhue* e *Tọhosu*, após a segunda geração.

Se a essência de todos esses cultos é a mesma – oferendas, sacrifícios e louvações aos deuses, seguidos por danças destinadas a provocar sua aparição nos corpos dos sacerdotes em transe – os rituais, por sua vez, são fortemente

influenciados pela organização social das regiões onde os deuses são instalados.

Em Abomé, uma cerimônia para *Hẹvioso* reflete o caráter hierarquizado dado à região pelos sucessivos reis e assume as proporções de uma parada militar.

As mesmas cerimônias, realizadas em Hèvié, têm caráter mais espontâneo. Ali, os deuses não são refreados por um protocolo rígido e dançam com uma liberdade indisciplinada, que convém a seu caráter impetuoso.

Os sacerdotes animistas vêem-se algumas vezes em uma situação muito especial. São temidos e respeitados devido a suas ligações com os deuses poderosos, mas sua situação social não é forçosamente muito elevada. Os chefes das coletividades familiares ou as pessoas de qualidade não exercem essas funções. Os sacerdotes são designados entre os membros de suas famílias ou entre os descendentes de seus antigos escravos. Em outros lugares (por exemplo, Ishèdè), o *alaṣẹ* (guardião do *Orisa*) de *Ogun Igbo igbo*, exerce, ao contrário, a função de chefe tradicional, submetido a um conselho de anciães, todos eles *iṣoro* do *Orisa* (são os que interpretam e executam as vontades do deus). Ali, portanto, a autoridade fundamenta-se no poder de *Ogun Igbo igbo* e as decisões tomadas pelo *alaṣẹ*, de acordo com os *iṣoro* e submetidas à adivinhação, constituem, em princípio, a expressão da vontade da divindade.

Vimos que a hierarquia dos deuses não era fixa. Sua natureza e suas funções, influenciadas por suas posições relativas, variam igualmente de acordo com os lugares.

Oduduwa é, em Ifẹ, um *Orisa* masculino, casado com *Olokun*. Mais ao sul é feminino e casado com *Ọbatala*. Em Porto-Novo ele se confunde com *Ọbatala* e alguns dizem que os dois formam um único deus andrógino.

Em Ifẹ, *Ọbatala* é casado com *Yemowo*.

Ọraniyan é filho de dois pais, *Ogun* e *Oduwa*, em Ire e Ifẹ, mas em *Oyọ* é o pai de *Ogun*.

Ọmọlu Sopọnna é o filho de *Yemọja* na região do litoral da Nigéria. É filho de *Nana Buruku* em Abẹokuta e Kétou. Nas regiões vizinhas do Togo, *Ọmọlu* torna-se *Mọlu* e é diferente de *Sọpọnna*. De divindade da terra, ali tornou-se divindade das águas.

Nana Buruku torna-se *Buku* em Atakpamé, onde assume caráter de divindade criadora de todas as coisas. Em Dassa, é a mulher de *Orisa* (*Ọsala* ou *Lisa*). Em Doumé, confunde-se com *Mawu*.

Mawu, considerado deus supremo dos *fon* e dos *ewe*, é também, entre eles, o elemento feminino do casal de deuses criadores, *Lisa* e *Mawu*.

Esse mesmo casal é chamado de *Ọbatala* ou *Orisala* e *Yemowo* ou *Yeyemowo* em Ifẹ, de onde veio.

Todas essas contradições seriam apenas aparentes?

É possível, indo aos lugares de origem, restabelecer uma imagem mais fiel da natureza dos deuses?

Os *oriki* dos *Orisa* e os *mlanmlan* dos *Vodun* serão os fios condutores que permitem restabelecer a seqüência dos avatares dos deuses ao longo de suas migrações e reencontrar as causas de sua evolução?

Segundo parece, o conhecimento desses documentos orais (fórmulas de ligações) e a observação dos rituais das cerimônias (comportamentos de participação com os poderes superiores) são os elementos principais que permitiriam estabelecer uma noção mais correta do que são os *Orisa* e *Vodun*, tão impropriamente batizados "fetiches".

ANEXO

Transcrições de Alguns Textos sobre os Fetiches

1. OS PRIMEIROS NAVEGANTES

Duarte Pacheco Pereira[1], em sua obra *Esmeraldo de Situ Orbis* (1506-1508), contenta-se em assinalar, no capítulo VII (do ryo Volta adiante), em relação ao rio Lagos que "Os Negros deste país são idólatras e circuncidados, sem ter lei alguma e sem saber o motivo de sua circuncisão, mas, como são coisas que não interessam muito, evitaremos descrevê-las".

Mais adiante, ao escrever sobre o Ryo Formoso, assim se exprime:

A maior parte do tempo guerreiam com seus vizinhos. Apoderam-se de grande número de cativos, que compramos em troca de 12 a 15 argolas de latão ou de cobre, que eles apreciam mais. Daqui eles são levados para a fortaleza de São Jorge da Mina, onde são vendidos a peso de ouro. Existe grande abuso no modo de viver dessa gente. Não falarei de seus fetiches e idolatrias para não parecer prolixo.

Se esse autor pouco discorre sobre a questão que nos interessa, em compensação, faz uma exposição sumária da transmutação do cobre em ouro, em virtude do tráfico dos escravos.

O texto a seguir, se bem que publicado quarenta e cinco anos mais tarde, alude a acontecimentos anteriores e, se indica pouca coisa sobre os deuses da África, fornece novos detalhes sobre o início do comércio de escravos que, naquela época, se fazia de um ponto da costa da África para outro ponto pouco distante dessa mesma costa. As pessoas transportadas serviam de moeda de troca e o ouro era a contrapartida.

João de Barros[2], em seu livro *Ásia*, publicado em 1552, diz que

Por ocasião de sua chegada, em 19 de janeiro de 1482, à "Aldea das duas partes", onde ia construir uma fortaleza na região da Guiné que agora chamamos São Jorge da Mina, mediante or-

1. Mauny, p. 135.
2. Indicações extraídas de uma tradução de R. Mauny, no prelo.

dem de Dom João (rei de Portugal), Diogo Azambuja mandou erigir um altar debaixo de uma grande árvore e ordenou que ali se celebrasse missa.

Dela participou nossa gente, com muitas lágrimas de devoção, e muitas louvações foram dirigidas a Deus, Que os tornava dignos de louvá-Lo e de glorificá-Lo através de sacrifícios, em meio a tanta idolatria.

Foi assinado um tratado com Caramansa, senhor daquela aldeia, mas o rei não quis receber o batismo.

Mais ao sul em 1484, "desenvolveu-se, para a glória de Deus, o cristianismo desses homens do Congo, devido à conversão de seu rei".

O mesmo pedido de conversão foi feito pelo rei do Benin, "cujo reino situa-se entre o reino do Congo e o castelo de São Jorge da Mina", o qual solicitou a Dom João (de Portugal) o envio de padres que o instruíssem na fé.

Posto que o reino do Béni era vizinho do castelo de São Jorge da Mina e que os Negros que levavam ouro para o trocar apreciavam comprar escravos para transportar suas mercadorias, o Rei ordenou a fundação de uma feitoria em um porto do reino do Béni, chamado Gato, onde se fazia o tráfico de grande número de escravos.

Obtinha-se grande lucro em Mina, porque os traficantes de ouro os compravam pelo dobro do preço vigente nesse reino (de Béni).

Mas como o rei de Béni era muito ligado a suas práticas idólatras e, no entanto, solicitava padres, mais com a intenção de tornar-se poderoso em relação a seus vizinhos, devido a nossa benevolência para com ele, do que pelo desejo de receber o batismo, os padres que nosso Rei lhe enviou de muito pouco serviram. Foi a causa do regresso deles, que o Rei ordenou, bem como o dos trabalhadores da feitoria, pois o lugar era muito insalubre...

Em seguida, durante muito tempo, tanto sob o reinado de Dom João quanto o de seu sucessor, Dom Manuel, o comércio dos escravos de Béni se faz com Mina.

Ali, ordinariamente, os navios que partiam de Portugal iam comprá-los naquele reino e os enviavam a Mina, até que esse comércio foi mudado, devido a seus graves inconvenientes. Ordenou-se então que uma grande caravela partisse de S. Tomé, onde eram reunidos não só os escravos da costa do Béni, como também os do reino do Congo, pois era para lá que iam todas as expedições que se faziam nessas regiões e, dessa ilha, aquela grande caravela os levava para Mina.

2. NEGREIROS E COMPILADORES

Um documento mais "prolixo" sobre os "fetiches" encontra-se no livro de um holandês, Pieter de Marees, que escreveu uma *Descrição e Narrativa Historial do Rico Reino do Ouro de Guiné, também Chamado a Costa do Ouro de Mina, Jacente em Certo Lugar da África, com Sua Fé, Persuasões, Comércio ou Trocas, Costumes, Línguas e Situação do País, Cidade, Aldeia, Cabanas, Casinhas e Pessoas, como também Seus Portos, Enseadas e Rios, conforme Aqueles Que Foram Reconhecidos até o Presente. Em Amsterdam, Anno MVICV (1605).*

Esse texto é importante, pois foi seriamente copiado e pilhado por autores sucessivos, que jamais o citaram.

O nome de Pieter de Marees foi completamente esquecido, em benefício do de seu tradutor Artus.

Eis um trecho extraído da *História Geral das Viagens*, publicada por Didot em 1748[3], que esclarece esse ponto:

Gotard Artus, mais conhecido pelo nome de Artus de Dantzick; encontra-se sua obra no segundo tomo da coleção de Bry.

Ela abrange a sexta parte da India Orientalis com o título "Descrição Histórica e Verdadeira da Costa do Ouro". É preciso observar, porém, que se trata menos da obra de Artus que de um Holandês que fizera a viagem à Costa do Ouro e que nada escrevera que não fosse o testemunho de seus próprios olhos. Foi compos-

3. Tomo XV, Livro XI, p. 224.

ta primeiro em Holandês; logo os Alemães a traduziram para sua língua e foi esta tradução que Artus transpôs para a língua latina. Este esclarecimento se lê na missiva dedicatória, dirigida ao Eleitor de Mogúncia. O nome do primeiro autor não aparece nem no original nem nas duas traduções.

Existe, porém, uma tradução do livro de Pieter de Marees no francês arcaico da época; mais adiante transcrevemos alguns trechos dela.

Thomas Astley, editor de uma *New General Collection of Voyages and Travels, Consisting of the Most Esteemed Relations Which Have Been Hitherto Published in Any Language... London 1745*, refere-se a Artus Dantiscus[4] "cuja obra quase todos os autores que falaram da Guiné copiaram ou, melhor dizendo, roubaram..."

Se Thomas Astley tivesse tido conhecimento de Pieter de Marees, sem dúvida classificaria igualmente Artus entre os:

> Autores falsificadores, que em nenhum outro lugar se encontram em tão grande número como entre os Viajantes. Alguns se incluem neste volume[5], diz ele; é, porém, tarefa do compilador ou editor, desvendar as fraudes para seus leitores e despojá-las de seus trajes roubados.
>
> Em geral Labat, sob o nome de Marchais, copia de Villault, Villault copia de Artus[6] e Barbot copia de Artus, Villault e Bosman, aos quais muitos autores parecem também ter recorrido em francês, sem mencionar seus nomes. É uma espécie de roubo literário que deveria estar abaixo de todo autor que goze de algum crédito.
>
> É a mesma coisa que apropriar-se de algo que pertence a outra pessoa ou impor ao público, como se fossem novas, observações roubadas.

Como essas composições falsificadas são respigadas de diversos viajantes, bons e maus, eis aí um meio de propagar os erros cometidos por cada um deles e reviver coisas falsas, há muito desacreditadas.

Voltando a Pieter de Marees, ele inicia seu livro com muito boa disposição: "Ano de 1600, primeiro dia do mês de novembro. Nesse dia partimos para a costa da Guiné, com nossos dois navios, o vento era N.E., com tempo sereno e claro".

Ao longo do texto, o autor mostra-se chocado com a ligeireza e a soltura de costumes dos habitantes, bem como com sua falta de pudor.

No entanto, se passarmos os olhos pelo vocabulário que ele coletou e publicou no fim de seu livro, parece que os sentidos desse virtuoso viajante não puderam resistir ao clima. Esse vocabulário é muito resumido.

Tem como título: "Colocução com os Negros da Guiné" e comporta as seguintes frases:

Bom dia, Capitão	Amigo, dá-me dinheiro
Venho dizer-vos algo	Eis aqui ouro, tomai
Vamos para o navio	Um tostão[7]
Não quero fazer	Não quero mais dar
Vós falais bem	Até que enfim adeus
Calai-vos	Dai-me algo
Dai-me uma bela mulher	Meu muito caro amigo
Senhora, quereis deitar-vos comigo?	Vinde, quero estar em terra

4. Vol. II:336.
5. Coleção de viagens.
6. Artus copia de P. de Marees.
7. Moeda da época e não parte anatômica (P. Verger). A palavra *teston*, que se refere à moeda, pode prestar-se a um jogo semântico com *teston*, grafia da época para a palavra *téton* (mama, seio) (N. do T.).

No capítulo XVI, Pieter de Marees trata de

O domingo deles e sua Idolatria em sua crença e seus ídolos que eles chamam de Fetisso.

Além do mais, apesar de serem todos eles robustos e de pouco entendimento, pois não têm escrita ou livros, nem algumas leis notáveis de que se possa escrever ou deduzir, para com elas se governarem, todavia, após terem trabalhado seis dias na semana e exercido seus ofícios, no sétimo dia repousam e param de trabalhar, como é nosso hábito e do modo como guardamos nosso Domingo: o deus chama-se Dio Fetissos, que quer dizer o mesmo que Domingo em nossa língua; mas não o guardam ou observam no dia de nosso Domingo ou no Sábado, como os Judeus, mas o observam na terça-feira, ou segundo dia da semana, quais as cerimônias ou leis que os induziram a isso eu não soube indagar deles, só que tomam a Terça-feira por seu Domingo e então não irão pescar no mar para ali pegar um pouco de peixe. As mulheres ou aldeãs não irão ao mercado com seus frutos, mas ficarão em casa com suas mercadorias, os camponeses também não levam nenhum vinho ao mercado, mas entregam os vinhos, que tiram nesses dias das árvores, ao Rei, que, à noite, os dá de favor a seus gentis-homens, que o bebem entre eles...

Eles têm em seus mercados um estrado quadrado com quatro pés de largura, com quatro pilares, sendo estes de terra, alto de quase dois braços, por cima é maciço e bem apertado com caniços, rodeado de montões de palha ou Fetissos, lá em cima colocam milho miúdo, vinho de palmeira ou água, dando de comer e de beber a seu Fetisso para sustentar-se e para que não pereça de fome ou de sede, convencidos de que ele come e bebe e vive disso, mas são as avezinhas do ar que devoram o grão e bebem a água, e quando tudo foi consumido eles lambuzam o altar com óleo e refrescam-no com outras provisões e bebidas, prestando, segundo sua imaginação, um grande serviço ou sacrifício ao Ídolo deles têm também um fulano que consideram ministro chamado no jargão deles Fetissero, é um ministro e servidor de seu Ídolo, ele vai sentar-se em um tamborete no dia de festa no meio do mercado, diante daquele altar sobre o qual eles fazem seu sacrifício aos Fetissos, e os homens, mulheres e crianças vão sentar-se em redor dele, e ele lhes faz uma longa narrativa que eles escutam entre si, mas o que é ou qual o seu significado, nem eu nem outra pessoa jamais conseguimos compreender ou entender e teríamos muita dificuldade em descobrir, pois as muitas vezes que perguntei eles tinham vergonha de dizer, sem querer dar-me uma resposta. Mas vi que esse fetissero tinha um pote com bebida e uma esteira e um hissope e que algumas mulheres com seus filhinhos aproximavam-se dele que ele os esfregava com algo colorido e a dita água do pote e em seguida eles voltavam para casa segundo me parece era um ungüento que tinha tanta virtude como a água benta de nosso país se não fazia bem mal não fazia. Quando o Fetissero termina sua narrativa, levanta-se e com seu hissope molha o altar com a água do pote e todos juntos gritarão algumas palavras e batem palmas todos juntos, gritando I ou I ou etc. e com isso termina sua pregação e cada um deles vai de encontro a sua mulher penduram em seus corpos muita palha, convencidos de que, graças a isso, estão livres do mal que seus Fetissos não lhes farão mal de manhã após lavarem bem seus corpos, traçam listras brancas em seus rostos, com uma terra branca, como giz, e isso também em honra de seu Fetisso como se usassem isso em vez de suas orações ou matinas, quando começam a comer apresentarão a seus Fetissos (essas palhas que amarram nos braços e pernas) o primeiro pedaço e o primeiro trago que bebem aspergindo-o com aquela água quase lhe dando de beber, se não fizessem isso achariam que naquele dia não teriam sorte, pois o Fetisso não os deixaria em paz ou sem moléstias.

Acreditam nas opiniões de seu Fetisso com todo o fervor possível e quando os flamengos os vêem fazer essas macaquices e porque a coisa é tão ridícula, eles riem e caçoam então eles ficam envergonhados e não ousam mais fazer isso na presença deles deveríamos orar ao Senhor todo-poderoso que possa esclarecer o entendimento dessa pobre gente e levá-los ao reto caminho, pois não lhes falta nada além do conhecimento de Deus e de sua palavra, além do que, primeiramente, porque não se pode saber com facilidade algo sobre eles e aqueles que freqüentam os Portugueses e conversam diariamente com eles, sentem vergonha de falar disso, tomando-se por cristãos, e como os procuram não querem participar das loucuras e bebedeiras dos Fetissos com seus companheiros.

Esse texto é redigido em linguagem saborosa, mas um pouco difícil de seguir. Eis agora o texto copiado por Artus de Dantzig do texto de Pieter de Marees.

A título de comparação e para mostrar que esse último era, de fato, o "Holandês que havia feito a viagem à Costa do Ouro", eis, para começar, a narrativa de Artus sobre o modo como eles exercem o culto:

No dia do fetiche, vê-se, no meio do mercado, uma mesa quadrada, apoiada em quatro mourões de mais ou menos duas jardas de altura cada um. Essa plataforma é feita de palha ou de caniços, fortemente entrelaçados. É enfeitada nas bordas com muitos anéis ou fetiches de casca de árvore ou raminhos, e sobre a qual se espalham grãos e se põem potes com azeite de palmeira ou água. Eles estão convencidos de que os fetiches comem essas oferendas, se bem que elas sejam devoradas pelos pássaros e insetos, o que eles ignoram (elas, mais provavelmente, são devoradas pelos sacerdotes, como afirma des Marchais)[8]; quando o esfregam com óleo de palmeira, voltam a pôr em cima dele pão e bebidas, julgando que isso é agradável ao fetiche.

Nesses dias de festa o sacerdote, chamado fetissero (feiticeiro) senta-se no meio dessa mesa, o povo se reúne em torno dele e ele lhes faz um discurso tedioso, que eles ouvem com grande atenção. Se bem que os holandeses tenham ouvido freqüentemente esses discursos, jamais conseguiram compreendê-lo e não conseguiram obter informação alguma do povo que, quando interrogado, parecia sentir vergonha e não respondia.

Eles observaram que perto desse sacerdote ou fetissero estava colocado um pote com água, com um lagarto vivo dentro dele e que certas mulheres e crianças eram levados diante dele e ele os aspergia; depois disso eles iam diretamente para suas casas. Os holandeses julgavam que isso era feito como maneira de proteção contra o fetisso deles, pois acreditam que ele é a causa dos dois, o bem e o mal.

Encerradas as cerimônias, o fetissero (feiticeiro) levanta-se e salpica ou limpa a mesa com um pouco de água do pote. No mesmo momento o povo repete certas palavras desconhecidas, em voz alta, batendo as mãos e gritando Iu, Iu, com o que se encerram suas devoções.

À noite, o vinho da palmeira extraído das árvores naquele dia é levado ao rei, que o distribui entre seus cortesãos e as pessoas importantes.

Prossegue Artus, sempre copiando Pieter de Marees:

[...] fazem orações às árvores, nas quais dizem que o demônio lhes aparece sob a forma de um cão negro ou lhes responde por meio de uma voz.

A montanha mais alta, a mais sujeita ao trovão e aos relâmpagos, é imaginada por eles como sendo a residência de seus deuses e, para apaziguá-la, colocam em seu sopé oferendas de arroz, sorgo, milho, pão, vinho, azeite etc.

Quando os pescadores[9] não tiveram sorte em suas atividades, pensando que os fetiches estão encolerizados, dão ouro a seus feiticeiros, para que eles possam apaziguar sua divindade e convencê-la a propiciar-lhes novamente o peixe. Nessas ocasiões o feiticeiro e suas mulheres, com seus melhores trajes, percorrem a cidade em procissão, chorando, batendo no peito, batendo palmas e fazendo grande barulho. Quando chegam à beira-mar, penduram em volta do pescoço ramos de certas árvores, que julgam ser o fetiche que lhes envia o peixe e dão-lhe o nome de fetiche Dasianam (Assianam). O feiticeiro, para satisfazê-los, pega um tambor e bate nele. Volta-se então para suas mulheres, fala-lhes como se estivesse ralhando com elas, faz-lhes advertências e, jogando no mar os grãos e outros brinquedos pintados, regressam para suas casas.

8. Thomas Astley, p. 672.
9. *Idem*, p. 674.

Se, na cidade, diminuiu o número dos arrematantes das rendas públicas e se o Rei acha que seus rendimentos diminuíram, ele recorre a seu fetiche árvore. Oferece-lhe um sacrifício e manda buscar o feiticeiro. Ordena que este pergunte à árvore se um mercador chegará brevemente. O feiticeiro, com suas mulheres, aproxima-se da árvore e molda um punhado de cinzas em forma de cone. Arrancando um galho da árvore, enfia-o no montículo. Toma em seguida um gole de água e vaporiza-o sobre o galho, pronunciando algumas palavras a suas mulheres, que as repetem. Em seguida, após muitas caretas, todos eles lambuzam o rosto com a cinza e repetem em voz alta a pergunta do Rei. Nisto ouvem uma voz e recebem uma resposta ou pelo menos assim pretendem, a qual transmitem ao Rei.

Pierre Davity publicou uma compilação inspirada, em parte, em Artus e do qual dá a referência: *Descrição Geral da África, Segunda Parte do Mundo – Paris 1636.*

Sobre a questão das Religiões encontram-se aí quase as mesmas informações que em Pieter de Marees e Artus.

Pierre Davity é apresentado por Dapper como um dos autores dos quais ele se serviu para compor sua obra, e não indica nem Pieter de Marees nem Artus.

Em seu livro, Thomas Astley publica trechos da *Viagem Empreendida à Costa de Guiné pelo Senhor Villault de Bellefond em 1666-1667, publicada em Londres em 1670.*

Diz Astley que ele parece ter copiado Artus de Dantzig sem citá-lo, do mesmo modo que outros fizeram desde então.

Esse livro nos informa que

O senhor Daliez, sargento-marechal, estando encarregado pela Companhia das Índias Ocidentais de equipar, para seu serviço, um novo navio de quatrocentas toneladas, chamado "Europa", o senhor Villault foi nomeado inspetor. Partiu de Paris na véspera do dia de São Mateus, em 1666, e chegou a Amsterdam no dia treze de setembro.

No dia onze de novembro partiu para Texel, com herr Williamburg (o capitão) e herrs Vantesk, Vandenberg e um certo senhor Mathieu. Na manhã seguinte subiram a bordo e desfraldaram as velas no dia treze.

Saudaram o forte de Texel com três tiros de canhão e ostentaram as cores de Ostende, para evitar que fossem detidos. Havia uma proibição expressa de que nenhum holandês servisse um estrangeiro naquele litoral. Atravessaram a Mancha graças a um nevoeiro que os protegeu dos Ingleses, dos quais tinham medo.

Ele foi recebido cordialmente pelos africanos no "Cabo Miserado":

Enquanto o capitão (chefe africano) jantava (todos eles falavam português e estavam bem vestidos), ele solicitou a alguns de nós (os holandeses) que ficassem com ele. Villault ofereceu-se intrepidamente para fazê-lo. Ele tomou sua mão e a pôs na mão de sua filha, dizendo-lhe (o capitão) que a dava como esposa. Depois disso tornaram-se muito íntimos e então ele mostrou o autor aos demais Negros, que o chamaram de seu parente e seu amigo, prometeram-lhe escravos e, levando-o com eles, o puseram no meio deles e deram-lhe vinho de palmeira.

Villault também lançou uma vista de olhos sobre

O sacerdote deles, no qual acreditam como se fosse um Oráculo e tratam com grande respeito. Seus trajes são os mesmos que aqueles que eles viram mais tarde, na Costa do Ouro. O capitão mostrou um deles a Villault e disse-lhe que, se houvesse perdido algo, ele saberia dizer onde encontrá-lo, falando dele como se fosse um profeta. Eles são extremamente supersticiosos no que diz respeito aos Fetiches.

O senhor Villault de Bellefond, confiante após essa acolhida amistosa, comportou-se em seguida de modo muito arrogante e detestável, se bem que, mais tarde, o padre Labat tenha considerado seu procedimento muito edificante:

Em Frederichsburgh[10] mostraram a Villault o Fetisso-geral ou grande Fetiche, erigido no meio de uma grande planície. Era apenas uma pedra coberta de terra, que ele desenterrou, quebrando quinhentas varas ou bastões fincados em torno dela. De lá foi à procura do sacerdote, para saber que fetiche ele tinha à venda. O sacerdote, vendo uma das varas em sua mão, disse-lhe que havia encontrado um fetiche e exprimiu o desejo de ser pago. Villault, ao ouvir isso, conduziu-o ao grande Fetisso e quando o sacerdote constatou sua destruição pôs-se a berrar de modo terrível. Villault lhes disse que, como forma de pagamento, havia erigido aquela cruz de madeira e que se alguém tocasse nela morreria na hora. Ouvindo isso, todos fugiram e ele voltou para o forte.

Thomas Astley acrescenta: "O bom padre Labat melhorou maravilhosamente a história, ver des Marchais, vol. I, p. 342" (marcada erroneamente 381).

Na página seguinte, Thomas Astley, que se revela um antipapista furioso, escreve:

Mas como aqueles que acreditam em seus Fetiches freqüentemente se desapontam de tanto esperar, tanto quanto os devotos dos Santos e Imagens nos países Papistas, isso não lhes abre os olhos e não os faz descobrir a farsa? De modo algum, desde que descobriram aquele famoso argumento mediante o qual os bons católicos se iludem e mantêm o engano. Pois se um perigo ou uma ação má os atinge ou se seus intentos em relação a seus inimigos fracassam, eles acreditam que a culpa é inteiramente sua e não do Fetiche. Assim, o que quer que aconteça, o Fetiche jamais erra, mas seus devotos de alguma forma deixaram de cumprir seu dever, o que impediu a operação. Não é possível tirá-los do engano ou convencê-los de outro modo (Villault, p. 191, e Bosman). No entanto, a estupidez deles é acompanhada por um bom efeito, pois o medo do Fetiche os impede de fazer mal àqueles que têm as mesmas crenças que eles.

Se, algumas vezes, os Protestantes tornaram-se iconoclastas, e demoliram esses pobres Fetiches, é porque isso é agradável aos princípios de sua religião; parece, no entanto, ser contra a natureza que eles tenham de sofrer violências por parte dos Papistas, que deveriam ser amigos das imagens, onde quer que as encontrassem.

Villault parece ter feito uma cruzada contra os Fetiches da Costa do Ouro.

Já fizemos uma narração de suas grandes proezas nesse terreno e agora divertiremos o leitor com mais uma ou duas.

No dia 14 de abril de 1667, encontrando-se em Fredericksburgh, enquanto os Dinamarqueses oravam[11], ele foi dar um passeio e percebeu na entrada de uma cabana isolada um homem e uma mulher sangrando um frango em cima de certas folhas postas no chão. Depois de sangrá-lo, cortaram-no em pedaços que jogaram em cima das folhas, encararam-se, entrelaçaram as mãos e gritaram "Me cusa, Me cusa", isto é, "faça-me o bem". Villault não os incomodou até o final da cerimônia e então lhes perguntou o que faziam. Disseram-lhes que o Fetiche de seu quarteirão havia batido neles e, para apaziguá-lo, lhe haviam dado um frango para seu almoço. Como ele lançasse um olhar para as folhas (uma espécie de erva que cresce à beira-mar), eles solicitaram a Villault que não tocasse nelas e disseram-lhe que quem comesse aquele frango morreria daí a meia hora. Villault, porém, pegou os pedaços e mandou seu criado assá-lo na brasa, comeu uma parte na presença deles e jogou o resto para os porcos.

As pobres criaturas ficaram estupefatas, esperando vê-lo cair morto a qualquer momento ou engolido vivo. Pediu-lhes então para ver seu Fetiche. Levaram-no até um pequeno pátio e mostraram-lhe uma telha rodeada de palha que, segundo parece, era o Fetiche que batera neles. Villault reduziu-o a cacos e pôs uma cruz no quarto dele. Quebrou, da mesma forma, todos os Fetiches e

10. *Idem*, p. 688, transcrito de Villault, p. 187.

11. "Um Católico Romano", escreve o padre Labat, "encontrava-se em Friderisbourg quando os Pretensos Reformados participavam de seu serviço, ponderou" etc.

Presas (esses Negros, indica Astley em uma nota, eram mais razoáveis do que o Autor, que não se teria convertido diante do mesmo argumento, se bem que não possa existir outro melhor do que esse) e preveniu-os de que, se o Fetiche viesse perturbá-los novamente, eles deveriam fazer o sinal da cruz. Ensinou-os a fazê-lo e garantiu-lhes que o Fetiche não os incomodaria mais. O herói, que é o Autor, acrescenta – se é que se pode acreditar nele – que esses Negros fizeram tal narrativa do Acontecido a seus vizinhos que, na manhã seguinte, uma multidão veio trocar seu Fetiche por um crucifixo. A troca foi feita logo e quando Villault examinou sua aquisição, constatou que era um torrão de terra, untado com gordura e óleo de palmeira e com cinco ou seis penas de papagaio enfiadas no meio (e, indica Astley em uma nota, todas essas coisas não possuíam o mesmo valor que seu pedaço de madeira e eram igualmente dignas de veneração?). Após realizar essa proeza, o autor foi partir em pedaços o Fetiche-geral deles ou Fetiche-público, conforme já se narrou (Villault, *Voy.*, pp. 184 e ss.). Diz Astley que Labat também plagiou essa história.

Em outro momento, Villault se propõe pôr a mão no Fetiche do príncipe de Fetu. O sacerdote que o observava preveniu-o para tomar cuidado pois, se tocasse nele, seria um homem morto. Villault, entretanto (homem demais para deixar-se assustar por um pedaço de madeira ou uma pena), tirou-o do cesto, no qual era carregado por seu escravo. Diante disso o sacerdote recuou, gritando: "Se mexerdes nele ou se o tirardes do lugar, o fogo do céu cairá sobre vós e vos queimará"; Villault, contudo, arriscou-se a partilo em mil pedaços (se isso for verdade, escreve Astley, os Negros têm mais consideração e são mais humanos do que os papistas). Eles pareceram ficar surpreendidos ao vê-lo vivo e disseram-lhe que morreria antes de amanhecer. O sacerdote, porém, mudou de parecer e disse-lhe que ele não estava morto porque não acreditava. Villault respondeu que eles eram loucos por não serem tão grandes infiéis quanto ele. Eles responderam que era impossível, que seu Fetiche não suportaria. Ele perguntou: "Quem é vosso Fetiche?" Eles responderam: "É um grande cão negro, que aparece ao pé de uma grande árvore". Ele indagou se o tinham visto. Eles disseram que não, mas que ele e seus sacerdotes eram muito grandes, que tinham freqüentes conferências com ele, e os informavam sobre aquilo que ele lhes havia dito[12].

O tema do cão negro, copiado por Villault e que se encontra em Artus (Marees) e Davity, é retomado pelo padre Labat[13]:

Os habitantes da costa do Ouro dizem que seu deus é negro e que seus Marabus asseveram que ele lhes aparece freqüentemente ao pé da árvore dos Fetiches, sob a aparência de um grande cão negro. Aprenderam com os brancos que esse grande cão negro chama-se o Diabo.

Villault[14], que os demais autores copiam, relatando as coisas com pouca diferença, nos conta que, no domingo deles, os Negros, após se lavarem com mais cuidado do que nos outros dias e vestindo seus mais belos trajes, reúnem-se em uma praça, no meio da qual está uma grande árvore Fetiche. Ao pé da árvore encontra-se uma grande mesa – seus pés são enfeitados com guirlandas de ramos – sobre a qual se vêem arroz, sorgo, milho, frutas, carne e peixe, vinho de palmeira e óleo. São oferendas feitas a seus Fetiches. Dançam e eles cantam o dia inteiro em volta dessa árvore, fazendo barulho com suas bacias de cobre e outros instrumentos musicais.

À noite, lavam-se novamente, e os camponeses trazem vinho de palmeira; o chefe da aldeia em pessoa o distribui a todos os presentes e cada um deles vai jantar em casa, tomando o cuidado de derramar mais vinho no chão do que nos momentos habituais, honrando assim seus Fetiches.

Villault, sensatamente, acredita que os sacerdotes falam com o Diabo, que os ensina a enganar o povo com tamanha facilidade.

12. Villault, pp. 194 e ss.
13. Labat, p. 341.
14. Astley, p. 673, segundo Villault, pp. 176 e ss. Ver também Labat, t. I: 340.

A razão para isso é que eles sempre murmuram palavras dirigidas a seus Fetissos antes de pronunciá-las em voz alta.

D'Olfert Dapper[15] é o primeiro compilador a falar de regiões que nos interessam mais diretamente: o antigo reino de Ardra e o do Bénin.

No prefácio da edição francesa, o tradutor indica:

Os livros do Sr. Dapper podem suprir uma infinidade de relatos, que não estariam à disposição de todos e nem todos podem ser traduzidos. Ainda que isso fosse possível, sua leitura seria bastante enfadonha, pois nela se encontrariam, em todos os momentos, as mesmas coisas, interpretadas de maneira um pouco diferente. Os Autores não têm grande escrúpulo de se copiarem uns aos outros e os que vêm em seguida cometem habitualmente os mesmos erros que aqueles que os precederam. Somos, portanto, muito reconhecidos àqueles que querem se dar ao trabalho de ler vários Autores que tratam da mesma matéria e que reúnem cuidadosamente o que cada um deles tem de particular, acrescentando as descobertas feitas em relação a essa mesma questão.

Acreditamos que o Sr. Dapper o tenha feito.

Ele tem a paciência de ler uma quantidade prodigiosa de Geógrafos e de Viajantes Antigos e Modernos, Latinos, Franceses, Espanhóis, Italianos, Ingleses e Flamengos, além de uma descrição manuscrita da costa dos Cafres, quase desconhecida até o momento e da qual se encontrará aqui um relato bastante circunstanciado. Aquela que se refere ao país dos Negros é também bastante exata e não acredito que tenhamos algo de semelhante em nossa língua.

Tratando do reino de Ardra, escreve Dapper:

Os habitantes de Arder não têm templo ou assembléias públicas de Religião. Todas as pessoas de qualidade têm seus Fetisseros, que são os sacerdotes de sua família. Quando alguém da casa adoece, convocam um Fetissero, que vem imolar bois, carneiros, galinhas e esparge o sangue sobre seus Fetisi que, habitualmente, é um velho pote feito de terra ou uma pata escondida debaixo de um cesto. É freqüente que se deixe apodrecer naquele lugar a carne do sacrifício e algumas vezes ela é comida. Cada família realiza uma assembléia particular a cada seis meses, durante a qual o sacerdote faz muitas aspersões sobre os Fetisi, que é coberto por um pote com orifícios. Se a oferenda não é considerada bastante generosa pelo sacerdote, o Fetisi não diz uma palavra sequer, o que indica que ele está encolerizado. Para apaziguá-lo é necessário duplicar a dose e oferecer novamente galinhas, cabritos e cerveja. Quando o Fetisi ou, melhor dizendo, o sacerdote está satisfeito, ouve-se uma voz aguda e desprendida que responde sim. Pode-se imaginar se ela vem de baixo do pote ou da garganta do sacerdote. Em seguida o senhor, tendo feito encher um tonel de cerveja, faz dele presente ao sacerdote, juntamente com um saco de farinha. Derrama-se um copo cheio de cerveja, em honra do Fetisi, ao qual a família inteira promete fiel obediência. Todos bebem ainda um copo de cerveja e cada um se retira. Não é de surpreender que esses Negros sejam tão pouco devotos, pois não acreditam em outra vida e afiançam que não é possível que um corpo que apodreceu na terra ressuscite.

A descrição do Fetisi, feita por Dapper, parece corresponder a *Ayizan*, um dos mais antigos *Vodun* do reino.

Em relação ao reino do Benin, escreve o autor:

Se bem que esses Negros reconheçam um Deus que criou o Céu e a Terra[16] e os governa, eles, entretanto, imaginam que não é necessário servi-lo, pois ele é bom por natureza, mas é preciso prestar homenagem ao diabo e apaziguá-lo por meio de sacrifícios, a fim de impedir que ele nos faça mal.

Eles dão a Deus o nome de Orişa[17]. Adoram ídolos de madeira, de erva verde etc., que denominam Fetisis. Mantêm Fetiseros,

15. D'Olfert Dapper, *Description de l'Afrique,* Amsterdam, 1686, tradução precedida por uma edição holandesa em 1668.
16. Dapper é o primeiro a referir-se ao conceito de um Deus criador (ver o capítulo 15).
17. Dapper é o primeiro a falar de *Orişa*.

sacerdotes, contrafação dos mágicos, aos quais pedem conselhos quando têm suas dúvidas. Todos os anos fazem um grande sacrifício ao mar, para que ele lhes seja favorável e seu maior juramento é quando juram pelo Oceano e por seu Rei. Realizam várias festas e os jogos, danças, sacrifícios e a mesa farta tornam essas solenidades agradáveis, quando não as maculam através de vítimas humanas.

Nas proximidades da foz do Bénin, na aldeia de Loebo, reside um famoso Fetisero, Senhor dela, descendente, de pai para filho, de mágicos célebres. Como seus primeiros ancestrais se faziam passar pelo senhor do mar e das tempestades e prediziam a chegada de embarcações estrangeiras muito antes que elas fossem avistadas, o rei de Bénin lhes deu de presente essa aldeia e todos os seus moradores, em consideração a seu saber. Seus descendentes ainda gozam dessa dádiva e exercem o mesmo ofício. Como esse pretenso mágico banca o possuído para enganá-los, os enviados do Bénin não ousam ir vê-lo quando vão àquela aldeia e é-lhe proibido entrar no Bénin.

O Reino de Biafra está na dianteira do Reino do Bénin. Entre todos os Negros, seus habitantes são os mais entusiastas da magia. Imaginam que, através de sua ridícula ciência, podem provocar chuvas, trovões e relâmpagos.

É por isso que servem o Demônio com tanto zelo e imolam a ele até mesmo seus filhos.

O senhor d'Elbée chegou no dia 4 de janeiro de 1670 à baía de Ardra com a missão de negociar um tratado com o soberano daquele reino, disso incumbido pela Companhia das Índias Ocidentais.

Se bem que tenha deixado o Havre de Grâce no dia 12 de novembro de 1669, um ano após o lançamento da edição holandesa do livro de Dapper, d'Elbée não parecia ter conhecimento da obra. Apenas especificou que "eles não conhecem os sacrifícios", enquanto Dapper os descreve com precisão. Sua opinião, em matéria de religião, parece ter sido influenciada por aquilo que escreveram seus predecessores sobre as regiões vizinhas, em relação aos quais eles declaravam que esses povos não tinham Religião digna desse nome. As próprias convicções de d'Elbée o levavam a considerar um dever de só considerar Religião a sua própria Religião.

Eis uma transcrição de seu texto a respeito dos Fetiches[18]:

Quanto a sua Religião, se é que se pode honrar com este nome um confuso amontoado de superstições ridículas, pode-se dizer, sem fazer-lhes uma injustiça, que eles não têm nenhuma, pois não existe Religião sem culto e esses povos, não tendo culto algum, segue-se que eles não têm nenhuma Religião. Não possuem Templo ou qualquer lugar que o possa substituir.

Não fazem orações, não conhecem os sacrifícios. Os sentimentos que têm de um ser superior são de tal forma confusos que só o explicam com uma obscuridade que prova compaixão. Temem apenas os acidentes que podem torná-los infelizes nesta vida, sem nenhuma idéia da outra vida.

O senhor d'Elbée inicia sua exposição por um silogismo, conforme vimos:

Não existe Religião sem culto e esses povos, não tendo culto algum, segue-se que eles não têm nenhuma Religião.

Esse raciocínio seria impecável, se não falhasse por uma de suas proposições, a menor, pois esses povos têm cultos que o senhor d'Elbée é o primeiro a descrever, aliás[19]:

18. Sua obra foi publicada como um anexo à de J. de Clodoré, *Relation de ce qui s'est passé dans les isles et terre ferme d'Amérique, Paris,* 1671, t. II: 347-394, bem como à do padre Labat, *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée et à Cayenne,* Paris, 1730, t. II:287-364. É desta segunda obra que são extraídos os trechos publicados.

19. Labat, t. II:32.

O grande Marabu tem em cada aldeia uma casa para onde envia alternativamente as mulheres das pessoas livres para que aí aprendam alguns exercícios de Religião, se ela existir no país...[20]

Presa de um círculo vicioso, d'Elbée diz em resumo, apoiando-se na conclusão precedente:

Não pode existir culto sem Religião e esses povos, não tendo Religião alguma, segue-se que esses povos não praticam nenhum culto.

D'Elbée diz ainda em relação aos Fetiches:

É o grande Marabu que dá a cada família os Fetiches que ela deve honrar, caso queira garantir-se contra as desgraças inseparáveis da vida presente.

Os Fetiches do Rei e do Estado são certas aves negras, grandes, quase semelhantes aos Corvos da Europa. Os Jardins do Palácio estão repletos delas. Ali são bem alimentadas, embora de modo algum se tenha por elas o mesmo respeito e a mesma atenção dispensadas às boas Serpentes de Juda. Apenas nos persuadem de que, se uma dessas aves fosse morta, aconteceria uma grande desgraça ao Rei e ao Estado.

Alguns particulares têm como Fetiches uma montanha, outros, uma árvore, alguns uma pedra ou pedaço de pau, um rochedo ou qualquer outra coisa semelhante e inanimada, que olham com uma espécie de respeito, mas sem lhes oferecer orações ou sacrifícios.

Tal Religião é bastante cômoda, conforme se vê, e de modo algum é sobrecarregada por cerimônias.

O capitão Thomas Phillips[21] escreveu um *Diário de uma Viagem Feita no Hannibal de Londres, nos Anos de 1693 e 1694, da Inglaterra ao Cabo Monserados na África, e em seguida ao longo da Costa da Guiné, a Whidaw, à Ilha de São Tomé e, em seguida, a Barbados.*

No tempo da guerra do rei Guilherme, o capitão Philipps, que regressava de uma viagem a Veneza a bordo do "William", com duzentas toneladas e vinte canhões, rendeu-se sem resistência a três Vasos de guerra franceses que o atacaram sem o destruir a mais ou menos vinte léguas a sudoeste do cabo Clair, na Irlanda.

O Vaso ao qual ele levou seu pavilhão era o "Couronne", com setenta canhões de bronze, que deu um tiro de admoestação. Phillips julgou prudente obedecer e tendo sido conduzido a bordo, foi tratado com muita civilidade pelo cavaleiro de Montbroun, que o comboiou cuidadosamente até Brest, obrigando-o a visitar um país pelo qual ele nutria a mais perfeita aversão.

Após seu regresso à Inglaterra, ele ficou durante algum tempo sem emprego, até que Sir Jeffrey Jeffrey, juntamente com outros mercadores, adiantou-lhe os fundos para adquirir o Hannibal, navio de quatrocentos e cinqüenta toneladas e trinta e seis canhões, e recomendou-o à Companhia Real da África, que o mandou fazer uma Viagem de comércio à Guiné, para obter presas de elefantes, ouro e escravos.

Ele partiu de Londres no dia 5 de setembro de 1692 na companhia do "East India Merchant".

Chegaram em 20 de maio de 1694 a "Whidaw" ou "Quedaw" e, no dia seguinte, os dois capitães, acompanhados por seus Doutores e Comissários e por uns doze marinheiros armados para os proteger, desembarcaram para ali residir, até que pudessem comprar mil e trezentos escravos, de acordo com seu contrato com a Companhia; nisso empregaram nove semanas.

Indo a Savi, o capitão Thomas Phillips ali se comportou com segurança e com soberbia infinitamente maior do

20. Ver a seqüência na p. 111.

21. Publicado por Thomas Astley em *Voyages and Travels*, London, 1745, transcrito por ele do sexto volume da coleção Churchill, pp. 171 a 139 (há aqui uma citação incorreta – N. do T.).

que diante dos canhões de bronze das fragatas francesas, exatamente como ocorrera vinte e cinco anos antes, quando Villault de Bellefond, tranqüilizado pela acolhida amistosa dos nativos, pisoteara seus "fetiches". Constatemos, de passagem, que ele também se esqueceu do medo que sentira das embarcações inglesas ao atravessar a Mancha, protegido pelo nevoeiro e sob um pavilhão falso:

O rei tinha dois anõezinhos... Phillips[22] era incomodado continuamente por eles toda noite e por mugidos inusitados sob as árvores próximas de onde se alojavam; eles afirmavam que oravam pelo Rei do Fatish, que lhes dirigia freqüentemente a palavra por meio de uma grande estátua de madeira, nas proximidades do Palácio; tinham tentado talhá-la como um homem, porém ela se assemelhava mais ao Diabo, por sua forma e por seu barulho.

Phillips ouviu dizer que essa estátua falava toda noite com os Kabashirs e seus fiéis e lhes deu a entender que, de muito bom grado, a ouviria e para isso os acompanharia quando eles quisessem. Responderam-lhe que o momento favorável era à noite. Em conseqüência, Phillips foi uma vez com eles, por volta de meia-noite, mas, receando alguma surpresa desagradável, fez-se acompanhar por quatro homens bem armados, com pistolas e facões. Os Negros, ao chegar diante da estátua, fizeram-lhe inúmeras reverências e rapapés, enquanto o capitão aguardava a voz manifestar-se.

Após esperar durante meia hora, perguntou-lhes por que a estátua não falava. Responderam-lhe que agora ela iria falar. Ele esperou mais duas horas, mas sequer uma palavra saiu de sua boca. Os Negros mostraram-se muito surpresos, afirmando que jamais a tinham visto permanecer por tanto tempo sem falar. Phillips começou a impacientar-se com tão prolongada espera e, por isso, enfiou o cabo de sua bengala na boca da estátua, girando-o várias vezes. Os Negros pediram-lhe que não fizesse isso, pois poderia prejudicá-lo. O capitão disse-lhes que, diante de si, via apenas um pedaço de pau e nada que pudesse assustar alguém. Já que a estátua conseguia falar, estava decidido a fazer com que ela se pronunciasse. Em seguida sacou a pistola e, abrindo fogo na estátua desfavorecida, disparou uma bala debaixo de seu olho esquerdo. Quando os Negros o viram a ponto de atirar fugiram todos. O capitão e seus homens ali permaneceram por mais de meia hora, mas não se ouviu queixa alguma devida ao ferimento e nenhuma outra palavra. Então eles abandonaram aquele tronco absurdo e voltaram para a cama (Astley comenta essa ação observando que, com toda certeza, era insensata. Em um país papista, semelhante afronta a um Ídolo absurdo ter-lhe-ia custado a vida).

Na manhã seguinte, todos ficaram surpreendidos ao ver o capitão vivo. Ao avistar-se com o rei, ele contou-lhe toda a história. Sua Majestade assegurou, com muita gravidade, que a estátua falava todas as noites com os negros, mas não queria fazê-lo com os brancos (Astley acrescenta que a mesma desculpa ridícula pode servir aos padres papistas em ocasiões semelhantes, bastando apenas substituir o herege pelo branco)...

Phillips viu freqüentemente pequenas estátuas de argila junto às casas dos Negros e, diante delas, óleo, arroz, milho e outras oferendas, bem como cabras estripadas, estendidas e dependuradas nas árvores como sacrifício aos Fetiches. Eles têm tantas coisas a que denominam Fetiches que Phillips jamais conseguiu compreender o significado dessa palavra.

Guillaume Bosman, que viveu durante treze anos na Costa do Ouro, era conselheiro e subcomandante do castelo de São Jorge d'Elmina. Em seu prefácio, ataca os escritores que recorriam à compilação e visa sobretudo a Dapper:

Desde minha mais extrema juventude demonstrei inclinação pela leitura das Viagens, sobretudo quando acreditava terem sido escritas por Autores dignos de fé.

Mas, se eu tinha forte paixão pelas Viagens escritas com fidelidade, não manifestava menos aversão pelos relatos em que os

22. Astley, p. 409.

Autores divulgam mentiras como se fossem verdades, pois, como jamais saíram de seus Países, acolhem como se fosse verdade tudo o que lhes dizem dos Países estrangeiros, sem examinar o fato, e passam-no adiante como o receberam...

Não pude manter em silêncio o que alguns escritores publicaram no último século baseados unicamente no relato de outras pessoas e sem saber, por experiência própria, o que elas escreveram. Acreditei-me, porém, na obrigação de contradizê-lo em seus relatos mal fundamentados e de descobrir para todo mundo a verdade do que existe.

Referindo-se à religião dos negros em geral, Bosman menciona um Deus criador, cujo conceito, pensa ele, é estranho à tradição deles, porém de influência européia[23].

Ele passou por Ouidah e foi o primeiro a referir-se ao culto da serpente[24], das árvores[25] e do mar[26], sobre os quais, durante quase dois séculos, falarão exclusivamente todos os viajantes.

Eis um resumo do que ele escreve sobre os Fetiches[27]:

Como a palavra Fetiche tem muitos significados, é necessário destrinçá-lo um pouco. A palavra Fetiche, que na língua dos Negros é Bossum, provém do nome de seu Ídolo, que eles também denominam Bossum. Quando querem fazer um sacrifício a seu falso Deus ou saber algo por seu intermédio, dizem uns aos outros: "Vamos fazer Fetiche", o que quer dizer: "Façamos o culto em honra de nosso Deus, vejamos e ouçamos o que ele dirá disso".

Da mesma forma, quando são injuriados por alguém, fazem Fetiche para vingar-se. Eis como: levam carne, bebida ou outra coisa a seu Feiticeiro ou Sacerdote, para conjurar o agravo e, em seguida, no lugar onde sabem que seu inimigo costuma ir, espalham tudo aquilo, acreditando firmemente que, se ele tocar naquelas coisas conjuradas, morrerá dentro de pouco tempo...

Fazem o mesmo quando são roubados, para descobrir o ladrão e fazer com que seja punido segundo seus méritos... Também entre eles os juramentos se chamam fazer Fetiche, pois, quando celebram um acordo ou uma aliança, recorrem a essa expressão para confirmar o acordo: "Bebamos o Fetiche" e, quando tomam essa bebida, chamada bebida do juramento, dizem: "Que o Fetiche me faça morrer, se eu não observar tudo o que foi firmado por este acordo", e todos aqueles que participaram do acordo são obrigados a dela beber...

Eles podem desobrigar-se de seu juramento, o que é bastante inusitado: recebem dinheiro de quem lhes pede socorro e fazem o contrário daquilo em que se empenharam. Como prestam juramento diante do Feiticeiro ou Sacerdote, acreditam que ele tem o poder de desobrigá-los e de deixá-los com liberdade de fazer o que quiserem. Vós me direis que isto cheira muito a Papismo, concordo, mas as coisas se passam conforme relato...

Quando alguém é acusado de furto e as acusações não são suficientemente claras, é preciso que o acusado prove sua inocência por meio da bebida do juramento, servindo-se das palavras que acabo de enunciar: que o Fetiche o faça morrer se ele for culpado daquilo de que o acusaram...

Cada Fetiche[28] ou sacerdote tem um Ídolo particular e composto de maneira particular. A maior parte consiste no seguinte: eles têm um grande vaso de madeira repleto de terra, óleo, sangue, ossos de homens e animais, penas, cabelos, em uma palavra, toda espécie de imundície misturada.

23. Ver Cap. 15, p. 482.
24. Ver apêndice I, p. 503.
25. Ver apêndice II, p. 517.
26. Ver apêndice IV, p. 535.
27. Bosman, p. 150.
28. *Idem*, p. 153.

Aquele que deve prestar o juramento pronuncia-o três vezes. O sacerdote pega um pouco do que se encontra no vaso e esfrega a cabeça, os braços, a barriga e as pernas de quem prestou o juramento. Finalmente suspende-o acima de sua cabeça, gira-o três vezes, corta um pedaço da unha de um dedo de cada mão e de cada pé, bem como uma mecha de seus cabelos e põe tudo no vaso onde se encontra o Ídolo. Então o juramento é confirmado e solene...

Eles não têm a menor dificuldade em oferecer ao Ídolo carneiros, porcos, cachorros, gatos e, algumas vezes, roupas, vinho e ouro, segundo as necessidades ou intenções do Sacerdote; pois este pega tudo para ele e oferece ao Ídolo apenas a imundície e as tripas dos animais que sacrifica; além do dinheiro que é necessário dar ao Sacerdote, o sacrifício serve apenas para recompensá-lo do pouco trabalho que ele teve de interrogar o Ídolo.

Eles têm um culto, que podemos denominar culto geral, pois é praticado no país inteiro ou numa aldeia inteira, quando o ano é infértil, seja para obter a chuva, seja para fazê-la cessar, no caso de ela cair com excessiva abundância.

Então os principais da Região ou da aldeia reúnem-se e indagam dos Sacerdotes o que será necessário fazer para deter os males que os afligem. Os Sacerdotes respondem segundo as circunstâncias do momento. Eles recebem essa resposta como um oráculo e, incontinenti, mandam divulgar em toda a região os mandamentos ou as proibições, de acordo com a resposta, e que habitualmente são muito ridículas; entretanto, aqueles que as violam devem pagar pesadas multas...

Quase não existe aldeia que não tenha um pequeno bosque, onde os principais vão realizar seus sacrifícios, seja para os moradores, seja para eles em particular. Consideram tais bosques sagrados e existem proibições expressas de poluí-los ou danificá-los, quando se cortam alguns galhos das árvores. Além da penalidade ligada a essa proibição, aqueles que a violam atraem sobre si uma maldição universal.

Cada pessoa, homem ou mulher, tem seu Ídolo particular, a quem consagra o dia da semana em que nasceu; a esse dia denominam Bossum, ou Sante-Dag, em português; nesse dia não bebem vinho de palmeira. Vestem roupa branca e esfregam-se com terra branca, como sinal de pureza. A maioria dos principais consagra ainda a seu Ídolo um outro dia da semana, além do convencionado; então matam uma galinha ou, caso disponham de recursos, um carneiro que sacrificam a ele, mas apenas da boca para fora, pois comem tudo sem fazer o restante, acreditando que basta dizer que fizeram um sacrifício a seu Ídolo. O proprietário é quem menos aproveita do carneiro imolado, pois uma multidão de parentes e amigos vêm a sua casa e cuida cada um de pegar um pedaço, que cozinham imediatamente, sem se importar se está limpo ou não. Cortam as tripas em pedaços e, após retirar a imundície com os dedos, fervem-nas com sangue sem lavá-las, com o fígado e o coração, acrescentando um pouco de sal e malagueta ou pimenta da Guiné; a isso dão o nome de Eyntjeba e acreditam que não se poderia apresentar a uma pessoa algo mais delicioso.

Ainda não consegui descobrir o que querem representar através de seus Fetiches e de que modo imaginam seus Ídolos, pois eles mesmos não sabem. Tudo o que se pode dizer é que eles acreditam em um grande número de Ídolos, pois dão um deles a cada pessoa ou pelo menos a cada família. Acreditam que esse Ídolo vigia de muito perto a conduta de cada pessoa, recompensando o bem e punindo o mal; a recompensa consiste no maior número de mulheres e escravos; a punição, ao contrário, é não tê-los.

Acreditam que não existe punição mais terrível do que a morte, que temem extraordinariamente; é o temor da morte que os torna tão zelosos em sua idolatria e que os leva a se absterem das carnes proibidas, pois imaginam com muita convicção que morreriam, caso as provassem. Eles não incluem, entre os pecados, o assassinato, o adultério ou outros crimes dessa natureza, porque podem livrar-se deles pagando certa quantia de dinheiro, mas não é a mesma coisa comer carne proibida, pois isto é levado em conta...

Acreditam que existe um Diabo e que ele, muitas vezes, lhes faz muito mal; mas aquilo que alguns Autores escreveram – que adoravam o Diabo e lhe faziam sacrifícios – não é verdade. Creio

que li em O.D.[29] que os Negros jamais comem ou bebem sem antes jogarem uma parte na terra para o Diabo, mas é um equívoco grosseiro. É verdade que eles têm o costume de entornar na terra o que comem ou bebem, antes de experimentá-lo, mas não é para o Diabo; é ou para seus Ídolos ou para os parentes mortos.

... Não se servem de imagens, entre os Negros da Costa (do ouro), mas no Reino de Ardra encontram-se legiões de imagens de falsos Deuses.

Descrevendo os Fetiches de Fida (Ouidah), escreve Bosman[30]:

Não creio que exista na terra povo tão supersticioso quanto o de Fida. Se os antigos Pagãos glorificavam-se de ter trinta mil Ídolos, estou certo de que os de Fida têm mais do que o quádruplo.

Perguntei um dia a um Negro meu conhecido, com quem falava francamente por considerá-lo um dos melhores entre eles; perguntei-lhe, dizia eu, como, nesse País, eles realizavam o serviço divino e quantos Ídolos lá havia. Ele me respondeu, rindo, que não sabia e garantiu-me que, no País inteiro, não havia quem pudesse informar-me; "no que me diz respeito", acrescentou, "tenho grande número deles e acredito que é assim com os outros". Como eu lhe dissesse que conhecia apenas três de seus Deuses e solicitei-lhe que me falasse algo a respeito dos outros, ele respondeu-me que o número de seus Deuses era infinito e que era impossível dizê-lo; pois, prosseguiu, "se algum de nós quiser realizar algo importante, antes ele procura um Deus para alcançar êxito em seu intento"; tomado por esse pensamento, sai de sua casa, toma por Deus a primeira coisa que encontra, um cachorro, um gato, ou qualquer outro animal e até mesmo coisas inanimadas, como uma pedra ou um pedaço de pau. Faz inicialmente algumas oferendas àquilo que escolheu para seu Deus e promete-lhe que, se lhe fizer ser bem-sucedido em seu intento, ele o terá e o honrará como Deus. Se seu intento obtiver sucesso, eis aí um novo Deus que ele encontrou e a quem, diariamente, faz oferendas, mas, se não for bem-sucedido, ele o deixa de lado como coisa inútil; "é assim", prosseguiu ele, "que fazemos e desfazemos os Deuses e que somos os inventores e os senhores daquilo a que fazemos oferendas". Esse serviço divino não é novo no mundo e os primeiros homens tiveram um semelhante, mas eu não ousaria tentar dizer como esse sentimento manifestou-se em Fida.

Bosman diz em seguida que esse Negro passara a juventude entre os franceses, com os quais aprendeu os princípios da religião cristã[31].

David de Nyendaal envia em 1701 uma carta a Bosman, na qual fornece detalhes sobre o Benim. Essa carta está publicada no livro de Bosman[32]. Quando Nyendaal visita o palácio do Rei, parece impressionar-se pouco com os famosos bronzes do Benim:

Estátuas, mas feitas tão grosseiramente que é necessário recorrer a alguém para explicar com que elas se assemelham, se a homens ou a animais e, no entanto, aqueles que me guiavam distinguiam entre elas Mercadores, Soldados, Caçadores etc. Vê-se, por detrás de um tapete branco, onze cabeças de homens feitas de cobre, mais ou menos da mesma fabricação e, em cima de cada uma delas, há uma presa de elefante. São alguns dos Ídolos do Rei, com exceção de uma "Serpente de bronze, pendurada de cabeça para baixo", em relação à qual ele declara: "Esta serpente é tão bem fundida e representa tão ingenuamente uma serpente viva que é o que vi de mais raro no Benim..."[33].

29. D'Olfert Dapper.
30. Bosman, Carta XIX, p. 392.
31. Ver Cap. 15.
32. Bosman, Carta XXI, p. 150.
33. *Idem*, p. 491.

A Religião deles é tão ridícula e confusa que não sei por onde começar a descrevê-la.

Querem que se acredite que adoram Deus e o Diabo ao mesmo tempo, sob a forma de figuras humanas e até mesmo sob a forma de figuras de animais, como presas de elefantes, patas de animais, caveiras, esqueletos etc. Tomam também por Deus tudo aquilo que a natureza produz de extraordinário, e lhe fazem oferendas: cada pessoa é seu próprio Sacerdote e serve a seus Deuses conforme lhe apraz.

É triste ver que eles se dedicam a coisas que não existem, pois que têm uma idéia bastante boa de Deus...[34]

Aqui, as oferendas que os Negros fazem são muito pouca coisa e consistem apenas em algumas chapas de metal que levam ao fogo, na qual põem um pouco de óleo, colocando-a no chão, diante das representações de seus Deuses. Algumas vezes sacrificam também um frango, mas o Ídolo recebe apenas o sangue, pois a carne eles comem.

As pessoas importantes realizam um sacrifício animal, que fazem com muita magnificência e que muito lhes custa, pois não somente matam vacas, carneiros e outros animais, mas fazem uma festa completa e divertem-se durante alguns dias com seus amigos, e dão muitos presentes...

Seus Ídolos ou as bagatelas que os representam espalham-se pela casa inteira e são encontrados em todos os cantos. Existem, além disso, pequenas cabanas fora das casas, repletas de Ídolos, onde eles vão fazer os sacrifícios.

Antes de terminar meu relato sobre a Religião deles, falarei algo sobre suas festas. Eles as têm em tão grande quantidade que não perdem em nada para a Igreja Romana...

O Domingo deles ocorre a cada cinco dias e observam-no muito solenemente. As pessoas de importância imolam vacas, carneiros e cabras e as pessoas comuns matam cachorros, gatos e galinhas. Uns e outros dão aos pobres parte do que mataram, para que ninguém deixe de celebrar a festa.

O padre Godefroy Loyer publicou em 1714 a *Viagem ao Reino d'Issiny*, que ele realizou em 1701.

Escreve o seguinte [35]:

Eis-nos chegados ao capítulo que, até agora, foi o escolho de todos os Historiadores que trataram dessa matéria. Eles jamais compreenderam a fundo a religião desses povos e muito menos seus fetiches e superstições. É verdade que sua crença é confusa e é difícil conhecer sua aparência; mas o senhor Villard de Bellefond, que, mais do que ninguém, tratou amplamente dela, enganou-se muito, ao acreditar que os Negros reconheciam os fetiches como deuses; trata-se de uma impiedade de que eles se defendem com todas as suas forças, quando se toca no assunto...

[...] No que diz respeito aos fetiches, é difícil compreender de que se trata e esforcei-me várias vezes, informando-me junto aos mais antigos dentre eles, por reconhecer suas crenças relativas a essa questão. Ninguém soube dar-me uma explicação clara. Dizem apenas que receberam essas crenças por tradição, de pai para filho, que devem a esses fetiches a obrigação por todo o bem que recebem nesta vida e que só depende dessas crenças lhes fazer todo o mal possível...

Esses fetiches são diversos, de acordo com a fantasia diversa de cada pessoa. Dificilmente encontram-se dois Negros entre tão grande multidão que estejam de acordo quanto a seu culto e o modo de praticá-lo. Uma pessoa tem como seu fetiche um pequeno pedaço de madeira amarela ou vermelha; outra, alguns dentes de cachorro, de tigre ou de almiscareiro; outra, uma presa de elefante ou um ovo ou alguns ossos de pássaro; algumas cabeças de aves domésticas, de boi ou de cabrito; algumas espinhas de peixe; outra, um pedaço de chifre de carneiro repleto de imundície, al-

34. Ver a seqüência no Cap. 15.

35. Loyer, p. 242.

guns raminhos de espinheiros ou então algumas cordinhas feitas com a casca de árvores, e outras porcarias como essas; em toda a extensão da Costa da Guiné, onde esse culto está introduzido, a única coisa sobre a qual eles se põem de acordo é o nome. Eles têm, em relação a esses fetiches, uma fé que não é comum e uma exatidão na observância daquilo que lhes foi prometido que deveria fazer os maus Cristãos corar.

Alguns privam-se para sempre de vinho, em honra dos fetiches e, outros, da aguardente; uns, da carne, outros do peixe, uns, de certo fruto, outros de arroz, milho ou qualquer outra coisa e todos, sem exceção, privam-se de algo para se mortificar, honrando assim os fetiches, e preferem ser mortos a transgredir suas promessas...

Durante o ano eles têm diversos dias consagrados a seus fetiches, sendo o principal o dia de seu nascimento, que solenizam particularmente, embranquecendo nesse dia todo o fetiche e seu altar, da mesma maneira lambuzando-se todo o corpo e cobrindo-se com um pano branco. Outros o fazem na sexta-feira de cada semana, que consideram assim como consideramos o Domingo. Nesse dia eles cuidam unicamente do seu fetiche, enfeitando-o, e dão-lhe algum presente, à guisa de sacrifício. Além dos fetiches particulares, eles têm os fetiches gerais do Reino, que são ou uma grande montanha ou alguma árvore de grande porte; e se alguém fosse suficientemente temerário para cortá-la ou lhe causasse um dano considerável, essa pessoa não deveria ter a esperança de sobreviver. Do mesmo modo, cada aldeia tem um fetiche comum, de que cuida. Enfeitam-no e reúnem-se em torno dele para solicitar que atenda as necessidades públicas. Além disso, erigem para o fetiche, nos lugares públicos, uma espécie de altar feito com caniços, colocado sobre quatro pilares de terra e coberto por um pequeno teto de folhas de palmeira. Isto não impede que cada pessoa não tenha um altar no interior de seu recinto ou junto à porta e sobre o qual coloca o fetiche, que enfeita à sua moda e lambuza com diversas cores, regularmente, todas as semanas.

Encontram-se nos bosques e sarças uma infinidade desses tipos de altares, sobrecarregados com toda espécie de fetiches, com potes e pratos de terra, freqüentemente repletos de milho, arroz ou alguns frutos da região. Se tiverem necessidade de chuva, levam até ele os cântaros vazios; se estiverem em guerra, ali depositam seus sabres ou punhais, para solicitar a vitória; se precisarem de peixe, põem as espinhas debaixo do altar; se tiverem necessidade de vinho de palmeira, ali colocam o pequeno cinzel que usam para extraí-lo e assim por diante, na firme crença de que seu fetiche atenderá seu pedido. Se lhes acontece uma desgraça, acreditam que deixaram de servir bem seu fetiche e imediatamente perguntam-lhe o que ele deseja para o apaziguar...

Cada manhã, com grande pontualidade, oferecem de comer ao fetiche tudo o que eles têm de mais precioso e delicado; acreditam que, se deixassem de cumprir com esse dever, seriam mortos dentro de pouco tempo...

Têm tamanho respeito pelos fetiches que só se aproximam deles com receio; e espantam-se, dizem eles, que os fetiches acolham, de vez em quando, os brancos.

Muitas vezes estive presente quando eles faziam seus fetiches, mas encontrei-me sobretudo em Tapa, onde vi que, após lavar seu fetiche, tomaram da água e com ela aspergiram toda a família; em seguida vieram jogá-la em mim, balbuciando algumas palavras. Então, zombando de suas superstições, peguei seu fetiche e o parti em mil pedaços, pisoteando-o, jogando-o em seguida no fogo; ele queimou facilmente, já que era feito de um ramo de anona e de um espinho, que haviam pintado de vermelho[36]. No mesmo instante eles se puseram em fuga, dizendo-me que eu seria queimado vivo pelo fogo do Céu ou engolido pela terra. Mas, quando

36. Esta ação violenta do padre Loyer provocou, por parte de Astley, que publicou em seu livro uma tradução dessa obra, o seguinte comentário: "Teria ele gostado de ver um de seus próprios fetiches ou Imagens tratado dessa forma? Um Negro protestante seria morto por causa de tal ofensa em um país Papista. Quão mais gentis são os Negros!".

viram que seu fetiche não se vingava de mim, olharam-me com admiração e disseram-me que se eu não estava morto é porque não acreditava; e que o fetiche não tinha poder sobre os brancos. Disse-lhes que, como eu, não acreditassem nisso e que lhes forneceria meios para impedir que o fetiche não exercesse poder algum sobre eles. Responderam-me que o fetiche batia neles e não queria que modificassem em nada suas antigas práticas; é coisa bem deplorável ver esses pobres infelizes tão lastimavelmente sujeitos pelo inimigo do gênero humano...

Os Negros deste país não têm sacerdotes nem templos públicos para o culto de seus fetiches, excetuando esses pequenos altares nos lugares públicos e particulares a que me referi. Cada um faz, ele mesmo, seus fetiches e os escolhe à vontade. Têm, entretanto, em todo o Estado, uma espécie de Pontífice ou pai comum, a quem chamam de Ofnon, eleito, alimentado e mantido à custa do público. Quando o Ofnon morre, o Rei reúne todos os Baboumets, que são os anciães, e os Brembis, que são os Capchers ou grandes do Reino, para procederem à eleição do novo Ofnon, pois esse cargo não é hereditário. Eleito um deles, que seja homem de bem e saiba perfeitamente fazer os fetiches do país, dispensam-lhe as marcas de sua nova dignidade, que consistem em vários fetiches amarrados uns aos outros, com os quais o cobrem inteiro. Assim paramentado, fazem-no percorrer todas as ruas, após lhe terem pagado oito ou dez peças de ouro, coletadas entre o público. Um Negro caminha diante dele e diz, em altos brados, que se ofereçam presentes ao novo Ofnon, eleito pelos Brembis ou Baboumets! Para receber as oferendas existe, em cada extremidade da aldeia, um prato de estanho amarrado em uma pequena corda, aonde cada um leva seus presentes, para que o Ofnon peça a Deus que lhes faça o bem.

O que torna difícil a conversão desses povos é a crença na metempsicose, que eles aceitam completamente, nada esperando de eterno ou de permanente, o que os torna negligentes para aprender as verdades da salvação; e dedicam-se apenas à aquisição dos bens e dos prazeres deste mundo, dele procurando obter um gozo permanente. Quando se lhes fala do Paraíso ou do inferno, riem às gargalhadas e zombam disso. Acreditam que sua alma é, na verdade, imortal, mas que o mundo também durará eternamente...[37]

O reverendo padre Labat, da ordem dos Irmãos Pregadores, publicou em 1730 *Le Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, Isles Voisines et à Cayenne Fait en 1725-1726 et 1727.*

No prefácio ele escreve o seguinte: "O acaso fez-me conhecer o cavaleiro des Marchais, grande homem do mar, que nas viagens empreendidas na África, na América e em muitos outros lugares, adquiriu vastos conhecimentos de todos esses Países".

Na realidade des Marchais, ou Labat, seu editor, inspiraram-se sobretudo nas obras de seus predecessores, compiladores e viajantes. Em relação a essa questão, adiante se fornecem algumas indicações[38].

Eis o que dizem des Marchais ou Labat sobre a Religião do reino de Juda[39]:

Com toda certeza cometeríamos uma grande injustiça com os Negros de Juda se os acusássemos de não ter Religião; eles têm não uma, mas várias e, embora não passem de superstições ridículas e sem fundamento, a elas se dedicam e cumprem os deveres de seus cultos com uma exatidão que faria corar aqueles que, tendo sido esclarecidos pelas luzes do Evangelho e conhecem o único e verdadeiro Deus, vivem como se Ele não existisse ou não merecesse culto algum.

37. Ver a seqüência à p. 486.
38. Ver p. 43 (Astley).
39. Labat, t. II: 158.

Eles praticam a circuncisão... Os mais hábeis e argutos não sabem quem introduziu esse costume entre eles e menos ainda o termo e os motivos desse uso; quando pressionados sobre essa questão, respondem que seus pais e seus avós a viram praticar em seus ancestrais e, pois que eles a praticaram, também devem praticá-la e instruir seus filhos a praticá-la depois deles...

Des Marchais, ou Labat, classifica as principais divindades como Bosman:

A Serpente que ocupa o primeiro lugar[40]

As árvores que ocupam o segundo[41]

O mar, que apenas ocupa o terceiro[42]

E Agoye, que ocupa o quarto

Essa última divindade é o Deus dos conselhos.

John Barbot, agente geral, em Paris, da Companhia Real da África e das ilhas das Américas, é o autor das *Descrições das Costas da Guiné do Norte e do Sul e da Etiópia Inferior, Vulgarmente Chamada Angola*, obra publicada em 1732, em inglês.

A edição traz a indicação "Impresso pela primeira vez a partir de manuscrito original".

John Barbot[43] teria sido contratado por várias companhias francesas e praticou o tráfico ao longo do litoral da Guiné até seu regresso à França em 1682. Devido a razões políticas, retirou-se para a Inglaterra, em 1685, onde escreveu o relato de suas viagens. Teria falecido na Inglaterra em 1720.

Esse livro, portanto, teria sido publicado doze anos após sua morte.

Essa "Descrição" teria sido redigida em francês em 1682[44] e, em seguida, remanejada para ser publicada em inglês. Comporta quatro livros, aos quais foram acrescentados dois, nos quais se encontram detalhes sobre aquilo que o autor ficou sabendo a respeito do que sucedeu no litoral da Guiné, após sua última viagem em 1682.

O autor não indica claramente se publicou os quatro primeiros livros em francês por volta de 1682. Esse detalhe é importante, pois certos trechos assemelham-se demais aos de Bosman, que publicou sua *Viagem à Guiné* em 1704. Parece, portanto, que Barbot tenha incluído esses trechos sem deles dar referência, no remanejamento que realizou em 1711[45]. Nos dois livros suplementares John Barbot fornece, ao contrário e muito conscienciosamente, suas referências e cita os autores de quem reproduz os textos: Bosman e Nyendaal. Não faz a menor alusão ao fato de que Bosman parece ter copiado certas passagens de sua *Descrição.*

O autor da *Histoire générale des voyages*, publicada por Didot em 1748, adota essa opinião, ao escrever[46]:

O próprio Barbot, que fizera a viagem à Guiné, só pode passar por um compilador, sobretudo em sua narrativa sobre o Benin, na qual tudo é emprestado de Nyendaal e de Dapper, com tamanha má-fé, que sequer os citou.

40. Ver apêndice I, p. 505.
41. Ver apêndice II, p. 517.
42. Ver apêndice IV, p. 535.
43. Padre Joseph J. Williams [2], p. 101, nota 41.
44. Barbot, p. 423.
45. *Idem*, p. 424: [...] em novembro de 1711; quando eu escrevia estas linhas, em Southampton, um gentil-homem francês, trazido para cá como prisioneiro de guerra etc.
46. *Histoire générale des voyages*, Tomo XV, Livro XI, p. 227.

O padre Joseph J. Williams[47] pensa, ao contrário, que

certas evidências demonstram que Bosman não teve escrúpulos em fazer extensos empréstimos à descrição de Barbot, sem a menor alusão à fonte de suas informações. Com efeito, a narrativa de Bosman sobre a ofiolatria em Whydaw é nada mais nada menos do que a estrita paráfrase de Barbot e algumas vezes ele se apropria de trechos inteiros e os apresenta como se fossem experiências pessoais.

Somente uma edição da *Description* de Barbot, anterior à *Viagem* de Bosman e que comportasse os trechos indicados poderia dar razão ao padre Joseph J. Williams, pois os empréstimos que Barbot fez de diversos autores, sem indicar as fontes, são flagrantes e numerosos.

Essa questão da prioridade da publicação oferece sobretudo o interesse de determinar qual desses dois autores é o responsável por essa moda da "boa serpente", de que todos os viajantes que passaram por Ouidah se acharam na obrigação de falar e que lhe deram uma celebridade desproporcionada com sua real importância.

Barbot, porém, ofereceu uma contribuição pessoal e fornece detalhes interessantes a respeito das religiões da região de Accra[48]:

Cerimônia em uma laguna.

Os lagos, rios e lagunas são consagrados freqüentemente, em diversos lugares, às maiores divindades deles. Presenciei certa vez em Accra uma cerimônia muito singular, feita em minha presença na laguna situada não muito longe do forte Dinamarquês, para chamar a chuva, para fazer crescer o milho já plantado, pois há muito o tempo estava seco. Grande número de negros daquele lugar e da vizinhança foi até a beira da laguna, levando com eles um carneiro cuja garganta cortaram, após algumas cerimônias celebradas pelo sacerdote, às margens daquele lago salgado, para que o sangue escorresse e se misturasse com a água. Armaram então uma fogueira, enquanto os demais cortavam o animal em pedaços. Em seguida assaram-no e comeram-no tão logo ficou pronto. Assim que terminaram, alguns jogaram um pote dentro da laguna, murmurando algumas palavras. Indaguei do Dinamarquês que estava comigo e falava correntemente a língua deles o que eles esperavam daquela cerimônia ridícula; ele dirigiu a pergunta a alguns dos Negros, eles pediram-lhe que me dissesse que o lago era uma de suas grandes divindades e o mensageiro comum de todos os rios do país; haviam jogado o pote, acompanhado das cerimônias que presenciei, para implorar sua ajuda; e haviam suplicado, com a maior humildade, que ele tomasse esse pote e fosse imediatamente com ele pedir água a todos os outros rios e lagos do país; e esperavam que ele assim agisse, para fazer-lhes um favor e, ao voltar, sem dúvida alguma ele derramaria o pote cheio de água no milho plantado na terra, para umedecê-lo e fazê-lo crescer, a fim de que eles pudessem ter uma colheita abundante...

Os Portugueses, quando se tornaram senhores desse forte Dinamarquês, drenaram a laguna para fazer dela um poço de sal, à sua moda; o que encolerizou de tal modo os negros das redondezas que, em parte devido a esse fato, em parte devido às destruições praticadas pelos negros de Accra, inúmeros nativos abandonaram o lugar e sua sujeição aos Portugueses, indo estabelecer-se no Petit Popo, perto de Fida.

Guillaume Snelgrave publicou em Amsterdam, em 1735, as *Nouvelles relations de quelques endroits de Guinée et du commerce d'Esclaves qu'on y fait* (houve uma edição holandesa em 1734).

Em sua introdução, ele assinala:

O comércio consiste em Negros, Presas de elefantes e outras mercadorias que os habitantes trazem livremente a bordo de nossas embarcações...

47. Williams [2], p. 108.
48. Barbot, p. 310.

O relato sobre a costa da Guiné, feito pelo senhor Bosman, é a mais perfeita História de que dispomos desse país. Presto-lhe de bom grado esse testemunho: tudo o que ele afirma verifiquei ser muito verdadeiro, na medida em que minhas observações permitiram-me ter conhecimento dos fatos.

O livro I contém: *L'Histoire de la Destruction du Roïaume de Whidaw (les François apellent Juda) ou Fida, le voïage de l'Auteur au Camp du Roi de Dahomè, avec plusieurs autres Particularités remarquables.*

O autor chegou, com efeito, em 1726, a Whidaw, três semanas após sua conquista por Agadja, com quem ele foi avistar-se em Allada.

Eis o que Snelgrave escreve a respeito dos Fetiches:

Sabemos que os Negros da Costa têm, todos eles, seus Fetiches particulares. Alguns só comem Aves que tenham as penas brancas; outros, ao contrário, só comem aquelas que as têm negras; existem alguns que não comem Carneiro e outros que jamais comem Cabras. Eles têm, enfim, uma série de Costumes supersticiosos, que observam religiosamente; porque no dia em que se dá a eles seu Nome, os Sacerdotes lhes fazem a promessa solene de jamais deles se afastarem.

John Atkins esteve em Ouidah de 4 a 20 de julho de 1721, de 15 a 19 de janeiro de 1722 e de 3 a 5 de junho de 1722, antes de o país ser tomado pelo rei do Daomé e antes da viagem de Snelgrave. Repete em seu livro o que Bosman e Snelgrave disseram, publicando-o com o seguinte título: *Uma Viagem a Guiné, Brasil e Índias Ocidentais*, editado em Londres em 1735, um ano após aquele último viajante, no qual pôde assim inspirar-se.

Guillaume Smith, cuja obra *Nova Viagem à Guiné* foi publicada em Londres somente em 1744 e em Paris em 1751, também passou por Ouidah, onde chegou em 7 de abril de 1727[49], poucos meses após Snelgrave. Sob o ponto de vista das religiões da região, ele apenas transmite informações tiradas de Bosman, a quem faz referência.

Em 1760, a definição de Fetichismo foi dada pelo presidente de Brosses em seu livro intitulado *Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de la Nigritie*, publicado sem o nome do autor nem do editor.

Alguns Sábios, escreve ele, "viram que a Mitologia[50] não era outra coisa senão a história ou a narrativa das ações dos mortos..." narrativa que, referindo-se a fatos muito simples, faz com que se desvaneçam aquelas falsas maravilhas com que se costumou enfeitá-la. Essas chaves, porém, que abrem muito bem o entendimento das fábulas históricas, nem sempre bastam para explicar as causas da singularidade das opiniões dogmáticas e dos ritos práticos dos primeiros povos. Esses dois pontos da teologia Pagã giram em torno ou do culto dos astros, conhecido pelo nome de Sabeísmo, ou em torno do culto, talvez não menos antigo, de certos objetos terrestres e materiais denominados Fetiches entre os Negros Africanos, entre os quais subsiste esse culto, e que por esse motivo chamarei de Fetichismo.

Os Negros da Costa ocidental da África e mesmo aqueles do interior, nas terras que se estendem até a Núbia, região limítrofe do Egito, têm como objeto de adoração certas Divindades que os Europeus denominam Fetiches, termo forjado por nossos comerciantes do Senegal a partir da palavra portuguesa Fetisso, isto é, coisa fadada, encantada, divina ou que transmite oráculos. Provém da raiz latina *Fatum, Fanum, Fari.* Esses Fetiches divinos não são outra coisa senão o primeiro objeto material que cada nação ou cada pessoa escolhe e faz consagrar por meio de uma cerimônia executada por seus Sacerdotes: é uma árvore, montanha, mar, um pedaço de pau, cauda de leão, pedra, concha, sal, peixe, planta, flor, animal de certa espécie como a vaca, a cabra, o elefante, o

49. Smith, vol. II: 77.
50. De Brosses, p. 8.

carneiro, enfim, tudo o que se possa imaginar de semelhante. São igualmente Deuses, coisas sagradas, e também talismãs para os Negros, que lhes prestam um culto fiel e respeitoso. Fazem-lhes promessas, oferecem-lhes sacrifícios, carregam-nos em procissão, caso sejam a isso suscetíveis ou levam-nos com eles, fazendo-lhes grandes demonstrações de veneração e consultam-nos nas ocasiões interessantes, considerando-os, em geral, tutelares dos homens e detentores de um poder preservativo contra toda espécie de acidentes. Juram em nome deles e é o único juramento que esses povos pérfidos não ousam violar. Os Negros, assim como a maior parte dos Selvagens, não conhecem a idolatria dos homens deificados. Entre eles o Sol ou os Fetiches são as verdadeiras Divindades.

A Religião do Fetichismo passa por ser muito antiga na África, onde é tão geralmente difundida que os detalhes circunstanciados daquilo que lá se pratica, em cada lugar, tornar-se-iam de extrema prolixidade...

Não posso, entretanto, suprimir a narrativa do Fetichismo praticado em Judah, pequeno Reino na costa da Guiné, que servirá como exemplo para tudo o que acontece de semelhante no restante da África; sobretudo pela descrição da serpente listrada, uma das mais célebres Divindades dos Negros...

Em minha narrativa, recorrerei a Atkins, Bosman e Des Marchais. Os três visitaram com freqüência e conheceram bem os costumes daquele cantão da Nigrícia.

Observemos, porém, que ao contrário do que afirma o presidente de Brosses, os Negros (ou pelo menos aqueles das regiões que constituem o objeto deste estudo) conhecem o culto dos homens deificados e que, entre eles, nem o Sol nem os Fetiches são as verdadeiras divindades. Ali se desconhece o Culto ao Sol, bem como o dos Fetiches, tais como são descritos pelos antigos viajantes que passaram por Ouidah; narrativas que, conforme ele afirma, "servem de exemplo para tudo o que acontece de semelhante no restante da África".

Pruneau de Pommegorge publicou em Amsterdam, em 1789, uma *Description de la Nigritie*.

Antigo conselheiro do Conselho Soberano do Senegal e, em seguida, comandante do Forte de São Luís de Grégoy, do reino de Juda e, na época, governador, para o rei, da cidade de Saint-Dié-sur-Loire, dedicou seu livro ao senhor Sedaine, da Academia Francesa.

Em seu prefácio, Pruneau de Pommegorge não poupa os que escreveram sobre o assunto antes dele:

Tudo o que até agora se escreveu sobre a Nigrícia é tão contrário à verdade, tão desprezível e os fatos que possuem algum fundamento foram tão alterados...

Falarei apenas de um certo padre Labat, que escreveu sobre o Senegal. Ele esteve lá apenas uma vez e ali permaneceu pouco tempo. Era capelão de um navio, do qual jamais desceu à terra, nem mesmo na ilha, permanecendo na enseada... Assim, o padre Labat somente escreveu após as perguntas que fazia aos marinheiros negros que vinham a bordo de seu navio e que, para ganhar um copo de vinho ou de aguardente, lhe diziam aquilo que lhes vinha à cabeça.

...Com este exemplo pode-se julgar a importância que se deve dar a sua obra. Foi exatamente de todos esses absurdos que nasceu, no autor do presente resumo, a vontade de escrever esta pequena obra. Vinte e dois anos de permanência nos diferentes estabelecimentos que os franceses têm nos pontos altos ou baixos do litoral, onde o autor comandou, para a companhia das Índias, um de seus fortes, habilitaram-no a nada escrever que não fosse conforme à mais exata verdade. Regressando à França em 1765 e decorrido todo esse tempo, pode ter ocorrido alguma mudança na região e no governo desses povos, mas tais mudanças devem ser de pouca monta.

Pruneau de Pommegorge não diz grande coisa sobre as Religiões em geral e contenta-se em declarar[51]: "Esses po-

51. De Pommegorge, p. 195.

vos (Dahomets) não possuem outra religião a não ser uma espécie de idolatria, de um absurdo inacreditável, mas que, em tudo, se assemelha à barbárie do soberano".

Suas informações sobre a serpente Dangbé são um pouco fantasiosas; ele se refere a um grande lagarto chamado Daboué[52].

Robert Norris escreveu em 1773 as *Memórias do Reinado de Bossa-Ahadée, Rei do Daomé*, cuja tradução foi publicada em Paris em 1790.

Em seu livro pouco fala das Religiões do país, excetuando uma alusão às serpentes de Juda[53] e algumas indicações[54] sobre os costumes religiosos outrora praticados no local ocupado pelo forte Williams ou Saint-Guillaume : "Supõe-se que as divindades que ali se adoravam outrora o protegem e o defendem; e, por condescendência para com a superstição dos nativos, os governadores cederam-lhe uma casa no interior das muralhas do forte, para que ali venham prestar homenagem a Nabbakou, o deus tutelar do lugar".

Archibald Dalzel, "Antigo governador de Wydah e agora de Cape Coast Castle", escreveu *The History of Dahomey*, publicada em Londres em 1793 e "compilada a partir de memórias autênticas".

Ele declara:

A propósito da religião Daomeana, dificilmente seria de esperar que fôssemos capazes de falar muito a seu respeito. Como a de outras regiões, ela consiste em um amontoado de absurdos supersticiosos, dos quais é difícil transmitir uma idéia satisfatória ao leitor.

A palavra portuguesa Fetico, que os Ingleses pronunciam Fetish, com o significado de bruxaria, foi adotada pela maior parte dos naturais das regiões marítimas africanas, bem como pelos europeus que ali comerciam...

A maior parte daquelas nações selvagens possui uma noção confusa de um ser supremo, criador do universo, mas essa idéia dificilmente é compreendida entre populações pouco inclinadas a raciocínios metafísicos. Uma variedade de seres corporais foram escolhidos como objetos de devoção, tais como o sol, a lua, os animais vivos, as árvores e outras substâncias.

O tigre é o fetiche do Dahomey; a serpente, o de Whydah. Entre os amuletos ou talismãs, o principal é um pedaço de pergaminho no qual está escrita uma frase do Corão que os nativos adquirem dos Mouros que visitam o país. Penduram-no em suas casas, igualmente decoradas com imagens grosseiras, sem formas, impregnadas de sangue, untadas com azeite-de-dendê, cobertas de penas, lambuzadas com ovos e outros absurdos, de que uma descrição detalhada seria ao mesmo tempo supérflua e sem proveito.

Não continuaremos, portanto, a falar sobre a religião.

Paul Erdman Isert, médico inspetor de Sua Majestade Dinamarquesa nas possessões da África, publica *Viagem à Guiné*, cuja tradução foi editada em Paris em 1793.

Em relação às Religiões pode-se assinalar:

16 de outubro de 1784 – Popo, denominado nas Geografias Petit-Popo; aqui, os Negros são muito mais religiosos do que em Accra; algumas vezes vemo-los recurvados sob o peso dos amuletos ou fetiches. Colocam-nos até mesmo em seus cachorros e carneiros, pois isso deve protegê-los de todas as espécies de doença.

Todos os cantos de suas casas são repletos de ídolos, com forma humana, que fabricam com terra argilosa ou com madeira e que pintam de diversas cores.

Em todos os pátios, à direita, próximo à porta, encontra-se um grande vaso de terra cheio de água, sobre um pedestal de ter-

52. Ver apêndice I, p. 510.
53. Norris, p. 81; ver apêndice I, p. 511.
54. Norris, p. 54.

ra, em forma de figura cônica, de dois ou três pés de altura, guarnecido de outros pequenos potes firmados muito perto um do outro. Na água dos vasos há sempre uma planta consagrada, que em breve pulula e preenche toda a capacidade do vaso, sem auxílio de terra alguma. Essa planta assemelha-se à orelha de urso (*Pistia stratiolis*)...

Chegamos a Fida no dia 2 de novembro de 1784...

De tempos em tempos os homens andam em procissão em torno de suas cabanas, e batem compassadamente, com suas baquetas de ferro, em sinetas do mesmo metal, tocam trompas e tambores. Hasteam-se então nesses templos os pavilhões dos fetiches, em número de quatro ou sete. Esses pavilhões são de tela branca e, algumas vezes, cobrem todo o teto do templo...

O padre Labarthe passou por Ouidah em 1788 e publicou *Voyage à la côte de Guinée* em Paris, no ano XI (1803).

O culto desses povos, diz ele[55] (reino dos Oueidas, que transformamos em Juda) baseia-se na superstição: cada quarto dia é um dia de descanso e nem por isso é dia do fetiche...

Seus sacerdotes, espécie de charlatães, presidem os fetiches e os dirigem; sua tarefa é ler o futuro, descobrir as coisas escondidas, fabricar talismãs que produzem efeitos favoráveis ou sinistros.

3. EXPLORADORES, MISSIONÁRIOS E ANTROPÓLOGOS

O capitão John Adams publicou em Londres, em 1823, *Observações sobre a Região Que Se Estende do Cabo das Palmas ao Rio Congo*. Eis aquelas que dizem respeito à religião:

A religião que prevalece na costa oeste da África é o politeísmo e sentimentos dessas tribos africanas (que acreditam nos bons e maus espíritos), que dizem respeito ao Deus invisível, são, como se pode supor, extremamente vagos, sobretudo quando sabemos que as nações civilizadas encontram uma dificuldade insuperável em incorporar palavras que podem levar ao espírito, de maneira abstrata, uma representação do criador todo-poderoso e benfazejo.

O mau espírito, ao contrário da opinião reinante dos cristãos, se bem que provenha, sem dúvida, da mesma causa, é concebido invariavelmente pelos negros como sendo de cor branca, assumindo diversas formas para realizar diversos fins malfazejos; e a imortalidade da alma é uma dessas questões metafísicas que jamais povoam a imaginação deles. Em conseqüência, suas esperanças e seus temores, em relação a um futuro estado de existência, nenhuma influência exercem sobre sua conduta moral.

Como a superstição é filha da ignorância, é de se esperar que a devoção dos pobres africanos sem instrução seja grosseiramente idólatra.

Os feiticeiros ou sacerdotes são geralmente astuciosos e insidiosos. Por meio de suas mascaradas, andrajosos, mantêm vivas as esperanças e os temores daquela gente, como algo que muito convém a seus desígnios e, por esses meios, a despoja de tudo o que ela possui... Mas, qualquer que seja a opinião religiosa das nações vizinhas ou as variantes da forma e do modo de ser dos objetos idólatras em que acreditam, raramente se dá a guerra entre eles em conseqüência de uma diferença de opinião sobre esse assunto, com exceção do Norte e do Centro da África, onde prevalece o islamismo.

Os daomeanos, cuja divindade tutelar é o leopardo, conquistaram os Grewhes ou Wydahs, cujo objeto de adoração é uma serpente; quando o leopardo faz estragos nos rebanhos destes últimos, eles o destroem com impunidade, como os primeiros fazem com a serpente, se ela for importunar o galinheiro...

Hugh Clapperton, no *Diário de Sua Segunda Expedição ao Interior da África (1825-1826)* publicado em Londres em 1829, pouco fala das Religiões.

55. Labarthe, p. 183.

Ele é o primeiro viajante a nos fornecer detalhes sobre o país *yoruba*. Morreu na expedição que partiu à procura de Mungo Park, desaparecido em 1805. Seus papéis foram levados para a Inglaterra por seu criado Richard Lander que, por sua vez, organizou uma expedição, acompanhado por seu irmão John:

Domingo, 8 de fevereiro de 1826, em Dufoo (Nigéria)[56]. Esta noite o fetiche vem passear para afastar os ladrões.

Sexta-feira, 22 de fevereiro[57], em Katunga (Oyo). Uma casa de fetiche ocupa o lado esquerdo.

Sexta-feira, 17 de junho[58], em Koolfu. A maioria dos habitantes de Koolfu (3 dias ao norte de Raba, na região dos Nupe) são maometanos. O restante é pagão e nada pude saber a respeito do modo como eles celebram o culto, salvo que, a exemplo dos habitantes das outras cidades de Nyffe (Nupe), eles, uma vez por ano, vão às províncias do Sul onde existe uma alta colina, sobre a qual fazem o sacrifício de um touro negro, um carneiro negro e um cão negro.

Os irmãos Richard e John Lander publicaram em Londres, em 1832, o *Diário de uma Expedição ao Níger*.

Eles dão poucos detalhes sobre a religião, bastante malévolos, aliás. Mencionam de passagem:

23 de março de 1830 (em Badagry)[59]. Um de seus sacerdotes ou homem-fetiche acaba de enviar-nos um pato que, quanto ao tamanho, iguala um ganso bem nutrido, mas como o velhaco espera, em troca, dez vezes o valor de seu presente, não existe aí grande generosidade de sua parte...

...Em um canto do pátio[60] havia uma pequena choça com dois pés de altura, na qual colocaram um fetiche.

...A religião dos Badagriotas é o maometismo, e a pior espécie de paganismo, aquele que sanciona e prescreve os sacrifícios humanos, o culto aos demônios e outras práticas abomináveis.

Segunda-feira, 5 de abril[61], Larro. Por ocasião de nossa chegada conduziram-nos antes de mais nada a uma grande praça quadrada, muito bem cuidada, onde se conserva o fetiche do lugar. É o modelo de uma canoa, na qual se acham três estatuetas de madeira, segurando remos.

Quinta-feira, 29 de abril (em Row)[62]. No meio de nosso pátio cresce uma grande árvore que é fetiche ou sagrada; algumas estacas fincadas em torno dela também são fetiches e nos foi expressamente recomendado que não amarrássemos ali nossos cavalos. A estúpida credulidade dos naturais transforma em fetiches cabaças, potes de barro e até mesmo penas, cascas de ovo, ossos de animais. Assim como a ferradura pregada na porta dos camponeses ingleses mais supersticiosos, esses objetos inanimados são preservativos contra as almas do outro mundo e os maus espíritos. Tocar neles é um sacrilégio e zombar deles seria muito perigoso.

De Monléon, capitão-de-corveta, comandante do Zebra, brigue do Estado, em seu relatório do dia 12 de novembro de 1844[63] publica as seguintes indicações, pouco cordiais, aliás:

Whydah. Não existe religião no Dahomey. Um fetichismo embrutecedor e supersticioso, que ainda não se pôde extrair de alguns prosélitos, convertidos por dois ou três padres católicos que se sucederam nas feitorias, domina essas populações ignorantes e

56. Clapperton, p. 22.
57. *Idem*, p. 53.
58. *Idem*, p. 142.
59. R. J. Lander, p. 65.
60. *Idem*, p. 72.
61. *Idem*, p. 133.
62. *Idem*, p. 198.
63. *Annales Maritimes et Coloniales*, maio de 1845.

traduz-se por danças quase obscenas, oferendas de potes e estátuas grosseiras e indecentes, diante das quais até mesmo as mulheres vão fazer libações e orar.

Enquanto estávamos naqueles lugares, tivemos um exemplo da atividade estúpida que os possuídos pelos fetiches exercem sobre a credulidade inepta daquela gente. Haviam divulgado que o fetiche do incêndio estava encolerizado e que era necessário apaziguá-lo depressa, oferecendo-lhe galinhas, cabritos etc., o que foi feito imediatamente. Ao que pareceu, o fetiche ficou mediocremente satisfeito, pois na tarde do dia seguinte uma casa, felizmente isolada, foi incendiada. Nessa ocasião um espanhol observou judiciosamente que a melhor oferenda a se fazer ao fetiche do incêndio seria enforcar um desses possuídos ao lado da casa incendiada.

D'Avezac publica em 1845 uma notícia sobre a região e o povo *yebou* (*ijẹbu*), a partir de informações que obteve em Paris de um certo *Ọsifekuẹdẹ*, nascido na aldeia de *Omaku*, no Estado de *Ijẹbu*, raptado na África aos 22 anos de idade, por volta de 1820, e transportado para o Brasil. Tendo-se tornado propriedade de um francês, *monsieur* Navarre, estabelecido no Rio de Janeiro, foi levado por seu senhor a Paris em 1836, onde voltou a ser livre de pleno direito. Quando seu senhor voltou ao Brasil, ele permaneceu em Paris, e em 1839, se bem que pudesse regressar à África, preferiu ir retomar o cativeiro no Rio de Janeiro, cedendo às promessas de bom tratamento, ao afeto pelo antigo senhor e, sobretudo, à lembrança do agradável clima do Brasil e de um filho que ali tivera.

Essas informações, coletadas por d'Avezac, são as primeiras que se conhecem em relação aos *Orịṣa* que nos interessam:

Um estudo aprofundado daquilo que se denomina o fetichismo dos negros levar-nos-ia, sem dúvida, a um menor desdém dos princípios religiosos desses povos, aos quais negamos, talvez com excessiva facilidade, algumas idéias dignas de atenção...

Após referir-se a *Ọlọrun*[64], prossegue o autor:

Deuses secundários, em grande número, chamados pelo nome comum de *Orịṣa*, são espécies de gênios particulares, masculinos ou femininos, que eles representam através de imagens de madeira colocadas nas casas consagradas, aonde os fiéis são chamados a orar por meio de sinetas, e a cada uma das quais liga-se um *Alaṣẹ* ou sacerdote.

Em Ekpé, centro principal do distrito onde meu informante nasceu, existem dois desses *oule-orịṣa* ou templos: um, consagrado à deusa *Alaro*, no interior da pequena cidade e outro ao deus *Ogou-moude*, fora dela. Na capital existem mesmo dois templos, um dedicado a *Batala* e o outro a *Ayẹ*.

As oferendas aos *Orịṣa* consistem, segundo os meios disponíveis, em uma galinha, um carneiro, um boi e são compartilhadas, após o sacrifício, entre o sacerdote e os assistentes. Os sacrifícios humanos são desconhecidos entre os Yebous.

As solenidades religiosas que dão lugar a essas oferendas renovam-se muito freqüentemente e são acompanhadas de cantos.

John Duncan publicou em Londres, em 1847, *Viagens à África Ocidental em 1845 e 1846* e escreve, referindo-se a Ouidah[65]:

O Paganismo é o único culto existente entre esse povo. Naquele lugar, como em outros da África que já visitei, adoram estátuas chamadas fetiches...

Oferendas de aniversário são feitas por todos aqueles que dispõem de meios, a fim de comemorar a morte de seus pais. Nessas ocasiões, carneiros, cabras e frangos são mortos com abundância e os amigos e parentes são convidados para uma grande festa. Eles acreditam que os espíritos dos pais mortos estão presentes e dirigem-se a eles como se participassem da festa, aproveitando toda aquela suntuosidade. A festa, em geral, termina por um estado de embriaguez brutal de todos que dela participam...

64. Ver p. 487.
65. Duncan, vol. I: 124.

Duncan fornece alguns detalhes sobre *Legba*[66] e *Dangbe*[67], abordados mais adiante.

Mais tarde, passando por Savalou, no Norte do Daomé, humaniza-se e escreve[68]:

As Fetichistas, que, nessa época, tinham seus costumes anuais, que duram todo um mês lunar, foram apresentadas. Parecem ser as mais formosas e elegantes do lugar. Estavam ricamente adornadas com pulseiras de coral e de bronze, aparentemente de fabricação Bornou. Cada uma delas, além de um pano local, em que se enrolavam, trazia um grande lenço de seda, de fabricação européia. Precisei dominar-me para não exprimir meu sentimento ao vê-las prosternar-se e cobrir-se de sujeira, após terem tomado tanto cuidado para aparecerem tão asseadas e bem arranjadas, antes daquela forma de humilhação.

Tão logo terminou a cerimônia, todo o grupo repetiu uma rápida oração, após o que elas começaram a dançar, cantando determinadas canções, que acompanhavam batendo as mãos nas de seus pares.

Frederick E. Forbes publicou em Londres, em 1851, *Daomé e os Daomeanos, 1849 e 1850.* Passando por Ouidah, escreveu:

A Religião[69] do Dahomey é um mistério conhecido apenas pelos iniciados. Não existe um culto cotidiano, mas períodos em que os Fetichistas e as Fetichistas dançam. Os que são iniciados têm um grande poder e, em conseqüência, extorquem muito. Existe um provérbio que diz que o pobre jamais é iniciado...

Mais adiante escreve [70]:

17 de maio de 1850. As cerimônias em honra a um fetiche, que estão acontecendo aqui, são um alarido de cantos, gritos e disparos de armas de fogo, noite e dia. Seus grandes aspectos são a dança e a mendicância, realizadas uma e outra pela gente do fetiche. Quando eles passam, as pessoas prosternam-se e dão alguns búzios. Cada fetichista põe a mão na cabeça dos negros prosternados e murmura bênçãos. Esta noite o Vice-rei mandou dizer que nem nós nem nossa gente poderia sair, sob pena de morte, e que também não poderíamos olhar pelas janelas, pois ele iria fazer um sacrifício. Não pude verificar se se tratava de um sacrifício humano ou um outro, mas estou inclinado a acreditar que se tratava de ambos.

O reverendo Townsend foi uma primeira vez de Serra Leoa a Badagris, em 1842[71], e a Abeokuta em 1843[72]. Em 1847[73] escrevia, nesta última cidade, sobre "a identidade da idolatria Africana e Católica Romana".

Ele é o primeiro a citar o nome dos *Orișa Șango* (deus do Trovão), *Ifá* (que ele dá como sendo o deus dos coquinhos das palmeiras), *Egungun* (espíritos dos ancestrais defuntos). Considera-os mensageiros junto a Deus e conclui que "Os *Orișa* são suas imagens e seu crucifixo. Nisso não pode haver grande diferença entre o Papismo, e o Paganismo", e que "o Deus deles é o mesmo".

O reverendo J. T. Bowen, missionário batista americano, que chegou a Lagos em 14 de agosto de 1852, publica

66. Ver Cap. 4.
67. Ver apêndice I, p. 511.
68. Duncan, vol. II: 231.
69. Forbes, vol. I: 32.
70. *Idem*, vol. II: 4.
71. Townsend [1], p. 42.
72. *Idem* [2], p. 35.
73. *Idem* [3], p. 18.

indicação sobre alguns *Orișa yoruba*, a partir de observações feitas em Abéokuta[74]:

A religião dos *Yoruba* é uma curiosa mistura de puro teísmo e idolatria. O povo inteiro acredita em um Deus universal, criador e protetor de todas as coisas... Eles têm a doutrina da imortalidade da alma e das recompensas e punições futuras, mas, quanto a esse ponto, suas noções são obscuras...

Seus ídolos jamais são confundidos com Deus, nem pelo nome nem pelo caráter. São denominados *Orișa*, nome que parece derivar de *Așa*, costumes ou cerimônias religiosas. Entre os inúmeros *Orișa* que são adorados existem três grandes, chamados *Ọbatala*, *Șango* e *Ifa*. Há muitos outros ídolos notáveis...

Assim como o povo estabelece uma clara distinção entre Deus e os ídolos, da mesma forma um ídolo que é um verdadeiro ser espiritual não deve ser confundido com os símbolos, que podem ser uma imagem, uma árvore ou uma pedra. Um talismã ou um amuleto é considerado detentor de grande poder, mas não é um *Orișa*. Não tem vida nem inteligência, mas os *Orișa* as têm.

"Os ídolos[75] dos *Yoruba* são em número de trezentos ou quatrocentos e muitos não têm importância. Alguns deles são criaturas espirituais, superiores aos homens e diferentes dos anjos; outros são antigos heróis ou chefes de família."

O dr. Répin publica em seu *Tour du Monde*, de 1863, a narrativa de uma "Viagem ao Daomé", empreendida em 1860.

Desenvolve uma teoria bastante pessoal sobre o aspecto de dualidade e de oposição das forças do bem e do mal na religião do Daomé, mas ela não parece ter muito a ver com a realidade das coisas:

Em todo o reino do Daomé a religião baseia-se na crença em dois princípios antagônicos, o do mal e o do bem. Daí nasce a idéia lógica de agradecer às divindades benfazejas mas, sobretudo, de conjurar a temível cólera das outras por meio de todo tipo de oferendas e sacrifícios. Todo objeto pode tornar-se fetiche se o sacerdote, através de suas palavras mágicas, fixou nele alguma propriedade sobrenatural.

Os maus Espíritos possuem Templos que lhes são particularmente consagrados e nos quais é proibido entrar, sob pena de morte...

Richard Burton, que acabava de ser nomeado cônsul da Inglaterra em Fernando Pó, empreendeu, em 1861, uma viagem à Nigéria[76] e publica as mesmas informações dadas por Bowen, de quem dá a referência. Reportando-se aos três *Orișa* principais citados por esse autor, acrescenta:

É de se esperar que esses entusiastas que declaram que "le dogme de la trinité de Personnes dans l'Unité de l'Être se trouve dans la conscience des peuples"[77] não irão encontrar essa idéia na tríade dos Yoruba, a exemplo do que fizeram com as três linhas perpendiculares dos egípcios.

Daí a dois anos Richard Burton fez uma viagem a Abomé, em 1863 e 1864, descrita em seu livro *A Mission to Gelele, King of Dahomé*, publicado em Londres em 1864.

O Fetichismo, escreve ele[78]; segundo a antiga opinião, é como a Conformação pessoal do negro, uma queda da crença espiritual primeira e inspirada da humanidade. As investigações dos tempos modernos tendem a estabelecer o fato de uma linhagem fóssil, de uma inferioridade sem medida com o atual *homo sapiens*, resultado de uma seleção que ainda atua através da sucessão das eras.

Em conseqüência, os antropólogos querem substituir uma ascensão por uma queda, desde o filosófico Adam. Querem con-

74. Bowen [2], cap. XVI.
75. *Idem* [1], p. 313.
76. Burton [1].
77. Em francês, no texto (Pierre Verger): "o dogma da trindade de Pessoas na Unidade do Ser encontra-se na consciência dos povos" (N. do T.).
78. Burton [2], vol. II: 88.

siderar as superstições como a aurora da crença, lutando para alcançar a claridade do dia, e igualmente inferior em qualidade moral e sentimental aos asiáticos e ao lado reflexivo e perceptivo dos europeus.

Os africanos, seguindo uma regra, adoram tudo, salvo o criador. Sendo incompreensível, o Ser supremo é julgado por demais elevado para o baixo nível do homem e, em conseqüência, não é nem temido nem adorado.

O sentimento quase universal, entre os negros, corresponde ao modo de ver de muitos pensadores da Europa antiga e moderna que consideram Deus a Causa das Causas e a Fonte da Lei, mais do que como um fato local e pessoal. Ele, pelo menos, salvou os Africanos do antropomorfismo, particularidade habitual da raça Ariana, cuja hostilidade a um teísmo puro persiste, mesmo no momento atual, cultivando uma fé Semítica, que se tornou a crença da Europa moderna. Assim, os dois extremos se tocam e tal é a identidade radical das crenças que, se a Divindade dos Negros fosse dissociada dos objetos físicos, ela quase representaria o conceito do filósofo...

Existem escritores[79] – por exemplo, o capitão Adams – que queriam tratar todo o corpo eclesiástico dos fetichistas, na África Ocidental, como se fossem simples impostores, o que seria exatamente como se um Zulu, incapaz de compreender de que trata o cristianismo, acusasse cada pároco e cada padre europeu de ser um impostor circunspecto.

Os Fetiches, além do mais, são, no continente negro, um grande instrumento governamental, uma polícia moral e seu desaparecimento repentino destruiria a sociedade.

Em Whydaw os empreendimentos missionários ainda são recentes e não podem ser julgados como se tivessem se beneficiado de um procedimento regular...

Católicos e Protestantes[80] trabalham uns contra os outros no mesmo terreno. Deixo os senhores **Wallon** e **Dawson** falarem de sua própria *doxa* e do provável fracasso da outra.

79. *Idem, ibidem*, p. 99.
80. *Idem, ibidem*, p. 109.

Sr. Wallon

"Bandeiras, estampas piedosas, imagens, medalhas distribuídas como talismãs tornar-se-iam fetiches para eles e os disporiam a conhecer os sinais que eles devem respeitar. Com a tendência deles a considerar-nos realmente superiores a eles e nessa crença de que nossa superioridade nos vem de nosso Deus, eles, em breve, renunciariam a seus deuses para adorar aquele que lhes pedimos que conheçam. As mulheres e os velhos, como acontece em todos os lugares, seriam os mais difíceis de convencer; mas nós nos apoderaríamos facilmente do espírito das crianças, em um país que demonstra uma verdadeira disposição para a civilização."

Sr. Dawson

"Os Fetiches foram reforçados pelos brancos, que os negros ignorantes não teriam escrúpulo algum a chamarem de Deus se ele pudesse evitar a morte. Gezo disse-me que, ao saber que o deus dos brancos estava na praia, ficou surpreendido, pois julgava que ele vivia no alto, mas ordenou ao Yevo-gan trazê-lo para a costa. Quando a coisa foi feita e o povo viu muitos deuses como os dele feito pelo trabalho da mão do homem, só que melhor executado; levaram-no, em meio a tiros de fuzil e a toques de tambor, a uma casa construída para eles na cidade. Agora o rei tinha não apenas seus deuses, mas também os dos homens brancos e, assim, viu-se, com toda facilidade, mais forte que os Oyo, que seu pai não conseguira expulsar.

Esse terreno não seria mais propício para coagir o espírito dos africanos a ter uma confiança completa na eficácia de seus fetiches?"

O abade J. Laffitte publicou em 1872, em Tours, *Le Dahomé: Souvenirs de Voyage et de Mission*. Escreveu com a certeza que uma fé bem fundamentada pode propiciar e com

o sentimento bem firme da indignidade da fé dos naturais do país:

A liberdade religiosa[81], esse pretenso progresso das sociedades modernas e que, para certos espíritos de visão curta, constitui a base de toda civilização verdadeira, existe no Dahomé.

Ali, todos os cultos têm o direito de cidadania, todos podem desenvolver-se à vontade, com exceção do catolicismo que lá, como em outros lugares, deve lutar contra os poderes do mundo para romper com as amarras que tentam deter seu progresso.

Cada um dos ramos da grande família africana, ao vir fixar-se no solo daomeano, seja temporariamente, seja para sempre, trouxe consigo as crenças e as cerimônias religiosas da mãe-pátria. É principalmente em Whydaw que esses cultos, filhos de uma natureza degradada, exibem sua miséria e, para que a alegria de Satã seja completa, existem negros que ali professam o ateísmo...

Mas então que religião é essa que cativa o espírito e o coração daqueles infelizes? Antes de responder, devo dizer que, apesar de uma prolongada permanência no país, apesar dos cuidados que tomei para conhecer tudo, muitas coisas permaneceram para mim um enigma; as bases de muitas cerimônias idolátricas escaparam à minha investigação; de certos atos vi apenas a superfície, sem poder penetrar no fundo...

O Fetichismo é a religião do Daomé.

Os Portugueses, os primeiros a descobrir essa parte da costa ocidental da África, deram esse nome ao conjunto das superstições praticadas pelos negros e que consistiam em atribuir a vários seres do mundo animal e a toda espécie de objetos, mesmo os mais vis, um poder oculto sobre os indivíduos, bem como a direção dos acontecimentos ordinários e extraordinários deste mundo.

As divindades de segunda ordem são tão numerosas no Dahomé que me vejo forçado a deixar várias delas de lado. Só o nome de algumas delas macularia estas páginas e outras divindades gozam de uma consideração por demais medíocre para que eu as evoque... Além das cobras que ocupam um lugar entre as divindades superiores, o reino animal fornece, com abundância, pequenos deuses. Entre eles, noto morcegos enormes, tão comuns no Dahomé. Quando voam durante o dia, o céu fica literalmente escuro; há também corujas semelhantes às da Europa e outros animais impuros, cujo nome me escapa.

Graças aos feiticeiros, não se passam muitos anos sem que novas divindades venham alinhar-se entre os deuses antigos cultuados pelos Daomeanos.

Hoje é um farrapo que será a panacéia soberana para não importa que doença; amanhã eles se prosternarão diante de uma árvore que marcaram com sinais bizarros; em outras ocasiões suas devoções serão dirigidas para um montículo de terra feito pelas formigas. O feiticeiro diz: "Existe aí um deus" e, mesmo que seja uma carniça, a multidão prosterna-se e exclama: "Aí existe um deus!" O furor de tudo divinizar não pára aí. Existem também espíritos invisíveis que atravessam o ar. Os mais temíveis são aqueles que perambulam durante a noite...

O espírito do sol, da lua, do raio, da chuva têm feiticeiros a eles designados...

O negro pouco se ocupa com os bons espíritos devido ao fato de que eles, de qualquer modo, devem fazer o bem; unicamente os maus espíritos os preocupam e ele passa a vida a conjurá-los, para ficar em paz.

Daí nascem as superstições, ora pueris, ora sangrentas, que conspurcam esses infortunados países...

Uma hierarquia bem constituída faz toda a força do fetichismo; a perfeita concordância de todos os membros que a compõem confere-lhe uma vitalidade poderosa.

81. Laffitte, p. 117.

No topo da escala hierárquica, dando impulso aos iniciados que, em seguida, agem sobre a multidão, está o grande feiticeiro. O negro que ocupa essa posição, talvez a mais elevada do reino, é sempre de idade avançada. Chega-se a esse cargo após passar por todos os graus inferiores, abrindo caminho inicialmente através da astúcia e, em seguida, pela violência.

O grande feiticeiro reside em Agbomé e só sai daquela cidade em circunstâncias excepcionais e quando o exército entra em campanha. Encarrega-se então de apaziguar os espíritos que tentariam perturbar as operações militares. Antes do ataque, ele faz seus encantamentos em um lugar alto, localizado o mais longe possível do teatro de combate e só depois de ele berrar com intrepidez, fazer muitas caretas e, algumas vezes, derramar sangue humano é que se torna factível para o rei dar o sinal da ação.

O grande feiticeiro está à frente de um verdadeiro exército de charlatães, dispersos nas cidades e aldeias. Seu número, em cada um desses lugares, é muito considerável. As mulheres fazem parte dessa associação religiosa e seu zelo, ainda mais exaltado do que o dos homens, atinge o mais elevado grau de fanatismo. Em seus gestos, freqüentemente obscenos, sempre extravagantes, existe algo de verdadeiramente diabólico. Meigas e tranqüilas no comércio ordinário da vida, as negras agitam-se como energúmenas quando realizam os ritos de suas divindades.

Richard F. Burton e o abade J. Laffitte haviam viajado juntos e o acaso os reunira em um navio, o "Ethiope", que zarpou de Liverpool para a África em 25 de agosto de 1861.

Um e outro publicaram um livro no qual cada um deles faz um relato que alude à travessia. É curioso cotejar suas impressões recíprocas sobre "o companheiro de viagem".

Richard Burton, em seu livro *Wandering in West Africa from Liverpool to Fernando Po*, publicado em Londres em 1863, no qual assinala sua qualidade de F.R.G.S. (Fellow of the Royal Geographic Society), declara, não sem ironia[82]:

Em Lagos deixamos nosso francês, um francês típico sob todos os aspectos, com exceção de um: ele evitava toda alusão ao belo sexo. Gascão e jesuíta, dirigindo-se à missão de Ouidah, ele se apresentava, por razões que ninguém saberia desvendar, como um empregado dos estabelecimentos dos senhores Régis et Compagnie, de Marselha. Miso-Albion* declarado, era nosso alvo preferido. Espírito profundamente sério, ele se referia prolongadamente, para quem quisesse ouvir, ao egoísmo revoltante do governo britânico, à falta de escrúpulos com o qual ele seguia até mesmo seus planos filantrópicos e à esmagadora tirania infligida aos infelizes católicos apostólicos romanos. Afirmava ser um horror os padres não serem pagos pelo governo como "os ministros protestantes" e "a Irlanda não poder enviar membros ao Parlamento". O fumo francês era superior ao inglês, as manufaturas francesas espalhavam-se pelo mundo; "a França era o creme da criação e Paris, o creme do creme". *Monsieur* viajara "muito" e conhecia o mundo. Visitara até mesmo a Suíça e, como no exemplo da queda de Kars, seria capaz de dizer tudo a respeito da China. "Londres" era "o lugar mais sujo" que jamais vira e quanto à "Liverrepoule" só sabia exclamar, como o fazia M. de P....: "Ah! bah ! poof!". Aparentemente, da ilha da Madeira até Lagos, usou apenas uma camisa, no "salão" jamais tirava o chapéu, provavelmente para demonstrar seu desprezo por "aqueles ingleses" e, no castelo de popa, andava com a cabeça descoberta. No entanto despedimo-nos nos melhores termos. Prometeu-me um "jantar, caso eu fosse a Ouidah e eu, como fazem os *yankees*, lhe disse o mesmo".

O abade Laffitte, mais bonachão e beato, escreve em seu livro [83]:

Na tarde de nossa partida de Funchal, o capitão, que ainda não me havia dirigido a palavra, perguntou-me em muito bom fran-

82. Burton [3], vol. I : 228.

* Desprezo ou aversão a Albion, um dos nomes pelo qual é conhecida a Inglaterra (N. do T.).

83. Laffitte, p. 29.

cês se eu me encontrava bem a bordo. Depois dele, o sr. Burton, cônsul inglês em Fernando Pó, veio informar-se, igualmente em francês, do objetivo de minha viagem.

Finalmente eu encontrara a quem comunicar minhas impressões cotidianas. Somente aqueles que um dia se viram em posição semelhante à minha compreenderão toda a alegria que então senti.

O capitão fizera parte de seus estudos na França, no colégio de Blois. Devia a essa primeira educação modos polidos e graciosos que o distinguiam dos outros Ingleses. Quanto à religião, manifestava o mesmo respeito por todas, mas não seguia nenhuma.

As idéias religiosas do sr. Burton poderiam emparelhar-se com as do capitão, com a diferença de que ele praticaria, caso fosse preciso, não importa qual religião, contanto que ela o ajudasse a remover obstáculos. Viajante intrépido, dotado de uma aptidão admirável para o estudo das línguas, visitara sucessivamente a Índia, a Arábia, a América, algumas regiões ainda inexploradas da África e parte da Europa.

Entre suas viagens mais extraordinárias inclui-se a que realizou a Meca e a Medina. Para alcançar com mais segurança seu objetivo, vestiu o traje de peregrino e juntou-se a uma caravana de maometanos que iam visitar o Túmulo do Profeta. Desempenhou tão bem o papel que seus companheiros de jornada o tomaram por um de seus irmãos mais fervorosos.

Como as horas passavam depressa, ouvindo o sr. Burton narrar incidentes tão variados e suas numerosas viagens!

R. F. Burton, entretanto, modificaria seus sentimentos em relação aos reverendos padres franceses, pois, em sua obra seguinte, *A Mission to Gelele*, escreveu dois anos mais tarde, quando passava por Ouidah, em direção a Abomé:

Achei-os (os padres franceses) inteligentes, amáveis e dedicados. Em sua companhia o tempo passava agradável e proveitosamente[84].

Ao voltar, escreve o seguinte:

Passei em Ouidah alguns dias calmos, sobretudo na companhia da Missão francesa[85].

Skertchely publicou em 1874, em Londres, *Dahomey as It Is*. Refere-se a sua permanência forçada de oito meses em Abomé e, aludindo ao "Fetiche", fornece as seguintes indicações[86]:

Mau, o ser supremo, reside em uma morada maravilhosa, acima do céu, e entrega o cuidado com os assuntos terrestres a uma raça de seres, tais como os leopardos, serpentes, gafanhotos ou crocodilos, bem como a objetos inanimados, tais como as pedras, tocas, búzios, folhas de certas árvores, em resumo tudo e não importa o quê.

J. - E. Bouche escreve em uma revista[87]:

O fetichismo fora considerado o substrato dessa religião; todo o exterior era de natureza a fazer acreditar nisso; vemos os negros ajoelhar-se diante de camaleões, estatuetas e árvores, oferecer-lhes presentes, dirigir-lhes orações e negligenciar, em troca deles, o criador de todas as coisas. Os Portugueses, os primeiros a visitar a costa ocidental, não hesitaram em denominar fetichismo semelhante religião e deram a seus sacerdotes o nome de feiticeiros. A partir daquele momento, fomos convencidos de que o único culto prestado pelos negros era o culto da matéria. Os viajantes não se deram o trabalho de examinar a coisa mais detidamente.

84. Burton [2], vol. I: 45.
85. *Idem*, vol. II: 203.
86. Skertchely, p. 461.
87. *Contemporain*, nov. 1874, p. 857, cit. por P. Bouche, p. 109.

O doutor Féris passa por Ouidah, em 1876, e escreve[88]:

A religião do país chama-se fetichismo e a existência de um Deus é admitida; mas como Deus é muito bom, não há necessidade de dirigir-lhe orações. Em compensação, os nativos erigem altares a muitos espíritos malfazejos. Essas divindades más, seus pequenos templos e seus amuletos têm o nome de fetiches; seus sacerdotes são denominados feiticeiros e são dirigidos pelo grande feiticeiro que reside em Abomé. Há também feiticeiras, muito numerosas entre os popos. Na porta de todas as casas há fetiches de diversas naturezas; na praia, inúmeros fetiches são destinados a proteger os nativos dos ataques dos tubarões. O raio, que faz inúmeras vítimas, é também objeto de um culto. Encontra-se enfim, em Whydaw, o templo das serpentes, pelas quais os nativos têm particular veneração.

O padre Borghero publica, em 1882, *Quatre années au Dahomey, 1860-1864:*

A Religião, da qual nenhum livro dá a fórmula e o ensino, é um politeísmo grosseiro, que conduz ao ódio, ao egoísmo e ao crime. No entanto, se interrogarmos homens sérios e inteligentes, reconhece-se em todos eles uma vaga noção de um Deus único, o qual, de resto, não se ocupa com os negócios deste mundo e, assim, não tem direito a nenhum culto.

Quanto às divindades secundárias, são muito numerosas. Seus sacerdotes ou feiticeiros, muito poderosos e muito temidos, usam de sua influência para enriquecer e colocar-se acima de toda lei e de toda autoridade. A crença na vida futura existe geralmente entre os negros, mas não admitem que ela se diferencie sensivelmente da vida presente. Por ocasião da morte de um rei, são imoladas centenas de vítimas, que devem acompanhá-lo e continuar a servi-lo no outro mundo. A morte é encarada como algo tão terrível que jamais se deve falar dela, e sobretudo ao rei. Quando morre uma pessoa importante da Corte, ela é representada por um outro que assume seu nome, suas qualidades e até mesmo seus trajes; fala-se com essa pessoa como se falaria com a pessoa falecida. Os negros consideram a religião como um costume puramente local. Cada região tem seus fetiches e, se os brancos são mais poderosos e mais prósperos que os homens das outras raças, é porque eles têm fetiches mais astuciosos...

O padre Baudin publica, em 1884, *Fétichisme et Fétícheurs*:

Os feiticeiros não são nem amados nem estimados; são extremamente temidos, porém...

Como caráter, o feiticeiro é um ser desprezível. Embusteiros, covardes, hipócritas, impudicos e incorrigíveis, ladrões, eles têm, em geral, aparência suja, trajes ridículos e andrajosos e aqueles que mergulham as mãos no sangue humano têm um aspecto bestial, feroz e repelente.

Ídolos.

As estátuas e os símbolos dos deuses são, como as divindades que eles representam, monstros, objetos ridículos, figuras de aves, répteis ou outros animais e essas imagens, freqüentemente vergonhosas ou escandalosas, encontram-se em todas as mãos, em todos os templos, nas casas, nos lugares públicos e na beira dos caminhos. O imundo Ẹlẹgba está na porta de todas as choupanas.

Templos.

Algumas estátuas grotescas e outros símbolos do deus, com pratos e potes de terra para receber as libações e oferendas, tudo horrivelmente lambuzado com óleo de palmeira, sangue e penas de galinhas, formam um conjunto pouco agradável à vista e menos ainda ao odor, mas digno, sob todos os pontos de vista, das cerimônias do culto, dos trapos dos feiticeiros e dos fetiches ignóbeis. Quanto contraste entre essas pocilgas pouco asseadas e a praça comprida, espaçosa, sombreada por árvores magníficas, que geralmente os abriga!

88. Dr. Chappet, "Rapport sur le Mémoire du Dr. Féris", em *Bulletin de la Ste. de Géogr. de Lyon*, 1881.

A cabana de um fetiche é mantida com bastante cuidado, mas nele se encontram os mesmos tipos modelados a partir do tipo negro mais feio, de lábios grossos, nariz achatado, quase sem queixo, verdadeiras figuras de macacos velhos.

Têm-se comparado[89] algumas vezes os fetiches com os santos que os Católicos invocam como intermediários entre Deus e os homens. Tal aproximação pode ter parecido feliz para alguns protestantes, mas demonstra uma ignorância absoluta. Em lugar algum encontra-se, entre os Negros, um único exemplo de um culto subordinado a um Ser superior; falta-lhes completamente esse conceito.

Os Negros não adoram os fetiches unicamente nos objetos físicos que, segundo se pensa, elas habitam e animam, como os rios, o mar, as lagunas, as montanhas, os animais e as árvores sagradas; adoram-nos ainda nas estátuas, os símbolos que os representam e que a eles são consagrados. A seus olhos os feiticeiros possuem a arte e o poder de unir intimamente os deuses, os gênios, os objetos materiais e esses objetos, uma vez designados por meio de cerimônias religiosas, tornam-se como que corpos animados pelos deuses ou espíritos e têm poder suficiente para prever o futuro, realizar prodígios, provocar doenças, excitar paixões, prejudicar ou fazer o bem, de acordo com o partido de quem os invoca.

Conforme vemos, ainda estamos muito longe do culto prestado às imagens dos santos e estamos também bem distantes da adoração à matéria bruta. O que os Negros adoram não é a pedra, a árvore, o rio, mas o espírito que acreditam neles residir.

O abade Pierre Bouche, que publicou um ano após, em 1885, *La Côte des Esclaves et le Dahomey, Sept ans en Afrique Occidentale*, não vê a questão sob o mesmo aspecto que seu predecessor:

Afirma-se geralmente[90] que o fetichismo é a religião dos negros; o fetichismo, isto é, a adoração dos objetos naturais, animais, plantas, rios etc.

Eles se prosternam diante da criatura, mas erraríamos ao supor que ignoram o Criador. Não negamos que esse culto seja grosseiro, muito grosseiro; no entanto, não nos é possível admitir que, nesse culto, exista unicamente o elemento grosseiro. Os negros possuem mais do que a adoração da matéria. Somos injustos em relação a eles quando, por leviandade ou preconceito, queremos fazer deles uma espécie de homens primitivos, que sucessivas transformações distinguiram do animal, sem ainda torná-los semelhantes ao homem branco; somos injustos em relação a eles quando pretendemos que seu culto exclui a noção de Deus e os mantém de joelhos diante da pura matéria.

"O que é o orisha?"[91]

Pouco importa que se faça derivar a palavra fetiche de *fictitius*, artificial, imaginário, ou de *fatum*, destino; pouco importa que os brancos tenham encarado o culto dos negros de um ou outro modo. Queremos saber qual é o entendimento que os negros têm dele.

Aquilo que denominamos fetiche os negros chamam de Oricha, isto é, recorrendo à etimologia, aquele que merece, que vê o culto: o Oricha vê o culto, enquanto Deus é insensível a ele. Chamam-no também de alawi, aquele que repreende, que castiga, que trata com aspereza. No espírito do negro, o oricha é um poder, qualquer que seja ele, superior ao homem e ao qual esse se submete...

Todo objeto torna-se Oricha assim que recebeu a consagração de costume: este bastão, estes potes, estes cacos de louça, este punhado de terra tornam-se Oricha quando são consagrados... o objeto Oricha adquire uma espécie de personalidade. Aquilo que não passava de terra, madeira ou ferro... torna-se Oricha, isto é, potência sobre-humana.

Na realidade não é a matéria pura que recebe as homenagens do negro. Este as dirige a um poder superior e não se poderia

89. Baudin, p. 87.
90. P. Bouche, p. 104.
91. *Idem*, p. 108.

afirmar que a religião dos Daomeanos e dos Nagos é um verdadeiro fetichismo tal como o entendemos habitualmente...

Para o negro, o Oricha não é um intermediário, um intercessor entre Deus e o homem. Ele é o termo final do culto; é a ele que são dirigidas a oferenda e a oração; dele e não de Deus espera-se aquilo que se pede, se bem que se reconheça em Deus o poder de concedê-lo. No culto tudo termina no Oricha. Ele é o alfa e o ômega, o princípio de onde tudo decorre, na prática, e o fim no qual se detêm todas as cerimônias, todos os ritos.

Desconfiemos das traduções que os intérpretes dão à palavra Oricha. Os intérpretes negros visam menos à exatidão do que descontentar o branco... É assim que chamam os Oricha de santos sem saber o que é um santo.

Paul Hazoumé publicou em 1942[92] *Dahomey; 50 ans d'apostolat. Souvenirs de Mgr. Steinmetz.* Eis aqui algumas linhas sobre as relações amistosas e inamistosas com os "feiticeiros":

A construção da igreja[93] de Ouidah forneceu-me a ocasião de reforçar meu contato com os sacerdotes fetichistas de minha Paróquia.

Até então eu recebia somente a visita de Agnilo, o sacerdote do "Fa".

Entabulei, porém, amplo conhecimento com seus confrades da cidade e por seu intermédio, em 1903.

Nossa igreja deveria ser construída com tijolos cozidos, amalgamados por uma liga de cimento e areia.

Nossos cristãos comprometeram-se a fornecer a terra e a areia, que eles mesmos transportariam das pedreiras até nosso canteiro de obras. Carregá-las na cabeça era a única coisa possível...

Certo domingo meu "amigo" Agnilo foi até a Missão, logo após a missa... perguntou-me à queima-roupa: "Vossos cristãos transportam terra para a nova igreja. Os fetichistas e seus sacerdotes também podem carregar a areia com os cristãos?"

"E por que não?", respondi.

Os mais surpreendidos foram nossos cristãos que, na manhã de uma segunda-feira, viram os jovens sacerdotes fetichistas invadir nossas pedreiras, pôr a terra em cabaças, cestos e até mesmo em bacias de cobre e, em seguida, dirigir-se alegres para a Missão. Essa primeira equipe trabalhou até o meio-dia.

À tarde formou-se outra equipe que transportou a terra até o dia declinar.

Fomos informados de que os Grão-sacerdotes permaneciam na pedreira e vigiavam o trabalho. Aconselhavam que seus homens fossem operosos, repreendiam os indolentes, exigiam que os recipientes fossem cheios até a borda.

Os sacerdotes fetichistas haviam dado os primeiros passos em direção a nós. Não responder a suas demonstrações de amizade seria faltar ao espírito de caridade.

Não hesitei em fazer-lhes individualmente visitas de agradecimento...

Nossas legítimas esperanças eram apanhar na rede da Igreja esses peixes desencaminhados, segundo a promessa do Divino Mestre a Pedro.

Aos confrades recém-chegados em missão, aos jovens alunos que ardem de zelo cristão, acreditando que fazem bem ao afrontar os sentimentos daqueles pagãos, não nos cansávamos de aconselhá-los para que respeitassem os costumes desse país, que não são contrários a nossos princípios de civilização cristã...

Não percamos jamais de vista os conselhos do Santo:

"Pegamos mais moscas com mel do que com vinagre."

...Esses conselhos não eram inúteis, sobretudo em Ouidah, onde o culto nacional era a Zoolatria: culto a "Dangbé", a serpente.

92. Estas transcrições não foram incluídas no lugar em que deveriam constar, seguindo a cronologia das diversas publicações, para não haver deslocamento dos acontecimentos abordados.

93. Hazoumé [1], p. 38.

Nossos mais graves desentendimentos com os sacerdotes fetichistas de Ouidah tinham como causa a profanação de seu "Dangbé"...

Para os internos da Missão não havia alegria maior do que deparar-se com um "Dangbé" e torturá-lo... Os sacerdotes de "Dangbé" queixavam-se e faziam ameaças.

Apesar de nossos conselhos aos internos e aos jovens Padres, não se passava um dia em que não se descobrisse um "Dangbé" estendido em algum canto da Missão com a cabeça esmagada.

Devido a isso tivemos sérios aborrecimentos com os sacerdotes de "Dangbé".

Certo dia a cólera deles atingiu o paroxismo. Eis as circunstâncias em que isso ocorreu:

O padre X..., missionário jovem e novo, inspecionava as obras de construção da torre da igreja.

Os tijolos estavam empilhados na igreja.

Um dos trabalhadores nativos assinalou um "Dangbé" sob a pilha de tijolos que levava ao pedreiro.

O padre X... agarrou a serpente pela cauda, fê-la girar no ar diversas vezes e, em seguida, jogou-a vigorosamente na praça da igreja, dizendo: "Permanece em teu templo e não te extravies mais por aqui!"

A serpente, jogada para o alto, caiu no meio da praça, entre seu templo e a igreja.

Acontece que, por acaso, o "Dangbénon", o sacerdote de "Dangbé", estava de pé diante de sua morada, na frente da igreja.

Ele presenciou a cena, ficou profundamente encolerizado e soltou gritos de indignação que atraíram seus confrades e sua família para a praça.

Foi até a Missão, encontrou-me e queixou-se do sacrilégio do padre, ameaçando até mesmo ir queixar-se ao Residente, representante da autoridade francesa... Consegui acalmá-lo... Nessa ocasião renovei meus conselhos ao jovem padre... A paz reinou durante algum tempo...

No entanto aquilo que eu tomava por paz definitiva era apenas uma trégua no pensamento daqueles que me cercavam. Compreendi isso devido a um gesto ainda mais desastrado do que o anterior...

Um interno foi correndo à procura do padre X... assinalou a presença de um réptil debaixo das raízes de uma árvore morta... (desprezo por uma enorme serpente). O padre foi até lá com sua espingarda e atirou à queima-roupa. O réptil contorceu-se e saiu do esconderijo... Tratava-se, sem dúvida, de um Dangbé... O deus "Huéda" arrastado para um buraco e enterrado... Na segunda-feira, pela manhã, nenhum trabalhador veio apresentar-se no canteiro de obras, nem na terça... (Agnilo contornou o problema).

Esse testemunho de monsenhor Steinmetz demonstra que, tratados com consideração, os "feiticeiros" têm espírito tolerante, até mesmo quando se encontram na presença da intolerância ou quando foram ofendidos e seus deuses, profanados. O modo desprezível como foram descritos pelos autores precedentes nem sempre parece justificar-se.

A. Le Hérissé passou cinco anos em Abomé, como administrador, e publicou em 1911 *L'Ancien Royaume du Dahomey*:

Os Vodun, criados por Mahou, observa ele [94], não são, para dizer a verdade, os intermediários de Mahou, mas seus agentes, livres e independentes:

Os Vodun são inúmeros. Toda manifestação que ele (o daomeano) não possa definir, toda monstruosidade ou fenômeno que ultrapassem sua imaginação ou sua inteligência é fetiche, coisa de Deus que exige um culto. O raio, a varíola, o mar são fetiches; o telégrafo e nossas estradas de ferro certamente o seriam, se não fossem máquinas dos brancos...

O fetichismo, entre os daomeanos, tornou-se um sistema religioso perfeitamente antropocêntrico. Tudo, no universo, ocu-

94. Le Hérissé, p. 96.

pa-se com o homem e age por ele. A terra treme para preveni-lo do descontentamento dos ancestrais; o raio fulmina aquele cuja consciência tem algo a censurá-lo em relação ao Vodun; a chuva cai mediante as orações dos feiticeiros etc.

Através das eras, eles identificaram com suas idéias tudo aquilo que os cercava e, ao mesmo tempo, deixaram seu espírito ser invadido por um medo irracional diante de uma natureza para eles repleta de mistérios.

É, sem dúvida, aí que é preciso procurar a causa do duplo caráter de seus Vodun: humanos e sobrenaturais. Todos, rios e animais sagrados, pensam como os homens e são suscetíveis como eles aos desejos de amizade ou de rancor mesquinho...

Eles possuem a certeza de que todos são os antepassados maravilhosos das tribos que concorreram à formação do Dahomey.

O raio trouxe para a terra seus filhos, os primeiros de uma série de descendentes. Da copa de uma árvore – roco – um homem e uma mulher desceram para criar uma família. Determinada fonte, certo animal contêm um herói escondido neles.

Mesmo que esses grandes ancestrais permanecessem surdos às orações e às oferendas dos vivos, aqueles entre seus filhos que a morte já conduziu para junto deles intervêm para aplacá-los e obter sua boa vontade.

Existem duas espécies de Vodoun[95]:

1. Tovodoun (das regiões).
2. Akovodoun (ancestral fundador de uma tribo).

Quando as tribos se subdividem em famílias, cada uma delas tem seu Hennouvodoun (ancestral fundador de uma família)...

O Vodoun não é apenas o composto de uma força, de um ser ou de uma coisa. Comporta ainda fatos e lugares que formam sua lenda e constituem partes essenciais de sua natureza...

Existem quatro categorias de sacerdotes:

1. Vodounnon (possui o fetiche), grão-sacerdote, reside perto do templo, depositário dos segredos da divindade e somente ele conhece as orações e folhas que lhe são reservadas; unicamente nos dias de sacrifício ele se aproxima dos altares. Uma simples faixa branca, usada na cabeça, distingue-o então dos outros sacerdotes, que se enfeitam com colares de búzios, braceletes, saias de variegada cor e que o esperam, prosternados diante da entrada do templo. Ele não participa nem das danças nem das procissões públicas, nas quais é representado pelo:
2. Hounso, seu adjunto, seu delegado, que dança carregando nos ombros os animais que serão sacrificados. Então o fetiche baixa nele e ele o carrega, daí seu nome Hounso (*E so houn*, ele carrega o fetiche).
3. Os Vodounsi, dedicados ao culto do fetiche (sob sua dependência).

Os Reis proibiram seus filhos de se tornar Vodunsi e autorizaram seus netos a dedicar-se unicamente ao culto de Lensouhouée. Concederam a seus bisnetos a liberdade de entrar em qualquer colégio de fetiche.

A família real encolerizou-se com um feiticeiro da varíola, que admitiu em seu colégio uma filha do rei Behanzin.

4. O Vodoun Legbanon, que encarna o Legba.

Léo Frobenius, em seu livro *The Voice of Africa*, publicado em 1912, escreve:

Meu ponto de vista pessoal é que a religião Yoruba, tal como se nos apresenta hoje, pode ser considerada como algo que se tornou gradualmente homogêneo. Sua uniformidade é o resultado de desenvolvimentos prolongados e da confluência de muitas correntes, provenientes de diversas fontes.

[...] se fosse traçado um paralelismo entre o sistema religioso Yoruba – isto é, o sistema dos Orisha – e os da antiguidade, eu diria que considero o culto dos Orisha dos Yoruba mais puro, mais original, mais consistente e mais contínuo do que qualquer outro culto da era clássica que seja de nosso conhecimento.

Seu sistema religioso fundamenta-se no conceito de que cada pessoa é o representante do Deus ancestral. A filiação dá-se pela linha masculina. Todos os membros de uma mesma família

95. *Idem*, p. 100.

são a posteridade de um mesmo Deus, de sorte que, quando eles morrem, retornam a essa mesma divindade e todo recém-nascido representa um nascimento de um membro falecido da família.

Assim, o Orisha seria o agente de procriação que determina o surgimento de toda criança. Essa idéia de força de geração e de fertilização estende-se aos primeiros frutos que crescem na primavera e às primeiras crias de seus rebanhos. Assim, suas orações tendem sempre a pedir a fertilidade de seus campos, a bênção para seus filhos e para a família.

Cada Deus é o fundador de uma família, pouco importando que seja o Deus das tempestades, da forja, do rio, da terra ou do céu. Para cada divindade existe uma descendência.

No *compound** ela é o deus do clã e em cada cidade existem templos dedicados às outras divindades, cuja intercessão se faz necessária em caso de guerra, varíola etc.

Um clã[96], fraco em sua origem, pode, ao longo do tempo, assumir grande importância e sua divindade tutelar alcança assim um poder pouco usual, enquanto outro, que gozava outrora de influência, desce na escala.

Pode-se notar um exemplo no Clã de Shango, que, desde tempos imemoriais, manteve uma preponderância, enquanto o Clã de Odudua declinou até se tornar quase moribundo... O mesmo aconteceu com o Clã de Olokun.

Cada divindade é adorada não apenas por seus filhos, mas ainda pelos estrangeiros que recorrem a seu poder contra a tempestade, por exemplo, se bem que não sejam do sangue de Shango. Quando irrompem epidemias de varíola as pessoas recorrem a Shankpanna.

[...] O culto[97] a um Orisha comporta tabus alimentares definidos, denominados ewo.

Os Omo-Orisha consideram seu Orisha como seu senhor, seu ancestral e antepassado divino. Não podem casar com ninguém de seu próprio clã.

O reverendo D. Ọnadele Epẹga em um livro, *The Mistery of Yoruba Gods*, publicado em Lagos em 1931, escreve:

No paganismo Yoruba ou religião fundada por Orunmila são conhecidos 600 Imalẹs.

Esses Imalẹs são divididos em dois grupos, os 200 Imalẹs da direita e os 400 Imalẹs da esquerda.

Dos 200 Imalẹs não podemos falar, pois os homens não podem saber nada de seus feitos. Eram maus, foram destruídos em um mundo precedente e poucos homens e mulheres sobreviveram.

Os 401 Imalẹs são também denominados Orishas.

Imalẹ significa o conhecimento dos segredos do ocultismo. Os homens que possuem este dom são, portanto, Imalẹs.

Orisha significa literalmente "alguém que enterrou um pote", pois é costume, entre os Imalẹs, enterrar um pote no chão (cerca de 1/4 dele) para seus adeptos. Esse pote chama-se Odu Orisha e serve de conteúdo para a imagem e os objetos de adoração desse último.

Melville J. Herskovits:

O que é um *Vodun*? [98] Os nativos traduzem-no pela palavra "deus", se bem que, no interior de um templo, mostrem um determinado ponto em que se acha embutida uma grande jarra e digam que o *Vodun* está lá. Inteiramente à parte do conceito do *Vodun* considerado como uma divindade, o fato é que um *Vodun* é igualmente considerado pelos Daomeanos como algo que está localizado e que um espírito, ainda que filosoficamente concebido como existente em todo o espaço, deve também ter um lugar definido,

* Conjunto de residências comunitárias, contíguas, em geral dispostas em torno de um pátio central, onde residem os membros de uma família extensa (N. do T.).

96. Frobenius [2], t. I: 154.

97. *Idem, ibidem*, p. 163.

98. Herskovits [2], t. II: 170.

no qual possa ser convocado, por meio de fórmulas adequadas, a fim de ajudar seus adoradores e de onde possa sair, a fim de realizar as coisas que se esperam dele...

Interrogada sobre a natureza do *Vodun*[99], a resposta de uma pessoa laica foi a seguinte: "O *Vodun* está na terra. Não se sabe o que ele é. É um poder. Não é secreto". O *Vodun* tem uma jarra perto dele, mas o *Vodun* não se encontra na jarra que está na casa de culto. É um poder, uma força que percorre todo o templo. Quando o *Vodun* está instalado no templo, ele se divide em duas partes; uma parte que permanece na casa de culto onde os iniciados são formados e outra, que permanece em cima do altar...

Devido a certos milagres, um membro menor do panteão pode ser considerado uma divindade de primeira categoria em certas aldeias.

Do mesmo modo, uma família, tendo erigido um altar a uma divindade, torna-se importante e rica, e o prestígio do deus aumenta na mesma proporção.

O nome secular do primeiro sacerdote que se considera ter introduzido o culto do deus é incluído no panteão.

Bernard Maupoil[100]:

Entre essas divindades, parecem ser numerosas aquelas que viveram outrora na terra. O elemento terreste e o celeste, devido a isso, reconhecem-se melhor um no outro e essa crença exprime a nostalgia secreta e recíproca que parece inclinar os *Vodun* a voltar a ser homens e os homens a se elevar ao conhecimento ou ao exercício das coisas divinas...

Um laço de solidariedade une o *Vodun* e os homens; eles se completam e não poderiam passar-se uns aos outros. Mediante suas orações e seus sacrifícios, os homens "dão força" aos *Vodun*. Quanto mais numerosas e magníficas as oferendas, mais as divindades têm força, melhores serão suas intenções. Se seu número decrescer, os *Vodun* se enfraquecem.

Os crentes dão-se conta desse fato, o que acarreta, algumas vezes, certa negligência nas relações entre o homem e deus. O homem, porém, é retido, no caminho do abandono, pelo constrangimento social, pelo medo de represálias divinas e pela confiança que ele mantém na eficácia de uma aliança com o incognoscível. Se acaso se deixasse completamente de reverenciar um *Vodun*, seu nome desapareceria.

William Bascom, durante suas pesquisas realizadas em Ile Ife sobre o papel sociológico do grupo religioso *yoruba*, escreve o seguinte[101]:

Natureza dos *Orishas*.

Quando, ao leigo *Yoruba*, se faz a pergunta: "O que é um *Orisha*?", a resposta costumeira é: "Um *Orisha* é alguém que veio do céu", "Um Orisha é alguém que se tornou uma pedra ou desapareceu dentro da terra", ou uma resposta vaga, semelhante a essas.

Se bem que essas declarações apresentem uma justificativa mitológica para o culto dos *Orishas*... elas lançam muito pouca luz sobre a verdadeira natureza de um *Orisha*.

A seguinte definição foi obtida com grande dificuldade por dois informantes especialmente qualificados. Um deles passou nove meses a discutir esse problema, além de outros, relacionados com a tradição dos *Orishas* e do culto com os sacerdotes mais importantes de Ifé; o outro era, ele próprio, um babalawo que havia dado provas de ser capaz de analisar sua própria cultura.

De acordo com esses dois homens, um *Orisha* é uma pessoa que viveu na terra quando ela foi criada e de quem descendem as pessoas que hoje existem. Quando esses *Orishas* desapareceram ou "transformaram-se em pedras", seus filhos começaram a oferecer-lhes sacrifícios e a prosseguir com todas as cerimônias que eles mesmos realizavam quando estavam na terra. Esse culto foi passado de geração em geração e, hoje, um indivíduo considera o *Orisha* que ele adora como sendo um ancestral de quem ele descende.

99. *Idem, ibidem*, p. 143.
100. Maupoil, p. 56.
101. Bascom, p. 21.

3

INICIAÇÕES E ESTADO DE TRANSE

"O caráter essencial da divindade (*Orișa* ou *Vodun*) parece ser sua propriedade de possuir aquele que a serve, de subir-lhe à cabeça", diz Bernard Maupoil[1].

Sendo o *Orișa* imaterial, ele só pode manifestar-se aos seres humanos através de um deles, que escolheu para servir-lhe de cavalgadura, de médium, geralmente denominado *iyaworișa*, mulher do *Orișa*; o sexo não está implicado neste nome e o que ele exprime é a idéia de possessão pelo *Orișa*.

Essa pessoa também é denominada *adoșu*, aquela que foi portadora do *oșu*.

O *oșu* é uma bola do tamanho de uma noz, formada pelos elementos constitutivos do *aṣe* do *orișa*, reduzidos a pó e amalgamados. O *oșu* é colocado sobre o crânio raspado do noviço ou da noviça, em determinado estágio de sua iniciação. É a preparação mística de uma base apta a receber o *Orișa* quando ele se manifestar na cabeça de seu *adoșu*.

São os *adoșu* que entram em transe, possuídos pelos deuses, durante cerimônias cujo objetivo é provocar sua vinda à terra.

1. Maupoil, p. 53: (*"Vodun Wata tiwe me* = *Vodun* vir cabeça sua, como dizem os *fon*").

Ao contrário das idéias que as pessoas têm a respeito, uma iniciação não comporta principalmente a revelação solene de um segredo ao noviço, acompanhada de ameaças que visam garantir seu silêncio sobre as tradições esotéricas que ele é convocado a perpetuar. A iniciação consiste em criar no noviço, em determinadas circunstâncias, uma segunda personalidade, um desdobramento mítico inconsciente, durante o qual ele manifestará o comportamento tradicional do *Orișa*, ancestral divinizado, de que se tratou no capítulo anterior.

Em resumo, a iniciação consiste, portanto, em fazer com que ele adquira um reflexo condicionado.

Um reflexo não se situa no domínio da razão e só pode ser adquirido, em ligação com seus estímulos, em um estado no qual a consciência está obrigatoriamente ausente e ao qual retornaremos mais adiante.

Em outros termos, mais conformes à ortodoxia animista, uma iniciação começa sempre por uma morte e uma ressurreição simbólicas, que marcam a ruptura do noviço com seu passado e mostra seu nascimento para uma vida nova, consagrada à divindade. Essa noção é realçada pela perda do antigo nome e pela imposição, no final da iniciação, de um novo nome. Na África, o nome antigo não pode ser pronunciado voluntariamente sem que se cometa grave sacrilégio; no Brasil, o uso do novo nome permanece limitado aos grupos de pessoas que se dedicam ao culto das divindades africanas.

No período que separa o dia da ressurreição do dia em que o noviço recebe um novo nome, ele parece ter perdido a razão, está mergulhado em um estado de embotamento e de atonia mental. De tudo esqueceu, não sabe mais falar e só se exprime através de sons inarticulados. Nesse estado o noviço é denominado *omọtụn*, criança nova. É nesse estado, em um espírito despojado de toda lembrança anterior, que lhe serão inculcados os ritmos particulares do *Orișa*, suas cantigas, suas danças e todo o comportamento do deus. Estabelece-se uma estreita associação entre todos esses elementos, e da mesma forma que um pedaço da *madeleine* de Marcel Proust, molhado no chá, bastava para fazer ressurgir nele o "tempo perdido" com grande precisão, o mesmo acontece quando, mais tarde, o noviço voltar a seu estado normal, pois o efeito dos banhos de certas folhas, combinado com a audição de certos ritmos e a execução de certas danças farão ressurgir nele o comportamento do deus.

A importância das folhas e o uso dos banhos onde elas foram postas em infusão é primordial para o culto aos *Orișa*. O nome dessas folhas e seu emprego constitui a parte mais secreta desses rituais. Nenhuma cerimônia pode ser executada sem seu concurso. Considera-se que o *ase*, força vital dos *Orișa*, reside nessas folhas. Conforme vimos anteriormente, banhos periódicos são dados nos objetos testemunhas, para renovar o *ase* dos deuses.

Durante todo o período da iniciação e, mais tarde, durante as cerimônias de evocação dos *Orișa*, o noviço lavará seu corpo com as infusões das variedades de folhas consagradas ao deus. São banhos destinados a estabelecer a ligação mística entre o *Orișa*, unicamente esse *Orișa*, e o corpo do noviço impregnado do mesmo *ase*, completando a ação do *osu*, que estabeleceu em sua cabeça os elementos sagrados e vitais do deus. O corpo do *adosu* tornou-se o receptáculo misticamente preparado de uma força imaterial e de uma única força, assim como um recipiente que contém água doce será apto a receber os peixes dos rios e um outro, repleto de água salgada, poderá receber os peixes do mar.

Permanecendo no plano das comparações, o *adosu* pode ser assimilado a uma chapa fotográfica. Ele contém em si a imagem latente do deus, impressa no momento da iniciação sobre um espírito virgem de toda impressão, e essa ima-

gem revela-se e manifesta-se quando todas as condições favoráveis estão reunidas.

O papel do estado de embotamento é tornar o espírito do noviço virgem de toda impressão anterior, do mesmo modo que o eletrochoque é empregado na psicoterapia para apagar certos complexos, aos quais o doente é sujeito.

Todos os seres humanos têm, potencialmente, numerosas tendências e faculdades contraditórias, que se caracterizam pela veleidade. As experiências vividas por um indivíduo, o exemplo dos mais velhos, os princípios inculcados pela educação, a censura do meio social permitiram que apenas algumas dessas tendências e faculdades desabrochassem e criassem nele uma personalidade. Essa personalidade seria outra, se o destino o tivesse colocado em um meio social onde os valores morais e os princípios dos mais velhos tivessem sido diferentes. É uma dessas outras possibilidades da personalidade que os iniciadores fazem surgir. Trata-se de uma personalidade hereditária, conforme à tradição dos antepassados; é o próprio antepassado divinizado, conforme vimos, que eles procuram fazer reviver.

É evidente que podemos perguntar se esse ancestral divinizado existiu realmente ou se isso não passa da racionalização de uma imagem imposta por uma religião que veio de outro lugar. É possível também que as razões apresentadas para o comportamento do ancestral não sejam mais conhecidas e que certos mitos, que em princípio engendraram o ritual, não passem de racionalizações extemporâneas.

Nesse caso, porém, seria necessário levar em conta que se trata de um ritual muito antigo que, não sendo justificado freqüentemente por nenhum mito válido, o é, ao contrário, pelo sentimento da tradição.

Não teria um hábito, um comportamento tão hereditariamente antigo, engendrado essa segunda natureza hereditária, que pede para ressurgir?

A resposta dada às interrogações sobre essas questões, quando se trata de informantes sinceros, geralmente é a seguinte: "É porque nossos pais faziam assim...". Não é um modo de evitar a pergunta, mas uma maneira de exprimir. Diz a regra: o que importa conhecer é a tradição e não seus motivos.

Do mesmo modo que em toda sociedade organizada o essencial é respeitar cegamente as leis estabelecidas, para delas esperar tolerância e proteção, os ritos dos cultos africanos também mantêm sua eficácia se forem realizados cegamente, seguindo o costume exato.

O iniciado, em estado de vigília, praticamente jamais será consciente de sua propria iniciação. Não tem lembrança alguma do que aconteceu, situa-se do outro lado de um compartimento estanque.

Ele tem, portanto, dupla personalidade:

Uma, no estado de vigília, adquirida desde sua infância no meio social em que vive e que reencontrou, ao término da iniciação.

Outra, no estado de transe, a personalidade do deus, adquirida durante a iniciação e que poderia ser considerada, sob o ponto de vista animista, a personalidade do ancestral que voltou a ser inculcada nele, segundo antigas tradições sociais.

Durante as cerimônias, quando o deus, com o transe, deixou o corpo do *iyawo*, este comporta-se como uma criança de pouca idade, rindo a propósito de tudo, exprimindo-se por meio de palavras infantis, passando de um estado de alegria infantil a períodos de resignação amuada. Permanece neste estado pelo menos vinte e quatro horas. Diz-se na

Bahia que o deus deixa, após sua partida, o *ere*[2], espécie de adjunto que o acompanha.

Após *sundide*, os noviços estão nesse mesmo estado. O estado de *ere* é, portanto, no que diz respeito à passagem do transe para o estado de vigília, uma etapa do mesmo caminho, aquele mesmo seguido pelos noviços no final de sua iniciação, quando retornam à vida normal.

Os *ọmọtun* só retomarão consciência de sua condição de homens depois do dia em que receberão da divindade seu nome e o proclamarão durante uma cerimônia pública.

TENTATIVA DE DEFINIÇÃO DO ESTADO DE TRANSE

Até agora a natureza desses estados de transe foi pouco estudada na África, mas no Brasil e no Haiti realizaram-se inúmeras pesquisas e muito foi publicado sobre essas manifestações entre os descendentes de africanos que para lá foram levados outrora.

No Brasil, Nina Rodrigues desenvolveu suas pesquisas no final do século passado, na Bahia, onde ainda havia inúmeros sacerdotes animistas africanos e somente alguns sacerdotes crioulos. Nina Rodrigues introduziu a medicina legal na Bahia e abordava o problema do transe a partir de uma visão profissional, segundo evidencia o título de sua primeira obra de conjunto sobre a questão, publicada em 1900 na Bahia, em francês, e dedicada à Sociedade Médico-Psicológica de Paris, da qual era membro associado: *L'Animisme fétichiste des Nègres de Bahia, Métissage, Dégénerescence et Crime, Atavisme Psychique et Paranoïa.*

Sua interpretação é a seguinte[3]: "Do que tenho ouvido, dos casos que tenho observado, dos exames que tenho feito, sou levado a acreditar que os oraculos fetichistas, ou possessão de santo, não são mais do que estados de somnambulismo provocado, com desdobramentos e substituição de personalidade". Ele indica que o desenvolvimento das faculdades mediúnicas é obtido por "banhos, fumigações, ingestão de substancias dotadas de virtudes especiaes, jejuns prolongados, abstinencias sexuaes, mortificações diversas...". Entre os mais poderosos agentes do transe, diz ele, inclui-se a influência da dança sagrada, que dura horas e horas. Esse exercício extenuante, em vez de abater os fiéis, exalta-os e excita-os cada vez mais, com um furor crescente, até a manifestação final do *Santo (Orịsa)*.

Ele também afirma que há iniciados que não podem ouvir a música ou a cantiga que coincidiu com a primeira vez em que caíram no *Santo* sem que este se manifestasse.

Nina Rodrigues cita Pierre Janet[4]:

2. No Brasil certos *pais-de-santo* afirmam que *ere* é uma contração da palavra *aṣiwere*, que em *yoruba* significa "louco". Esse mesmo estado é qualificado pelos *nago* da África como *tinuerude* (que chegou nas bagagens), evidenciando muito bem sua posição de adjunto, daquele que vem depois. Trata-se, na verdade, de uma abreviação de *aṣiwere*, louco em *yoruba*, alusão ao estranho comportamento dos *iyawo*. Em Porto Alegre, Brasil, esse estado é denominado *aṣere*, aproximando-se assim da palavra *aṣiwere*. Artur Ramos tinha em sua coleção estatuetas dos *Ibeji* (gêmeos). Qualquer estátua é denominada *ere*, em *yoruba*. Ramos aproximou ou confundiu o estado de *ere (aṣiwere)* com *ere* (estatueta de *Ibeji*) e publicou que os *Orịsa* eram acompanhados, seguidos por *Ibeji*. A partir de então este equívoco fez escola.
3. Rodrigues [1], p. 109.
4. Janet, p. 222.

"Si são preparados para as convulsões, os somnambulos têm convulsões; si para o extase, têm extases..."* "O somnambulismo é antes de tudo um estado anormnal, durante o qual se desenvolve uma nova fórma de existencia psychologica com sensações, imagens, lembranças que lhe são proprias... O desdobramento da personalidade, tão manifesto em certas grandes observações de dupla existencia, existe na realidade no mais simples somnambulismo."

"... o iniciado conhece a fundo a historia do seu santo, dos milagres, dos feitos por que se celebrizou: tem visto muitas vezes os companheiros cairem de santo; sabe como se comportam e como são tratados. Caindo em estado somnambulico, as vestes, os ornatos com que o preparam suggerem-lhe, impõem-lhe a personalidade do seu deus ou santo, com a mesma facilidade com que nas suggestões geraes se transforma o hypnotizado em um sacerdote, em um rei, em um general, etc.

Psychologicamente o que caracteriza estes estados é a amnesia completa ao despertar."

O diagnóstico de Nina Rodrigues, segundo o qual o estado de *Santo* não passava de sonambulismo provocado baseou-se em uma experiência de hipnotismo que ele realizou com uma certa Fausta, durante a qual lhe sugeriu que ela estava em um *Terreiro de Candomblé*[5] que lhe era familiar e que ali estava acontecendo uma cerimônia. Ele a fez entrar no transe do *Orișa* ao qual ela era consagrada. Dócil a suas sugestões verbais, Fausta comportou-se como seu *Orișa*, mas, apesar de todos os seus esforços, Nina Rodrigues não conseguiu fazer com que ela dançasse.

Ao fazer ressaltar o contraste entre a passividade da aceitação das sugestões na primeira fase do sonambulismo e a resistência formal oposta na segunda fase, Nina Rodrigues declara: "Era assim evidente que ao somnambulismo provocado pelas minhas sugestões verbaes no estado de hypnose se havia substituido o somnambulismo provocado pela allucinação da musica sacra, isto é, o estado de santo ou de possessão"; e acrescenta: "Pitres[6] tem razão de considerar o estado de possessão demoniaca como uma especie de delirio hysterohypnotico, delirio monoideico".

Nina Rodrigues, entretanto, declara não ter podido examinar se "Fausta" era, com efeito, histérica e não ter podido fazer com que outros iniciados se submetessem às mesmas experiências. Conclui reconhecendo honestamente ignorar se essas manifestações se reduzem àquilo que ele observou ou se, ao contrário, existem nelas fenômenos mais complexos. Procura em seguida determinar se a natureza dos fenômenos observados tem importância prática para a apreciação médico-legal do estado mental da raça negra.

Artur Ramos, discípulo e sucessor de Nina Rodrigues na Bahia, retomou os estudos desse último. Baseando-se[7] nos trabalhos de Charcot que "... teve o extraordinario merito de haver lançado as primeiras vistas scientificas, em methodos de verificação exacta, a phenomenos encarados até então com criterio mystico ou metaphysico", ele se pergunta se "... essa identidade proposta entre a possessão demoniaca, em geral, e a grande nevrose, resistiria hoje, a uma analyse mais cerrada, com as conquistas da psychiatria contemporanea?". Pergunta-se também se "... Haveria, porém, verdadeiramente, uma identidade absoluta entre a possessão diabolica ou a

* Na realidade esta colocação é de Briquet, citado por Janet, conforme se vê à p. 114 de *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos* (N. do T.).

5. Nome dado na Bahia aos lugares onde se praticam os cultos às divindades africanas.
6. Pitres, p. 295.
7. Ramos [1], p. 272.

'queda no santo' das religiões primitivas, de um lado, e os estados hystericos do outro, conforme Babinski colocou em evidência?"

Ele interpreta o transe como algo "ligado a diversos estados mórbidos psichologicos, agudos, sub-agudos e chronicos comuns de hysteria, estados somnambulicos, hypnoticos, oniricos, esquizophrenicos, syndromes de influencia, quase sempre com a modificação da consciencia da personalidade".

Melville J. Herskovits é de opinião[8] que "essas interpretações sobre o estado de transe, tendo sido dadas por médicos, se dão um tanto em função do anormal e da psicopatologia".

Observa que "o mesmo tipo de possessão se apodera de pessoas muito diferentes e muito numerosas, de maneira regular e disciplinada, e é aceita como uma experiência perfeitamente normal por um número muito grande de pessoas". Ele, aliás, testemunhou, em outras partes do Novo Mundo, como na própria África, os mesmos tipos de possessão que apresentam as mesmas atividades motoras, incitadas da mesma maneira, que se davam em situações semelhantes e, em certos casos, com os mesmos ritmos dos tambores que se tocam na Bahia.

Herskovits define uma cultura como algo que constitui "um conjunto de tradições cuja importância exata, para uma determinada sociedade, depende em grande parte do passado histórico desta última. As normas de conduta estabelecidas por uma cultura bem assimilada raramente se elevam ao nível da consciência". O processo psicológico que ele tem em vista define-se claramente pela expressão "reflexo condicionado", segundo o qual cada vez que determinado estímulo é experimentado, daí resulta uma reação correspondente, porque um indivíduo foi habituado a comportar-se dessa maneira, em resposta a um sinal convencionado, e ele conclui que nada existe de anormal em semelhante processo.

"Imaginemos", diz ele: "uma pessoa que foi criada em um meio cultural no qual se crê profundamente nas divindades e no qual, desde a infância, lhe foi ensinado que ele seria suscetível de receber uma dessas divindades e em que os deuses são invocados por intermédio dos ritmos dos tambores e de determinadas cantigas... Há muitas probabilidades de que, diante da estimulação proporcionada por todos esses fatores, em uma situação conforme àquela indicada, a resposta não tardará e a possessão acontecerá".

Roger Bastide confirma esse ponto de vista do "transe de possessão, resultado da pressão social sobre o indivíduo" e diz[9] que: a crise mística não ocorre por acaso, que ela não cria seu próprio ritual, como se dá no caso das doenças; ela se inscreve em um conjunto cultural, segue um certo número de representações coletivas" e pode-se dizer que "uma manifestação mística que começa em determinado momento e termina igualmente em outro dado momento, seguindo sempre certas regras, longe de explicar o social pode explicar-se apenas pelo antecedente do social sobre o místico."

Ele demonstra através de alguns exemplos que "a explicação do transe deve ser procurada na sociologia, na coerção do meio sobre o indivíduo".

Em primeiro lugar, ele viu iniciados fazerem esforços voluntários para entrar em transe, sem conseguir, o que in-

8. Herskovits [2].
9. Bastide [1], p. 88.

dicava que o transe era um fenômeno normal, desejado, e que pertencia ao complexo cultural africano.

Em segundo lugar, ele constata que a música não leva necessariamente ao transe: um mesmo ritmo que, em um dia de cerimônia, determina uma crise de possessão em um iniciado, não provocará nada se ele a ouvir fora dessa circunstância. O estímulo do reflexo condicionado, de que fala Herskovits, não é um estímulo físico (a audição de determinado ritmo), mas um estímulo psíquico, sendo o ritmo associado a uma certa data e a um certo lugar. É também necessário que o iniciado esteja com o corpo purificado por certos banhos de ervas. É preciso reunir um conjunto de fatos regulamentados pela sociedade, sem os quais a música nada produz.

Mas o fato essencial é que o iniciado somente entra em transe quando ele ouve as cantigas de seu *Orişa*. Se a crise mística fosse verdadeiramente uma crise histérica produzida pela música, pela atmosfera do culto, pelos corpos muito próximos uns dos outros, pela monotonia do ritmo e das cantigas, pelo cansaço provocado pelo fato de se dançar durante horas e horas em seguida, é inexplicável que a crise não ocorra em um momento qualquer da festa e que, para surgir, ela espere apenas determinada cantiga, a do *Orişa* do iniciado em questão.

Bastide afirma:

O transe é um fenômeno de pressão da sociedade e não um fenômeno nervoso. Mas o controle social do transe explica tudo[10], ou não será necessário recorrer à psicanálise para compreender esse equilíbrio mental que os devotos de antigas divindades ancestrais ostentam com tamanha nitidez? Dar-se-ia que o transe, ao permitir à personalidade reprimida voltar sob uma forma simbólica, em uma atmosfera de alegria e de festa, sem o caráter sinistro de que fala Freud, não é um elemento desse equilíbrio? Se assim for, o *candomblé* seria a contrapartida pagã da confissão católica ou, melhor ainda, da cura psicanalítica, mas uma confissão que não seria falada, que seria representada, uma cura motora na exaltação muscular da dança, em lugar de ser uma cura horizontal, sobre um divã dissimulado na penumbra de uma clínica.

Para Bastide,

O *candomblé* é a primeira forma do psicodrama de Moreno: o negro livra-se de seus conflitos, de seus complexos, de suas tendências escondidas, exteriorizando-os através das danças imitativas de seu deus, cujo caráter e tendências são análogos aos seus.

A comunidade religiosa propicia ao indivíduo um certo número de modelos consagrados, bem conhecidos, de divindades características, de certas atitudes libidinosas, e nela os conflitos podem inserir-se, em lugar de desabrochar em sintomas neuropáticos e podem até mesmo adquirir uma função útil para o grupo, pois tornam-se meios de representar melhor a história mítica. Existe aí uma síntese das representações coletivas impostas pela religião ancestral e pelas tendências do inconsciente que faz com que essas tendências sejam encaradas no contexto de um encadeamento histórico, controlado pela tradição, e submetidas a um desenvolvimento que lhes tira toda força nociva, tornando menos aguda sua ponta perigosa.

As pessoas agressivas dançam o passo de *Ogun*, deus da guerra; quando o transe delas se apodera, não nos espantará vê-las assumir a máscara de *Ogun*, seu rosto crispar-se em um rictus selvagem, seus olhos brilhar com um fulgor bárbaro e seu corpo endireitar-se altivamente, como o de um guerreiro vencedor que matou seu inimigo.

Aquele que sente o desejo masoquista de sofrer pode encontrar nessas mesmas ocasiões cerimoniais um modo de projetá-

10. *Idem* [2], p. 252.

lo para fora de si e de gozar voluptuosamente de uma imagem que se recebe da tradição, dando-a a si mesmo, expulsando essa nostalgia dolorosa na pessoa de *Ọmọlu*, o deus da varíola, que tem o semblante escondido sob um capuz de palha e que dança, atingido pela doença santa, com o corpo coberto de pústulas.

Yemanja e *Ọṣun* são as duas formas do amor genital, a Vênus mais moral e a Vênus impudica, e satisfazem em troca de pouca coisa os desejos reprimidos, por meio de voluptuosidades mais ardentes que aquelas que a vida algumas vezes oferece a certas pessoas.

É preciso ver a fisionomia dos dançarinos possuídos. O rosto tornou-se máscara, máscara de sensualidade desenfreada ou máscara de brutalidade, máscara infantil ou máscara feminina (mesmo se é um homem quem dança).

É claro que acontece muitas vezes de esses papéis serem unicamente impostos pela sociedade e de não corresponderem a nada. Então o transe é puramente sociológico. Mas, quando nos vemos diante de certos dançarinos, o movimento do corpo, a agilidade misteriosa, os requebros da mulher e a violência ritmada do gesto revelam uma participação secreta de toda a alma com o modelo divino, nisso incluídos seus impulsos mais profundos.

Em outro livro[11], Bastide percebe "a mudança da personalidade, produzida pelo transe, como uma fuga da vida cotidiana. É, para a pessoa, o modo de realizar um outro 'eu' cuja vida a frustrou e, para os adeptos dos *Orișa*, que pertencem mais freqüentemente às classes inferiores da sociedade, a possibilidade compensatória de implantar em suas vidas as vidas dos deuses".

Lhérisson traçou no Haiti, como Nina Rodrigues fizera na Bahia, um paralelo entre a possessão *Vaudou* e os fenômenos de dissociação histérica da personalidade. Ele classificava o transe na "grande família das doenças religiosas que surgem por imitação ou auto-sugestão entre indivíduos geralmente histéricos".

Dorsainville também enxergava na possessão manifestações de histeria e definia o *Vaudou* como "uma psiconeurose religiosa racial, caracterizada por um desdobramento do eu, com alterações funcionais da sensibilidade, da motilidade e a predominância de fenômenos pitiáticos".

Price Mars[12] rejeita essas interpretações que apresentam a crise como manifestação histérica.

Não acredita que se possam provocar as crises de *Vaudou* por meio da sugestão e curá-las através da persuasão.

Trata-se, segundo ele, de "um estado místico caracterizado pelo delírio de possessão teomaníaca e pelo desdobramento da personalidade. Ela determina atos automáticos e é acompanhada por perturbações da cinestesia".

Louis Mars interpreta o transe[13] como uma possibilidade de soltar o "eu" inconsciente.

Escreve ele: A cada Deus do *Voudou* corresponde um padrão de comportamento, um esquema de encarnação, um arquétipo no sentido etimológico da palavra. Na possessão ritual existe a fusão total da personalidade com um ser mitológico.

Do ponto de vista subjetivo, eis o que narra o crente: A impersonificação do deus faz-se à revelia dele; o deus apodera-se dele como uma força que o agarraria em uma fração de segundo; o indivíduo deixou de ser ele mesmo para tornar-se o espírito diante do qual os fiéis inclinam-se humildemente...

11. *Idem* [1], p. 90.
12. Price Mars, pp. 123-140.
13. Louis Mars, p. 218.

A identificação reveste-se de um aspecto social. Seu estudo pertence ao mesmo tempo à psiquiatria e à etnologia. É o que denominamos identificação socializada...

O fiel vodouizante não se contenta em interpretar um papel, como o ator de teatro; identifica-se totalmente com o deus, é o deus. Ali não existe uma atividade de interpretação, existe encarnação, possessão...

É preciso distinguir a crise de possessão ritual da possessão doente que surge, como regra geral, independentemente de toda atmosfera cerimonial. Ritmicidade possessiva, dança coral, melodia ritmada, ação dramática, impulso religioso fundem-se em um conjunto orquestral, durante a cerimônia...

A crise de *loa*[14] ritual, diante disso, não parece ser uma conduta original e não será o caso de assimilá-la, de modo algum, a um ato patológico...

Aos olhos do crente, a crise de possessão representa a ação do espírito sobre o corpo que lhe serve, naquele momento, de receptáculo temporário. Então ele deixa de ser ele mesmo, sua personalidade desaparece, ele torna-se deus, é o deus em carne e osso... A crise exterioriza nosso eu inconsciente. Cada um de nós, como sabemos, traz em si uma infinidade de instintos e de tendências obscuras e também sonhos de grandeza. Em nosso eu há um fervilhar de monstros e de deuses, que não ousam manifestar-se devido à censura. A crise de *loa* permite o desfile individual ou coletivo de deuses que aquele que está em crise sonha ser, assim como a cabeça permite a um grupo liberar seus eus reprimidos, pois não se pode separar a crise de *loa* ritual de seu estado coletivo. Cada um dos assistentes reconhece no favorecido pelos deuses, nos quais estes se dignam encarnar-se (sob o ponto de vista deles, bem entendido), um privilégio de que eles mesmos poderiam gozar. No homem em estado de crise, no possuído, é o deus que cada um leva dentro de si, não manifesto, que eles reconhecem manifestado em um eleito.

Alfred Métraux[15] interroga-se sobre a sinceridade do estado de transe:

Devido à ambigüidade de sua natureza, o fenômeno da possessão continua a esquivar-se de uma interpretação satisfatória. Ele pertence a uma dessas zonas marginais em que as crenças e os ritos se aliam da maneira mais íntima a mecanismos psicológicos ainda obscuros...

Os transes rituais colocam um problema fundamental. Trata-se de verdadeiros desdobramentos da personalidade, comparáveis àqueles de que padecem certos histéricos, ou de estados simulados, que fazem parte de um culto tradicional e obedecem a imperativos rituais? Em outros termos, quando alguém se torna o receptáculo de um deus, perdeu ele o sentimento do real ou é simplesmente um ator que interpreta seu papel? A resposta a essa pergunta só é possível com a condição de que se coloque muito bem os dados do problema. Em primeiríssimo lugar, importa conhecer as funções da possessão no interior do sistema social e religioso que lhe deu um espaço tão amplo.

A maior parte dos acessos de transe verificam-se durante as cerimônias religiosas, tanto fechadas quanto públicas. É necessário que os espíritos participem das homenagens que lhes são prestadas e recebam os sacrifícios que lhes são oferecidos. Sua vinda é esperada e acontece no momento desejado...

Tem-se o direito de duvidar da autenticidade das possessões que ocorrem, por assim dizer, sob encomenda, quando o ritual o exige. A perda de consciência, sem a qual, classicamente, não poderia haver possessão, é, se não inexistente, pelo menos muito parcial em um bom número de pessoas...

14. Nome dado ao *Vaudou*.
15. Métraux, pp. 1, 11 e 18.

O comportamento dos possuídos, tão manifestamente estilizado, não permite determinar se a origem da possessão é voluntária ou compulsiva.

A interpretação desses transes, sob o ponto de vista "ortodoxo animista", é muito mais simples. Em inúmeros casos, os descendentes de africanos, destribalizados pelas circunstâncias, e, sobretudo, os mestiços, perderam a lembrança de suas origens exatas ou, mais precisamente, são de origens muito misturadas. O *Orișa* que pede para manifestar-se neles é aquele que teria sido o seu na África, se seus pais ou avós não tivessem sido levados para o Novo Mundo.

Sendo o *Orișa* hereditário pela linha paterna, em princípio essa manifestação torna-se, para eles, a revelação de sua origem.

Voltando ao ponto de vista da sociologia e da psicanálise, podemos resumir a interpretação dos transes de possessão como sendo um reflexo condicionado, que reage normalmente a um dado estímulo, em determinadas circunstâncias e em uma atmosfera de aceitação e até mesmo de pressão social. O fenômeno de mudança momentânea da personalidade permite a um indivíduo encontrar compensações às frustrações da vida cotidiana, ao encarnar um deus, e liberar seu eu reprimido por meio da exteriorização inconsciente de suas tendências ocultas.

Essas definições do transe, válidas para os descendentes de africanos integrados em um outro grupo cultural do Novo Mundo, devem ser corrigidas em parte, para que sejam aplicáveis aos transes que ocorrem durante as cerimônias realizadas na África.

É necessário levar em conta que o indivíduo não tem, à sua disposição, uma escolha de divindades tão completa, em que possa "inserir seus conflitos e suas tendências", pois quase sempre, na África, o *Orișa* é uma herança de família e é ela que designa, após a consulta com um adivinho, aquele ou aquela que será consagrado(a) ao *Orișa* protetor e deverá servir-lhe de "cavalo".

Lá, portanto, a pressão social é muito mais forte e o *Orișa* representa, para aquele que será por ele possuído, uma possibilidade de exteriorizar seu complexo apenas na medida em que ele herdou do *Orișa*, ancestral divinizado, o mesmo temperamento e as mesmas tendências profundas[16] que o predispõem a comportar-se inconscientemente como ele.

Se, com justa razão, os sociólogos e psiquiatras que estudaram o fenômeno do transe, após Nina Rodrigues e Artur Ramos, são unânimes em rejeitar a interpretação dada ao transe em função do "anormal e da psicopatia", parece que toda a primeira parte da exposição de Nina Rodrigues é defensável e que, se não se trata talvez de "somnambulismo hypnotico com desdobramento da personalidade", deve ser um fenômeno bastante próximo. Entretanto, em lugar da sugestão provocada do exterior, teria um caráter de auto-sugestão, pois essas manifestações corresponderiam a tendências reais, ressuscitadas das profundezas do inconsciente, durante a iniciação dos *adoșu*. Estaríamos na presença de um reflexo ressuscitado e não de um reflexo condicionado.

16. Bastide [2], p. 253.

CERIMÔNIAS DE INICIAÇÃO

A descrição de algumas cerimônias fará compreender melhor o processo da iniciação e o mecanismo das ligações que ela implica e desencadeia.

Essas cerimônias foram observadas em regiões muito diferentes: uma na Bahia, Brasil, e as quatro demais no Daomé, África, sendo que três em Abomé e uma em Ouidah.

Elas pertencem a rituais diferentes. A primeira e a quarta dirigem-se aos *Orișa nago-yoruba* e as três outras a *Vodun* adotados pelos *fon*.

O todo, entretanto, fornece-nos um conjunto quase coerente e pode representar mais ou menos as diversas fases da iniciação.

Uma sexta cerimônia, cuja descrição está publicada no capítulo *Ogun*[17], completa esse conjunto.

A primeira cerimônia é denominada *bori*, na Bahia, ou consagração da cabeça ao *Orișa* protetor.

A segunda é uma ressurreição do noviço de *Sapata*, na qual, após a morte simbólica do postulante, ele nasce para uma vida nova dedicada ao *Vodun*.

A terceira é uma dessas rápidas saídas que uma noviça, considerada uma criança ainda de pouca idade, faz fora do convento durante a iniciação.

A quarta, *sundide*, é uma das etapas do retorno dos noviços a sua condição de homem.

A quinta é a primeira saída dos iniciados após *sundide*, pouco antes do final da iniciação.

A sexta é aquela em que o noviço revela ao público seu novo nome e adquire sua nova personalidade.

1. *BORI*, PRIMEIRA CERIMÔNIA DE INICIAÇÃO AO CULTO DOS *ORIȘA NAGO* NA BAHIA, BRASIL*:

Eis uma breve descrição de uma primeira cerimônia de iniciação ao culto dos *Orișa* da nação *nago (kétou)*, realizada na Bahia, Brasil, em fevereiro de 1951. Consiste no *bori* ou oferendas à cabeça e *lavagem de contas*, ou purificação de um colar de contas nas cores do *Orișa* e sua consagração a esse último.

O noviço levara até então uma vida agitada. De temperamento violento, discutia e brigava continuamente, o que muitas vezes acabava mal. O *babalorișa* (sacerdote do *Orișa*) conheceu o iniciado alguns meses antes da cerimônia, em um navio costeiro que atracava em todos os portos do Brasil. O noviço vira-se obrigado a deixar por algum tempo a cidade onde morava, devido a uma briga que acarretara conseqüências desagradáveis. Ao longo da conversa narrou um sonho recente, no qual aparecia um homem negro vestido de branco e vermelho. O *babalorișa* deu-se conta de que se tratava de *Șango Aira* e que as tendências à violência do noviço vinham deste *Orișa*, seu *Ẹlẹda*[18], espécie de anjo da guarda. Ele indicou que era necessário apaziguá-lo e assegurar-se

17. Cap. 5, p. 171.

* Esta passagem foi publicada pela primeira vez em forma de artigo, em francês, na *Revista do Museu Paulista*, NS, São Paulo, 9: 269-291, 1955, e em português na coletânea *Olóòrișa: Escritos sobre a Religião dos Orixás*, São Paulo, Ágora, 1981, coordenada e traduzida por Carlos Eugênio Marcondes de Moura (N. do T.).

18. Criador, em *yoruba*.

de sua benevolência por meio de cerimônia de consagração descrita a seguir.

O noviço permaneceu durante duas semanas no *terreiro* (templo dos *Orișa*). Ele aí chegou oito dias antes da cerimônia, preparando-se, longe das agitações e das preocupações do cotidiano, para tornar-se um novo ser. Vai nascer para a vida da seita religiosa.

O ato principal desenrolou-se numa quarta-feira, dia dedicado a *Șango*, divindade do trovão, ao qual o noviço será consagrado.

Primeiro Dia – Oferendas à Cabeça

Preliminares

Na véspera, terça-feira, por volta das sete horas, após tomar um banho frio, o futuro iniciado vai para o aposento vizinho ao *peji* ou *ilẹ Orișa* (local onde se encontram os altares dos *Orișa*).

Está vestido de branco e senta-se diante da parede divisória do *peji*, isolado do solo unicamente por um lençol branco estendido sobre a esteira. Não tem nada sobre a cabeça, apresenta-se descalço, com as pernas esticadas e as mãos espalmadas, colocadas sobre o joelho. Um tecido branco está pregado na parede, atrás dele, e seus ombros estão cobertos por um véu branco.

O *babalorișa* senta-se diante dele em um banquinho. Sobre a esteira e em volta deles acham-se dispostos (Fig. 1) recipientes que contêm água (1), azeite-de-dendê (2), mel (3), sal (4), *obi* (5), *akarajẹs* (6) (*akara*, no Daomé, *akasa* (7), dinheiro (8), uma grande cuia vazia (9), velas (10), uma faca (11), duas galinhas-d'angola (12) e dois pombos vivos (13), com as pernas amarradas.

O *babalorișa* invoca:

Ago irunmalẹ
Permitam 400 *Orișa*

Ago igbamalẹ
permitam 200 *Orișa*

Ago mo juba
permitam inclino-me

Ago mo juba ọrun
permitam inclino-me céu

Ago mo juba ilẹ
permitam inclino-me terra

Ago mo juba ewe
permitam inclino-me folhas

Ago mo juba omi
permitam inclino-me água

Ago mo juba baba
permitam inclino-me pai

Ago mo juba iya
permitam inclino-me mãe

Ago mo juba ẹlẹda mi
permitam inclino-me criador meu

Apresentação das oferendas à cabeça

Em seguida, canta:

Ori mo pe jẹ
cabeça minha chamar comer

Ori mo pe mu
cabeça minha pedir beber

A assistência responde em coro:

o pe jẹ o pe mu
ela pedir comer ela pedir beber

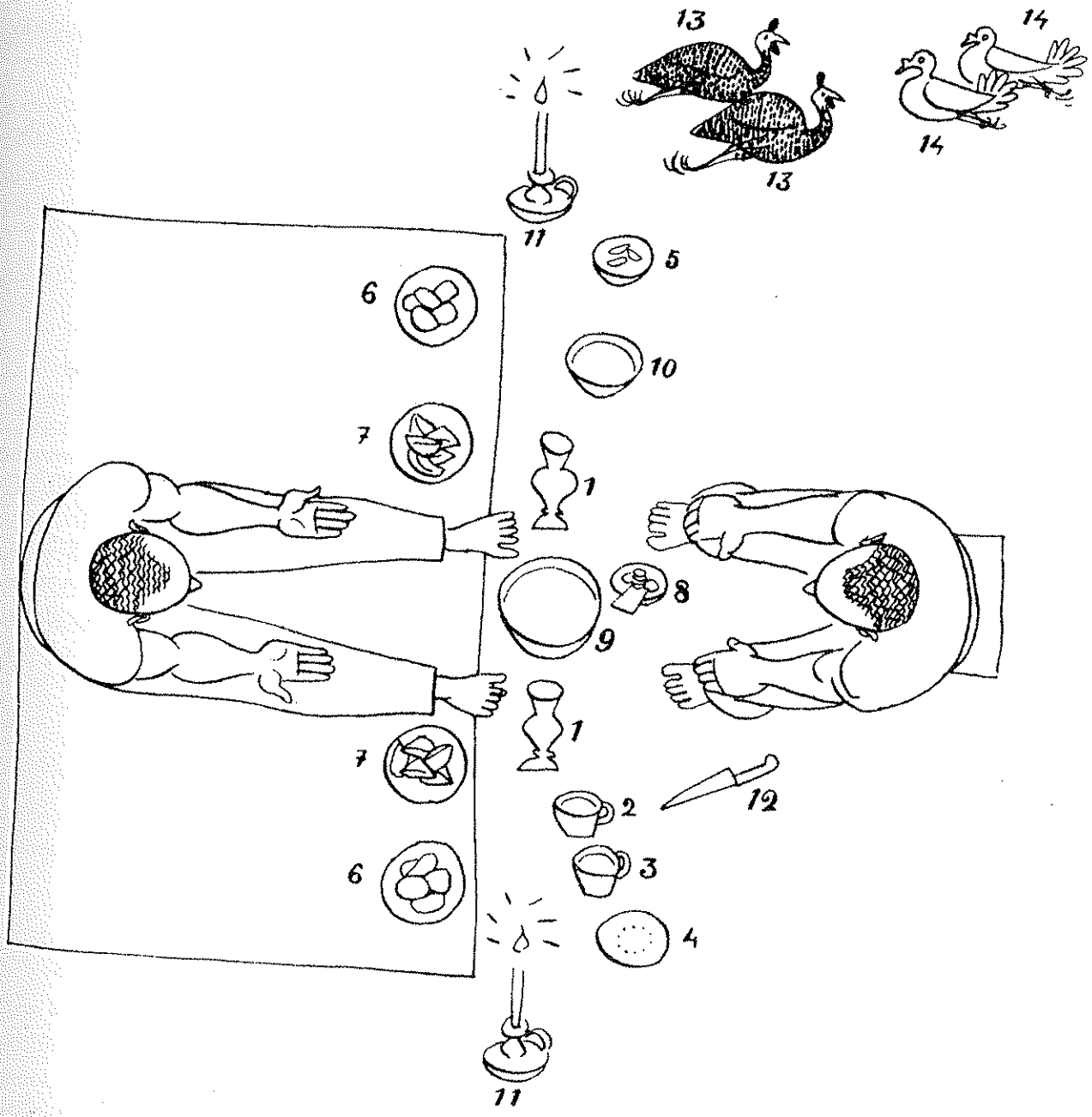


Fig. 1

O *babalorişa* apresenta à cabeça do noviço, pousando sobre ela, por alguns momentos, os pratos de *akaraje*, *akasa*, dinheiro, azeite, mel, sal, água das quartinhas, as duas galinhas-d'angola e os dois pombos, desejando:

Awure fure
boa sorte boa sorte
Kolobo *şe*
Awa uba *şe*
Kolobo

A assistência responde:

Aşe
(amém)

O *babalorişa* recomenda ao noviço: "Pense e deseje tudo o que quiser".

Adivinhação

O *babalorişa* toma um *obi* importado da África, divide-o em quatro e, após passá-lo sobre a cabeça do noviço, procede à adivinhação por meio dos quatro pedaços jogados no chão.

Na primeira vez, dois pedaços caíram com a parte côncava voltada para cima – favorável.

Na segunda vez, três pedaços caíram com a parte côncava voltada para cima – desfavorável.

Na terceira vez, os quatro pedaços caíram com a parte côncava voltada para cima.

Exclamações de alegria da assistência.

Ligação *ori* (cabeça) *igba ori* (cuia da cabeça)

O *babalorişa* toma um pedaço de *obi* e mastiga-o, misturado com pimenta (*ata*), a fim de dar força a suas palavras, e coloca uma parte dele sobre a cabeça do futuro iniciado. Após encher a boca com um pouco de água, esborrifa o resto, soprando na cuia *igba ori*.

Estabeleceu-se a comunicação mística entre *ori* (cabeça) e *igba ori*.

Sacrifícios

O *babalorişa* segura a faca e canta:

Ogun	*ş(e)oro*	*ş(e)oro*	
Ogun	fazer cerimônia	fazer cerimônia	
Eje	*bale*	*kara*	*ro*
sangue	derramar na terra	que corpo	acalma

(Essa cantiga refere-se a *Ogun*, pois esse *Orişa* é o senhor do ferro e é preciso invocá-lo, por causa da faca.)

O *babalorişa* pede que lhe dêem a primeira galinha-d'angola *(etu)*, coloca uma folha na mão, coloca nela azeite e mel, juntamente com a faca, cobre a cabeça da galinha-d'angola com ela e corta-a, cantando, acompanhado pelos presentes:

Bibi	*o bibi*	*etu*
		galinha-d'angola
o	*keye*	*keye*
ela	ave	ave
Bibi	*bibi*	*etu*
		galinha-d'angola
Ori	*obibi*	*etu*
cabeça		galinha-d'angola

O *babalorişa* faz o sangue correr na cuia (*igba ori*), apresenta o pescoço da galinha decapitada ao futuro iniciado e manda que ele lamba três vezes o sangue com a ponta da língua. Em seguida, marca-o com o sangue, apertando o pescoço da ave em sua cabeça, testa, têmporas, nuca, interi-

or das mãos esquerda e direita, o dedo grande do pé direito, e faz novamente o sangue correr na cuia (no caso presente, o sangue é colocado apenas sobre o pé direito, pois a mãe do noviço ainda vive. Se ambos os pais ainda não tivessem morrido, seus pés não teriam recebido o sangue; do contrário, ambos os pés receberiam as marcas).

Durante a operação, o *babalorişa* canta, acompanhado pela assistência:

ẹjẹ	*yi*	*gbalarẹ*	*ori*	*mpa*	*o*
sangue	este		cabeça	matar-	vos

A segunda galinha-d'angola é sacrificada, obedecendo ao mesmo rito, e os dois pombos são igualmente mortos, mas suas cabeças, em vez de serem cortadas, são presas entre o dedão e os outros dedos do pé e arrancadas. Na cantiga, a palavra *ẹiyẹle* (pombo) irá substituir a palavra *ẹtu* (galinha-d'angola).

O *babalorişa* pega as cabeças dos quatro animais sacrificados, postas junto aos corpos, e coloca-as no *igba ori*, cantando:

Ori	*abodi*	*ọgẹgẹ*	*manio*
cabeça	dividir	coisa completa	é isto
Ori	*abodi*		
cabeça	dividir		

O *babalorişa* corta em seguida os pés das vítimas e coloca-os (no *igba ori*), cantando:

Ẹsẹ	*ẹtu*	*k(i)*	*o*	*ma*	*tẹ*	*u*
pé	galinha	que	ele	não	vai	pisar
Ẹsẹ	*ẹiyẹle*	*k(i)*	*o*	*ma*	*tẹ*	*u*
pé	pombo	que	ele	não	vai	pisar

Canta em seguida para o azeite de dendê (*epo*):

Epo	*di*	*ẹro*	*ni*	*oju*	*oloja*
azeite	tornar	calmo	na	superfície	dono do mercado (*Ẹşu*)

Canta para o sal, *iyọ*:

Ki	*kò*	*ro*	*má*	*rai*	*yọ*
quem	não	amargo	não	comprar	sal
o	*dun*	*manman*	*má*	*ra*	*iyọ*
ele	doce	muito	não	comprar	sal
Ki	*kò*	*ro*	*má*	*ra*	*iyọ*
quem	não	amargo	não	comprar	sal

Canta para o mel, *oyin*:

O	*dun*	*ba*	*t(i)*	*ọla*	*iba*	*t(i)*	*ọla*
Ele	doce	respeito	à	honra	respeito	à	honra

e, misturando o azeite, o sal e o mel em uma cuia, canta:

Oyin	*oyin*	*epo*	*ro*				
mel	mel	azeite	misturar				
O	*dun*	*ba*	*t (i)*	*ọla*	*iba*	*t(i)*	*owo*
Ele	doce	respeito	à	honra	respeito	ao	dinheiro

O *babalorişa* deposita essa mistura na cuia (*igba ori*) e sobre os diversos pontos da cabeça (*ori*) e do corpo já marcados com sangue. Colocando em seguida as penas maiores das vítimas em torno da cuia, como se fosse uma coroa, canta:

Igba	*gbogbo*	*bo*	*iyẹ*	*ẹiyẹ*
cabaça	inteiramente	cobrir	pena	ave

Coloca as penas menores sobre os diversos pontos marcados com sangue, azeite e mel, reservando as mais brancas para a cabeça e em seguida, formula os seguintes votos:

K(i)	*o*	*má*	*ku*
que	ele	não	morrer
K(i)	*o*	*má*	*run*
que	ele	não	sentir
K(i)	*o*	*má*	*asẹjo*
que	ele	não	brigar
K(i)	*o*	*má*	*ṣofo*
que	ele	não	perder
Arin	*dedewa*		
entre	todos nós		

Coloca algumas penas pequenas sobre o *igba ori*, cobre a cabeça do futuro iniciado com um pano branco em forma de turbante e cobre-lhe também a cabeça e o corpo com um outro véu, deixando de fora apenas um rosto imóvel, no qual avultam os olhos muito abertos.

O *babalorişa* canta:

Ori	*ẹbọ*				
cabeça	sacrifício				
Ọlọrọ			*mbọ*		
proprietário	palavra		adorar		
Ọlọrọ			*mbọ*		
proprietário	palavra		adorar		
Bawa	*ati*	*mi*			
conosco	e	mim			
Ori	*awa*	*(ari)siki*	*(aw)a*	*di*	*agba*
cabeça	nossa	felicidade	nós	ficar	velhos
Emi	*pe*	*ori*			
eu	chamo	cabeça			

Ele recomenda: "Não pense em nada de mal, pense somente no bem". Faz com que o iniciando beba a água dos dois recipientes e coloca-os perto do *igba ori*, cobrindo-os com um pano branco. Retira-se, seguido da assistência e o futuro iniciado permanece sozinho no aposento, vigiado por uma *iyawo*.

Os corpos dos animais sacrificados são levados para a cozinha e preparados, com exceção da cabeça e dos pés, os quais, por se tratar de oferendas à cabeça, não são cozidos, mas servirão, uma vez secos e triturados, para fazer *iṣẹ*, talismãs e trabalhos.

A cabeça come

Por volta das onze horas da noite, os véus que cobrem o futuro iniciado são removidos; todos os alimentos cozidos, bem como os pratos de *akarajẹ* e de *akasa*, são apresentados à cabeça pelo *babalorişa*, que diz:

Ori	*mi*	*reo*
cabeça	minha	aqui está

Coloca parte do *akasa* na cuia *(igba ori)* e passa à distribuição da comida. Pondo de lado o *aṣẹ* (sagrado): pescoço, ponta das asas, coração, fígado, moela e carne do peito, faz com eles bolinhas colocadas em parte na cuia *(igba ori)* e, em parte, sobre a cabeça do futuro iniciado, cantando:

Ori	*jẹ*	*loni*
cabeça	come	hoje

O *babalorişa* dá de comer ao futuro iniciado e ele mesmo come. A assistência canta:

Ori	*apere(re)*	*oni*	*jẹ*	*loni*
cabeça	que atrai felicidade	hoje	come	hoje
Ori	*adaiye*	*oni*	*jẹ*	*loni*
cabeça	viva	hoje	come	hoje

A assistência também come. É uma refeição comunitária com a cabeça. Se alguém recusasse a comida, a cabeça ficaria ofendida.

O *babalorişa* bebe, fala das crianças que vão nascer hoje, faz o futuro iniciado beber a água dos dois recipientes, recitando:

Omi	*tutu*
água	fresca
Koma	*ku*
Koma	*run*
Koma	*sẹjo*
Koma	*ṣọfo*
Arin	*dedewa*

Todos os ossos são reunidos em torno da cuia *igba ori*.

Nascimento do noviço para a seita

O *babalorişa* canta:

Ori	*apere*		
cabeça	que atrai a felicidade		
Ori	*emi*	*emi*	*emi*
cabeça	minha	minha	minha
Ori	*gbogbo*	*l*	*ọrun o*
cabeça	inteira	ao	céu
Ori	*ẹjẹ*	*ẹjẹ*	*ẹjẹ*
cabeça	sangue	sangue	sangue
Ori	*wu u uuuuu*		
cabeça	aumenta		
Ori	*mo*	*gbọ*	
cabeça	minha	ouve	

Em seguida o *babalorişa* pronuncia três vezes o nome do futuro iniciado:

O	*x.....*	*o fu*
	(nome)	em seguida
O	*x...*	*o fu*
	(nome)	em seguida
O	*x...*	*dide*
	(nome)	levante-se
Ofu	*aniyaga*	
em seguida	?	

Ao ouvir o terceiro apelo, o iniciando levanta-se.

Nasceu para a seita e a assistência aplaude.

O futuro iniciado agora pode falar, vem pedir a bênção do *babalorişa*. Diz "boa-noite" e é assim que se inicia simbolicamente sua educação de criança.

Volta a deitar-se e o *babalorişa* e a assistência se retiram. Já é quase meia-noite.

Lenda

Os ossos dos animais sacrificados, reunidos em torno da cuia *igba ori*, serão colocados no dia seguinte no mato, num lugar fresco, sob uma árvore de muita força, tal como, por exemplo, a jaqueira (*Artocarpus integrifolia*).

O *babalorişa* narra uma lenda de *Ifá*, pertencente ao signo *Oşe*, relativa à origem da obrigação de reunir os ossos dos animais sacrificados.

Ọbatala é o rei dos *Orişa*. Está velho, cansado e convoca seus súditos a fim de saber qual é o mais inteligente e o mais digno de substituí-lo.

Envia-os mundo afora. Será seu sucessor aquele que receber mais honrarias.

Partem todos juntos, usando seus mais belos trajes, porém *Oşe* é pobre e seu único haver é um saco velho.

Chegam ao país onde se comem galinhas. Os *Orişa* escolhem os melhores pedaços, deixando a *Oşe* unicamente a cabeça, os pés e as pontas das asas. Este aceita com resignação o que lhe cabe. Faz os ossos secarem ao sol e coloca-os em seu saco.

Os *Orişa* chegam em seguida ao país onde se come peixe e a mesma cena se repete. A *Oşe* toca apenas a cabeça, o rabo e as nadadeiras. Ele não diz nada, contenta-se com o que lhe dão e coloca as espinhas no saco. Em todos os países por onde passam, comem diversas espécies de animais, e *Oşe* vai acumulando os ossos secos.

Ao regressar, eles se apresentam diante de *Ọbatala*.

Os *Orişa* narram um de cada vez suas viagens, as grandes recepções e os banquetes suntuosos de que participaram. *Oşe* também diz as mesmas coisas, evitando contar que teve de contentar-se com os restos de seus companheiros.

"E o que vocês me trazem como prova de tudo isso?", pergunta *Ọbatala*.

Somente *Ọṣe*, ao abrir o saco e retirar dele a cabeça, os pés e os ossos dos animais, pode demonstrar a exatidão de suas palavras.

Ọbatala faz *Ọṣe* sentar-se no trono, tira seus trajes e entrega-os a *Ọṣe*, declarando:

Tu me sucederás e todos os outros Orişa submeter-se-ão a ti e farão o que ordenares. Como recordação de teus feitos, a cabeça e os ossos dos animais deverão ser apresentados sempre, por ocasião dos sacrifícios, a fim de ser aceitos pelas divindades.

Segundo Dia – Lavagem do Colar de Contas

Trituração das folhas

Na quarta-feira, por volta das sete horas da manhã, folhas (*ewe*) de dezesseis espécies diferentes são colocadas sobre uma esteira.

Como no momento em que se trata de uma ressurreição de *iyawo*, não são cantadas as virtudes simbólicas das folhas de *Ọsanyin* (*Orişa* das folhas).

As folhas, sem os cabos ou nervuras por demais espessas, são colocadas por uma *iyawo* em uma grande bacia e trituradas a fim de que todo sumo seja extraído, com o acompanhamento da seguinte cantiga:

Ere	*were*	*mo*	*je*	*sa*	*bi*
	pequeno				
Oje	*mosa*	*bi*	*ewe*		
			por folhas		

A assistência responde:

Ewe	*gbo*	*m*	*gbo*
folha	raspada		
Mgbo	*koya*		
raspada	rapidamente		

Colocam-se na bacia um punhado de milho seco, certa quantidade de água e *akasa*.

O futuro iniciado é trazido com os pés descalços. Ajoelha-se e estende as mãos, lado a lado, sobre uma bacia e com as palmas voltadas para cima. Nelas são colocadas folhas de *odundun*, regadas com algumas gotas de azeite. Trazem uma brasa viva e depositam-na sobre as folhas, que chamuscam, mas não chegam a queimar.

A assistência canta:

A	*owo*	*mi*	*kita*	*ni*	*je*
?	mão		?	?	

Derrama-se a água sobre a brasa e o futuro iniciado, afastando as mãos, deixa as folhas e a brasa caírem na bacia, enquanto se canta:

Etutu	*dundun*			
obrigação				
Etutu	*nene*			
obrigação	calma			
Ina	*ki*	*i*	*jo*	
fogo	não	ele	queimar	
Lapa	*omi*			
ao lado	água			
Ina	*ki*	*i*	*jo*	
fogo	não	ele	queimar	
La	*ora*	*kan*		
Omo	*k(i)*	*o*	*ma*	*ku*
filho	que	ele	não	morrer
Ase	*iwa*			

Sem essa prova, as mãos não poderiam tocar no colar.

Derrama-se novamente água na bacia e a trituração das folhas prossegue.

Lavagem do colar de contas

Sabão negro importado da África (*ọṣẹ*) é posto nas duas bacias.

O *babalorişa* mergulha e lava na primeira bacia o colar de contas vermelhas e brancas alternadas, as cores de *Ṣango*, divindade do trovão, ao qual o futuro iniciado será consagrado.

Uma corrente de ferro de *Ogun*, divindade da guerra e da caça, é lavada nessa mesma bacia.

A assistência grita em honra dos dois *Orişa*: *Kawo Kabiyẹsile*, para o primeiro, e *Ogun ye*, para o segundo.

O *babalorişa* lava o colar de contas brancas de *Oṣala*, divindade da criação, em uma pequena bacia separada, aos gritos de *Eepa baba e.*

Lavagem da cabeça

O futuro iniciado ajoelha-se com a cabeça inclinada por cima da bacia grande. O *babalorişa* lava-lhe a cabeça com o sabão africano na água com as folhas trituradas, enquanto canta:

Komaku	nada de morte
Komarun	nada de doenças
Komaṣẹjo	nada de brigas
Komaṣofo	nada de perdas
Arindedewa	entre todos nós

Lava-lhe as mãos e os braços, formulando votos: "Que as mãos só toquem em coisas boas, não em coisas más".

O colar de *Ṣango* e a corrente de *Ogun* são colocados em uma bacia com água cristalina, aos gritos renovados de:

Ọba koso, Kawo Kabiyẹsile e *Ogun ye.*

O futuro iniciado senta-se e o *babalorişa* lava-lhe os pés na bacia, fazendo votos: "Que os pés não pisem em nada que seja mau".

Sua cabeça e suas mãos são enxaguadas na bacia de água cristalina.

O candidato torna-se *abiyan* (noviço)

O *babalorişa* coloca no pescoço do futuro iniciado os colares de conta de *Ṣango e de Oṣala* e a corrente de *Ogun.*

Ele tornou-se *abiyan* (noviço) e o *babalorişa* canta:

Ṣango	*abiyan*	*má*	*wuye*
Ṣango	noviço	não	?

e recita:

Abiyan	*aje*	
Abiyan	riquezas	
Abiyan	*owọ*	
Abiyan	dinheiro	
Abiyan	*ọmọ*	
Abiyan	filho	
Abiyan	*aji*	*dide*
Abiyan	acordado	levantado

Enxugam-se a cabeça, as mãos e os pés do noviço; este beija a mão do *babalorişa* e senta-se sobre a esteira.

O *babalorişa* explica a razão do uso dos três colares: o de *Ṣango*, pois ele se manifestou claramente ao candidato, por meio de um sonho; o de *Ogun*, pois este *Orişa* também exerce sua influência, mas *Ṣango* declarou-se com maior evidência e é a ele que é consagrada a cabeça do candidato.

A adivinhação confirmou essa escolha. O colar de *Oṣala* deve-se ao fato de que toda pessoa de *Ṣango (Airá)* deve trazer, além de seu colar, o de *Oṣala.*

O *babalorisa* conta uma lenda de *Ifa*, na qual *Ṣango* desposa *Oṣun*, filha de *Oṣala*. Esta só consente em se casar, se *Ṣango* aceitar levar nas costas seu pai, velho e incapaz de andar.

A partir desse tempo, em sinal de aliança com *Oṣala*, cuja cor é o branco, o colar de contas de *Ṣango*, originariamente vermelho, tornou-se vermelho e branco.

Além do mais, sendo *Oṣala* a divindade da criação e da cabeça, é natural honrá-lo durante essa cerimônia feita para a cabeça.

Lavagem dos *aṣẹ*

O *babalorisa*, seguido por algumas *iyawo*, entra no *peji*, santuário onde estão guardados os *aṣẹ*, pedras e ferramentas sagradas dos *Orisa*.

Os *igba*, cabaças substituídas no Brasil por recipientes de madeira e de cerâmica, pertencentes a *Ṣango* e *Ogun*, são colocados no chão. Seus *aṣẹ* são lavados com a água das folhas trituradas e com sabão africano.

O *aṣẹ de Ṣango* consiste em machados de pedra, neolíticos, encontrados dentro da terra, considerados pedras de raio lançadas pelo *Orisa*.

O *aṣẹ* de *Ogun* é representado por uma pequena haste, na qual estão dependurados sete instrumentos de ferro. As *iyawo* cantam:

Orisa	*t(i)*	*ori*	*bo*	*mi*
Orisa	da	cabeça	cobre-	me
Ṣolo	*Orisa*	*má*	*wuye*	

Os *aṣẹ* são lavados com água cristalina, enxugados com panos brancos e colocados em seus *igba*.

Oferenda a Eṣu

Trazem três galos com os pés amarrados.

O primeiro destina-se a *Eṣu*, mensageiro dos demais *Orisa*. De caráter agressivo, torna-se maléfico, se os sacrifícios e as oferendas não lhe forem destinados em primeiro lugar.

O *babalorisa* mantém o galo preso pelos pés e, no quarto ao lado, passa-o no corpo dos presentes, sacudindo-o em direção à porta que dá para fora. Dessa forma, as impurezas e as más influências são expulsas.

As *iyawo* cantam:

Eṣu	*o*	*gbe*	*s(i)*	*ara*	*ẹiyẹ*	*b(i)*	*adi* *ẹ*
Eṣu	ele	trazer	no	corpo	ave	com	má influência

Voltando ao *peji*, o *babalorisa* apresenta o galo preso pelos pés e asas diante de *Eṣu*, um montículo de terra, no qual estão enfiadas pontas de ferro, coberto de azeite e de sangue seco de sacrifícios precedentes, pois nunca se lava *Eṣu*.

O *babalorisa* pega uma faca e canta:

Ṣonṣo	*ọbẹ*		
pontuda	faca		
Ọdara	*k(ò)*	*olori*	*eru* (bis)
É bom	não	tem cabeça	para levar carrego
Aṣeni			
Laroye			
(saudações a *Eṣu*).			

A cabeça do galo é cortada e o sangue derramado sobre *Eṣu*.

Eṣu	*ẹjẹ*	*ba*	*lẹ*
Eṣu	sangue	derramado	na terra
Ejẹ	*ṣoro*	*Eṣu*	*mpao*
sangue	fluido	*Eṣu*	
Ejẹ	*ṣoro*	*kararọ*	
sangue	fluido		

O corpo e a cabeça do galo são colocados aos pés de *Eṣu*.

Consagração da corrente de *Ogun*

O segundo galo é sacrificado a *Ogun*.

Invocações:

Ogun jà
Ogun combate
Ogun patakorí
Ogun principal
Ogun meje
Ogun sete

O *babalorişa* retira o colar de contas de *Şango* do pescoço do *abiyan* e coloca-o no *igba* da divindade, em contato com os *aşẹ*.

A corrente de ferro de *Ogun* é colocada sobre as ferramentas desse *Orişa*.

Cantigas:

Ogun	*şoşo*		
Ogun	só		
Ogun	*ayọ*		
Ogun	alegria		
Ogun	*pao*	*eje*	*şoro*
Ogun	matar	sangue	fluido
Ogun	*mejeje*		
Ogun	todos os sete		
Ogun	*ye*		

O *babalorişa* enche a boca de água e esborrifa-a sobre as ferramentas, cantando:

Fala logunja logunja.

O galo é sacrificado e seu sangue escorre sobre as ferramentas e a corrente do *abiyan*.

Cantigas:

Ogun	*pá*	*lelepa*
Ogun	mata	com força
Ogun	*pá*	*ojare*
Ogun	mata	tendes razão
Ogun	*pá*	*koropa*
Ogun	mata	completamente mata

O corpo e a cabeça do galo são depositados ao pé do *igba* de *Ogun*.

A corrente é desse modo consagrada a *Ogun*, graças ao sangue que recebeu em comum com os *aşẹ*.

Pacto *Şango, abiyan*, colar

O terceiro galo é oferecido a *Şango*.

Repetem-se os sacrifícios precedentes. As louvações e as cantigas são acompanhadas pelo som de um *şere* (chocalho de metal).

O *babalorişa* esborrifa água sobre o *aşe* e o colar, e canta em louvor a *Şango*:

Ọba	*ka*	*wo*	*kabiyẹsi*	*le*
Ọba	*şẹrẹrẹ*	*ọmọ*	*fẹinsi*	
Ọba	*işe*	*mbe*	*lọrun*	
Ọba	*Koso*			

O *abiyan* está ajoelhado, com a cabeça baixa, apoiado sobre as mãos colocadas no chão. Não deve ver a realização do sacrifício.

O sangue do galo escorre sobre os *aşẹ* de *Şango* e o colar de contas.

Ọba	*ş(e)oro*	*Şango*	*mpao*
rei	fazer cerimônia	*Şango*	mata
Ẹjẹ	*şoro*	*Aira*	*pạ*
sangue	fluido	(qualidade de *Şango)*	mata
Injegbara	*awureure*	*gedepa*	

O pescoço sangrento do galo é passado na cabeça, nuca, têmporas, mãos e pés do *abiyan*, a fim de que ele seja marcado.

Derrama-se também o sangue sobre os *aṣẹ do Orişa* e sobre os recipientes de água que lhe são consagrados.

Louvações a *Ṣango*:

Ose	*kawo*	*kabiyẹsile*		
Ẹkun Leopardo	*tofoju* dos olhos	*tanan* de fogo		
Ọbakoso rei de Koso	*kiṣe* faz talismã	*ẹkun* de tigre		
Gẹgẹlẹ	*riniyan*			
Ose	*kawo*	*kabiyẹsile*		
Ojo	*mẹjọ*	*ṣere ajaṣe*		
Aumbolona				
Ejila Doze	*Ṣango* *Ṣango*			
Ṣango pá *Ṣango* mata e	*njẹ* come	*gbara* em seguida		
Ṣango	*pá*	*gede*	*gede*	*pá*
Ọbakoso	*pá*			
Aganju	*pá*			
Ogodo	*pá*			
Ṣango	*kawo*	*kabiyẹsile*		
Bẹsi	*Bẹsi*			
Ọba	*Ṣango*	*ke*	*mipe*	
Bẹsi	*Bẹsi*			
Mofa	*fa*	*lorio*		
Kawo	*kabiyẹsile*			

Azeite, mel e sal são colocados sobre o *aṣẹ*; a cabeça, as têmporas, a nuca, a fronte, as mãos, os pés do *abiyan* e os recipientes de água também os recebem.

O *abiyan* suga três vezes o sangue da cabeça do galo, depositado em seguida sobre os *aṣẹ* de *Ṣango*.

São formulados os votos:

Seja feliz

Komaku komarun etc.

A cabeça do galo sacrificado a *Ogun* é enfiada na haste da ferramenta do *aṣẹ* desse *Orişa*, operação acompanhada pelas cantigas da véspera.

Ori abodi ogẹgẹ manio

As penas maiores são dispostas em forma de coroa em volta de *Ẹṣu* e dos *igba* de *Ogun* e de *Ṣango*, e as menores colocadas por cima.

Gbogbo igba gbogbo bo iyẹ ẹiyẹ

Os colares de *Ṣango* e de *Ogun* são retirados dos *igba* e colocados no pescoço do *abiyan*, que já estava usando o colar de *Oṣala*.

Algumas penas do galo de *Ṣango* são colocadas sobre sua cabeça e um pano vermelho, em forma de turbante, é nela enrolado.

Foi estabelecido um pacto, uma ligação mística entre *Ṣango*, o *abiyan* e o colar. Todos os três foram lavados com os mesmos banhos de folhas, receberam o mesmo sangue, a mesma mistura de azeite, mel e sal.

O colar de contas só tem valor para o *abiyan* e está ligado unicamente a ele. Não exerceria a menor ação a favor de quem o encontrasse ou roubasse.

O *babalorişa* e as *iyawo* retiram-se. São quase dez horas da manhã.

Refeição em comum

Por volta das quatro horas da tarde, os galos, cozidos e preparados, são levados em frente aos *igba* dos *Orişa* aos quais foram sacrificados.

O *babalorişa* separa o *aşẹ* (a parte sagrada: pés, cabeça, pescoço, ponta das asas, fígado, coração, moela, carne do peito) e coloca-o com o *akasa* dentro e em volta do *igba*. A carcaça é colocada na base.

Acrescenta, para *Eşu*, farofa (farinha de mandioca frita) e manda despachar na rua uma bolota composta de carne do peito desfiada, à qual se acrescentou azeite, *akasa* e farofa.

Manda despachar no mato duas bolotas semelhantes, mas sem farofa, em intenção a *Ogun*.

Oferece ao *abiyan* a carne do galo de *Şango*.

A assistência canta:

Ẹni	*ẹni*	*bolojo*	*awa*	*ni*	*jẹ*
quem	quem		nós	que	comer
Şango	*awa*	*ni*	*jẹ o*		
Şango	nós	que	comer		
Ẹni	*ẹni*	*bolojo*	*awa*	*ni*	*jẹ*
quem	quem		nós	que	comer

O *babalorişa* oferece comida à assistência e ele mesmo participa da refeição feita em comum com os *Orişa* e o *abiyan*.

Recusar a comida do *Orişa* significa ofendê-lo. Deve ser levada à boca com os dedos e é recomendável limpar a gordura nas pernas, a fim de lhe dar *aşẹ*.

Todos os ossos são cuidadosamente recolhidos e acumulados em volta dos *igba* dos *Orişa*.

As *iyawo* cantam em louvor de *Şango:*

Ọba	*wá*	*ọba*	*Aira*	*n*	*jó*
rei	vem	rei	*Aira*	ele	dança
Eru	*mala*	*mi*	*ṣẹlẹ*		
Jaja	*midobi*				
Jama	*miṣẹlẹ*				
Ogi	*tẹrẹ*	*ogi*	*odo*		
Ọba	*o*	*wá*	*jó*		
rei	ele	vir	dançar		
Awa	*wá bomio*				
nós	vir				

O *abiyan* ajoelha-se, inclina-se diante do *igba*, com a cabeça tocando o chão. A assistência grita:

Kawo	*kabiyẹsile*			
Mokun	*esi*	*kole*	*Orişa*	*mogba*
Losi	*abiyaman*			
Kawo	*kabiyẹsile*			

O *abiyan* levanta-se e vai pedir a bênção do *babalorişa*.

Este retira-se, seguido da assistência. São quase cinco horas da tarde. O *abiyan* tomará um banho com a água que contém as folhas trituradas, a fim de lavar o sangue e o azeite com os quais está marcado, passa *ori* (manteiga de *karité*, importada da África) no corpo, tomando precaução para não passá-la na cabeça, e mudará de roupa.

Renovará esses banhos de folhas durante três dias, ao nascer do sol.

Atravessou o primeiro estágio da iniciação. Dar o *bori* e consagrar o colar é a mínima das obrigações a cumprir em relação ao *Orişa*. Significa realizar um ato de submissão e assegurar sua proteção.

O *abiyan* poderá permanecer para sempre nesse estágio, se não for incluído no número dos eleitos através dos quais o *Orişa*, imaterial por natureza, manifesta-se aos vivos. Se, ao contrário, for chamado para servir-lhe de "cavalo", de médium, essa cerimônia torna-se o primeiro passo no caminho de uma iniciação mais completa.

2. CERIMÔNIA DE RESSURREIÇÃO NO TEMPLO DE *SAPATA* EM ABOMÉ

Essa cerimônia marca a ruptura do noviço com seu passado, por meio de sua morte simbólica, e mostra seu nascimento para uma vida nova que será consagrada à divindade.

A ressurreição dos futuros sacerdotes de *Sapata*, divindade da terra que castiga os malfeitores, dando-lhes a varíola, são particularmente impressionantes e espetaculares. Aquelas cujos aspectos são mostrados ocorreram em Abomé, capital do antigo reino do Daomé.

Uma semana antes, durante uma sessão de danças e cantigas em honra de *Sapata*, os candidatos caíram no chão. Seus corpos ficaram retesados, como no estado de catalepsia e eles, segundo se diz, foram "mortos" pelo *Vodun*.

As cerimônias de ressurreição decorriam diante do templo de *Sapata*. Uma numerosa assistência estava reunida em uma grande praça, cujo centro era ocupado por uma grande árvore muito frondosa sob a qual estavam instalados os tocadores de tambor.

Por volta das quatro horas da tarde, o grão-sacerdote *(Sapatanon)* e três dignitários que o seguiam vieram traçar no chão um grande retângulo mágico. O primeiro deles fez um rastilho amarelo de farinha de milho misturada com azeite *(vẹvẹ)*, o segundo, um rastilho branco de farinha de milho, o terceiro, um rastilho negro de pó de carvão vegetal, e o quarto, um rastilho de grãos de milho e feijão.

Uma esteira de palha, coberta de manchas pretas, brancas e vermelhas, foi trazida e colocada acima dos sacerdotes ajoelhados no centro do retângulo. Estes fizeram à terra uma oferenda de frangos, dos quais, uma vez encerrada a cerimônia, só se viu um pouco de sangue e algumas penas. Os corpos das vítimas, em princípio, foram engolidos pela terra.

Eram sacrifícios de substituição. Algumas vidas eram oferecidas em troca da vida dos noviços.

A esteira foi erguida, colocada sete vezes no chão e finalmente depositada nele. Jarros com água onde nadavam folhas, vasos envoltos em panos brancos e duas clavas representando cabeças de mortos (os bastões de *Sapata*) foram colocadas nas extremidades da esteira.

O *Sapatanon*, seguido por outros sacerdotes, começou a cantar, girando ao redor da esteira. Os tocadores de tambor começaram a percutir seus instrumentos. Outras cantigas responderam a eles do interior do templo, onde ecoava o barulho das sinetas.

Dois homens encarapitaram-se em cima do muro de terra do cercado; quatro pessoas saídas do convento vieram colocar-se a seus pés. Um dos corpos a ser ressuscitado foi retirado do templo por cima do muro. Estava envolto em um pano nativo de cor verde, costurado como uma mortalha. Carregado por seis pessoas e seguido por homens que levavam frangos e jarras que continham as infusões das folhas, o corpo foi levado três vezes em torno da praça e balançado de diante para trás e de cima para baixo. Em seguida, o cortejo dirigiu-se a três lugares do mato, para saudar as divindades protetoras do templo.

O corpo, balançado e aspergido com o líquido das jarras, foi estendido sobre a esteira. As costuras da mortalha foram desfeitas, uma grande folha foi colocada no rosto, o corpo apareceu deitado sobre o lado esquerdo e, sob o efeito da tinta do pano, desbotada pelas aspersões, a pele tornou-se esverdeada.

Algumas mulheres ajoelharam-se e começaram a esfregar e a massagear o corpo e a lavá-lo com o conteúdo dos vasos envoltos em panos brancos.

Toda a assistência ajoelhou-se. O grão-sacerdote colocou moedas de prata na boca das mulheres que lavavam o "cadáver" e jogou algumas outras nas bacias que continham as infusões das folhas. Afastou-se uns cem metros e da distância em que se encontrava gritou sete vezes o nome do "morto". Na terceira invocação, o corpo estremeceu e agitou-se.

A multidão manifestou seu entusiasmo com gritos de alegria e a orquestra começou a tocar.

O corpo do ressuscitado foi levado novamente três vezes ao redor da praça. Puseram seus pés no chão e ele foi levado mais uma vez para o convento.

Os mesmos atos rituais foram executados para quatro noviços (homens e mulheres), naquele dia.

A ressurreição trouxe-os de volta à vida, mas não os fez recuperar a razão. Permanecerão durante certo tempo (de sete a dezoito meses) sem personalidade, já que a antiga morreu. Ainda não são completamente homens. Tornaram-se seres esquisitos, difíceis de definir; têm o olhar esgazeado, parecem estar embotados, não sabem mais falar, só se exprimem por meio de sons inarticulados e de grunhidos. Trata-se do estado de embotamento de que se falou no início deste capítulo.

Esses períodos de prostração alternam com momentos de embriaguez sagrada, quando eles se identificam com o deus. O deus recebe neles sacrifícios de animais, cujo sangue bebem gulosamente; precipitam-se como felinos sobre os corpos das vítimas, agarram-nas com os dentes e as sacodem com ar feroz.

Essas manifestações dos deuses são seguidas pela assistência com recolhimento. Ela as acompanha por meio de louvações e de cantigas de grande suavidade, que contrastam com o frenesi dos deuses.

Durante sua iniciação, cada novo recruta dos *Vodun* passa por uma série de estados sucessivos, que se exprimem pelos seguintes nomes:

Durante os sete dias que precederam essa cerimônia, o recruta era *Hun tio* (*vodun* cadáver); durante sete meses permanecerá *Hun si popo* (*vodun* mulher nova). Em seguida acontecerá *Sundide* e, durante doze dias, tempo de deixar passar a realização de três mercados, ele será *Ku vi* (morto filho) e, finalmente, tornar-se-á *Anagonu.*

Em Abomé esses últimos nomes variam entre os diversos grupos de *Vodun*: *Sapata*, após ser *Kuvi*, torna-se *Anagonu* (*Nago*); *Nesuhue, Aziri* e *Dan*, após ser *Tobosi*, tornam-se *Mahinu* (*Mahi*); *Hevioso*, após ser *Ahuansi*, torna-se *Hwedanu* (*Hweda*); *Lisa*, após ser *Agamasi*, torna-se *Anagonu* (*Nago*); *Agasu*, após ser *Yomu*, torna-se *Aizonu* (*Aizo*); *Atime vodun* torna-se *Hogbonuto* (de Porto-Novo).

Esses nomes parecem oferecer indicações sobre os lugares de origem dos diversos *Vodun.*

3. PRIMEIRA SAÍDA DO CONVENTO DE UMA FUTURA *VODUNSI* DE *AGBOGBO LOKO* EM ABOMÉ

Essa cerimônia aconteceu no bairro Djena, em Abomé, no templo de *Mawu* e *Lisa*, para uma noviça dedicada ao *Vodun Agbogbo Loko*[19].

A futura *Vodunsi* já havia sido escolhida, morta pelo *Vodun Hun tio* ou *Vodun huye* e, sete dias depois, passou pela cerimônia da ressurreição, *Hunfunfon*[20].

A presente cerimônia era a primeira saída fora do convento após a ressurreição.

19. Para as características do *Vodun Loko,* ver apêndice II.

20. A cerimônia executada no templo de Djena deve seguir um ritual diferente. Não assisti a ela, mas Herskovits a descreve em seu livro *Dahomey* [1], vol. II: 121.

Algumas pessoas, membros da família da noviça, encontravam-se presentes e esperavam à sombra de uma árvore, conversando tranqüilamente.

Em determinados momentos ouviam-se cantigas que vinham de algumas cabanas, as quais formavam o convento de noviços em período de iniciação.

Algumas mulheres saem delas dançando, precedidas por uma velha que agita um *asogwe* (espécie de argola feita de cabaça).

Duas mulheres carregam em cada mão frangos amarrados pelas patas. Uma delas leva igualmente um cordão no qual estão enfiados quarenta búzios.

As mulheres que compõem aquele pequeno cortejo param diante do templo de *Lisa* e executam uma dança sapateada, os braços dobrados e jogados para trás. Essa dança é acompanhada por cantigas cujo ritmo é marcado por uma sineta (*gan*) e palmas; em certos momentos as mulheres soltam uma série de gritos leves, modulados e aflautados. As carregadoras de frangos tocam o chão com sua carga. As mesmas danças se executam diante das cabanas de *Mawu* e de *Agẹ*; em seguida elas, sempre cantando e dançando, dão a volta em torno das três cabanas centrais e vão saudar os assentamentos consagrados a *Gu* e a *Dji*.

Os membros da família aproximam-se e fazem oferendas de dinheiro às mulheres

Dois tambores (*jangede*) são trazidos; serão tocados por um único homem que mantém os dois apertados entre suas pernas. A orquestra se completa por argolas de palha (*ason*) e sinetas (*gan*) ou (*haingan*).

A futura *vodunsi* de *Agbogbo Loko* sai do convento.

Está com o torso nu e copiosamente coberta de azeite, com um pano branco manchado com azeite-de-dendê em torno da cintura; seus cabelos são curtos, mas ainda não foram raspados. Na testa e nas bochechas há uma camada de pasta vermelha (*sokpape*). Ela caminha recurvada, tremendo, conduzida por uma mulher que anda para trás, segurando-lhe as mãos e guiando seus passos.

Uma mulher a segue, carregando um bebê, filho da noviça; seu corpo também foi esfregado com azeite e puseram-lhe *sokpape* na testa. A criança é dedicada a *Gu Badagri*.

Elas vão executar uma dança sapateada diante dos tambores, com o corpo inclinado para a frente e os cotovelos projetados para trás. Um grupo de mulheres as segue, cantando, com vozes agudas e suaves, cantigas em língua *anago* antiga. A noviça, em seguida, vai sentar-se nos joelhos de uma mulher, pois ela tem o direito de comportar-se como se fosse aquela criança muito pequena que ela é para as pessoas do templo onde fez seu estágio. Alguém vem enxugar o suor que cobre seu rosto.

A família da noviça, presente na cerimônia, passa a distribuir dinheiro aos diversos dignitários do templo. Um arauto toma o cuidado de proclamar a importância das quantias oferecidas.

Ocorrem outras danças, durante as quais a noviça e a mulher que a acompanha seguram os frangos. A mulher que carrega o bebê dança em seguida e os noviços, acompanhados por algumas mulheres, retiram-se para o convento.

Uma das sacerdotisas do templo indica em seguida à família o que é necessário reunir para fazer *sundide*.

A cada indicação de um objeto ou de um grupo de objetos enunciados, ela entrega à família um seixo, como uma espécie de lembrança para a realização das obrigações ligadas a *sundide*.

As coisas a ser fornecidas são determinadas pela adivinhação e são muito numerosas.

Prestando atenção durante alguns instantes, ouvimos as seguintes indicações:

Seis bois, seis garrafas de bebida, três cabritos, trinta e três esteiras, dez litros de azeite-de-dendê, feijão, uma cabaça com sal, farinha de milho, quatro jarras de feijão e milho misturados, um corte de tecido, um pano, uma navalha, mil búzios, um pano para o *Vodun*, um peixe, uma pena de papagaio, tinta vermelha, duas pederneiras, uma galinha e um galo, uma garrafa de álcool, cem francos, dois galos e duas galinhas, *obis*, feijão preparado de cinco maneiras diversas. Duzentos francos e um litro de álcool para o chefe do bairro. Um frango e um galo para o tocador de tambor. Uma garrafa de bebida, uma esteira, uma garrafa de azeite-de-dendê, farinha de milho, uma enxada para *Gu* etc.

4. CERIMÔNIA: *SUNDIDE* (BATISMO DE SANGUE)

A cerimônia *sundide* ocorre de sete a dezoito meses após a ressurreição dos noviços e quando suas famílias acabaram de reunir tudo aquilo que é necessário.

Sundide constitui a primeira etapa do retorno dos noviços a sua condição de homem. A cerimônia na qual foram feitas as fotos tiveram lugar em Ouidah, no templo dedicado a *Ṣango*, deus do raio dos *nago yoruba*.

De manhã, cinco noviços, homens e mulheres, saem do convento em fila. Um único e grande véu está estendido sobre suas cabeças. Vestem panos velhos e andam com ar de sonâmbulos. Entram em uma cabana, próximo do templo de *Ṣango*, onde, pouco antes, fora feita a trituração de folhas e dali saem pouco depois. Cada um deles carrega um pote com uma infusão de folhas trituradas. Detêm-se na soleira da porta, o sacerdote de *Ṣango* e algumas velhas põem em suas cabeças pequenas trouxas de fibra que formam esponjas vegetais, das quais pendem, ligados pelas patas, pintinhos de cinco dias e fileiras de quarenta búzios; os potes são colocados em cima.

A fila volta a formar-se e os noviços partem em direção a um riacho, na floresta sagrada. São acompanhados até os limites da floresta por uma orquestra de tocadores de cabaça e por adeptos de *Ṣango* que cantam e dançam durante todo o trajeto.

Os noviços e as velhas que tomam conta deles durante a iniciação entram sozinhos na floresta. Ali serão feitas oferendas a *Oṣumare*[21] e aos espíritos dos mortos. Os noviços são lavados e purificados com a água dos potes e seus corpos esfregados com as esponjas vegetais, os búzios e os pintinhos. Esses três elementos são enterrados no chão. Trata-se de sacrifícios de substituição destinados à terra, à qual se fazem igualmente oferendas de comida.

Os noviços, envoltos em panos brancos, são levados para o templo, em cujo pátio foi erguido um anteparo com panos brancos.

Os noviços são levados, um por um, para detrás dele. Ali são raspados e recebem em estado de transe parte do sangue dos sacrifícios dos carneiros, frangos e galinhas-d'angola, destinados ao *Orişa*, confirmando a ligação já esboçada pelos banhos de infusão de folhas. Cantigas suaves e fervorosas, louvações e votos acompanham as operações.

Quando os panos são retirados, os noviços surgem diante do público, com o crânio raspado, cobertos com o sangue e as penas das vítimas. As cantigas, às quais se junta a orquestra de cabaças, adquirem um ritmo mais rápido e insistente. Os noviços, em estado de transe, dançam durante

21. Ver Cap. 8.

alguns momentos e caem no chão, desfalecidos, sendo levados novamente para o convento.

5. CERIMÔNIA: A PRIMEIRA SAÍDA APÓS *SUNDIDE*

Essa cerimônia foi observada em Abomé, no templo de *Mawu* e *Lisa,* onde se realizou a primeira saída já descrita para *Agbogbo Loko.* Após a cerimônia de *sundide,* as noviças tornam-se *agamasi* e encontram-se naquele curioso estado de embotamento a que já nos referimos. O pano branco que elas trazem enrolado na cintura, desde o momento de sua ressurreição, é tingido de cor lilás (*sowọ*). Elas permanecerão nesse estado durante seis meses.

Nesses seis meses serão feitas tatuagens rituais em seus corpos; elas as trarão em particular nos ombros, em forma de triângulo, formado por quatro fileiras de pontos, que vão progressivamente de um a quatro. Trazem, nos braços e nas pernas, braceletes (*Akwe inie*) feitos de búzios e, em volta do pescoço, um colar de algodão vermelho formado por quatro búzios (*gamejo*).

Ao longo desses seis meses, as *agamasi* tornar-se-ão *anagonu* e sairão de seu estado de embotamento, mas, durante três anos, somente deverão falar o *nago* da região de Doumé.

Tive ocasião de assistir a uma série de danças das cerimônias de passagem a esse novo estado.

Os membros da família das novas *anagonu* encontravam-se presentes, como ocorreu durante a cerimônia descrita para *Agbogbo Loko.*

Era a primeira vez que se encontravam após *sundide.*

As noviças usavam os trajes dos *Vodun.* A de *Agẹ,* no primeiro plano, traz na cabeça um arranjo de palha trançada denominado *tation* e, a tiracolo, colares de búzios denominados *sopla.* Outros colares se cruzam e por detrás deles pende um rabo de cabra e búzios enfileirados. O conjunto recebe o nome de *yetu.*

A noviça carrega a tiracolo um pequeno alforje e segura uma faca pequena, cujo cabo côncavo é a sineta *gudaglo.* Na parte anterior da cabeça está fixada uma pena da cauda de um papagaio.

Houve uma sucessão de toques de tambores e os "deuses montados em suas noviças" mostravam a perfeição de suas danças. Foram feitas oferendas de dinheiro, pelos membros da família das noviças, às sacerdotisas que haviam cuidado das *agamasi* e aos tocadores da orquestra. Estes agradecem, retribuindo com *obis.*

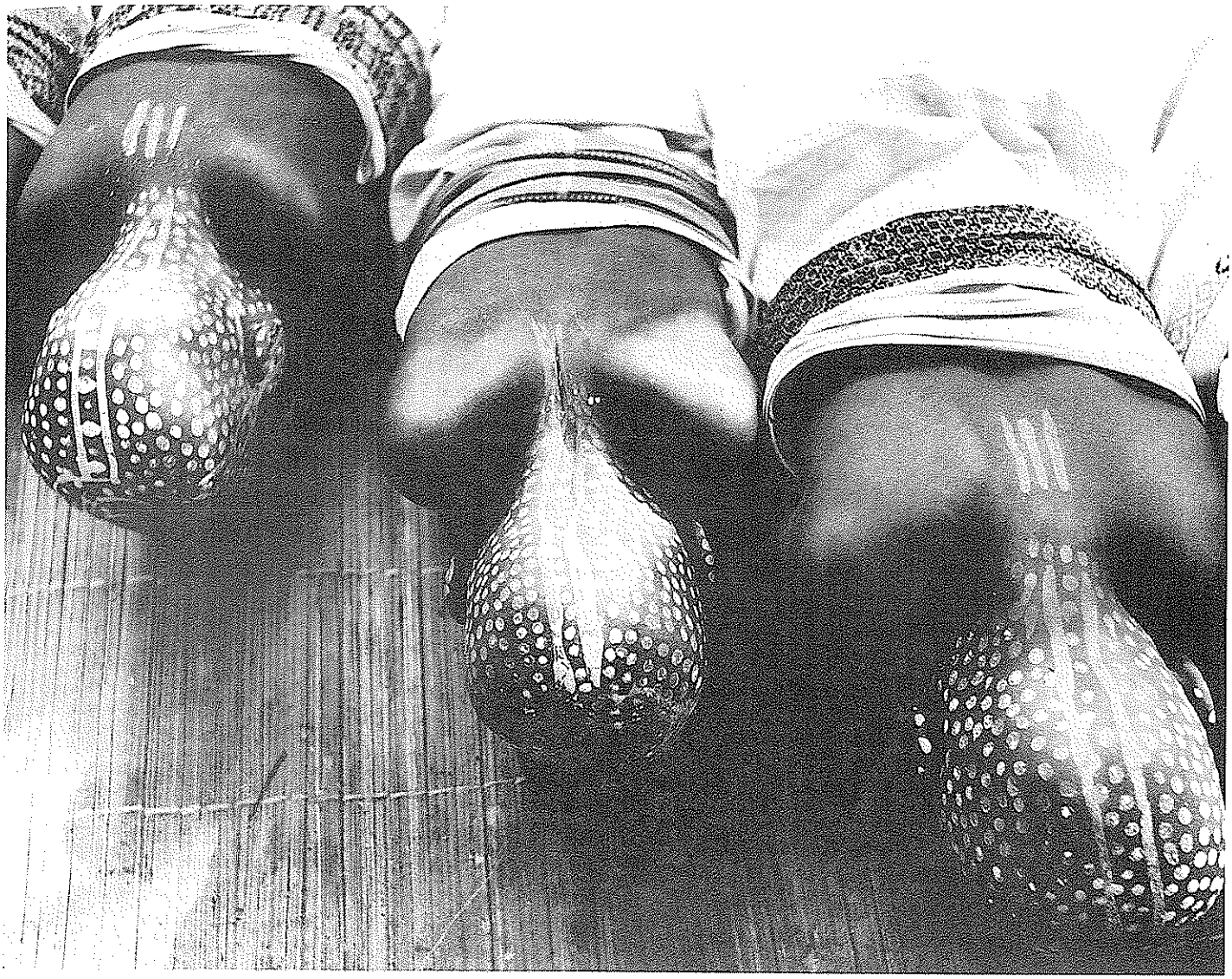
Os pais e as pessoas da família das noviças foram convidados para dar alguns passos de dança ao som da orquestra, o que fizeram, aparentando estar perfeitamente à vontade.

No Brasil, as coisas acontecem quase da mesma maneira. Nos dias que se seguem ao "batismo de sangue", os noviços surgem diante do público durante sete dias, com o corpo e o rosto marcados com pontos e traços brancos. Uma pena vermelha da cauda de um papagaio da África enfeita sua fronte. São cobertos com os braceletes e colares com as cores dos *Orịsa* e em seu rosto são desenhados traços brancos para evocar as tatuagens dos *yoruba,* seus ancestrais.

Esses traços e os pontos brancos são feitos com um pó branco (*ẹfun*) em honra de *Ọsala,* deus da criação.

Nos nove dias seguintes, o corpo dos noviços é pintado com pó azul (*wagẹ*) e vermelho (*osun*).

No décimo sétimo dia após o "batismo de sangue", ocorre a cerimônia em que o noviço vai revelar seu novo



Sacerdotisas,
Bikri Ifanhina,
República do Benin.

nome. Ele faz três aparições sucessivas diante do público, usando diferentes trajes: a primeira vez com trajes normais, a segunda, com trajes brancos, e a terceira, com os trajes simbólicos do *Orișa* que, encarnado no corpo do noviço, dá enfim o nome do novo *iyawo*[22].

Na Bahia, essas cerimônias atraem sempre muitas pessoas do *candomblé,* que vão observar com grande curiosidade o comportamento do *iyawo* e seu modo de dançar e que querem saber o nome que, de agora em diante, o novo iniciado usará na seita. O enunciado desse nome é acolhido com gritos e aplausos e, durante a festa, jamais deixa de ocorrer um certo número de transes.

Para encerrar a iniciação e regressar à vida normal, resta somente realizar, alguns dias mais tarde, a cerimônia do *panam*[23], durante a qual os *iyawo* executam simbolicamente todas as atividades da vida corrente: se for uma mulher, ela imita alguém arrumando a casa, fazendo a feira, cozinhando, lavando a roupa, costurando etc.; se for um homem, ele deve imitar as atividades de sua profissão e as da vida cotidiana. É uma festa alegre e agradável. Supostamente, ela refaz a educação completa dos recém-nascidos e permite-lhes comportar-se normalmente quando regressarem a suas famílias.

Essas famílias ainda deverão resgatar dos *Orișa* os *iyawo*, entregando aos responsáveis pelo culto uma quantia, determinada pela adivinhação.

22. Essas três saídas, com os mesmos trajes correspondentes, puderam ser observadas em Abomé por ocasião das cerimônias de oferendas ao *Tohosu* (ver p. 559).
Esses três trajes simbolizam:
Traje normal: a vida de todos os dias.
Traje branco: passagem sob a influência da divindade da criação (*Osala* para os *yoruba* e *Lisa* para os *fon*).
Traje do deus: o deus encarnado.
23. Herskovits [4], p. 133.

ANEXO

Transcrições de Alguns Textos sobre Iniciações e Estados de Transe

Segue-se a transcrição de parte de alguns textos de autoria de viajantes antigos e de autores mais recentes, relativos às iniciações e aos transes de possessão dos iniciados pelas divindades aos quais eles são consagrados.

O senhor d'Elbée[1]:

Existe apenas uma (Religião) em todo esse Estado, cujo objetivo e cujas razões não se conhecem muito bem, para que assim pudéssemos instruir o público; é que o grande Marabu tem, em cada Cidade, uma casa para onde envia, umas após outras, as mulheres das pessoas livres para que elas ali aprendam alguns exercícios que se poderia supor serem exercícios de Religião, se ela existisse nesse país. As mulheres permanecem ali durante cinco ou seis meses e são instruídas por velhas que lhes ensinam uma espécie de dança e de canto.

As velhas fazem as mulheres entrar em grupo, umas após as outras, de dia e de noite, em uma sala destinada a esse fim e após colocar pequenos ferros e placas de cobre em seus braços e pernas para que, ao dançarem, façam um barulho maior, essas velhas as fazem dançar e cantar com todo vigor. Essa dança é um sapateado, com uma agitação e um movimento do corpo muito cansativo e muito difícil de suportar. As mulheres o acompanham com um canto entremeado de gritos que parecem uivos cadenciados, até caírem de fraqueza. No mesmo instante as velhas mestras substituem aquelas que já não têm mais fôlego por outro bando de alunas, que recomeçam a mesma dança, o mesmo canto e soltam os mesmos gritos, para grande incômodo daqueles que têm a infelicidade de ser vizinhos daquelas casas onde se faz tamanho barulho.

Guillaume Bosman:

Todos os anos[2], após a semeadura do Milho, até que ele esteja da altura de um homem..., as serpentes apoderam-se à tarde e durante a noite das jovens que lhes agradam e as deixam enfurecidas, o que obriga seus pais a levá-las a uma casa expressamente construída para isso, onde elas permanecem durante alguns meses para curar-se de sua fúria, segundo eles afirmam; durante

1. Labat, t. II: 325.
2. Bosman, p. 398.

todo esse tempo, é preciso que seus pais lhes dêem tudo aquilo que é necessário e com tamanha abundância que os Sacerdotes também possam viver disso.

Quando chega ao fim o tempo marcado para sua prisão e que elas se curaram daquilo de que jamais padeceram, concedem-lhe a permissão de sair, após o pagamento das despesas da cura e do que for necessário pelo fato de elas terem sido mantidas ali.

...contaram-me, como se fosse coisa garantida, que assim que uma moça era tocada pela serpente, ela, infalivelmente, ficava enfurecida, mas que se tratava de uma fúria santa e religiosa, mais ou menos como aquilo que se dizia das Bacantes ou daquelas que deviam enunciar os oráculos divinos. Eu, porém, não gostaria de deparar-me com tamanho furor sagrado, pois elas maltratam e estragam tudo aquilo que encontram e, em lugar de fazer obras piedosas, carregam em si unicamente os malefícios do Diabo e não descansam enquanto não forem levadas para aquelas casas que acabo de mencionar.

(Quando ela saiu) estava nua, a não ser por um lenço de seda passado por entre as pernas; estava também coberta de Conte de Terra e de Agrie, que são duas espécies de coral, a cujo valor já me referi mais de uma vez.

Enquanto ela estava lá, fez toda espécie de tolices, ao som de diversos instrumentos musicais, o que era o resto da fúria, diziam os Negros, pois que a haviam feito sair cedo demais (ele fala de envenenamento pelos feiticeiros). Assim, vê-se que, em qualquer lugar do mundo que seja, não se deve contradizer os Eclesiásticos e opor-se a seus desígnios.

Cavaleiro des Marchais:

Além[3] dos homens e das mulheres daquela família, todos os anos arrebatam um certo número de meninas para consagrá-las à Serpente; geralmente é quando ela começa a sair da terra que as velhas sacerdotisas arregimentam suas recrutas. Saem as velhas das casas onde habitam, a uma certa distância de Xavier, por volta das oito horas da noite, armadas de possantes bastões, vão à cidade como fúrias, separam-se em bandos de vinte ou trinta e correm por todos os bairros, gritando como possuídas. *Nigo Bodinawe*, isto é, *pega, agarra*, vociferam as velhas, e recolhem todas as meninas que encontram fora de suas casas, a partir dos oito anos de idade e até os doze... e imediatamente levam essas crianças para fora da cidade, até umas casas onde elas permanecem e onde existem lugares para trancar, instruir e marcar aquelas pequeninas criaturas. As velhas, no entanto, têm a consideração de avisar os pais, para que eles não fiquem preocupados com suas filhas; e como os pais se sentem freqüentemente honrados por ter suas filhas consagradas à Serpente, eles põem as meninas na porta de suas casas para que elas sejam levadas embora e dedicadas a esse pretenso Deus...

Quando essas crianças[4] são trancadas nas casas, as velhas as tratam com ternura durante alguns dias, ensinam-lhes as danças e as cantigas que elas devem saber para honrar a Serpente e em seguida põem-lhes marcas.

Isso se pratica retalhando o corpo inteiro com pequeninas pontas de ferro, que lhes fazem incisões, as quais representam flores, animais e, sobretudo, serpentes... então essas crianças parecem estar vestidas com um cetim negro salpicado de pintas escuras, que produz um efeito bastante belo, e que é um enfeite, assinalando que elas são consagradas à Serpente, o que garante, para elas, o respeito de todo mundo e lhes dá grandes privilégios, sobretudo o de enfurecer seus maridos, quando existe alguém suficientemente insensato para encarregar-se desse tipo de mulheres, pois são altivas em último grau, são insolentes, preguiçosas, só obedecem quando isto lhes agrada, só fazem o que querem e consideram seus maridos mais como seus escravos do que como seus se-

3. Labat, p. 180.
4. *Idem*, p. 181.

nhores que não ousam ordenar-lhes o que quer que seja, nem repreendê-las ou ameaçá-las, muito menos corrigi-las; se o fizerem, podem esperar cair impetuosamente em cima deles um bando de megeras que, com o bastão na mão, lhes ensinarão a não repetir mais seu procedimento; e eles se dão por felizes se isso não lhes custar a vida.

Depois que[5] elas ficam perfeitamente curadas e que lhes ensinam as danças e as cantigas, parte do culto que elas devem prestar à Serpente, dizem-lhes que foi essa própria Divindade que tocou nelas e as marcou; e, ainda que elas estejam convencidas do contrário, é preciso que elas acreditem ou pareçam acreditar nisso.

Recomendam-lhes também que elas jamais contem o que se passou enquanto estiveram naquela casa; se assim não for, a Serpente irá buscá-las e as fará queimar vivas...

Levam-nas[6] então para a casa de seus pais e, para isso, escolhe-se uma noite escura, deixam-nas na soleira da porta e dizem-lhes que chamem seus pais. Estes logo vêm recebê-las, fazendo-as entrar em casa, acariciam-nas e, embora saibam perfeitamente como as coisas se passaram, fingem acreditar naquilo que suas filhas dizem, e vão agradecer à Serpente por lhes ter feito a honra de admiti-las a seu serviço e de pôr-lhes marcas.

Decorridos alguns dias, as velhas Sacerdotisas vão pedir aos pais as quantias correspondentes às despesas que suas filhas fizeram na casa em que estiveram durante sua ausência... As meninas permanecem na casa dos pais e, de vez em quando, vão à casa onde foram consagradas e ali repetem as danças e as cantigas que aprenderam; quando chegam à idade de casar, o que habitualmente se dá aos catorze ou quinze anos, celebra-se a cerimônia de seu casamento com a Serpente. Os pais, que ficam infinitamente honrados com essa aliança, dão a suas filhas os mais belos panos e todos os enfeites que podem, de acordo com os meios de que dispõem. Conduzem-nas cerimoniosamente à casa da grande Serpente e, quando cai a noite, fazem descer duas ou três jovens de cada vez em uma cova que tem subterrâneos à esquerda e à direita, onde, segundo se diz, estão duas ou três Serpentes, Procuradoras da grande Serpente; enquanto as jovens ali estão, as velhas Sacerdotisas e também aquelas que devem casar-se dançam e cantam ao som de instrumentos, em torno da cova, mas a uma distância da qual não se pode nem ver nem ouvir o que está acontecendo. Decorrida uma hora, as jovens são retiradas da cova e, desde então, são consideradas esposas da grande Serpente... Quando o dia nasce, as jovens casadas são reconduzidas para as casas de seus pais, em meio a cerimônias e, a partir desse momento, são agregadas ao corpo sacerdotal. Gozam dos privilégios das sacerdotisas, participam das oferendas feitas a seu esposo, a Serpente; e, se encontram um homem de sua espécie, não se fazem muito rogadas em aceitá-lo; elas, habitualmente, o deixam enraivecido, pois o pobre marido é obrigado a respeitá-las, servi-las, falar-lhes de joelhos, deixá-las viver como bem lhes aprouver e entregar-lhes tudo o que existe em casa. A essas mulheres denominam-se *Beta*. Apesar disso, é raro que elas não achem marido.

Paul Erdman Isert:

Os mais célebres desses Templos são os consagrados à Serpente, que é a maior divindade deles. Cada templo tem sua escola onde as sacerdotisas ensinam as crianças a cantar e a dançar; a dança dos fetiches é praticada cada dia. Essa nação é extremamente exercitada nisso. Vê-se uma multidão de jovens, sustentadas graças ao público, e que não fazem outra coisa senão dançar no templo e dançar em público. Nessas ocasiões elas se trajam magnificamente, pois usam uma meia dúzia de panos uns sobre os

5. *Idem*, p. 184.
6. *Idem*, p. 185.

outros, de tal modo que se podem distinguir todos. As jovens trazem todo tipo de coral no pescoço, nos braços e nas pernas, dispostos com bastante gosto. A parte superior de seus corpos fica desnudada, conforme o hábito de todos os dias. Quando a natureza proporcionou-lhes um busto volumoso, elas o prendem com um lenço de seda, para que não balance durante os movimentos da dança.

A música deles é de vários gêneros. Em relação a esse aspecto, uma das práticas mais notáveis é cavar uma fossa na terra, medindo cerca de quinze metros de diâmetro. Colocam sobre a fossa duas traves de madeira muito dura, sobre a qual ajustam obliquamente diversos bastões de diferente espessura, sem no entanto amarrá-los. Esses últimos são percutidos em cadência por meio de varetas, como as dos timbales. O acompanhamento é feito por tambores. Vi jovens dançarem ao som dessa música durante mais de três horas, sem sair do lugar, na hora mais quente do dia e, durante esse exercício violento, não recorriam a outro refresco senão o de ser enxugadas de vez em quando pela sacerdotisa. Perguntei-lhe como era possível suportar tamanho cansaço sem que daí resultasse um acidente. Ela respondeu-me que era o fetiche que lhes dava essa força, mas sei também que o fetiche permite freqüentemente que elas cheguem doentes em casa e até mesmo que elas paguem esse excesso com suas vidas.

P. Labarthe:

Os sacerdotes, nesses países, recorrem à superstição para seu proveito ou para seus prazeres. Em Juda vê-se comumente jovens e mulheres que fingem desmaiar e perder a consciência. Os pais ou maridos imaginam que elas estão tomadas pelo fetiche, conforme costumam dizer, e apressam-se a carregá-las para o templo onde elas permanecem durante três meses, sob os cuidados dos sacerdotes. Elas não se comunicam com quem quer que seja, sua principal ocupação é besuntar o corpo, e são devolvidas à família usando adornos de coral e tudo aquilo que seus pais têm de mais belo.

John Adams[7]:

Um dos costumes singulares da gente de Grewhe (Ouidah), bem como da gente de Popo, é a admissão das mulheres à ordem do sacerdócio, costume que o governador Dalzel, em sua história do Dahomey, não notou.

Um relato da cerimônia praticada nessa ocasião poderá ser divertido para o leitor.

Uma jovem, geralmente filha de um feiticeiro ou sacerdote, é escolhida para isso; passa por uma prova de penitência, que dura cerca de seis meses, antes de ser admitida às ordens sagradas. Durante esse período, ela é iniciada pelos sacerdotes em todos os mistérios e trapaças da religião de seus antepassados, a qual consiste no culto à serpente preta e branca e na palhaçada de conferir santidade a ossos, trapos etc.

Quando ela surge em público durante o período da prova, seus modos são graves e solenes; sua pele está pintada com uma espécie de argila branca; fileiras de conchas de diversos tamanhos rodeiam seu pescoço, seus braços e tornozelos; a cintura é cingida por ervas compridas, que chegam à altura de seus joelhos. Dão-lhe um lugar para morar onde ninguém é admitido; a não ser o feiticeiro e algumas mulheres.

Ao término de seis meses, uma grande reunião, de que participam homens, mulheres e crianças, acompanhados por diversas ordens de sacerdotes e de músicos que pertencem à cidade, ocorre em um lugar descoberto, onde todos assistirão e testemunharão a última grande cerimônia. Logo no início, as mulheres juntam-se e formam um círculo, dando-se as mãos; entre elas encontram-se as

7. Adams, p. 70.

companheiras de juventude da noviça e também suas amigas, que começam a dançar em círculo, invertendo alternadamente o movimento, após descreverem um círculo completo. A dança é acompanhada de uma algazarra medonha, a mais bárbara que se possa imaginar, provocada pelos músicos que tocam tambores, gongos e sopram em cornetas feitas de presa de elefante e tubos. À dança acrescentam-se as mais estranhas e bizarras contorções dos rostos e dos corpos dos sacerdotes de tal modo que um espectador imaginaria, sem a menor dificuldade, estar diante de grande quantidade de loucos furiosos a quem se soltou, para que provocassem um grande efeito na cerimônia; se não fosse pela presença de criancinhas, cujo comportamento demonstrava temor e espanto, aquilo tudo não seria uma imagem má do Pandemônio.

Pouco depois que a dança começa, a noviça é impelida por uma força evidente para fora de uma pequena cabana que a ocultou dos espectadores, e posta no centro do círculo formado pelas mulheres que dançam, do qual tenta escapar em direção à cabana de onde foi trazida; é autorizada a proceder assim. Esta cerimônia é realizada trêz vezes[8]; então o sacerdote-chefe faz uma invocação e a farsa chega ao fim.

Uma das condições de admissão de uma mulher à ordem sacerdotal é levar uma vida de celibato e de renúncia aos prazeres deste mundo; poucas são as admitidas a participar, pois, durante uma residência de muitos meses em Grewhe (Ouidah), houve apenas uma cerimônia dessa espécie, na qual estive presente.

Há uma notável semelhança entre as condições impostas a essas pobres mulheres africanas, enganadas, que são admitidas ao sacerdócio, e a muitas dessas freiras que, na Europa católica, são forçadas a tomar o hábito, salvo que as primeiras são instrumentos nas mãos da impostura e da opressão, enquanto as outras são freqüentemente vítimas da tirania doméstica e da ambição. Mas o destino da africana selvagem é muito superior ao da européia civilizada. A primeira, apesar das restrições que lhe são impostas, pode gozar das doçuras da liberdade pessoal e dispõe de um lugar onde pode exercer suas afeições naturais, enquanto a segunda está encerrada atrás dos tristes muros de uma prisão, onde sua breve existência se consome em vãos pesares e na companhia de seres imolados, tão melancólicos e desesperados quanto ela.

Richard F. Burton[9]:

Os estudos teológicos são estritos nessa região do Yoruba (Dahomey). O fetiche particular é escolhido após um transporte de êxtase; as ações anormais do espírito são comuns na raça negra. Durante o ataque, o sujeito precipita-se em direção ao ídolo como se estivesse enlouquecido e, após exercícios violentos, cai desmaiado no chão. Quando volta a si, o chefe o informa qual fetiche – o mar, por exemplo, ou a serpente – veio nele, e este é então adotado por ele pela vida toda.

Em seguida, o neófito é transportado por seus amigos para um bairro da cidade do fetiche. Lá aprende o jargão sagrado do fetiche, ininteligível para quem não é iniciado... O curso, que dura de dois a três anos, termina por meio de cânticos, danças e as múltiplas cerimônias do chamado religioso.

Os pais resgatam o acólito dando em pagamento inúmeros búzios, tecidos, cabras e galinhas ao sacerdote principal; e o jovem, vestido com muito fausto, é acompanhado por um cortejo até sua casa, onde, durante três meses, não será entendido por ninguém.

J. A. Skertchely [10]:

Os sacerdotes da Serpente são recrutados segundo o modo já mencionado.

8. Comparar com os textos das cerimônias realizadas atualmente no Brasil, pp. 108-109, e na África, pp. 558-559.
9. Burton [2], t. II: 100.
10. Skertchely, p. 477.

(Se uma criança[11] for tocada por uma serpente durante suas peregrinações noturnas, os sacerdotes a solicitam imediatamente aos pais, que podem empobrecer ao pagar as despesas das diversas cerimônias do culto. Após um aprendizado que dura certo tempo, o neófito é autorizado a praticar o sacerdócio por si só), mas os outros setores do sacerdócio são geralmente hereditários, se bem que, quando se oferece a ocasião, um leigo é iniciado nos mistérios, após, é claro, pagar gratificações importantes.

O candidato a essas ordens habitualmente é mantido em estado de completa separação e seus sentimentos são trabalhados por barulhos misteriosos e preces fervorosas, o que se faz durante um certo período, geralmente de um mês. Se, no final desse tempo, o fetiche não se declarou, o candidato é dispensado como alguém impróprio ao sacerdócio.

A inspiração, em geral, assume a forma do êxtase e a pessoa fala com violência; deve ser mantida freqüentemente pela força, para impedir que machuque a si mesma através de atos violentos.

Essa crise dura geralmente meia hora e exerce um efeito de tal forma poderoso sobre a pessoa que ela geralmente desmaia, assim que a violência passa. Quando torna a si, declara ao professor que teve determinada visão e o sacerdote indica que se trata de uma divindade como Khevyoso-Zo ou alguma outra e o neófito é convocado ao sacerdócio dessa determinada divindade...

Padre Baudin:

O Sacerdócio dos falsos deuses é hereditário em uma família.

Depois que os deuses comeram, raspa-se a cabeça do neófito, despojam-no de suas roupas, lavam-no com uma infusão de 101 plantas (não deve faltar absolutamente nenhuma); passam em volta de sua cintura um saiote de rebento de palmeira e ele é levado em procissão em torno do bosque sagrado, usando trajes novos.

É preciso saber se o fetiche aceita o novo sacerdote.

O neófito acomoda-se no assento fetiche.

Os feiticeiros lavam-lhe novamente a cabeça com a infusão de ervas e invocam o fetiche. Eles renovam essa cerimônia três vezes e, ao mesmo tempo, dançam geralmente em torno do neófito, enquanto tambores e ferragens de todo tipo fazem um barulho ensurdecedor. Entre os Negros nada se faz sem música, e quanto mais infernal é o alarido, mais a festa é solene.

Na terceira invocação, o neófito começa a agitar-se, todo seu corpo treme, seu olhar torna-se esgazeado e logo ele entra em um estado de tamanha superexcitação que, muitas vezes, é preciso segurá-lo ou amarrá-lo para impedi-lo de causar mal a si mesmo ou aos outros.

Então todos os feiticeiros e as pessoas presentes aclamam o fetiche, soltando gritos de alegria: "Oricha o". É o fetiche Oricha Gun! O fetiche o possui.

Finalmente, após algumas horas de algazarra e de frenesi, retira-se o objeto fetiche, em contacto com o neófito, que imediatamente volta a si.

Seu estado de superexcitação e de furor cessa subitamente, para dar lugar ao abatimento e a um extremo cansaço.

Os feiticeiros e assistentes cozinham as carnes das vítimas e há um grande festim na pequena mata fetiche.

Em meio a danças e cânticos, o afiliado é levado a uma cabana fetiche, onde deve permanecer durante sete dias na companhia do deus de quem é reputado ser o feliz esposo. Então proíbem-no de falar.

Decorrido esse tempo, impõem-lhe um novo nome e os pais colocam búzios aos pés do ídolo do fetiche, dizendo: "Compro meu filho". Fazem-se ainda alguns sacrifícios e o feiticeiro comunica ao iniciado as coisas que lhe são permitidas e as que lhe são proibidas.

11. *Idem*, p. 50.

Essas coisas variam.

Supõe-se que o iniciado pertença à família do feiticeiro que o inicia. Ele não pode contrair casamento com um membro dessa família (se o transe não existir, ele não será aceito, não haverá iniciação).

Não somente eles reconhecem a possibilidade da possessão, mas admitem-na como prática religiosa; invocam o espírito do mal, entregam-se e se abandonam a ele, pedem-lhe que os possua. Muito freqüentemente, em seus mistérios, o sacerdote agita-se, anima-se, entra em um estado de extrema exaltação, com mil caretas e mil contorções, soltando gritos agudos e gemidos bestiais.

De repente brilha em seu olhar uma espécie de ferocidade: "O Oricha está nele, o possui, o domina, o agita".

Aquilo que o feiticeiro faz naquele momento é atribuído ao Oricha. É o Oricha quem fala, é o Oricha quem se agita nele.

Nessas circunstâncias, se tudo não é santo, tudo é, pelo menos, legitimado. É fácil compreender que os próprios negros sintam repugnância em desvendar aquilo que ocorre nesses mistérios de iniqüidade.

Le Hérissé[12]:

O postulante permanece durante pelo menos três luas na casa do grão-sacerdote. Ali aprende a língua do fetiche que o admitiu a seu serviço, bem como suas danças especiais, suas litanias e suas orações públicas. Nesse meio tempo executa alguns trabalhos de cestaria, indo o lucro para o grão-sacerdote.

Visitamos um desses colégios de feiticeiros. Atrás do templo, contíguo aos cômodos do grão-sacerdote, estendia-se um pátio fechado por cabanas que, em todos os pontos, se assemelhavam àquelas que os Daomeanos comumente habitam. O feiticeiro que nos fazia visitar seu estabelecimento convocou seus discípulos. Vimos chegar três seres que grunhiam e de cujos corpos escorria o azeite-de-dendê, muito encurvados, um dos braços dobrado, o dorso da mão apoiado nas costas, o outro colado no peito, os punhos fechados, as unhas voltadas para fora. Dois dentre eles estavam enfeitados com objetos que rebrilhavam e vestidos com um simples saiote de cores vivas; o terceiro, admitido recentemente, só pudera cobrir-se com um pedaço de tecido engordurado, que lhe cingia a cintura. Os três ajoelharam-se e, em tom de voz agudo, escandiram um recitativo monótono que, segundo nos disseram, era uma saudação e uma oração em nossa intenção. Quando terminaram, foram sentar-se em suas cabanas, sempre recurvados e grunhindo. Lá eles assumiram o ar mais bestialmente absorto que jamais vimos.

Quando esse grão-sacerdote julga que seus pensionistas estão suficientemente instruídos, aplica neles, secretamente, as tatuagens de seu fetiche e em seguida prepara-se, através de sacrifícios, para comemorar as festas habituais que precederão a partida de seus discípulos.

Para bem compreender o caráter dessas festas, é preciso que se saiba que as pessoas admitidas como "Vodounsi" tornaram-se supostamente outros indivíduos... Para marcar ainda mais a mudança ocorrida na personalidade de seus novos clérigos, o grão-sacerdote impõe a cada um deles um nome, pelo qual todo mundo deverá conhecê-los a partir desse momento...

Então o "Vodounsi" é devolvido a seus pais, mas estes, receosos de descontentar o fetiche, já que o tiraram do serviço diário que ele prestava ao grão-sacerdote, entregam a este certa quantia, supostamente para permitir-lhe adquirir um escravo, o qual irá substituir seu filho...

Em sua casa, o "Vodounsi" retoma seus antigos hábitos, mas, durante pelo menos três meses, não fala outra língua a não ser aquela de seu fetiche. Depois, pouco a pouco, recomeça a empre-

12. Le Hérissé, p. 134.

gar o daomeano. Afinal, é um estrangeiro que veio de muito longe. Recorre, aliás, ao uso da língua sagrada toda vez que o fetiche "voltar à sua cabeça", isto é, cada vez que for convocado para os ritos sacerdotais[13].

Leo Frobenius[14]:

Durante a semana consagrada ao culto do deus, esses tamborins servem para marcar o ritmo de uma dança muito animada. Todo mundo dança. Sempre, durante essas festas, há algumas pessoas que são postas em estado de "inspiração". Esses inspirados recebem a denominação de Elegoun Oschalla. É o Orisha (Oschalla) que se aloja na cabeça do Elegoun. Ele fala do interior de sua cabeça e aquilo que o homem diz tem o valor de uma ordem muito imperativa. É através dele que o deus dá a conhecer sua vontade, à qual é preciso absolutamente conformar-se nos dias seguintes. Ele diz exatamente o que as pessoas devem fazer ou de que devem abster-se para agradar ao deus.

Bate-se o tam-tam. A dança começa, mas as danças da festa de Schango não são, de modo algum, um divertimento banal. Trata-se de operações de caráter altamente sagrado, com certo objetivo e um sentido profundo. Todos aguardam e se perguntam se o "grandioso", aquilo que é "essencial", irá ou não acontecer naquele dia. O "grandioso" em questão é uma inspiração direta de um dos dançarinos de Schango. Esse acontecimento, que ocorre sem que se possa prevê-lo, é um impulso, um fato súbito... O inspirado (ou inspirada) precipita-se então no Banga e agarra um Osé de Schango, isto é, uma dessas belas madeiras esculpidas em forma de bastão ou então um Sere Schango, isto é, um chocalho que serve ao culto do deus. Essa pessoa começa então a cantar diante dos outros. No entanto, alguém possuído por Schango ou por outro Orischa dança de modo inteiramente diverso das outras pessoas. Esse estado de êxtase confere aos indivíduos uma fisionomia até então desconhecida.

13. Ver também Burton [2], t. II: 100, em relação ao mesmo tema.
14. Frobenius [1], pp. 172, 185, 217.

4

ESU ELEGBARA, LEGBA

NA ÁFRICA

Ẹsu Elegbara dos *yoruba*, *Legba* dos *fon*, encerra aspectos múltiplos e contraditórios que dificultam uma apresentação e uma definição coerentes.

Vamos enumerar rapidamente suas principais características.

Ẹsu é o mensageiro dos outros *Orișa* e nada se pode fazer sem ele.

É o guardião dos templos, das casas e das cidades.

É a cólera dos *Orișa* e das pessoas.

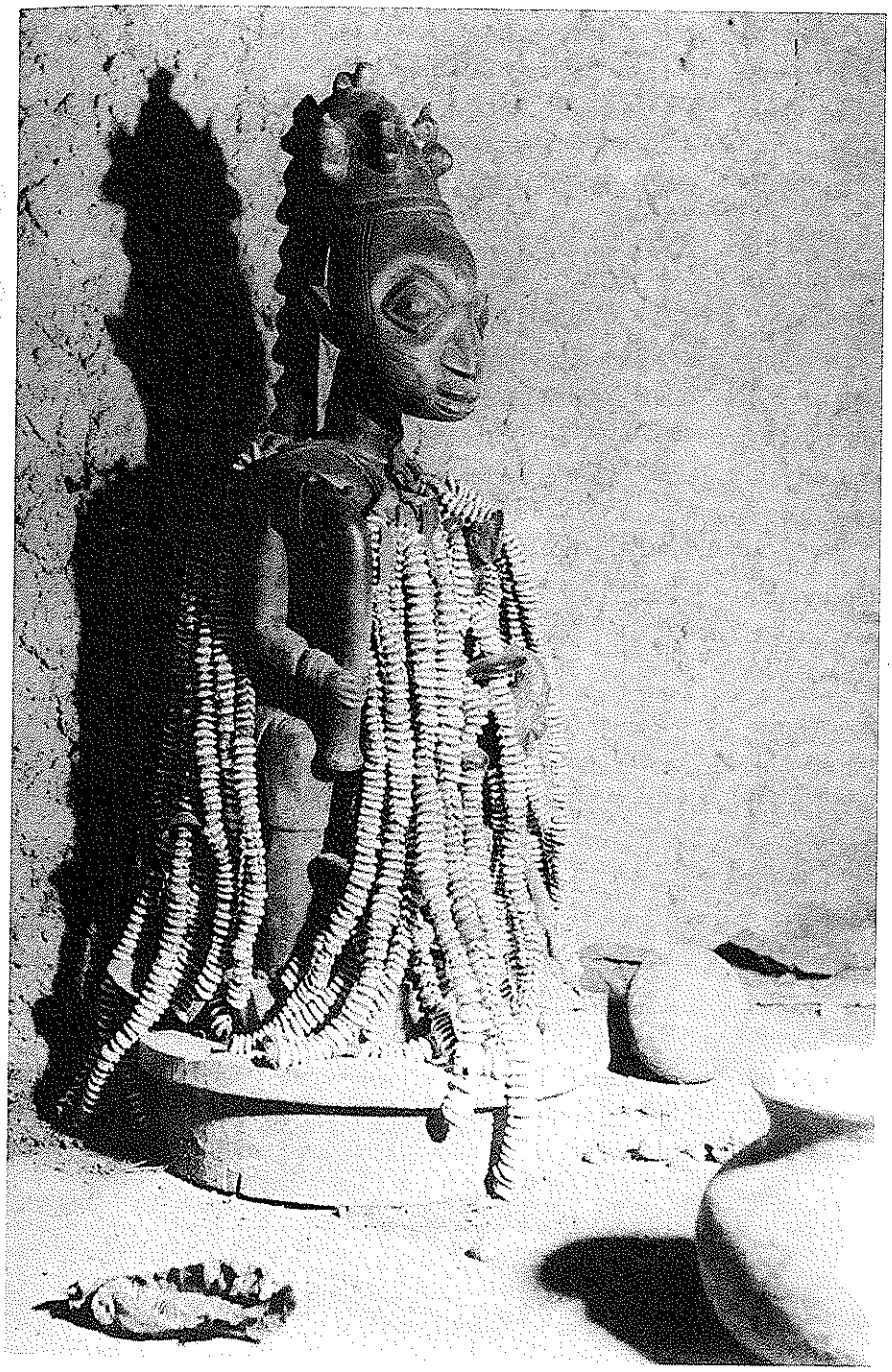
Tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente.

Os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor a Deus.

Mas se *Ẹsu* gosta de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas, desencadear brigas, dissensões e mal-entendidos, se ele é o companheiro oculto das pessoas e as leva a fazer coisas insensatas, se excita e atiça os maus instintos,



Uma iaô de *Ẹṣu* na Bahia.



Ẹṣu, guardião da cidade de Ọsogbo.

tem igualmente seu lado bom e, nisso, *Ẹṣu* revela-se e, talvez, o mais humano dos *Orișa*, nem completamente bom, nem completamente mau. Trabalha tanto para o bem como para o mal, é o fiel mensageiro daqueles que o enviam e que lhe fazem oferendas.

Ele tem a qualidade de seus defeitos, é dinâmico e jovial.

Foi ele também quem revelou a arte da adivinhação aos humanos.

Seu lugar de origem é impreciso.

No Daomé, segundo Bernard Maupoil[1], diz-se que "era um homem que se tornou *Vodun* em Ijelu, na região de Ayo, a alguns dias de distância de Ilẹ Ifẹ, isto é, na Nigéria". Trata-se, sem dúvida, de Ijẹbu.

Em Ijẹbu, segundo Onadele Epẹga[2], dizem que ele foi posto no mundo, em Ilẹ Ifẹ, por *Ọlọja*, e se teria tornado o primeiro rei de Ketu *(Ala Ketu)* e ancestral do primeiro rei dos *Ẹgba*.

Em Ilẹ Ifẹ, segundo Frobenius[3], acredita-se que ele tenha vindo do leste; nessa localidade far-se-ia uma distinção entre *Ẹṣu*, cujo culto se praticaria sobretudo no Norte, e *Ẹlẹgba*, divindade fálica no Sul, com o qual *Ẹṣu* teria tendência a identificar-se.

Segundo o padre Baudin[4], seu templo principal situa-se em Woro, perto de Badagris. Ellis[5], finalmente, indica que sua principal residência seria em Igbeti, em uma montanha perto do rio Níger, onde ele teria um palácio de cobre e numerosos servidores (seria o palácio de *Ṣango*, a que se refere a lenda e que se situaria na antiga *Ọyọ Katunga*, perto de Igbeti e nas proximidades do Níger?).

Devido a suas funções de mensageiro dos outros *Orișa* e à suscetibilidade de seu caráter, é preciso tomar cuidado, quando se realizam as cerimônias, para fazer-lhe oferendas antes dos demais *Orișa*, para que a celebração das festas transcorra com calma e dignidade.

A origem dessa precedência baseia-se, em princípio, em diversas lendas.

No Brasil, os velhos *babalorișa* contam de bom grado uma história, de que se segue uma das versões:

Exu era um irmão da familia de *Ogun*, de *Oxosi*, de *Xangô*, etc., mas ele vivia a atirar pedras na casa dos outros, a fazer barulhos. Por isto o rei da Africa mandou tomar providencias dentro da familia sobre aqueles absurdos que ele cometia naqueles lugares. E por isso a familia deu conselhos a ele que se retirasse dali, que ali ele não ia bem. Ele se retirou então para um lugar mais afastado de onde residiam. E os outros irmãos da seita faziam aquelas festas louvando a todos os *Orixás*, porem não louvavam a ele porque não sabiam notícias dele. Havia festas, matanças e para ele não existia nada. Muitas vezes ele chegava na porta daquele toque e ninguem o conhecia. Não o conheciam mais. Quando era depois ao terminar a festa havia barulhos, havia grandes desmantelos dentro da seita. Por isto o rei manda chamar todos os *babalorixás* e da uma ordem de só ter o direito de funcionar aquele festival, se não existisse aqueles barulhos. Foi quando se reuniu varios *babalorixás*, foram aonde estava um *babalao* no recanto da cidade para descobrir aquele segredo que existia dentro da seita. Chegando lá, pediram que ele deitasse os *dologuns* a fim de descobrir aquele enredo. O velho botando os *dologuns* foi quando falou *Exu* dizendo

1. Maupoil, p. 80.
2. Onadele Epẹga, cap. VII.
3. Frobenius [2], vol. I: 232.
4. Baudin, p. 44.
5. Ellis [2], p. 64.

que ninguém se lembrava dele e que ele ja era um espirito. Nisto o velho perguntou porque era que ele fazia aquilo tudo e porque havia aquele grande desmantelo dentro da seita. Ele respondeu que era porque nenhum dos irmãos se lembrava de dar qualquer sacrifício a ele. Então o velho pergunta o que era que ele queria para deixar de fazer aquelas estripulias, ele respondeu: se derem meu sacrificio primeiro, se louvarem a mim primeiro não haverá mais contrariedades nos toques. Pergunta o velho o que era que ele recebia para o sacrifício dele. Ele respondeu: 1 bode e 7 pintos. Com isto nada mais haveria na seita. O velho foi depois à casa desses *babalorixás*, fez a matança primeiramente para *Exu* e depois para os outros *orixas*, deixou a ordem da seita continuar fazendo os mesmos deveres que ele fez para *Exu* que não haveria mais barulhos. Dai por diante sera ele um *orixá* e nos faremos todos os deveres dele primeiro. Isto não fazendo, ainda existira desmantelos dentro da seita.

Eis o resumo dessa história:

Ẹṣu era um dos membros da família dos *Orișa*; mas ele se comportava mal. O rei da África pede à família para afastá-lo. *Ẹṣu* vai embora. Ocorrem festas e são feitas oferendas aos *Orișa*, salvo a *Ẹṣu*, esquecido por todos. Com freqüência ele aparece nos dias de festa, mas ninguém o reconhece. Sob a influência de *Ẹṣu*, as festas sempre terminam em horrível tumulto. O rei apela para os *babalorișa* responsáveis pelo culto e lhes diz que eles só poderão continuar a celebrá-lo, se esses escândalos repetidos cessarem. Os *babalorișa* vão consultar um adivinho que os informa de que, para restabelecer a calma nas cerimônias, é preciso fazer sacrifícios a *Ẹṣu* antes de fazê-los a qualquer outro, e que a oferenda deve consistir em um bode e sete pintinhos.

A história em seu texto original parece passar-se em um *terreiro* da Bahia e o rei da África assemelha-se bastante à autoridade policial que assina a permissão para realizar as cerimônias. Essa autoridade é encarregada de cuidar da ordem, da harmonia e da paz durante essas manifestações.

Esse modo de situar no presente um mito antigo responde a uma necessidade de senti-lo próximo e familiar; era um sentimento muito vizinho daquele que levava os pintores do século XVIII a representar os personagens do Antigo e do Novo Testamento vestidos como na própria época em que eles pintavam seus quadros.

Outro modo de justificar a obrigação de fazer as primeiras oferendas a *Ẹṣu* encontra-se no mito publicado pelo padre Baudin[6], retomado por Ellis[7] e, mais tarde, por Frobenius[8]. Segundo esse mito, no início do mundo havia pouca gente na terra, os deuses recebiam poucos sacrifícios e tinham fome. Para satisfazer-se, tinham de recorrer a diversas atividades. Um dia em que *Ifá* queixa-se a *Ẹṣu* da dureza dos tempos, o mais sagaz e astuto dos gênios e, ao mesmo tempo, o mais malvado, responde que pode indicar-lhe o meio de receber muitas oferendas se, em troca, ele lhe ensinar a adivinhação. No entanto, só lhe revelará esses segredos mediante a garantia de receber sempre as primícias das oferendas.

Lydia Cabrera[9] escreve que:

Em Cuba os *santeros* contam que este privilégio foi concedido a *Ẹṣu* por *Ọlọfin*, o pai eterno. Este sofria de um mal misterioso que piorava dia a dia e o impedia de realizar seu trabalho. Todos os santos haviam tentado, em vão, curá-lo ou ao menos aliviá-lo, mas seus remédios não haviam dado resultado algum e o pai de todos os *Orișa* e criador já não conseguia mais andar e estava mui-

6. Baudin, p. 34.
7. Ellis [2], p. 58.
8. Frobenius [2], vol. I: 229.
9. Cabrera, p. 78.

to debilitado. *Elegba* ainda era um menino e apesar de sua pouca idade pediu a sua mãe para levá-lo à casa do velho *Ọlọfin*, garantindo que o curaria. Escolheu determinada erva, com a qual fez uma infusão, e assim que o velho engoliu aquela bebida amarga, com a terrível careta que se faz nessas ocasiões, sentiu um bem-estar imediato, a regressão de seus incômodos fisiológicos e uma melhoria de seu estado que o conduziu rapidamente ao caminho da cura completa. Reconhecido, *Ọlọfin* ordenou aos *Orișa* que concedessem a *Ẹlẹgba* as primícias de suas oferendas.

Eu mesmo recolhi na Bahia detalhes referentes ao mesmo mito:

Houve um homen que tinha taes discipulos que o mesmo senhor se achando doente mandou os seus discipulos mencionados ir a todos os cantos de mundo procurar pessoas competente que podesse lhe tratar daquela enfermidade tão grave. Qual não foi a sorpreza de teren eles todos lhe abandonado em um momento tão milindroso; porem ele ja tinha feito tudo que foi designado no *ẹbọ* com o auxilio: gallos, *obi*, priaes etc., etc. *Echu* que tinha recebido o *ẹbọ* disse aos mesmo senhor: "Levantate e siga diante de mim, que eu vou te escortando por detraz ate chegar aos pés de quem possa te salvar nessa emergência". Assi foi *Oromila* ao tete com um fiel discipulo que não lhe despresou no momento mais indispensavel na vida.

Lydia Cabrera[10] reporta-se a uma outra lenda relativa à necessidade de fazer oferendas a *Ẹșu*:

A Virgem da Caridade do Cobre (Oshún), a Virgem de Regla (Yemayá) e Nossa Senhora das Mercês (Obatalá) viviam no mesmo "ilé", no povoado, e as três adivinhavam por meio dos búzios. Ellegua cuidava da porta. As pessoas iam a sua casa consultar-se [...] todos os dias deixavam dinheiro, aves, galinhas, pombas e as Santas alimentavam-se muito bem. Logo chegavam Changó, Oggún e Ochosi e comiam com elas. À Ellegua sobravam os ossos e os outros banqueteavam-se. "Não, isso não pode continuar assim", disse Ellegua. "Meus dentes vão ficar gastos de tanto roer, roer e roer osso!"

...Um dia houve uma tempestade e um rato refugiou-se na casa e Eleggua o caçou: "Agora pelo menos comerei alguns dias... Hoje a cabeça, amanhã a pata, depois de amanhã a outra" e aconteceu o que tinha de acontecer. Quando os clientes se apresentavam, Ellegua respondia sempre que as Santas não estavam, que viajavam ou que não moravam mais lá.

Como mais nenhum consulente vinha deixar oferendas, não havia mais nada para comer na casa. Eleggua pelo menos tinha um pedaço de seu rato para mastigar.

As Santas lamentavam-se. Changó, que não apreciava aquele jejum forçado, ficou sabendo que Ellegua só recebia ossos, fez uma cena assustadora com as três Santas e convidou-as a tratar melhor o senhor da porta. Oshún entendeu-se com Eleggua e este pôs um fim na "greve", deixou as pessoas entrar e recebeu sua parte das oferendas.

O caráter astucioso e malicioso de *Ẹșu* e o modo como ele provoca mal-entendidos e qüiproquós, com conseqüências fatais, são realçados em inúmeras lendas.

Uma delas, muito conhecida e da qual existem numerosas versões, me foi contada no Daomé:

Havia dois amigos sinceros que sempre passeavam vestidos do mesmo jeito; haviam jurado perante *Ọlọfin* que seriam sempre bons amigos e não brigariam jamais.

Um dia comemorava-se uma grande festa em outra aldeia; os dois amigos vestiram seu melhor *boubou* e puseram-se a caminho para assisti-la.

No caminho, um homem esguio passou no meio deles. Levava na cabeça um gorro que era branco do lado direito e vermelho do lado esquerdo. O homem ultrapassou-os e desapareceu lá longe.

O amigo que estava à esquerda refere-se, um pouco mais tarde, ao homem do gorro vermelho e o amigo da direita observa que o gorro era branco. Nasce uma discussão e o amigo da direita,

10. *Idem*, p. 81.

encolerizado, fere gravemente seu amigo com uma facada na barriga. Cheio de remorsos, procura *Ọlọfin* e diz que cometeu um crime contra seu amigo. *Ọlọfin* ordena a seus servidores que vão procurar o ferido; este, ainda vivo, é trazido a sua presença. Nesse momento o homem esguio entra no tribunal. *Ọlọfin* concede a palavra ao criminoso, mas o desconhecido começa a falar e declara que ele é o motivo de tudo o que aconteceu. Explica o estratagema empregado. Se agiu assim, foi para punir os dois amigos que não tinham apelado a ele, *Ẹlẹgba*, no momento em que juraram tornar-se amigos sinceros.

Ele demonstrou seu poder e, no futuro, que se recorra a ele antes de todos os outros *Orișa*!

Uma variante dessa lenda, que me foi narrada no Brasil, situa os dois amigos nos campos vizinhos e *Ẹlẹgba* passa por um caminho que separa os dois campos, com um gorro vermelho e branco na cabeça. Um dos amigos alude ao gorro branco, o outro o contesta. Como os dois agem de boa-fé, insistem em seu respectivo ponto de vista, sustentam-no acaloradamente e em seguida, encolerizados, agridem-se e matam-se. Essa mesma lenda é narrada pelo padre Baudin[11] e por Melville Herskovits[12]. Léo Frobenius[13] relata a história de um jeito mais complicado. O gorro tem quatro cores e *Ẹlẹgba* coloca seu cachimbo atrás da cabeça, na nuca, para que um dos amigos pense que ele anda em sentido contrário. Encontramos essa mesma história citada por Maupoil[14], na qual se fala, além disso, de um bode com quatro olhos e do assassinato da esposa preferida do rei.

Outra lenda mais maquiavélica mostra:

Ẹṣu indo encontrar uma rainha abandonada pelo esposo há algum tempo. Ele lhe diz: "Traze-me alguns fios da barba do rei e corta-os com esta tesoura; com eles farei um amuleto que devolverá a solicitude que, outrora, ele manifestava por ti".

Em seguida ele vai ver o filho da rainha. Era o príncipe herdeiro e vivia em um palácio situado fora das muralhas onde se erguia o palácio do rei. O costume assim o exigia, para prevenir qualquer tentativa de assassinato de um rei por um príncipe demasiado impaciente de subir ao trono. "O rei vai para a guerra", diz-lhe, "e pede-te que vás ao palácio esta noite acompanhado de teus guerreiros".

Cai a noite, o rei deita-se, finge dormir e logo vê que sua mulher aproxima uma faca de sua garganta; ela queria cortar um pouco de sua barba, mas ele pensa que ela quer assassiná-lo. O rei a desarma e eles discutem em altas vozes. O príncipe chegava ao palácio com seus guerreiros, ouve gritos nos aposentos do rei e vai até lá. Vendo o rei com uma faca na mão, julga que ele quer matar sua mãe. O rei, ao ver seu filho armado em plena noite, seguido de seus partidários, acredita que eles querem tirar-lhe a vida. Grita por socorro, seus homens acorrem, segue-se uma confusão e um massacre geral.

Uma historieta mais simples mostra a atividade de *Ẹṣu* na vida de todos os dias: "Uma mulher está no mercado vendendo sua mercadoria. *Ẹṣu* toca fogo em sua casa e ela vai correndo para lá, deixando tudo o que tem no mercado. Chega tarde demais. A casa está reduzida a cinzas e, nesse meio tempo, um ladrão rouba suas mercadorias".

11. Baudin, p. 53.
12. Herskovits, *Tales in Pidgin English from Nigeria*, nº 5.
13. Frobenius [2], t. I: 241.
14. Maupoil, p. 198. Nesse mesmo livro, Maupoil transcreve outras lendas relacionadas com *Lẹgba*: p. 534 – como *Fa* e *Lẹgba* tiveram uma cabeça; p. 543 – como *Lẹgba* roubou um campo do esquilo que havia negligenciado fazer um sacrifício... ; p. 630 – como *Lẹgba* torna-se o guardião de *Mawu Duduwa*; p. 656 – como o pênis de *Lẹgba* torna-se imenso, em seguida a uma doença vergonhosa.

Caso tivessem feito a *Ẹṣu* as oferendas e sacrifícios costumeiros, tudo isso não teria acontecido: os amigos não teriam brigado, o rei e o príncipe não teriam massacrado um ao outro e a vendedora não se teria arruinado.

Se os habitantes de Jẹbu Ọdẹ, conforme vimos acima, declaram que *Ẹṣu* se tornou o primeiro rei de Ketu, os descendentes de Ketu, na Bahia, conhecem uma lenda na qual *Ẹṣu* se torna rei de Jẹbu Ọdẹ. Eis o texto, que se encontra no caderno de um adivinho:

Mandavam *Ẹṣu* fazer *ẹbọ* com bode, gallos, uma talha amarrada contas derredor e buzos etc., etc., afim de obter uma fortuna proxima a sorte imprevista; feito tudo indicado, seguiu o *Ẹṣu* para a cidade de *Jẹbu-Ọdẹ*. Lá chegando foi se hospedar na casa de pessoa particular a posição official local. O costume do lugar era quando qualquer pessoa vinha de fora como extranho hospedar-se no palacio do chefe da communa o que succedeu ao contrario. Alta noite levantou-se devagarinho, foi ao quintal como quem queria orinar e chegando riscou fosforo nos palhos que serviam de telhado, feito isso, *Ẹṣu* faz-se como inocente a gritar por socorro que lhes acudissem, pois, estava, todo perdido tenho uma grande fortuna dentro da talha conforme elle tinha feito a entrega dos haveres locaes, com esse alarido as cousas tomaram vulto ate o ponto de chegar nos ouvidos do Presidente da terra, que sem perca de tempo transpoz ao lugar do sinistro fantastico que com a sua presença propoz que de accordo como testemunho de todos da visinhança afirmava que de fato o valor dos objetos que *Ẹṣu* trouxera para aquelle territorio era incalculavel pagar essa indenisação propunha o seguinte. Ficar o *Ẹṣu* de ora avante no lugar do rei e elle o chefe que ficara como seu secretario pois não sabiam como haviam de harmonisar cousas ao contrario disso. Daquella data em diante ficou *Ẹṣu* sendo dono de Jẹbu e todos habitantes tornaram-se os seus servos.

Eis o resumo dessa história:

Ẹṣu, ao chegar a Jẹbu Ọdẹ, em vez de hospedar-se na casa do chefe local, como exigia o costume, vai alojar-se na casa de uma pessoa particular. Em plena noite, *Ẹṣu* põe fogo no teto de palha da casa e grita "Fogo!". A casa é destruída e ele afirma ter perdido no incêndio uma imensa fortuna guardada num pote que ele confiara ao proprietário diante de testemunhas. O caso assume proporções tais que o rei do lugar, para indenizar *Ẹṣu*, é obrigado a colocá-lo no trono, tornando-se ele próprio seu secretário, e todos os habitantes de Jẹbu Ọdẹ seus servos.

Os irmãos Lander, em sua "expedição realizada com o objetivo de explorar o curso e a foz do Níger", oferecem uma excelente e maledicente descrição de um sacerdote de *Ẹṣu Ẹlẹgba*, quando contam [15] que na quarta feira, 7 de abril de 1830, passaram por Larro, no início de sua viagem.

Dançando, o sacerdote fetiche da cidade veio à tarde à nossa cabana com ar desvairado e rugindo como se estivesse possuído por um espírito maligno. Não nos preocupamos nem um pouco com suas momices de saltimbanco e ele, pouco contente com nossa recepção, deixou-nos, após haver recebido a esmola ordinária de alguns búzios. Os trajes, a aparência do homem, assim como os enfeites esquisitos que ele usa, são admiravelmente bem calculados para impor-se à credulidade e à superstição dos moradores, se bem que vários homens da cidade, quem sabe sob a influência das doutrinas de Maomé, que se propagam, expõem seus pensamentos para quem quiser ouvir e chamam-no de miserável e demônio. Existe algo, no aspecto desse sacerdote, que não conseguimos definir: ele carrega nos ombros um enorme bastão e, numa das extremidades dessa arma, está esculpida a cabeça de um homem, inúmeras fileiras de búzios estão dependuradas em torno dela e esses rosários são entremeados por sinetas, pentes quebrados, pedacinhos de madeira grosseiramente entalhados, com forma de figura humana, grandes conchas, pedacinhos de ferro e de cobre,

15. R. & J. Lander, p. 144.

coquinhos etc. etc. O número de búzios que ele carrega chega talvez a vinte mil e ele se dobra até o chão, sob o peso desses diversos enfeites.

Conheci em Ouidah uma mulher *Ẹlẹṣu* (consagrada a *Ẹṣu*), título e obrigação que recebeu por herança. Contou-me que, durante muito tempo, negligenciara os cuidados para com esse *Orişa*. Por isso estava sempre doente e não conseguia sarar, apesar de várias internações no hospital.

Por volta de 1936 ela começou a cumprir com suas obrigações e, desde então, não teve mais motivos de queixas e sua saúde vai bem.

Nos dias das cerimônias ela carrega três estatuetas de *Ẹṣu*, enfeitadas com pequenos colares de contas, fileiras de búzios, pequenas cabaças e um assovio, cascas de caracol, uma boneca e uma colher.

Na região de Pobè, os sacerdotes de *Ẹṣu*, ligados aos diversos templos, recebem a denominação de *Olupọna* e levam na mão um *Ọgọ*, cacete que corresponde à descrição que dele fizeram os irmãos Lander.

No próximo capítulo, tratar-se-á dos *Olupọna* nas diversas cerimônias realizadas para *Ogun Igbo igbo* e *Ogun Edeyi*.

Entre os *fon*, em Abomé, os *Lẹgba* dos conventos de *Sapata* e *Hẹvioso* manifestam-se através de seus *Lẹgbasi*, durante as cerimônias habituais dessas divindades.

Os *Lẹgbasi* vestem uma saia de palha cor violeta, usam um chapéu enfeitado com diversos objetos, todos de cor violeta, e numerosos colares de búzios a tiracolo.

Escondido debaixo da saia, carregam um volumoso falo de madeira que, algumas vezes, erguem, realizando mímicas eróticas. Alguns deles empunham uma espécie de espanta-moscas com forma de espanador, no qual está escondido um bastão com forma de falo, que eles agitam e sacodem com muita graça no nariz da assistência. Essas manifestações são mais espetaculares na presença dos estrangeiros e dos turistas de passagem, pois os naturais do país não deixam de exprimir seus sentimentos ambivalentes diante dessas exibições.

Ẹṣu é representado por um montículo de terra ou de laterita, que possui vagamente a forma de um homem agachado. Sob a forma de *Lẹgba*, entre os *fon*, enfeita-se com um falo de tamanho respeitável, objeto de observações de inúmeros viajantes antigos, que, erroneamente, o fizeram tomar pelo deus da fecundidade e da copulação. Na verdade, esse pênis ereto é a afirmação de seu caráter truculento, violento, desavergonhado e o desejo de chocar os bons costumes.

As estátuas de *Lẹgba* e de *Zangbẹtọ* trazem particularmente as marcas dos debates eróticos e do exibicionismo, e são esculpidas em um espírito mais humorístico do que religioso.

Para dar-lhe poder, quando as erigiam, enterravam-se debaixo de *Lẹgba* pessoas vivas, estrangeiros poderosos (reis e sacerdotes prisioneiros de guerra), azeite, ouro, talismãs e objetos raros e difíceis de obter.

O templo de *Ẹṣu* em *Ọyọ* situa-se no mercado *Akẹsan*. O título do sacerdote encarregado do culto é *Ona aroja* e ele é assistido por um *Otun aroja* e por um *Osi aroja*. Os cargos são hereditários e podem ser exercidos por mulheres.

Os *adoṣu* de *Ẹṣu* só podem comer inhames frescos seis meses após as primeiras oferendas dos inhames das novas colheitas. As oferendas feitas a *Ẹṣu* são cruas, cortadas em pedaços e regadas com azeite-de-dendê.

Fazem-lhe, além disso, as seguintes oferendas: galo (*akuko*), cachorro (*aja*), cabra (*ẹwurẹ*), porco (*ẹlẹdẹ*), dois tipos de feijão cozido, denominados *ẹwa* e *ẹkuru*, inhame, e nozes de *kola* (*obi*).



Legba, guardião
das casas em Abomé,
República do Benin.

São seus interditos: o azeite extraído do caroço dos coquinhos ou o azeite-de-palmiste* (*adí* ou *yanko*) e certos legumes (*ẹfọ ẹlẹbuẹ*). Não se devem levar jamais ao templo de *Ẹṣu* as folhas de índigo (*ẹlu*).

No entanto, caso se queira excitar *Ẹṣu* contra alguém, basta derramar em cima dele azeite-de-palmiste, citando o nome da pessoa contra a qual se quer enviar *Ẹṣu*[16].

Os sacrifícios são feitos pelo *Olorí ẹru*, o chefe dos *ilarí*, mensageiros do rei. Devido a sua função, esses dependem de *Ẹṣu* e sua cabeça é raspada regularmente, com exceção de um tufo de cabelos na parte posterior do crânio, no lugar em que, no momento de sua consagração ao *Orisa*, foram feitas incisões, acompanhadas pelas habituais unções.

Ọsanyin, proprietário das folhas, participa dessa operação, pois *Ẹṣu* e esse *Orisa* são muito ligados.

No final das três grandes festas celebradas em *Ọyọ* – *Ọdun Bẹrẹ* (festa das ervas), *Ọdun Ṣango* (festa de *Ṣango*) e *Ọdun Ọrun* (festa do céu) – são levadas oferendas a *Ẹṣu* pelo *Olorí ẹru* que, nessa ocasião, deve estar completamente nu. Ele faz também outra oferenda, *ẹbọ ihoho imalẹ*, que vai depositar no mato, aos pés de uma grande árvore, *igi araba nla*, a qual, segundo a tradição, jamais foi cortada desde que "nosso avô desceu do céu".

Os *ilarí* dependem igualmente de uma espécie de *Ẹṣu*, denominado *Baba Ṣigidi*, sobre o qual obtive poucos detalhes, pois, em Ilẹ Ifẹ, enfrentei dificuldades para conseguir em tempo o barril de vinho de palmeira, os frangos e os *obis* que convinha oferecer a *Baba Ṣigidi* antes de poder falar a respeito dele.

Os *Ṣigidi* pessoais dos *ilarí* do rei de Ifẹ são carregados por eles em um prato. Trata-se de uma massa de argila com forma humana, talismã poderoso que trabalha para o bem e para o mal.

É bom saudar *Baba Ṣigidi* dizendo-lhe:

Baba Ṣigidi gbọ ọjọ ogun f(i) ẹsẹ lu ilẹ pẹpẹ
Pai *Ṣigidi* ouvir dia guerra com pé bater terra levemente

Pai *Ṣigidi* que acompanha o dia da guerra batendo levemente o pé na terra.

A seu respeito, Ellis fornece as seguintes informações[17]:

Shigidi ou *Shugudu* é o pesadelo divinizado.

Seu nome significa "algo curto e compacto". É representado por uma cabeça grande e curta, feita de argila ou, mais freqüentemente, de um espesso cone arredondado, enfeitado com búzios.

Shigidi é um deus malvado e permite aos homens acalmar os ódios deles em segredo. A pessoa que quer vingar-se faz um sacrifício a *Shigidi* que, durante a noite, vai à casa daquele a quem deve matar. Senta-se no peito da vítima e, pressionando-o, espreme sua respiração, porém, muitas vezes, a divindade tutelar da pessoa vem socorrê-la, acordando-a, e expulsa *Shigidi*, pois este só pode agir durante o sono das pessoas. Aquele que recorre a *Shigidi* deve permanecer acordado até o regresso do Deus, pois, se dormisse, *Shigidi* voltaria imediatamente, sem realizar sua missão. Ele viaja com o vento.

As casas e jardins podem ser colocados sob a proteção de *Shigidi*. Cava-se um buraco na terra e um frango, um carneiro ou, em casos excepcionais, uma vítima humana é executada. O sangue escorre para dentro do buraco e nele é enterrado. Um montículo de terra vermelha, com formato cônico, é erigido e coloca-se em cima dele um prato de terra para receber as eventuais oferendas.

* Palmeira do gênero areca (N. do T.).

16. Entre os *fon* a fórmula que se emprega é: *Ma mon Lẹgba tatso nu tsotso enagbele* (Jamais vi *Lẹgba* consumir azeite-de-palmiste, é a desordem!).
17. Ellis [1]; [2], p. 74.

ORIKI E CANTIGAS

Certo número de *oriki* e de cantigas relativas a *Ẹṣu Ẹlẹgba* são publicados como anexo deste capítulo.

Os textos são dados tais como foram recolhidos. As traduções podem comportar alguns erros, pois, muito freqüentemente, o sentido das frases pronunciadas não pôde ser dado por aqueles que as enunciavam[18].

Eis alguns deles, classificados de maneira a ressaltar melhor seu significado.

Ẹṣu é um *Orisa* protetor:

Oyọ	5.	*Ẹṣu*, faça ao filho do estrangeiro o mal que o filho da casa lhe diz para fazer.
	6.	*Ẹṣu* está de pé na entrada.
	8.	*Ẹṣu*, não me faça mal, faça mal ao filho de um outro.
	9.	*Eleyinbo* torna-se o grão do jogo de *ayo*.
	10.	Com o grão do jogo de *ayo* só podemos divertir-nos (não nos podem fazer o mal).
	24.	Se alguém for comigo procurar *Ẹṣu*, ganharemos dinheiro.
	27.	*Ẹṣu*, que os filhos não sejam raros em minha casa.
	34.	*Ẹṣu*, que empurra para fora as pessoas que querem brigar.
	38.	*Ẹṣu*, faça com que eu deixe filhos.
Kétou	9.	*Ẹṣu* permanece na frente, o briguento se volta.
	16.	Ele ensina o lavrador a ir tomar conta de seu campo.
	23.	*Agbo*, que um outro não ponha sua mão em minha cabeça.
Abẹokuta	9.	Ele expulsa as pessoas arrogantes na porta da casa.

Ẹṣu é poderoso e faz coisas milagrosas:

Oyọ	20.	Encolerizado, ele bate em não importa qual árvore e a faz cair.
	21.	Se ele se zanga, calca uma pedra na floresta e essa pedra começa a sangrar.
	22.	Se ele se zanga, senta-se na pele de uma formiga.
	28.	*Ẹṣu*, enviado da morte na cabeça das pessoas.
	31.	Se *Ẹṣu* quiser entrar em um país, ele entra à força.
	33.	Ele vai com uma peneira comprar azeite no mercado.
	35.	Ele bate nos portadores de oferendas que não fazem boas oferendas.
	36.	Ele grita para que a agitação esteja rapidamente na casa.
Lagos	9.	Ele faz o torto endireitar.
	10.	Ele faz o direito entortar.
	11.	Ele tem oitocentos porretes *agongo*.
	12.	Ele tem cento e sessenta porretes nodosos.
Abẹokuta	7.	Ele se volta rapidamente e corre rapidamente.
Ọṣogbo	2.	*Ẹṣu* que é forte e que procura o porrete para ajudar o batalhador.
	3.	Ele parte para Oyọ e volta no mesmo dia.
	4.	Ele chega diante do portal e dorme durante três anos.
Kétou	2.	*Ẹṣu* arrebenta facilmente os olhos de seus sogros com uma pedra.
	3.	Ele caminha movendo-se com altivez.

18. Mais adiante, no capítulo 12 (pp. 319-320) é dado um exemplo de como podem nascer confusões devido à variação na formação de certas frases extraídas de um mesmo texto, no qual todas as palavras se assemelham e são colocadas na mesma ordem, mas no qual os cortes que separam as frases foram dispostos de modo diferente.

7. Ele torna-se rapidamente o senhor daqueles que passam pelo mercado.
10. *Agbo* tem joelhos sólidos.
11. Ele bate na mulher do rei com um porrete.
13. *Agbo* vê as pessoas se agredirem sem separá-las.
27. Ele compra sem pagar.
28. Deitado em sua casa, ele tem porretes para defender-se.
29. *Laroie* assiste aos enterros com os pais.
30. Os pais sentem medo dele.
31. Os pais choram.
Laroie chora lágrimas de sangue.
37. Com a cabeça de uma cobra ele faz um assovio.
38. Tendo lançado uma pedra ontem, ele mata um pássaro hoje.

Pobè 12. Agachado, com sua cabeça ele alcança o teto da casa. Em pé, ele não é suficientemente alto para alcançar o teto.

Ẹsu é travesso e malicioso:

Oyọ 13. Graças ao seu grande tamanho.
14. *Ẹsu* sobe ao teto para fazer cair sal no molho.
37. Ele amarra uma pedra na carga de alguém que tem um fardo leve.

Abẹokuta 10. Ele bate muitas vezes com seu pênis no muro.

Kétou 5. No mercado, faz com que não se compre nem se venda até o cair da noite.
6. *Agbo* faz com que a mulher do rei não cubra a nudez de seu corpo.
8. Quando *Bara* se assoa, as pessoas julgam que o trem vai partir. Os passageiros preparam-se depressa.
24. *Agbo* que, calmamente, vê derramar pimenta na vagina de sua sogra.
25. Ele é como um barbudo que mora seis meses na casa do tintureiro.
O tintureiro não pode nem tingir sua barba nem jantar.

Oriki em forma de provérbios e frases sentenciosas

Oyọ 26. Se o cacto quiser amadurecer, eu irei comer seus frutos. Se o cactó não amadurecer, estarei à espera mais tarde.

Kétou 14. Se ele mantiver a cabeça alta, terá filhos que manterão a cabeça alta; *Fotifo* que mostra seus testículos terá filhos que mostrarão seus testículos.

Pobè 7. A discussão gera a batalha.
10. Coisa vazia, a cabaça vazia pode soar.

NO BRASIL

É a *Ẹsu* que devem ser feitas as primeiras louvações e oferendas. A isso se chama, no Brasil, "despachar" *Ẹsu*, com um duplo objetivo, o de despachá-lo como mensageiro para chamar e convidar os *Orisa* para a cerimônia e também de despachá-lo, enviá-lo para longe, a fim de que ele não venha a perturbar a boa ordem da festa por meio de gracejos de mau gosto.

Assim, antes de sua partida, toma-se o cuidado de oferecer-lhe comidas (farofa amarela e branca), azeite-de-dendê e água, levando tudo para fora, com o objetivo de denotar que ele não deve mais voltar.

Os fios de contas das pessoas protegidas por ele são vermelhos e pretos e a segunda-feira é o dia que lhe é consagrado.

Ẹsu é pouco temido nos meios de *candomblé*, pois a técnica para lisonjeá-lo é conhecida e praticada, e ele é designado familiarmente pelo nome de *compadre*.

Dizem na Bahia que existem vinte e um *Ẹsu*; outros falam de sete, ou de vinte e uma vez vinte e um, mas ele é ao mesmo tempo múltiplo e uno.

Eis os nomes de *Ẹsu*, segundo um informante:

1. *Ẹlẹgba;* 2. *Alaketu;* 3. *Lalu;* 4. *Ẹelu;* 5. *Run danto.*

Outro informante, que se dedica ao mesmo tempo ao culto dos deuses vindos de Angola e aos do Daomé, citou-me os seguintes nomes: 1. *Ẹsu tiriri;* 2. *Lonan;* 3. *Jele bara;* 4. *Ẹlẹgbara;* 5. *Anan;* 6. *Bara;* 7. *Alaketu;* 8. *Jigidi;* 9. *Mavambo;* 10. *Embeberekete;* 11. *Sinza muzila;* 12. *Sandu;* 13. *Barabo;* 14. *Ẹelu;* 15. *Akẹsan.*

Ẹsu tem *adọsu* que lhe são consagrados.

Uma delas faleceu recentemente na Bahia. Foi iniciada por volta de 1936 e, como o sincretismo de *Ẹsu* com o Diabo não deixa de dar-lhe um aspecto desagradável, murmurava-se que haviam pregado uma peça nessa pessoa. Foi assentado *Ẹsu* e não *Ogun*, o verdadeiro senhor de sua cabeça ou, mais exatamente, um *Ẹsu* servidor de *Ogun*, que o acompanhava, é quem teria sido assentado, fazendo-se as obrigações para *Ẹsu* com as folhas que lhe são consagradas. Isso teve como conseqüência o afastamento de *Ogun*, que desde essa época queixava-se de ter sido negligenciado e acabou matando aquela a quem reivindicava para ele.

Certo dia, quando fui visitá-la e lhe falei de Kétou, ela entrou em transe quando enunciei essa cidade da África ligada a seu *Orịsa* e foi preciso soprar em seu ouvido e fazê-la tomar água para trazê-la de volta a seu estado normal.

Em sua casa havia inúmeros *Ẹsu*.

No fundo de seu jardim, em uma casinha, havia um ferro em forma de tridente, assentamento de *Ẹsu baba buya* e uma corrente de ferro, de *Ẹsu Sete Facadas*. Eles estavam na companhia de *Ẹsu Ẹlẹgbara* e de *Ẹsu Mulambinho*. Atrás da porta da casa alojava-se *Ẹsu Pavena*.

Debaixo da porta de entrada estava *Ẹsu Vira* (um *Ẹsu* feminino) e, no chão da casa, *Ẹsu Intoto*.

Além disso, ela ainda podia dispor de *Ẹsu Tibiriri Come Fogo*, que, não sendo assentado, passeava por aqui e por ali, bem como de *Ẹsu Tamanquinho* e de *Ẹsu Ligeirinho*. Esse último levava um arco.

Ela mesma era feita para *Ẹsu Mavambo*, que era de Angola.

ANEXO 1

Transcrições de alguns Textos sobre *Ẹsu Ẹlẹgbara, Ẹgba*

Os antigos viajantes muito falaram dessa divindade que a todos impressionava por seu aspecto erótico.

Pruneau de Pommegorge[1] foi o primeiro que, tanto quanto podemos saber, descreveu um *Ẹgba*. Eis como apresenta o *Ẹgba* de Ouidah, onde permaneceu de 1743 a 1765:

A um quarto de légua dos fortes os dahomets ainda têm um deus Príapo, feito grosseiramente de terra, com seu principal atributo, que é enorme e exagerado em relação à proporção do restante do corpo. As mulheres, sobretudo, vão oferecer-lhe sacrifícios, de acordo com sua devoção e com o pedido que lhe farão.

Essa má estátua encontra-se debaixo do forro de uma choupana que a abriga da chuva.

D'Avezac[2], que colheu em Paris informações sobre a região de Ijẹbu através de um antigo escravo vindo do Brasil, indica:

A crença em um gênio mau coexiste com a adoração aos deuses; *Ẹlẹgwa* não tem nem sacerdotes nem templos; mas em certos lugares malditos, assinalados por uma pequena mata ou por algum outro sinal conhecido, o transeunte joga um pãozinho que ele embebe no azeite-de-dendê e que gira duas vezes em torno da cabeça, desviando o olhar; é uma oferenda expiatória, que se torna o repasto dos cachorros da vizinhança.

Duncan[3] passou por Ouidah em 1845 e assim o descreveu:

A forma representa supostamente um homem, tão próximo quanto um artista desajeitado e estúpido possa fazer. Ela é de argila, do tamanho de um homem e é colocada em quase todos os lugares públicos da cidade. As partes baixas do corpo da estátua são grandes, desproporcionadas e expostas da maneira mais nojenta. Em certas épocas põe-se uma mesa para ele, da qual, evidentemente, tudo é apropriado pelo sacerdote ou feiticeiro. Eles demonstram sentir-se felizes quando são convencidos de que o feti-

1. Pruneau de Pommegorge, p. 201.
2. D'Avezac, p. 84.
3. Duncan, vol. I: 114.

che apreciou sua refeição. Algumas vezes ela permanece intacta, sinal certo de que o fetiche não se satisfez com a quantidade. Em conseqüência, é preciso aumentá-la para apaziguá-lo.

Bowen, que estava na Nigéria desde 1852, foi o primeiro a fazer alusão a *Ẹṣu* em Abéokuta[4]:

É costumeiro, entre os europeus, chamar os ídolos dos nativos de diabos. Os próprios nativos referem-se a um único diabo, se bem que acreditem na existência de diversos outros espíritos maus. Na língua *Yoruba* o diabo é denominado *Ẹṣu*, o que voltou a ser enviado, que vem de *Ṣu*, jogar fora; e *Ẹlẹgbara*, o poderoso, devido a seu grande poder sobre as pessoas. O diabo não é considerado um dos *Orișa* mediadores, mas os *Yoruba* prestam-lhe culto por meio de sacrifícios, a fim de obter seus favores e impedi-lo de os prejudicar.

Richard Burton[5], referindo-se a *Ẹṣu*, diz quase as mesmas coisas que Bowen. Com destino a Abomé, passou por Ouidah em 1864 e, por sua vez, descreve *Lẹgba*[6]:

Lẹgba é um espetáculo medonho. Um amontoado de argila vermelha grosseiramente moldada por um desajeitado artista bárbaro, imitando um homem que, segundo tudo indica, é como Júpiter. "Um diabo de deus que corre atrás das moças".

A imagem está agachada, como que rastejando diante de seus próprios atributos, tem os braços mais compridos do que os de um gorila, pés enormes e pernas de que não se pode falar.

A cabeça é de terra ou de madeira e tem a forma de um cone pontiagudo. Um salpico de argila representa o nariz, a boca é uma cutilada que vai de uma orelha a outra, os olhos e os dentes são feitos com búzios ou pintados de um branco lúgubre.

Essa divindade ocupa quase todo o espaço de um pequenino templo coberto de palha e aberto dos lados.

Em nove entre dez casos ele se torna um amontoado de pó de forma indeterminada, mas seria um sacrilégio remover os entulhos sagrados.

Lẹgba é dos dois sexos, mas raramente pertence ao feminino. Desse último vi poucos e são ainda mais horríveis que o masculino. Os seios projetam-se como metades de salsichas alemãs e o resto guarda a mesma proporção. Nesse ponto *Lẹgba* diferencia-se do clássico Pã e do deus Lampsacan, mas a idéia implicada é a mesma.

Os Daomeanos, como quase todos os semibárbaros, consideram uma família numerosa como a maior bênção e a não-paternidade como a maior maldição nesta vida mundana. Aquilo que os homens pensam, nesse país, deve permanecer no espírito das mulheres. A adoração particular de *Lẹgba* consiste em limpar sua coisa característica*, nela esfregando azeite-de-dendê.

Os *Anadinkpo* ou cabaças nodosas, fincados em torno da imagem, com suas protuberâncias expostas, talvez derivem do *Oshe* ou arma do *Shango* dos *Egba*.

Quase na mesma época, o abade Laffitte[7] escreve o seguinte, em relação ao mesmo *Lẹgba*:

A horrenda estátua de Belfegor, grosseiramente moldada com argila, guarda a entrada de todas as casas; ela está à vista nas encruzilhadas e praças; encontramo-la a cada passo no campo, ora colocada aos pés das mais belas árvores, ora escondida no interior de pequenas cabanas de forma circular. Os negros têm a maior confiança nesses blocos de terra; levam-lhes as mais variadas

4. Bowen [2], Cap. XVI.
5. Burton [1], p. 195.
6. *Idem* [2], vol. I: 51.

* Essa "coisa característica" seria o pênis ou a vagina da divindade, que Burton, tomado por um inesperado pudor vitoriano, não nomeia expressamente. (N. do T.)

7. Laffitte, p. 126.

oferendas: carnes, frutos, legumes etc.; e estes são apenas pequenos presentes. Nos dias solenes, quando então querem obter algum favor de grande monta, o sangue corre em sua honra. Mais freqüentemente é um frango que é sacrificado; nas grandes ocasiões, a piedade do negro leva-o a oferecer em sacrifício um carneiro e, algumas vezes, até mesmo um bode. Nesse último caso, o feiticeiro garante a mais elevada proteção do deus. Encarregado da imolação, guarda para si as vítimas; se gosta de frango, se aprecia carneiro..., adora bode.

Skertchely[8] passou por Ouidah alguns anos depois de Burton e, descrevendo o Príapo daomeano quase nos mesmos termos, acrescenta:

Quando alguém deseja aumentar sua família, procura um sacerdote de *Legba* e dá-lhe um frango, "cankie", azeite-de-dendê e água. Acende-se o fogo, o "cankie", a água e o azeite-de-dendê são misturados e colocados em um prato. Então o frango é morto. O sacerdote coloca sua cabeça entre o dedão do pé e o segundo artelho e a separa do corpo com um puxão. Em seguida, ele balança a cabeça em cima do adorador, para deixar o sangue pingar em cima dele, enquanto o corpo, que verte sangue, é mantido acima de um pequeno prato que recolhe esse sangue. O frango é assado até certo ponto no fogo pelo sacerdote, o qual, pegando o prato com o sangue, besunta a divindade. Finalmente, põe um pouco de sangue na boca e cospe-o em cima do deus. O frango é comido pelo sacerdote e suponho que a mulher do devoto em breve tenha gêmeos.

O padre Baudin[9] publica as mesmas informações sobre aquilo que Bowen observou em Abẹokuta e acrescenta aos epítetos interpretados por este o de *Ogọngo Ogọ*, o gênio do porrete nodoso. Estabelece uma distinção entre *Ẹlẹgba*, deus da geração, e *Ẹsu*, deus do lar.

O abade Bouche[10] escreve:

Elegbara é o espírito do mal, o Belfegor dos Moabitas, o Príapo dos latinos, Deus Turpitudinis, como disse Orígenes; a estátua que o representa nada tem que não seja grotesco; é um amontoado de terra amassada e grosseiramente moldada, representando mais ou menos a cabeça e o busto de um homem. Dois grandes búzios fazem o papel dos olhos, duas fileiras de dentes de cachorro ou de pequenas conchas formam a queixada; penas são implantadas no queixo, à maneira de barba... e um porrete, semelhante àquele de que o antigo Líber se serviu para suas infames manobras. É assim que os negros representam o espírito imundo. Não hesitam em dar-lhe as insígnias da mais nojenta impudicícia. Aliás, não lhe dão o nome de "*Echou*", que quer dizer excremento, sujeira?

Na verdade, há motivos para imolar a esse *Oricha* bodes e porcos, e pendurar-lhe no pescoço cachorros mortos; essas vítimas são dignas de tal *Oricha*.

A visão do ídolo revela bastante o que deve ser seu culto. Não é fácil saber a que excessos eles se entregam em segredo, nos mistérios de *Elegbara*. Os negros, pouco afeitos à delicadeza e à discrição, os próprios negros hesitam em confessar o que acontece nesses mistérios.

Interroguei-os muitas vezes e sempre me vi diante das mesmas reticências: "*Elegbara* é muito mau, muitas coisas más, coisas que não se podem dizer".

Os negros reconhecem em Satã o poder da possessão, pois o denominam ordinariamente *Elegbara*, isto é, aquele que se apodera de nós.

O culto ao falo exibe-se com descaramento. Em todos os lugares vê-se o horrível instrumento que Líber inventou para servir às abomináveis manobras de sua paixão: nas casas, nas ruas, nas praças públicas. Ele é encontrado isolado; os falóforos carregam-no algumas vezes com grande pompa, em certas procissões, agi-

8. Skertchely, p. 469.

9. Baudin, p. 45.

10. Pierre Bouche, pp. 120-121.

tam-no com ostentação e dirigem-no para as jovens, em meio às danças e gargalhadas de uma população despudorada. Os negros são bem inspirados quando fazem desse instrumento o atributo de *Elegbara*, personificação do demônio.

A. B. Ellis diz de *Lẹgba*[11] quase o mesmo que disseram seus predecessores.

Acrescenta, entretanto, que "cabras e galos lhe são oferecidos, devido a suas disposições amorosas, cachorros também... que *Lẹgba* é o deus das desordens, gosta de pregar peças e fomentar brigas.

Pode-se acalmá-lo através de oferendas".

Em relação a *Ẹsu*[12] ele retoma as definições de Burton e de Baudin e encontra novas interpretações etimológicas, tais como: "Seu nome *Elegba* parece significar aquele que agarra, e *Bara*, provavelmente *Obara*, o senhor que esfrega. *Eshu* parece derivar de *Shu*, que emite, que joga fora, que evacua".

Le Hérissé[13] refere-se a *Lẹgba* como a um:

Vodun pessoal, companheiro oculto de cada indivíduo, sempre disposto a alguma malícia ou às piores maldades, mas deixa apiedar-se por orações e sacrifícios. Mora no umbigo, *hon*, de onde insufla a cólera; chamam-no *hondon*, agitador do umbigo e também *hônẽ singa*, chefe da cólera.

É representado por taças ou montículos de terra, algumas vezes com forma de homem sentado, com as mãos nos joelhos e um falo monstruoso...

É *Legba* o causador de quase todas as doenças e acidentes, desde o mais banal ao mais terrível. Se uma mulher quebra sua bilha, quando vai buscar água, é por ela ter descontentado seu *Lẹgba*. Se ocorrem brigas em um harém é o *Lẹgba* do senhor que as provocou. *Lẹgba* quer honras e sabe se fazer lembrar cruelmente.

Quanto a Frobenius[14], ele escreve o seguinte:

Edju! O diabo, como o ensinaram aos *Yoruba* os missionários brancos e negros que iam do litoral para o interior, a fim de apregoar o Salvador da humanidade. Em todos os lugares onde um missionário pôs os pés, as pessoas hoje falam de um diabo *Edju*. No entanto, se entrarmos nos *compounds* (grupos de casas) e falarmos gentilmente com as pessoas, elas dirão: "Ah, sim! *Edju* prega muitas peças nas pessoas. *Edju* faz com que pessoas aparentadas briguem entre si, fez com que até os próprios deuses brigassem uns com os outros, mas *Edju* não é o diabo. Ele nos trouxe o melhor que tinha, deu-nos o oráculo *Ifa*... Assim, recorremos a ele para as boas e más necessidades e é preciso banir a idéia de Diabo. Ele nada tem a ver com essa pessoa nem com nenhuma outra personificação medievalesca do Diabo. É um companheiro jovial."

O reverendo D. Ọnadele Epẹga[15] apresenta-o como:

Dedicado à magia: possui um *Ọgọ*, porrete magnético com que atraía para ele, em algumas horas, coisas que distavam dois, três ou cinco dias de viagem (de sessenta a cento e cinqüenta milhas) e podia percorrer a mesma distância no mesmo tempo.

Descreve-o:

Muito sujo, grosseiro de aparência, insolente e presumido. Prega peças naqueles que não fazem sacrifícios aos deuses. Enlouquece as pessoas. É o chefe da feitiçaria.

Por outro lado, pune as pessoas que não querem adquirir o conhecimento ou que não querem trabalhar ou ser virtuosas. Monta guarda a *Ọrúnmilà* e é um deus varredor, limpador, que transporta as oferendas feitas pelos *babalawo*, sacerdotes de *Ọrúnmilà*, e os sacerdotes dos demais *Orịsa*.

11. Ellis [1], p. 41.
12. *Idem* [2], p. 64.
13. Le Hérissé, p. 137.
14. Frobenius [2], vol. I: 229.
15. Epẹga, Cap. VII, p. 21.

Acrescenta que "*Ẹsu* é representado por uma pedra grosseira de laterita *(Okuta Yangi)* colocada no chão. Seus devotos derramam azeite e colocam oferendas sobre a pedra".

Herskovits[16] define o *Ẹgba* dos daomeanos como Frobenius o faz com o *Ẹsu* dos *yoruba*:

A atitude dos daomeanos para com *Ẹgba* foi objeto de falsas interpretações e não somente no Dahomey. Com toda probabilidade essa divindade, assim como *Fa*, é derivada dos *yoruba*, entre os quais toma o nome de *Ẹlegba*, *Ẹlegbara* ou *Ẹsu*.

A tradução habitual do nome desse deus, que se encontra sobretudo na literatura missionária, é "O Diabo" e, conseqüentemente, quando os nativos são interrogados por um europeu sobre a natureza dessa divindade, satisfazem-no com essa caracterização. É evidente que uma concepção como a do Diabo da teologia cristã, que coloca as forças do mal em oposição às do bem, representadas por Deus, é inteiramente estranha ao pensamento daomeano... É exato afirmar que *Ẹgba* é temido porque pode praticar e pratica freqüentemente más ações. No entanto, a atitude dominante dos daomeanos para com ele não é de temor, mas de afeto... Pois, como todas as forças sobrenaturais daomeanas, ele pode ser tão benéfico quanto maléfico.

Em outra passagem diz também que "*Ẹgba* é o lingüista encarregado de servir de intérprete entre seus irmãos, os deuses filhos de *Mawu* e *Lisa*, que falam cada um deles uma língua diferente e não falam a de *Mawu*" [17].

Bernard Maupoil também diz[18]:

Há muito *Ẹgba* é assimilado pelos missionários ao Demônio, ao Diabo. Não existe nada mais arbitrário do que essa confusão, sem dúvida devida ao fato de que certas efígies de *Ẹgba* são chifrudas, e também à reputação de malignidade de que goza essa divindade. Todo negro que conhece algumas palavras de francês acredita-se na obrigação de traduzir *Ẹgba* por Diabo... Os esforços dos Missionários no sentido de depreciar *Ẹgba* devem-se sobretudo ao fato de que eles acreditaram reconhecer nele o culto ao instinto sexual.

Um velho adivinho declara: "*Ẹgba* é mais forte do que todos os *Vodun* e, sobretudo, mais astucioso. Indaga de tudo, está a par de tudo. É prudente oferecer-lhe sacrifícios, de que é guloso. Cada pessoa, desde que nasceu, está destinada a um *Ẹgba* que segue seu homem até a morte, incitando-o, se possível, a fazer tolices. Mas *Ẹgba* também pode fazer o bem, não fosse pelo motivo de que o mal de alguns é algumas vezes o bem de outros".

O reverendo J. Olumide Lucas, em sua tese de doutorado em teologia, defendida em 1943, escreve[19]:

Em certas regiões do país (Ondo, por exemplo), ele (*Ẹsu*) é adorado muito ativamente. A adoração que lhe é prestada por seus devotos não parece ser completamente suscitada pelo medo. Algumas vezes é inspirada pelos sentimentos de admiração por sua grande força e, em conseqüência, orações e dádivas lhe são oferecidas, não somente para evitar sua malquerença, mas também para garantir sua benevolência ativa, sobretudo contra os inimigos. As pessoas têm uma grande convicção em seu poder e em sua boa vontade em conceder vantagens a seus adoradores e isso se nota no fato de que os seguintes nomes são usados pelos *Yorubas:*

1.	*Ẹsu-bi-yi*	um descendente de *Ẹsu*
2.	*Ẹsu-bi-ohun bi*	um respeitável descendente de *Ẹsu* (nome de um primo do autor)
3.	*Ẹsu-gbayi-la*	Alguém salvo por *Ẹsu* (nome de um antigo rei de Lagos)
4.	*Ẹsu to sin*	*Ẹsu* é suficiente para adorar.

16. Herskovits [1], t. II: 223.
17. *Idem*, p. 131.
18. Maupoil, p. 75.
19. Lucas, p. 51.

Eis agora a opinião de alguns autores do Brasil sobre *Ẹṣu*.

Nina Rodrigues[20] escreve:

[...] *Esú*, divindade adversa ou pouco propicia aos homens. *Esú, Bará* ou *Elegbará*, é um santo ou *orisá* que os africo-bahianos têm grande tendência a confundir com o diabo. Tenho mesmo ouvido de negros africanos que todos os santos podem se servir de *Esú* para mandar tentar ou perseguir a uma pessoa. Em uma altercação qualquer de negros em que quasi sempre levantam uma celeuma enorme pelo motivo mais futil, não é raro, entre nós, ouvir-se gritar pelos mais prudentes: Fulano olha *Esú*! Precisamente como diriam velhas beatas: olha a tentação do demonio! No entanto sou levado a crer que esta identificação é apenas o producto de uma influencia do ensino catholico. *Esú* é um *orisá* ou santo como os outros, tem a sua confraria especial e seus adoradores. No templo ou terreiro do Gantois, o primeiro dia da grande festa é consagrado a *Esú*.

A exemplo do que ocorre com *Obatalá*, *Esú* é invocado sob diversos nomes. Suas denominações mais importantes são: *Esú-Bará* e *Esú-Ogun*. Sob a primeira, é representado por cupinzeiros, aos quais os negros atribuem características especiais. No entanto, nos lugares onde não se encontram cupinzeiros, ele é representado por um bolo de argila amassado com sangue de pássaro, azeite-de-dendê e uma infusão de plantas sagradas e tem a pretensão de reproduzir uma cabeça, cujos olhos e boca são representados por três conchas ou búzios incrustados na massa, antes que ela se solidifique.

Esú-Ogun, ao contrário, é representado por fetiches especiais, em cuja confecção entra o ferro.

Manuel Querino[21]:

Na segunda-feira despacha-se *Ẹṣu* (Satã), que consiste em jogar na rua milho torrado e farinha de mandioca com azeite-de-dendê.

Artur Ramos[22]:

"*Exú* é um *Orixá* ao mesmo tempo temido e respeitado pelos afro-baianos que dedicam-lhe um culto." "Nada se faz sem *Exu*, asseverava-lhe uma neta de africanos. "...para se conseguir alguma coisa, é preciso fazer o *despacho de Exú*, porque do contrario, elle atrapalha tudo!" Costumam-no chamar os negros "o homem das encruzilhadas", porque onde ha entrecruzamento de estradas, ou de ruas, lá está *Exú*...

René Ribeiro[23]:

Nenhum dos sacerdotes do nosso conhecimento identifica *Eshu* a qualquer santo católico, muito menos ao diabo – engano a que foram induzidos muitos dos primeiros observadores dos cultos afro-brasileiros e mesmo missionários na África...

Em Cuba, Fernando Ortiz[24] diz que:

Eleggua é assimilado pelos cristãos ao diabo e que esse deus, igualmente conhecido pelo nome de *Ẹlẹgbara* e *Echu*, "abre ou fecha o caminho"; na África, como em Cuba, os fiéis colocam-no debaixo da porta da casa, para que na entrada e na saída sejam livres de todo mal. É um deus buliçoso, que gosta de atormentar inesperadamente aqueles que não o respeitam.

Na África, *Eleggua* é um deus erótico, mas em Cuba parece ter perdido esse caráter...

Quando esse *Oricha* manifesta-se, vai logo em seguida colocar-se atrás da porta, que é seu lugar ritual. Não pára de saltar e de agitar-se caprichosamente e de fazer gestos insólitos, como uma

20. Rodrigues [1], p. 40.
21. Querino, p. 52.
22. Ramos, p. 45.
23. Ribeiro, p. 54.
24. Ortiz [2], p. 202.

criança levada e revoltada. *Ellegua* faz caretas, brinca com pião, com bolas... apodera-se do chapéu de um espectador e põe-no em sua cabeça, pede fumo e masca-o, caçoa de alguém, pondo o polegar no nariz e agitando os outros dedos etc., põe uma das mãos no baixo-ventre e a outra nas nádegas, saracoteando com aspecto lascivo. Esses modos devem ser um resquício de sua mímica erótica na África, do mesmo modo que um porrete de 50 centímetros, com a extremidade em forma de gancho... que ele balança de um lado para outro, como se afastasse o mato ou abrisse uma picada na floresta, simbolizando sua função de "abrir os caminhos". O porrete não seria talvez uma sobrevivência emblemática do falo que, na África, caracteriza esse deus másculo e guerreiro?

Eleggua veste uma jaqueta e uma calça apertada no joelho, usa um gorro grande, como o dos cozinheiros. Toda sua roupa é vermelha e preta... a jaqueta, a calça e o gorro são enfeitados com búzios, contas de vidro e guizos.

Ellegua dança freqüentemente apoiado num só pé.

Lydia Cabrera[25] nos diz que:

Eleggua é um maroto e se provoca o riso da assistência na festa dos *Orishas* é com o propósito deliberado de armar uma briga, fingindo que está ofendido, afirmando que zombaram dele. Quanto a esse santo, o primeiro para quem se toca o tambor, é prudente despachá-lo, batendo apenas alguns compassos, e convém não deixá-lo entrar, pois ele pode fazer coisas indecentes, mas esses maus hábitos já não lhe são mais permitidos.

No Haiti, Émile Marcelin[26] escreve que:

Atibon Legba, senhor das encruzilhadas e dos caminhos, guardião de todas as entradas... é quem permite aos homens relacionarem-se com os outros deuses.

Assim, antes de abrir qualquer cerimônia e iniciar qualquer dança ritual, é preciso pedir-lhe autorização.

Atibon Legba, l'Ouvi Baye Pou Moin Ago E.

Legba é identificado com santo Antônio Eremita, devido a sua frieza sexual... *Legba* é um velho encurvado, usa chapéu de palha de aba larga, apóia-se em uma muleta e um bastão.

Seu lugar de repouso, planta predileta onde, presume-se, ele permanece, é o medicineiro bento (*Jatropha curcas L.*).

Sua cor é o preto ou o azul escuro, seu dia é a quinta-feira. Sua dança é o *Crabignan de Legba*, muito alegre e ele a executa claudicando ligeiramente. Fazem-lhe oferendas de bananas, batatas, inhames, *malangas*, abóboras, bolos secos, *obi* e xarope de orchata (água gasosa).

Ele tem diversas personificações:

Legba-calfou (*Legba* das encruzilhadas) ou caminho grande.

Legba Mait-bitation.

Legba lan Bayé (*Legba* que fica nas barreiras).

Legba Avadra (que sabe tudo o que acontece, pois é um vagabundo).

Legba Pied cassé (pois é muito idoso).

25. Cabrera, *El Monte.*
26. Marcelin, p. 57.

ANEXO 2

Oriki e Cantigas

ỌYỌ

Oriki

1. *Labérindé, Ọlọrun - o - gùn - Eyinbo*
2. *Yanun-yanun bi igún,*
   (abrir o bico) como ave de rapina
3. *Taku Tambalaiya*
4. *On nikan ni duro ni iloro bi ọmọ alejo*
   Ele só estar de pé na entrada como filho estrangeiro
   Ele está de pé sozinho na entrada como filho estrangeiro.
5. *Ki ise ọmọ alejo ọmọ bale ile ni ṣe*
   Que fazer filho estrangeiro filho senhor casa dizer fazer
   Faça ao filho do estrangeiro o mal que o filho da casa lhe diz para fazer.
6. *Ẹṣu ni o duro ni iloro kan iloro*
   Ẹṣu estar ele de pé na entrada uma entrada
   ***Ẹṣu* está de pé na entrada.**
7. *O duro ni iloro kan iwakun loke*
   Ele de pé na entrada uma dobradiça em cima
   Ele está de pé na entrada, em cima da dobradiça da porta.
8. *Ẹṣu má ṣe mi o, ọmọ ẹlomiran ni ki o ṣe*
   Ẹṣu não fazer mim filho de um outro ser que ele fazer
   ***Ẹṣu*, não me faça mal, faça mal ao filho de um outro.**

Cantiga

9. *Eleyinbo d(i) ọmọ ayó*
   Eleyinbo tornar filho (jogo de *ayó*)
   ***Eleyinbo* torna-se o grão do jogo de *ayó*.**
10. *Afi are ni (aw)a f(i) ọmọ ayó se*
    Somente diversão que nós com filho *ayó* fazer
    Com o grão do jogo de *ayó* só podemos divertir-nos.

Oriki

11. *Labeleyinbo A le kuru le ga*
12. *O nlọ nínu ẹpa atari rẹ nhan firifiri*
    Ele partindo em amendoim crânio seu se vê de vez em quando
    Quando ele vai para a plantação de amendoim, de vez em quando vê-se seu crânio acima das plantas.
13. *Ọpẹlọpẹ giga ti o ga*
    Graças grande que ele grande
    Graças a seu grande tamanho.
14. *Ẹṣu ni o gùn ori arò ni o fi (i)bu iyọ si ọbẹ*
    Ẹṣu ser ele subir sobre teto que ele fazer cair sal no molho
    ***Ẹṣu* sobe no forro para derramar sal no molho.**

Cantiga

15. *Ẹṣu má ṣe mi o, baba ọmọ ki ṣe ọmọ*
Ẹṣu não fazer mim pai filho não fazer filho
***Ẹṣu*, não me faça mal, pai, não faça mal a seu filho.**

16. *Má mà ṣe mi o, baba ọmọ ki ṣe ọmọ*
Não hábito fazer a mim pai filho não fazer filho
Não me faça mal, pai, não faça mal a seu filho.

Oriki

17. *Labọlarinde, li o ba de bode ti o kò ba bá*
Labọlarinde de ele (condic.) chegar barreira que ele não encontrar
Ni ẹnu odi ni nro (o)ko
ser porta muralha onde cavoucar campo
É bem na porta da cidade que está o campo que ele cava.

18. *On na ni o da oko nibiti arugbo le de*
Ele lá no ele fazer campo lugar velho poder ir
Ele cultiva seu campo no lugar onde o velho pode ir.

19. *On nikan ni o ṣe oko wọ̀rọ̀kọ̀-wọ̀rọ̀kọ̀ bi ile awurèbé*
Ele só ter ele fazer campo em ziguezague como casa *awurèbé*
Só ele cultiva o campo em ziguezague como a toca de um a*wurèbé*.

20. *On na ni binu ṣọ igikigi ki o wó*
Ele lá estar encolerizado bater não importa que árvore que ele cair
Encolerizado, ele bate em qualquer árvore e a derruba.

21. *Ti o ba binu ti o ba la okuta ni (i)gbó*
Que ele (condic.) zangar que ele calcar com os pés pedra na floresta
Okuta na a si ma ṣejẹ
Pedra lá ela assim poder sangrar
Se ele se zanga, calca uma pedra na floresta e essa pedra começa a sangrar.

22. *Ti o ba nbinu ti fi awọ kanyinkanyin joko*
Que ele (condic.) zangar que sobre pele formiga sentar
Se ele se zanga, senta-se na pele de uma formiga.

Cantiga

23. *Mo ti ri Ẹṣu pẹ o*
Eu (passado) ver *Ẹṣu* muito tempo
Há muito tempo não vejo *Ẹṣu*.

24. *Ẹni ba mi wa Ẹṣu lọ (aw)a ṣowo jere*
Alguém (condic.) eu procurar *Ẹṣu* partir nós fazer dinheiro lucro
Se alguém for comigo procurar *Ẹṣu*, ganharemos dinheiro.

Oriki

25. *Ẹṣu Akeremewe Ọlọrungeyinbo, Labọlarinde*

26. *Bi ọrọ ba fẹ pọ́n ki o mà lọ jẹ ọrọ*
Se cacto (condic.) querer amadurecer que ele costume ir comer cacto
Se o cacto quiser amadurecer, irei comer os frutos do cacto.
Bi ọrọ kò ba si pọ́n mọ akinkẹhinde
Se cacto não (condic.) ser amadurecer mais vir depois
Se o cacto não amadurecer, eu esperarei depois.

27. *Ẹṣu kò ọmọ wá da si ọdẹdẹ emi*
Ẹṣu não filho vir ser raro na casa minha
***Ẹṣu*, que os filhos não sejam raros em minha casa.**

28. *Yanunyanun bi igún, ẹni iku ran pe ori*
(abrir o bico como ave de rapina), que morte enviar chamar cabeça
***Ẹṣu*, enviado da morte na cabeça das pessoas.**

Cantiga

29. *Ẹṣu má mà ṣe mi o, baba ọmọ ki ṣe ọmọ*
Ẹṣu não (costume) fazer a mim pai filho não fazer filho
***Ẹṣu*, não me faça mal, pai, não faça mal a seu filho.**

30. *Má mà ṣe mi o, baba ọmọ ki ṣe ọmọ*
Não costume fazer a mim pai filho não fazer filho
Não me faça mal, pai, não faça mal a seu filho.

Oriki

31. *Ti Ẹṣu yio ba wọ̀ (i)lú a wọ̀ ilú Jarangun Jarangun*
Que *Ẹṣu* dever (condic.) entrar país ele entrar país à força
Se *Ẹṣu* quiser entrar em um país, ele entra à força.

32. *Ojo pà Egún kò gbọdọ ya ina, ojo pà*
Chuva bater espírito não aventurar passar fogo, chuva bater
Ẹbọra jiọ-jiọ
Espírito muito molhado
A chuva que bate no espírito não se aventura a passar o fogo, a chuva bate no espírito muito molhado.

33. *O fi kọnkọsọ be epo ni ọjà*
Ele com peneira comprar azeite no mercado
Ele vai com uma peneira comprar azeite no mercado.

34. *Akaki Orisa ti iba nwọn jà ti ba ti ode*
Akaki Orisa que (condic.) eles brigar que (condic.) empurrar fora
wọn lọ
eles partir
***Ẹṣu*, que empurra para fora as pessoas que querem brigar.**

35. *O ba ẹlẹbọ jà bi kò sẹ*
Ele (condic.) aqueles que fazem oferendas, bater se não fazer
ẹbọ re
oferenda boa
Ele bate nos portadores de oferendas que não fazem boas oferendas.

36. *O ke ki apọn ya ile*
Ele gritar para agitação rapidamente casa
Ele grita para que a agitação esteja rapidamente na casa.

37. *A di kuta mọ ẹrù ẹniti ẹrù rẹ fuyẹ*
Ele amarra pedra contra carga alguém que carrega sua é leve
Ele amarra uma pedra na carga de alguém que tem um fardo leve.
Dakun má di kuta si ẹrù mi
Favor não amarrar pedra na carga minha
É favor não amarrar pedra na minha carga.

Cantiga

38. *Le mi lọwọ, Ẹṣu je ki ọmọ séhin, ha,*
Poder eu na mão *Esu* fazer que filho atrás (de mim)
le mi l ọwọ
poder eu na mão
Que eu tenha este poder na mão, *Ẹṣu*, faça com que eu deixe filhos, que eu tenha este poder na mão.

LAGOS[1]

Oriki

1. *Iba Ẹṣu Odara*
Respeito *Ẹṣu Odara*
***Ẹṣu Odara*, inclino-me.**

2. *Lalu Okiri oko*
(Ver Kétou, 38.)

3. *A ba (e)ni wa ọran ba o ri da*
Ele com um procurar briga com ele encontrar fazer
Ele procura briga com alguém e encontra o que fazer.

4. *O san ṣokoto penpe ti nṣe onibode Ọlọrun*
Ele pôr calça pequena que fazendo guarda Deus
Ele veste uma calça pequena para ser guardião na porta de Deus.

5. *Ọba ni ilẹ Ketu*
Rei na terra Ketu
Rei na terra de Ketu.

6. *Alakesi Ẹmẹrẹn aji ẹ aji ẹ m(u) õgùn*
Aquele a quem se convida? acordar ele acordar ele tomar remédio
Aquele a quem se convida e que, tão logo acorda, toma um remédio.

7. *A lun(se) wa ṣe Ibini*
Ele reformar vir Benin
Ele reforma Benin.

8. *Elekun nsunkun, Laroye nseje*
(Ver Kétou, 32.)

9. *A ṣọ ẹbi d(i) àre*
Ele falar torto tornar direito
Ele faz o torto endireitar.

10. *A so àre d(i) ẹbi*
Ele falar direito tornar torto
Ele faz o direito entortar.

11. *Ẹ l ẹgbẹrin ogọ agongọ*
Ele tem oitocentos porretes ?
Ele tem oitocentos porretes.

12. *Ogọjọ oni kumọ kọndọrọ*
Cento e sessenta proprietário porretes nodosos
Ele tem cento e sessenta porretes nodosos.

13. *Alamu lamu bata*
(Ver Pobè 3.)

14. *Ọkunrin kukuru kukuru kukuru ti mba wọn kẹhin*
Homem pequeno pequeno pequeno que com eles volta por último
Ọja ọjọ ale
mercado dia noite
Homem muito pequeno que volta com eles do mercado, à noite.

15. *Ọkunrin dẹ dẹ dẹ bi òrùn ẹbá ọna*
Homem muito próximo como pescoço beira estrada
Homem muito próximo como a beira da estrada.

16. *Iba lo lo lo*
Respeito profundo
Respeito profundo.

1. A. O. Ọsiga, p. 52.

ỌṢOGBO

Oriki (*Esu Ajona*)

1. *Ẹṣu laroye arogbo*
2. *Tabirigbangban o b(a) oni (i)ja wá kumọ*
   Que é forte ele com proprietário batalha procurar porrete
   Que ele é forte e que procura o porrete para ajudar o batalhador.
3. *O kọ Ọyọ bọ́ l ọjọ*
   Ele partir Ọyọ voltar no dia (mesmo)
   Ele parte para Ọyọ e volta no mesmo dia.
4. *O dé l õró sùn l ọdun mẹta*
   Ele chegar diante dormir que anos três
   Ele chega diante do portal e dorme durante três anos.
5. *Bi elekun sunkun, li Laroye l ọṣoro*
   Se chorão chorar, para *Laroye* ser difícil
   Se um chorão pode chorar, para *Laroye* é difícil.
6. *Ẹṣu b(i) o ye lọ l(i) ala bò mi*
   Ẹṣu se ele querer partir com *ala* cobrir a mim
   ***Ẹṣu*, se ele partir, é necessário cobrir-me com um pano branco.**
7. *Ẹnu (pu)po l ara mi*
   Boca muito sobre corpo meu
   Gente demais fala mal de mim.
8. *Ajigberede akiri wa apan kiri*

KÉTOU

Oriki

1. *Lagunan jo (i)gbo bi orò*
   Lagunan queima mato como orò
   Lagunan queima o mato como oro.
2. *Ẹṣu foli fô o f(i) ókò fọ(o)ju anan rẹ*
   Ẹṣu facilmente saltar ele com atirar pedra arrebentarm olho sogros seu
   ***Ẹṣu* arrebenta facilmente os olhos de seus sogros com uma pedra.**
3. *L a nyan hamana*
   Ser ele caminhar altivamente
   Ele caminha movendo-se com altivez.
4. *Ika (k)ò ku bọrọ bọrọ*
   Malfeitor não morrer depressa depressa
   O malfeitor não morre depressa.
5. *Kô là kò rà o ba ona (ọ)ja ilẹ ṣu*
   Não vender não comprar ele com caminho mercado terra escuridão
   Ele faz com que, no mercado, nada se compre e nada se venda até a noite chegar.
6. *Agbo l ara (a)yaba má pa(mọ) abẹmu*
   Agbo ter corpo mulher de rei não esconder nudez
   ***Agbo* faz com que a mulher do rei não cubra a nudez de seu corpo.**
7. *O ṣe fìri ọkọ erọ ọja*
   Ele faz depressa marido passando mercado
   Ele se torna rapidamente o senhor daqueles que passam pelo mercado.
8. *Bara fi (i)mu fon awọn sẹbi ọkọ l o(n) si*
   Bara com nariz assoar eles acreditar canoa que ele partir
   Quando *Bara* assoa o nariz, todo mundo acredita que o trem vai partir.

   Ero palẹmọ wara wara
   Passageiro (se) preparar rapidamente
   Os passageiros preparam-se rapidamente.
9. *Ẹṣu Meleke asu waju, ẹlẹjọ ya pada*
   Ẹṣu Meleke permanecer na frente, o briguento depressa voltar
   ***Ẹṣu Meleke* permanece na frente, o briguento se volta.**
10. *Agbo l erunkun*
    Agbo ter joelhos sólidos
    ***Agbo* tem os joelhos sólidos (ele é robusto).**
11. *A fi kumọ gb(á) aya ọba*
    Ele com porrete bater mulher rei
    Ele bate na mulher do rei com um porrete.
12. *Agbo lekun sunkun*
    Agbo chorão chorar
    ***Agbo* deixa o chorão chorar.**
13. *Agbo o ri já má là*
    Agbo ele ter bater não separar
    ***Agbo* vê as pessoas se agredirem sem separá-las.**
14. *Bẹ l o ṣe (o)rí dododo*
    Assim que ele fazer cabeça alta
    É assim que ele mantém a cabeça erguida.

    Bimọ si dododo
    filhos para o alto
    Ele tem filhos que mantêm a cabeça erguida.

Fotifo o ṣe ẹpọn jana bimọ si jana
Fotifo ele fazer testículos mostrar gerar para mostrar
***Fotifo*, que mostra seus testículos, tem filhos que mostram seus testículos.**

15. *Agbo eri mi nio*
Agbo cabeça minha eis aqui
***Agbo*, eis aqui minha cabeça.**

16. *A kọ oloko k(i) o lọ ṣọ (o)ko*
Ele ensinar lavrador que ele partir tomar conta campo
Ele ensina ao lavrador ir tomar conta de seu campo.

17. *Agbo ọlọgọ lù ọgọ*
Agbo proprietário bater porrete
***Agbo* bate nas pessoas com seu porrete.**

18. *Bara Meleke m(u) omi nsufe*
Bara Meleke beber água assoviando
***Bara Meleke* bebe água assoviando.**

19. *Nitori irun (a)bẹ o gbo idi ana lọ ka dodo*
Porque pêlos vagina ele velho nádega sogra partir em volta pender
Os pêlos da vagina de sua sogra pendem em torno de suas nádegas porque são velhos.

20. *O bọ bàta njo bàtá lọ Ọyọ*
Ele pegar sapato dançando tambor partir Ọyọ
Ele se calça e parte para Ọyọ dançando o ritmo bata.

21. *Agbo (o)n fi epo dari mu*
Agbo ele com azeite para acaçá dissolver
***Agbo* dissolve o acaçá com azeite.**

22. *Bara elegbeje ọṣuṣu*
Bara mil e quatrocentos tufos
***Bara* tem mil e quatrocentos tufos de cabelo.**

23. *Agbo eri mi ni nko fi eleri gbe si l ọwọ*
Agbo cabeça minha ter não por um outro pôr sobre que mão
***Agbo*, que um outro não ponha sua mão em minha cabeça.**

24. *Agbo l o wò ṣọṣọ dà (o)mi ata s(i) abẹ anan*
Agbo ter ele olhar calmamente derramar água pimenta na vagina sogra
***Agbo* que, calmamente, olha derramarem pimenta na vagina de sua sogra.**

25. *A bi irungbon (t)i gbe ọṣu mẹfa n(i) ile alaro*
Ele como barbudo que morar mês seis na casa tintureiro
Ele é como um barbudo que mora seis meses na casa do tintureiro.

Alaro (k)ò gbọdọ rẹ irungbọn ko gbọdọ sọnu
Tintureiro não poder tingir barba não poder jantar
O tintureiro não pode nem tingir a barba dele nem pode ir jantar.

26. *Bara n(i) oju n(i) (i)lẹ fi (i)mu sunkun*
Bara ter olho para terra com nariz chorar
***Bara* tem os olhos na terra e chora pelo nariz.**

27. *O ra (ọ)ja ajiga jiga*
Ele comprar mercado à força
Ele compra sem pagar.

28. *O sun (n)i (i)le f(i) ọgọ tiha*
Ele dormir na casa com porrete em volta
Deitado em sua casa, ele tem porretes para defender-se.

29. *Laroié o b(a) oni (i)ku sin ku*
Laroié ele com proprietário morte adorar morte
***Laroié* assiste aos enterros com os pais.**

30. *Ẹ̀ru k(i) o ba (o)ni (i)ku*
Medo que ele com proprietário morte
Os pais sentem medo dele.

31. *Oni (i)ku sunkun*
Proprietário morte chorar
Os pais choram.

32. *Laroié ns(un) ẹjẹ de*
Laroié chorando sangue chegar
***Laroié* chora lágrimas de sangue.**

33. *Agbọgbọrọ ọgọjọ*

34. *O bi ikete (i)ya rẹ bọ (ọ)ja*
Ele gerar em seguida mãe sua voltar mercado
Sua mãe o gerou, assim que voltou do mercado.

35. *O ti (i)le re(i)gi l(ọ) oloko*
Ele de casa cortar árvore ir lavrador

36. *O l(i) oke guba wa (i)le*
Ele de montanha ir casa

37. *O f(i) eri ejo fun fere*
Ele com cabeça cobra assoviar assovio
Com a cabeça de uma cobra ele faz um assovio.

38. *O kir(i) oko o kiri ẹbọ*
Ele passear campo ele passear oferenda

39. *O ṣọ (ò)kò lona o p(á) ẹiyẹ loni*
Ele lançar pedra ontem ele matar pássaro hoje
Tendo lançado uma pedra ontem, ele mata um pássaro hoje.

IJẸBU[2]

Oriki

1. *Ọba nle Ketu*
2. *Alakesi ẹmẹrẹ*
3. *A ìejiẹ mogun*
4. *Atunwasẹ ibini*
5. *Laoroye*
6. *Asẹbidare*
   (Ver Lagos 5 a 9.)

ABẸOKUTA

Oriki

1. *Eṣu lalu okirioko*
   (Ver Kétou 38.)
2. *Pá pá wara*
   Mate mate rapidamente
   Que mata rapidamente.
3. *Aisukati ma se eṣa*
4. *O sun okunkun*
   Ele dormir escuridão
   Ele dorme na escuridão.
5. *Onibode ọkọ ero*
   Empregado canoa passageiro
   Empregado da estrada de ferro.
6. *Onibode ti jẹ owó agbara*
   Empregado que come dinheiro com força
   Empregado que toma o dinheiro à força.
7. *O yi lala o sure lala*
   Ele voltar rapidamente ele correr rapidamente
   Ele se volta rapidamente e corre rapidamente.
8. *O yọ koko alaru maruman*
   Ele tirar marmita carregador folhas de palmeira
   Ele tira a marmita do carregador de folhas de palmeira.
9. *O dẹ ni kun (i)le agbere*
   Ele expulsar na porta casa pessoas arrogantes
   Ele expulsa as pessoas arrogantes na porta da casa.
10. *O f(i) okó n(i) agiri pà pà pà pà*
    Ele com pênis na parede bater bater bater bater
    Com o pênis, ele bate na parede muitas vezes.

POBÈ

Oriki

1. *Lalu okini Polo*
2. *O jó má ṣẹ ejika*
   Ele dançar não fazer (dançar mexendo os ombros)
   Ele dança sem mexer os ombros.
3. *Alamọ lamọ bàtá*
   Tocador tocador *bàtá*
   O tocador de tambor toca o tambor *bàtá*.
4. *O ṣẹ apọn má mi*
   Ele fazer agitação não soprar
   Ele agita sem perder a respiração.
5. *O kọ tere pe ẹlẹwẹ*
   Ele fala delicadamente chamar dono do feijão
   Ele chama delicadamente o dono do feijão.
6. *O bebe ni jo*
7. *Aṣo baba ija*
   Discussão pai batalha
   A discussão gera a batalha.
8. *Eṣu beleke*
9. *Alado a(wa) wure*
   Proprietário do Ado nós inclinar
   Proprietário do Ado, nós nos inclinamos.
10. *Pahara pohoro akoto koboko lẹ ró*
    Coisa vazia cabaça vazia poder soar
    Coisa vazia, a cabaça vazia pode soar.
11. *Abi kete iya ẹlọjade*
    (Ver Kétou 34.)

2. A. Epẹga, Cap.VII.

12. *O loso f(i)eri kan okele*
Ele agachar com cabeça alcançar teto casa
Agachado, com sua cabeça ele alcança o teto da casa.

O dide kò to aro
Ele em pé não basta teto
Em pé, ele não é suficientemente alto para alcançar o teto.

ILODO

Cantigas

1. *Iba Agbo Agbo mojuba* (bis)
Saudação *Ẹṣu Ẹṣu* eu me inclino
Saúdo *Ẹṣu*, inclino-me.

Ọmọde kekere mojuba (A)gbo
Criança pequena eu me inclino *Ẹṣu*
A criança pequena saúda *Ẹṣu*.

Ẹlẹgba Ẹṣu ọna
Ẹlẹgba Ẹṣu caminho
***Ẹlẹgba Ẹṣu* no caminho.**

2. *Ẹṣu Adara kò l eri ẹrù*
Ẹṣu não ter cabeça carga
***Ẹṣu* não tem cabeça para carregar fardos.**

E o ṣonṣo Laroye kò l eri ẹrù
Sua ele pontudo *Ẹṣu* não ter cabeça carga
Sua cabeça é pontuda, *Ẹṣu* não tem cabeça para carregar fardos.

3. *Aṣo k(i) o wá gb(a) omi mu*
Ẹṣu que ele venha tomar água beber
Que *Ẹṣu* venha beber água.

Aṣo k(i) a(wa)ri je k(i) a(wa)ri mu
Ẹṣu que nos encontrar comer que nos encontrar beber
***Ẹṣu*, que encontremos o quê comer e o quê beber.**

K(i) (aw)a ta k(i) a(wa) fesi
Que nós vender que nós responder
Que vendêssemos, que respondêssemos.

Rere Re o rere
bom bom bom

4. *Ẹṣu Adara f(un) ẹ yin l aiye*
Esu para ele oração do mundo
Ẹṣu Akole Bara iyọ o tunṣe k(i) a baje
Ẹṣu sal ele refazer que ele estragar
Agbo Ẹlẹgba f(un) ẹ yin l aiye
Ẹṣu para ele oração do mundo

5. *Ẹro n(i) iroko ní nso*
Calma que *iroko* ser produtor
***Iroko* busca a calma.**

Iroko má so le
Iroko não produzir força
***Iroko* não busca a força.**

ADJA WÈRÈ

Cantiga

1. *Ọkọkan Adara*
Um por um *Adara*
Um por um, *Ẹṣu*.

2. *Adara baba ẹbọ*
Adara pai oferenda
***Ẹṣu*, pai da oferenda.**

3. *Elo l owó rẹ Laroie*
Quanto ser dinheiro seu *Laroie*
Quanto dinheiro para *Ẹṣu*?

4. *Agọngọ ọgọ Laroie*
Porrete *Laroie*
Porrete de *Ẹṣu*.

IBANION

Cantiga

1. *Elolowo rẹ Laroie*
(Ver Adja Wèrè, 3.)

2. *Ẹlẹgba so Odunkọ*
Ẹlẹgba pôr tecido de fibra de bambu
***Ẹlẹgba* veste um pano de fibra de bambu**

K(i) o fi ṣ(e) eyẹ
Que ele com fazer o necessário
com o qual ele faz o que é necessário.

SAKÉTÉ

Cantigas

1. (Ver Ilodo, 1.)
2. *Ṣ(e) o ngbọ Ẹlẹgba*
   Fazer tu ouvindo *Ẹlẹgba*
   Ouça, *Ẹlẹgba*

   Agbo má mọ mú mi f(i) egun ogun
   Ẹṣu não saber tomar eu por daomeano guerra
   Que eu não seja feito prisioneiro na guerra dos daomeanos.

   Ṣ(e) o ngbọ Ẹlẹgba
   Fazer tu ouvindo *Ẹlẹgba*
   Ouça, *Ẹlẹgba*

   Agbo mã mọ mú mi fọ teọlẹ
   Ẹṣu não saber tomar eu falarem contra mim.
   Não deixe as pessoas falarem de mim.

   Ṣ(e) o ngbọ Ẹlẹgba
   Fazer tu ouvindo *Ẹlẹgba*
   Ouça, *Ẹlẹgba*

   B(a) alẹ b(a) alẹ mo sin ẹ Ẹlẹgba
   Com noite com noite eu adorar ele *Ẹlẹgba*
   Esta noite eu o adorarei.

   Oyá oyá oyá oyá Ẹlẹgba
   Rápido rápido rápido rápido *Ẹlẹgba*

OUIDAH

Cantigas

1. *Ibaragbo e agbo mojuba* (bis)
   Bọmọde kọrin ajuba agbo
   Agbo mojuba
   Fẹlẹgba Ẹṣu lọna
   Ẹlẹgba Bara nyọlọ Bara[3]
   (Variante de Ilodo, 1.)
2. *Agbo Ẹlẹgba ohu o*
   Abi onbọ Ẹlẹgba
   Ẹṣu ọna mamọ gbemi fogun komu
   Abo o nbọ Ẹlẹgba
   (Variante de Sakété, 2.)
3. *Agbo ṣe rere l ọna*
   Ẹṣu fazer bem no caminho
   Ẹṣu ṣe rere
   Ẹṣu fazer bem
   Ẹlẹgba bara n yọlọ
   Ẹṣu partir
   Agbo n yọlọ Bara n yọlọ
   Ẹṣu partir *Ẹṣu* partir
4. *Agbo tẹrẹrẹ l ọna*
   Ẹṣu muito tempo no caminho
   Ekuru tẹrẹrẹ
   Poeira muito tempo

ABOMÉ

Mlanmlan *(Legba)*

1. *Agbo hanyan hanyan gba*
   Agbo em volta dele é a desordem
2. *Agbo djun kolikita*
   Agbo faz as coisas com barulho
3. *Agbo sekwesu*
   Agbo (nome que deve dar-se a ele à noite)
4. *Agbo nu hanyan hanyan*
   Agbo a boca em desordem
5. *Agbo alaṣo*

BAHIA (BRASIL)

Cantigas

1. *Ibara bo agbo mojuba* (bis)
   Ọmọde ko Ẹṣu Baragbo e mojuba
   (Variante: *Ọmọde ṣire gan Ibaragbo Bara mojuba.*)
   Ẹlẹgbara Ẹṣu lọna
   (Ver Ilodo, cantiga 1.)

3. Gravado por G. Rouget, Disco Africavox 78 t. m. G.T. 43.

2. *Bara ọbẹbẹ tiriri lọna*
   Ẹṣu tiriri
   Bara ọbẹbẹ tiriri lọna
   (Variante: *Ẹrọ Ẹro Ẹṣu be tiriri lọna.*)
   (Ver Ouidah, cantiga 4.)
3. *Ẹṣu ṣonṣọ ọbẹ*
   Odara kolori ẹru
   Ẹṣu ṣonṣọ ọbẹ
   Laroye ṣonṣọ ọbẹ
   (Ver Ilodo, cantiga 2.)
4. *Agongo rongo Laroye* (repete-se várias vezes)
   (Ver Adja Wèrè, cantiga 4.)
5. *Ẹṣu ajo ọmọmọ keyinjo*
   Odara Keyinjo kewawo
6. *Ibara loṣoro*
   Ẹṣu Odara loṣoro
   Loṣoro lọna
   Ibara loṣoro
7. *Ọkọkan odara*
   Odara baba rẹbọ
   (Ver Adja Wèrè, cantiga 1.)
8. *Ẹṣu tamilore moyọ kangalodo*
9. *Ẹṣu dandan Ẹṣu dandan Ẹṣu dandan*
   Ṣeke ṣeke
10. *Ẹṣu legbara o vodun*
    Ada kẹrẹ kẹrẹ
11. *Ao Ao kinija* (bis)
    Afọmazọbe kinija
    Ma du Ẹlẹgba okinija
    Afọmazọbe kinija
    Ketu Ẹṣu Legbara kinija
    Afọmazọbe kinija

Orações

1. *Alaketu igba towoo*
   Alaketu igba ẹlẹkẹ
   Ẹnia kogbe
   Baaru komọlo
   Adenia ki kolọ ọmọ orisa
   Ajalaiye ki ẹnia
   Ajalaiye gẹlẹ gẹlẹ
   Ki ni ṣoro tokoje
   Otitọla base forisa
2. *Ẹṣu Baralajiki*
   Ẹṣu Betire
   Ẹṣu Legba legba
   Ẹṣu Agbo
   Ẹṣu Lamu lamu bata
   Ẹṣu Bara
   Ẹṣu Lalu
   Ẹṣu Jelu
   Ẹṣu Akẹsan
   Ẹṣu Oriọta
   Ẹṣu Okanlelogun
   Mojuba Ẹṣu aba ti ti ti ti ti
   Ẹṣu dandan dandan dandan
   Ẹṣu Megbe
   Ikumọ igunduru
   Ẹṣu n sorokọlọ
   Amikun misukun
   Alaroye unsu eje
   Oku osumọ ẹka ajiri

5

OGUN, GU

NA ÁFRICA

Ogun entre os *yoruba*, *Gu* entre os *fon*, é o deus dos ferreiros e de todos aqueles que utilizam o ferro: guerreiros, caçadores, lavradores, lenhadores, pescadores, cabeleireiros etc.

Há algumas décadas, *Ogun* tornou-se também o *Orişa* dos motoristas e dos mecânicos.

Ogun é um só, mas dão-lhe sete nomes, pois a cifra sete lhe é associada. Dizem-no completo em sete partes.

É representado por instrumentos de ferro forjado, em número de sete, catorze, dezesseis, vinte e um ou quarenta e um, enfileirados em uma haste de ferro.

É representado também por franjas de folhas de palmeira desfiadas, denominadas *mariwo* pelos *yoruba* e *azan* pelos *fon*. Era o traje que *Ogun* usava outrora e a presença dessas franjas, acima de uma porta ou, de um lado ao outro, na entrada de um caminho, basta, por sua presença, para evocá-lo e afastar as más influências. Colocadas mais perto do chão, elas interditam a passagem. Prosseguir seria expor-se à cólera do deus.

Se, de um lado, *Ogun* fecha os caminhos às forças nefastas exteriores, de outro, é ele quem abre o caminho para todas as ações a serem executadas. Convém saudá-lo logo em seguida a *Ẹsu*.

Durante os sacrifícios para os outros *Orișa*, dirigem-lhe louvações e fazem-lhe oferendas, pois sem a faca forjada por ele o sacrifício não seria possível.

Veremos mais adiante as desventuras de certos *Orișa* que entraram em conflito com *Ogun* sobre essa questão.

Segue-se um certo número de lendas relativas a *Ogun*. Elas variam sensivelmente de acordo com o lugar onde foram coletadas e parecem ser influenciadas pelas tradições locais. Vão da narrativa histórica à história legendária e à lenda despojada de seu contexto histórico, passando pela racionalização de certos costumes ou mesmo de simples contos.

Em Ilẹ Ifẹ, o *Oni* de Ifẹ deu-me a seguinte informação:

Ogun era o primogênito de *Odudua* e mandava no lugar de seu pai, quando este ficou cego. *Ogun* morreu antes de *Odudua* e este declarou: "Não tenho mais um filho poderoso que possa cuidar de meu reino; *Ọbalufọn* não é suficientemente guerreiro". Então dividiu suas terras entre os diversos filhos. Mais tarde recuperou a visão e mais tarde ainda *Ọbalufọn* sucedeu-lhe.

Ogun tornou-se a divindade do ferro e da guerra, jamais teve coroa. Seus filhos vivem em Ire, onde havia sete aldeias; essas aldeias foram destruídas.

O chefe de família é o *Onire*, em Ire Ekiti, próximo a Ado Ekiti.

Ogun lakaiye dede igbo é o nome que ele tinha quando vivia.

Em Ire Ekiti, o *Onire* contou-me, sobre *Ogun*, a seguinte história:

Ogun é o primeiro filho que nasceu de *Odudua*; é um guerreiro temível, sanguinário e insaciável. Traz sempre um considerável despojo do inimigo, em suas expedições. Combate a cidade de Ara e captura seus habitantes; conquista a cidade de Ire, mata seu rei e coloca no lugar dele seu filho mais velho, nascido em Ilẹ Ifẹ, que toma o título de *Onire*. *Ogun* parte a lutar em outros lugares, faz outras conquistas e regressa a Ilẹ Ifẹ, de onde veio.

Decorrido muito tempo, decide voltar a Ire onde, por infelicidade, no dia de sua chegada celebra-se uma cerimônia, durante a qual os assistentes não devem falar sob nenhum pretexto e só podem exprimir-se por gestos. *Ogun* sente fome e sede; vê as jarras que contiveram vinho de palmeira, mas ignora que estão vazias; ninguém fala com ele e responde ao que ele diz; ele não reconhece os lugares, pois há muito tempo não voltava a Ire. *Ogun* encoleriza-se diante do silêncio geral, que toma por desprezo. Com sua espada, começa a arrebentar as jarras, que espera estar cheias, mas nas quais nada encontra; em seguida, empolgado pela ação, põe-se a cortar a cabeça das pessoas, até o momento em que seu filho *Onire* aparece e lhe oferece as comidas de que ele gosta, entre as quais se destacam cachorros e caracóis, azeite-de-dendê, folhas denominadas *tẹtẹ* e muitas jarras com vinho de palmeira. Enquanto ele mata a fome e a sede, os habitantes de Ire cantam, louvando-o.

Acalmado, *Ogun* lamenta seus atos de violência e declara: "Qualquer que seja a bravura e a intrepidez de um homem, um dia é preciso que ele encontre um lugar onde repousar; até agora dei provas de muita coragem". Abaixa a espada em direção ao chão e se enfia na terra; antes de desaparecer, pronuncia algumas palavras, mas estas não podem ser repetidas irrefletidamente, pois, ao serem ditas durante uma batalha, *Ogun*, segundo contam, aparece imediatamente, vindo ajudar aqueles que as pronunciaram.

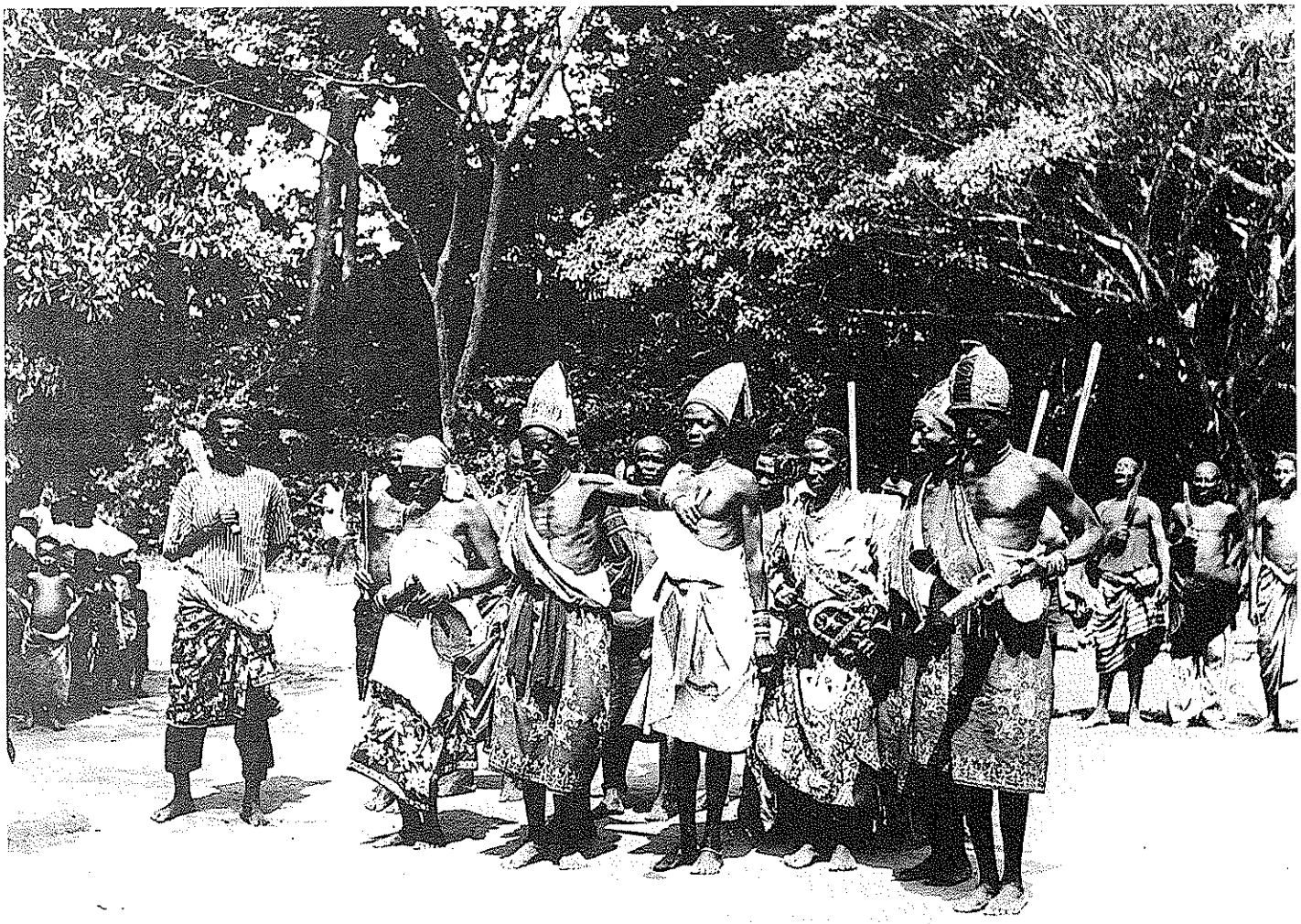
Não existe lugar neste mundo onde se possa ir sem a ajuda de *Ogun*.

O motivo pelo qual, em Porto-Novo, as jarras vazias de vinho de palmeira são viradas com a boca para baixo é explicitado pela seguinte história, derivada da anterior:

Ogun viaja. O sol está forte, é meio-dia, ele sente muita sede. Passa na frente de um *apatam* (abrigo coberto com palha)



A espada de *Gou*
(*Ogun* dos fons),
Abomé, República do Benin.



Cerimônia para
Ogun Igbo igbo,
em Ishèdè, na África.

onde se vende vinho de palmeira. Pede para beber, mas todas as jarras estão vazias, o vinho de palmeira acabou. Ele se retira, descontente, e os vendedores começam a rir. Zangado, *Ogun* volta e pergunta: "Do que vocês estão rindo?". Desembainha a espada, fere os vendedores, olha e nota que as jarras estão de fato vazias. Até os dias de hoje os vendedores de vinho de palmeira viram as jarras vazias com a boca para baixo, para evitar quaisquer equívocos e dificuldades com *Ogun*, se ele acaso passar por lá.

Esta outra história foi-me relatada igualmente em Porto-Novo e parece ser extraída de uma lenda de um *Odu* de *Ifa*:

Ogun era um guerreiro enviado para tomar as cidades em benefício do rei (*Odudua*).

Certo dia ele foi a Ire, onde havia sido provocado. Quebrou tudo, juntou tudo, cortou a cabeça do rei de Ire. Colocou-a dentro de um saco; amarrou todos os prisioneiros e os levou a seu senhor. No entanto, as pessoas, os ministros ouviram falar do que estava acontecendo. Apressaram-se em ver o rei e disseram: "*Ogun* quer a morte, ele vem apresentar a cabeça do rei de Ire. Ora, jamais um rei deve ver a cabeça recém-cortada de outro rei". O rei enviou então uma comissão a *Ogun*, diante das portas da cidade, para tomar dele a cabeça do rei de Ire.

Uma vez com ela nas mãos, os delegados mandaram um emissário ao rei (*Odudua*), dizendo que ele podia receber *Ogun* sem o menor perigo.

Ogun surge, portanto, diante do rei que, para livrar-se dele, diz: "Confio todos estes prisioneiros a você. Volte para Ire e reine sobre eles".

Foi assim que *Ogun* tornou-se rei de Ire.

Afirma-se, em Ọyọ, que *Ogun* estava a serviço de *Ọraniyan*, o fundador da dinastia dos reis de Ọyọ, mas, em Ilẹ Ifẹ, diz-se que "*Ogun* é o primeiro filho, o guerreiro de *Odudua* e que é o pai de *Ọraniyan*".

Eis a história, tal como me foi contada em Ire pelo *Onire*:

Ni aye atijọ.

Oma njagun kakiri, on ni akọbi *Odudua*. Nigbati o jagun lọ si ọna Ọyọ, o mu Iya *Ọraniyan* logun; obirin na wu *Ogun*.

Nigbati o ri, O basun. Nigbati *Ogun* de odo baba rẹ *Odudua*, obirin na tun wu *Odudua* baba *Ogun*. *Odudua* wa bere *lọwọ Ogun* pe: Ṣe ko ba obirin na ṣepọ loju ọna? *Ogun* bẹru, o si sope on ko ba ṣe nkanpo. *Odudua* wa mu iya *Ọraniyan* ofi ṣe iyawo, *Odudua* jẹ enia pupa, *Ogun* jẹ enia dudu. Nigbati odi oṣu mẹsan iyawo bimọ apakan dudu apakan pupa.

Odudua baba *Ogun*, pe *Ogun*. O sope "Nigbati on bere pe o ba obirin yi ṣepọ loju ọna ni ijọsi on jiyan". *Ogun* ko le ṣọrọ mọ.

Eis a tradução:

Outrora *Ogun* era muito batalhador. Foi o primogênito de *Odudua*. Ao lutar na região de Ọyọ, trouxe da batalha a mãe de *Ọraniyan*.

A mulher era atraente e quando ele a viu teve relações com ela. Quando *Ogun* chegou à presença de seu pai *Odudua*, este também achou a mulher atraente. *Odudua* disse a *Ogun* que esperava que ele não tivesse tido nenhuma relação com ela. *Odudua* tomou a mãe de *Ọraniyan* como esposa. *Odudua* tinha a pele clara e *Ogun*, a pele muito negra. Decorridos nove meses, a mulher deu à luz uma criança, metade negra e metade muito alva. *Odudua*, pai de *Ogun*, chamou-o e disse: "Quando perguntei se você havia tido relações com esta mulher, na vinda para cá, você disse que não". *Ogun* não soube o quê responder.

Contaram-me em Ilẹṣa:

Quando *Ogun* faz a guerra, chega a Ara, mata o povo de Ara e toma Ara. Chega em Ire, mata o povo de Ire e toma Ire.

Ogun é um homem que veio do céu em plena noite. Tornou-se ferreiro e fabrica facões, enxadas e toda espécie de coisas de ferro.

Ifa Ọrunmila é seu irmão, filho de um mesmo pai e de uma mesma mãe. Se *Ogun* vai à forja uma noite, *Ọrunmila* vai lá na noite seguinte para fazer a adivinhação.

Quando os habitantes do mundo rogam a *Ogun* que permaneça com eles, *Ọrunmila* lhes diz que comprem duzentos ca-

chorros, duzentos inhames, uma grande quantidade do legume chamado *ẹfọ odu*, com o qual deverão preparar um molho e muito vinho de palmeira. *Ọrunmila* faz a adoração a *Ogun* com aquilo que as pessoas trouxeram, pede a *Ogun* que fique e *Ogun* permanece entre nós.

Daí a três dias *Ogun* diz às pessoas que comprem duzentas galinhas, duzentas cabras, azeite-de-dendê, *obis* e faz a adoração a *Ọrunmila*. A partir desse dia *Ọrunmila* permanece conosco.

Foi assim que *Ogun* e *Ọrunmila* vieram ao mundo.

Outrora, os sacrifícios oferecidos todos os anos a *Ogun*, em Ire, eram os seguintes:

Igba aja	(200 cachorros).
Igba wowo ẹmu	(200 pequenos barris de vinho de palmeira).
Igba adiẹ	(200 frangos).
Agutan meje	(sete cordeiros).
Erinla malu	(um boi).
Igba igbin	(200 caracóis).
Iro epo	(uma jarra de azeite).
Agbo meje	(7 carneiros).
Ọpọlọpọ iyọ	(muito sal).
Igba akara	(200 bolinhos de feijão).
Igba ẹku	(200 ratos).
Igba ẹja	(200 peixes).
Igba obi pupa	(200 *obis* vermelhos).
Igba obi funfun	(200 *obis* brancos).
Igba atarẹ	(200 pimentas-de-guiné).
Ọpọlọpọ ori	(muito limo da Costa [manteiga de *karité*]).

A essas oferendas acrescentava-se outrora o pênis dos estrangeiros de passagem. Se bem que tal costume tenha sido abolido, ao que parece nenhum estrangeiro se arrisca a aparecer em Ire durante as festas de *Ogun*.

Em relação a este tema, encontramos pequenos versos no *oriki* de *Ogun* em Ire (n. 12) ("*Ogun* olha fixamente o pênis das pessoas") e em Ilẹsa (n. 12) ("*Ogun*, que eu não tenha de passar pela castração quando são celebradas as cerimônias habituais, que eu não tenha de deplorar a castração, que, ao extirpar o pênis, faz com que o homem pareça ter uma vagina na coxa").

Em Ọyọ, *Ogun Alagbẹdẹ* (dos ferreiros) recebe oferendas mais modestas: *ẹwa* (feijão cozido), *ekuru* (prato feito à base de feijão branco), *ọtika* (cerveja de milho), inhames e um cachorro.

Ogun Ọlọdẹ (dos caçadores) recebe, além disso, um bode e pombos, mas, ao que parece, *Ogun* jamais recebe frangos em Ọyọ.

Em Ifẹ, *Ogun* recebe: *aja* (cachorro), *ẹiyẹle* (pombo), *ịsu* (inhame assado), *ẹfọ odu* (legume), *ẹmu* (vinho de palmeira), *epo* (azeite-de-dendê), *obi* (noz de *kola*).

Em Kétou: bode, cachorro, galo, milho torrado, *obi* vermelho, azeite vermelho.

Segundo me informaram, em Ifẹ, as proibições são as seguintes: *adi* (azeite-de-palmiste) e cobra.

Em Ọyọ: não assoviar na forja e não comer *ire* (grilo).

Uma outra lenda foi-me narrada em Ilẹsa[1]:

O *Orịsa* de nome *Buku (Ṣọpọnna)* é o primeiro caçador do mundo. *Buku* recusa-se a adorar *Ogun*. Descontente, este tira de *Buku* seu arco, suas flechas e sua faca, pois foi ele que, na qualidade de ferreiro, os havia fabricado, e o põe para fora de casa.

Buku vai caçar, não tem mais armas, encontra um *ekiri* (cabra selvagem), joga-se sobre o animal e consegue matá-lo. Tenta

1. Aproximá-la das indicações de Frobenius, p. 282.

esquartejá-lo, mas como não tem mais faca, não consegue realizar seu intento. Procura uma corda, arrasta o corpo do animal até sua casa e o dá a *Ogun*. Este lhe diz que o esfole.

Buku responde que não pode.

Buku solicita a *Ogun* que lhe devolva suas armas. *Ogun* dá-lhe um estojo, flechas, um arco e lhe diz: "São para você". *Buku* pede a faca e a recebe. Então diz: "A partir de hoje, a cabeça do animal que eu matar será para você". Desde esse dia *Buku* submete-se a *Ogun*.

Ogun lhe disse: "Sua casa ficará no mato e não haverá atalhos que levem até ela".

Ogun apoderou-se da cabeça dos demais *Orișa*.

Essa lenda é conhecida no Brasil, com algumas variantes. Para os sacrifícios destinados a *Ọmọlu (Sọpọnna)* e *Nana Buruku* não se matam os animais com uma faca. A tradição exige que as pessoas entoem uma certa cantiga sem parar e que o animal morra por si, algumas vezes decorridos quinze minutos, algumas vezes daí a uma hora. Isso acontece devido a uma discussão entre *Ọmọlu* e *Ogun*, em que este afirmava que, para comer, não se poderia dispensá-lo, já que o ferro era necessário para matar. *Ọmọlu* provou que se poderia comer sem precisar matar com o ferro e que não tinha necessidade dele.

A história não conta como *Ọmọlu* esquartejou o animal.

Contam em Kétou que:

Ọlọrun pôs *Ogun* no mundo com sua mulher *Olure* e disse-lhes que descessem à terra. *Olure* não quer que *Ogun* venha com ela. *Ogun* permanece no céu. Ela se põe a caminho e depara com uma árvore muito grande, que caiu barrando o caminho. *Olure* volta à procura de *Ọlọrun* e lhe pede para mandar *Ogun* ir cortar a árvore. *Ogun* assim o faz e desimpede o caminho. *Olure* está sentada, com as pernas abertas, uma lasca de pau destaca-se acidentalmente e entra em sua vagina. *Ogun* volta para perto de *Ọlọrun* e *Olure* dirige-se para a terra, mas o pedaço de pau a faz sofrer e ela não pode mais continuar. Volta à presença de *Ọlọrun*, para que *Ogun* a livre daquela lasca. *Ogun* pergunta-lhe se ela o desposará e *Olure* aceita. Se ele tivesse sido mais paciente, seriam as moças que pediriam os rapazes em casamento.

Ogun retira a lasca de madeira e em seu lugar fica uma cicatriz. É a origem da excisão.

Olure torna-se mulher de *Ogun* e *Ọlọrun* diz a ambos que desçam à terra.

Após esse fato, as mulheres afirmam que os homens não são nada na cidade. É a mulher quem caminha adiante do marido. Todos os homens são *Ogun*. Todas as mulheres são *Olure*.

Eles vão a Ekiti Ado. *Ogun* tem relações com *Olure*, mas como o esperma não sai com suficiente rapidez ele corta a ponta de seu pênis. É a origem da circuncisão.

Eis finalmente outra indicação, coletada também em Kétou e na qual aparece a cifra sete.

De todos os *Orișa* que estão sob o Céu somente *Ogun* veio do céu.

Ele fez os trajes de sete pássaros:

Agbe (corvo)	de cor preta
Aluko (corvo)	de cor vermelha
Ede (periquito)	cuja cauda é escarlate
Kana kana (gavião)	que tem uma mancha branca no peito
Oloyoro	vestido de veludo
Ẹga (pássaro da palmeira)	de cor amarela.
Kẹlẹbọ (pássaro da palmeira)	com penas malhadas.

NO BRASIL

No Brasil, durante as cerimônias para os deuses africanos, *Ogun* é o primeiro a ser invocado, após *Ẹșu*. Em to-

das as circunstâncias ele abre o caminho e precede os outros *Orisa.* Faz com que os *adosu* por ele possuídos assumam uma expressão feroz; durante suas danças eles empunham uma espada e executam a mímica da guerra e dos combates. A assistência grita, saudando: *"Ogun ye"*. Seus adeptos, muito numerosos, usam colares de cor azul-escura e braceletes de ferro. Na Bahia ele é assimilado a Santo Antônio e no Rio de Janeiro a São Jorge. Terça-feira é o dia a ele consagrado[2].

Dão-lhe sete nomes que, de acordo com um informante, seriam:

1. *Ogun Onire.*
2. *Ogun Alagbede.*
3. *Ogunja.*
4. *Ogun Omini.*
5. *Ogun Wari.*
6. *Ogun Eroto Ndo.*
7. *Ogun Akoro Onigbe.*

Ogun é considerado um deus viril e protetor, conforme mostram os dois seguintes contos, coletados na Bahia:

Era um pobre peregrino que vinha de immigrante, permanecia em diversos lugares depois de fazer as suas plantações, mandavam ir embora, ficavam os donos das terras senhores de tudo que tinha. Por conselho de alguem, esse homen um dia foi a casa de *awo*, de la lhe indicaram fazer o *ebo* siguinte: Cantoreira de vinho de palma, cachorro assado, igname, muito *mariwo* etc. Feito tudo o preparativo de tudo partiu o homen para a grande matta fronteira; la chegando deu inicio ao serviço, que mais tarde ouviu do barulho naquelle lugarejo tão deserto. Veio *Ogum*, que era o dono dessa matta respeitosa, chegando perto do extranho ficou expleitando o sujeito que o vendo logo implorou misericordia pergutando a *Ogum* se queria se servir de alguma couza que falasse sem sirimonia, pois estava ahi tudo as suas disposição. *Ogum* aceito tudo do que ali tinha ficado satisfeito, pergunto então quem era tão perverso assim que tinha ele mandado para aquella paisagem, pois ninguem ali penetrava por ser o local impenetravel.

O homem conta tudo os seus accidencia na vida. Nesse interim, *Ogum*, tomando subito terror, mando que elle tomasse aquelle *"mariwo"* fosse marcar as casas dos seus amigos pois elle *Ogum* iria naquella cidade fronteira a noite destruir tudo que la existir e que faria elle senhor de tudo que la se achar desde todos haveres, ate o solo.

Dito e feito, *Ogum* acabou com tudos, exeto as casas e lugares demarcados pelo homen; e deu tudo para elle assim conforme tenha prometido ao mesmo.

Eis o resumo desse conto:

Um pobre homem era sucessivamente expulso de todos os terrenos em que se instalava para cultivá-los, e as pessoas dessas terras permaneciam suas proprietárias até o dia em que, tendo consultado a sorte e feito as oferendas prescritas (vinho de palmeira, cachorro, inhame e *mariwo*), esse homem obtém a proteção de *Ogun* que massacra seus inimigos e o torna proprietário de seus bens.

Eis um outro conto, mais curto e ingênuo:

Afirmava se antigamente que tinha uma senhora que vendia *acassa* ou mingau de manha e que tendo ella resolvido ha um dia ir a casa de pessoa entendida na ciencia mandaram ella fazer um *ebo* de gallinhas, pombas e... enfim tudo que o alcance der, afim de obter uma melhor posiçao na vida. Feito o que escrito, passado algum tempo vem o general *"Ogum"* que vinha com o exercito todo com fome e essa senhora que accostumava vender a dinheiro e fiado aproximou se della o pessoal. *"Ogum"* lhe fez proposta de manter sua gente. Ella promtamente de bom agrado

2. Aproximar esta indicação com a do abade Pierre Bouche, citada anteriormente. Teria existido em Porto-Novo um intérprete de origem "brasileira", retornado à África, como tantos outros, a partir de 1830, e teria ele prestado informações ao abade, válidas para o Brasil?



Cerimônia para *Ogun*,
na Bahia, Brasil

mandam todos se sentarem e servir os abundantemente. Terminada a refeição "*Ogum*" que não tinha dinheiro para pagar o almoço correto e pontual lhe dividio de tudo que trazia de saques da guerra. Assim ficou a vendedora de *acassa* riquissima de sorpreza e ficou divulgada essa transfirencia em todos lugares.

Eis a interpretação desse conto:

Afirma-se que, outrora, havia uma senhora que, de manhã, vendia *akasa* e mingau, e que ela se decidiu um dia a ir consultar uma pessoa entendida na ciência da adivinhação, a fim de melhorar sua sorte. Prescreveram-lhe fazer oferenda de frangos, pombos e de tudo que estivesse a seu alcance oferecer.

Ela executa o que lhe foi indicado e o tempo corre. Um dia passou o general *Ogun* com seu exército. Como todos os seus homens tinham muita fome, *Ogun* pede à vendedora de *akasa* que lhes dê de comer. Ela, de muito bom grado acostumada a vender a dinheiro e fiado, fá-los sentarem-se e serve-os prontamente com abundância. Terminada a refeição, *Ogun*, que não tinha dinheiro para pagar correta e pontualmente o almoço, dá-lhe parte do saque que juntara durante as pilhagens da guerra. Assim, a vendedora de *akasa* tornou-se, de modo imprevisto, extremamente rica, e essa notícia espalhou-se por todos os lugares.

ORIKI E CANTIGAS

Certos *oriki* de *Ogun* são conhecidos em inúmeros lugares. É assim que:

Onile kangu kangu ode ọrun (proprietário da casa alta no céu) foi citado em Ara (13), Lagos (7), Kétou (19), Abẹokuta (2), Ouidah (2), Abomé (2), com variantes locais na pronúncia da segunda palavra que, segundo os lugares, era pronunciada *kangun kangun, kambu kambu, kobu kobu, kango kango* ou *kambo kambo*. Essa mesma fórmula me foi dada duas vezes na Bahia, Brasil, e está publicada por Lydia Cabrera em Cuba[3].

Afiomi nile fi ẹjẹ wẹ (que, tendo água em casa, se lava com sangue) foi citado em Ire (16), Ara (2), Ilẹsa (7), Lagos (3), Ishèdè (21), Ouidah (3), na África, e na Bahia, Brasil.

Opọkọ soju ina, opaya simadiro (ele mata o marido no fogo e a mulher no lar), foi indicado em Ire (10; 11), Ara (4; 5), Ishèdè (4), Lagos (8; 9), Kétou (5).

Ogun pa Onire ka ba Ire jẹ (*Ogun* mata o *Onire* e toma Ire) foi citado em Ilẹsa (29), Kétou (42), Ishèdè (19) e Ilodo (19).

Ogun palara kabalara jẹ (*Ogun* mata o *Alara* e toma Ara) é citado com menos freqüência: Ire (49), Lagos (2) e Kétou (43).

Alakaiye Osinimale (proprietário do mundo, anda adiante dos *Orisa*) foi citado em Ara (12), Ilẹsa (30) e Abẹokuta (1; 3).

Eis alguns *oriki*, agrupados segundo seu significado:

Ogun protetor

Ara	1. *Ogun* senhor do mundo, apoio do recém-nascido.
	8. *Ogun*, abra-me o caminho para que eu vá ao campo.
Ilẹsa	20. *Ogun*, proteja-me como protege *Lamoye* em *Jabata*.
Lagos	12. *Ogun*, protege aquele que faz oferendas.
Kétou	4. *Ogun*, proteja-me nos dias de dificuldades.
	28. *Ogun*, ajude a criança a carregar seu fardo até o mato.
	46. *Ogun*, graças a você encontramos o quê comer e conseguimos vender o produto das lavouras e da caça.
	54. *Ogun*, que dá dinheiro a uma pessoa para recompensá-la.

3. Cabrera, p. 385.

Ishèdè 1. *Ogun*, salve aquele que está para morrer.

3. Se *Ogun* curou as pessoas, elas não morrem!

Ouidah 11. *Ogun*, não me fira no pé.

12. *Ogun*, não me fira na mão.

13. *Ogun*, não feche os caminhos para mim.

14. *Ogun*, não levante o mau vento na estrada.

15. *Ogun*, não me dê um mau sono.

16. *Ogun*, não seque minha mão (que eu não seja pobre).

Ogun forte

Ire 2. *Ogun*, que corta uma pessoa em pedaços mais ou me nos grandes.

3. *Ogun* tem algo que as pessoas não podem conhecer.

4. *Ogun* é chamado de ladrão por definição.

6. *Ogun* é o terceiro *Orișa* (depois de *Odudua* e *Ọrunmila*).

7. O Proprietário de Ire não se deixa chamar de ladrão por qualquer um.

8. Ele é muito alto, muito elevado.

9. *Ogun* serve-se de um elefante para fazer o culto a sua cabeça.

14. *Ogun* apodera-se à vontade da cabeça de um outro.

19. O homem treme como alguém que abre uma porta.

23. Rápido como o relâmpago, ele assusta o preguiçoso.

28. Chefe do ferro, homem guerreiro.

29. *Ogun*, grande montanha atrás de Ire.

31. A pilastra da terra cai e faz tremer.

32. Alguém o vê e ele cambaleia, ele o vê e se choca com um baobá.

33. Ele o vê e derruba seus instrumentos de ferro debaixo de um coqueiro.

Ilęsa 2. Chefe muito ladrão.

8. *Ogun* usa um chapéu coberto de sangue.

9. O mato e a floresta queimam gritando *rororo*.

10. Se alguém disser que *Ogun* não briga, vocês, rapidamente, o verão achatado, tal como o tabuleiro do jogo de *Ayo* sob a pata de um elefante.

11. *Ogun* faz a cabeça de uma criancinha ressoar como se fosse uma cabaça e a cabeça de uma criança grande como se fosse um prato.

14. *Ogun Onire* combate no sangue.

21. Ele tem quatrocentas mulheres e mil e quatrocentos filhos.

22. *Ogun* não protege quem não lhe fez oferendas de *obi*.

23. *Ogun Onire*, meu marido, grande proprietário do ferro.

Lagos 13. Ele transforma uma pessoa em duzentas.

Kétou 2. *Ogun*, aliado de quem tem a mão rápida.

3. *Ogun Onire* bebe sangue.

9. *Ogun* come completamente as entranhas dos animais sem vomitar.

22. Ele combate com força.

29. Com seu polegar, ele rasga o lábio superior de seu filho.

34. *Ogun* rapa a orelha de sua sogra.

35. *Ogun*, fogo que varre a floresta.

36. As diversões de *Ogun* são a batalha e a briga.

40. *Ogun*, que é o medo na floresta e que mete medo no caçador.

47. Que mete muito medo no dia da cólera e no dia de brigar.

49. *Ogun*, dono do braço briguento e do pé briguento.

50. *Ogun* constrói sua casa na estrada e torna-se o senhor de quem passa por ela.

55. *Ogun* é o senhor da honra da mulher.

56. O riso de *Ogun* não é um gracejo.

Ishèdè 2. Ele está saciado e, enxugando a faca, fende sua nádega.

14. Ele torna sua a casa de um outro e nela permanece durante muito tempo.

15. Ele faz coisas más na casa do criminoso.

18. O izi izi, ele esfrega a cara do criminoso na terra.

20. *Ogun*, massa obscura muito escura em Ishèdè.

27. Poderoso, ele mete medo na gente de Ilashè.

29. Obscuridade muito escura.

30. Ele é pesado, pai da bigorna.

Ilodo 5. A grande árvore que cobre o mato com sua sombra.

7. Ele come o rato e a nádega do muçulmano.

Ogun mata

Ire 10. Ele mata o marido no fogo e a mulher no lar.

12. Ele mata as pessoas que fogem para fora.

17. *Ogun*, que faz a criança matar-se com o ferro com que ela brinca.

18. Trazendo água, ele mata sete pessoas.

Ileṣa 3. *Ogun* mata à direita e destrói à direita.

4. *Ogun* mata à esquerda e destrói à esquerda.

5. Ele mata o dono das mamas compridas à beira da água.

6. É a briga do caranguejo e do peixe (do bem e do mal).

Kétou 6. *Ogun* não poupa ninguém.

7. *Ogun* mata o dono da espada que está em pé.

19. *Ogun*, carregador de espada que mata as pessoas.

42. *Ogun* mata o *Onire* e toma Ire.

43. *Ogun* mata o *Alara* e toma Ara.

57. *Ogun* mata subitamente na casa e mata subitamente no campo.

Ishèdè 10. *Ogun* mata alguém em cima de uma pedra.

11. Ele mata no lugar estreito para que o abutre estraçalhe e coma o cadáver.

12. Ele mata sem vender o corpo a ninguém.

13. Ele mata sem levar o corpo.

17. Ele mata para atemorizar o homem.

31. Ele mata sem falar com ninguém.

33. Ele mata no dia da festa.

Ilodo 1. *Ogun*, leopardo que mata as moscas inoportunas.

2. Ele mata o ladrão e o proprietário da coisa roubada.

3. Ele mata o proprietário da coisa roubada e quem criticou esta ação.

4. Ele mata quem vende um saco de palha, quem o compra e quem ajusta seu preço.

9. Ele mata seis pessoas em Hunté.

13. Ele mata sem ter culpa na cidade.

14. Ele mata para que o *Alaṣẹ* diga: Assim seja!

16. Ele mata o proprietário da casa e adora o lar com seu sangue.

Ogun em outras atividades

Ire 16. *Ogun* que, tendo água em casa, se lava com sangue.

25. O lugar onde *Ogun* mora é escuro como a noite que cai.

27. No dia em que se constroem os alicerces de seu tem plo, ele diz a seus filhos que não ponham um teto em cima de sua cabeça.

Kétou 11. *Ogun*, dono das franjas de dendezeiro em cima.

13. Ele amarra seu facão com um cinto de algodão.

15. Ele dança lentamente.

16. Facão preto, cortante.

20. Ele desperta e toma o orvalho.

26. Dono da casa de palha.

27. Dono das franjas de dendezeiro que balançam.

30. A enxada, o machado e o fuzil são filhos de *Ogun*. O fuzil, tendo sido gerado e nascido por último, torna-se rei como o leopardo.

31. *Ogun*, proprietário da foice.

37. O fuzil faz barulho.

38. Se o *ṣekere* ressoa, o proprietário de Ire dança e a floresta balança sem parar.

39. *Ogun* circuncida o menino e excisa a menina.

51. *Ogun*, dono do apito que faz *faka fiki*.

53. Ele desperta e derrama ouro na forja.

61. *Ogun*, ferreiro do céu.

Ishèdè 7. *Ogun*, pai do ferro.

28. Ele constrói a casa e põe a folha de dendezeiro na cumeeira.

34. Ele se diverte provocando brigas.

35. Ele é para se olhar como uma coisa para ser olhada.

Ouidah 10. *Ogun* todos os sete, ele é completo em sete partes.

Adja Wèrè 2. *Ogun* está em casa.

3. *Ogun* está no campo.

4. *Ogun* está na alfândega.

5. Ele come feijão branco.

Porto-Novo 1. *Ogun Alake* come cachorro.

2. *Ogun* dos cabeleireiros come o pêlo das pessoas.

3. *Ogun* dos tatuadores bebe o sangue.

4. *Ogun* dos açougueiros come carne.

Oriki em forma de provérbios

Ire 42. A folha de *lisapa* tem uma cabeça grande.

43. A água do grande pântano corre em direção ao rio.

44. Um morto balança a cabeça no ombro daquele que o carrega.

Ishèdè 6. A morte pega o peixe curvado.

Ilẹsa 2. Se a criança pequena não pedir permissão no escuro, ela quebrará os dentes da frente diante de um obstáculo.

Oriki em forma de imprecações

Ilẹsa 25. Se alguém disser que eu vou morrer no caminho, que a infelicidade caia sobre ele, que morra como uma corça, que caia morto como um animal selvagem, que aceite a morte como a corça morre.

Oriki sob forma mais fescenina

Ire 34. Ele penetra com profundidade, toca com a mão a base de seu pênis, talvez esteja inativo.

35. Constata que o pênis penetrou e não está inativo, com exceção dos testículos.

36. Com exceção dos testículos que se esvaziam.

CERIMÔNIAS PARA *OGUN*

Antes de mais nada é útil situar o entorno e o meio em que se realizam essas cerimônias. Elas foram observadas em duas aldeias vizinhas, Ishèdè e Ilodo.

A aldeia de Ishèdè tem cerca de dois mil habitantes, dos quais uns quarenta são muçulmanos, vinte e cinco católicos e vinte protestantes. Os demais são animistas e, com exceção de dois dentre ele consagrados a *Ṣango* e um outro a *Ọṣun*, os restantes estão colocados sob a proteção de *Ogun Igbo igbo*. Isso equivale a mais de noventa e cinco por cento da população.

Ogun Igbo igbo é originário de Ire. Ali se faz alusão a seu *Oriki*. Essa localidade é também a origem longínqua dos moradores da aldeia, e são todos mais ou menos da mesma família. Eles permaneceram durante muito tempo no Holi Djé, região pantanosa que separa Pobè de Kétou, não longe de lá, e, no século passado, vieram estabelecer-se na atual aldeia.

Ishèdè constitui um excelente exemplo do que eram as aldeias *yoruba* e *nago* antes da chegada dos europeus.

O *Alaṣẹ*, guardião do *aṣẹ* de *Ogun Igbo igbo*, exerce ali o papel de chefe tradicional, submetido a um conselho de anciãos, quase todos eles *babalawo*. Todos são *iṣoro* do *Orisa* (os que interpretam e executam as vontades do *Orisa*). Nos dias consagrados a *Ogun* sempre se vêem quatro ou cinco deles, sentados na galeria exterior da casa onde mora o *Alaṣẹ*, consultando *Ifa* e conversando familiarmente sobre as coisas da aldeia.

A autoridade baseia-se no poder do *Orisa*, ancestral divino remoto.

Na descrição da terceira cerimônia veremos que a escolha de um novo *Alaṣẹ* é feita pela própria divindade.

O *Alaṣẹ* é qualificado como *Kabiyesi* pelas pessoas que a ele se dirigem e se prosternam no chão para saudá-lo. Essa denominação e saudação são reservadas aos reis. Na qualidade de representante do deus *Ogun* ele é respeitado dessa forma.

As decisões são tomadas pelo conselho dos anciãos, de acordo com o *Alaṣẹ*, e submetidas à adivinhação. Graças a isso elas se tornam a expressão da vontade de *Ogun Igbo igbo*.

Praticamente todos os habitantes são agricultores e vivem do produto de suas lavouras e da venda de parte de sua colheita de milho, inhame, feijão e frutos do dendezeiro nos mercados vizinhos. Todos trabalham até uma idade muito avançada, os filhos ajudam os pais e submetem-se à autoridade paterna, que continua sendo muito forte.

O próprio *Alaṣẹ* cultiva seus campos.

Pouco mais de três ou quatro moradores de Ishèdè, com mais de dez anos de idade, falam francês. As crianças falam um pouco e vão à escola de Wèrè, aldeia vizinha.

Os poucos jovens que se expressam nesse idioma foram trabalhar nas cidades vizinhas do Daomé.

A ligação com a administração francesa é garantida por um chefe de aldeia nomeado pela administração. Ele é ainda jovem e foi escolhido por seu conhecimento do francês. Sua real autoridade é nula em se tratando das questões da aldeia, e seu papel consiste sobretudo em servir como intérprete nos momentos de recolhimento dos impostos.

Durante as cerimônias, o *Alaṣẹ* é cercado e assistido pelo *Saba* (seu assistente), *Okere* (assistente do *Saba*), *Aṣogun* (encarregado do *Orisa Ọdẹ*, o caçador), *Olupọna* (encarregado de *Esu Elegba*), *Iyafẹrọ* (a mulher encarregada de acalmar *Ogun* quando ele se torna por demais violento), *Alaposi* (tocador de tambor), os *ẹgbẹnla* (soldados do *Orisa*), os *iṣoro* (que interpretam a vontade do *Orisa*), *Aroṣẹku* (que, em certas ocasiões, carrega na cabeça o *Aṣẹ* do *Orisa*) e as *iyaworisa* (mulheres dedicadas ao *Orisa* e que cantam para ele).

Ọsẹnla de Ogun Igbo igbo

Uma vez por semana (uma semana *yoruba* comporta apenas quatro dias, cada um deles consagrado a um ou mais *Orisa*) ocorre o *ọsẹ*, feriado do *Orisa*, quando lhe são feitas oferendas de comidas. Uma vez em duas essas cerimônias

são mais importantes. O *ọsẹnla* (o grande feriado) alterna com o *ọsẹkere* (pequeno feriado).

As oferendas a *Ogun Igbo igbo*, no seu *ọsẹnla*, são feitas em seu templo, situado em uma grande clareira, perto da aldeia de Ishèdè[4].

O santuário, onde são venerados os ferros de *Ogun*, suporte de seu *aṣẹ*, é uma cabana redonda com teto cônico, precedida de galerias cujos tetos de palha são sustentados por quatro pilastras de madeira esculpida. No primeiro plano à esquerda, vemos um quadrado de madeira rodeado por estacas. É o *idomosun*, lugar em que são fincados, durante as cerimônias, os *osun* de cada um dos dignitários. Trata-se de hastes de ferro forjado, representando os ancestrais mortos[5], que exerciam outrora as mesmas funções. À direita do *idomosun*, em frente à galeria, outro cercado pequeno contém as plantas de *odundun*, simbolizando a calma da *Iyafẹrọ*.

Outras construções foram edificadas para os *Orisa* secundários: *Ẹsu Ẹlẹgba*, o mensageiro dos outros *Orisa*, *Ọdẹ*, o caçador, e um abrigo para os *ẹgbẹnla*, soldados do *Orisa*. Alguns troncos de árvores colocados no chão, em determinados pontos, servem como bancos para os diversos dignitários.

Ao nascer do dia, uma série de apelos são feitos no tambor *aposi*. Os *olorisa*, sacerdotes e dignitários do *Orisa*, vêm varrer cuidadosamente a praça *(ojupo)* diante do templo.

As mulheres do *Orisa (iyaworisa)* voltam da lagoa vizinha trazendo jarras de água destinadas a *Ẹsu Ẹlẹgba*, *Ogun Igbo igbo*, *Ọdẹ*, à planta da *Iyafẹrọ* e à casa do *Alaṣẹ* na aldeia.

Os *olorisa* entram no templo, vão saudar *Ẹsu Ẹlẹgba* e voltam à aldeia; são sete horas da manhã.

Por volta das nove e meia chega o *Alaṣẹ*, guardião do *aṣẹ*, precedido por uma criança que carrega um *osun* de ferro. É seguido por duas mulheres, que trazem cabaças com comida: feijão, inhame e azeite vermelho. O *Alaṣẹ* tem em uma das mãos um facão grande e, na outra, duas sinetas (*aja*) que agita e que faz se chocarem mutuamente, por meio de séries de três golpes sucessivos, seguidos de uma pausa. As cabaças são colocadas na entrada do templo. O *Alaṣẹ* senta-se na plataforma emoldurada por pilares esculpidos, à direita da entrada. Troca fórmulas de polidez, corteses e prolongadas, com os que passam por ele e se ajoelham diante dele. Saúda-os agitando seus *aja*.

Os outros *olorisa* e dignitários chegam um a um, acompanhados de crianças que carregam cabaças contendo oferendas de comidas. Cumprimentam-se uns aos outros e vão sentar-se nos diversos lugares que lhes são reservados.

Quando todos estão presentes, vão saudar em primeiro lugar *Ẹsu Ẹlẹgba*, prosternados de bruços no chão, e fazem-lhe oferendas de comidas que são recebidas pelo *Olupọna* (Fig. 2).

O *Alaṣẹ* faz uma oração, cujas pausas são marcadas por alguns toques do tambor *aposi*. O *Olupọna* faz a adivinhação por meio dos *obis*, para saber se a oferenda foi aceita por *Ẹsu Ẹlẹgba*. Sendo a resposta favorável, parte das oferendas é depositada na casa de *Ẹsu* e outra parte é distribuída entre os diversos *olorisa* e em certos lugares sagrados: no *idomosun*, para os mortos, e para *Onilẹ*, o proprietário simbólico do lugar antes da chegada de *Ogun Igbo igbo* a Ishèdè.

4. Essa cerimônia foi gravada por G. Rouget, Disco L., D. 12 do Musée de l' Homme.
5. Os *fon* os denominam *asen*.

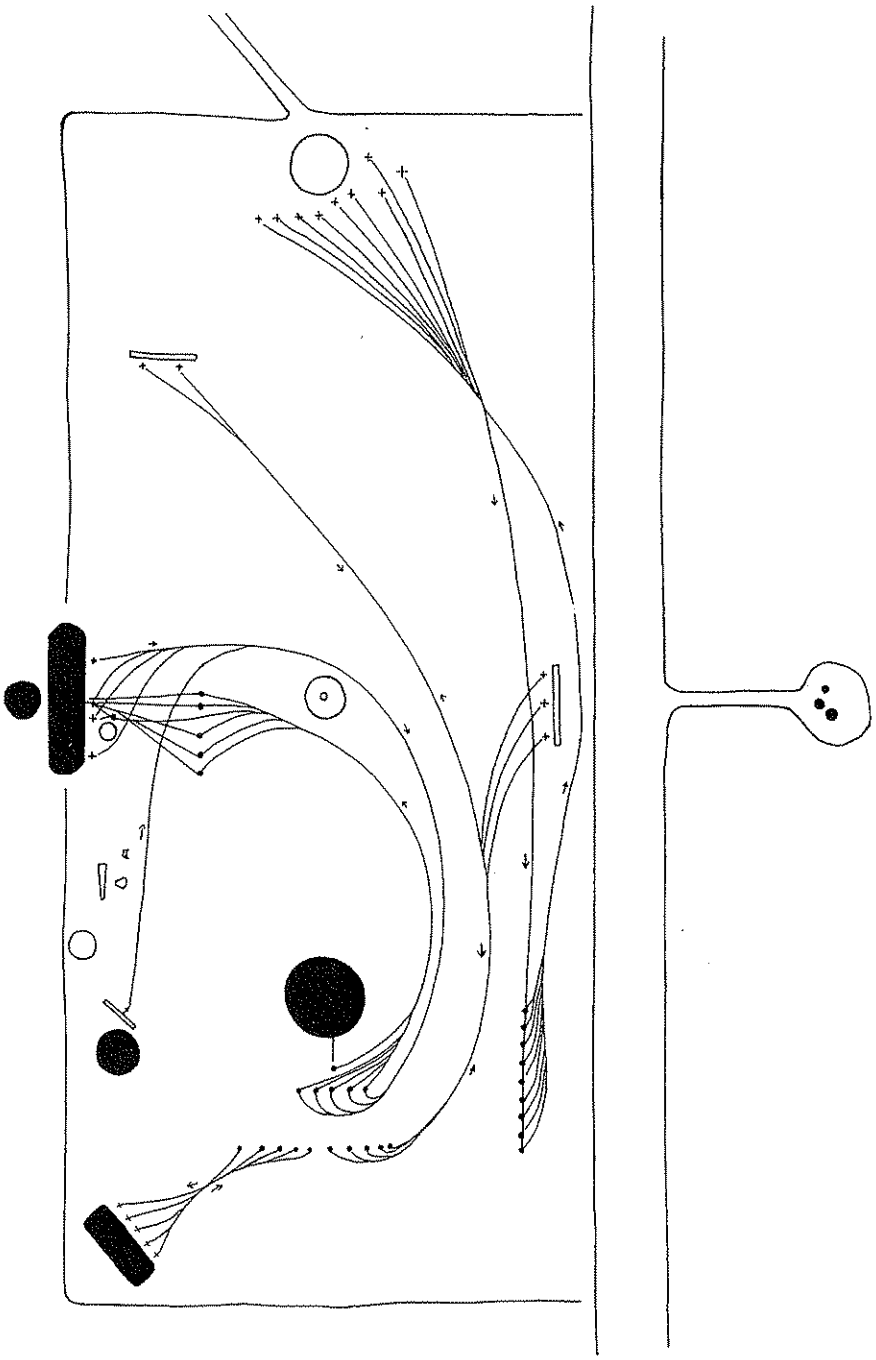


Fig. 2

Em seguida, todos vão prosternar-se diante do pequeno cercado onde se encontra a planta da *Iyafẹrọ*. Os *olorisa* e os *isoro* entram no templo de *Ogun*, não se demoram ali e os dignitários voltam a sentar-se em seus lugares. Cada um deles, por sua vez, reparte as oferendas de comida com os demais, em nome do *Orisa* que ele representa ou da função que exerce (Fig. 3).

Essas trocas são mais do que expressões de polidez. Trata-se de uma refeição "comunitária", de que participam todos os presentes e o *Orisa*.

A orquestra é composta por um *agogo* (sineta de ferro), de um *aposi* (pequeno tambor cujo corpo é de cerâmica), de um *ogidan* (tambor comprido) e de um *kele* (tambor pequeno).

Os dois primeiros tambores formam um conjunto falante e emitem sons modulados pelas pressões mais ou menos acentuadas de uma das mãos dos tocadores sobre o couro. Eles invocam os deuses e comentam as ações deles. O terceiro, *kele*, é tocado em uma cadência extremamente rápida, usando-se compridas varetas de madeira, e cria, por meio de seu tom, uma atmosfera de tensão e de angústia difícil de exprimir. Em certos momentos, ela se torna quase insuportável.

Períodos em que os tambores batem são entrecortados pelo silêncio, no momento de adoração a *Ogun*, no interior do templo, feita pelos sacerdotes encarregados do culto. A assistência permanece no exterior, prosternada no chão, e só ouve, de vez em quando, vindos do interior do santuário, fracos toques de sinetas (*aja*). É uma pontuação que o tambor *aposi*, que ficou fora do templo, acompanha por meio de alguns toques breves e rápidos.

Pouco depois, quando os dignitários retomaram seus respectivos lugares, a orquestra põe-se em ação e evoca, com redobrada animação, a presença dos deuses.

Acontece freqüentemente de *Ogun* não responder a esse chamado e a cerimônia terminar logo após. Caso, porém, ele o atenda, o *Saba* solta um grito, repetido pelo *Okere*, *Asogun*, *Olupona* e *Iyafẹrọ* e todos os cinco entram em transe.

As *iyaworisa* aclamam e entoam louvações a *Ogun*.

Em estado de transe, *Saba, Okere e Asogun* pegam suas sinetas (*aja*) e seus facões. *Iyafẹrọ* segura um leque e *Olupona*, um porrete. Agitados por sobressaltos, eles se levantam com gestos angulosos e irregulares, reúnem-se diante do templo e dançam uma espécie de quadrilha, formando um conjunto perfeito, ao som dos tambores. Um após outro vão saudar os lugares consagrados da clareira e os assistentes (Fig. 4).

As *iyaworisa* cantam[6]:

1. *Heyi*, invocamos o *Orisa*, que ele fale alto, *Epa*.
2. *Ogun* devagar.
3. *Ogun* está com eles.

4-5. *Ogun* mais forte do que os talismãs.

6. Escuridão muito escura.
7. *Ogun* é o *Orisa* que mata as pessoas.
   Aquele que ofende o caçador, ofende *Ogun*.
8. Perguntamos o que *Ogun* faz.
   Ogun responde que mata qualquer um e o come.
   Nós, escravos, nada sabemos a esse respeito.
   Perguntamos o que *Ogun* faz.
   Ogun responde que ele come a carne das pessoas.
9. O carregador carrega seu fardo, *Agbogbo*.

6. Ver os textos originais e traduções à p. 200.

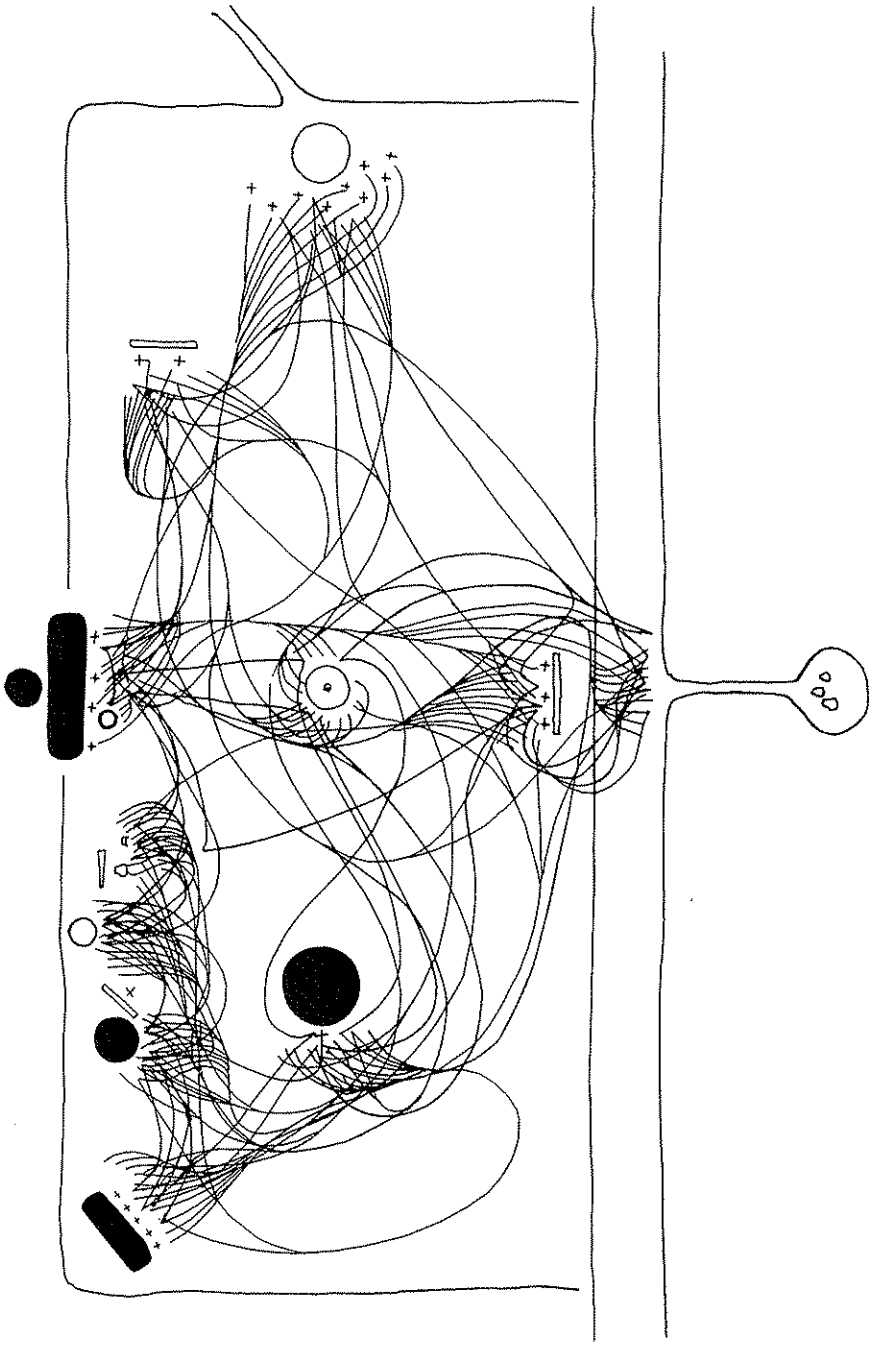


Fig. 3

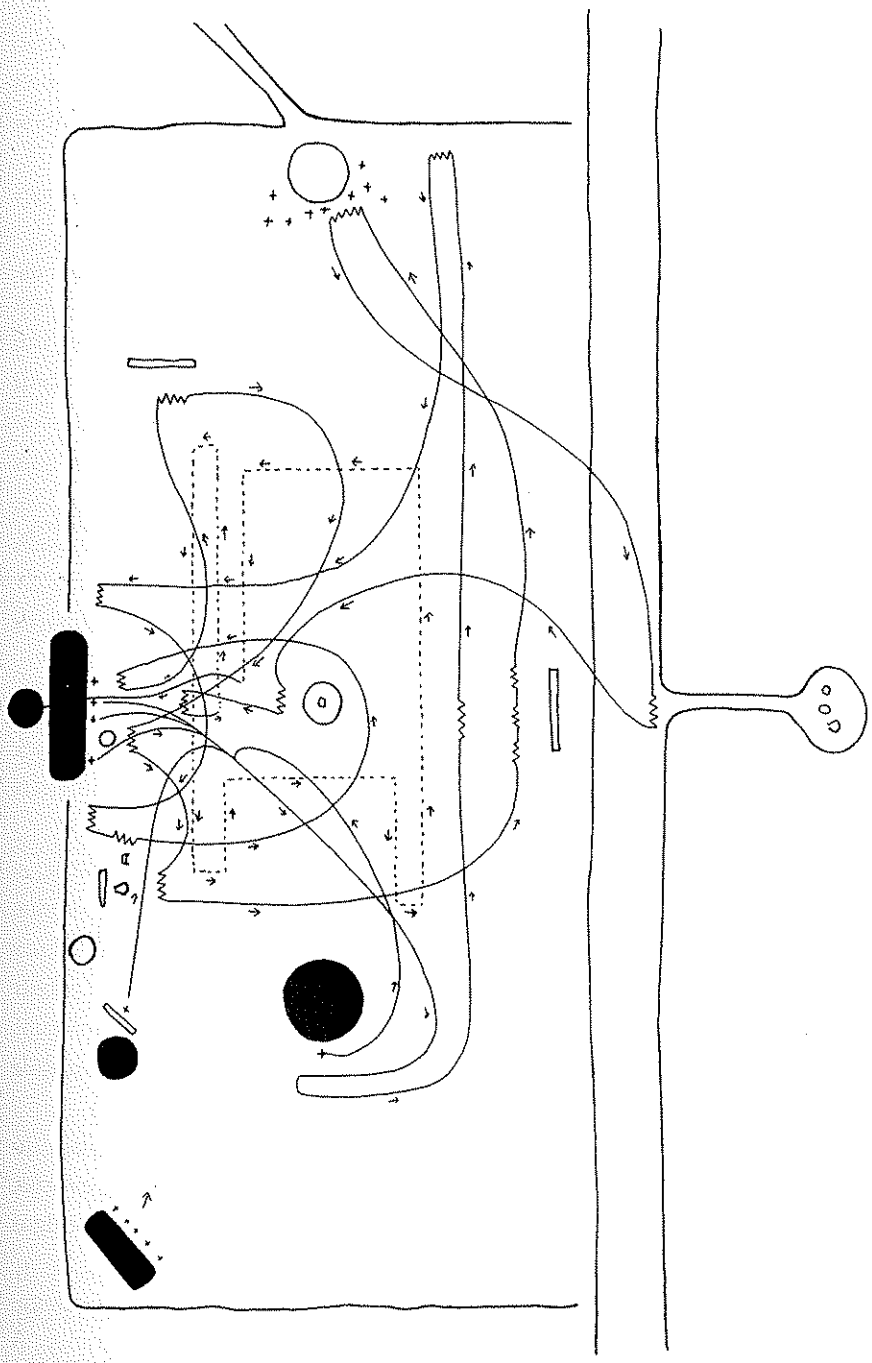


Fig. 4

10. *Ogun Akoro* faz o bem ao transeunte que vem vê-lo.
11. *Ogun* tem razão, Senhor do mundo, *Ogun* tem razão.
12. A felicidade chega, que a felicidade chegue.
    Vocês e nós que gozamos da felicidade hoje, que a felicidade venha à casa, vou saudá-la.
13. Ele nos pôs no mundo, foi *Alakoro* quem nos pôs no mundo.
14. *Ogun* é o proprietário da terra.
    A planta espinhosa *Ogan* é proprietária do mato.
15. A sineta ressoa ou não ressoa.
    A chuva cai, a sineta ressoa.
16. Chegamos, somos os filhos daquele que matou *Onire*, dancemos.
    O *Orişa* ainda não está? Vamos embora.
17. Não enganem um ao outro, como o astucioso fala com aqueles que não são astuciosos, e lhes diz para ir à roça, enquanto ele vai para casa, a fim de nela permanecer.
    Não sabemos o que o amanhã nos reserva.
18. *Ogun* não está encolerizado, *Ogun* que bebe azeite pela cabeça.
19. Que aquele que conhece o caminho vá em frente.
    Ogun ensina o caminho ao filho, que ele o siga, que aquele que conhece o caminho vá em frente.
20. Alegria, alegria para o proprietário do pátio.
    O lugar para onde *Ogun* nos envia, a esse lugar iremos.
    Agora está bem.
    O lugar do mato onde nos divertimos.
    O lugar em torno do *iroko* onde nos divertimos.
    A esse lugar iremos.
21. *Orişa Onile* que possui a terra, inclino-me.
    Aquele que não adora o *Orişa* vai morrer.
22. Ele pode abençoar alguém.
    Não é agradável ter sua casa queimada.
    O general não fica no mato.
    É no mato que *Ogun* fica.
23. Não matamos a cabra para comê-la.
    Não matamos o carneiro para comê-lo.
    Não sabemos arrancar o olho, a menos que esteja vazado.
24. O grande fuzil dispara sobre o animal, no lugar da reunião.
25. Se ele matar, que ele me chame.
26. *Akoro* mata *Onire*.
27. A cobra *Sebe* é venenosa.
28. Força que arrebenta o pátio de Ire.
29. *Ogun* que matou *Onire* está exposto com seus hábitos.
30. Choramos com eles, as lágrimas correm.
31. Rápido, ele vai ao riacho.
    Rápido, o caminho da roça é perigoso.
    Rápido, ele salta para fora.
32. A pelada não mata a árvore.
    Os moradores da casa engordam.
    O sacerdote de *Ogun* briga com teimosia.
33. Estrondo em cima de *iroko*.
    Ogun estrondeia em cima de *iroko*.
    Até mesmo as árvores reunidas sentiriam medo.
    O rico sentiria medo dele.
    Nós nos reunimos, nós te chamamos.

Essas cantigas e danças duram cerca de uma hora. Já é quase meio-dia.

A orquestra pára de tocar. Realiza-se um conciliábulo sob o alpendre do templo, entre o *Alaşe* e os outros *olorişa*, após o qual se ouve um grito do *Saba*, acolhido por cantigas das *iyaworişa*.

Todos os dignitários voltam a sentar-se em seus lugares. Faz-se uma longa pausa, os *olorişa* saem do transe. A

cerimônia chegou ao fim, os assistentes regressam à aldeia. Pouco após, os *olorisa*, carregando seus *osun*, vão prosternar-se diante da casa do *Alaṣẹ* e retiram-se para suas moradas.

Oṣẹnla e saída de uma *Adoṣu* noTemplo de *Ogun Edeyi*

Os *oṣẹnla* de *Ogun Edeyi*, em Ilodo, são realizados quase como os de *Ogun Igbo igbo* em Ishèdè, mas seguem um ritual um pouco diferente. Assim é que o costume de fincar os *osun* em torno do *idomosun* foi suprimido.

Em Ilodo, o *Alaṣẹ* está rodeado pelos mesmos dignitários que em Ishèdè. Ali certos *iṣoro* desempenham, durante as cerimônias, um papel mais importante, a exemplo de *Faṣina*, que canta de bom grado e com freqüência, e do *Ọga Onsa*, o chefe dos *ẹgbẹnla*, que intervém freqüentemente nos diálogos entre os *Orisa* e os assistentes.

Em Ilodo, o *Okere* tem também o título de *Ijiṣẹ*.

Eis algumas indicações sobre um *oṣẹnla* de *Ogun Edeyi*, realizado no início de uma cerimônia mais excepcional, que em seguida se descreve:

A cerimônia começa por saudações a *Elẹgba*, oferendas e partilha da comida, saudações ao *Alaṣẹ* por parte dos homens e mulheres *ajoye* (aqueles e aquelas que têm títulos e cargos importantes), com acompanhamento de estalos dos dedos e aos quais o *Alaṣẹ* responde agitando três vezes seus *aja* (sinetas). O tambor *aposi* pontua as saudações por meio de alguns toques espaçados.

Cada um volta a sentar-se em seu lugar e a orquestra, composta pelo *aposi*, *ogidan* e *kele*, põe-se a tocar.

Gritos e cantigas das *iyawo*. Cantigas de *Faṣina*.

Os *olorisa* vão para o interior do templo e logo saem dele para ir saudar sucessivamente *Elẹgba*, a entrada do templo onde esfregam o chão três vezes com o pé esquerdo, *Ọdẹ*, o *idomosun*, os *ajoye* do sexo masculino, a orquestra, os *ajoye* do sexo feminino, o *Alaṣẹ*, as *iyaworisa*. Renovam o circuito três vezes. Coro das *iyaworisa*.

Dança de *Elẹgba*, *Aroṣeku*, *Ọdẹ*, *Aṣogun*, *Iyafẹrọ* (*Saba* permanece sentado). Eles avançam e recuam lentamente e, em seguida, mais depressa, entre o templo e o *idomosun*, e vão prosternar-se diante do *Alaṣẹ*. Voltam para seu lugar, com exceção do *Ijiṣẹ* e da *Iyafẹrọ*, que continuam a dançar. Ritmo mais rápido da orquestra para invocar os *Orisa*. Gritos do *Ijiṣẹ* em transe; ele entra no templo. Durante um momento a *Iyafẹrọ* dança sozinha. Saída do *Ijiṣẹ* para fora do templo. Ele anda de um lado para outro, sem fazer uma pausa sequer, e aperta a mão esquerda dos assistentes. Caminha com as pernas rígidas, saltando de um pé para o outro, olha para cima, dá pequenos pulos, indo de uma pessoa para outra e, ao apertar suas mãos, diz *Aṣeun* (Assim seja!). Dança (*Ijika*) mexendo de vez em quando os ombros com vigor, quando a orquestra toca um determinado ritmo.

Transe da *Iyafẹrọ*, de caráter mais calmo.

O *Ijiṣẹ* vem jogar *obis* perto do *idomosun* para os *ẹgbẹnla*. Estes não os encontram imediatamente e fazem buscas cuidadosas para não pegar por engano os *obis* colocados ao pé do *idomosun* no início da cerimônia. O *Ọga* decapita um frango com um só golpe, projetando com violência o corpo do animal contra a lâmina de seu facão.

Derrama o sangue no *idomosun*, põe ali a cabeça do frango e ali derrama um pouco de água.

Dança das *iyaworisa*, seguida de prosternação diante do templo onde o *Alaṣẹ* agita seu *aja*. Durante esse tempo, os moradores da aldeia de Ilodo e das aldeias vizinhas chegam em pequenos grupos, apesar da chuva grossa que prossegue até o fim da festa. Naquele dia há mais gente para assistir à primeira saída em público de uma *iyawo* de *Ogun* (mulher que lhe é consagrada).

Numerosas cabaças, contendo oferendas de comida e dinheiro, foram trazidas pela família.

Todos os filhos da mulher, cuja primeira saída veremos, morreram alguns dias após o nascimento ou, mais exatamente, ela era vítima de um *abiku*, ser que vinha na terra fazer sucessivas aparições, que duravam alguns dias, no corpo dessas crianças.

Ogun tomou essa mulher sob sua proteção, escolheu-a há três semanas. Naquele dia ela parou na rua, fez gestos desordenados e foi até a frente do templo do *Orișa*, onde caiu no chão, rígida. Levaram-na para uma dependência do templo e ali fez sua iniciação.

Os três tambores recomeçam a tocar e as *iyawo* do *Orișa* saem do templo, rodeando a noviça em estado de transe. Ela se apresenta vestida enrolada em um pano branco, com a cabeça raspada e traz um leque na mão. Guiada pelas *iyawo*, ela e também todos os assistentes vão, diante da casa de *Ẹlẹgba*, presenciar o sacrifício de um galo e fazer oferendas de comida e doações de dinheiro.

Voltam para a frente do templo. Danças das *iyawo* e da noviça, no ritmo da orquestra. Elas entram no templo e dele saem duas vezes. Após a terceira saída, a orquestra pára e no silêncio geral, em estado de transe violento, a noviça grita seu novo nome: "*Pete di Ọisa, Ori kuti*" (escolhida pelo *Orișa*, cabeça que resiste à morte). Ouvem-se gritos na assistência, acompanhados dos estalos de dedos. De agora em diante é por esse nome que ela será conhecida e chamada.

Faz-se novamente o silêncio, à espera de alguma manifestação da nova *iyawo*. Esta declara: "Um certo Sumamu, muçulmano, roubou um carneiro durante o Ramadan. Matou-o e comeu-o. *Ogun Edeyi* matou-o".

Grandes gritos de alegria da assistência, a orquestra toca, as *iyawo* dançam e cantam[7]:

Eu vim, nós dizemos, eu vim
Orikuti agora veio
Eu vim, eu vim hoje
Pete di Oișa agora veio
Vim ver aquela que agora tem um título
Eu vim e que aquele que não crê desapareça
Eu vim, trouxe os transeuntes para ver o feriado
Eu vim, *Yomula*, ver o feriado
Eu vim, mulher do rei, eu vim hoje
Os *ișoro*, eu vim
Eu vim, *Yorojo*, ver o feriado.

Decorrido certo tempo, a orquestra pára, a noviça cambaleia e cai no chão. É reanimada e levada para dentro do templo.

Repartição das comidas trazidas pela família e refeição das *iyawo*, abrigadas no alpendre do templo.

Apesar da chuva que redobra de intensidade, a orquestra toca novamente. O ritmo é rápido. Os *ẹgbẹnla* desfilam com agitação, os *olorișa* presentes agitam seus *aja*, segurados aos pares e que se entrechocam.

Fașina Ogun sai do templo em estado de transe e dirige-se para a casa de *Ẹlẹgba*, retorna e canta[8]: "O que vocês querem fazer?".

O coro das *iyawo* responde:

Nós adoramos o *Orișa*
Se adorarmos o *Orișa*
Sempre teremos dinheiro

7. Ver o texto original e a tradução às pp. 202-203.
8. Ver o texto original e a tradução à p. 203.

Sempre teremos filhos

Nossos filhinhos não irão morrer jovens demais

Ficaremos em pé para o *Orişa.*

Faşina Ogun canta: "Ouçam o que vou dizer-lhes: Se o país não vai muito bem, tratem de fazer sacrifícios. Se houver mortos e doenças, façam sacrifícios. Se houver mortos e doenças, façam sacrifícios. Se alguém quiser fazer mal à aldeia, vou matá-lo"... [Ele dança.]

Ọga ẹgbẹnla canta: "Se eu matar alguém é que ele fez mal. Vou dizer a meus soldados para ir buscar seu corpo, a fim de dar um exemplo aos outros malfeitores".

O coro dos *ẹgbẹnla* canta de maneira insistente e num ritmo rápido.

O *Okere* entra em transe. Os assistentes estalam os dedos. O *Okere* grita, dirige-se para a casa de *Ẹlẹgba* e dela volta um pouco mais tarde.

O ritmo da orquestra permanece rápido, mas muda logo, quando um *elegun* de *Şango* entra em transe; entregam-lhe um *oşe* e seu pano lhe é atado em cima do ombro.

O ritmo da orquestra muda de cadência quando se manifestam novos transes nos *olorişa* de *Ọdẹ* (divindade dos caçadores), de *Ọya* (mulher de *Şango* e divindade das tempestades), *Odua* (divindade da criação) e *Ọmọlu* (divindade da varíola).

A assistência grita, entoa louvações aos recém-chegados e, em meio à crescente excitação, entregam aos *olorişa* os objetos simbólicos de suas divindades:

Ogun, com um chapéu pontudo na cabeça, dois *aja* e facões na mão, passeia de um lado para outro.

Şango agita seu *oşe*, arqueja e sorri.

Ọya ri, parece estar arrebatada e abana o leque.

Ọdẹ põe a língua para fora, segura um facão e dois bastões de caça.

Odua apóia-se em uma bengala.

Olupọna, com um porrete e um *aja*.

Iyafẹrọ traz um leque e dois *aja*.

Faşina Ogun canta[9]: "Se virmos *Ogun* o que lhe pediremos?"

Coro das *iyawo*:

"Pediremos tudo.

Ignoramos o que acontecerá amanhã

Não sabemos se *Ogun* nos acolherá".

Şango pede dinheiro a um assistente, entrega-o a *Ọya*, muito animada, e canta[10]:

1. *Şango* é casado

   Que todos se alegrem.

O coro das *iyawo* canta, enquanto *Şango* dança:

2. "Se virmos *Şango*, o que faremos?

   Nós, seus filhos, vamos dançar

   Nós, seus filhos, nos alegraremos.
3. *Şango*, carregue-me nas costas para sair

   Homem poderoso como um *Oşe*
4. O Papagaio está em Iworo e o Corvo na laguna

   Se você acabou de comer, não se lembrará mais de suas promessas.
5. Saudemos *Şango*

   Ele dança do mesmo jeito que luta

9. Ver o texto original e a tradução à p. 203.
10. Ver o texto original e a tradução à p. 378.

6. Deixem-me sair com *Woru*
   Com ele eu saio e com ele eu volto.
7. Vejam *Ajiloura* nosso rei
   Usa brincos e colares no pescoço.
8. Ele faz o velho casar-se novamente."

Ṣango agradece aos tocadores da orquestra e exprime seus votos: eles ficarão bem e terão riquezas.

A *Iyafẹrọ* canta: "Sou eu quem manda em todos os sacerdotes do *Orișa*, sou eu quem domina todos eles". [Ela dança.]

O *Asogun* canta: "Tenho medo de todos os homens, mas se alguém pretende ser mais elevado do que *Ogun*, eu o rebaixarei". [Ele dança.]

Ẹlẹgba canta e retira-se.

Ṣango canta[11]:

9. "Se não chove, as pessoas dizem que a culpa é de *Ṣango.*
   O dia em que uma mulher dá a luz a sete filhos, dizem que *Ọbatala* assim o fez para o povo do país.
   Vender a crédito sem ser pago: é por causa de *Ẹlẹgba.*"

Ọdẹ canta: "Se vocês não baterem antes de entrar numa casa, correm o risco de encontrar o homem e a mulher na cama".

Ọmọlu canta[12]: "O povo de Popo não come folhas, o *Aṣogun* diz que, em pleno dia, não se deve andar sozinho".

Odua (*Ọbatala*) canta[13]:

"Se houver inhames nas roças
Darei de comer a *Ọbatala*
Se houver feijão nas roças
Darei de comer a *Ọbatala*
Ọbatala que se apóia em uma bengala de chumbo."

Okẹre Ogun: "Vocês não encontrarão a morte no caminho, não haverá morte repentina, o país ficará repleto de homens, não haverá inimigos. Sou inimigo de todo mundo, mato aqueles que o *Orișa* me indica".

[Ele dança.]

"Não existe nada de mal, felicidade, vida longa para todo mundo."

[Olhando em direção ao templo.]

"Prestem atenção, o terrível chega
As aves do mato permanecem no mato
As aves de casa permanecem em casa
Se há muito tempo elas não se vêem, uma irá visitar a outra."

O *Saba Ogun* sai do templo. Caminha com as pernas dobradas e espada na mão; gritos da assistência. *Saba Ogun* vai saudar a orquestra.

O *Okere Ogun* continua a cantar: "Ouço um grito no mato quando ali chego; vi a morte de um malfeitor e fiquei muito contente". [Ele dança.]

11. Ver o texto original e a tradução à p. 378.
12. Ver o texto original e a tradução à p. 268.
13. Ver o texto original e a tradução às pp. 473-474.

Ṣango canta[14]:

10. "Quero ir embora [3 vezes]

Quero despedir-me do rei

Gente de minha companhia, o *orișa* volta para a casa do *aṣe*

Dancem comigo."

O *Saba Ogun* canta:

"Estou contente porque todos os *orișa* foram embora e tenho lugar para dançar [ele dança com a *Iyafeṛọ*]. Vejam a nova *iyawo*, fui eu, *Ogun*, quem a designou, digam se não é bom; foi por que vi a morte nela que me apoderei dela; agora ela não vai mais morrer, não há mais perigo para ela; terá muitos filhos, meninos e meninas, ficará tranqüila.

Irei dizer a seu pai e a seu marido o que deve ser feito a partir de agora, pois ela já não é mais a mesma. O marido não deve mais bater nela, precisa deixá-la em paz. Se o marido tem algo a dizer, que diga a mim; agora *Ogun* é o pai; que todo mundo ouça, homens e mulheres.

Eu designo até mesmo a gente do Norte, os *Gun*, os *Mina*.

Designei uma mulher daqui e não vejo seu marido."

O *Ọga Onsa*, chefe dos soldados, tranqüiliza-o, dizendo: "Acalme-se, não examine a questão das crianças hoje, faça seu trabalho".

Saba Ogun: "Designei a mulher de alguém e seu marido não está aqui".

Ọga Onsa: "Preocupe-se com a mulher, não se preocupe com o marido".

Saba Ogun: "A mulher terá muitos filhos, ela gerava muitos *abiku*, agora acabou, muitos filhos vivos. Se quiserem fazer mal a esta mulher, estou pronto para matar, que todo mundo preste atenção, felicidade, vida longa".

Ọga Onsa: "Se ela gerar filhos e se eles não morrerem mais, *Ogun* será mais glorioso".

[Chega o pai da nova *adoșu*.]

Saba Ogun: "Você me deixa ou não sua filha?".

O Pai: "Deixo-a totalmente, que *Ogun* a leve para o mato ou para a água, onde ele quiser".

Saba Ogun: "É de coração?".

O Pai: "Sim, é de coração, sou moço demais para dizer não diante do *orișa*, o *orișa* é meu pai".

Saba Ogun: "Antes de designar a moça, sabia que era para a felicidade dela".

O Pai: "Sim, é *Ogun* quem conhece o bem e o mal; que ele proteja minha filha para mim; só farei o que *Ogun* pedir; se for preciso, darei todos os meus filhos e a mim mesmo".

Saba Ogun: "Se você ficar sempre do meu lado, farei tudo aquilo que você pedir para sua felicidade; sua filha passará bem de saúde, terá muitos filhos, meninos e meninas, todos vivos".

O Pai: "Dê-me uma jovem que me dê de beber".

Saba Ogun: "Se aqui você for pontual, terá o que pede, mas, se não for pontual, ficarei sabendo".

O Pai: "Estou com muita pressa".

Saba Ogun: "Se você vier aqui com regularidade terá o que quiser. A moça que tirei de você é jovem demais para lhe ajudar".

14. Ver o texto original e a tradução às pp. 378-379.

O tio da *iyawo*: "Tome bem conta de minha sobrinha, ela é jovem; faça com que ela seja muito feliz, pois perde muitos filhos.

Agora que você pegou esta moça, quero ver os filhos de minha sobrinha, não quero mais ver *abiku*, eles me incomodam muito; você é nosso salvador; que nada aconteça de mal com o pai e a mãe dela; confio a *Ogun* toda a minha família também".

Saba Ogun: "Fui eu quem a designei, nada pedi para ela; comando seus pés e sua cabeça".

Pai do marido da *iyawo*: "Eu vim".

Saba Ogun: "O pai do marido está um pouco bêbedo; você não deve apresentar-se assim diante de mim".

O pai do marido: [ajoelhado, interrompe e divaga].

Irmão do marido: "Meu nome é *Awa*, estou muito contente com a escolha do *Orisa* e, quando fiquei sabendo, fui até a casa do pai perguntar se era verdade e ele respondeu: 'Sim, o *Orisa* é *Ogun* e é o meu *Orisa*, eu também o cultuo'".

Saba Ogun: "Fiz a mulher sair hoje".

Irmão do marido: "*Ogun* veio, estamos muito contentes. O *Orisa* deu um nome à moça, não quero mais que ela volte para casa e que os filhos morram. Se ela tiver filhos, que eles vivam, que ela tenha dinheiro – se alguém estiver lhe fazendo mal, que o *Orisa* mate essa pessoa. Eu adoro o *Orisa*".

Saba Ogun: "Faça votos à família e a família faz votos a *Ogun*".

O *Saba* e a *Iyafero* entram no templo. A multidão se dispersa.

Escolha de um novo *Alase* de *Ogun Edeyi* [15]

Tendo falecido o *Alase*, guardião do *ase* de *Ogun Edeyi*, realizou-se uma cerimônia um ano depois para encontrar quem o sucedesse.

Essa cerimônia era intitulada *Ina di (i)le*, o fogo (encontra) as raízes da casa.

Depois da morte do antigo *Alase*, o culto a *Ogun Edeyi* foi suspenso obrigatoriamente. O templo, deixado no abandono, sem ninguém para cuidar dele, estava praticamente em ruínas; completamente invadido pela vegetação, era um verdadeiro matagal.

São dez horas da noite. Os sacerdotes animistas da região reúnem-se em uma grande praça coberta de mato, diante da aldeia; perto deles uma cabaça de cor escura, marcada com pontos brancos, rodeada de *mariwo*, está suspensa na extremidade de uma vara comprida; na base desta estão fincados os *osun* dos dignitários presentes.

No centro da praça, uma pilha de galhos de *igi ata*, madeira muito dura, está preparada para a fogueira que será acesa mais tarde. À esquerda encontra-se a orquestra, com três tambores: *aposi, ogidan* e *okele*.

Por volta das onze horas, o *Saba* de *Ogun Edeyi* prosterna-se diante dos *osun* e agita seus *aja*; os outros *olorisa* agitam os seus e essas manifestações são acompanhadas por alguns toques do *aposi*. Tendo assim saudado os mortos, o *Saba* apresenta a *Elegba* uma cabaça com inhame, azeite vermelho e um galo e, ajudado pela *Iyafero*, procede à adivinhação por meio do *obi*, para verificar se a oferenda foi aceita. A resposta é favorável e os *aja* são agitados; o *Saba* lava a cabeça do galo, faz com que ele beba um pouco de água e, colocando a cabeça do animal entre o dedão e os outros

15. Parte dessa cerimônia foi gravada por G. Rouget, Disco L. D. 17 do Musée de l'Homme (lado 2, faixa 1).

dedos do pé, arranca-a de um só golpe. Derrama o sangue em uma cabaça.

Os três tambores tocam, os *aja* são agitados, as mulheres cantam, alguém toca uma trompa transversal, denominada *ipe* ou *pakuta*.

Em seguida fazem-se oferendas de frangos aos *osun* dos diversos dignitários; o sangue é derramado em cima das hastes de ferro e nelas são fixadas algumas gotas de azeite vermelho e algumas penas; a seguir lhes são oferecidos inhames.

O conjunto dessas diversas oferendas tem como finalidade conciliar a boa vontade de *Esu* e dos mortos.

Todos aguardam que a lua desapareça no horizonte. Os *isoro*, aqueles que são admitidos a penetrar na casa do *orisa*, acabam de montar uma grande fogueira.

A lua se põe por volta de uma hora da madrugada. O *Saba* exige que todas as luzes sejam apagadas. Formula votos: "Que não haja fome, que não haja doenças, que não haja mortos, que tudo vá bem e que, quando o dia nascer, o *orisa* dê um substituto ao defunto *Alase*". Esses votos são acompanhados pelo barulho dos *aja* que se entrechocam, pelo toque dos tambores, por louvações aos *orisa*, por cantigas e danças.

O chefe dos *egbenla* pergunta às pessoas vindas de Pobè, cidade vizinha, se elas querem o fogo ou o sol. Faz a mesma pergunta às pessoas de Ishèdè. Todos respondem que querem o fogo.

O chefe dos *egbenla* canta e pede a *Aroni* que traga o fogo. *Aroni* é um ser sobrenatural, homenzinho que conhece o segredo de *Osanyin*, entidade das folhas e das ervas. Tem uma perna só, um só braço, um olho no meio da testa. Foi ele quem deu o fogo aos homens.

Uma chama surge ao longe na floresta, para os lados das ruínas do templo de *Ogun Edeyi*. Ela avança por entre as árvores e se detém à beira da floresta, onde os *isoro* vão recebê-la para atiçar a fogueira. Os tambores são percutidos num ritmo extremamente rápido. Os *egbenla* executam uma dança circular em torno da fogueira. Inúmeros sacerdotes dos *Orisa* entram em transe e vão de um lado para outro, dando grandes passadas, entre o círculo formado ao redor da fogueira e o lugar onde os dignitários estão sentados, perto dos *osun*. Os sacerdotes dos *Orisa* estão extremamente agitados, com os olhos saltados. Piscam sem parar, abrem a boca, mexem a língua e soltam gritos estridentes. As *iyaworisa* procuram acalmá-los por meio de louvações e cantigas semelhantes àquelas que foram indicadas nas duas cerimônias anteriores.

Por volta das duas e meia da madrugada, os *egbenla*, acompanhando os *isoro*, vão para o mato. Dele trazem ervas secas e folhas, coletadas anteriormente, e as jogam na fogueira.

As danças prosseguem noite adentro.

De vez em quando os *isoro* põem na fogueira pequeninos pacotes, embrulhados em folhas, que provocam grandes chamas crepitantes, e formulam votos para dar força ao *ase*.

De vez em quando derrama-se azeite na fogueira, para ativar o fogo.

As cinzas da fogueira são recolhidas duas vezes e colocadas em sacos. Quando o dia nasce, a fogueira é apagada com areia e as cinzas são recolhidas pela terceira vez. A operação é acompanhada por cantigas das *iyawo* de *Ogun Edeyi*.

Os sacos que contêm as cinzas são levados para o mato, onde estão as ruínas do templo.

As cantigas se acalmam e realizam-se inúmeros conciliábulos entre os *isoro* e o *Oga Egbenla*. O destino é consultado.

Não existe mais *Arosoku* (aquele que carrega o crânio). O antigo morreu e todos os membros da família do bairro *Isale Isaba*, onde tradicionalmente se escolhe o

Aroṣeku, recusam o cargo, pois aquele que o aceitar não vive durante muito tempo, ao que parece.

Por volta das oito horas, os *iṣoro* vão procurar no mato um pacote volumoso, composto de cinzas recolhidas, do *aṣẹ* do *oriṣa* e do crânio do antigo *Alaṣẹ*. Tudo está fechado em um saco de ráfia, rodeado de *mariwo* (franjas de dendezeiro) e de frangos amarrados pelos pés e dependurados de cabeça para baixo. O *Saba*, com a espada na mão, em transe, os acompanha. O pacote é depositado no chão, no lugar onde a fogueira queimou, na noite anterior.

Todas as pessoas presentes vêm prosternar-se diante do pacote (voltadas para o levante?).

Após prolongadas negociações, um jovem é designado para servir como *Aroṣeku*. Ele aceita com má vontade e deixa que tirem sua camisa, resistindo com certa relutância e discutindo.

Passam um pano branco em torno de seu peito e ele é levado para o templo. Colocam uma pequena trouxa em cima de sua cabeça, após tocá-la no chão três vezes, e o pacote é posto em cima dela.

Ele se volta em direção ao templo. Os *ẹgbẹnla*, os *olorisa*, os *iṣoro* e todos os presentes cantam. Os tambores tocam, executando um ritmo muito rápido e os assistentes estalam os dedos.

O transe custa para acontecer. O *Aroṣeku* luta para não sucumbir a ele, as cantigas tornam-se mais insistentes, os gritos mais imperiosos. O *Aroṣeku* continua a resistir. Finalmente, diante das imprecações particularmente violentas do *Olupọna*, o *Aroṣeku* começa a vacilar e entra em transe. Gritos de entusiasmo de todos os presentes.

Com passos inicialmente lentos e que se tornam cada vez mais rápidos, o *Aroṣeku*, seguido pela multidão, dá uma volta pela aldeia. Vai saudar os diversos lugares sagrados e, com passo decidido, dirige-se a Wèrè, a cidade vizinha, sempre seguido pela multidão.

Vai saudar o rei, em seguida bate três vezes com o pacote no muro da casa de um homem que *Ogun* escolheu, através dessa ação, para ser seu novo *Alaṣẹ*.

O dono da casa já havia ido para a roça. O *Aroṣeku* vai ao seu encontro e coloca o pacote diante dele.

O homem declara que não sabe se pode aceitar e que, antes, precisa consultar sua família. O *Aroṣeku* retoma o pacote e vai depositá-lo no templo de *Ogun Edeyi*.

As obras de conserto do templo começarão assim que esse homem notificar que aceita o cargo de *Alaṣẹ*.

Decorridos cento e oitenta e dois dias (seis meses e meio lunares ou quarenta e oito semanas do *oriṣa*), realizou-se a cerimônia de instalação do cargo do novo *Alaṣẹ*.

Esse ficou fechado em uma cabana da aldeia de Ilodo, até a data em que ocorreu a cerimônia de saída, denominada *Wọn gba Alaṣẹ* (eles vão varrer o *Alaṣẹ* para fora).

Na noite anterior houve um serão (*aisun*) diante da cabana onde estava o *Alaṣẹ*.

A reunião começou por cantigas para *Ẹṣu*, entoadas por um grupo de mulheres[16].

1. Saúdo *Ẹṣu*, inclino-me
   A criancinha saúda *Ẹṣu*
   Ẹlẹgba Ẹṣu no caminho.
2. *Ẹṣu adara* não tem cabeça para carregar um fardo
3. Que *Ẹṣu* venha beber água
   Que *Ẹṣu* encontre o quê comer

16. Ver o texto original e a tradução à p. 147.

A orquestra, composta pelos tambores *aposi, kele e ogidan*, começa a tocar. O *Faṣina* dirige as cantigas com o *agogo*, as mulheres dançam e retomam o coro[17]:

5. Esta noite é a cerimônia
6. *Ogun Edeyi* arrebenta sem perguntar.
7. O *Oriṣa* que nós adoramos é rei
8. Nós viemos fazer a cerimônia
9. Senhor do mundo, inclino-me
   Ogun é o pai do transeunte
   Oluwo, inclino-me
10. O título de rei lhe convém
    Caminhe majestosamente
    Você pôs os pés na riqueza.
11. Nossa expressão é severa
    Hoje não gracejamos
    – *Heyi* – Chamamos o *Oriṣa*, que sua voz seja alta [18].
12. Vocês sabem, povo do *Oriṣa*
    Vocês sabem regozijar-se com *Akoro*
    Akoro cuja cabeça é boa
13. Árvore esguia que o fogo ataca mas não consegue abater.
    O fogo muda, retira-se.
14. Cinza dos mortos, aceite vir comer a oferenda de massa.
15. Não dormir, não dormir no dia em que ele é enviado.
16. *Kabiyesi*, nós nos despedimos da casa.
17. É hoje que o *Oriṣa* quer encontrar as pessoas.

Chegada dos *oloriṣa*: o *Saba*, o *Ijiṣẹ*, a *Iyafẹrọ*, o *Olupọna, o Aṣogun*, e *Ọdẹ* vão saudar o *Alaṣẹ*, prosternam-se e agitam suas sinetas *(aja)*.

O *Saba* senta-se ao lado do *Alaṣẹ*, os outros dançam e entram em transe, saúdam o *Alaṣẹ*, a orquestra, o público, apertam a mão esquerda das pessoas, sacodem seus *aja* e dizem *aṣeun*.

O *Ọga* dirige-se a *Elẹgba* (*Olupọna*): "Nós te esperávamos".

Olupọna: "Devagarinho".

Ọga: "*Kabiyesi*. Há um malfeitor na casa, agora que o *Alaṣẹ* foi designado, o *Oriṣa* vai designar o malfeitor da casa. Todo mundo vai conhecer o malfeitor".

[Gritos de alegria, a orquestra toca.]

Olupọna: "Vocês não estão contentes. Agora que eu designei o *Alaṣẹ* que mais vocês querem?".

Ọga: "Eles devem estar bem contentes".

Olupọna: "Este pátio é insuficiente para conter todo mundo".

Ọdẹ: "Alegria para nosso senhor".

Ijiṣẹ [saúda todo mundo].

Ọga: "Se você matou quatro
eu carrego dois num ombro
os outros dois no segundo ombro
estou muito contente
mesmo que você tenha matado quatro".

Ijiṣẹ: "Olhem o *Alaṣẹ* que veio
Vocês verão o que eu farei
O *Alaṣẹ* viverá bem
Ninguém pode fazer nada contra ele".

17. Ver o texto original e a tradução às pp. 203-204.
18. Ver o texto original e a tradução à p. 200.

Ọga: "*Ogun*, você é quem é malvado [forte]
Nós não somos malvados".

Ijiṣẹ: "Que todo mundo tome cuidado,
Já estou aqui.
Agora que estou aqui,
Farei com que mostrem os malfeitores a todos
Agora encontrei o *Alaṣẹ* e ele viverá bem
Todo mundo terá bons filhos.
Não haverá mais *abiku*
Agora que cheguei
Não sei qual o olho que está estragado
Não sei qual o olho que não está estragado
Ogun, não haverá infelizes diante de você.
O povo do mato fica no mato
O povo da floresta fica na floresta".

Ọga: "*Kabiyesi, Ajaga, Jigi*".

Ijiṣẹ: "Eis-me aqui. *Ogun*, se alguém vier incomodar o *Alaṣẹ*, que ele me chame
Se o *Alaṣẹ* pedir algo, que o *Ọga* dê a ele".

[O *Alaṣẹ* agita seus *aja*.]

Ọga: "Que tudo aquilo que você disser se realize".

Ijiṣẹ: "*Aṣeun, Aṣeun, Aṣeun*".

[Os tambores tocam, gritos, os *aja* são sacudidos.]

Ijiṣẹ canta[19]:

"Chefe em sete partes não é completo.
Ele é um, torna-se 2, torna-se 3, torna-se 4
Torna-se 5, torna-se 6, torna-se 7, torna-se 8
Torna-se 9, torna-se 10. Ele não é completo."

Chegada de *Ṣango*. Ele saúda o *Ọga*: "*Aṣeun*, você viverá bem no mundo".

Cantiga das mulheres[20]:

"Eu lhe quero mas você não me quer (*bis*)
Ṣango vem da terra de Ọyọ
Ele vem montado em um pilão
Que os velhos *adoṣu* se levantem
Ele vem montado em um pilão
Ele desce do alto para encontrar-se conosco."

Iyafẹrọ: "Nós dizemos até amanhã, dizemos até amanhã
Encontraremos a felicidade juntos".

Olupọna: "*Iroko* propicia a calma
Iroko não pode propiciar a força".

No dia seguinte ocorreu o primeiro *Ọṣẹnla* de *Ogun Edeyi* após a escolha do novo *Alaṣẹ*.

Por volta das três horas da tarde, as pessoas chegam ao templo reconstruído e são recebidas pelos *egbẹnla*.

O *Alaṣẹ* sai do templo, vestido com um pano branco amarrado no ombro esquerdo. Cobre-lhe a cabeça um gorro de palha trançada, com uma grande pena.

Sobre seus *aja* (sinetas) e seu *ida* (facão) há quatro traços de *ẹfun* (branco) e quatro traços de *osun* (vermelho).

Ele senta-se do lado direito do templo.

O *Saba* vai sentar-se do lado esquerdo.

O *Aṣogun* canta: "*Odun bi kodun* (É sereno ou não é sereno?)"; cumprimenta a assistência, que se ajoelha, e saúda o *Ọga Egbẹnla*. Canta em seguida para *Elegba*[21]: "*Iroko* propicia a calma, *Iroko* não propicia a força".

Dança geral.

O *Ijiṣẹ*, dirigindo-se ao *Alaṣẹ*, diz: "*Mo ni baba* (Tenho um pai)" e vai sentar-se em seus joelhos.

19. Ver o texto original e a tradução à p. 204.
20. Ver o texto original e a tradução à p. 379.
21. Ver o texto original e a tradução à p. 147.

Os três tambores começam a tocar e os diversos *olorisa* entram em transe. Segue-se uma grande agitação por parte desses, semelhante àquela que já foi descrita[22].

Chegada das oferendas de comida trazidas pela família do *Alaṣe*: quinze carregadores de cestos com *akasa*, dois cabritos, oito frangos e jarras de *sẹkẹtẹ* (vinho de milho).

São oferecidos *akasa* aos cabritos que os comem; eles são levados diante do templo.

Conciliábulos, agitam-se *ajas*, os transes acalmam-se.

Um dos cabritos é sacrificado para *Ogun*. Mantêm-no suspenso pelas patas traseiras e pelo cabresto, entre dois *ẹgbẹnla*. O *Ọga* decapita-o com um só golpe de facão.

Gritos dos *ẹgbẹnla*.

O *Alaṣe* sai e põe os pés na poça de sangue que se formou no chão.

Dirige-se para a casa de *Eṣu Elẹgba*. Dois homens o seguem, segurando as extremidades do pano que o envolve, como se fosse uma cauda.

O irmão do *Alaṣe* fala:

> Longa vida, riqueza, saúde para todo mundo. Que todo mundo fique contente por ter o *Alaṣe*.
>
> [O *Alaṣe* agita seu *aja*.]
>
> Se o *Alaṣe* fez algo de errado, que o digam
>
> [O *Alaṣe* agita seu *aja*.]
>
> Se ele nada fez de errado e, se alguém disser algo falso, que *Ogun Edeyi* o castigue.

Um cabrito e um frango são sacrificados no interior da casa de *Elẹgba*. Toda a assistência está ajoelhada. Os tambores tocam.

Os corpos dos animais decapitados são retirados da casa e apresentados ao *Alaṣe* que, com a ponta da língua, chupa três vezes um pouco de sangue no pescoço das vítimas.

Em seguida os corpos são jogados no chão.

Volta ao templo de *Ogun*.

Em seguida dois galos brancos são sacrificados no templo para *Ogun*. O *Alaṣe* e os *olorisa*, que ficaram fora, estão ajoelhados diante do templo.

Uma galinha branca é sacrificada para a *Iyafẹrọ*.

O *Alaṣe* volta a sentar-se diante do templo e o *Aroṣeku* sai, trazendo nas mãos a cabeça cortada do antigo *Alaṣe*, rodeada por *mariwo* (franja de dendezeiro). Corre para a direita e para a esquerda em estado de transe. Apresenta a cabeça ao novo *Alaṣe*, o qual lambe a cabeça do morto para adquirir seu *aṣe*.

A assistência grita com força. Batem-se os tambores e, de todo lado, ocorrem transes. Os *ẹgbẹnla* giram, correndo em torno do *idomosun*.

Um *elẹgun Ṣango* vai correndo buscar seu *oṣe* e corteja *Ọya*, em uma cena que se aproxima daquela que já foi descrita[23]. *Ṣango* dobra o corpo para trás, olha em direção ao céu, em seguida segue *Ọya*, que se inclina para a frente e agita-se com movimentos leves e rápidos e ar de arrebatamento. *Ṣango* a segue, animado, inflamado e solícito.

O *Olupọna* entra na casa de *Elẹgba* e sai dela, apertando de encontro ao peito seu *aja* e seu *ọgọ* (porrete).

Todos os *orisa* vão saudar a casa de *Elẹgba*.

Ọdẹ corre para o mato.

22. Ver pp. 172-173, 177.
23. Ver p. 173.

A agitação dos *orisa* é extrema. Todos falam, sorriem, põem a língua para fora, olham para o céu, sentam-se para descansar nos joelhos da assistência.

Ṣango dá uma consulta a uma pessoa e diz:

> Falam que *Ṣango* é quem faz o mal, mas não é verdade. *Ṣango* veio fazer o bem.
>
> Não se preocupe, pegarei de você dois *obi*, quatro *orobo* (*obi* amargo), um pouco de dinheiro e ainda quatro *orobo* e quatro *obi*.

As oferendas de comida são repartidas. Um cesto de *akasa* é oferecido aos *ẹgbẹnla*, outros aos tocadores de tambores e aos diversos *olorisa*.

ANEXO 1

Transcrição de Alguns Textos sobre *Ogun* e *Gu*

O reverendo F. J. Bowen[1] foi o primeiro a assinalar o *Orisa Ogun* em Abeokuta: "O irmão mais jovem (de *Sango*) é o rio *Ogun*, que tem o nome do deus da guerra e dos trabalhos da forja".

Aí Bowen faz uma confusão, pois o rio *Ogun*, apesar de seu nome, é inteiramente estranho a esse *Orisa*; de outro lado, é ligado a *Yemoja*.

Richard Burton copia Bowen e diz[2]: "Como os demais rios dessa terra mitológica, uma divindade ou antes um deus, o jovem irmão da divindade *Sango*, é ligado a ele".

Em outra passagem, acrescenta[3]:

Ogun é o deus dos ferreiros e dos armeiros. É também o patrono dos caçadores e dos guerreiros e por esse motivo lhe são oferecidos sacrifícios. A vítima é decapitada, a cabeça é fixada em uma árvore e o corpo é exposto publicamente diante dos símbolos, uma haste de ferro ou de cobre em forma de flecha, na qual se pendura uma cadeia.

Mais tarde, quando passa por Ouidah, a caminho de Abomé, Burton assinala[4]: "*Ogun* ou *Gu*, o fetiche do ferro, é o deus *Ogun* de Abèokuta, onde lhe são oferecidos sacrifícios humanos. No Dahomey ele não goza dessa honra".

O padre Baudin, ao que parece inspirado em Bowen e Burton ou cometendo o mesmo erro, define *Ogun* como um rio da região *yoruba* que desemboca no mar, perto de Lagos, e é deus da guerra e da caça.

O abade Pierre Bouche escreve: "Devo fazer especial menção a *Ogun*, patrono dos ferreiros e dos caçadores". Retomando a assertiva de Bowen, acrescenta:

1. Bowen [2], Cap. XVI.
2. Burton [1], t. I:30.
3. *Idem*, p. 191.
4. *Idem* [2], t. I: 95.

[...] e *Ogun* é talvez o irmão de *Chango*. A terça-feira é *Ojo-Ogun*[5], dia de *Ogun*, dia de folga para seus adeptos e dedicado a honrá-lo. Nesses dias os ferreiros abandonam a bigorna e o martelo; os caçadores não se dedicam à caça, embora possam dar prosseguimento a uma caçada já iniciada.

Ellis, copiando Bowen, Burton e Baudin sem citar as fontes, também indica[6] que "*Ugun* ou *Ogun* é o deus do ferro e do rio do mesmo nome, que desemboca na laguna perto de Lagos".

Em outra obra[7] ainda copia esses dois autores, com poucas modificações:

O ferro para ele é sagrado e, quando as pessoas juram por *Ogun*, é hábito tocar um instrumento de ferro com a língua.

O nome de *Ogun* significa "aquele que fura" (*gun*, furar ou cravar algo pontudo). É especialmente adorado pelos ferreiros e por aqueles que utilizam instrumentos ou armas de ferro. Não importa qual pedaço de ferro pode ser utilizado como símbolo de *Ogun*, e a terra é sagrada para ele, pois o mineral se encontra nela.

O sacrifício habitualmente oferecido a *Ogun* é um cachorro, juntamente com frangos, azeite-de-dendê e outras comidas. Diz um provérbio: "Um cachorro velho deve ser sacrificado a *Ogun*", com o significado de que *Ogun* exige o melhor, e uma cabeça de cachorro, emblema do sacrifício, sempre é colocada em algum lugar bem à vista, na tenda dos ferreiros.

No entanto, em ocasiões muito importantes, oferecem-lhe uma vítima humana e, como no caso do sacrifício para *Elegba*, as entranhas são expostas diante da imagem e o corpo é pendurado em uma árvore. A vítima é executada, sua cabeça é cortada acima do tamborete de *Ogun*, sobre o qual o sangue escorre.

A razão para isso é que se supõe que o sangue contenha o princípio vital e, assim, constitui uma oferenda particularmente aceitável para o deus...

Quando uma guerra foi decidida, um escravo é comprado às expensas da cidade ou da tribo e oferecido em sacrifício a *Ogun* para garantir o sucesso.

No dia que precede sua imolação, a vítima é conduzida, em meio a uma grande cerimônia, pelos principais bairros e exibida no mercado, onde lhe é permitido dizer ou fazer o que lhe agradar, menos escapar de seu destino. Ela pode aplacar seu desejo com qualquer mulher que seja objeto de sua fantasia e dizer o que lhe passar pela cabeça. A razão disso é que o escravo renascerá como rei e, quando sua cabeça for cortada, o cadáver será tratado com o maior respeito por todos. Para que esse sacrifício seja eficaz é necessário que o chefe da expedição guerreira aja antes que o corpo comece a apodrecer...

Os sacerdotes de *Ogun* habitualmente arrancam o coração das vítimas humanas, que são postos para secar, misturados com rum e vendidos às pessoas que querem adquirir muita coragem, e eles bebem a mistura. Isso se deve ao fato de que o coração é a sede da coragem e que, quando o coração é engolido ou devorado, essa qualidade é absorvida ao mesmo tempo.

R. E. Dennett[8] indica que:

os caçadores, antes de partir em expedição, fazem oferendas de *obi* aos *Orisa Esu, Ogun* e *Ososi*... foi o *Orisa Ogun* quem ensi-

5. O autor se contradiz, pois indicava na mesma obra (p. 89): "os *Nago* não têm nomes para os dias da semana, a menos que os emprestem dos Malês [Muçulmanos...]" e dificilmente esses últimos dariam o nome de um *Orisa* a um dia da semana.
   O nome da terça-feira, em *yoruba*, é *Ojo isegun*, dia da vitória. A semana tradicional *yoruba* comporta apenas quatro dias, dos quais um é consagrado a *Ogun*.
6. Ellis [1], p. 76.
7. *Idem* [2], p. 67.
8. Dennett [2], p. 117.

nou os homens a caçar e lhes mostrou suas árvores sagradas: *peregun*, *akoko* e *atori*. Ensinou-os a fazer seu altar, uma plataforma ao ar livre, apoiada em quatro estacas, sobre a qual são postas as cabeças dos animais sacrificados para ele.

Adotou o filho de *Jakuta*, que o expulsou de casa devido a sua desobediência.

Léo Frobenius[9] relata que

> o *Orişa Ogun* é objeto de um culto muito fervoroso. Desconhece-se seu lugar de origem, é considerado um deus nativo e, em relação a muitos aspectos, é tido como o verdadeiro deus dos *Yoruba*. Seu santuário situa-se fora da cidade, nas matas (*Igbo Ogun*), onde ele é representado por uma espada (*ida*). Oferecem-lhe o pato, o carneiro, a cabra e o vinho de palmeira.

Certa vez falaram a Frobenius do cachorro, mas isso foi contestado. Apenas o *Ogun* do povo *Egba* do Sul o apreciaria[10]. O autor surpreende-se com o fato de que a esse deus guerreiro sejam consagrados arranjos de folhas delicadamente entrelaçadas, denominados *Mirno okono*[11], feitos com as folhas tenras da palmeira[12].

O autor refere-se às oferendas feitos, no início da estação chuvosa, às enxadas e enxadões, acompanhadas de votos de que nada de mal suceda às crianças, de que os trabalhos funcionem bem, de que ninguém se machuque com esses instrumentos, de que nenhum leopardo ou cobra fira ou mate os trabalhadores; e de que os assistentes peguem uma parte da comida destinada aos instrumentos de ferro.

Frobenius fala igualmente dos talismãs que os ferreiros possuem, para manipular as cobras sem ser picados por elas, e pensa que um antigo culto à serpente parece fazer parte das cerimônias dedicadas a *Ogun*.

Amaury Talbot[13] acrescenta ao que escreveram seus antecessores que "*Ogun* é, entre os deuses secundários, o mais importante" e que "está associado a seu culto o de uma pequena serpente denominada *Mana-mana*". "Entre os *Ekiti* ele ocupa o primeiro lugar, após *Ifa*, *Ọbatala* ou *Ọlọrun*."

D. Onadele Epẹga[14] diz que

> *Ogun* foi o primeiro homem do estado de *Okiti*, inventor da arte de fundir o ferro e o primeiro ferreiro. A agricultura foi introduzida em sua época; antes dele recebiam-se os alimentos do céu, mas alguns homens cometeram abusos e o criador afastou o céu da terra. Ele apreciava o vinho da palmeira, o inhame e o cachorro, sempre tinha um facão na mão e, quando se encolerizava, matava as pessoas. Nascido em Ilẹ Ifẹ, fundou a cidade de Ode Ire em *Ekiti*. É representado pelo ferro e pelos instrumentos de ferreiro.
>
> Ele faz parte ao mesmo tempo dos 201 *Imalẹ* (*Orişa*) da direita, dos quais ninguém pode falar, e dos 401 *Imalẹ* (*Orişa*) da esquerda, aos quais se podem prestar o culto normalmente.

9. Frobenius [1], p. 197.
10. Léo Frobenius realizou essa investigação em Ilẹ Ifẹ. Não parece que seus informantes lhe tenham fornecido indicações precisas.
11. *Mariwo*.
12. Essas folhas dificilmente serviriam para a confecção dos *mariwo*; eles são feitos com as folhas que atingiram o estado de crescimento normal.
13. Talbot, t. II:88.
14. Epẹga, Cap. I e Cap. VI.

Ogun e os homens cobriam-se outrora com *Mariwo ọpẹ*, isto é, folhas novas de palmeira.

Maximilien Quénun[15], referindo-se a *Gu*, dos *fon*, indica que

é uma espécie de *Legba* e que é encontrado diante das forjas ou nas casas dos ferreiros, dos caçadores e dos trabalhadores. É a divindade do ferro e das pessoas recém-circuncidadas. Seu nome é temido, os acidentes sangrentos são suas proezas e ele incita ao roubo e ao assassinato as pessoas com quem está descontente.

Christian Merlo[16] assinala que "todos os templos de Ouidah têm seu *Gou*, cuja virtude é fortalecer o ou os fetiches no templo" e que ele existe sob a forma de "*Gou*, fetiche do ferro e de *Gou Ahouan*, fetiche da guerra".

Herskovits[17] indica que, em Abomé,

Gu situa-se, no panteão do céu, imediatamente após seus pais *Mawu* e *Lisa*.

Gu, o deus do ferro, representa uma das principais forças no mundo para ajudar o homem. É a divindade particular dos que trabalham com o ferro. Foi ele quem tornou a terra habitável para o homem. Não é um ser sensível, mas uma força. Representam-no com um corpo de pedra e uma cabeça de ferro; outrora a cabeça também era de pedra. *Gu* não é o ferro em si, mas sua propriedade de cortar. Era ao mesmo tempo uma vareta ou um instrumento, o *Gubassa*, que *Mawu* pôs nas mãos de seu filho *Lisa*[18] com a finalidade de arrotear a terra e ensinar aos homens o uso do ferro. Sem metal o homem não poderia viver. *Gu* tem o nome de *Alisugbọgukle* (caminho fechado e *Gu* abre).

Gu é também o deus da guerra, visto que sem ele não existiriam nem espadas nem fuzis. Se bem que alguns lhe recusem a forma humana, outros consideram-no um ferreiro e é por esse motivo que seu altar se situa ao ar livre e não tem teto, que o fogo queimaria.

Lisa restabeleceu o mundo com a ajuda de *Gu*.

Paul Hazoumé[19] define o *Gubasa*:

O *Gubasa* é uma espécie de cimitarra, com punho curto e lâmina larga, mas não cortante. É feito de ferro, cobre ou prata. A lâmina tem furos, que representam um olho, o sol e dois triângulos justapostos pelo ápice (para formar uma espécie de ampulheta). Os *Fa* cujos nomes terminam por *Guda* (*Tse Guda, Gbeguda*) ordenam a certas pessoas que saiam na cidade com um *Gubasa* na mão. Essa arma deve abrir-lhes caminho através do tecido de infelicidade com que o Destino as envolveu, desde o dia em que nasceram. Acontecerá uma desgraça a toda pessoa que enfiar conscientemente o dedo no primeiro orifício redondo do *Gubasa*. *Gu* beberá seu sangue. É para evitar isso que o orifício é pequeno. Ameaçar alguém sete vezes com o *Gubasa* é destiná-lo à cólera de *Gu*.

Bernard Maupoil[20] completa:

Basa designa aquilo que é cortante. Fuzilar, degolar, apunhalar, raspar, cortar, talhar, forjar etc, tudo isso constitui *Gu, Vodun* dos ferreiros, dos guerreiros etc.

15. Quénum, *Possy-Berry, au pays des Fons*.
16. Merlo, p. 21.
17. Herskovits [1], t. II: 105.
18. O autor nos diz que essa foi a única vez em que *Lisa* foi apresentado como sendo filho de *Mawu*.
19. Hazoumé [2], p. 80.
20. Maupoil, pp. 206-208.

O *Gubasa* ou faca de *Gu* é o emblema de todas essas ações. Algumas vezes ele é denominado pai das facas.

Na circunferência superior da lâmina estão os sete filhos de *Gu*, de que se ignoram os nomes, mas que evocam a rapidez de *Gu* na execução.

Eles representariam *Aliniaku*, a morte pelas armas de *Gu*, *Zoku*, a morte pelo fogo, *Toku*, a morte pela água, *Agonku*, a morte natural, *Doko*, o acidente mortal, *Menu*, as ameaças seguidas de morte e o grande orifício *Gudida*, a pior morte que *Gu* pode provocar. O *Gubasa* e o *Gudaglo*, símbolos de *Gu* colocados por esse *Vodun* à disposição de *Fa*, parecem testemunhar uma época mais ou menos remota, quando *Gu* substituía *Legba* junto a *Fa*.

J. U. Egharevba[21] escreve que, no Benin,

Por volta de 1440, após a morte de *Orobiru*, o trono permaneceu vago durante meses, porque *Ogun*, o herdeiro legal, havido sido banido da cidade com seu jovem irmão. Conta-se que *Ogun* enviou *Uwaifokun* à cidade para saber se os anciães desejavam ou não sua volta. *Uwaifokun*, entretanto, disse aos anciães que não havia mais visto *Ogun* depois que ele partiu da cidade e incitou-os a torná-lo rei, usurpando assim o trono. Foi por isso que *Ogun* tomou suas armas e, após passar a noite no mercado do rei, matou *Uwaifokun* durante uma cerimônia.

Ogun foi coroado rei do Benin com o título de *Ewuare* (*Owo ruare*), com o significado de "É a calma" ou "A confusão terminou", pois, antes de sua subida ao trono, ele, para vingar-se de seu banimento, havia provocado grandes desordens, que duraram dois dias e duas noites.

Ewuare foi um grande mágico, médico viajante e guerreiro. Foi também muito poderoso, corajoso e sutil. Conquistou duzentas e uma aldeias e cidades das regiões de *Ekikti, Eka, Ikare, Kukuruku* e *Ibo*, do lado de cá do rio Níger. Aprisionou seus chefes e obrigou os habitantes a pagar-lhe tributo. Havia feito talismãs poderosos, enterrando-os sob cada uma das nove portas da cidade, para anular todas as influências negativas que os povos de outras regiões pudessem ter enviado contra seus súditos.

Ao fazer tudo isso, ganhou o título de *Ewuare Ogidiyan* (*Ewuare*, o Grande) e a seguinte expressão era empregada para ele: *Oba Ado ngbogun lodo ile, Ogbomudu ngbe li ọrun* (o rei do Benin faz a guerra na terra e *Ogbomudu* (ou o monstro *Ọsogun*) faz a guerra no céu.

O reverendo Olumide Lucas[22] acrescenta àquilo que os autores precedentes publicaram que

em Ilesha há uma cerimônia anual denominada *Ibẹgun*. As pessoas reúnem-se diante do palácio do rei. Os sacerdotes seguram com força um cachorro pelas patas dianteiras e traseiras, puxando-o quase ao ponto de esquartejá-lo e o rei ou sacerdote designado corta o cachorro com um só golpe de sua espada.

Eis o que dizem, a respeito de *Ogun*, alguns autores do Brasil:

Nina Rodrigues[23]:

Ogun, deus da guerra, tem como attributo o ferro e não podia ter uma pedra. Qualquer objecto de ferro póde ser adorado como *Ogun*, comtanto que tenha sido consagrado pelo feiticeiro. Nos differentes terreiros tenho-os visto sob as fórmas mais variadas, mas sempre de ferro e tendo como ornatos e attributos objectos de ferro.

Parece, no emtanto, que *Ogun* é ainda o deus das lutas e vias de facto, pois um velho africano me dizia, naturalmente em sentido figurado, que *Ogun* é quem abre o caminho para *Ẹsú*.

21. Egharevba, p. 21.
22. Lucas, p. 108.
23. Rodrigues [1], p. 50.

Manuel Querino: "Santo Antônio é *Ogun* para os *Nago*; seus símbolos são a pinça do ferreiro, a foice, a pá, a picareta, a enxada, a lança, o martelo. Oferecem-lhe carne crua, galo e conquém! Seu dia é a quinta-feira[24]".

Artur Ramos[25]:

Ogun é um dos orixás mais populares entre os negros da Bahia e do Rio. Em algumas *macumbas* cariocas concedem-lhe mesmo a primazia nos altares dos terreiros. É também chamado em alguns candomblés *Ogun de lê* (do yoruba *délèh?*) e *Ogun Mejê* (?).

Em Cuba, Fernando Ortiz[26] diz que

Ogun é o deus dos minerais, das montanhas e do ferro. É um "*santo*" guerreiro; seus símbolos são os facões, a alavanca, o enxadão, o martelo, a corrente, a chave e outros objetos de ferro e, nos dias de hoje, até mesmo os automóveis e aviões.

Ele carrega no ombro um saco de pele de tigre, enfeitado com inúmeras conchas. É comparado com São Pedro que, em seus cromos, traz as chaves do céu, e com Santiago Maior, o guerreiro.

Ogun veste-se como *Eleggua*, mas dele se distingue por uma roupa de cor violeta-escura e seu gorro achatado. Traz na cintura um comprido festão de fibras de palmeira, que os *lucumis* denominam *mariwo*, simbolizando a proteção contra o mal.

Em suas danças *Ogun* tem duas mímicas: a belicosa, quando ele empunha um facão, ameaçando, e a do trabalho, seja agrícola, quando ele corta as plantas, seja como ferreiro, quando bate com um martelo.

No Haiti, Émile Marcelin[27] indica, em sua *Mythologie Vodou*, que

os *Ogun* são muito numerosos, todos eles são *loas* (*Vodun*) *Nago*. Com efeito, encontramos aí os nomes dos *Orisa*: *Ogu* Ferraille, *Sango, Yansan, Obatala, Ossange* (no lugar de *Osanyin*), *Ogu Badagri, Ogu Balindjo, Ogu Asade* etc.

Ogun é, no Haiti, a divindade da guerra e do fogo e é identificado com Santiago Maior e com São Jorge.

24. Seu dia, atualmente, é a terça-feira.
25. Ramos [1], p. 46.
26. Ortiz [2], p. 209.
27. Marcelin, p. 85.

ANEXO 2

Oriki e Cantigas

IRE

Oriki

1. *Epa Ogun epa Ogun epa Ogun*
   Viva *Ogun* viva *Ogun* viva *Ogun*.
2. *Ogun ni a g(e) ọkan ju (o)kan*
   Ogun ter ele cortar um mais que um
   ***Ogun* que corta uma pessoa em pedaços mais ou menos grandes.**
3. *Ire ni nkan ti wọn kọ̀ mọ̀*
   Ire ter coisa que eles não conhecer
   Ire tem algo que as pessoas não podem conhecer.
4. *Ogun ni nje ole fo*
   Ogun dizer sendo ladrão muito
   ***Ogun* é chamado de ladrão por definição.**
5. *Ogun l(i) oni ade ti Onire nde*
   Ogun ser dono coroa que *Onire* usar
   ***Ogun* é o dono da coroa que *Onire* usa.**
6. *Ogun ni ẹkẹta imalẹ*
   Ogun ser terceiro *Orisa*
   ***Ogun* é o terceiro *Orisa* (após *Odudua* e *Ọrunmila*).**
7. *Alare k(ò) gb(ọ) ọran l(i) ẹnu ẹnia*
   Proprietário de Ire não ouvir palavra na boca alguém
   O senhor de Ire não deixa qualquer um chamar *Ogun* de ladrão.
8. *Ogege terege*
   Muito alto muito elevado
   Ele é muito alto e muito elevado.
9. *A m(u) erin bọ ori*
   Ele tomar elefante adorar cabeça
   Ele se serve de um elefante para fazer o culto a sua cabeça.
10. *O p(á) ọkọ s(i) oju ina*
    Ele matar marido sobre superfície fogo
    Ele mata o marido no fogo.
11. *O p(á) aya s(i) madiro*
    Ele matar mulher sobre lar
    Ele mata a mulher no lar.
12. *O p(á) wọn wẹrẹwẹrẹ sa l(i) (o)de*
    Ele matar eles pequenos fugir para fora
    Ele mata as pessoas que fogem para fora.
13. *Ogun ni ẹjẹrengun ilẹ alaigbọran*
    Ogun ser (folha) casa aquele que é teimoso
    ***Ogun* é a folha de *ẹjẹrengun* na casa do homem altivo e teimoso.**
14. *O gbe ori olori sawisa*
    Ele tomar cabeça de um outro como ele quer
    Ele se apodera à vontade da cabeça de um outro.
15. *O wò (o)kó oloko rojo rojo*
    Ele olhar pênis dono de pênis fixamente
    Ele olha fixamente o pênis das pessoas.

16. *O ọọn (o)mi si (i)le fi ẹjẹ wẹ*
Ele tirar água na casa com sangue lavar
Tendo água em casa, ele se lava com sangue.

17. *Ogun l(i) ọn jẹ agbe (i)rin ọmọ pá ọmọ*
Ogun ter ele fazer pôr fogo criança matar criança
***Ogun*, que faz a criança matar-se com o ferro (com que ela brinca).**

18. *Sare m(u) omi wá o pá meje*
Correr tomar água vir ele matar sete
Trazendo água, ele mata sete (pessoas).

19. *Ọkunrin giri bi ẹni ṣi lẹkun*
Homem tremer como alguém abrir porta
O homem treme como alguém que abre uma porta.

20. *O pá s(i) otun o ba otun jẹ*
Ele matar à direita ele estragar direita
Ele mata à direita e destrói à direita.

21. *O pá s(i) osi o ba osi jẹ*
Ele matar à esquerda ele estragar esquerda
Ele mata à esquerda e destrói à esquerda.

22 *Ọjọ ti Ogun ti mu ọkọ ati aya ọjọ na ni ẹru*
Dia quando *Ogun* para tomar marido e mulher dia esse ter medo
Ogun ti ba mi a(wa) gb(a) ẹmu ọjo mu
Ogun que tocar eu nós tomar vinho de palmeira temor beber
No dia em que *Ogun* pegou o marido e a mulher, nesse dia tive medo de que *Ogun* tocasse em mim, nós bebemos o vinho de palmeira do temor.

23. *Ara kan da firi ba*
Relâmpago cabeçada fazer instantaneamente contra
ọlẹ l(i) rẹu
preguiçoso que medo
Rápido como o relâmpago, ele assusta o preguiçoso.

24. *Agada (k)ò mọ ọrun alagbedẹ*
Espada não conhecer pescoço ferreiro
A espada não conhece o pescoço do ferreiro.

25. *Ibi t(i) Ogun dosi n(i) Ire bi okun kun bi oru*
Lugar onde *Ogun* ficar em Ire causar escuridão como noite
l(i) o ri
que ele descer
O lugar onde *Ogun* mora, em Ire, é escuro como a noite que cai.

26. *Ogidigbi liranyi*
(Nome de *Ogun*.)

27. *Opolẹ ori (ọ)jọ sọ pe k(o) wọn (ọ)mọ gbe*
Pilastra de terra cabeça dia dizer que não eles filho pôr
pele on l(i) ori
sobre ele sobre cabeça
No dia em que se constroem os alicerces (de seu templo) ele diz a seus filhos que não ponham um teto em cima de sua cabeça.

28. *Umami eru ẹdo ọkunrin kankuru*
chefe do ferro homem guerreiro
Chefe do ferro, homem guerreiro.

29. *Oke nla ẹhin Ire*
Montanha grande atrás Ire
Grande montanha atrás de Ire.

30. *Iwowo iran*
(Som do *agogo*.)

31. *Opolẹ o rọ b(i) alẹ gbi dodo*
Pilar de terra ele cair na terra fazer tremer
A pilastra de terra cai e faz tremer.

32. *O ri ṣubu lubu o ri digbo l(i) ọṣe*
Ele ver cair cair ele ver bater em baobá
Alguém o vê e ele cambaleia, ele o vê e se choca com um baobá.

33. *O ri kẹgbirin ti ṣikata agban yi*
Ele ver instrumentos de ferro que derrubar coqueiro este
Ele o vê e derruba seus instrumentos de ferro debaixo de um coqueiro.

34. *O bu rin bu rin f(i)*
Ele profundidade caminhar profundidade caminhar, com
ọwọ ba okó idi rẹ boya o ti ku
mão tocar pênis base sua, talvez não assim ser inativo
Ele penetra com profundidade, toca com a mão a base de seu pênis, talvez esteja inativo.

35. *O ri k(i) okó yi wọle kò ku kiki epọn*
Ele acha que pênis aqui penetrar não ser inativo salvo testículos
Ele constata que o pênis penetrou e não está inativo, com exceção dos testículos.

36. *Kiki epọn o d(i) ofo*
Salvo testículos ele tornar vazios
Com exceção dos testículos que se esvaziam.

37. *Ese bamu l(i) oko ote*
Pé grande no campo revolta
Passos pesados no campo de batalha.

38. *Apata olojojo o wu godogbo sinu igbo*
Inhame negligenciado pessoa doente ele crescer rapidamente no mato
O inhame negligenciado da pessoa doente cresce rapidamente no mato.

39. *A roko b(a) olo (o)ko nro asagbe*
Ele cultivar campo (condicional) dono não cultivando
Ele cultiva a roça que seu dono não cultiva.

40. *O ni ti olojojo ba ku ki won mu oko*
Ele dizer a pessoa doente (condicional) morrer que eles tomar roça
Ele diz à pessoa doente que se ela morrer eles tomarão sua roça.

41. *Eranmuran kò je ki olojojo*
Ressonar não permitir que pessoa doente dormir
Ressonar impede que a pessoa doente durma.

42. *Lisapa nla a b(a) ori gẹlẹmu*
(folha) grande ela com cabeça grande
A folha de *Lisapa* tem uma cabeça grande.

43. *Abata nla odo a pa kuro*
Pântano grande rio ela vai para
A água do grande pântano corre em direção ao rio.

44. *Oku jiri si eni t(i) o gbe*
Morte balançar cabeça sobre um que ele carrega
Um morto balança a cabeça no ombro daquele que o carrega.

45. *Ogun p(a) Alara o ba Ara jẹ*
Ogun matar *Alara* ele estragar Ara
***Ogun* mata o *Alara* e destrói Ara.**

ARA MOKO

Oriki

1. *Ogun alakaiye ègbè lẹhin ọmọ tuntun*
Ogun senhor do mundo apoio atrás criança nova
***Ogun*, senhor do mundo, apoio do recém-nascido.**

2. (Ver Ire, 16.)

3. *Ogun l(i) o njé ọkunrin*
Ogun que ele sendo homem
***Ogun* é viril.**

4. (Ver Ire, 10.)

5. (Ver Ire, 11.)

6. *O pá (ọ)lọ (ọ)mu gogo s(i) oju omi*
Ele matar dono mama comprida na superfície água
Ele mata a dona das mamas compridas na água.

7. *O di (i)ja akan ati eja*
Ele tornar batalha caranguejo e peixe
A batalha do caranguejo com o peixe (é a batalha do bem e do mal).

8. *Ogun l(i) o la (ọ)na fun mi lọ si oko*
Ogun ter ele abrir caminho para mim ir à roça
***Ogun*, abra-me o caminho para ir à roça.**

Mi koni gba Ogun gbe
Eu não admitir *Ogun* estar perdido
Não aceito que *Ogun* venha em vão.

9. *Ogun l(i) o ni iṣu ti mo gbu se*
Ogun que ele vê inhame que eu cortar cozer
***Ogun*, dono do inhame que eu cortei e cozinhei.**

10. *Ogun l(i) o ni iṣu ti mo gbu sun*
Ogun que ele ter inhame que eu cortar assar
***Ogun*, dono do inhame que eu cortei e assei.**

11. *Ogun mo bẹru rẹ*
Ogun eu temer você
***Ogun*, sinto medo de você.**

12. *Alakaiye o sin imalẹ*
Senhor do mundo ele caminhar diante *Orisa*
Senhor do mundo que caminha diante dos *Orisa*.

13. *Oni (i)le kangun kangun ode ọrun*
Proprietário casa muito alta corte céu
Proprietário da casa muito alta na corte do céu.

14. (Ver Ire, 20.)

15. (Ver Ire, 21.)

ILẸSA

Oriki

1. *Awanan eji*

2. *Olu ju olè*
Chefe muito ladrão
Chefe muito ladrão.

3. (Ver Ire, 20.)

4. (Ver Ire, 21.)

5. (Ver Ara Moko, 6.)

6. (Ver Ara Moko, 7.)

7. *Ogun ponmi sile ponmi sona o fi ejenia we*
(Ver Ire 16, variante: "tira água em casa e no caminho".)

8. *Ogun t(i) o dá boro ẹjẹ*
Ogun com ele cobrir-se chapéu sangue
***Ogun* usa um chapéu coberto de sangue.**

9. *Ati (i)gbo ati (i)ju nke rororo*
E mato e floresta gritando (barulho de incêndio)
E o mato e a floresta (queimam) gritando rororo.

10. *Ẹnia t(i) o bá l(i) Ogun k(ò) jà k(i) ẹ*
Alguém que ele (condicional) dizer *Ogun* não combate que vocês
yá wọ̀ ọpọn ayo li ẹsẹ bori erin
rápido ver tabuleiro jogo de *ayo* que pata cobrir elefante
Se alguém disser que *Ogun* não briga, vocês, rapidamente, o verão achatado, como o tabuleiro do jogo de *ayo* sob a pata de um elefante.

11. *Ogun da (o)ri ọmọde oro poporopo bi igbá*
Ogun fazer cabeça pequena criança ressoar como cabaça
o da (o)ri agba oro pipiripi bi àwo
ele fazer cabeça grande ressoar como prato
***Ogun* faz a cabeça de uma criancinha ressoar como se fosse uma cabaça e a cabeça de uma criança grande como se fosse um prato.**

12. *Ogun má jẹ́ nlọ̀ r(un) okó*
Ogun não ser chorando uma coisa perdida extirpar pênis
nigba t(i) ọ ṣe orò
quando que ele fazer costume
***Ogun*, que eu não tenha de passar pela castração, quando se realizarem as cerimônias de costume.**

13. *Ogun má jẹ́ nlọ̀ s(a) okó nigbati o run*
Ogun não ser deplorando cortar pênis quando ele extirpar
ṣe obo s(i) ọkunrin n(i) itan
fazer vagina à homem ter coxa
***Ogun*, que eu não deplore a castração, que, ao extirpar o pênis, faz com que o homem pareça ter uma vagina na coxa.**

14. *Ogun Onire a jà l(i) ẹjẹ*
Ogun Onire ele combater no sangue
***Ogun Onire* combate no sangue.**

15. *Ogun Onire ni jẹ agbo*
Ogun Onire que comer carneiro
***Ogun Onire* que come carneiro.**

16. *Ogun Iremọje a gbe (e)jo k(ọ) ọ̀rùn a kirilọ*
Ogun Iremọje ele carregar serpente agarrar pescoço ele circular
***Ogun Iremọje* que carrega uma serpente agarrada no pescoço e passeia com ela.**

17. (Ver Porto-Novo, 2.)

18. (Ver Porto-Novo, 3.)

19. *Ile (a)wa ni wọn ti nbọ (O)gun ajọbọ*
Casa nossa que eles adorando *Ogun* juntos
É em nossa casa que adoramos *Ogun* juntos.

20. *Ogun k(i) o gbe mi b(i) o ti ṣe gbe*
Ogun que ele proteger a mim como ele (passado) fazer proteger
Lamoye ni Jabata
Lamoye em Jabata
Que *Ogun* me proteja assim como protegeu *Lamoye* em Jabata.

21. *T(i) o ni irinwo aya o bi egbeje ọmọ*
Que ele ter quatrocentas mulheres ele gerar 1400 filhos
Ele tem 400 mulheres e 1400 filhos.

22 *Ẹni Ogun (k)ò bagbe bu ẹni o kò (o)bi ṣe bọ́*
Alguém *Ogun* não proteger se alguém ele não obi fazer adoração
***Ogun* não protege aquele que não lhe faz oferendas de obi.**

23. *Ogun Onire ọkọ mi adaba (o)lurin*
Ogun Onire marido meu grande proprietário do ferro
***Ogun Onire*, meu marido, grande proprietário do ferro.**

24. (Ver Kétou, 8.)

25. *Ẹnia t(i) o bá ni ki nku ọna l(i) o wà*
Alguém que ele (condicional) dizer que morrer caminho que ele ser
ebidadan a bá oluware a ku bi ẹtu, a lù
infelicidade ele encontrar ele mesmo ele morrer como corça, ele bater
ku bi ekiri a gbà ku agbọnrin ku
morte como (animal) ele tomar morte corça morrer
Se alguém disser que eu vou morrer no caminho, que a infelicidade caia sobre ele, que ele morra como uma corça, que caia morto como um ekiri (animal selvagem), que aceite a morte assim como uma corça morre.

26. *O ni mọngala afi gbogbo ara fẹkolo*
Ele ter listras salvo todo corpo (corça selvagem)
Ele tem listras no corpo como somente tem uma corça selvagem.

27. *Afi ti Kiyiba ṣe Akisale l(i) o bi oka*
Salvo que se não for fazer *Akisale* que ele gerar (serpente)
A menos que seja *Akisale* quem gerou uma serpente *oka*.

28. *Afi Bikiba ṣ(e) Akisale l(i) a bi erè*
Salvo se não for fazer *Akisale* que ele gerar boa
A menos que seja *Akisale* quem gerou uma boa.

29. *Ogun o p(á) Onire o gba Ire do*
Ogun ele matar *Onire* ele tomar Ire ficar
***Ogun* matou o *Onire*, tomou Ire e acampou lá.**

30. (Ver Ara Moko, 12.)

31. *Agbada mú Orisẹkẹ ẹbọra*
Grande pegar chefe homem poderoso
Grande que pega o chefe dos homens poderosos.

32. *Etenpẹ ti nj(ẹ) ori alaigboran*
Etenpẹ que comer cabeça aquele que é teimoso
***Etenpẹ* que come a cabeça daquele que é teimoso.**

33. *A l(i) èrè j(u) ọjà a gbe ni j(u) oko ri ro(ko)*
Ele ter lucro mais mercado ele levar alguém mais campo ver cultivar
O ferreiro se beneficiará mais no mercado do que aquele que trabalha na roça.

34. *Ogun o pá Onire o (p)a ku o fi ile rẹ ṣe iujoko*
Ogun ele matar *Onire* ele matar morte ele com casa sua fazer cerco
***Ogun* mata o *Onire*, ele o mata completamente, ele faz de sua casa o lugar onde ficar.**

35. *Ogun meje n(i) ile Ire*
Ogun sete na casa Ire
***Ogun* sete partes na casa de Ire.**

36. (Ver Ire, 8.)

LAGOS[1]

Oriki

1. *Iba Ogun lakagba*
Respeito *Ogun*
***Ogun*, inclino-me.**

2. *Awó ni ile Alara*
Segredo na casa de *Alara*
Detentor do segredo na casa de *Alara*.

3. (Ver Ire, 16.)

4. *Su ẹsin ala huwa*
proprietário hábito

5. *Ajankankanrin*

6. *Onileji*

7. *Ọlọdẹ imọ*
Caçador conhecimento
Caçador que sabe.

8. (Ver Ara Moko, 13.)

9. (Ver Ire, 10.)

10. (Ver Ire, 11.)

11. *Awó Olumọkin*
Segredo *Olumọkin*
Dono do segredo na casa de *Olumọkin*.

12. *Ègbè lẹhin ẹni a nda l(i) orò*
Proteção atrás quem ele fazendo que costume
Ele protege aquele que lhe oferece sacrifícios.

13. *O ṣe nikan di (i)gba ẹni*
Ele fazer um só tornar duzentas pessoas
Ele transforma uma pessoa em duzentas.

14. *Okurin gbalanja bi abẹrẹ*
Homem comprido como agulha
Homem esguio como uma agulha.

15. *Ọgbọn awó loke Ireji*
Trinta segredos sobre *Ireji*
Trinta segredos em *Ireji*.

16. *Erindinlogun awó nipa Atoromọfe*
Dezesseis segredos com *Atoromọfe*
Dezesseis segredos com *Atoromọfe*.

17. *Awó a da (i)lu*
Segredo ele fazer país
Segredo que faz o país.

18. *Awó a da fọn*
Segredo ele fazer soprar,
Segredo que faz soprar,

19. *Awó o fi (i)run kan si mu fọn fẹnfẹn*
Segredo ele com pêlo um no nariz soprar com voz fanhosa
Segredo que faz soprar com voz fanhosa e com um pêlo nas ventas.

20. *Awó a bẹ go*
Segredo navalha cortar reto
Awo, segredo que corta reto.

21. *Awo abẹ bẹ ọrọ ti duro go go go*
Segredo navalha cortar palavra que manter-se ereto ereto ereto
niwaju ẹlẹjọ
diante culpado
Segredo, navalha que corta a palavra e mantém-se ereta diante do culpado.

1. A. Ọsiga, p. 53.

KÉTOU

Oriki

1. *Ogun alakaiye*
   Ogun senhor do mundo
   ***Ogun*, senhor do mundo.**
2. *Ogun agbeja fun ẹni t(i) o yá (ọ)wọ*
   Ogun aliado para alguém que ele rápido mão
   ***Ogun* aliado daquele que tem a mão rápida.**
3. *Ogun Olu (I)re a mu ẹjẹ*
   Ogun senhor de Ire ele beber sangue
   ***Ogun*, senhor de Ire, bebe sangue.**
4. *Ogun ni gbe fun mi ni (ọ)jọ eyi ọsoro*
   Ogun ter proteger para mim no dia aqui difícil
   ***Ogun*, proteja-me nos dias de dificuldades.**
5. *Ogun apọkọ simọna apayarẹ si baluwẹ*
   (Ver Ire, 10 e 11, com uma variante no fim: "banheiro" em vez de "lar".)
6. *Ogun (k)ò mọ ẹnikan*
   Ogun não conhecer alguém
   ***Ogun* não poupa ninguém.**
7. *Ogun o (p)á onida o p(á) ẹni o (du)ro*
   Ogun ele matar portador de espada ele matar alguém ele de pé
   ***Ogun* mata o portador de espada e aquele que está de pé.**
8. *Ogun koriko odò o ru mẹnẹ mẹnẹ a tó*
   Ogun erva riacho ele crescer com exuberância ela bastante
   nje a tó nta a tó nbajorin
   para comer ela bastante para vender ela bastante para caminhar junto
   ***Ogun*, erva do riacho que cresce com exuberância, boa para comer, boa para vender, boa para se andar com ela.**
9. *Wọlọwọlọ j(ẹ) ikún má bì*
   Entranhas comer completamente não vomitar
   Ele come as entranhas completamente sem vomitar.
10. *Ṣoro ẹsin*
11. *Ogun oni mu (mariwo) aroye*
    Ogun dono da franja de dendezeiro no alto
    ***Ogun*, dono de franjas de dendezeiro no alto.**
12. *Ogun a pa bẹrẹ k(i) o jọ*
    Ogun ele matar para começar que ele reunir
    ***Ogun* mata e junta.**
13. *Ogun a fi gbada so kete*
    Ogun ele com facão amarrar cinto
    ***Ogun* amarra seu facão com uma cinta de algodão.**
14. *Ogun oni ile owó*
    Ogun dono casa dinheiro
    ***Ogun*, dono da casa do dinheiro.**
15. *Awẹnẹ njó*
    Lentamente dançando
    Lentamente ele dança.
16. *Ogun ele dudu ala (a)gọpa*
    Ogun facão preto dono coisa cortante
    ***Ogun*, facão preto cortante.**
17. (Ver Ara Moko, 13.)
18. (Ver Ilẹsa, 35.)
19. *Ogun oni (i)da a pá (ẹ)nia*
    Ogun dono espada ele matar alguém
    ***Ogun*, dono da espada que mata as pessoas.**
20. *A ji gb(a) nene*
    Ele despertar tomar orvalho
    Ele desperta e bebe o orvalho.
21. *Ogun, ejò (ọ)mọ l(i) o were*
    Ogun serpente criança ser ela louca
    ***Ogun*, serpente que age como uma criança louca.**
22. *Ogun oni (i)ja lole*
    Ogun senhor batalha fortemente
    ***Ogun* combate com força.**
23. *Ogun ọkọ Omuyede*
    Ogun marido *Omuyede*
    ***Ogun*, marido de *Omuyede*.**
24. *Ogun arapa sowu yemọja logun*
25. *Ogun alaka (iye) gba mu ẹjẹ*
    Ogun senhor do mundo tomar beber sangue
    ***Ogun*, senhor do mundo, toma e bebe sangue.**
26. *Ogun onile iki*
    Ogun dono casa palha
    ***Ogun*, senhor da casa de palha.**
27. *Ogun oni mu arogbodo*
    Ogun dono franja de palmeira balançar
    ***Ogun*, dono da franja de dendezeiro que balança.**
28. *Ogun o ran(ọ)mo t(i) ẹrù ki ojú (i)gbo*
    Ogun ele ajudar criança, que bagagem que borda mato
    ***Ogun* ajuda a criança a carregar seu fardo em direção ao mato.**
29. *Ogun o f(i) atampa ya ọmọ (r)ẹ l(i) oke (e)te*
    Ogun ele com polegar rasga filho seu a superior lábio
    ***Ogun* que, com seu polegar, rasga o lábio superior de seu filho.**

30. *Ọkọ́ l(i) ọmọ Ogun*
Enxada ser filha *Ogun*
A enxada é filha de *Ogun*.
Edùn l(i) ọmọ Ogun
Machado ser filho *Ogun*
O machado é filho de *Ogun*.
Ibọn l(i) ọmọ Ogun
Fuzil ser filho *Ogun*
O fuzil é filho de *Ogun*.
Ibọn l(i) o bi d(i) ẹkùn li wọn bi lan l(i) ọjọ ọba
Fuzil que ele gerar tornar-se leopardo que eles gerar acabar no dia rei
O fuzil, tendo sido gerado por último, torna-se rei como o leopardo.

31. *Ogun onigbada kọkọrọ*
Ogun dono da espada curva
***Ogun*, dono da foice.**

32. *Ogun ọmọkunrin tẹrẹrẹ*
Ogun jovem esguio
***Ogun*, jovem esguio.**

33. *Ogun ibọn oyinbo*
Ogun fuzil europeu
***Ogun*, fuzil europeu.**

34. *Ogun t(i) o fá (e)ti anan (r)ẹ*
Ogun que ele raspa orelha sogra sua
***Ogun* raspa a orelha de sua sogra.**

35. *Ogun ina gbalẹ ni (i)ju*
Ogun fogo varrer na floresta
***Ogun*, fogo que varre a floresta.**

36. *Ogun a ti ṣ(e) are pà ija pà ita*
Ogun ele que fazer diversão em seguida batalha em seguida briga
A diversão de *Ogun* é a batalha e a briga.

37. *Ibọn a mọ̀ dún*
Fuzil ele saber soar
O fuzil soa.
Konko a mọ̀ ke
O fuzil soa.
Konko a mọ̀ ṣọ
Fuzil ele saber soar
O fuzil soa.

38. *Bi ṣakara nke Olure a mọ̀ jó iju a mọ̀*
Se *ṣakara* soando *Olure* ele saber dançar floresta ela saber
mi titi
balançar sem parar
Se o *ṣakara* soa, o senhor de Ire dança, a floresta balança sem parar.

39. *Ogun a da ọmọ l(i) okó, da ọmọ l(i) òbo*
Ogun ele corta criança no pênis, corta criança na vagina
***Ogun* circuncida o menino e excisa a menina.**

40. *Ogun l(i) a d(i) èru s(i) ijù k(i) èru k(i) o*
Ogun que ele tornar-se medo na floresta que medo que ele
bá ọdẹ
tornar a agarrar caçador
***Ogun*, que é o medo na floresta, mete medo no caçador.**

41. *Ogun ti (aw)a mọ̀ kato m(ọ̀) ẹni tonsin yi*
Ogun que nós conhecer antes conhecer um adorador aqui
***Ogun*, a quem conhecemos antes de conhecer seu adorador.**

42. *Ogun a p(á) Onire gba budo*
Ogun ele matar *Onire* tomar acampamento
***Ogun* mata o *Onire* e toma seu acampamento.**

43. *Ogun a p(á) Alara gba budo*
Ogun ele matar *Alara* tomar acampamento
***Ogun* mata o *Alara* e toma seu acampamento.**

44. *Maiwu yeyẹyẹ ni (ọ)jọ ija*
Franjas de dendezeiro muito no dia batalha
(ele usa) muitas franjas de dendezeiro nos dias de batalha.

45. *Ogun a ji bá ọlọrọ*
Ogun ele acordar achar alvorada
***Ogun* desperta na alvorada.**

46. *Ogun a(wa) tó jẹ tó ita*
Ogun nós suficiente comer suficiente vender
***Ogun*, (graças a você) podemos comer e podemos vender (os produtos da roça e da caça).**

47. *Ogun èru jẹjẹjẹ ni (ọ)jọ ibinu ni (ọ)jo (aw)a njà*
Ogun medo muito medo no dia cólera no dia nós combater
***Ogun* que mete muito medo no dia em que se encoleriza e no dia em que combate.**

48. *Ogun onile owó a fi wura kan bàta*
Ogun dono casa dinheiro ele com ouro um calçado
***Ogun*, dono da casa de prata, tem um calçado de ouro.**

49. *Ogun al(a) apa ẹjọ ẹl(ẹ) ẹsẹ (ẹ)jọ*
Ogun dono braço briga dono pé briga
***Ogun*, dono do braço briguento, dono do pé briguento.**

50. *Ogun a kọ́ (i)le s(i) ọna d(i) ọkọ́ ero ọna*
Ogun ele construir casa sobre estrada tornar-se marido transeunte estrada
***Ogun* constrói sua casa na estrada e torna-se o senhor do transeunte.**

51. *Ogun ẹlẹwiri faka fiki*
Ogun assovio (som de assovio)
***Ogun*, dono do assovio que faz *faka-fiki*.**

52. *Ogun kere n(i) ile Aro kere n(i) Ire*
Ogun subitamente na casa *Aro* subitamente em Ire
***Ogun* está subitamente na casa de *Aro* e subitamente em Ire.**

53. *Ogun a ji da wura l(i) agbẹdẹ*
Ogun ele despertar derramar ouro na forja
***Ogun* desperta e derrama ouro na forja.**

54. *Ogun l(i) a fun (ẹ)ni l(i) owó nigba talọrẹ*
Ogun ter ele dar alguém que dinheiro quando recompensar
***Ogun* que dá dinheiro a alguém para recompensá-lo.**

55. *Ogun l(i) ọkọ ọkunrin l(i) ọkọ obinrin*
Ogun ser marido homem ser marido mulher
***Ogun* é o dono do homem e é o dono da mulher.**

56. *Ẹrín Ogun ki ṣ(e) awada*
Riso *Ogun* não fazer brincadeira
O riso de *Ogun* não é uma brincadeira.

57. *Ogun kere ni (i)le kere l(i) oko*
Ogun subitamente na casa subitamente no campo
***Ogun* subitamente na casa, subitamente no campo.**

58. *Ogun a ṣa (i)lẹ f(un) oṣa*
Ogun ele cavar terra para o *Orisa*
***Ogun* cava a terra para o *Orisa*.**

59. *Ogun a run kekere má mu o(mi) tó so*
Ogun ele mastigar milho assado não beber água bastante prender
apadi ro
bilha quebrada suspender
***Ogun* mastiga o milho assado sem beber bastante água e põe nas costas o caco da bilha (que serviu para assar o milho).**

60. *Ogun alagbẹdẹ aregun l(i) agbẹdẹ irin*
Ogun ferreiro saudação na forja ferro
***Ogun* ferreiro saúda batendo o ferro na forja.**

61. *Ogun alagbẹdẹ ọrun*
Ogun ferreiro céu
***Ogun*, ferreiro do céu.**

ISHÈDÈ

Oriki (*Ogun Igbo Igbo*)

Ogun wá Ogun wò
Ogun chega *Ogun* olha.

1. *Ogun ta ku a gbala*
Ogun saltar morrer ele salvar
***Ogun* salva aquele que está na iminência de morrer.**

2. *O yo kaka f(i) ọbẹ la (i)di*
Ele saciar completamente com faca fende nádega
Ele está saciado e fende sua nádega (enxugando) a faca.

3. *Ogun iba o sàn koje ẹnia kò dawọ ku*
Ogun (condicional) ele curar impedir alguém não cessar morrer
Se *Ogun* curou as pessoas, elas não morrem!

4. *O pọkọ sinuna*
(Ver Ire, 10 e 11.)

5. *O payarẹ sidi aro*
(Ver Kétou, 7.)

6. *Iku m(u) ẹja kako*
Morte pegar peixe curvar
Morte, pegue o peixe curvado.

7. *Ohunhun baba irin*
Ogun pai ferro
Ogun, pai do ferro.

8. *O ṣ(e) are ṣ(e) are fi ọran gbe*
Ele fazer divertir fazer divertir com briga provocar
Quando ele se diverte, provoca brigas.

9. *Ẹkun ẹiyẹ ọna odò*
Leopardo ave caminho riacho

10. *O pá (ẹ)ni s(i) ara okuta*
Ele mata um sobre corpo pedra
Ele mata alguém em cima de uma pedra.

11. *O pá sibi ọdi fun akala k(i) o bu jẹ*
Ele matar no lugar estreito para abutre que ele cortar comer
Ele mata no lugar estreito para que o abutre o estraçalhe e coma (o corpo).

12. *O pá má ta f(un) ẹnikan*
Ele matar não vender para alguém
Ele mata sem vender (o corpo) a quem quer que seja.

13. *O pá má gbe*
Ele matar sem levar
Ele mata sem levar (o corpo).

14. *O ṣe ile onile kanri kanri*
Ele fazer casa de um outro muito tempo
Ele torna sua a casa de um outro e nela permanece durante muito tempo.

15. *K(i) a da imọn imọn s(i) ile oniran*
Que ele fazer más coisas na casa criminoso
Ele faz coisas más na casa do criminoso.

16. *O pa nile pa soko*
(Ver Kétou, 57.)

17. *O pa fun èru ba ọkunrin*
Ele matar para medo tomar homem
Ele mata para meter medo no homem.

18. *O izi izi o f(i) oju oniran po (i)lẹ*
(onomatopéia) ele com rosto criminoso esfregar terra
O izi izi, ele esfrega o rosto do criminoso na terra.

19. *Ogun ponire Kagbe Iredo*
(Ver Ilẹsa, 29.)

20. *Ogun okunkun brikiti Iṣẹdẹ*
Ogun obscuridade muito escura Iṣẹdẹ
Ogun, massa obscura muito escura em Iṣẹdẹ.

21. *Olomi nile fẹjẹ wẹ*
(Ver Ire, 16.)

22. *Ogun ewekewe*
Ogun não importa que folha
Ogun é toda folha.
Ogun egbokegbo
Ogun não importa que raiz
Ogun é toda raiz.

23. *Okunkun m(u) ọmọde k(i) ago bi ọmọde kò*
Obscuridade pegar criancinha pedir desculpa se criancinha não
k(i) ago a ka (e)hin okankan
pedir desculpa ele quebrar dente da frente
Se a criancinha não pedir licença na escuridão, ela quebrará os dentes da frente.

24. *Ogun arẹkẹ bawọn(ni) ṣe*
Ogun tranqüilamente assim fazer
Assim, tranqüilamente, Ogun faz (o mal).

25. *Ejo a m(u) ẹlẹwiri fọ ohùn*
Serpente ele pegar proprietário de fole de ferreiro falar voz
Serpente que faz o ferreiro falar.

26. *Ogun a p(á) onile k(i) a gb(a) ori (r)ẹ jo*
Ogun ele matar dono da casa que ele pegar cabeça sua dançar
Ogun mata o dono da casa, pega sua cabeça e dança.

27. *Ajaga jigi o ṣe èru mba won Ilaṣe*
Poderoso ele meter medo encontrar eles Ilaṣe
Poderoso, ele mete medo nos habitantes de Ilaṣe.

28. *A kọ́ (i)le f(i) eko pata*
Ele construir casa com palha cumeeira da casa
Ele constrói uma casa e cobre a cumeeira com palha.

29. *Okunkun rẹbi rẹbi*
Obscuridade muito escura
Obscuridade muito escura.

30. *Ogun odimudimu baba owu*
Ogun gordo pai bigorna
Ogun pesado, pai da bigorna.

31. *A pá má fọ f(un) ẹnikan*
Ele matar não falar para alguém
Ele mata sem falar com ninguém.

32. *Isan arewa ejo*
(nome de uma serpente) bela serpente
Isan, bela serpente.

33. *A pá l(i) ọjọ ọdun*
Ele matar no dia festa
Ele mata no dia da festa.

34. *O ṣare ṣ(e) ọran*
Ele diverte-se fazer brigas
Ele se diverte provocando brigas.

35. *A tó wò bi iran*
Ele basta olhar como espetáculo
Nós o olhamos como algo a se olhar.

ILODO

Oriki (*Ogun Edeyi*)

1. *Ẹkun irun*
Leopardo (espécie de mosca)

2. *O p(á) olè o p(á) oni (o)hun*
Ele matar ladrão ele matar dono coisa
Ele mata o ladrão e mata o dono da coisa roubada.

3. *O p(á) onihun k(i) a pá imọn ilọ*
Ele matar dono coisa que ele matar linguarudo
Ele mata o dono da coisa roubada e mata quem criticou esta ação.

4. *Ẹkun a t(a) ọkẹ ẹkun a r(a) ọkẹ*
Leopardo ele vender saco de ráfia leopardo ele comprar saco de ráfia
ẹkun a gb(a) ọkẹ yẹwọ
leopardo ele pegar saco de ráfia ajustar o preço
Leopardo, que vende um saco de ráfia, que o compra e que ajusta seu preço.

5. *Igi nla si (i)ji bo (i)gbẹ*
Árvore grande na sombra cobrir mato
Grande árvore que cobre o mato com sua sombra.

6. *Ẹkun, adaman Ọsoro*
Leopardo, aquele que não tem nariz Ọsoro
Leopardo, que não tem nariz em Ọsoro.

7. *O f(i) ekute jẹ (i)di neyọ*
Ele come rato come nádega muçulmano
Ele come o rato e a nádega do muçulmano.

8. *Ẹkun, alagbẹdẹ ilú Ekan*
Leopardo, ferreiro cidade Ekan
Leopardo, ferreiro na cidade de Ekan.

9. *O pa mẹfà si Hunté*
Ele matar seis em Hunté
Ele mata seis pessoas em Hunté.

10. *Ẹkun a wọ turu leri bagi*
Leopardo, ele arrastar longamente na estrada
Leopardo, que arrasta longamente (o corpo das vítimas) na estrada.

11. *Ẹkun ekute o wa iga lẹnu*
Leopardo, rato ele procurar briga celeiro
Leopardo, rato que procura briga no celeiro.

12. *Ẹkun awasa o hu obi s(i) igo*
Leopardo, rato do mato ele desenterra *obi* na garrafa
Leopardo, rato do mato que desenterra obis na garrafa.

13. *O pá má jẹbi ilú*
Ele matar sem ter razão cidade
Ele mata sem razão na cidade.

14. *O pá f(un) Alaṣẹ ṣe hun*
Ele matar para *Alaṣẹ aṣe hun*
Ele mata para que o Alaṣẹ diga: Assim seja!

15. *Akala funfun ode Allada*
Abutre branco corte Allada
Abutre branco na corte de Allada.

16. *O pá onile k(i) a f(i) eje bọ aro*
Ele matar dono da casa que ele com sangue adorar lar
Ele mata o dono da casa e adora o lar com seu sangue.

17. *O mu ẹruku l(i) ejẹ okiti*
Ele ensopar carga exagerada ter sangue montículo de terra
Ele ensopa um montículo de terra com grande quantidade de sangue.

18. *Ẹkun ki mo ṣe iwoyi ṣẹ mi bayi*
Leopardo que eu fazer agora fazer eu assim
Leopardo, que fiz eu para que você me trate assim!

19. *O ponire kaba ireje*
(Ver Ileṣa 29.)

20. *Ija gidigidi l(i) oko ẹwa okùn ẹwa gbe*
Batalha rude no campo feijão pé feijão tomar
gbajúmọ̀ lù (i)lẹ
homem célebre cair terra
Rude batalha em uma plantação de feijão, um pé de feijão fez um grande homem cair.

21. *Ẹkun Iyaloṣun ni Gbaujo*
Leopardo, sacerdotisa de *Ọṣun* em Gbaujo

ABẸOKUTA

Oriki

1. *Ogun lakaiye osinimalẹ*
(Ver Ara Moko, 12.)

2. *Onile kango kango ode ọrun*
(Ver Ara Moko, 13.)

3. *Apataki (i)malẹ (a)kalaiye o sin (i)malẹ*
Principal *Orisa* dono do mundo ele caminhar diante *Orisa*
Orisa principal, dono do mundo, ele caminha diante dos Orisa.

OUIDAH

Oriki

1. *Ogun Onile* (para *Onire*)
Ogun, senhor de Ire.

2. *Onile kanbo kanbo*
(Ver Ara Moko 13.)

3. *Afi ominile fi ejẹ wẹ*
(Ver Ire 16.)

4. *Ogun de Ogun de*
***Ogun* vir *Ogun* vir.**

5. *Ṣ(e) ara ikoko*
Fazer pessoas enxada (?)

6. *Ogun de ariwo nta*
Ogun vir tumulto levantar

7. *O gbe f(un) eni oya (ọ)wọ tirima tirima*
(Ver Kétou, 32.)

8. *Ebidẹrọ Ogun yaya ẹjẹ ba (i)lẹ*
   sangue escorrer terra
   Ebidẹrọ Ogun yoyo ẹjẹ ba (i)lẹ
   sangue escorrer terra
9. *Ogun n(i) o ka ṣu ẹṣi*
   Ogun que ele juntar
10. *Ogun mejeje o pé ejeje*
    Ogun todos os sete ele completo sete partes
    Ogun todos os sete, ele é completo em sete partes.
11. *Ogun mà ṣá mi l(i) ẹsẹ*
    Ogun não ferir mim no pé
    Ogun, não me fira no pé.
12. *Ogun má ṣá mi l(i) ọwọ*
    Ogun não ferir mim na mão
    Ogun, não me fira na mão.
13. *Ogun mà di ọna fun mi*
    Ogun não fechar caminho para mim
    Ogun, não feche os caminhos para mim.
14. *Ogun má gbá afefe af(i) ọju ọna*
    Ogun não levantar vento ou superfície caminho
    Ogun, não levante o (mau) vento no caminho.
15. *Ogun má mú orun buruku kò mi*
    Ogun não tomar sono mau encontrar mim
    Ogun, não me dê um mau sono.
16. *Ogun má jẹ k(i) ọwọ mi gbẹ*
    Ogun não ser que mão minha secar
    Ogun, não seque minha mão (que eu não seja pobre).
17. *Ogun okoko yeri ogu*
    Ogun enxada abrir (a terra) (?)
    Ogun é a enxada que abre a terra (para enterrar vocês).

PORTO-NOVO

Oriki

1. *Ogun Alake ni j(ẹ) aja*
   Ogun Alake que comer cachorro
   Ogun Alake come cachorro.
2. *Ogun onigbajamọ irun ẹni ni jẹ*
   Ogun barbeiro pêlo alguém que comer
   Ogun dos barbeiros come o pêlo das pessoas.
3. *Ogun olola wọn j(ẹ) ẹjẹ*
   Ogun tatuador eles comer sangue
   Ogun dos tatuadores bebe o sangue.
4. *Ogun alapata ẹran ni jẹ*
   Ogun açougueiro carne que comer
   Ogun dos açougueiros come carne.
5. *Ogun alagbẹdẹ abi finimu*
   Ogun ferreiro com ranho no nariz
   Ogun dos ferreiros tem ranho no nariz.
6. *Ogun irin meta l(i) ojoye l(i) agbẹdẹ*
   Ogun ferro três ter título na forja
   Ogun, três ferros têm títulos na forja.
   Irin ọkọ, irin ẹdun, irin ibọn
   ferro enxada, ferro machado, ferro fuzil
   o ferro da enxada, o ferro do machado e o ferro do fuzil.
7. *Ogun meje*
   Ogun sete.

ADJA WÈRÈ

Oriki

1. *Ogun kọbiti kọbiti*
   Ogun grande grande
   Ogun poderoso, poderoso.
2. *Ogun nbẹ n(i) ile*
   Ogun estar na casa
   Ogun está na casa.
3. *Ogun nbẹ l(i) oko*
   Ogun estar no campo
   Ogun está no campo.
4. *Ogun nbẹ ni bode*
   Ogun estar na alfândega
   Ogun está na alfândega.
5. *Ti jẹ kuru funfun*
   Que comer feijão branco
   Ele come feijões brancos.
6. *Ogun nikan dide dide*
   Ogun ele só levantar levantar
   Ogun só ele em pé em pé.
7. *Ogun alakenijaya*
   (Ver Porto-Novo, 1.)

8. *Ogun Onire mọ j(ẹ) ejẹ*
Ogun Onire saber comer sangue
Ogun Onire que bebe o sangue.
9. *Ogun Kala mọ jẹ igbin*
Ogun Kala saber comer caracol
Ogun Kala que come caracóis.
10. *Ogun Kala Kala ni jẹ kuru funfun*
Ogun Kala Kala que comer feijão branco
Ogun Kala Kala que come feijões brancos.
11. *Ogun nikan nikan nikan*
Ogun só ele, só ele, só ele
Ogun só ele, só ele, só ele.

ISHÈDÈ

Cantigas (*Ogun Igbo igbo*)

1. *Heyi a pe r(i) orisa ohun oke epa*
Heyi vos chamar ver *orisa* voz alta
Chamamos o orisa, que sua voz seja alta.
2. *Ogun pele o*
Ogun delicadamente
Ogun, delicadamente.
3. *Arẹkẹ ba wọn ṣe*
Ogun com eles fazer
Ogun está com eles.
4. *Ajala kò mọ (o)mi ado*
Ogun não conhecer água pequena cabaça
Ogun é mais forte que os talismãs.
5. *Ajala ko gbo Ogun*
Ogun é mais forte que os talismãs.
6. *Okunkun kirimu kirimu*
Obscuridade muito escura muito escura
Obscuridade muito escura.
7. *Ogun l(i) Orisa ti pá ẹni ẹni t(i) o ṣ(e) ọdẹ*
Ogun ser Orisa que matar um um que ele fazer caçador
Ogun l(i) o ṣe
Ogun que ele fazer
Ogun é o Orisa que mata as pessoas, aquele que ofende o caçador ofende Ogun.
8. *A fọ ni kini Ogun ise*
Nós falar dizer o que é que *Ogun* fazer
Perguntamos o que faz Ogun.
Ogun ni on ni pá (ẹ)ni jẹ
Ogun dizer ele ter matar alguém comer
Ogun responde que ele mata alguém e o come.
Awa l(i) ẹrú (aw)a kò mọ kan
Nós ser escravo nós não saber um
Nós, escravos, nada sabemos.
A(wa) fọ ni kini Ogun ise
Nós falar dizer o que é que *Ogun* fazer
Perguntamos o que faz Ogun.
Ogun ni o ni fi ẹran ẹnia jẹ
Ogun dizer ele ter com carne alguém comer
Ogun responde que come a carne das pessoas.
9. *Gbe ẹlẹrù k(i) o gbe*
Carregar carregador que ele carregar
agbogbo l(i) Olẹrù
(espécie de pássaro com penas na cabeça) ser dono fardo
O carregador carrega seu fardo, agbogbo é dono do fardo.
10. *Se o Ogun Akoro k(i) o ṣe re(re)*
Fazer ele *Ogun Akoro* que ele fazer bem
fun ero k(i) o wo
para transeunte que ele vê-lo
Ogun Akoro faz o bem ao transeunte que vem vê-lo.
11. *E Ogun re ẹjare Alaiye Ogun re ẹjare*
Ogun eis aqui razão Senhor do mundo *Ogun* eis aqui razão
Ogun tem razão, Senhor do mundo, Ogun tem razão.
12. *Ayọ de l(i) ayọ de*
Felicidade chegar que felicidade chegar
A felicidade chega, que a felicidade chegue.
E ba (a)wa k(i) ayọ oni
Vocês com nós que felicidade hoje
Vocês e nós, que tenhamos felicidade hoje.
Ici ayọ de (i)lẹ mo k(i) o o
Que felicidade chegar casa eu saudar ela
Que a felicidade venha à casa, vou saudá-la.
13. *On l(i) o bi (a)wa o*
Ele ter ele gerar nós
Ele nos pôs no mundo.
Akoro on l(i) o bi (a)wa o
Akoro ele ter ele gerar nós
Foi Akoro quem nos pôs no mundo.
14. *Ogun (li) oni (i)lẹ*
Ogun ser dono terra
Ogun é dono da terra.

Ogan *l(i)* *oni* *Igbo*
Espécie de planta espinhosa ser dono mato
A planta espinhosa Ogan é dona do mato.

15. *Agogo* *n'ro* *abi* *(k)o* *ro*
Agogô soar ou não soar
O agogô soa ou não soa.

16. *Awa* *de* *awa* *l(i)* *ọmọ* *Ponire* *l(i)* *awa* *jó*
Nós chegar nós ser filho Ogun que nós dançar
Nós chegamos, somos os filhos daquele que matou o Onire, dancemos.

17. *K(i)* *o* *má* *rurayi* *b(i)* *oniyogbọn*
Que ele não enganar um ao outro como astucioso
Não enganem um ao outro, como o astucioso

k(i) *o* *sọ* *fun* *ẹnia* *kogbọn*
que ele falar para alguém não astucioso
falando com aqueles que não são astuciosos

fọ *l(i)* *awọn* *n(i)* *lọ* *si* *igbo* *oko* *k(i)* *o* *wá* *(i)le*
dizer que eles ser partir no mato campo que ele vir casa
e lhes diz para ir ao campo enquanto ele vai à casa

pe *nṣẹ* *k(i)* *o* *gbe* *l(i)* *ọla* *a(wa)* *kò* *mọ̀*
como fazer que ele ficar que amanhã nós não saber
para ali ficar, não sabemos o que o dia de amanhã nos reserva.

18. *Arẹkẹ* *kò* *binu*
Ogun não cólera
Ogun não está encolerizado.

Tele ireke ti (o)n f(i) eri mu epo
Ogun que ele com cabeça beber azeite
Ogun que bebe azeite pela cabeça.

19. *Otoro* *a* *mọ̀* *(ọ)na* *a* *mọ̀* *(ọ)na* *k(i)* *o* *inṣo* *otoro*
Direito ele conhecer caminho ele conhecer caminho que ele ir reto
Que aquele que conhece o caminho vá em frente.

Ogun *l(i)* *o* *mọ̀* *(ọ)na* *o* *ọmọ,* *tún* *iṣe*
Ogun ter ele conhecer caminho ele filho, de novo fazer
Ogun dá a conhecer o caminho ao filho, que ele o siga.

Otoro *a* *mọ̀* *(ọ)na* *a* *mọ̀* *(ọ)na* *k(i)* *o* *inṣo* *otoro*
Direito ele conhecer caminho ele conhecer caminho que ele ir reto
Que aquele que conhece o caminho vá em frente.

20. *Ayọ* *ayọ* *f(un)* *olode*
Alegria alegria para dono pátio
Alegria, alegria, para o dono do pátio.

Ibi *on* *ran* *(a)wa* *re* *o* *Akoro*
Lugar ele enviar nós partir *Ogun*
O lugar para onde Ogun nos envia.

Ibẹ *l(i)* *a(wa)* *nlọ*
É lá que nós partir
A esse lugar nós vamos.

Yi *ọjare*
Agora está bem
Agora está bem.

Ibi *afo* *(i)gbo* *ṣ(e)* *are*
Lugar mato fazer diversão
O lugar do mato onde nos divertimos.

Ibi afo *(i)roko* *ṣe* *are*
Lugar iroko fazer diversão
O lugar em torno do iroko onde nos divertimos.

Ibẹ *l(i)* *a(wa)* *nlọ*
É lá que nós partir
A esse lugar nós vamos.

21. *Iba* *orisa* *oni* *(i)lẹ* *l(i)* *o* *ni* *(i)lẹ*
Saudação *Orisa* dono terra que ele ter terra
Orisa Onilè que possui a terra, inclino-me.

Oniye *bi* *kò* *sin* *Orisa* *mà* *ti* *ku*
Aquele que se não adorar *Orisa* com efeito que morrer
Aquele que não adora o Orisa vai morrer.

Eyeye *yeye* *o*
(gritos) (gritos)

22. *Ẹnia* *o* *mọ̀* *ṣeun*
Alguém ele saber (abençoar)
Ele pode abençoar alguém.

O *ni* *kosi* *bi* *odun* *k(i)* *o* *jo* *(i)le* *ẹni*
Ele dizer não como bom que ele queimar casa um
Não é agradável ter sua casa queimada.

Kankanfo *ki* *gbe* *(i)le* *ni* *(i)gbẹ*
General não ficar casa no mato
O general não fica no mato.

Ni *(i)gbe* *l(i)* *Ogun* *nbẹ*
No mato que *Ogun* *se encontra*
É no mato que Ogun permanece.

23. *Awa* *kò* *p(á)* *ẹwurẹ* *jẹ*
Nós não matar cabra comer
Não matamos a cabra para comê-la.

Awa *kò* *p(á)* *agutan* *jẹ*
Nós não matar carneiro comer
Não matamos o carneiro para comê-lo.

Awa *kò* *mọ̀* *(o)ju* *yọkúrò* *af(i)* *oju* *yo* *fọ̀*
Nós não saber olho arrancar a menos que olho estar quebrado
Não sabemos arrancar o olho a menos que ele esteja inutilizado.

24. *Agba nru leri ẹran*
O grande fuzil soar sobre animal
O grande fuzil soa sobre o animal.
Ogun àgbá nru leri ẹran lepo
Ogun o grande fuzil soar sobre animal no lugar de reunião
Ogun, o grande fuzil, soa sobre o animal no lugar de reunião.

25. *Alaiye Alaiye olowo ayeye*
Senhor do mundo senhor do mundo homem importante
Ogun, senhor do mundo.

26. *B(i) o ba pá k(i) o pe mi o*
Se ele (condicional) matar que ele chamar a mim
Se ele matar, que me chame.
Akoro a p(á) Onire
Akoro ele matar *Onire*
Akoro mata Onire.

27. *Sebe l(i) oró*
(serpente) ter veneno
A serpente sebe é venenosa.
Sebe ṣ(e) àgba ejo
(serpente) fazer velha serpente
A serpente sebe torna-se uma velha serpente.

28. *Agbara k(i) o fọ́ ode nre*
Força que ela quebrar corte Ire
Força que quebra a corte de Ire.

29. *O pá Onire Ogun fi (i)wa rẹ han o*
Ele matar *Onire Ogun* com hábito seu aparecer
Ogun que matou o Onire está à vista com seus hábitos.

30. *E awa ba wọn daro*
Nós com eles se lamentar
Nós choramos com eles.
Omi ẹkún nró popo
Água lágrimas cantar (barulho das lágrimas)
As lágrimas correm.

31. *Oya tata on l(ọ) odò*
Pronto rápido ele partir riacho
Pronto, rápido, ele vai ao riacho.
Oya tata ae a e e
Pronto rápido
Pronto, rápido.
Ọna oko l(i) ewun o
Caminho campo ser perigoso
O caminho do campo é perigoso.
Oya ṣan ṣan
Pronto, rápido, rápido.
O fo s(i) ode
Ele pular para fora
Ele pula para fora.
yẹ bẹ yẹ bẹ yẹ
(ritmo da cantiga)

32. *Lapa lapa ki pá (i)gi*
Pelada pelada não matar árvore
A pelada não mata a árvore.
Ara (i)le e san boropa
Gente (da) casa ele tornar gordo
Os moradores da casa engordam.
Elegun Ajao ajagbula
Elegun de *Ogun* combater com persistência
O sacerdote de Ogun combate com persistência.

33. *Ojigi jigi leri Iroko*
estrondo estrondo sobre *Iroko*
Estrondo sobre Iroko.
Akoro ojigi leri Iroko
Ogun estrondo sobre *Iroko*
Ogun ribomba em cima de Iroko.
Be (i)gi gba jọ b(a) bẹru Iroko
Mesmo se árvore ser junto (condicional) medo *Iroko*
Até mesmo as árvores reunidas sentiriam medo.
Olowo (b)a bẹru (r)ẹ o
Quem tem o dinheiro (condicional) medo dele
O rico sentiria medo dele.
A(wa) npe a(wa) npe o o
Nós reunir nós chamamos você
Nós nos reunimos, nós te chamamos.

ILODO

Cantigas

1. *Mo de (aw)a ni mo de*
Eu vir nós dizer eu vir
Eu vim, dizemos, eu vim.
Orikuti de nisisi
Orikuti vir agora
Orikuti veio agora.
Mo de mo de loni (aw)a ni mo de
Eu vir eu vir hoje nós dizer eu vir
Eu vim, eu vim hoje, nós dizemos, eu vim.

Pete di Oiṣa de nisisi
Pete di Oiṣa vir agora
Pete di Oiṣa veio agora.

Mo de ori joye nisisi
Eu vir ori joye agora
Vim ver aquela que agora tem um título.

Mo de ofelegan l(i) on fo
Eu vir descrente que ele desapareça
Eu vim, que o descrente desapareça.

Mo de (m)ok(o) ero wá w(a) ọsẹ
Eu vir mim reunir transeunte vir ver feriado
Eu vim, trouxe os transeuntes para que vejam o feriado.

Mo de Yọmuda wá w(o) ọsẹ
Eu vir *Yọmuda* vir ver o feriado
Eu vim, Yọmuda, ver o feriado.

Mo de Ayaba emi de loni nan o
Eu vir mulher do rei eu vir hoje
Eu vim, esposa do rei, eu vim hoje.

Iṣoro wọn mo de
Iṣoro eles eu vir
Os Iṣoro, eu vim.

Mo de Yorojo wá w(o) ọsẹ
Eu vir *Yorojo* vir ver feriado
Eu vim, Yorojo, ver o feriado.

(Solo)

2. *Ewo l(i) ẹnyin ṣe*
Que ter vocês fazer
O que vocês querem fazer.

(Coro)

A(wa) ṣe l(i) Oriṣa
Nós fazer que *Oriṣa*
Nós adoramos o Oriṣa.

T(i) (aw)a ba ṣe l(a) Oriṣa
Que nós (condicional) fazer que *Oriṣa*
Se adorarmos o Oriṣa.

A(wa) mà l(i) owó
Nós hábito ter dinheiro
Sempre teremos dinheiro.

A(wa) mà bimọ
Nós hábito gerar
Sempre teremos filhos.

A(wa) kò ni (i)ku l(i) ọmọde
Nós não ter morte que filhinho
Nossos filhinhos não irão morrer.

Awa wa ni duro f(un) Oiṣa
Nós ser que de pé para *Oriṣa*
Nós ficaremos em pé para o Oriṣa.

3. *Bi a(wa) ba ri Ogun ki l(i) a(wa) bere lọwọ*
Se nós (condicional) ver *Ogun* que ser nós pedir na mão
Se virmos Ogun, o que lhe pediremos?

A(wa) tọrọ gbogbo (r)ẹ
Nós pedir tudo ele
Nós lhe pedimos tudo.

4. *Bi pá n ṣe k(i) o bẹ l(i) ọla*
Se matar fazer que ele ficar ser amanhã
Ignoramos o que acontecerá amanhã.

A(wa) kò mọ Areke gb(a) awa
Nós não saber *Ogun* pegar nós
Não sabemos se Ogun nos aceitará.

5. *Alẹ o ni l(i) orò*
Tarde ele ser que cerimônia
A cerimônia é neste entardecer.

O ni l(i) orò
Ele ser que cerimônia
É a cerimônia.

6. *Ogun Edeyi faya má bere*
Ogun Edeyi arrebentar sem perguntar
Ogun Edeyi arrebenta sem perguntar.

7. *Oriṣa l(i) a(wa) o mọ si on ọba*
Oriṣa que nós ele saber adorar ele rei
O Oriṣa a quem adoramos é rei.

8. *A(wa) wá ṣ(e) orò orò orò*
Nós vir fazer cerimônia
Viemos fazer a cerimônia.

9. *Alaiye mo juba e o*
Senhor do mundo eu me inclinar
Inclino-me, senhor do mundo.

Ogun o baba ẹrọ
Ogun ele pai transeunte
Ogun é pai do transeunte.

Oluwo mo juba e o
Oluwo eu me inclinar
Inclino-me, Oluwo.

10. *Iwọ l(i) ọba yẹ*
Tu que rei convir
Ser rei te convém.
Mọ̀ gb(e) ẹsẹ lọkọkan
Saber levar pé um por um
Caminha majestosamente.
O l(i) ẹsẹ bo wura
Ele com pé chegar ouro
Você pôs o pé na riqueza.

11. *Oju (a)wa lé*
Rosto nosso duro
Nosso semblante é severo.
A(wa) kò ṣ(e) awada loni
Nós não fazer brincadeira hoje
Hoje nós não brincamos.
Ogun Edeyi oju a(wa) lé
Ogun Edeyi rosto nosso duro
Ogun Edeyi, nosso semblante é severo.

12. *E(nyin) mọ̀ olorisa*
Vocês saber gente do *Orisa*
Gente do Orisa, vocês sabem.
E(nyin) mọ̀ f(i) Akoro ṣ(e) ire
Vocês saber com *Akoro* fazer divertimento
Vocês sabem regozijar-se com Akoro.
Akoro l(i) eleri (i)re
Akoro ser dono cabeça felicidade
Akoro que propicia a felicidade.

13. *Igi dẹrẹ ina wọ kò ra wó* (bis)
Árvore esguia fogo atirar não perecer cair
Árvore esguia que o fogo ataca mas não consegue abater.
Ina o yẹ o yẹ
Fogo ele mudar de lugar ele mudar de lugar
O fogo se retira.

14. *Erú (e) kuru (i)ku gba rẹrẹ wa j(ẹ) ọka*
Cinza poeira morte aceitar vir perto comer massa
Cinza dos mortos, venham comer massa.

15. *Má sùn o*
Não dormir
Não durmam.
Má sùn ni(o) jo o ni ran
Não dormir no dia ele ser enviado
Não durmam no dia em que ele é enviado.

16. *A(wa) gbere (i)le Kabiyesi*
Nós despedir-se casa *Kabiyesi*
Kabiyesi, pedimos autorização para nos retirarmos da casa.

17. *Oni l(i) ode wa Orisa f(i) ara pade*
Hoje que fora vir *Orisa* com pessoas encontrar
Hoje que o Orisa vem ao encontro das pessoas.

18. *Olu meje kò ipe*
Chefe sete não completo
O chefe não é completo em sete partes.
O d(a) eni, o d(a) eji, o d(a) ẹta, o d(a) ẹrin, o d(a) arun
Ele é um, ele é dois, ele é três, ele é quatro, ele é cinco
O d(a) ẹfa, o d(a) eje, o d(a) ejọ, o d(a) ẹsan, o d(a) ẹwa
Ele é seis, ele é sete, ele é oito, ele é nove, ele é dez
kò ipe
não completo.

19. *A(wa) l(i) odojumọ a(wa) l(i) odarọ*
Nós dizer até a alvorada nós dizer até o nascer do dia
Nós dizemos até a alvorada, até o nascer do dia
K(i) (aw)a ba ire ire pade
Que nós encontrar felicidade felicidade encontrar
que encontramos a felicidade.

KÉTOU

Cantigas

1. *Mariwo mọ̀ so de*
Franja de dendezeiro saber amarrar vir
Preparem as franjas de dendezeiro.
Ẹni o so mi mọ̀ so fun ẹ(nyin)
Aquele que ele amarrar a mim saber amarrar para vocês
Aquele que prepara as franjas de dendezeiro o fará para vocês.
Mariwo mọ̀ so de
Franja de dendezeiro saber amarrar vir
Preparem as franjas de dendezeiro.

2. *Ogun w(ọ) ẹwu ele*
Ogun traz roupa força
Ogun é revestido de força.
Anieka ẹlẹwu ele
Tatu dono roupa forte
O tatu tem uma carapaça sólida.

3. *Ogun Akoro o lọ l(i) oko kò (n)i bọ*
   Ogun Akoro ele partir para o campo não estar voltar
   Ogun Akoro partiu para o campo e ainda não voltou.

BADAGRIS

Oriki

1. *Gribo*
2. *Ṣagbabo*
3. *Were mi gbe*
   Depressa eu tomar
   Apodere-se depressa de mim.
4. *Kọbedegbo*
   Sua espada (?).
5. *A pa fo*
   Ele mata e desaparece.
6. *A pá tutu jẹ tutu*
   Ele matar fresco comer fresco
   Ele mata viçoso e come viçoso.
7. *A pá fun ẹro wạ wò*
   Ele matar para transeunte vir ver
   Ele mata o transeunte indiscreto.
8. *Ogun mọ nọ du mẹ kwẹ (fon)*
   Ogun não comer alguém dinheiro
   Ogun não come o dinheiro de um outro.
9. *Mẹta we e nọdu*
   Cabeça que ele comer
   Ele come a cabeça das pessoas.

BAHIA (BRASIL)

Oriki

1. *Ogun Onire*
   (Ver Ilẹsa, *oriki* 29.)
2. *Awanegi ogbeneyi ọmọkan*
3. *Onile kobo kobo ọrun*
   (Ver Ara, *oriki* 13.)
4. *Ogun awanegi a n su agbo ju lara*
   (Ver Ilẹsa, *oriki* 15.)
5. *Patakori oya so Yanru*
6. *Ogege terege*
   (Ver Ire, *oriki* 8.)
7. *Ogun awanegi*
   (Ver Ilẹsa, *oriki* 1.)

Cantigas

1. *Ogun ajo e mariwo*
   Ọwọ pele o e mariwo
   Ewale wale panan
   Ogun ajo e mariwo
2. *Wa ṣire ogun o*
   Eru jojo ẹru jẹjẹ
3. *Meje meje Ogun nge*
   Ogun meje
   (Ver Kétou, *oriki* 18.)
4. *Ogun onile ogun dodoo*
   Ogun onire ogun dodoo
5. *Ṣaṣa iṣa Ogun o*
   Ogun ọju kọ balẹ o
6. *Obikoso* (ter) *nile Ogun*
   Aoro duro bojijẹ
7. *Ogun de arere ire ire logun ja*
   Akoro de arere ire ire logun ja
8. *Mariwo ogbode Ogun e Mariwo*
9. *Ogun a ko firiri* (bis)
   Pade wa na ke odo
10. *Awa gbogbo nitogun wo*
    Nile tonan alagbẹdẹ
    Ayi siba n rode
    Ogun Akoro ṣe gbogbo koro rire
11. *Akajaloni Ogun masa oki bẹruja*
    Akaja Ogun masa okibẹruja

ABOMÉ

Mlanmlan

1. *Aja Grigri*
2. *Adado Meji*
   Ele nos dividiu (em) dois.
3. *Kenon má du Pejelekun*
   a) reumatizante não comer *Bejerecum*
   ou
   b) quem padece de orquite não dançar (espécie de dança)
4. *Meta huhu má jeten*
   Cabeça antiga não suar
   O crânio já está cortado, a cabeça não pode ter suor.

6

OṢOSI, ERINLẸ, LOGUN ẸDẸ, AGẸ

Neste capítulo reúnem-se informações, bem pouco numerosas, sobre os diversos *Orișa* e *Vodun* dos caçadores.

OṢOSI

Oṣosi é o *Orișa* da caça, irmão de *Ogun*.

Sua importância, entre os *yoruba*, deve-se a diversos motivos.

O primeiro é de ordem material, pois é *Oṣosi* quem torna as caçadas frutuosas e, em conseqüência, garante a comida em abundância.

O segundo é de ordem médica, pois os caçadores, estando freqüentemente na floresta, estabelecem contato com *Ọsanyin*, divindade das folhas medicinais e litúrgicas. Em Kétou um *Ọlọsanyin*, entendido em folhas e talismãs, é quem é o guardião de *Oṣosi*.

O terceiro é de ordem social, pois é quase sempre um caçador quem descobre, sob a proteção de *Oṣosi*, por ocasião de suas incursões à procura da caça, um lugar favorável para o estabelecimento de uma nova roça ou de uma futura aldeia onde ele vem instalar-se com sua família. Ele se torna o primeiro ocupante do lugar e o dono da terra, à frente daqueles que virão instalar-se depois dele.

O lugar de origem de *Ọsosi* é Ikija, perto de Ijẹbu Ode. O objeto em que está plantado seu *aṣẹ* é um arco e uma flecha de ferro forjado.

Os autores pouco escreveram a seu respeito.

Ellis[1] assim o descreve:

Patrono dos caçadores, ele reside na floresta e dirige a caça para os alçapões e armadilhas de seus fiéis, que ele também protege dos rapinantes. É representado por um homem armado com um arco ou apenas por um arco. Fazem-lhe oferendas de produtos da caça, sobretudo de antílopes.

Dennett[2] diz que

Ọsosi recebe oferendas de feijão torrado. *Ọsosi* e *Ogun* eram dois irmãos muito desobedientes, que foram expulsos de casa por seu pai *Jakuta*. Tornaram-se grandes caçadores. Alguns dizem que *Ọsosi* é a mulher de *Ogun* e outros o negam. O verdadeiro nome de *Ọsosi* é *Olu fusi*, e o de *Ogun*, *Ija*, aquele que abate a caça que lhe assinala *Ọsosi*, o qual era canhoto (*Ọṣu osi*).

Isso, porém, a nosso ver, pertence ao domínio da interpretação lingüística.

Amaury Talbot[3] indica que "entre os Ijẹbu, *Odudua* chama-se *Ọsosi*, que, sem dúvida, provém dos termos bantos céu, acima (*oso*) e terra (*sî*)".

No Brasil[4], ele é sincretizado com São Jorge na Bahia e com São Sebastião no Rio de Janeiro. A quinta-feira é o dia que lhe é consagrado. Seus adeptos usam fios de contas de cor verde e oferecem-lhe *aṣọṣo*, feijão torrado e salgado. É simbolizado por um arco e uma flecha de ferro forjado. Quando se manifesta durante uma cerimônia, é saudado pela exclamação *Oke*. Sua dança imita a caça, a perseguição aos animais e o disparo da flecha.

Eis o que dizem, a respeito de *Ọsosi*, alguns autores no Brasil.

Nina Rodrigues[5]: "*Oso-osi* é tido por um deus caçador e notavel caminheiro. Representam-no por um arco a cuja parte média se prende por uma mola uma pequena flecha. Fica assim o deus symbolizado pela arma de que se servia".

Manuel Querino[6]: "São Jorge é *Ochossi* para os *Nago*. Seus símbolos são as contas azuis, o arco e flecha, o polvarinho e todo o equipamento da caça, pois é considerado caçador. Seu dia é a quinta-feira".

Artur Ramos[7]: "*Oxóssi*, que não tinha tanta importância quando Nina Rodrigues fez suas pesquisas, é hoje um *Orixá* bastante festejado nos candomblés. No do Gantois, por exemplo, é este o santo protector do terreiro".

Eis uma lenda sobre *Ọsosi*, tal como me foi narrada na Bahia:

Yemọja Ogunte tinha três filhos (era casada com *Ogun Alagbẹdẹ*): *Ẹsu, Akoro e Igbo*.

Igbo tinha cabelos compridos e encaracolados como os de um carneiro. Como *Ẹsu* vivia sempre junto a *Ẹlẹgba* (existe apenas

1. Ellis [2], p. 82.
2. Dennett [2], p. 1224.
3. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*.
4. Rodrigues [1], p. 51.
5. *Idem, ibidem*.
6. Querino, p. 53.
7. Ramos [1], p. 49.

um *Ẹlẹgba* e muitos *Ẹsu* que são pessoas "encantadas" por *Ẹlẹgba*), *Akoro* trabalhava no campo e *Igbo* era caçador.

Yemọja Ogunte abandonou *Ẹsu* que se comportava mal e expulsou-o de casa.

Sobraram, portanto, *Akoro* e *Igbo*.

Ela foi à casa da *Sutira* consultar o destino e ali disseram-lhe: "Você tem um filho caçador; se ele caçar durante esta lua, *Ọsanyin* o encantará e ele não voltará mais para casa".

Yemọja regressa a sua casa e diz a *Igbo* que não vá caçar no mato. Ele desobedece e parte na companhia de outros caçadores.

Um grande pé de *Loko* era o ponto de encontro dos caçadores, que iam caçar separadamente e, mais tarde, reuniam-se sob essa árvore.

No mato, *Igbo* encontrou-se com *Ọsanyin*, que o achou bonito e desejou que ele permanecesse em sua companhia.

Preparou o necessário para "encantá-lo" com as folhas e *Igbo* dormiu enquanto a caçada durou. Já não sabia mais onde estava. Ao despertar, havia-se metamorfoseado em *Ọdẹ* e não sabia mais o que acontecia no mundo dos mortais.

Quando a caçada terminou, os caçadores encontraram-se debaixo do pé de *Loko*, mas faltava *Igbo*. Sopraram em um chifre para que ele voltasse, mas em vão, pois *Ígbo* não vinha.

Faran rere afirigbo

Afirigbo faran

Rere koke ọmọ rodẹ

Ele permaneceu na floresta.

Akoro inquietou-se quando os caçadores disseram a *Yemọja Ogunte* que seu filho não voltara.

Yemọja não se queixou, pois sabia o motivo.

Akoro ficou impaciente e perdeu a tranqüilidade. Queria encontrar seu irmão.

Foi à tenda de seu pai e forjou sete instrumentos: picareta, enxadão, enxada, foice, lança, facão e pá. Carregou-os nos ombros e entrou no mato, abrindo passagem e cantando:

Ogun nikoto bọwale

Mariwo laorẹ

Akoro nikoto bọwale

Mariwo laorẹ

Entrou mato adentro até encontrar seu irmão inteiramente *Aranpounpo*, coberto de penas (para ir à caça). Pôs *Igbo* em seus ombros e voltou para casa.

Yemọja não quis receber o filho desobediente, que não era mais digno do amor do pai e da mãe.

Akoro respondeu: "Se a senhora não quer mais saber de *Igbo*, também não quererá mais saber de mim, pois não posso viver sem ele. Prefiro me separar de meu pai e de minha mãe e ficar com ele". *Akoro* cantou:

Awa gbogbo ni togan o

Nile tọna nilagbẹdẹ

Awi siba omọrọdẹ

Ogun Akore sẹ

On gbogbo ko ro rire

Mariwo o bode o bode

Mariwo obode

Ogun e

Mariwo o bode o bode

Akoro foi embora com *Ọdẹ*, metamorfoseando-se em *Ogun*.

Ọsanyin, que não conseguia suportar a ausência de *Ọdẹ*, veio procurá-lo. *Ogun* opôs-se a sua intenção e, no final, os três *Orisa* firmaram um pacto (todos os três são representados por ferros).

Ogunte, desolada por ter perdido seu filho, atirou-se na água e metamorfoseou-se em *Yemọja*.

Alagbẹdẹ morreu e é por esse motivo que *Ogun Alagbẹdẹ* não desce mais na cabeça das pessoas (apenas os *Orisa* metamorfoseados o fazem).



Dança de Oxóssi,
deus da caça dos nagôs,
Salvador, Bahia.

Em Cuba, Fernando Ortiz[8] indica:

É o deus da caça às aves e às feras. Grita E...E...E..., igual aos gritos que se dão para levantar a caça e sua mímica é cinegética. Veste-se como *Eleggua* e *Ogun*, pois é igualmente "*santo*" guerreiro, mas sua roupa é de cor lilás e seu gorro é de pele de tigre, bem como sua capanga. Seus emblemas são o arco e a flecha, armas que utiliza para a dança imitativa da caça. Na falta dessas armas o dançarino cruza o indicador da mão direita, que representa a flecha, sobre o indicador da mão esquerda, que representa o arco, e simboliza assim a caçada por meio de flechadas. Algumas vezes o dançarino dispõe seus dedos para imitar uma arma de fogo e a pressão sobre o gatilho.

Eis os textos de algumas louvações (*Oriki*)[9] a *Ọsosi*. Algumas delas o definem:

Savè 1. Caçador que combate e corre atrás do malfeitor

5. Ele não é vigoroso, mas é inteligente.

6. O caçador não atira na corça morta.

7. Ele se senta no campo de outro.

8. O caçador olha-me e sinto medo.

Outros *Oriki* apresentam-se sob a forma de provérbios:

Savè 2. Aquele a quem se prende com a corda não morre de sujeira.

3. Olhar uma infelicidade não estraga o olho.

4. Não se vomita o sofrimento.

ERINLẸ

Ọsosi também é conhecido no Brasil sob os nomes de *Inlẹ* ou *Ibualama*. De acordo com uma lenda que ali se conta, tratava-se de um caçador que foi seduzido por *Ọsun*, que o atraiu para o rio onde morava.

Seu emblema é um espanta-moscas de couro com três correias, com o qual ele bate em si mesmo por ocasião de seus transes.

Na Nigéria, esse *Orisa* tem seu templo em Ilobu, onde é conhecido sob o nome de *Erinlẹ*.

Samuel Johnson[10] diz a seu respeito:

Era um caçador nascido em Ajagbusi. Era pobre e solteiro. Não tendo casa, morava em uma cabana construída debaixo de um frondoso *Gbingbin*, uma árvore perto de um rio. Para ganhar a vida caçava macacos. Dizem que se afogou no rio, levado por uma impetuosa correnteza. Um rio que, na atualidade, corre em Ilobu e deságua no rio *Ọsun* recebeu seu nome. É representado por seixos desse rio e uma figura de ferro encimada por um pássaro. Seus adeptos distinguem-se por uma corrente de ferro ou de cobre que usam no pescoço e por braceletes dos mesmos metais.

Léo Frobenius[11] apresenta-o sob o nome de *Enjille* (o que, levando em conta o som *j* em alemão, resulta em *Enyile*). Diz esse autor:

Era um pequeno deus local sem importância e que chegou a possuir uma considerável esfera de influência e está sempre crescendo. Eis a lenda conhecida em Ibadan: *Enjillé* era um *Adjagossi*, isto é, um fabricante de ratoeiras, que exercia seu ofício perto do rio *Enjillé*. Quando morreu, entrou no rio e tornou-se um *Oricha* que vive em suas profundezas e que muitos fiéis vão honrar.

8. Ortiz [2], p. 209.
9. Ver texto original e tradução à p. 219.
10. Johnson, p. 37.
11. Frobenius, [1], p. 222.

Outrora designavam-no sob o nome de *Oricha Adjagossi*, agora chamam-no *Oricha Enjillé*. Foi perto da cidade de Logou que o futuro *Oricha* desceu no rio.

O interdito de seus adeptos é o *Eri*, o elefante. Eles usam o ferro.

É representado por seixos provenientes do rio *Enjillé* e por figurinhas de ferro forjado, sob a forma de um candelabro, em cuja ponta foi forjado um pássaro.

H .U. Beier[12] indica por sua vez:

O mais importante *Orisha* de Ilobu é *Erinle*. O mito de *Erinle* combina os elementos de dois cultos que podem ter sido separados em sua origem. Um deles é o do grande caçador que conduziu os habitantes de Ilobu ao lugar onde atualmente estão estabelecidos. O outro é o culto ao rio vizinho, igualmente denominado *Erinle*.

Diz-se que os moradores de Ilobu viviam antigamente em um lugar denominado *Igbo Orisha*. Lá, no entanto, a terra não era fértil. *Erinle* caçava o elefante naquelas paragens e conduziu o primeiro *Olobu* (rei de Ilobu) à atual localização da cidade. Permaneceu durante muitos anos com o povo de Ilobu, portando-se com destemor em tempos de guerra [...]

Após ficar o tempo suficiente em Ilobu, *Erinle* "voltou para o rio de onde viera originariamente".

Existe, no fundo do rio, um lugar sagrado denominado *Ojutu*. Ali se encontra o espírito do rio. Ali também mora *Erinle*, o caçador, que, nesse meio tempo, foi identificado com o rio.

Um carneiro é levado para ele até o meio do rio e ali é jogado.

[...] O templo principal situa-se atrás do *afin* ou palácio. Existem muitos outros templos de *Erinle* em Ilobu [...] os mais importantes são: *Fayemi, Ondun, Asunara, Apala, Agbandada, Owala, Kusi, Ibuanun, Olumeye, Akanbi, Abadi, Ibu Alamo*[13] e *Alapade*.

Todos eles são ao mesmo tempo diferentes e um só. Seus *Oriki* são diferentes e, no entanto, todos eles podem ser designados pelos nomes do próprio *Erinle*. Os adoradores de cada um desses templos vão a um lugar diferente do rio para uma cerimônia anual. Esses lugares têm os mesmos nomes dos templos. No entanto, todos eles fazem parte do mesmo rio *Erinle*. Além disso, todos os adoradores reúnem-se para uma grande cerimônia, quando o carneiro é sacrificado para *Erinle*, no lugar denominado *Ojutu*.

Ao que parece, os nomes dos diversos templos são os dos sacerdotes ou adoradores importantes de *Erinle*, os quais mantiveram um relacionamento tão íntimo com o *Orisha* que se tornaram eles mesmos *Orishas*. Devido ao fato de que seu poder provinha de *Erinle*, todos eles se tornaram uma parte dele.

Em Ilesa referem-se a ele sob o nome de *Eyinlẹ, Erinlẹ ou Erinalẹ*. Afirmam que é originário de Ijabẹ, na vizinhança de Ofa, de onde foi para Ilobu. Lá narraram-me uma história bastante confusa, na qual *Erinlẹ*, caçando em Ijabẹ, encontra uma mulher e pede-lhe que vá buscar água para ele. Ela assim o faz e colhe a água em um lugar onde esta chega até a altura de seu joelho. O caçador diz-lhe que vá ao lugar onde a água é mais funda. A mulher obedece, mas na primeira tentativa foge em direção à margem, assustada. O rio declara que a mulher agiu sensatamente, não indo lá onde a água era profunda, sem antes lhe fazer oferendas. Então a água deixou aquele lugar e foi para Ilobu.

As oferendas feitas a *Erinlẹ* são *akara* (bolinho de feijão), *ere* (feijão), *agbado* (milho), *ọgẹdẹ* (bananas), *iṣu* (inhame), tudo isso assado e misturado com azeite.

12. Beier, [2].
13. Comparar com *Ibualama*, citado no Brasil.

Eis as louvações que lhe fazem em Ilobu, indicadas por H. U. Beier[14]:

Ele é firme e sólido como um rochedo antigo.

Ele é claro como o olho de Deus, onde nenhuma erva cresce.

Como a terra, ele jamais mudará.

Ele apaga a lâmpada e deixa seus olhos reluzirem como o fogo.

Ele torna fecunda a mulher estéril.

Ele é pai de nosso rei; é aquele que cuida de meu filho.

Do fundo do rio ele nos convoca para a guerra.

No mato e na espessura da floresta ele encontra seu alimento.

Ele percorre veredas perigosas, mas seu pé não hesita.

Ele pode destruir, como o fazem os vermes no estômago.

A cabeça perturbada será curada.

Ele mistura as cabeças dos abutres com as de outras aves.

O antílope não consegue mudar de lugar.

O boi selvagem está submetido ao encantamento.

Ele não é amistoso com o leopardo, salvo no que diz respeito

a sua orelha malhada.

Em Cuba, Fernando Ortiz[15] indica para Inlẹ:

Sua roupa é verde, cor da floresta e de certas águas lacustres.

Seus fiéis quando dançam, meio agachados, agitam a mão direita de um lado para outro, como se estivessem abrindo caminho por entre o mato, e dão passos em ziguezague ou então imitam, com os braços ondulantes, o movimento dos pescadores que remam em suas canoas.

LOGUN ẸDẸ

Um *Orịṣa* com o nome de *Logun Ẹdẹ* é conhecido no Brasil como sendo filho de *Ọṣun Yeyeponda* e de *Inlẹ*. Esse *Orịṣa* apresenta a particularidade de ser homem durante seis meses, período em que vive no mato e come a caça; durante os outros seis meses é mulher, vive na água e come peixe.

O templo desse *Orịṣa*, na Nigéria, situa-se em Ilẹṣa.

Nessa cidade fazem-se a esse *Orịṣa* oferendas de carneiro, galo, *obi* e bananas da espécie *ọgẹdẹ wẹwẹ*.

É proibido oferecer-lhe galinhas, bode e outras espécies de bananas a não ser aquela indicada. Esse *Orịṣa* não suporta que seus adeptos usem tecidos de cor vermelha ou marrom.

Eis alguns de seus *Oriki*[16]:

Alguns o definem:

4. Ele é muito só e muito belo.
5. Ele é belo até na voz.
6. Não se põe a mão em seu peito.
7. Ele tem um peito que atrai a mão das pessoas.
9. Homem esbelto.
24. Ele é fresco como a folha de *odundun*.
25. Altivo como o carneiro.
29. Ele usa roupas finas.
33. Ele tem o olhar muito sagaz.

14. Ver à p. 221 outros *Oriki* coletados em Ilobu.
15. Ortiz [2], p. 215.
16. Ver texto original e tradução às pp. 223-224.



No templo de
Logun Ẹdẹ, em Ilẹṣa.

34. Ele encontra uma pena de coruja e a prende em sua roupa.
35. Ele é ciumento e anda gingando.
38. Ele anda gingando para ir ao pátio de outra pessoa.
40. Ele mata o malfeitor na casa de outra pessoa.
43. Ele é belo até os olhos.
44. Homem muito belo.
45. Ele põe um pedaço grande de carne no molho do chefe.
46. Ele conhece o caminho que leva ao campo e não vai para lá.
50. Ele briga com qualquer um, rindo estranhamente
51. Ele tem o hábito de andar como um bêbado que se embriagou.
55. Ele dá rapidamente um filho à mulher estéril.
56. Ele guarda os talismãs em uma pequena cabaça.
60. Ele agita os braços com imaginação.
65. Ágil, ele já se levanta de manhã com o arco e as flechas pendurados no pescoço.
66. Como um louco, ele briga durante muito tempo até ajoelhar-se no chão como um carneiro.
71. Orgulhoso que tem um corpo muito belo.

Outros Oriki apresentam-se sob a forma de provérbios:

1. Um orgulhoso não fica contente ao ver que um outro está contente.
2. É difícil fazer uma corda com as folhas espinhosas de *esinsin*.
49. Um gavião pega o frango com suas penas.
52. Sessenta contas não podem rodear o pescoço de quem tem papeira.

AGẸ

No Brasil, nos *terreiros djẹdjẹ* da Bahia, *Ọsosi* recebe o nome de *Agẹ*.

Esse *Vodun* existe no Daomé e tem seu templo em Abomé no bairro de Djena, entre os templos de *Mawu* e Lisa[17].

Le Hérissé define-o como sendo a terra.

Herskovits retifica essa definição e diz: "*Agẹ* é um caçador, é o deus da mata e os animais estão sob seu controle. Domina a mata com os animais que ali existem. É por isso que aqueles que dançam para *Agẹ* trepam nas árvores, como fazem os caçadores".

Tive a ocasião de assistir a uma de suas cerimônias em Abomé.

Na noite anterior houve uma vigília no templo do bairro de Djena em homenagem a *Agẹ*. Por volta de oito horas da noite uma pequena multidão de fiéis, um tanto dispersa, reuniu-se no pátio, diante dos três templos de *Lisa*, *Mawu* e *Agẹ*. A orquestra, de que já se falou quando se descreveu a cerimônia de *Agọgbo Loko*[18], toca acompanhada por cantigas e gritos agudos e prolongados, que parecem obedecer a um estilo próprio do ritual que acompanha as cerimônias feitas nesse templo.

17. Ver p. 439.
18. Ver pp. 105-106.



Dança de *Agẹ*, deus da caça dos fons, em Abomé, República do Benin.

As sacerdotisas estão sentadas em torno de *Wanjẹlẹ*[19], próximo à porta do convento. Sete das mais antigas levantam-se e vão dançar diante das três casinhas centrais. *Wanjẹlẹ* junta-se a elas durante alguns momentos e volta a sentar-se.

As *vodunsi* mais jovens dançam por sua vez, acompanhadas da *vodunon nyọnu*. Saúdam sucessivamente *Lisa, Mawu, Agẹ* e *Wanjẹlẹ*. Andam curvadas para a frente, dançam diante da orquestra (cantiga 3), entregam dinheiro aos tocadores e prosseguem.

Três homens (*hunon*) vêm prosternar-se diante da orquestra e exprimem seus votos. Em seguida prosternam-se diante da casinha de *Agẹ* e colocam dinheiro na frente da orquestra (cantiga 4).

As *vodunsi* retornam em fila indiana, segurando com a mão esquerda uma folha de *aniaman* (*peregun*, em *nago*).

A orquestra pára de tocar e são feitas orações diante da casinha de *Agẹ*. Toda a assistência está prosternada e bate palmas (cantigas 5, 6, 7 e 8).

As *agamasi* soltam gritos agudos e prolongados.

As pessoas levantam-se e sentam-se em todos os cantos. Algumas dormem em cima de esteiras, outras participam do jogo de *ayo*.

6 horas da manhã:

Todos aguardam o regresso de *Agẹ*, que volta da caçada.

O lugar na frente das casinhas dos *Vodun* é varrido.

Os tambores são levados para a frente da porta do templo, fora do cercado.

Os galhos de uma árvore situada a uns cem metros do local balançam. Todo mundo corre para se agrupar ao pé da árvore, em cujos galhos está dependurado um homem que faz parte dos iniciados de *Agẹ*. Ele se encontra em estado de extrema agitação, grita muito alto e sacode furiosamente os galhos da árvore. As pessoas, embaixo, estendem os braços para ele ou então esfregam as mãos uma na outra. O homem que está na árvore traz uma pena de papagaio fixada na testa. Seu corpo está enrolado em um *azan* (folhas de dendezeiro em forma de franja, que os *nago* denominam *mariwo*). Usa colares de amendoim, tem nas mãos algumas bananas e um cacho de nozes de dendezeiro. Desce pouco a pouco, hesita, volta a subir em alguns galhos e, complacente, se deixa convocar pela assistência, que grita: "*Oni baba... oni yeye*". A orquestra toca. O homem (*Agẹ*, que volta da caçada com sua caça [os frutos]) finalmente põe os pés no chão e dá cambalhotas diante da orquestra. Os galhos de uma outra árvore começam a balançar e todo mundo, incluindo a orquestra, corre até ela. As mesmas cenas repetem-se ali e renovam-se em torno de umas dez árvores do bairro.

14 horas: Ouvem-se cantigas no interior do convento.

As pessoas chegam em pequenos grupos. As vendedoras de *akasa* e de frutas instalam-se debaixo das árvores.

A orquestra toca.

15 horas: Chegada das *vodunsi*. Elas caminham inclinadas para a frente. Saudações diante das casinhas dos três *vodun*.

As *vodunon nyọnu* acomodam-se.

As *vodunsi* saúdam-nas, prosternadas na terra, e beijam o chão.

19. Ver p. 226.

Cantigas no *nago* de Dumè e em *fon*.

15h30: Toda a assistência está ajoelhada diante das casinhas dos *vodun*. Procede-se à adivinhação na casinha de *Agẹ*. Ouvem-se palmas e gritos:

	Agẹ	*Agẹ*
Ọdjẹ	*Ọdjẹ*	*Ọdjẹ*

seguidos por um grito agudo e prolongado.

16 horas: Saída das *vodunon nyọnu*. Elas dançam diante da orquestra e em seguida giram em torno da praça.

As *agamasi* sentam-se em esteiras. Suas cabeças foram raspadas recentemente. Em estado de embotamento, sentadas com as pernas estendidas para a frente, as mãos pousadas nas coxas e as palmas voltadas para cima, elas permancem completamente imóveis.

Ouve-se um tiro de espingarda.

A orquestra toca, seguindo um ritmo muito rápido.

A *Ọga*, mulher idosa com um *asogwe* e um *ẹrukere*, canta diante das *agamasi*. Estas saem, uma a uma, de seu estado de torpor, ajoelham-se, em seguida ficam de quatro e fazem alguns movimentos imitando um felino.

Em seguida, elas dançam em grupo.

As *vodunon nyọnu* dançam por sua vez. Usam lenços brancos na cabeça e colares de búzios a tiracolo.

Dança dos *Agẹsi* (que estavam encarapitados nas árvores) diante dos tambores. Dois deles levam uma pena de papagaio na cabeça.

14h40: Saída dos *vodunon* e *vodunsi*, que usam panos novos coloridos, braceletes e colares. *Wanjẹlẹ* traz um chapéu de abas largas com franjas. Ela vai sentar-se sob um guarda-sol, perto da porta do recinto. Os dignitários sentam-se sobre esteiras, em torno dela. Diante de *Wanjẹlẹ* é fincado um *asen*, debaixo de uma cobertura branca.

Trazem um touro, que é apresentado diante da casinha de *Agẹ*. Deitam-no do lado esquerdo, com as quatro patas peadas.

Danças em torno do touro.

Distribuição do dinheiro da assistência a *Wanjẹlẹ*.

Todos se dirigem para as casinhas dos *Vodun*.

Sacrifício do touro.

ANEXO 1

Oriki e Cantigas

OṢOSI

SAVÈ

Oriki

1. *Ọdẹ onija*
   Caçador batalhador
   Caçador que combate.
2. *Ṣeṣe lẹhin aṣo*
   Oṣosi atrás malfeitor
   Oṣosi corre atrás do malfeitor.
3. *Ee kò po de*
   Aquele a quem se prende com a corda não morre de sujeira.
4. *Oju l(i) o ri ẹgbin kò fọ*
   Olho que ele ver infelicidade não arrebentar
   Olhar uma infelicidade não estraga o olho.
5. *Ọjọ pọ iya má bi*
   Não se vomita o sofrimento.
6. *A kere tọgbonṣinon*
   Ele pequeno
   Ele não é vigoroso, mas é inteligente.
7. *Ọdẹ kò tọ ku agbanli*
   Caçador não atirar morte corça
   O caçador não atira na corça morta.
8. *O si (i)di bata leri ebe*
   Ele cobrir nádega completamente sobre sela
   Ele se senta no campo de outro.
9. *Ọdẹ nwo mi ẹru nba mi*
   Caçador olhando a mim medo pegando a mim
   O caçador olha-me e sinto medo.

SAVÈ

Cantigas

1. *O kere kò kere ọdẹ*
   Ele pequeno não, pequeno caçador
   Pequeno ou não, o caçador é mais forte do que um simples indivíduo.
2. *Ọdẹ Iṣewe (aw)a kò gbọ ohun*
   Caçador *Oṣosi* nós não ouvir voz
   Oṣosi, não ouvimos sua voz.

Agogô e o ae Ajagboe
Agogô (onomatopéia) (montanhas de Savè)
O agogô soa nas montanhas Ajagboe.

3. *Eyide l(i) o ko (i)le owo ohun alako*
Papagaio que ele construir casa prata voz corvo
O pagaio construiu sua casa de prata, a voz do corvo.
E a fẹ ide (e ae)
Nós querer papagaio (onomatopéia)
Nós queremos o papagaio.

4. *Ọdẹ Iṣewe odenta ṣaṣa*
Caçador *Oṣosi* lançar flecha depressa.
***Oṣosi* lança sua flecha depressa.**
Ọdẹ odenta
Caçador lançar flecha
O caçador lança sua flecha.

ADJA-WÈRÈ

Oriki

1. *O ṣe firi kọja ọna*
Ele fazer depressa atravessar estrada
O caçador apressa-se em atravessar a estrada.
2. *Irinwo ẹfọn egbẹrin iwo*
400 búfalos 800 chifres
Quatrocentos búfalos fazem oitocentos chifres.

IKIJA (IJẸBU)

Oriki

1. *Ọdẹ Biraku Alaiyeluwa*
Caçador Biraku Alaiyeluwa.
2. *Ara Ejigbo kò ro*
Povo Ejigbo não falar.
O povo de Ejigbo não fala.

Cantigas

O(jọ) sin to
Dia adorar suficiente
O dia de adoração.

K(i) olo sin
Que proprietário adora
Que aqueles que adoram
Wá gbọ sin
Vir assistir adorar
venham adorar.
Awa de awa mà de o
Nós vir nós hábito vir
Nós vimos, nós viemos.
T(i) emi t(i) Orisa lajọ wá
Com mim para *Orisa* junto vir
Nós vimos juntos para o Orisa.
Dede iya (a)wa de awa ma de o
Todos mãe nossa vir nós ser vir
Nossa mãe, vimos todos. Nós viemos.
Awa r(i) olu ode gbalasa ode re
Nós ver chefe pátio vasto pátio bom
Vemos o chefe do vasto pátio do bom pátio.
(A)wa b(ọ) oluaiye parara ka o(de)
Nós adorar chefe mundo ? em torno pátio
Nós adoramos o chefe do mundo em torno do pátio.

BAHIA (BRASIL)

Cantigas

1. *Oke rekoke ọdẹ oke rekoke*
(Ver Savè, cantiga.)
2. *Gigi giri bode*
Nijoke jowo ọdẹ
Olo egba fara tori bomi
3. *Agogo are arewo*
Agogo are lawaṣe
4. *Alare oṣẹ arere awonisodẹ*
loke tonan papẹran
5. *Atire arere o ti alaregbare* (bis)
Atire akọlekọ murajo alaregbare
Atire e e oti
6. *Ọ mọ rọdẹ lai lai* (bis)
Abadọlọkọ ko iso
Ọmọrọdẹ korajo

7. *Ọmọ rọdẹ kosule arole koipa*
   koya koya kosule ọmọrọdẹ koipa
8. *Arere arere umalẹ*
   Edarere pe mi o arere umalẹ
9. *Ọmọ rọdẹ loni o*
   Ọmọ rọdẹ awa rẹ
   Ọmọ rọdẹ loni o
10. *Bi ewe bi ewe jagba*
    Olowo bi ewe
    Ọdẹ aro bi ewe jagba

ERINLẸ

ILOBU

Oriki

1. *A wẹ̀ bi abẹre kudunda*
   Ele fino como agulha na alvorada
   Ele é fino como a agulha na alvorada.
2. *A lè gbẹlẹ o ba igi jà o ba ẹnia já*
   Ele chato muito chato ele contra árvore bater ele contra alguém bater
   Ele é chato, muito chato, ele luta com a árvore, ele luta com alguém.
3. *O kose f(i) owo m(u) enyiju dayindayin*
   Ele cambalear com mão pegar globo olho fortemente
   Ele cambaleia, segurando seu olho com força.
4. *A jẹ̀ tanlan bi ará dún*
   Ele ser muito forte como trovão soar
   Ele soa muito forte como o trovão.
5. *Malamala abikuru funfun l(i) ẹnu*
   Malamala (feijão e milho) branco na boca
   Ele come feijão e milho branco.
6. *Erin o ṣi (i)gbá onde Omi fin*
   Elefante ele abrir cabaça talismã respirar fortemente
   Elefante que abre a cabaça talismã e respira com força.
7. *Gaga gugu erin ko kunlẹ jẹ (k)oko abẹrẹ̀*
   Muito pesado elefante não ajoelhar comer erva agachar
   Muito pesado, o elefante não se ajoelha para comer a erva, ele se agacha.
8. *A rẹrin lọkankan o (fun)fun ruru bi oyẹ́*
   Ele rir em frente ele branco confusamente como harmatã
   Ele ri escancaradamente, ele é esbranquiçado como o vento harmatã.
9. *Akọnyisi o ju tu jọ kurukuru*
   Dar as costas ele mais ainda assemelhar-se nevoeiro
   Quando ele dá as costas, assemelha-se ainda mais ao nevoeiro.
10. *Ilẹ mà jẹ yi laniba ọrọrun nrọ*
    Terra não comer isto Erinle às centenas atirar.
11. *O j(á) agbè lori itĩ*
    Ele quebrar cabaça sobre viga
    Ele quebra uma cabaça em uma viga.
12. *O sọ agbigbo ni ẹrù kalẹ*
    Ele atirar (pássaro) que bagagem pôr no chão
    Ele atira no pássaro (agbigbo) e põe seu fardo no chão.
13. *O l(i) ọwọ kan o bi opẹ meji wó*
    Ele que mão uma ele crescer palmeira duas cair
    Com uma única mão, ele abate duas palmeiras.
14. *Ira agẹrẹ l(i) o gbọ*
    Som do *agẹrẹ* que ele ouvir
    Ele ouve o som do agẹrẹ.
15. O *ju tún s(o) ọkọ́ nu l(i) ọna oko*
    Ele lançar novamente enxada perder no caminho roça
    Ele voltou a perder sua enxada no caminho da roça.
16. *Baba Adebinpe o kó eri ẹiyẹ da mogun*
    Pai *Adebinpe* ele pôr cabeça pássaro fazer talismã
    Pai de Adebinpe que faz um talismã com a cabeça de um pássaro.

17. *O lẹbẹ bi ilẹkẹ*
Ele brilhante como conta
Ele é brilhante como uma conta.

18. *Ọṣa di anu*
Orișa tornar-se misericordioso
Orișa misericordioso.

19. *Omi ado nbẹ (i)ku*
Água pequena cabaça escapando morte
A água da cabaça pequena escapa à morte.

20. *Omi l(i) otan aṣa rin gbẹrẹ*
Água água acabada *orișa* caminhar lentamente
Acabada a água, o orișa caminha calmamente.

21. *Onile mọ̀ (i)bi ilẹ gbẹ l(i) oju*
Proprietário casa conhecer lugar terra seca na superfície
O proprietário da casa conhece o lugar onde a superfície da terra é seca.

22. *Agunala o mọ̀ (i)bi Ọṣun re*
Erinlẹ ele conhecer lugar *Ọṣun* partir
Erinlẹ conhece o lugar aonde vai Ọṣun.

23. *Ọba ni Fọmu*
Rei de *Fọmu.*

24. *Ọba Fọmu sọ wuyẹwuyẹ*
Rei *Fọmu* falar em segredo
Erinlẹ fala em segredo.

25. Iti m oke ni (i)yi
Erva no alto ter valor
A erva é boa no lugar alto.

26. *Igi nlá ṣ(e) agbeji omi*
Árvore grande fazer grande chapéu água
A árvore grande faz sombra na água.

27. *Rẹnrẹn bi ọyẹ*
Muito frio como harmatã
Muito frio como o vento harmatã.

28. *Ele (e)ji alagbẹdẹ opa*
Dono segundo ferreiro bastão
Dono do bastão do segundo ferreiro.

29. *Ehin funfun bi inu ademu*
Dente branco como ventre fabricante vinho de palmeira
Dente branco como o ventre do fabricante do vinho de palmeira.

30. *Isale (i)ku bi takada*
Baixo-ventre como papel
Seu baixo-ventre é como papel.

31. *Ajanaku l(i) o ti ehin meji wá (ai)ye*
Elefante que ele com dente dois vir mundo
O elefante vem ao mundo com duas presas.

32. *Ẽgún Ọlọbu bi eyi pe kosi ala alagbẹdẹ*
Espírito *Ọlọbu* como este chamar não dono ferreiro
Não existe outro que possa ser chamado senhor do ferreiro como o espírito de Ọlọbu.

33. *Aburo kiyi jẹbi kò pá egbọn*
Jovem irmão não este ter culpa não matar irmão mais velho
O irmão mais novo não pode ter culpa a ponto de matar seu irmão mais velho.

34. *Abatan oni ṣere ógùn*
Abatan dono *ṣere* talismã
Abatan, dono de um ṣere talismã.

35. *Apa fari*
Braços fantasia
Ele movimenta os braços com imaginação.

36. *Igi aje ajigi jọgọ*
Árvore riqueza muito alta muito grande
Árvore da riqueza muito alta e muito grande.

37. *Aganan kò roko kò r(in) Aguda*
Aganan não cava campo não partir *Aguda*
Aganan não cava o campo e não vai a Aguda.

38. *O r(o) ogun ebe l(i) odun mẹta*
Ele cavar vinte sulcos em anos três
Ele cavou vinte sulcos em três anos.

39. *Kò mọ̀ pé balẹ o ṣ(e) ọwẹ ile nigbati m(u)*
Não saber que chefe ele fazer trabalho comum casa quando pegar
ọkọ̀ e wá roko
enxada ele vir cavar campo
Ele não quer saber que o chefe mandou fazer um trabalho em comum na casa, quando ele pega sua enxada para ir trabalhar na roça.

40. *B(a) ni jẹ ẹnia oko*
Se ter comer alguém campo
Se alguém trabalhar perto dele na roça, encontrará o que comer.

41. *Wirayi a roko p(á) etu*
Wirayi ele cavar campo matar corça
Wirayi cava sua roça e matou uma corça.

LOGUN ẸDẸ

ILẸSA

Oriki

1. *Ganagana bi(ninu) elomi ninu*
   Orgulhoso descontente com um outro contente
   Um orgulhoso fica descontente quando um outro está contente.
2. *A ṣ(e) okùn ṣoro ẹsinsin*
   Ele fazer corda difícil (folha espinhosa)
   É difícil fazer uma corda com as folhas espinhosas de ẹsinsin.
3. *Tima l(i) ẹhin yeye (r)ẹ*
   Encarapitado nas costas mãe sua
   Encarapitado nas costas de sua mãe.
4. *Okanṣoṣo gudugu*
   Muito só muito belo
   Ele é muito só e muito belo.
5. *Oda d(i) ohùn*
   Belo até voz.
   Ele é belo até na voz.
6. *O k(ọ) ete pé l(i) aiya*
   Ele não intenção que no peito
   Não se põe a mão em seu peito.
7. *Al(a) aiya re(re) f(i) ọwọ́ kan*
   Dono peito bom com mão esperar
   Ele tem um peito que atrai a mão das pessoas.
8. *Ajoji d(e) órun idi agban*
   Estrangeiro chegar dormir raiz coqueiro
   O estrangeiro vai dormir debaixo do coqueiro.
9. *Ajongolo ọkunrin*
   Esbelto homem
   Homem esbelto.
10. *Apari o kilọ òkò timantiman*
    Calvo ele prestar atenção pedrada muito perto
    O calvo presta atenção na pedrada muito próxima.
11. *O ri (i)gbá tẹ́ sùn l(i) ẹgan*
    Ele encontrar duzentos estender dormir na floresta
    Ele encontra duzentas esteiras para dormir na floresta.
12. *O tó bi wọn ti ji re(re)*
    Ele suficiente se eles que despertar bem
    Basta despertá-lo bem.
13. *A ri gbamu ojiji*
    Nós ver apagar sombra
    Nós o vemos e o apertamos em nossos braços apenas como uma sombra.
14. *Ọkanṣoṣo Ọrunmila a(wa) kan má dahun*
    Sozinho *Ọrunmila* nós tocar não responder
    Sozinho Ọrunmila, nós o tocamos, mas ele não responde.
15. *O j(ẹ) oruko bi Ṣọpọnna*
    Ele dar-se nome como *Ṣọpọnna*
    Ele tem um nome como *Ṣọpọnna.*

    Soro pe on Ṣọpọnna (ẹ)nia hun
    Difícil chamar ele *Ṣọpọnna* alguém mau
    É difícil dar o nome de Ṣọpọnna a alguém que é mau.
16. *Odolugbese g(un) ogi órun*
    Devedor subir árvore céu
    Devedor que caçoa.
17. *Odolugbese arin hẹrẹ hẹrẹ*
    Devedor caminhar desengonçado
    Devedor que anda desengonçado.
18. *Olori buruku o f(i) ori já (i)gi odiolodi*
    Ele tem cabeça má ele com cabeça quebrar pau paliçada
    É um louco que arrebenta a paliçada com sua cabeça.
19. *O fi igbegbe lù (i)gi Ijẹbu*
    Ele com bócio bater árvore de Ijẹbu
    Com seu bócio ele bate em uma árvore em Ijẹbu.
20. *O fi igbegbe tú gbegbe meje*
    Ele com bócio arrebentar bócio sete
    Com seu bócio ele arrebentou sete bócios.

21. *Orogun olu gbegbe o fun ọya l(i) o*
A segunda proprietária bócio ela dar pente a ele
A segunda mulher diz ao bócio que use um pente (para desinchar o bócio).

22. *Odẹlesirin ni k(i) o wa on sita kẹrẹpa*
Louco dizer que ele procurar ele fora encruzilhada
Um louco que diz que o procurem fora da encruzilhada.

23. *Agbopa sùn kakaka*
Portador orquite dormir profundamente
Aquele que padece de orquite dorme profundamente.

24. *Ọda bi odundun*
Bem como *odundun*
Ele é fresco como a folha de odundun.

25. *Jọjọ bi agbo*
Altivo como carneiro
Altivo como o carneiro.

26. *Ẹlẹwa ẹjẹta*
Ninguém amável antes de ontem
Ninguém amável antes de ontem.

27. *O gbewọ l(i) ogun o d(a) ara nu bi ọlẹ*
Ele carregar que remédio ele espalhar corpo como preguiçoso
Ele carrega um talismã que espalha em seu corpo como um preguiçoso.

28. *O gbewọ l(i) õgùn o kan (ọ)mọ (a)jẹ niku*
Ele carregar que talismã ele bater filho feiticeiro soco
Ele carrega um talismã e dá socos no filho do feiticeiro.

29. *A ti bitibi ilebẹ*
Ele ter finas roupas
Ele usa roupas finas.

30. *O l(i) igi ṣoro ṣoro o fibu (o)ju adiju*
Ele com pau pontudo pontudo ele ferir olho de um outro
Com um pau muito pontudo ele fere o olho de um outro.

31. *Kọrọ bi ẹni lọ o gb(a) ẹhin oko má ṣ(e) ole*
Rápido como alguém partir ele tomar atrás campo sem fazer ladrão
Rápido como aquele que passa atrás de um campo sem agir como um ladrão.

32. *O já i(le) onile bó li (r)ẹ lẹhin*
Ele quebrar casa de um outro cobrir que sua após
Ele destrói a casa de um outro e depois cobre sua casa com aquela que destruiu.

33. *A l(i) oju tiri tiri*
Ele ter olho muito fino
Ele tem o olhar muito sagaz.

34. *O rí ṣaka ajẹ o dì lebẹ*
Ele encontrar pena coruja ele com prender roupa
Ele encontra uma pena de coruja e a prende em sua roupa.

35. *O j(ẹ) owú baludi*
Ele ser ciúme andar gingando
Ele é ciumento e anda gingando.

36. *O kò koriko lẹhin*
Ele juntar erva atrás
Ele junta as ervas atrás.

37. *O kó araman lẹhin*
Ele juntar erva atrás
Ele junta as ervas atrás.

38. *O ṣe hupa hupa t(i) ode olode lọ*
Ele fazer torto torto para pátio de um outro partir
Ele anda gingando para ir ao pátio de outra pessoa.

39. *Òjo pá gbodogi ró woro woro*
Chuva bater (folha) soar (omomatopéia)
A chuva bate na folha de Gbodogi e faz barulho.

40. *O p(á) oruru si (i)le odikeji*
Ele matar malfeitor na casa de um outro
Ele mata o malfeitor na casa de um outro.

41. *O kó (a)ra si (i)le ibi ati nyimusi*
Ele levantar corpo na casa lugar e empinar o nariz
Ele levanta o corpo no chão da casa e empina o nariz.

42. *Ọlẹ yo l(i) ẹro*
Preguiçoso satisfeito no transeunte
O preguiçoso está satisfeito entre os transeuntes.

43. *O dara d(e) ẹyin oju*
Ele belo até globo do olho
Ele é belo até os olhos.

44. *Ọkunrin sẹmbẹluju*
Homem muito belo
Homem muito belo.

45. *O gbe gururu s(i) ọbẹ olori*
Ele pôr grande pedaço de carne no molho chefe
Ele põe um pedaço grande de carne no molho do chefe.

46 *A mọ (ọ)na oko (k)ò n lọ*
Ele conhecer caminho campo não partindo
Ele conhece o caminho que leva ao campo e não vai para lá.

47. A *mọ (ọ)na runṣun rẹdenrẹden*
Ele conhecer caminho ? ?
Ele conhece o caminho ? ?

48. *O du(r)o t(i) olobi kô rà jẹ*
Ele em pé perto dono *obi* não comprar comer
Ele está em pé perto do dono dos obi e não os compra para comer.

49. *Rere gbe adiẹ ti on t(i) iyẹ*
Gavião pegar frango com ele que pena
O gavião pega o frango com suas penas.

50. *O bá ẹnia jà o rẹrin sún*
Ele com alguém brigar ele rir estranhamente
Ele briga com alguém rindo estranhamente.

51. *O ṣe adibo o rin ngoro yo*
Ele fazer hábito ele andar bêbado saciado
Ele tem o hábito de andar como um bêbado que se embriagou.

52. *Ọgọta ọkun kò ka ọlugẹgẹ l(i) òrùn*
Sessenta (contas) não rodear quem tem papeira no pescoço
Sessenta contas não podem rodear o pescoço de quem tem papeira.

53. *Ọlugẹgẹ jẹun s(i) okuru ọfun*
Quem tem papeira comer no inchaço goela
Aquele que tem papeira come no inchaço de sua goela.

54. *O já gẹbẹ s(i) òrùn ẹni ti oni*
Ele arrebentar papeira no pescoço alguém que proprietário ter
Ele arrebenta a papeira no pescoço daquele que a tem.

55. *O da(hun) (a)gan l(i) ohun kankan*
Ele responder mulher estéril ter rápido
Ele dá rapidamente um filho à mulher estéril.

56. *O kun nikuwa ninu rẹrẹ*
Ele guardar talismã na pequena cabaça
Ele guarda os talismãs em uma pequena cabaça.

57. *Alẹ rẹsẹ owurọ rẹsẹ*
Tarde coisa sagrada manhã coisa sagrada
À tarde coisa sagrada, de manhã coisa sagrada.

Erẹ meji bẹ rẹsẹ
Vezes duas assim coisa sagrada
Assim, duas vezes coisas sagradas.

58. *Kọrọ bi ẹni lọ*
Rápido como alguém partir
Rápido como alguém que parte.

59. *Arieri ewọ ala*
(Pássaro branco) interdito pano branco
O interdito do pássaro branco arieri é o pano branco.

60. *Al(a) apa fari*
Dono braço imaginação
Ele agita os braços com imaginação.

61. *Ọkọ Ahotomi*
Marido *Ahotomi*
Marido de Ahotomi.

62. *Ọkọ Fẹgbẹjọlọrọ*
Marido *Fẹgbẹjọlọrọ*
Marido de Fẹgbẹjọlọrọ.

63. *Ọkọ Onikunoro*
Marido Onikunoro
Marido de Onikunoro.

64. *Ọkọ Adapatila*
Marido Adapatila
Marido de Adapatila.

65. *Ṣọṣọ l(i) owurọ o ji gini m(u) òrùn*
Ágil de manhã ele acordar arco e flecha prender pescoço
Ágil, ele já se levanta de manã com o arco e as flechas pendurados no pescoço.

66. *Rederede fe o jà kunlẹ k(i) agbo*
Louco muito tempo ele brigar ajoelhar-se no chão saudar carneiro
Como um louco, ele briga durante mito tempo até ajoelhar-se no chão como um carneiro.

67. *Ọkọ Ameri èru jẹjẹ ọkọ Ameri*
Esposo Ameri medo devagarinho esposo Ameri
Esposo de Ameri que mete medo.

68. *Ẹkùn o b(i) awọ fini*
Leopardo ele como pêlo muito belo
Leopardo que tem o pêlo muito belo.

69. *O gbọn iyanu l(i) are ẹni (i)ya ti n je*
Ele sacudir desgraça no corpo alguém desgraça que ele ser
Ele expulsa os males do corpo de alguém que os tem.

70. *O wi bẹ ṣe bẹ*
Ele dizer como isto fazer como isto
Ele assim diz e assim faz.

71. *Ṣakoto ab(i) ara fini*
Orgulhoso que possui corpo muito belo
Orgulhoso que tem um corpo muito belo.

BAHIA (BRASIL)

Cantigas

1. *Iyakọ ṣẹrẹ*
ṣẹrẹrẹ akọfa
njo njo njo logun o
2. *Oni pa rojo bodo laiye*
Ọdẹ mu tetede
ẹ mu tetede

Ọdẹ mu yanyan
Ẹlẹ mu tetede

3. *Ọdẹ pẹrẹ oko roko*
   Ọdẹ pẹrẹ o alaba lerio
4. *Faran logun faran logun*
   E logun ele boke (variante: *mere goke*)
   E e e e e
   Logun ele boke
5. *Taniko delonan*
   Taniko delonan orolo
   Taniko delonan
   Arigango oke aya orolo

Orações

1. *Logun ẹdẹ oke kanan niju*
   Ikoro ikoro o ajao oba onika Ajao banika
   Ọdẹ olubo oneriko (bis)
2. *Omi o n ba ja biri*
   Oloro so bege
   Aluloro ṣoka ma kuru juba
   Lodo oṣoka redọmọ alagbori
   Igbo eṣoka redọmọ oṣiwo
   Niyeye logun ṣa o fara adale
   Ka ye ṣi agboyu kiloga

AGẸ

Mlanmlan

1. *Atin go zo*
   Árvore bossa fogo
   Uma árvore com uma bossa de fogo não pode ser abatida como uma árvore simples.
2. *Hla pẹnpẹn hlanzẹ*
   Lobo tossir animais fugir
   Quando o lobo tosse, os animais fogem.
3. *Ko'n ko kuku avi majẹ*
   Ninguém só morrer não chorar
   Quando alguém não tem família, ninguém chora sua morte.
4. *Glo yapa bolu ve*
   Alforje levar de lado amigo sincero
   O alforje está do nosso lado como um amigo sincero.

Cantigas

1. *Gelefe njiba be*
   (Ouidah)
   Awo awo gelefe mojuba be
   Ouidah, inclino-me
2. *Aiye mbele oni o to oni fo*
3. *Ijagede olijeje yi*
   Bi si alagbe loli
   Bi si apoka loli
   Bi si amuo loli
   Sanisan si hunon joko
4. *Ti a se ti a tose i ma ma ibo*
5. *Olode olode olode*
   Olode ja nu koko fo
   De wa temi loloku
   Mo de ke wa joku
6. *Sanisan do a mo lu*
   Sanfan won lo tan
   Sanlisan lozin
   Sanlisan lowa
   Sanlisan lonyi
   Abalowan kofe veve
7. *O lowen pele pele wen*
   Wenbala wo wale
   O nu sen lolewa
   O nu sen so lenyi
8. *Bele bele leko aiwiwon*

7

Ọ̀SANYIN

Ọ̀sanyin é a entidade das folhas medicinais e litúrgicas. Sua importância é primordial. Nenhuma cerimônia pode ser realizada sem seu concurso. É o detentor do *aṣẹ* (força, poder, vitalidade), de que nem mesmo os deuses podem privar-se. Esse *aṣẹ* encontra-se em algumas folhas e em algumas ervas.

O nome dessas folhas e seu emprego é a parte mais secreta do ritual do culto dos *Orișa* e *Vodun*.

O símbolo de *Ọ̀sanyin* é uma haste de ferro de cuja extremidade superior partem sete pontas dirigidas para o alto, como as varetas de um guarda-chuva virado pelo avesso. A do centro é encimada pela imagem de um pássaro.

Ọ̀sanyin é o companheiro constante de *Ifa*. É representado por uma sineta de ferro forjado, terminada por uma haste pontuda enfiada em uma grande semente.

A haste é fincada no chão, ao lado do *osun* (o *asen* dos *fon*) do *babalawo*.

Por sua presença, *Ọ̀sanyin* traz a influência das folhas para as operações da adivinhação.

Bernard Maupoil[1] reproduz uma lenda em que são valorizados os laços entre *Ifá* e *Ọsanyin*:

Quando *Fa* veio ao mundo, pediu um escravo para trabalhar em sua roça. Compraram-lhe um no mercado. *Fa* enviou-o à roça para cortar o mato, mas o escravo, que, na verdade, era *Asen acrelele* (*Ọsanyin*), no momento de iniciar seu trabalho percebeu que ia cortar a erva que cura a febre. Exclamou: "É impossível cortar esta planta! É útil demais". A segunda erva que ele avistou curava a dor de cabeça. Recusou-se igualmente a destruí-la. A terceira erva suprimia as cólicas... "Na verdade", disse ele, "não posso arrancar ervas tão necessárias". *Fa*, ao tomar conhecimento da conduta de seu escravo, pediu-lhe que lhe mostrasse aquelas ervas que ele se recusava a cortar, que possuíam grande valor e contribuíam para manter o corpo com saúde. Decidiu que *Asen* ficaria junto a ele para explicar-lhe as virtudes das plantas, das folhas e das ervas, e permaneceria fincado na terra, junto a ele, durante as consultas.

As folhas desempenham um grande papel na farmacopéia africana. O entendimento que os negros têm das virtudes benéficas e nocivas das plantas é por demais conhecido para que insistamos nessa questão.

Cada divindade tem suas folhas particulares. O emprego de uma folha contra-indicada poderia apresentar efeitos nefastos, e assim a colheita das folhas é feita com extremo cuidado. Ela ocorre sempre em um lugar selvagem, mato ou floresta, onde as plantas crescem livremente. As plantas cultivadas nos jardins não devem ser utilizadas, pois *Ọsanyin* vive na floresta.

Os encarregados de ir recolher as folhas devem fazê-lo em estado de pureza, abstendo-se de relações sexuais na noite anterior. Têm de ir à floresta pela manhã, bem cedo, sem dirigir a palavra a quem quer que seja, tomando o cuidado de deixar uma oferenda de dinheiro no chão, tão logo cheguem lá.

Lydia Cabrera[2] levantou em Cuba um mito extremamente interessante sobre a repartição das folhas:

Todos os *orishas* haviam recebido de *Ọlorun* seu "*aché* ", graça, virtude, dom. Poder mágico.

[...] *Osain* recebeu o segredo de *Ewe*. O conhecimento de suas virtudes. As ervas eram exclusivamente suas e ele não as dava a ninguém, até o dia em que *Changó*, queixando-se a sua mulher *Oyá*, dona dos Ventos, de que somente *Osain* conhecia o mistério de cada *ewe* e de que os demais *orishas* estavam no mundo sem possuir uma única planta, esta abriu as saias, agitou-as impetuosamente, formando redemoinhos e – *fé fé* – um vento fortíssimo começou a soprar. *Osain* guardava os segredos de *Ewe* em uma cabaça dependurada em uma árvore e ao notar que o vento a desprendera e a quebrara, e que as ervas se dispersavam, cantou: "*Eé egguero, egguero, sáué éreo*" e não pôde impedir que todos os *orishas* se apoderassem delas e as repartissem entre si. Eles lhes deram nomes e comunicaram uma virtude a cada uma das folhas de que se apropriaram. Ainda que *Osain* seja o dono das folhas [...] cada Santo possui suas folhas na mata.

Os caçadores e seu deus *Ọṣosi* têm uma ligação freqüente com *Ọsanyin* devido a sua contínua presença na floresta. Em Kétou, o guardião de *Ọṣosi* é um *Ọlọṣanyin* (sacerdote de *Ọsanyin*).

Cada folha é dotada de certa virtude. Existe a folha da fortuna, da felicidade, da glória, da fecundidade, da alegria, da sorte, do frescor, da brandura, da paz, da longevidade, da coragem, das roupas, do corpo, dos pés etc., mas existe também a folha da miséria, das conversas indiscretas e outras ainda mais temíveis.

1. Maupoil, p. 176.
2. Cabrera, p. 100.

Sob a forma de infusão, as folhas fazem parte dos banhos de purificação ou, mais exatamente, dos banhos destinados a estabelecer um laço mágico entre a divindade, certos objetos que lhes são consagrados e os fiéis. Em certos casos essa ligação é confirmada por libações de sangue de uma mesma vítima.

Durante as cerimônias de consagração de um noviço a uma divindade o emprego das folhas é fundamental, pois essas mesmas folhas serviram para a elaboração do *aṣẹ* da divindade e esta recebe um acréscimo de força que cria um primeiro laço de interdependência entre o futuro *adoṣu* e seu *Orișa*.

A trituração das folhas, destinadas a esses banhos, (*omiero*) é feita com os mesmos cuidados que presidiram sua coleta. Cantigas que celebram as virtudes e os poderes de cada folha são entoadas pelos oficiantes que, em sinal de respeito, se apresentam nus da cintura para cima e descalços, como se estivessem na presença de um rei.

Passemos em revista o que dizem os antigos viajantes.

O padre Baudin, copiado por Ellis[3], define *Ọsanyin* como o gênio da medicina, cujo emblema é um pássaro colocado sobre uma haste de ferro.

Frobenius[4] indica que *Ọsanyin* não é um *Orișa*, mas é aquilo que vivifica, aquilo que faz acontecer coisas maravilhosas.

Ọnadele Epẹga[5] faz de *Ọsanyin* o primeiro médico.

Ọsanyin tem ligação com *Aroni*, um homenzinho de uma perna só e que, segundo dizem no Brasil, fuma sempre um pito feito com uma casca de caramujo enfiada em uma haste oca e repleta de suas folhas preferidas.

Na África, dizem que foi *Aroni* quem levou o fogo para os homens, que não o conheciam. Ele o roubou no céu para dá-lo aos seres humanos. É descrito como um homem de um só pé, um só braço e um olho no meio da testa[6].

O padre Baudin descreve uma entrevista com um *Ọlọsanyin*:

> Vi certo dia um velho feiticeiro que se dizia discípulo de *Aroni*. Mostrou-me um diploma, um pêlo espesso que vinha do lombo de um porco-do-mato. Dizia-se instruído em todo tipo de remédios e queria curar-me da febre para sempre, garantindo que, daí por diante, eu seria forte como o pau-ferro e que viveria até a idade mais vetusta, como um velho tronco de árvore coberto de musgo. O maroto não pedia caro: apenas dois sacos de búzios para sua alimentação, durante as duas semanas que precisaria passar na floresta a fim de obter todas as raízes e cascas necessárias para lignificar-me, mais um saco de búzios para adquirir um pote preto e novo, um carneiro para consagrar o pote, através de um sacrifício solene e enfim, naturalmente, uma garrafa de rum para dar-lhe a força de pular diante do pote, durante a maceração misteriosa. Dispensei o espertalhão com suas promessas, sua medicina e seu diploma, aconselhando-o a que fizesse um remédio que rejuvenescesse sua velha pele enrugada. Ele foi embora, rindo com escárnio.

Ellis[7] faz a seguinte descrição de *Aroni*:

> *Aroni* é o deus da floresta (conhece a medicina tão bem quanto *Ọsanyin*) e seu nome significa "Aquele que tem os mem-

3. Ellis [2], p. 79.
4. Frobenius [1], p. 139.
5. Epẹga, Cap. XVII.
6. Ver, em relação a *Aroni*, a cerimônia de escolha de um novo *Alaṣẹ* de *Ogun Edeyi*, p. 177.
7. Ellis, p. 79.

bros estropiados". É sempre representado em forma humana. Com uma perna só, a cabeça de um cachorro e uma cauda de cachorro.

Aroni agarra e devora aqueles que encontra na floresta e que tentam fugir; mas, se um homem o enfrenta corajosamente e não demonstra medo, ele o leva para os recantos mais afastados da floresta, onde mora, e o conserva junto de si por dois ou três meses, durante os quais lhe ensina como usar as plantas medicinais. Quando o discípulo aprendeu tudo, ele o manda embora e lhe dá um pêlo de sua cauda para provar aos incrédulos que foi realmente iniciado.

Os redemoinhos de vento que fazem as folhas mortas voar são considerados manifestações de *Aroni*.

A. K. Ajisafe[8] descreve esses redemoinhos de vento sob o nome de *Aja*:

Dizem que um redemoinho de vento, *Aja*, leva os homens para a floresta por um ano ou mais. Durante esse período, o homem assim levado é alimentado por um ser sobrenatural e aprende com ele a arte de fazer talismãs. Ao terminar, o homem encontra-se em sua casa sem saber onde esteve e como voltou. Esse homem é tratado com temor reverencial e respeito e dão-lhe um título muito elevado entre os *Olosanyin*, mas um caso como esse é muito raro.

Lydia Cabrera[9] nos diz que:

Em Cuba, para os adeptos da regra *lucumí* (*Nago, Yoruba*), o adivinho, dono das ervas e da mata, é *Osain*, catolicizado sob o nome de Santo Antônio Abade e São Silvestre. Para outros, é São Raimundo Nonato, porque *Osain* é um *orissa* que não tem pai nem mãe. Ele apareceu, não nasceu. Saído da terra. Igual à erva, não é filho de ninguém.

Osain é caçador como o deus *Ososi*. Tem só um braço, utiliza o arco, a flecha e a espingarda, corre rapidamente com apenas um pé.

Émile Marcelin[10] indica que, no Haiti, *Ossange* é um deus curador.

8. Ajisafe, p. 43.
9. Cabrera, p. 70.
10. Marcelin, p. 99.

8

DAN, OṢUMARE

Dan é um *Vodun* originário da região *Mahi.* É representado na forma da serpente arco-íris e suas funções não são fáceis de definir, pois elas são múltiplas. *Dan* é o símbolo da continuidade. É representado como a serpente que morde sua própria cauda, formando assim um circuito fechado. Simboliza também a força vital, do movimento, de tudo o que é alongado. É, ao mesmo tempo, macho e fêmea. Ele sustenta a terra e a impede de desintegrar-se. É a riqueza e a fortuna. Algumas contas azuis, ditas *Nana* ou pedras de Aigry, denominavam-se *Dan Mi* (excremento de *Dan*) e são deixadas por ele no chão, à sua passagem; dizem que elas valem seu peso de ouro.

O assento de *Dan* localiza-se fora das casas e dos templos. É representado por dois potes, um macho, encimado por pequenos chifres, e outro fêmea. *Dan* habita igualmente em algumas árvores, a cujos pés são colocados seus símbolos. Conhecido sobretudo pelo nome de *Dan Ayido Wẹdo*, ele serve de protetor e auxiliar aos outros *Vodun*, em particular a *Hẹvioso*, a quem ajudou a subir ao céu, logo que ele, *Dan,* desceu à terra. Ele representa também os antepassados muitos distantes cujos nomes foram esquecidos.

Em Abomé, é bom, quando se está próximo de um *Dan,* evitar falar mal das pessoas. As mulheres que vão ao mercado, ao passar perto de um deles, tratam de declarar, batendo nos embrulhos que carregam na cabeça: "Eu nada disse de mal".

As oferendas que lhe são feitas consistem em um pano branco, com o qual se fazem estandartes, bebidas (gin, *ṣapalo*), milho e feijão misturados, dois frangos brancos, *obi* e água em uma cabaça.

Na região de Zangnanado as pessoas acreditam que *Dan Ayido Wẹdo* pode metamorfosear-se em um ser humano. Se ele encontra alguém em uma estrada deserta e o toma pela mão, a pessoa é obrigada a seguir o *Vodun* até o mato e *Aydo Wẹdo* a torna meio enlouquecida. Acrescentam que, quando o rio Wèmé transborda, *Dan* afoga as pessoas, até mesmo aquelas que sabem nadar, para vendê-las na região *Mahi.*

Durante uma cerimônia para *Sapata,* depois que "honraram" com algum dinheiro os *vodunsi* presentes, segundo o costume, um *Dansi* improvisou uma cantiga, traduzida por um intérprete à medida que era entoada:

Tenho um canto e quero que a multidão o ouça. Vocês se espantam diante do que acontece atualmente? Estamos sempre vendo aviões que cruzam os ares. Saibam que fui eu, a serpente *Aido Wẹdo,* quem concedeu esse poder aos europeus. Se os brancos são fortes, mais inteligentes e mais instruídos, é porque são dotados de meu poder. Se os aviadores agissem como bandidos, já que voam por cima de nossas casas, de nossos campos, não deixariam de devastá-los. É por isso que eles têm inteiramente o poder sobre a terra. Segundo minha cantiga, seu intérprete sabe muito bem o que estou dizendo. Portanto, intérprete, agradeça a seu branco por nos ter dado dinheiro. Vou dançar na frente de meus tambores.

Entre os autores que escreveram sobre *Dan,* assinalemos:

Burton[1]:

Aydowhedo, comumente denominado *Danh,* a serpente celeste, que expele as contas Popo e concede a riqueza aos homens, é o arco-íris. Como disse, seu emblema é uma serpente enrolada e chifruda, feita de argila, dentro de um pote ou uma cabaça. Esse utensílio, devidamente embranquecido, é colocado ao pé de um cincho* ou perto de um cupinzeiro, que são denominados as casas de *Dan.*

Ellis[2] retoma o que Burton e Baudin disseram. Cita seus antecessores, observando que o primero escreve *Aydowhe-do* e o segundo *Aïdo wedo,* mas que, na realidade, seu nome é *Anyi-ewo* (*Anyi* é a parte inferior e *ewo* a grande serpente), pois, afirma o autor, "ela vive habitualmente debaixo ou na beira do mundo e sobe para o céu unicamente quando tem sede. Então surge com a cauda no chão e a cabeça no céu, acima das nuvens onde *Mawu* guarda suas reservas de água da chuva. Aquilo que ele derrama é a chuva". Ellis acrescenta ao que diz Burton: "Segundo se afirma, seus excrementos transformam os grãos de milho em búzios".

Le Hérissé[3] diz:

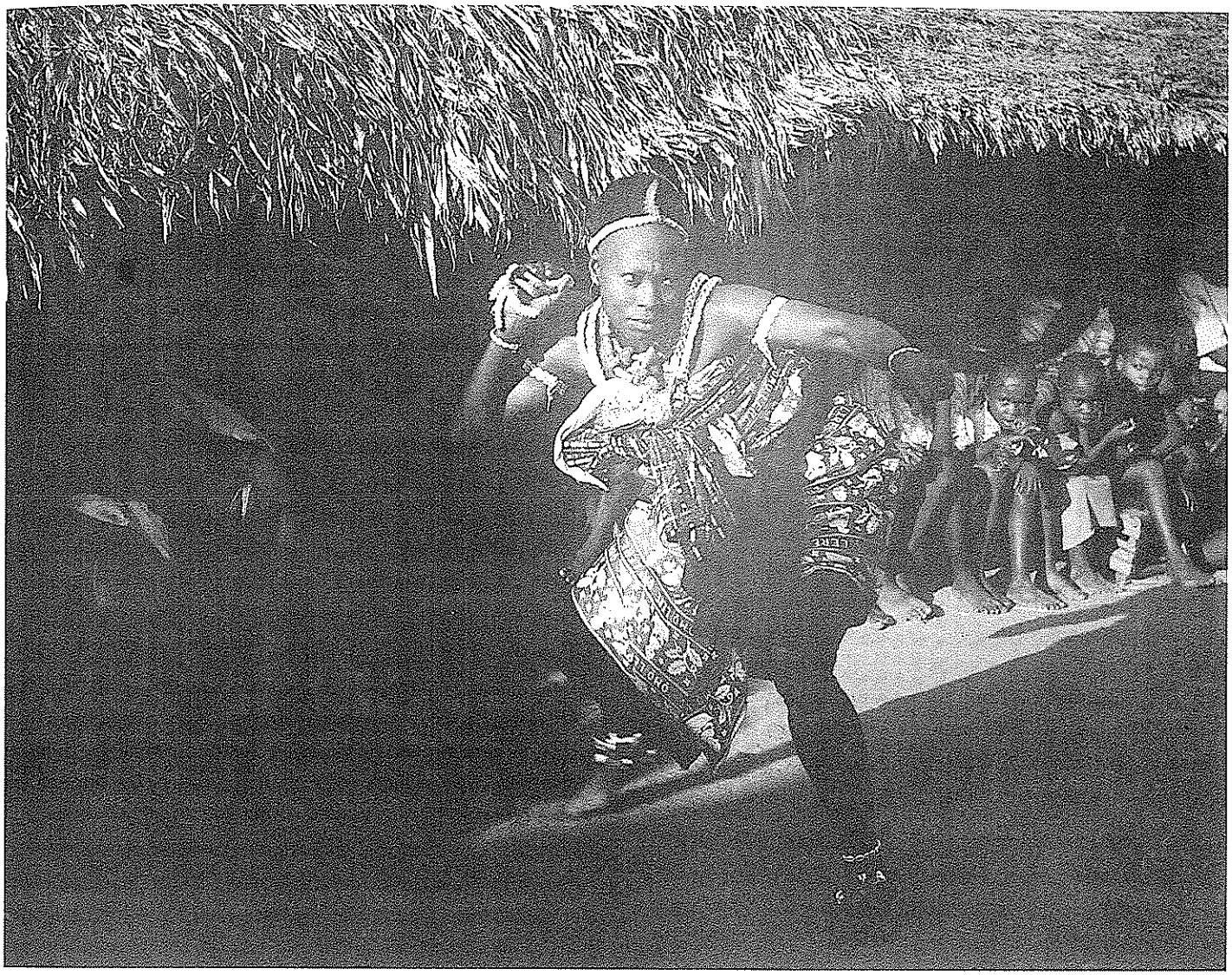
Dan-aïdô-ouêdo, a serpente arco-íris, que é um *Vodun* dos *Mahis,* próprio, segundo acreditamos, da tribo dos *Djinu* (povo do

1. Burton [2], t. 98.

* Segundo o dicionarista Aurélio Buarque, é designação comum a diversas plantas da família das bromeliáceas (N. do T.).

2. Ellis [1], p. 47.

3. Le Hérissé, p. 118.



Sacerdotisa de *Dan*,
a serpente do arco-íris
dos mahis, Porto-Novo,
República do Benin.

alto, que caiu na terra). Essa serpente (*Dan*) é a servidora do trovão; pega-o nas nuvens para trazê-lo à terra. Nesse meio tempo a serpente rasteja no chão e segue as sinuosidades dos vales que ela mesma escavou muito antes do nascimento dos homens.

Segundo alguns, *Dan* é o filho de *Dangbe*, a boa serpente[4]. Sua maldade fez com que ele fosse expulso de Houéda, sua cidade natal. Uma família *Mahi* abrigou-o e, como recordação desse fato, os feiticeiros de *Dan* cantam: "Um homem de Houéda me criou e em seguida me expulsou, um *Mahi* me tomou em suas mãos e me levou" (*Houèdanou édjimi, bôgbè; Mahinou d'aebo bô so*).

Paul Hazoumé escreve[5]:

A lenda da transformação da cobra em arco-íris é muito reputada entre os animistas. Em relação à proveniência dos panos, corais e outras jóias que certas pessoas encontram na floresta eles dão a seguinte explicação: "*Ayidohouédo* é uma enorme serpente que vive no mar, onde engole as embarcações com sua carga e sua equipagem. Quando aparece na superfície das águas, sua imagem logo se reflete no céu, onde a contemplamos. Ela digere unicamente os homens do barco. Os demais corpos são jogados na floresta, para onde o gigantesco réptil conduz, sem que o saibam, aqueles felizardos a quem quer presentear"[...] *Ayido-houédo* é o conjunto dos panos que *Maou*, o ser supremo, põe para secar.

Herskovits[6] apresenta *Aïdo Hwedo* como "a serpente que acompanhava *Mawu* no mundo, quando ela criou a terra e que, hoje, em uma dupla encarnação, é encontrada no céu e debaixo da terra".

Bernard Maupoil[7]:

A opinião vulgar afirma que *Dan Ayidokwedo* ou *Dan bada Hwedo* (*Oshumale*, em *nago*), veicula entre o céu e a terra os projéteis de *Hevioso*; denominam-na comumente serpente (*dan*) ou fetiche arco-íris. Enxergam nele o deus da prosperidade; é o ouro. [...] No plano material, seu papel no mundo consiste em garantir a regularidade das forças produtoras de movimento. Preside a todos os deslocamentos da matéria, mas não se identifica obrigatoriamente com aquilo que é móvel. Se se diz que *Dan* habita o oceano, é porque ele representa, para o homem, o máximo de poder em um movimento ininterrupto. A vida é um desses movimentos misteriosos, o movimento por excelência, que *Dan* tem por missão sustentar.

Paul Mercier[8] apresenta-o como

a força vital sem a qual *Mawu* e *Lisa* não teriam podido realizar sua tarefa.

Dan Ayido Hwedo, enrolando-se em torno da terra em formação, possibilitou que ela se juntasse.

Ayido Hwedo tem um duplo aspecto, masculino e feminino, e é concebido como gêmeos. Todos os demais *Dan* são descendentes deles. No entanto, mais do que um par, é uno e possui dupla natureza. Quando aparece sob a forma de arco-íris, "o macho é a parte vermelha, a fêmea, a parte azul". Juntos, sustentam o mundo, enrolados em espiral em torno da terra, que preservam da desintegração. Se enfraquecessem, seria o fim do mundo...

A sinuosidade de *Dan* em torno da terra não é algo imóvel. "*Dan Ayido Hwedo* gira em torno da terra." Desse modo, ele põe em movimento os corpos celestes. Sua natureza é o movimento; ela é igualmente a água. *Aydo Hwedo*, debaixo da terra, está imerso

4. Ver apêndice I.
5. Hazoumé [2], p. 143.
6. Herskovits [1], t. II: 108 e 248.
7. Maupoil, p. 73.
8. Mercier, p. 220.

na água. Em suas viagens sobre a superfície da terra, *Dan* traçou os cursos de água; até então as águas estavam estagnadas.

[...] Em sua tarefa de preservar o mundo, *Dan* é o servidor universal. Por si próprio nada faz, mas sem ele nada pode ser feito.

A título documental, reproduzimos a seguir a representação da serpente *Uroboros* (Fig. 5), que exerce papel importante nas ciências herméticas.

Ela simboliza a vida universal, a força que põe essa vida em movimento.

Milo Marcelin[9] diz-nos que no Haiti

Aïda Wèdo, deusa do arco-íris e das águas doces, é a esposa de *Danballah-Wèdo*. À semelhança de seu marido, é simbolizada pela cobra.

O arco-íris é identificado freqüentemente com uma gigantesca cobra celeste. A parte escura é *Danballah*, que se esconde para vigiar sua mulher. Para outros, o arco-íris é a faixa de *Aïda Wèdo*. As cores escuras simbolizam *Danballah*, os tons mais claros são para ela.

Danballah não ignora que sua mulher o engana com *Agoué*, o deus do mar. Quando o arco-íris toca no mar diz-se que *Agoué* está nos braços de sua amante. Como ela sabe que é vigiada, cada vez marca um local de encontro diferente com seu amante. Certo dia, *Danballah*, querendo acabar de uma vez por todas com aquilo, decidiu ir pedir explicações a *Agoué*. O deus do mar, vendo *Danballah* chegar, apontou seus canhões para ele, pronto a disparar. *Danballah*, ao se dar conta do perigo, riu às gargalhadas e perguntou: "O que está fazendo, *Agoué*? Não reconhece *Danballah*?" *Agoué*, tranqüilizado por essas palavras, apontou seus canhões para o céu e disparou para saudar o grande *Danballah*. Dialogaram calmamente e, durante a conversa, não fizeram a menor alusão a *Aïda*.

Quando *Aïda* se banha no mar ou quando faz amor com *Agoué*, ela deixa seu gorro na praia. Aquele que conseguir apoderar-se dele será rico até o fim de seus dias, pois está repleto de ouro.

Danballah e *Aïda-Wèdo* algumas vezes baixam ao mesmo tempo na cabeça dos dançarinos. Os indivíduos possuídos por esse casal põem-se a deslizar no chão, um ao lado do outro [...]

Aïda-Wèdo é identificada com Nossa Senhora da Imaculada Conceição, representada nas estampas religiosas pisando em uma serpente.

Entre os *yoruba*, *Dan* recebe o nome de *Oṣumare* (o arco-íris). Suas *iyaworiṣa* usam colares de búzios, semelhantes ao das *vodounsi* de *Dan*. O modo como os búzios são enfiados evoca as escamas de uma serpente. Elas carregam uma espécie de bastão semelhante aos de *Ọmọlu* e de *Nana Buruku*, com os quais, aos olhos dos *yoruba*, compartilham a origem *Mahi*.

Ellis[10] decompõe seu nome *Oṣumare* em *Ṣu* (olhar nas nuvens escuras, tornar-se escuro) e *mare*, cujo significado é incerto. Acrescenta que, segundo certos nativos, *Oshumare*, o arco-íris, é o servidor de *Shango* e que seu ofício consiste em recolher a água da terra para levá-la ao palácio desse *Oriṣa*, situado nas nuvens.

No Brasil, *Oṣumare* apresenta as mesmas características notadas entre os *yoruba*. É sincretizado com São Bartolomeu. Seus adeptos usam contas amarelas e verdes e a terça-feira lhe é consagrada. Quando dança, mostra alternativamente, com o indicador estendido, o céu e a terra. Seus fiéis, quando ele se manifesta, acolhem-no gritando "*Ao boboi*".

9. Marcelin, p. 71.
10. Ellis [2], p. 81.

Ao que parece, Nina Rodrigues[11] foi mal informado quando lhe disseram que "*Oṣun-manrê*, conforme seu nome indica, é parente muito próximo de *Oṣun*".

Alguns o definem:

Kétou (Ofia): Seu olho negro contempla as coisas.

Kétou:

1. *Oṣumare* permanece no céu que ele atravessa com o braço.
2. Ele faz a chuva cair na terra.
10. Ele chega à floresta e faz barulho como se fosse a chuva.

Outros evocam seu poder:

Kétou:

3. Ele busca os corais, ele busca as contas *nana*.
7. Pai, venha ao pátio para que cresçamos e tenhamos longa vida.
8. Ele é vasto como o céu.
9. Senhor do *obí*, basta a gente comer um de les para ficar satisfeito.

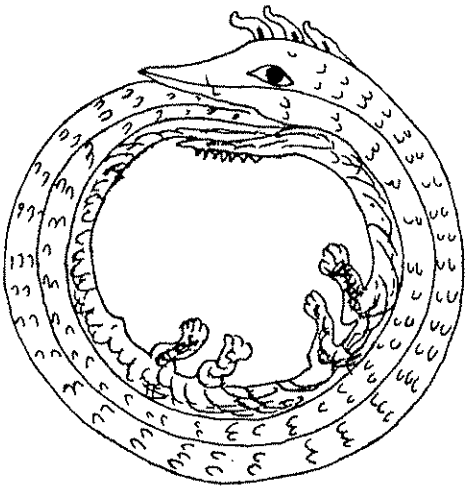


Fig. 5

11. Nina Rodrigues (I), p. 17.

ANEXO

Oriki e Cantigas

KÉTOU

Oriki

1. *Oṣumare a gb(e) ọrun l(i) apa ira*
   Oṣumare ele ficar céu que braço atravessar
   Oṣumare permanece no céu que ele atravessa com o braço.
2. *Ilẹ libi jin ojo*
   Terra lugar dar chuva
   Ele faz a chuva cair na terra.
3. *O pọn iyun p(ọn) nana*
   Ele buscar corais buscar (contas)
   Ele busca os corais, ele busca as contas nana.
4. *O fi ọrọ kan (i)dan(wo) Luku wo*
   Ele com palavra uma tentar Luku.
   Com uma palavra ele examina Luku.
5. *O ṣe l(i) oju ọba (n)ẹ*
   Ele fazer ao rosto rei seu
   Ele fez isso perante seu rei.
6. *Oluwo l(i) awa (r)ẹ ṣẹ mẹsi eko ajaya*
   Chefe que nós lhe fazer adorar
   Chefe a quem adoramos.
7. *Baba nwa l(i) ode k(i) (aw)a gba k(i) a(wa) tọ*
   Pai vir ao pátio que nós acreditar que nós estejamos direito
   O pai vem ao pátio para que cresçamos e tenhamos longa vida.
8. *A (pu)pọ bi ọrun*
   Ele muito como céu.
   Ele é vasto como o céu.
9. *Olobi a(wa) jẹ kan yo*
   Proprietário *obi* nós comer um saciar
   Senhor do obi, basta a gente comer um deles para ficar satisfeito.
10. *O de (i)gbo kùn bi ojo*
    Ele chegar floresta fazer barulho como chuva
    Ele chega à floresta e faz barulho como se fosse a chuva.
11. *Ọkọ Ijoku igbo ẹlu ko l(i) égùn*
    Esposo Ijoku mata anil não ter espinho
    Esposo de Ijoku, a mata de anil não tem espinhos.

    Ọkọ Ijoku dudu oju ẹ a fi wo ran
    Esposo Ijoku negro olho seu ele com olhar coisa
    Esposo de Ijoku que observa as coisas com seu olho negro.

OFIA (KÉTOU)

Oriki

1. *Oṣumare adegbo kun bi ajo*
   (Ver Kétou 10.)

2. *Olobi kan aje yo*
   (Ver Kétou 9.)
3. *Dudu oju e afi woran*
   (Ver Kétou, 11.)
4. *Kakara kakara a(wa) yi ṣi leḳun*
   Ranger da porta nós voltar abrir porta
   Ranger da porta que abrimos.
5. *Ina ko ṣe re (o)mo*
   Fogo não fazer calar-se criança
   O fogo não faz a criança calar-se.
6. *O foro kan dan luku wo*
   (Ver Kétou, 4.)
7. *A gborun lapa ira*
   (Ver Kétou, 1.)

BAHIA (BRASIL)

Cantigas

1. *Osumare le le male* (bis)
   Le le male ara ka
   Le le male Osumare
2. *Ko be jiro ko be jiro*
   Osumare ko be jiro
   Lese ko ma wa Osumare
3. *Osumare lokere lokere alokere*
   Osumare fenokan bamba o fenokan
4. *Ao boboi ogelese enojele pokan*
   Ao boboi ogelese
   Enojele pokan vodun maioke
   Ao boboi ogelese (bis)
5. *Ogan a isudan gogbo le sudan*
   Ajju onibere loko de marea

9

SAPATA, ṢỌPỌNNA

SAPATA

Sapata é geralmente denominado o *Vodun* da varíola e das doenças contagiosas, porém seria mais exato chamá-lo divindade da terra. A varíola é a punição infligida por ele aos malfeitores e àqueles que o desrespeitaram[1].

Esse nome, *Sapata* (da mesma forma que *Ṣọpọnna* entre os *yoruba*), é temível e perigoso de se pronunciar. Na verdade, as pessoas preferem chamá-lo de *Ayinon*, o dono da terra. Ele forma uma família de *Vodun* cuja composição varia segundo as regiões.

De acordo com um informante, em Abomé essa família compõe-se de:

Um casal: *Kohosu*, o pai, que envia a varíola, e sua mulher *Nyohwe Ananu*.

Seus filhos: *Da Zodji*, que envia a disenteria e os vômitos dos quais se morre; *Dalangan*; *Da Sindji*; *Agḷosunto*, que envia feridas incuráveis às pessoas, e *Gbosu Zuhon*, seu irmão gêmeo; *Ahosu Ganwha*, que envia às pessoas inchações de que

1. "*Sagbata*, senhor da terra, nutre os homens dando-lhes o milho, o milhete e outros grãos do solo e pune-os fazendo com que, através de suas peles, saiam os grãos que eles comeram" (Herskovits [1], t. II:131).

se morre; *Avimadjẹ*, que tem ligação com os *Tọhosu; Alokpe* (um *Tọhosu*); *Nujẹnumẹ*.

Existe uma terceira geração de que fazem parte os filhos de *Da Zodji*, sendo o primogênito *Adan Tagni*, que envia a lepra e que corta os pés e as mãos, além dos filhos de *Da Langan*, chamados *Gbazu, Da Magbẹkan* e *Suvinengen*.

Outro informante de Abomé deu-me os nomes na seguinte ordem:

Nana Buku, mãe de *Kurhosi* (*Kohosu*); *Ananu; Agbahio; Dada Langan*.

Os dois primeiros são os pais de:

Dada Zodji; Dada Sindji; Dada Togpọn; Aglọsuntọ; Avimajẹ; Bosu Zunhon.

Em Vedji, perto de Dassa, fala-se de:

O pai, *Dada Togpọn*, seus filhos *Bozuhon; Aglọsuntọ; Anikodjẹ; Kada; Nudjẹnumẹ*, e *Nana*, mãe de todos eles.

Em Zagnanado deram-me outra série de nomes:

Ananu, a mãe de todos os *Sapata*:

Zogpe, Lanlẹnu, Asisogbo, Dada Zodji, Aiude, Aonyiwe, Pedegọ, Azonisu, Misoton, Akotewe, Wẹnẹgbo, Huntepọ, Aglo, Kanẹpo, Aloyimi, Miyanye, Adowa, Awewe, Adonegbo, Azontunu, Kobele, Avimajẹ e *Alokwe*.

A diversidade dessas listas evidencia as variantes e as contradições que podem existir em uma mesma tradição, mas, no conjunto, sobressaem alguns nomes que talvez sejam os mesmos dados a *Sapata* quando seu culto foi adotado na região.

Seu lugar de origem é freqüentemente indicado como sendo a aldeia de Pingini Vedji, perto de Dassa Zoumé, mas, sem dúvida, trata-se apenas de um lugar de dispersão de *Sapata*, vindo de outro lugar, pois, conforme se diz em Abomé, *Sapata* veio dos *mahi*, mas estes o tomaram aos *nago*.

Essa tradição parece ser confirmada em Savalou, onde o *Sapata Agbosu* do bairro Bla, chefe dos *Sapata* da região, ao que se diz, foi levado para lá no tempo de *Ahosu Soha*, o fundador de Savalou. Ele, durante sua viagem ao norte, havia encontrado os *kadjanu* (*nago* vindos da região de Badagris) em Damé, à margem do rio Wèmé, os quais o seguiram até Savalou, levando com eles seu deus protetor *Sapata Agbosu*.

Essa remota origem *nago* é sublinhada pelo fato de que os *vodunsi* de *Sapata* são denominados *Anagonu*.

Referindo-se à origem de *Sapata*, escreve Le Hérissé[2]:

> O culto de *Sakpata* foi importado no reinado de *Agaja* (quarto rei). Nessa época os guerreiros daomeanos haviam sido conduzidos contra *Hondji* e a varíola os dizimou muito mais do que as armas inimigas. Atemorizado diante dessa causa de mortalidade, nova em seus exércitos, o rei enviou homens de confiança aos *Dassas*, que ele sabia que cultuavam *Sakpata*. Esses homens voltaram providos dos conhecimentos necessários para estabelecer no Daomé o culto do temível "*Vodoun*".

Herskovits[3] escreve igualmente:

> Segundo reza a tradição, esse culto foi introduzido no Daomé e veio do norte. A região de Savalou é o ponto exato que foi citado pelo sacerdote de *Sagbata*...

A tradição segundo a qual a doença veio do norte não tem maior valor histórico do que qualquer outro conceito folclórico, se bem que a explicação dada por Le Hérissé não seja desmentida por uma tradição tão contraditória.

2. Le Hérissé, p. 128.
3. Herskovits [1], t. II:38.



Chegada da sociedade
(*egbe*) de *Ọbaluaiye*,
num dia de festa
em Ifanyin, na África.



Sapata é denominado "O Senhor da terra" (*Ayinon*). Ele dança e gira diante dos fiéis...



... vestidos com trajes
multicoloridos, Abomé,
República do Benin.

Essa tradição, conhecida em Abomé, que afirma ser Pingini Vedji, perto de Dassa Zoumé, o lugar de origem de *Sapata*, parece ser explicada pelos seguintes fatos:

No tempo do rei *Agonglo* houve uma epidemia de varíola muito violenta e os sacerdotes de *Sapata* assumiram grande importância no reino do Daomé.

Quando assumiu o poder, *Adandozan*, muito autoritário, tomado pela desconfiança, expulsou de Abomé os sacerdotes de *Sapata*, mandando-os acorrentados para Adamé. Mais tarde, o rei *Ghezo* subiu ao trono, consultou *Fa* e trouxe *Sapata* de volta por intermédio de um certo *Favi Mișaï*, originário de Pingini Vedji. Acompanhado de *Kosu Huzęmę*, ele reinstalou *Sapata* no bairro de Azali e, em seguida, em todos os outros bairros.

Diz-se que, por ocasião da primeira cerimônia pública, diversos *vodun* da região estavam presentes e baixaram em seus sacerdotes. Dançaram e cantaram uma série de frases sentenciosas, exaltando sua própria glória, e mostraram-se agressivos em relação aos demais *vodun*. Eis algumas cantigas que, segundo a tradição, foram ouvidas naquela noite:

Zomadonu[4], que baixa em *Atinbadonuro*, o *Zomadonusi*, canta[5] para *Da Zodji*, que *Favi Mișaï* voltava a instalar no bairro *Azali*, obedecendo as ordens do rei *Ghezo*:

(1) Se sou eu *Kuladeye*
Se for meu pai
Que o tambor comece a tocar
Se não for possível, vou andar como uma pantera.

Da Zodji canta por sua vez:

(2) Eis o animal selvagem que nos foi confiado,
A hiena encontrou o leão.

Zomadonu está muito zangado com *Sapata* e lhe diz:

Não, não quero mais ver você
Você foi embora e fui eu quem fez você voltar
Você é meu filho, Rei.

Da Zodji responde, cantando:

(3) Superior, ouvi sua palavra.
Lęgo, o dinheiro baixa na cabeça daquele que substitui a morte.
Zomadonu, ouço seu nome e venho.
Antes que o pássaro entre na gaiola
Ele deve suplicar ao superior.
Ouvi sua voz, eu vim.
Você é meu superior.

Zomadonu canta novamente para *Sapata*:

(4) O guerreiro não tem medo de disparar sua espingarda
Zomadonu, ninguém pode guerrear contra você.
Você partiu, você voltou, você partiu, você voltou, você voltou.
Seu pássaro não poderá bater em meu pássaro.

Sapata responde:

(5) *Zomadonu*, ninguém pode guerrear contra você.

Por sua vez, *Adomu*[6] canta, apoiando *Zomadonu*:

(6) O Búfalo parte no dia em que existe sangue e não deixará de vir.
Chegamos, que a música toque.

4. Ver apêndice VII.
5. Ver textos originais e tradução à p. 261.
6. Ver apêndice VII.

Os corpos e os bens das vítimas da varíola pertenciam de direito aos sacerdotes de *Sapata*. Estes, na qualidade de representantes do "senhor e rei da terra", enfrentaram, por diversas vezes, dificuldades com os reis do Daomé, dos quais muitos foram atingidos pela varíola e morreram. O acesso à capital, Abomé, foi freqüentemente proibido a esses sacerdotes, e no reinado de Adandozan, conforme vimos, todos eles foram expulsos momentaneamente do reino pelo soberano, que não queria no país outro rei a não ser ele[7]. Narraram-me, em Dassa Zoumé, a seguinte lenda a respeito da origem de *Sapata:*

Um caçador, *Mọlusi* [8], vê passar no mato uma corça (*agbanli*). Quer atirar, mas a corça levanta uma pata dianteira e a noite cai em pleno dia; pouco depois a luz volta e o caçador vê um *Aziza* (o *Arọni* dos *Yoruba*), o qual declara que vai dar-lhe um poderoso talismã.

O caçador aproxima-se e *Aziza* explica o que ele deve fazer. Dá-lhe uma folha para que ele a plante perto de sua casa. Dá-lhe igualmente um assovio com o qual poderá chamá-lo em caso de necessidade.

Decorridos sete dias, todas as pessoas do lugar têm a varíola e muita gente morre. O caçador regressa à mata e recorre ao assovio. *Aziza* aparece e o caçador diz-lhe que o talismã que ele lhe deu matou muita gente.

Aziza declara que não foi o talismã, mas *Sapata*. É preciso construir para ele uma boa cabana, que lhe servirá de templo, e todo mundo lhe deverá obedecer. *Aziza* indica ao caçador o que ele deverá fazer para constituir o *Vodun* e quais são as folhas necessárias, como o *Vodun* vai matar e ressuscitar os *Vodunsi* etc.

O caçador volta a sua casa para preparar os medicamentos que curarão as pessoas e para fazer o *Vodun*, de acordo com as indicações de *Aziza*. Isso ocorreu em Vedji, perto de Dassa Zoumé.

Os interditos[9] dos *Sapatasi* são: *agbanli* (antílope), a galinha-d'angola (*sonu*), o peixe *sosogule*, cujas escamas se contrapõem umas às outras, e o carneiro. As oferendas ao *Vodun* consistem em cabritos, frangos, feijão e inhames.

As cerimônias em honra de *Sapata* sempre atraem muita gente. Ocorrem na praça (*badji*) que precede a entrada do templo, no fim da tarde, momento em que o sol está menos ardente.

7. Le Hérissé, p. 128: "O culto de '*Sakpata*' passou por momentos de aceitação e de reprovação. Foi importante no reinado de *Agadja* (quarto rei). Naquele tempo, os guerreiros daomeanos haviam sido conduzidos contra Hondji (círculo de Mono) e a varíola os dizimou bem mais do que os exércitos inimigos. Atemorizado diante dessa nova causa de mortalidade, o rei... [ver acima]. Os reis, porém, jamais tiveram muita estima pelos sacerdotes desse culto, não lhes permitiram toques de tambores e proibiram a si mesmos desposar uma *sakpatasi*, isto é, uma mulher dedicada a '*Sakpata*'. Disseram-nos até que no reinado de *Ghezo* (oitavo rei) e no reinado *de Glele* (nono rei), o culto público a *Sakpata* foi proscrito formalmente".
Herskovits (vol. I: 20): "A morte de *Kpengla*, causada pela varíola, é importante devido à influência que pode ter exercido sobre a ideologia religiosa dos daomeanos... e *Kpengla* não foi o último rei a morrer dessa doença. Assim, não é de surpreender que o culto à varíola não fosse encarado cordialmente pelos monarcas daomeanos e que a ereção dos templos fosse feita obrigatoriamente fora dos muros da cidade, na base de 'Dois reis não podem reinar em uma única cidade'".
8. É interessante encontrar, no início dessa lenda, o nome de *Molu* (*Omolu*), de que se tratará mais adiante neste capítulo.
9. Herskovits dá os seguintes detalhes: "Os interditos de seus adeptos são *agbanli*, o antílope, que, segundo se diz, se assemelha ao primeiro gêmeo, *sen*, o chacal, considerado sagrado, na qualidade de cachorro de *Dada Zodji* e tem a mesma cor do deus, e *alului*, um felino cujo pêlo é da mesma cor. Do mesmo modo os adeptos jamais podem comer milho, milhete, sorgo e feijão misturados, pois estes se assemelham às doenças enviadas por *Sagbata*. Afirma-se que aquele que come essa mistura de cereais come a terra. Esses produtos representam as doenças enviadas por *Sagbata*, que são respectivamente a erisipela, o escorbuto, o sarampo e a varíola". (Herskovits [1], p. , t. II:141).

Uma orquestra composta de três ou quatro tambores (*hungan*, *hunvi* e *apesi*) acha-se instalada sob uma grande árvore, no centro da praça. Ao lado dos executantes encontram-se *boso* (pilares de *bo*) fincados na terra. Trata-se de bastões que medem cerca de cinqüenta centímetros de altura, pintados de branco e vermelho, ali colocados como proteção mágica contra brigas e desordens.

No momento da saída dos *sapatasi*, precedidos por um *legbasi**, a orquestra executa o ritmo *avalu* (saudação). Os *vodunsi* vão saudar a orquestra, apresentando seus *aja* (sinetas) aos tocadores e estes os seguram durante alguns momentos, unindo as palmas das mãos.

Os *sapatasi* usam belos panos, vestem uma saia curta (*valaya*), enfeitam-se com diversas jóias de prata, colares de contas negras (*atẹkun*) e marrons (*runjẹvẹ*), e de búzios. De vez em quando usam em torno do pescoço aros rígidos (*sahodeno*) cobertos de miçangas, exatamente como aqueles que os daomeanos usavam outrora na corte dos reis. Empunham bastões e espanta-moscas, como sinal de dignidade, além de *aja* (sinetas).

Os tambores tocam para *Legba*, que, vestido com uma saia de palha violeta e com um curioso chapéu violeta, dá vazão a uma série de infantilidades, saltando de um pé para outro e fazendo demonstrações de caráter erótico.

Em seguida, os tambores tocam para *Sapata*. Começam por uma série de três toques do ritmo *adarun*, no qual o *gan* (campânula de percussão) é tocado na seguinte cadência: — .. — — .. — .. — — .. . Os *sapatasi* giram três vezes em torno da praça, dançando em fila indiana.

A seguir, dançam obedecendo ao ritmo *bẹrun*, no qual o *gan* de acompanhamento é tocado numa outra cadência: — — .... — — ...., seguido da cadência: — .... — ...., própria de uma dança denominada *akuto*, na qual os *sapatasi* formam uma espécie de círculo, voltados para o centro.

Na seqüência, os *sapatasi*, um de cada vez, entoam as cantigas denominadas *nukoromehan*, mordazes e satíricas, que fazem a alegria da assistência. Outras cantigas são mais sérias e transmitem conselhos morais, ameaçando aqueles que têm má conduta, convidando-os a modificar seu modo de viver, sob pena de incorrerem na cólera de *Sapata*. No final das cantigas, os *sapatasi* dançam com muita animação, fazendo uma série extraordinária de piruetas rápidas, seguidas de saltos e pulos, acompanhados por gestos de desafio que exprimem sua força e seu poder, demonstrando que são invulneráveis aos ataques de seus inimigos, ciumentos e invejosos.

Alguns fiéis ajoelham-se e *Sapata* vem impor seu *aja* sobre a cabeça deles em sinal de proteção.

Eis o texto de algumas cantigas de *Sapata:*

Inicialmente uma cantiga presta homenagem aos *vodunon* antigos:

1. Se um lavrador quer cultivar suas terras, ele saúda aqueles que o precederam, antes de começar:

Vim para dançar, saúdo os antigos antes de começar.

Cheguei, agora todos os tocadores de tambor,e os moradores vão rir, porque o xarope será gostoso.

* Alguém consagrado a *Legba* (N. da T.).

2. Eis outra cantiga, na qual ele canta para um *vodunon* e declara que tudo irá bem para ele[10]:

Tudo dará certo, assim seja.

Eu te digo assim seja.

Tudo dará certo, a situação será boa.

Eu te digo assim seja.

Assim seja, sacerdote importante.

3. Aqui está uma cantiga improvisada, a mim dirigida por *Sapata* em Abomé. Ela não deixa de encerrar uma certa ironia. Eis a tradução:

Os olhos menores não temem os olhos maiores. Um dia o governo recrutou todos os feiticeiros e os puseram em um trem. O trem, que fazia Zigi, Zigi, Zigi, partiu em direção a Cotonou. Lá chegaram na manhã do dia seguinte. O céu estava povoado por aviões e fomos encontrar vários europeus. Acreditamos que o governo iria dizer-nos palavras importantes, mas em vão. Os brancos sentiram prazer em nos olhar e nos fotografar. Ainda hoje vemos um europeu entre nós. Quando se vem a um país, é preciso saber falar sua língua. Isso ele não sabe fazer, mas, ele é curioso de ver.

Eis as cantigas denominadas *nukoromehan* que, em forma sentenciosa, dão conselhos aos assistentes:

4. Se você é rico, não deve rir dos pobres, pois as pessoas pequenas tornam-se grandes.

   Quando você vem ao mundo não tem mulher, automóvel ou bicicleta. Você não trouxe nada para esta vida e, assim, ninguém conhece o futuro.

5. Se o trem descarrilar ou se o navio naufragar, as bagagens não serão salvas.

6. Cada um deve ficar em seu lugar: a morte no seu lugar, a doença no seu lugar.

   Senão aquele que não sabe se conduzir corre o risco de se perder.

7. Existem cartas de baralho.

   A vida é uma carta de baralho.

   Se você tirou *favo*, não terá nada na vida.

   Viverá na pobreza até a morte.

   Se você tirou *junque*, será rico na vida.

   É preciso prestar atenção e embaralhar as cartas.

   Dou-lhes este conselho, meus amigos. Estão ouvindo?

8. Todo mundo vai dizer que canto contra o povo do país. Venho, no entanto, para dar-lhes conselhos.

   Mulher que não fica em casa, que corre atrás de um homem, em seguida mais uma infelicidade.

   Não se deve correr assim, pegam-se doenças.

   É preciso ficar em casa.

9. Se você se encontrar com aquele que vem de longe, é preciso aceitá-lo como amigo.

   Se você se encontrar com alguém de sua casa ou de seu bairro, desconfie dele.

   Pois o ratinho que está em sua casa come seus panos, sua comida e lhe faz o mal; mas o rato da floresta nada lhe faz. Ele não tem necessidade de você.

10. Se um ladrão entrar em sua casa, é alguém conhecido de você. Ele vai apoderar-se de tudo. No dia seguinte voltará para cumprimentar você e dirá: "Meu amigo, soube que você foi roubado. De onde veio essa gente? Teria vindo do norte? Teria vindo do sul? Olhemos no chão, para encontrar suas pegadas". No entanto, o ladrão é ele. Preste atenção em seus amigos, são eles.

Eis uma cantiga em que é exaltada a força de *Sapata*:

11. É difícil pisotear a brasa. *Afomado Zogi* tem o poder de fazê-lo.

12. Se alguém disser que o *Vodun* nada é, ele morrerá.

10. Ver texto original e traduções à p. 262.

13. Doença terrível.

Se eu for expulso, o país se estragará.

Doença terrível na cabeça das pessoas que são responsáveis pelo país[11].

Um *sapatasi* prepara-se para ir embora, mas os tambores o retêm por meio de um determinado ritmo e ele canta:

14. Ele diz: Volte.

O tambor diz: Volte.

Eu me vou, nós vamos.

O tambor diz: Volte.

Um *sapatasi* retirou-se e, após sua partida, uma cantiga de zombaria foi entoada contra ele por um outro *sapatasi*. O primeiro retorna e canta para vingar-se:

15. Eu não estava lá, eu não estava lá.

Cá estou, o cão caça a hiena na floresta.

Eu não estava lá, o cão caçou a hiena na floresta.

No final da cerimônia, antes de se retirar, os *sapatasi* vão saudar *Mișaï*, o grande *vodunon* de *Sapata*, sentado debaixo de um guarda-sol, e cantam:

16. Voltamos para a casa.

Prestamos conta e saudamos *Mișaï* antes de irmos embora.

Prestamos conta e saudamos.

ṢỌPỌNNA

Entre os *nago-yoruba*, esse deus tem o nome de *Ṣọpọnna*, mas, pelos mesmos motivos que se notam entre os *mahi*, é mais indicado chamá-lo de *Ọbaluaiye* (rei da terra) ou *Ọmọlu*. Mais adiante, porém, veremos que *Ọmọlu*, que se confunde com *Ṣọpọnna* em Kétou, na região *nago*, dele se distingue na região *adja* e *mahi*.

É difícil dar uma definição dessa divindade que seja válida para o conjunto dos lugares onde ele se estabeleceu, pois suas características variam e parecem ser uma função da distância em relação à região *yoruba*.

Conforme veremos, Frobenius julga que *Ṣọpọnna*, na região *yoruba*, é um deus que veio do sudoeste.

Essa indicação lança uma luz sobre os motivos da variação das características de *Ṣọpọnna* nos diversos lugares onde ele se estabeleceu.

Tratar-se-ia, porém, de uma divindade estrangeira ou do retorno de uma divindade de origem *yoruba* longínqua, levada por uma das inúmeras migrações em direção ao oeste, sendo uma das primeiras a dos *ga*, que foi do Benim para Acra, no reinado de *Udagbedo*, no final do século XIII ?[12]

Eis um certo número de indicações coletadas a respeito de *Ṣọpọnna* e de *Ọmọlu*, que classificaremos do leste para o oeste. Deve-se observar que, na Nigéria, é difícil tocar nesse assunto, pois ali o culto é proibido.

Em Ilẹ Ifẹ, *Ṣọpọnna* é denominado *Ọbaluaiye*, rei do mundo; *Buruku*, por sua vez, é chamado *Ilẹgbona* (varíola) e tem, como sobrenome, *Polo* (lugar onde ocorre um ordálio). *Ọmọlu* não parece ser conhecido ali.

A mesma informação se repete em Ọyọ. Lá, o *ṣaṣara* que ele carrega é denominado *ọwọ*. *Ṣọpọnna* teria sido outrora um ser humano originário de Ọyọ, na época de *Ọraniyan*.

Em Ibadan, um informante que conhece bem o Daomé forneceu-me espontaneamente indicações que con-

11. Ver texto original às pp. 262-263.

12. J. U. Egharevba, p. 19.

firmam as de Frobenius. *Ṣọpọnna* teria vindo da região *tapa* e seria muito ligado a *Egunoko*. Em Ofa, a caminho de Ilorin, haveria um *Ṣọpọnna* que seria o *Buruku* de Dassa Zoumé. Esse *Buruku* teria vindo da região *tapa* e, além disso, *Buruku* e *Ṣọpọnna* seriam uma única divindade. *Ọmọlu*, de acordo com esse informante, seria um outro *Orisa*. Ele tinha conhecimento de sua existência em Topli, no Togo, onde havia saído da água segurando um *ṣaṣara* em uma das mãos e um facão na outra. O facão significava: "Tenho um crocodilo na mão". O informante exprimiu-se em *fon* e a frase era a seguinte:

Ọmọlu	ansi	lọme	podo	hadopo	gubasa	dopopan	do	alọmẹ
Ọmọlu	sai	da água	com	*ṣaṣara*	facão	com	na	mão

Em Abẹokuta, *Ṣọpọnna*, cujo culto está proibido desde 1884, conforme veremos mais adiante, é denominado *Ọbaluaiye*.

Lá, *Ọmọlu* é considerado um *Orisa* feminino por alguns e masculino por outros. É possível que existam dois deuses *Ọmọlu*, um de cada sexo, conforme se verá. A seu respeito diz-se: "*Ọmọlu Orisa omi ni*", isto é, "*Ọmọlu* é um *orisa* da água".

Ele tem seu templo em comum com *Buruku* e suas louvações (*oriki*) são expressas após as desse último *Orisa*.

Dizem que ele veio do país *Egun*, isto é, do Daomé. Entre seus *oriki*, o de número 9 indica: "Meu pai, filho de *Savè Ọpara*", dando Savè[13] como lugar de procedência.

Quando lhe oferecem sacrifícios, não se matam os animais com uma faca. Basta, segundo se diz, tocar a testa da *iyaworisa*, em estado de possessão, na cabeça do animal para que ele caia fulminado.

Seus interditos são a serpente e o vinho de palmeira, no que se diferencia de *Ọbaluaiye-Ṣọpọnna*, ao qual são feitas oferendas de cachorro e de vinho de palmeira.

Em Kétou, ao contrário, *Ṣọpọnna* é o mesmo *Orisa* que *Ọbaluaiye* e *Ọmọlu*[14] e seu templo é separado do de *Nana Buruku*.

Ele teria vindo a Kétou de Dassa Zoumé, segundo alguns, de *Aja Popo*, segundo outros, e de *Aisẹ*, na região de *Holi*, de acordo com uma terceira versão.

Em seu *Oriki*, a primeira saudação indica "*Orisa* de *Aisẹ*, chegamos para dançar" e a segunda "Bom dia aos *fon (Egun)*, saúdo o *orisa fon* do riacho (da água)".

Os *adosu de Ọmọlu* trazem um *ilewo* ou *ṣaṣara* semelhante ao da Bahia e um facão denominado (*gbada*).

Existe em seu templo uma grande lança esculpida (*ọkọ ọmọlu*), na qual são representados três personagens superpostos, representando *Osumare, Ọmọlu* e *Iroko*.

Kétou é o único lugar onde *Ṣọpọnna* e *Ọmọlu* são considerados, ao que parece, como um único *Orisa*.

Em Savè, afirma-se que *Ṣọpọnna* veio de Oyo, na Nigéria. Um *Orisa* cujas características são todas as de *Ọmọlu* recebe ali o nome de *Olu odo* (senhor da água). Ele carrega um *ṣaṣara* e teria vindo, segundo uns, de *Aja Popo*, segundo outros, de *Aisẹ*. Um caçador originário de *Popo* o teria visto no Ouémè. Os habitantes de Savè sabem que ele existe em Kétou e consideram-no um *Orisa* feminino.

13. Deve-se notar que em Savè, bem como em Kétou, afirma-se que *Ọmọlu* veio de *Aisẹ*, segundo uns, e de *Adja Popo*, segundo outros.

14. Com essas mesmas características ele é conhecido no Brasil, onde a influência Kétou é muito grande entre os descendentes dos negros que para lá foram levados. Tendo pronunciado o nome de *Ọmọlu* diante de um *fon* de Abomé, cuja mãe é de Kétou, ele murmurou imediatamente "*Ọbaluaiye, Mọlu, a toto*". No Brasil, *Ọmọlu* (ou *Ọbaluaiye)* sempre é saudado pela exclamação "*a toto*" (respeito).

Em Dassa Zoumé, *Ṣọpọnna* é conhecido pelo nome de *Sapata;* já nos referimos a essa questão no início deste capítulo.

Ali, *Ọmọlu* é duplo, masculino, segura um facão, e feminino, segura um leque e um rabo de cavalo. Teria sido trazido de *Aja Aguna*, na época do rei *Onigbo* (quarto soberano de Dassa).

Em um artigo de Bergé[15], encontram-se os seguintes detalhes sobre Fita, próximo de Pahougnan:

Oba Sereje, primeiro rei de Fita, teria recebido o fetiche *Moru*, que se fixou no bairro de *Jena* em Fita. Três fetiches vieram ao mesmo tempo de *Aja Popo: Moru, Dan* e seu filho *Loko*.

Moru tinha o aspecto de um homem. Possuía uma bengala oca muito sonora. Convocou o rei e disse-lhe: "Não sou um homem; venho de *Adja Popo* para ensiná-lo a ser feliz. Tendo em vista essa finalidade, proíbo-o, bem como a todos seus súditos, de comer cachorro e pardais. Não devem também untar-se com azeite-de-dendê depois de banhar-se, nem servir-se daquela pasta vermelha que passam nos corpos e nas unhas, acreditando que com isso se embelezarão. Eis todas as minhas proibições. Agora, já que sou fetiche, pode sacrificar-me bois, ou cabritos, ou galos, porém jamais suas fêmeas". E ele enfiou sua bengala no chão e desapareceu subitamente dentro da terra.

Os Fita seriam, portanto, *Adja Sahué* (*Nagots*).

Constatemos que ali *Ọmọlu* tornou-se *Moru* e que, como em Kétou, é acompanhado de *Dan* (*Ọṣumare*) e de *Loko* (*Iroko*).

Em Savalou, *Mọlu*, segundo se diz, vem da mesma região que *Lisa* e *Agẹ*.

Em Abomé, no templo de *Lisa, Mawu* e *Agẹ, Ọmọlu* é conhecido pelo nome de *Mọlu* e até mesmo de *Lisa Mọlu*. Seu papel seria o de procurar as coisas perdidas por *Mawu* e *Lisa*. *Ọmọlu* significaria "você conhece o país" (*Ọ mọ (i)lu*).

Existiria um rio para os lados do poente que se chamaria *Odomọlu*.

Ali, *Mọlu* é considerado um dos filhos de *Mawu* e *Lisa*. Seu *mlan mlan (oriki)* é o décimo primeiro, de uma série de treze.

Ele pode ser considerado o filho de *Nana Buluku*, posto que, em direção ao poente, esse *Orịṣa* se confunde com *Mawu*.

Seu templo principal situa-se em Adja-Agouna. Com efeito, esse lugar parece ser um de seus principais centros de dispersão, pois os habitantes de Agouna afirmam que eles vieram de Agbosso.

Existe nas proximidades de Agouna, em *Arawe*, um *Mọlu* masculino, em Sakuiti-Togbadji, e *Ajaṣẹ*, um *Mọlu* feminino, em Akoutagba.

Mais a oeste, perto de Atakpamé, em uma aldeia igualmente chamada Agouna, fundada por gente emigrada de *Adja Agouna*, existe um templo dedicado a *Mọlu Arawe*, divindade (*ini*) masculina. Em outra aldeia da região, Gbekon, encontra-se o templo de sua contrapartida feminina, chamada *Mọlu* ou *Idji Aguna*.

O *Orịṣa* saiu de um rio segurando um rabo de cavalo (*ṣọsi*) e, na outra mão, um facão.

Ali, *Mọlu* é diferente de *Sapata* (*Ṣọpọnna*), pois, conforme se observa, no templo do primeiro o chão é nu, e no do segundo existe um montículo de terra.

Ali, o sacrifício de um bode para *Mọlu* é feito sem que se utilize uma faca para degolar o animal. Franjas de dendezeiro são enroladas em seu pescoço e ele é abatido

15. Bergé, p. 726.



Omulu (Xapanà),
deus da varíola dos
iorubás, Bahia, Brasil.

por meio de uma porretada. O momento em que a vítima deve ser morta é indicado por um determinado ritmo da orquestra. Um único golpe pode ser dado. Se o animal não morre imediatamente, isso é sinal de recusa por parte de *Ọmọlu* e sua vida é poupada.

O facão e o *ṣaṣara* ou *hapo* simbólicos recebem o sangue do animal, porém o facão não é usado para realizar o sacrifício.

O sangue não é derramado no chão do templo. Nele se derrama *ṣapalo*, vinho de milho. O álcool não entra no templo. Os corpos dos animais são comidos pelos adeptos.

Estendi-me um tanto sobre esses diversos aspectos de *Ṣọpọnna*, *Ọbaluaiye* e *Ọmọlu* porque eles colocam um problema. Estaríamos presenciando um sincretismo, talvez hoje desaparecido, entre duas divindades de origem diferente e pertencentes a antigos grupos culturais diferentes, divindades essas que vieram uma do leste (*Ṣọpọnna*) e outra do oeste (*Ọmọlu* ou *Mọlu*), unindo-se e assumindo um caráter único em Kétou? Ou, ao contrário, tratar-se-ia de uma divindade única, de origem *yoruba* e de origem *tapa* (*nupê*) mais longínqua, trazida para o oeste por uma das numerosas e antigas migrações que as tradições mencionam, e do retorno, em seguida, dessa divindade para seu ponto de partida, trazendo um novo nome, que, originariamente, não passava de simples epíteto?

Essa questão será retomada no próximo capítulo, bem como o fato de que os sacrifícios para *Ọmọlu* se realizem sem a intervenção de facas.

No Brasil, na Bahia, onde a tradição Kétou impôs-se entre as pessoas do Candomblé, *Ṣọpọnna*, de modo geral, é denominado *Ọmọlu* ou *Ọbaluaiye* (rei do mundo).

Ele surge durante as cerimônias vestido de palha, com a cabeça coberta para dissimular seu rosto desfigurado pela lepra. Leva na mão um *ṣaṣara*, espécie de bastão feito com nervuras de palmeira, decorado com búzios. Dança recurvado, como que acometido pela dor; imita o sofrimento, as convulsões, a coceira, os tremores provocados pela febre.

A orquestra toca para ele um ritmo especial, denominado *Opanijẹ*, que significa em *yoruba*: "Ele mata alguém e o come".

Seus adeptos, na Bahia, usam colares de contas pretas e brancas ou pretas e vermelhas. A segunda-feira é o dia que lhe é consagrado, bem como a *Ẹṣu*. É sincretizado com São Roque e São Lázaro, e, algumas vezes, com São Sebastião. Ao manifestar-se, é acolhido pela saudação "*Atoto*".

É considerado um deus de origem *djẹdjẹ mahi*. Afirmam alguns que existem quatorze *Ọmọlu*, outros dizem que eles são vinte e um, mas trata-se de designações diversas para um mesmo deus.

Eis uma lista de nomes que me foi fornecida na Bahia por diversos informantes. Nenhum deles citou o conjunto desses nomes, mas conhecem pelo menos uma dezena, algumas vezes bastante deformados, porém reconhecíveis (por exemplo, *Sapatoi* para *Sapata*):

1. *Jagun Agbagba;* 2. *Ọmọlu;* 3. *Ọbaluaiye;* 4. *Ṣọpọnna* ou *Sapata;* 5. *Afọman*; 6. *Savalu;* 7. *Dasa;* 8. *Arinwarun*; 9. *Azonsu ou Ajansu*; 10. *Azoani*; 11. *Posun ou Posuru*; 12. *Agoro*; 13. *Tẹlu* ou *Etẹtu;* 14. *Topodun*; 15. *Paru*; 16. *Arawe*; 17. *Ajoji;* 18. *Avimajẹ;* 19. *Ahọyẹ;* 20. *Aruajẹ;* e 21. *Ahosuji*.

Alguns desses nomes são, sem dúvida, os nomes do *adọṣu* e não do *Orișa*, sobretudo o último deles. Outros nomes referem-se a lugares de origem, como os números 6 e 7, *Savalu* e *Dasa* (Dassa Zoumé). Outros, como *Topodun*, parecem ter sido colocados na lista por engano.

É muito interessante encontrar nessa lista nomes como *Arawe* (ver Agouna) e *Avimajẹ* (ver Abomé).

Alguns dizem que *Ọmọlu* é filho de *Nana Buruku*, outros afirmam que é filho de *Yabanhi*.

Alguns põem-se de acordo, em relação a essas afirmações, dizendo que *Ọmọlu* era pouco sério e sempre estava na rua, em busca de alguma aventura galante, com o que pegou doenças horríveis. Sua pele cobriu-se de pústulas. *Nana*, sua mãe, enfureceu-se com ele, expulsou-o de casa e *Yemọja* (*Yabanhi*) acolheu-o e cuidou dele.

Os interditos alimentares de seus adeptos, na Bahia, são o carneiro, os peixes sem escamas, as bananas-prata, os legumes e frutos das trepadeiras (abóbora, melão, chuchu), os caranguejos, a jaca.

Fazem-lhe oferendas de pipoca, *akasa* (pasta de milho), galo, bode e azeite-de-dendê. Cada *terreiro*, uma vez por ano, realiza em sua homenagem uma cerimônia denominada *Olubajẹ*, na qual esses alimentos lhe são apresentados e, em seguida, distribuídos aos fiéis e à assistência.

ORIKI

Eis alguns dos *Oriki* de *Ọmọlu*, cujos textos originais e traduções são publicados como anexos neste capítulo.

Alguns o definem:

Abẹokuta
9. Meu pai, filho de Savè Ọpara.
10. Caçador negro, que cobre o corpo com roupa de palha.
11. Não encontrei outros *Orisa* que, como *Ọmọlu*, façam uma roupa de pele enfeitada com cabacinhas.

Adja Wèrè:
7. Ninguém deve sair sozinho ao meio-dia.
8. Tatuado no peito como um abutre.

Ọmọlu mata as pessoas:

Kétou:
2. Não queremos falar de alguém que mata e come as pessoas
8. Veremos voltar, pelo caminho do campo, o cadáver inchado daqueles que insultam *Ọmọlu*.
13. Ele mata um Ijẹbu, apesar do talismã que este tem na boca.

Ọmọlu é poderoso:

Igaji (Kétou)
10. É um *Orisa* que corta a estrada.
11. Ele tem muitas cabacinhas, pega a criança e serve-se dela para fazer um talismã.

Kétou
6. Ele caminha lentamente e dá um tapa no rosto da criança.
9. Coisa muito robusta.
11. Ele cai e fecha a estrada como um espinho.

Abẹokuta
4. Meu pai, que dança em cima do dinheiro.
5. Ele dorme em cima do dinheiro.
6. Ele mede suas contas com caldeirões.

Oriki sob a forma de provérbios:

Kétou
5. A hiena saiu, pastores, amarrem bem seus carneiros.
6. Não se cavouca um campo com uma enxada de chumbo.
7. Não se pode cortar uma palmeira com uma faca de cobre.
9. Sem língua, a boca não serve.

ANEXO 1

Resumo de Alguns Textos sobre *Sapata*, *Soponna* e *Omolu*

Richard Burton[1] escreve em relação a *Sapata*: "*Sapatan* ou bexiga, o deus *Buku* de Abeokuta".

Skertchely: "*Sapatan*, deusa da bexiga, considerada por alguns como uma coisa oblonga sobre a qual são espalhados os cacos dos potes quebrados, além de búzios".

Ellis[2]: "*Sapatan*, deus da bexiga, vive nos desertos e escondido nas florestas. Seu símbolo é uma vareta marcada com pústulas vermelhas e brancas. As moscas e os mosquitos são seus mensageiros. Quando ocorrem epidemias de varíola, seus sacerdotes podem exigir o que bem entenderem do povo aterrorizado".

Le Hérissé[3]:

A varíola aparece em todos os cantos corais do *Vodun*; ele é o fetiche da terra (*Aïkoungban Vodoun*). Nas encruzilhadas, na entrada das aldeias elevam-se altares em sua homenagem ou então na frente das casas, se o destino (*Fa*) do proprietário os pediu. Trata-se de montículos de pequeno porte, sobre os quais repousam uma panela de terracota, com orifícios e um bloco de laterita, que lembra a fisionomia de um portador de varíola. Atrás encontra-se uma planta espinhosa chamada *Selo*. Os sacerdotes tentam obter a clemência de sua divindade por meio de danças e sacrifícios.

Herskovits[4] fornece uma lista desses deuses em Abomé e sua distribuição é um pouco diferente das que já foram apresentadas [5]:

Um casal de gêmeos, um menino e uma menina, primogênitos de *Mawu* e *Lisa*:

Dada Zodji, que mata através da varíola, e *Nyonhe Ananu*, que tiveram filhos sobre os quais exercem vigilância.

1. Burton [2], t. II:93.
2. Ellis [1], p. 52.
3. Le Hérissé, p. 128.
4. Herskovits [1], t. II:139.
5. Ver p. 239.

Dada Langa (rei - pessoa viva), filho mais velho, que se torna o chefe da família e não faz mais nada além disso.

Da Tokpọ (rei - água - vigia), vigia a água da terra.

Da Sindji (rei - água potável - vigia), vigia a água potável.

Agloṣuntọ (corpo - esfrega - ninguém), mensageiro de *Da Sinji*, portador da doença.

Glosuzonyọ (trabalhador - floresta - limpar), vigia os campos.

Adọwa (fome - vir), mata de fome os moradores das aldeias que abrigaram um malfeitor impune.

Hwẹve (sol - velho), distribui a luz do sol aos cereais.

Nudjẹnume (coisas - parar - coisa - homem), protege do mal enviado por outro homem.

Suvinengẹ (abutre - criança - *nengẹ*), abutre com cabeça humana, leva as mensagens de *Sagbata* para *Mawu*.

Se um abutre come as oferendas deixadas na véspera, considera-se que *Suvinengẹ* levou a mensagem.

Agbogbodji (*Agbogbo* em cima) afoga as pessoas nos rios, faz seus corpos inchar e, por aproximação, envia a elefantíase.

Magba (não - partir), cuida das mulheres e concede filhos àquelas que os merecem.

Chọnu (guarda - coisas), pune os incestos, tornando os homens impotentes.

Alọgbwe (mão - muito), o mais jovem. É um Tọhosu, tem muitas mãos, é o guardião de todas as riquezas e estradas, é o secretário de seu pai. Com uma mão segura uma lâmpada e afasta a escuridão, com a outra concede ao homem o poder de conhecer seu caminho, com uma terceira mão dá a riqueza àqueles que a merecem, com uma quarta abre a porta de onde saem as doenças, com uma quinta prende os homens que devem ser presos. Conhece todos os seres da floresta, bem como os peixes. Depois de seus pais é o mais rico do grupo.

A essa lista de deuses *Sagbata*, que lhe foi confiada pelo sacerdote desse culto e que poderia ser qualificada como lista oficial desse panteão, um membro do culto acrescentava:

Palada e *Adantayi*, que partilham com o casal de pais o poder de dar talismãs e feitiços aos homens.

Outro informante acrescenta:

Silomi Yakpangi, Sẹnumasọgbwe, Kudulimayahe, indicados como deuses que enviam a morte, e *Tingfame*, que pune enviando tempestades de areia.

Herskovits acrescenta o nome de *Kẹlẹdjẹgbẹ*, considerado um guerreiro e mais conhecido em Allada e Ouidah do que em Abomé. Fornece igualmente outra lista, obtida de uma velha e que não integra o grupo que presta o culto a *Sagbata*. Ei-la:

Avimadye, encarrega-se dos mortos dessa família de deuses.

Da Langa, torna-se, nessa lista, um caçador.

Dada Zodji, o membro mais velho do grupo, fica sempre em uma rede.

Da Lua, permanece em casa com o chefe.

Suvinengẹ, nessa lista, come os mortos.

Aklasu, o abutre, nessa lista, é deus.

Da Tokpọ é um chefe.

Gbosuzọyọ é o guardião da porta.

Toseno, a única mulher do grupo, é a cozinheira.

Parada é aquele que pune e se encarna nas formigas vermelhas.

Nudjẹnumẹ, paralisa a vontade dos homens.

Kledjo, reside nas cidades e protege do mal.

Agloṣuntọ é quem carrega redes.

Aholustokpe, leva a luz para seu pai.

Adowan, perfura os intestinos.

Da Agboku e *Doliku*, fertilizam os campos.

Nyọhwe Ananu torna-se, nessa lista, *Ananu* ou *Na Ananu*.

Bernard Maupoil[6] indica que, em Abomé,

No panteão de *Sakpata* encontram-se principalmente: *Da Zodji, Da Langan, Bosu Zonhon* (o *donkpegan*), *Agḷọsuntọ, Agbidi, Avimajẹ, Dan Sinji, Zomayi Kpẹnu, Adohwan, Da Lansu, Adukake,* masculinos, e as femininas *Nonho Ananun,* mãe de todos os *Sakpata, Yenu Hwanmlanyi, Kpadada* (*ou Kpadadadaligbo*) etc.

Passemos à transcrição do que diversos autores escreveram sobre *Ṣọpọnna* na África.

Richard Burton[7]: "Pequenos búzios... são usados por aqueles que adoram o deus *Buruku* e a deusa *Amanlu*, que degolam sem usar armas".

Ellis[8], retomando e completando o que o padre Baudin dissera, publica:

Shankpanna ou *Shakpana* é o deus da varíola. O nome deriva de *Shan*, lambuzar, besuntar (que se refere, sem dúvida, a pústulas), e *Akpania*, um matador de homens (*kpa*, matar, *enia*, alguém). É acompanhado por um assistente denominado *Buku* (*bu*, que assa, *iku*, a morte), que mata aqueles atacados pela varíola, torcendo-lhes o pescoço.

Shankpanna é velho, estropiado e é descrito como um coxo que se apóia em um bastão.

De acordo com um mito, sua perna secou. Um dia em que todos os deuses estavam reunidos no palácio de *Ọbatala* e dançavam alegremente, *Shankpanna* dispôs-se a participar da dança, mas, devido a sua deformidade, tropeçou e caiu. Todos os deuses e deusas começaram a rir. *Shankpanna*, por vingança, procurou infectá-los com a varíola, mas *Ọbatala* interveio e, apoderando-se da lança dele, expulsou-o. A partir desse dia foi proibido a *Shankpanna* associar-se aos demais deuses e ele se tornou um desclassificado que, desde então, sempre viveu em lugares isolados e inabitados.

Os templos dedicados a *Shankpanna* são sempre construídos no mato, a uma certa distância da aldeia.

Ele é muito temido e em época de epidemias seus sacerdotes podem impor suas vontades como recompensa de sua mediação.

Assoviar perto de um templo de *Shankpanna* pode chamar sua atenção e é um meio de pegar a varíola. As moscas e os mosquitos são seus mensageiros. Seu emblema é um bastão coberto com pústulas brancas e vermelhas, símbolos das marcas que ele faz nos corpos de suas vítimas.

Dennett[9] faz dele "o filho de *Shango* e de *Oya*" e diz: "*Shankpana* significa aquele que corta e mata na estrada".

Farrow[10]: "Esse deus é chamado por Ellis, seguido por Dennett, de '*Shankpanna*', mas o nome é *Shopono* (pronunciar *'Shaw-paw-naw'*). O nome, provavelmente, é *Shon* (pegar em pequena quantidade), *pa* (matar), *enia* (alguém), isto é, aquele que mata as pessoas pouco a pouco".

O. Lucas[11] põe esses autores de acordo, declarando: "Farrow erra ao criticar o coronel Ellis devido a sua transcrição e, ao mesmo tempo, tem razão, pois se a pronúncia de Farrow é correta no sul, a de Ellis o é no norte do país".

Samuel Johnson[12] indica que:

Ṣọpọna é representado por uma vassoura feita de nervura de folhas de palmeira, besuntada de vermelho. Para invocar sua

6. Maupoil, p. 73.
7. Burton [1], p. 107.
8. Ellis [2], p. 73.
9. Reverendo Dennett [2], p. 189.
10. Reverendo Farrow, p. 56.
11. Reverendo Lucas, p. 112.
12. Reverendo Johnson, p. 28.

vingança, joga-se em sua imagem milho torrado e quente... As oferendas que se lhe fazem consistem em cinco cabeças de búzios (dez mil búzios), tartarugas, caracóis, frangos, pombos, cabra, tatu, manteiga de karité*, azeite-de-dendê e duas espécies de contas, verde (*olutu*) e amarela (*opon*).

Onadele Epẹga[13] o declara "filho de *Oranmiyan* e *Yemaja*, cruel, briguento. Matou um homem e foi expulso por seus pais. Acolhido por um médico mágico, aprendeu os segredos dos venenos e o modo de espalhar a varíola. Seus adoradores chamam-no *"Oba luwa ye"*, rei do mundo, e "*Baba*", pai.

A. K. Ajisafe[14] escreve que, em 1884,

uma epidemia de varíola dizimou a população de Abeọkuta. Centenas de pessoas morriam todo dia. Em março, metade da população fora atingida. No dia 12 de março foi realizada uma sessão de *Oro*. Um certo número de adeptos de *Ṣọpọnna* foram executados e os demais (14 ou 15) foram expulsos.

Adesola[15] escreveu um artigo em 1910, do qual se transcrevem alguns trechos:

O método de se curar a varíola era conhecido, entre os *yoruba*, unicamente pelos sacerdotes e sacerdotisas (dos *Orishas*), que fizeram dele grande comércio e elevaram a varíola à posição de um deus.

Uma tradição constata que *Shoponna* (varíola) era um rapaz muito mau que provocava freqüentemente grandes perturbações na cidade.

Certa vez em que ele bateu em várias pessoas até elas morrerem, foi vendido por seus pais a um médico nativo, que lhe ensinou o uso de drogas muito nocivas e envenenadas.

Com isso ele matou quase todos os seus concidadãos. As pessoas não podiam pôr luto pelas vítimas e sofriam o confisco de suas casas e de seus bens. O pior é que os pais das vítimas deviam ir visitar *Shoponna* e seu mestre e agradecer-lhes por terem escolhido uma vítima entre eles. Por isso a varíola é denominada freqüentemente *Alapadupe* (alguém que mata e recebe agradecimentos por isso). Após sua morte, *Shoponna* foi divinizado e adorado.

O seguinte material pode ser encontrado na casa de todo sacerdote ou sacerdotisa como emblema da presença desse deus:

1. Uma cabaça que contém partes do cadáver da vítima da varíola, tais como um braço ou um pé.

2. Um pote que contém um líquido negro, feito com água extraída do cadáver ou da água que serviu para lavar o corpo, enquanto a pessoa estava viva.

3. Um pequeno recipiente que contém um pó negro, proveniente das escamações secas, deixadas pela varíola.

Essa água ou esse pó são jogados, durante a noite, na frente da casa das pessoas a quem se quer infectar. De dia elas inalam os germes, quando vão trabalhar ou brincar fora de casa. Assim que a erupção aparece, um sacerdote ou uma sacerdotisa é chamado. Nove vezes em dez eles ajudam mais a desenvolver a doença do que a interrompê-la.

É de seu interesse agir assim, pois, além das grandes somas que recebem, eles reivindicam todos os bens do doente, caso esse venha a morrer.

Esses sacerdotes não enterram os cadáveres, mas os jogam no mato, onde os porcos os comem e, algumas vezes, levam pedaços para a cidade, contribuindo para espalhar o mal. Assim, os sacerdotes fazem negócios muito lucrativos.

* Limo da Costa (N. do T.).

13. Epẹga, Cap. XIV.
14. Ajisafe, p. 141.
15. Citado por Dennett [1], p. 231.

Em seguida, Adeṣola lança um apelo ao governo no sentido de "localizar os sacerdotes e queimar suas casas e seu material.

Não basta prender os adeptos nas grandes cidades como Abẹokuta. Eles não passam de discípulos dos verdadeiros adoradores..."

Frobenius[16] indica que

em relação a *Schankpanna*, deus da varíola, existem duas versões diferentes no Norte e no Sul do país:

Os habitantes de Ibadan afirmam que os *Tapa* descendem dele. Teria sido um rei poderoso, tanto quanto *Tchango* [essa versão não lhe foi confirmada pelos habitantes da região de *Tapa*].

É-lhes proibido cultivar a planta *njamati* (sésamo) e não se pode levá-la para as cidades, do contrário o deus desencadeia uma epidemia de varíola. Os doentes podem ir ao templo de *Schankpanna*, onde os sacerdotes os lavam com areia quente e remédios secretos.

No Norte, as pessoas ignoram essa origem *Tapa* e distinguem dois *Schankpanna*: *Schankpanna Bokou* e *Schankpanna Aero*. O primeiro é um deus malfazejo, o segundo é benfazejo.

Schankpanna Bokou provoca a doença e mata. Vem da região de *Egoun*, Daomé. Quando vivo, apreciava a guerra e falava *Egoun*. Os *Yorouba* atingidos por essa doença referem-se a *Egoun* (é um certo modo de falar balbuciando e choramingando). Outrora ele deixou o Daomé e foi para a antiga Ọyọ com sua família. Procurou convencer *Alafin* (o rei) a mover uma guerra contra o Daomé, de onde havia sido expulso. O *Alafin* recusou, e *Schankpanna*, enraivecido, tirou do bolso sementes de sésamo e as espalhou no chão. Tinha na mão tesouras dependuradas em uma corrente. Bateu com elas no chão e desapareceu dentro dele. A varíola declarou-se. O *Alafin* consultou um *babalawo*, o qual revelou que a doença vinha de *Schankpanna* e que seria necessário ir ao lugar onde ele havia desaparecido com um pote repleto de água, nele colocando as tesouras e a corrente, que haviam ficado no chão, levando tudo para a cidade e aspergindo os doentes com essa água, a fim de curá-los. O *babalawo* também indicou quais os sacrifícios a serem feitos: não se deveria matar com uma faca, mas era preciso esticar os animais e, para esquartejá-los, seria preciso servir-se de uma faca de madeira.

Uma espécie de escaravelho vem zumbir em torno do pote de *Schankpanna* toda vez que o deus deseja algo.

Estamos portanto na presença de um deus vindo do sudoeste, que foi assimilado pelo sistema mitológico *Yorouba*.

O outro deus, *Schankpanna Aero*, revelou-se na cidade de Orou, entre Ibadan e Iloru, onde uma mulher do clã *Oroun* (sol) teve três filhos que morreram de um abscesso na garganta. O *babalawo*, consultado sobre a causa dessas mortes, revela que é *Schanhpanna Aero* que pede que seu culto seja estabelecido em substituição ao de *Oroun, o sol* – que ele é o mesmo deus e que seus fiéis devem usar a pulseira de búzios de *Schanhpanna*.

Eis, enfim, trechos do que dizem alguns autores a respeito de *Ṣọpọnna* no Brasil.

Nina Rodrigues[17]:

Saponan, Wari-Warú, Afoman ou *Omonolú*, deus ou santo da variola, é um outro exemplo da divinização de entidades abstractas. *Saponan* só attende ou respeita a sua mãi *Iyabayin* (a vaccina?). O idolo fetiche de *Saponan* é uma espécie de vassoura de piassaba, cuja base se enfeita de diversos modos, especialmente com buzios ou *cauris*.

Manuel Querino [18]:

São Benedito[19] é *Humoulu* para os *Nago*. Seus símbolos são uma lança, uma vassourinha, uma pulseira e todo o conjunto é

16. Frobenius [1], p. 191.
17. Rodrigues [1], p. 50.
18. Em nenhum lugar da Bahia encontramos a confirmação desse ponto de vista.
19. Na Bahia, atualmente, *Ọmọlu* é sincretizado com São Lázaro, São Roque e São Sebastião.

enfeitado com búzios. É o santo da varíola. Oferecem-lhe galo, bode e pipoca. É festejado na terça-feira.

Artur Ramos[20]:

Xapana ou *Omolú* (syncope de *Omonolú*) é o orixá da variola... *Omolú* não pode ser festejado dentro do terreiro em companhia dos outros *orixás*. Os seus logares preferidos são as encruzilhadas das ruas, das estradas, os caminhos esconsos, onde vive de parceria com *Exú* e *Ogun*. Em alguns candomblés ouvi tambem a forma *Odogun* para designar *Xapana* ou *Omolú*, possivelmente devido á sua companhia com *Ogun* com quem se reune, por vezes, nas encruzilhadas. É identificado com São Benedito.

René Ribeiro[21] indica que, em Recife, para *Abaluwaye* "[...] dançam os fiéis com as mãos cruzadas às costas, numa evidente influência das litogravuras em que se representa S. Sebastião, o santo católico equivalente, atado para o martírio".

Em Cuba, Fernando Ortiz[22] escreve que:

Babaluaye é o Deus das doenças que, de acordo com sua mitologia, foi muito farrista e contraiu a lepra, mas já velho e apoiado em sua muleta ele começou a apregoar a virtude e é agora um "santo" muito venerado.

Identificado com São Lázaro, quando esse *Orisa* se manifesta aparece sempre como doente, corcunda, as mãos crispadas, mancando e é tão debilitado que cai; fala com voz fraca e seu nariz inspira nojo, tamanha a quantidade de muco.

Esse *santo* veste-se de estopa ou de panos com padrões axadrezados de diversas cores e enfeita-se com inúmeros búzios.

Seus utensílios emblemáticos são as muletas e o *Ja*, isto é, uma vassoura ou pequeno pacote com varetas de nervuras de *corojo* presas a seu punho por meio de pequenas cordas enfeitadas com búzios. Os movimentos de *Babaluaye* evocam os do leproso, encurvado e apoiado em muletas ou em um bastão. Algumas vezes o dançarino age como se estivesse espantando as moscas que pousam nas chagas purulentas de sua doença ou agita o *Ja* no ar, como se participasse de um rito de purificação, expulsando todas as coisas más.

Algumas vezes acrescentam-se, a essas danças *Yoruba*, ritmos de origem *Arara* ou daomeanos.

20. Ramos [1], pp. 50 e 158.
21. Ribeiro, p. 80.
22. Ortiz [2], p. 216.

ANEXO 2

Cantigas, *Sapata*

ABOMÉ

Cantigas

1. *Eyi seme kuladeye*
   Se for eu.
   Eyi seme babae
   Se for eu pai.
   Hunse hunse dobe djewe
   Tam tam tam tam começar
   Que o tambor comece a tocar.
   Iyegbe ma zon kpo zonti
   Recusar eu andar pantera anda
   Se não for possível, vou andar como uma pantera[1].
2. *Lan hese hominale*
   Lan hese hominale die
   Eis o animal selvagem que nos foi confiado.
   Hala mon kini kini
   Hiena ver leão
   A hiena encontrou o leão.
   Lan hese hominale
3. *Ahode ahó wi gbe we mi se ye*
   Superior (nome) tu renegar palavra nós ouvir (afirmativo)
   Superior, não ouvimos sua palavra.
   Lego kwe wa ta disuye
   Lego dinheiro vir cabeça *disuye*
   Lego, o dinheiro, baixa na cabeça daquele que substitui a morte.
   Disuwigbe gbe mi se bo wa
   (nome) palavra nós ouvir e vir
   Zomadonu, ouvimos seu nome e viemos.
   He wa adya bo do wi ye
   Pássaro vir gaiola e dizer eu lá
   Antes que o pássaro entre na gaiola, ele deve pedir a seu superior.
   Go gbe we mi se bo wa
   (ritmo) palavra somente nós ouvir e vir
   Ouvimos seu nome. Viemos.
   Aho wi gbe we me se
   (nome) seu voz somente ninguém ouvir
   É você meu superior.
4. *Ganli nu ma si na wili bo gon so*
   Chefe pessoas não temer (futuro) pegar e faltar espingarda
   whan de (bis)
   guerra matar
   O guerreiro não tem medo de disparar sua espingarda.

1. Ver p. 244.

Edogbo wele yeloo so wan do so bo dja
Nome de *Zomadonu* espingarda guerra combate espingarda e cortar
Ninguém pode guerrear você.

E i e wa e i e wa e wa
E ir e voltar e ir e voltar e voltar
Você partiu, você voltou, você partiu, você voltou.

Hẹ ma ho holo kiti da domẹ
Pássaro não bater enrolar brusco no buraco
Seu pássaro não poderá bater no meu pássaro.

5. *Ei ewo arete niagete ohwa*
Edogbo wele yeloo so wan do so bo dja
Nome de *Zomadonu* espingarda guerra combate espingarda e corta
Zomadonu, ninguém poderá guerrear você.

6. *Agbo i lo hun zan le vẹlu ma na gọn wiwa*
Búfalo ir vir sem dia não (futuro) faltar vir
O Búfalo vai no dia em que tem sangue e não deixará de vir.

Lodie mi wa ye mi wa adja ho gbe
Eis nós chegar lá nós vir música tocar (afirmativo)
Eis que chegamos, que a música toque.

Cantigas para o *Vodunon*[2]

2. *E nan tsẹ e nan tsẹ*
Ele dever realizar ele dever realizar
Tudo vai dar certo (assim seja).

E dọ e nan *tsẹ*
E dizer ele dever realizar
Eu te digo (assim seja).

E nan tsẹ nu e Aonon daho
E dever realizar vocês você Vodunon grande
Tudo vai dar certo.

E daho e nan tsẹ
E grande ele dever realizar

E nan tsẹ Vodunon daho
E dever realizar sacerdote grande

Cantigas *nukoromehan*[3]

13. *Azon Niyaniyan*
Doença terrível.

Wẹ nu mi ẹ niyan mi lọ to non gbelẹ
Quem ser eu se expulsar eu (condicional) país costume estragar
Se eu for expulso, o país ficará arruinado.

E to gọn ma niyan mi lọ to non gbelẹ
Se ainda faltar não expulsar eu (condicional) país costume estragar
Mesmo que não me expulsem, o país ficará arruinado.

Do to non ta azon niyaniya
Sobre país responsável cabeça doença terrível
Sobre a cabeça daqueles que são responsáveis pelo país, terrível doença.

14. *Yẹ non dọ lewa lewa*
Tem-se costume dizer voltar voltar
Ele diz: volte.

Po hun non dọ lewa lewa
Vareta costume dizer voltar voltar
O tambor diz: volte.

Gbe we mi hue bọ
Ir é nós ir e
Vamo-nos, disse ele.

Po hun non dọ lewa lewa
Vareta costume dizer voltar voltar
A vareta diz: volte.

15. *Hwẹ ma de lọ*
Você não estar (condicional)
Eu não estava lá.

Hwẹ si gbẹ ma de
Você ausente palavra não ser
Eu não estava lá, não podia falar.

Die avun nyan hala do zun
Eis cachorro caçar hiena na floresta
Eis-me, o cachorro caça a hiena na floresta.

Hwẹ ma de bọ mi nan yi
Você não estar e nós dever tomar
Eu não estava lá, nada se pode fazer.

Hamani avun nyan hala
Fugir cachorro caçar hiena
O cachorro caçou a hiena.

2. Ver p. 246.
3. Ver pp. 246 e ss.

Cantiga de despedida[4]

16. *E i hue i hue*
E ir casa ir casa
Volto para casa.
Gbẹ we nan do huẹ
Palavra é costume prestar tal
Venho prestar contas a você.
Mi na dọgbe nu Mịsaï bo a
Nós (futuro) saudar a (nome) e vir
Saudaremos Mịsaï, antes de voltarmos.
Ogbẹ we no do
Palavra é presente contar
Devemos contar o que vimos.
Ma i dọgbe nịọn
Eu ir saudar ele
Fui saudá-lo.

Aclamações[5]

Jẹhọsu pitisọmẹ
Rei das contas preciosas

Pitisọmẹ

Jẹhọsu we ze kon bo ku se
Rei das contas na alvorada a morte foge

Wẹn tikan tikan adomẹ lobe
Verme grande e comprido uma pessoa viva

Rei das contas preciosas.

Rei das contas, na alvorada a morte foge.

O corpo daquele que injuriou o Vodun apodrecerá enquanto ele ainda estiver vivo.

4. Ver p. 248.
5. Ver p. 546.

ANEXO 3

Oriki e Cantigas, *Ọmọlu* (*Sọpọnna*)

IGAJI (KÉTOU)

Oriki

1. *Ẹnikẹni a(wa) pe l(i) agba*
   Quem quer que nos chamar ser grande
   Invocamos todos os grandes.

   Babanijẹ, Alajogun, Iyalayẹwu, Ajogun apakẹ
   (Nomes de antigos sacerdotes.)

2. *Awa kò fọ (ẹ)ni ki o mọ pa (ẹ)ni jẹ*
   Nós não falar um que ele saber matar um comer
   Não falamos de alguém que mata e come as pessoas.

3. *Rọju nlọ ni (i)lẹ miran*
   Paciência partindo na terra de um outro
   Paciência, ele parte para as terras de um outro.

4. *Irawe oju omi wele ni ṣe wele*
   (Folha) superfície água balançar que fazer balançar
   A folha de irawe balança na superfície da água.

5. *Okoyiko o gb(a) ode ẹleran k(i) o mọ̀ m(u) ẹran so*
   Lobo ele sair fora pastor que ele saber pegar carneiro amarrar
   O lobo saiu, pastor, amarre bem seus carneiros.

6. *Arikọ oje ki nro ko*
   Homem chumbo não cavoucar campo
   Uma enxada de chumbo não pode cavoucar um campo.

7. *Agẹgẹ idẹ ki k(ọ) ọpẹ*
   Faca cobre não cortar palmeira
   Faca de cobre não pode cortar uma palmeira.

8. *Awọn t(i) o bú ọkọ ẹni l(i) ọna oko*
   Eles que ele insultar marido alguém no caminho campo
   Aqueles que insultam Ọmọlu no caminho do campo.

   a(wa) ru (o)ku ẹ de bọli
   Nós levar morte sua chegar inchado
   Veremos seu cadáver voltar inchado.

9. *Ipo kosi ẹnu kò sun*
   Língua não ser boca não boa
   Sem língua, a boca não serve.

10. *Ṣaka ṣiki gba oju ọna*
    seguir superfície estrada
    É um Orisa que corta a estrada.

11. *O ni wọwọ ado*
    Ele ter muitas cabaças pequenas
    Ele tem muitas cabacinhas.

    Gba ọmọ t(i) ôgùn danu
    Pegar criança que talismã derramar
    Ele pega a criança e serve-se dela para fazer um talismã.

KÉTOU

Oriki

1. *O ji gan l(i) ôgùn*
   Ele acordar depressa no talismã
   Mal despertou, ele pegou um talismã.
2. *Ajinaku tẹni tẹni ko ro nte*
   Elefante que desonra não imaginar ser desonrado
   Aquele que desonra não concebe ser desonrado.
3. *A(wa) ba ni (i)ju a(wa) ya ake*
   Nós encontrar na floresta nós tirar machado
   Nós o encontramos na floresta, nós empunhamos o machado.
4. *Igi ni dan ẹnia ni*
   Árvore ser Odan alguém ser
   É uma árvore Odan ou é alguém?
5. *F(i) ake kan ọ r(i) ẹ mọ̀*
   Com machado tocar você ver o conhecer
   Toque-o com o machado, você saberá quem ele é.
6. *O rin gbẹrẹ gbá ọmọ ni gbeti*
   Ele caminhar lentamente estapear criança no rosto
   Ele caminha lentamente e esbofeteia a criança.
7. *Akeke abi irù kokoroko*
   Escorpião possui cauda encurvada
   O escorpião tem uma cauda encurvada.
8. *Paramalẹ o kọ (ọ)rọ afojudi*
   (Serpente) ele recusar palavra impertinente
   A serpente paramalẹ não responde ao impertinente.
9. *Gangan ti angan*
   Coisa muito robusta
   Coisa muito robusta.
10. *A wó di (ọ)na bi ẹgun*
    (Ver Modogan 5.)
11. *O fi eri Oluwo gun Ẹlẹgba*
    Ele com cabeça Oluwo pilar *Ẹlẹgba*
    Com a cabeça de Oluwo ele pila Ẹlẹgba.
12. *O fi t(i) Ojubọnan ya Ṣugudu*
    Ele com que Ojubọnan lacerar Ṣugudu
    Com Ojubọnan ele lacera Ṣugudu.
13. *O pá Ijẹbu t(i) ohun t(i) aṣẹ l(i) ẹnu*
    Ele matar Ijẹbu com voz com talismã na boca
    Ele mata um Ijẹbu, apesar do talismã que este esconde na boca.

Cantigas

1. *Ẹṣa Aiṣẹ*
   Oriṣa Aiṣẹ
   Oriṣa de Aiṣẹ
   Awa de are p(é) owẹ
   Nós chegar diversão que dançar
   Chegamos para nos divertir e dançar.
   Ekuo mo k(i) eku odô
   Salve eu saudar saudação riacho
   Salve, eu saúdo o riacho.
   O re wọn
   Não zombar eles
   Não se deve zombar dos adeptos do Oriṣa.
   Ẹni o re wọn a di iyawo
   Alguém ele caçoar eles ele tornar mulher
   Se alguém caçoar deles, essa pessoa tornar-se-á a esposa do Oriṣa.
   Ẹ d(i) ayaba l(i) oju ara e
   Vocês fechar rainha que olhos corpo seu
   Fechem os olhos na presença da rainha.
2. *Baba Inṣiwe a(wa) bẹru ẹ*
   Baba Inṣiwe nós medo dele
   Baba Inṣiwe, sentimos medo dele.
   Eṣinṣin abẹ ẹkùn ki bẹru ẹkùn
   Mosca debaixo leopardo não medo leopardo
   A mosca debaixo do leopardo não sente medo do leopardo.
3. *Obenbo k(i) o nsi k(i) o nde k(i) o njo*
   Obenbo que ele descendo que ele levantando que ele dançando
   Obenbo, que ele desça, que ele se levante, que ele dance.
4. *Agere npê ẹ Ọba Aṣogun Ayaba*
   Agere chamando ele *Ọba Aṣogun Ayaba*
   O tambor chama Ọba Aṣogun Ayaba.
5. *Ina jó (i)ko kô jó rawe*
   Fogo queimar campo não queimar folhas secas
   O fogo queima o campo sem queimar as folhas secas.
   Ọmọlu ala (e)we
   Ọmọlu dono folha
   Ọmọlu, dono das folhas.
   Ina jó (o)ko wẹlẹ wẹlẹ
   Fogo queimar campo depressa
   O fogo queima o campo rapidamente.

6. *Igbo o ró wo* (bis)
Floresta ele soa forte
A floresta ressoa.
O ba ina de Igbo o ró wo
Ele (condicional) fogo chegar floresta ele soar forte
Se o fogo chega, a floresta ressoa.
Ọmọlu Igbo o ró wo
Ọmọlu floresta ele soa forte
Ọmọlu, a floresta soa.
7. *Ago l(i) ọna e ago e*
Atenção sobre caminho atenção
Permitam a passagem.

ABẸOKUTA

Oriki

1. *Ọdẹ dudu baba Odire*
Caçador negro pai *Odire*
Caçador negro, pai de Odire.
2. *Odire mọ̀ (o)wo ọlọla*
Odire conhecer dinheiro homem importante
Odire recebe dinheiro de um homem importante.
3. *Odire yemo ọkọkan ile Orișa*
Odire um por um casa *Orișa*
Odire, um a um, na casa do Orișa.
4. *Baba mi má jó lori owo*
Pai meu costume dançar sobre dinheiro
Meu pai, que dança em cima do dinheiro.
5. *O má sùn lori owo*
Ele costume dormir sobre dinheiro
Ele dorme em cima do dinheiro.
6. *E egu mimafiko ikoko jẹ idẹ a fi wọn leke*
Ele panela ser cobre ele com separar contas
Ele mede suas contas com panelas e as separa de suas jóias de cobre.
7. *Awọn (ọ)mọ (o)ni ṣẹkẹrẹ*
Eles filhos dono *ṣẹkẹrẹ*
Os filhos daquele que tem um ṣẹkẹrẹ.
8. *Wẹwẹ teti ọ gudu*
Fender na borda você completamente
Quando se corta os obi para proceder à adivinhação, você os toma completamente.
9. *Baba mi ọmọ ni Sabe Ọpara*
Pai meu filho de Savè Ọpara
Meu pai, filho de Savè Ọpara.
10. *Ọdẹ dudu kan ti mọ̀ si o ko odun bọ (a)ra*
Caçador negro um que saber empregar ele usar pano de palha cobrir corpo
Caçador negro, que cobre o corpo com roupa de palha.
11. *Mo kiri oko lọ titi o*
Eu passear campo partir muito tempo
Eu passeio durante muito tempo no campo.
Emi ko ri Orișa kan
Eu não encontrar Orișa um
Não encontrei um único Orișa
Ti fi ado ṣe ẹwu(a)wọ
Que com pequena cabaça fazer roupa de pele
Que faça uma roupa de pele enfeitada com cabacinhas.
Bi ki ba jẹ Ọmọlu
Se não (condicional) ser Ọmọlu
Se não for Ọmọlu.
Babami ni fi ado ṣe ẹwu(a)wọ
Pai que com pequena cabaça fazer roupa de pele
Meu pai, que faz uma roupa de pele enfeitada com cabacinhas.

MODOGAN (IFANYIN)

Oriki

1. *Ogoro ni ganhun*
2. *A mọ̀ bi tasa*
(Ver Adja Wèrè, 11.)
3. *Ipọn osi ẹnu osuwọn*
(Ver Igaji, 9.)
4. *Osanpan ẹnikan kolọna*
(Ver Adja Wèrè, 7.)
5. *O wo di (ọ)na bi ẹgun*
Ele cair fechar estrada como planta espinhosa
Ele cai na estrada e a fecha como uma planta espinhosa.
6. *Ẹgun o ṣe bi onijiga wọ (i)lu*
Planta espinhosa ele fazer como aquele meio embriagado entrar cidade
A planta espinhosa faz mancar aquele que entra na cidade.

7. *Igi ganganagan ni ropo*
   Pau pontudo no olho
   Argueiro no olho.
8. *Ẹgun gbe tange sọrọ*
   Gun (Fon) ficar cadeira falar
   O Gun fica à parte e fala.
9. *O rin jagba jagba wọ i(lu)*
   Ele caminhar cambaleando entrar cidade
   Ele cambaleia para entrar na cidade.

ADJA WÈRÈ

Oriki

1. *Agbagba graun graun*
   Poderoso vivo vivo
   Poderoso e muito vivo.
2. *O ju bẹ õgùn*
   Ele mais poderoso (que) talismã
   Ele é mais poderoso que o talismã.
3. *O ni wọwọ ado*
   (Ver Igaji, 11.)
4. *O kọmọ logun danu*
   (Ver Igaji, 11.)
5. *Erupọn kosi ẹnu kọ sunwọn*
   (Ver Igaji, 9.)
6. *Agbo ṣururu wò (o)si*
   Carneiro malvado olhar esquerda
   Carneiro malvado que olha à esquerda (do lado dos desentendimentos).
7. *Osanpan ẹni kanṣoṣo kò rin*
   Pleno dia alguém só não andar
   Ninguém deve sair sozinho ao meio-dia.
8. *Afin l(i) aya bi akala*
   Tatuagem sobre peito como abutre
   Tatuado no peito como um abutre.
9. *Jẹun má fi (ọ)ran*
   Come sem com briga
   Comer sem ter brigas.
10. *Ogoro niganun*
11. *O mọ bi tasa*
    Ele limpo como louça
    Ele é limpo como a louça.
12. *A wo dina bi ẹgun*
    (Ver Kétou, 10.)
13. *Gangan tinangan*
    (Ver Kétou, 9.)

ILODO

Cantigas

Ewe kò mọ jẹ ẹni Popo
Folha não saber comer alguém Popo
Os moradores de Popo não comem folhas.

Aṣogun ni b(i) ọsan má pọn
Aṣogun dizer se dia não maduro
Aṣogun diz que, ao meio-dia,

ẹnikan ṣoṣo kô bodorin
alguém sozinho não andar
não se deve andar sozinho.

DASSA ZOUMÉ

Oriki

1. *Ọmọlu okiriko*
2. *Iyape lewu*
   Poderoso.
3. *Agbọn tu oloko on ṣire*
   Abelha dispersar (Ọmọlu) ele divertir
   As abelhas dispersam-se, Ọmọlu diverte-se.

   Agara goro tẹ wọn siyin
   (*Ọmọlu*) pisotear elas no mesmo lugar
   Ele as pisoteia no mesmo lugar.
4. *Okoriko*
5. *Ẹfufẹ ọmọ lọpọ*
   Vento filho muito
   Vento que dá muitos filhos.

Cantigas

1. *Yẹ pe mi li jaion wi manjeyẹ li jena*
   Vocês chamar mim ver falar a si
   Como vocês me chamam e eu sou do Orişa, responderei no lugar onde se faz o Orişa.

2. *Ọmọlu koṣado kamaniya l(i) ẹli ẹ*
   Ọmọlu não tem chapéu na cabeça sua (que se tira)
3. *Ajindaẹ ajinda rua*
   O corte que o *Orịṣa* usa chama-se Ajinda
4. *Agbo tuajole ẹko bere ajeli*
   pedir
   Agbo kamasao iyẹye kẹṣabo eukọ
   Quando o búfalo está encolerizado, ninguém tem o direito de ir pedi-lo (ele não tem dono).
5. *Okoriko alegodo akoriko ja e le ra kameranso*
   (Ver Kétou 5.)
6. *Eluo eluo eluo banfoo*
   (*oluwo*)
   Senhor, senhor, estou por demais sobrecarregado.
7. *Oni jenan rua iborẹ koa*
   Hoje (*oluwa*)
   Hoje fazemos nosso Orịṣa, que o senhor ouça.
8. *Ijo nijo ijo belenjo*
   Eu danço, eu danço, eu danço ainda (rápidos movimentos dos ombros).
9. *Eban ṣ ale are kodu e e are kodu eban ṣale*
   fazer diversão bem
   Ensinem-me a me divertir para que tudo fique bem.
10. *Ewe kek oro baile balare eso we*
    Folha amarga fruto
    A folha é amarga como o balare (fruto).
11. *Ẹfufẹ ọkọ muo fẹ*
    (afẹfẹ) marido soprar
    O vento sopra, quando venta muito prevenir seu marido.

Mọlu

ABOMÉ

Mlanmlan

Do amọlu agbadagri

Patin hwele jeun

Agbo hutọ plọví plonon

Cantigas

Ṣala we olo ole
Oṣala estômago proprietário (contra) ladrão

Olo ole Ṣala we olo ole
Ṣala we ni jo lagba
que dançar grande

Ni Ṣala we olo lo ole
Que caçador caçar ladrão

Ṣala we olo lo ole
Olole Ṣala we olo lo ole

AGOUNA

1. *Agboto koriko*
2. *Agbẹtan adiyan*
3. *Sanẹ furagbẹ*
4. *Odo pa ti ẹmu nẹn*
   ? ? ? ? ?
   Ele é calmo, porém mata aquele que o provoca.
5. *Nẹnẹ mu kokowo*
   Ele mesmo pesado?
   Ele pesa para todo mundo.

6. *Oku wara woro te*
   ? ? ? ?
   Ele fica em casa, manda as pessoas sair e as vigia.

DJALOUKOU (*Iji Jẹpẹtẹwu*)

1. *Afuran ejo Ọgba*
   (Ọmọlu) serpente correndo
   Ejo santanan mari wọlẹ
   Serpente muito belo corpo arrastar chão
   A serpente é bela, porém ela arrasta o corpo no chão.

2. *Agbo meji ko mu (o)mi ni korogbo*
   Carneiro dois não beber água na cabaça
   Dois carneiros não podem beber água em uma cabaça.
   Bi korogbo ko fọ korogbo aya
   Se cabaça não quebrar cabaça partir-se
   Se a cabaça não quebra, ela se parte.

BAHIA (BRASIL)

Cantigas

1. *Ago l ele ago l ọna k ẹ wa ṣe oro*
   Atenção na casa atenção no caminho que você vir fazer cerimônia
   Atenção na casa, atenção no caminho, venham fazer a cerimônia.

2. *Ọmọ l(i) odo pẹlẹ pẹlẹ o*
   Filho do riacho devagarinho devagarinho
   Calma, filho do riacho.

3. *Mo re wa o morewa a n be sile*
   Mo re wa fara loja a n be sile

4. *Odo mi waiye itori lode* (bis)
   Ja n pẹpẹ
   Odo mi waiye itori bomi (bis)
   Ja n pẹpẹ

5. *Olori jena lori pa*
   Olori jena bamba si ero bowale
   Olori jena bamba

6. *Ọmọlu ọbaluaiye lorijena awa kalọ*
   Jagun araiye lorijena awa kalọ

7. *Kafan agborin lele kana ja ṣo fa*
   Kafan agborin lele o
   Tanyi gbegun ni ṣa wẹlẹ (bis)
   Popo baira
   Tanyi gbegun ni ṣa wẹlẹ
   Bọ timi boya ga de
   Ibaru aye
   Bọtimi boya ga de
   A n be ya jagba (bis)
   Ọlọkurin fajo roko
   Fajoroko fajo mọnu
   Ọlọkurin fajo roko
   A n bẹ ya jagba
   A n bẹ lode

8. *Juo ele ijo (bis)*
   Juo mikojo ni e
   Ọmọlu joni kojo jambele
   jonikojo jambele
   Kẹ wajo

9. *Savalu be maloié*
   Savalu be meoie
   Ae ae loie
   Savalu be maloié

10

NANA BURUKU

Nana Buruku é uma divindade sem dúvida muito antiga, cujo culto freqüentemente é ligado ao de *Ọmọlu.*

Como veremos, suas características são muito diversas, e também não é fácil determinar seu lugar de origem.

Teria ela partido de Ilẹ Ifẹ, chegando à região de Adélé, no Togo britânico, durante as migrações muito antigas dos *Ifẹ* para o oeste? Ou, ao contrário, seria ela originária dessa região e teria encontrado fiéis rumo ao leste?

A questão permanece sem resposta; entretanto, a primeira hipótese pareceria mais verossímil[1].

Eis o que me foi dito a respeito de *Nana Buruku,* em diversos lugares, classificados aqui, como para *Ọmọlu,* de leste a oeste.

Em Ọṣogbo: "*Buku* é *Ṣọpọnna*".

1. A esse respeito, Daryll Forde (p. 44) escreve: "A região entre o Wèmè e o Mono foi ocupada por um refluxo dos *Yoruba* estabelecidos nas proximidades do Mono, especialmente em torno de Kpessi. A fundação de Kpessi parece ser muito antiga, enquanto as aldeias do norte de Savalou, fundadas pelos emigrantes que, sob a pressão dos *Asbasti* retornavam para o oeste, datam apenas do final do século VIII".

Em Ọyọ: "Os adeptos de *Buku* em Sabẹ são muito poderosos, muito mais do que aqui; eles permanecem mortos sete dias e, quando ressuscitam, os vermes saem de seus corpos"[2].

Em Abẹokuta:

Buruku, como *Ọmọlu*, veio de Sabẹ. Todos os anos os adeptos partem em peregrinação para os lados de Sabẹ. A peregrinação dura três meses, de outubro a dezembro. É o *Orịsa* quem lhes ordena realizar essa peregrinação. Para fazer-lhe sacrifícios põe-se em contato, como se faz para *Ọmọlu*, a testa da *iyaworịsa* possuída com a cabeça do animal, que cai fulminado. Durante esses três meses ficam proibidas as relações sexuais, não se deve mascar tabaco, nem fumar ou beber vinho de palmeira.

Em Kétou: "*Nana Buruku* fica no mesmo templo que *Ọsumare* e é considerada a mãe de *Ọmọlu* (*Ṣọpọnna*)".

Em Savè existem:

1º *Nẹnẹ Ajapa*: vem de Djagbalo, região de Bantè, onde usa uma coroa de búzios.

2º *Nẹnẹ Ogbaya*: seu templo encontra-se em Wọrọgi, a catorze quilômetros em direção ao norte; vem da região Bariba.

3º *Nẹnẹ Ajaosi*: vem de Ifẹ, segundo uns, e de Bantè, segundo outros; é um *Orịsa* da água.

Em Dassa Zoumé:

Buku vem de Ṣala ou Ikunu ou Okuni, próximo a Atakpamé. Foi trazida por *Arigbo Apara*, antes da chegada do rei *Olofin*, segundo uns, e na época de *Ogudu* (quarto rei), segundo outros. Este último trouxe o bastão de *Buku* e construiu o templo de *Buku* na montanha. Desde então as pessoas realizam regularmente a peregrinação, mas prometem guardar segredo (*Bọtọle mafo kagbọ)* (não revelar, em casa, o que você viu). As mulheres suspeitas de praticar a feitiçaria são enviadas para lá e dali não voltam nunca mais.

Em Abomé, no templo de *Lisa* e *Mawu*, do bairro Djena, "*Nana Buluku* é", segundo se diz, "a mãe de *Nana Yaba*, *Nana Djapa*, *Nana Hondọ*, *Nana Kpahan* e *Nana Ṣẹli*. Diz-se também que foi trazida de Doumè, atrás de *Adja Agouna*, na direção de *Adja Glilo*, por *Na Wanjẹlẹ*, a mãe do rei *Tẹgbẹsu*".

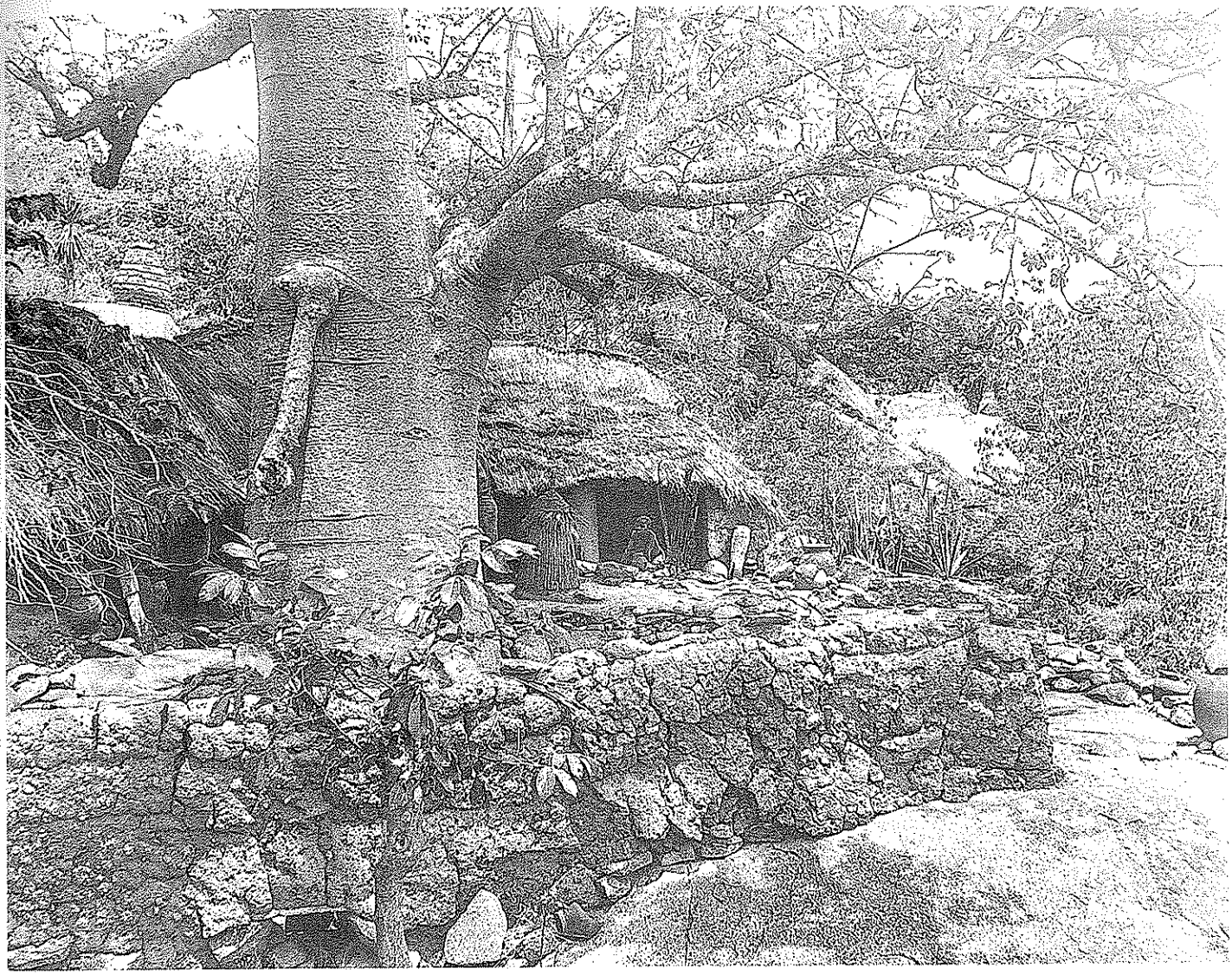
"Nós, o povo do Daomé", acrescenta o informante, "a chamamos de *Mawu*, mas os *Anago* de Doumè chamam-na de *Nana Buluku*".

Em Doumè, conhece-se *Nana Buku*, mas o *Inịẹ* (*Orịsa, Vodun*) principal da localidade é *Da Dumè* (o criador de Doumè), que seria diferente de *Nana Buku*.

Em Tchetti, a uns vinte quilômetros de lá, na direção de Abomé, *Nana Buku* é o *Inịẹ* da região e as pessoas confirmam que os *fon* a chamam de *Mawu*. Mais ao norte encontramos *Nana Buku* em Bantè, e na mesma região ela toma o nome de *Nana Alaba*, em Bobè, e *Nana Adélé*[3] em Lougba e Akpassi.

Em Pira encontra-se o templo de *Buku Atṣoko*, e em Djagbalo o de *Nana Ajapa*. Esses dois últimos *Inịẹ* distinguem-se de *Nana Buku*, mas têm aspectos comuns com ela, como, por exemplo, o lugar de proveniência, indicado como situado a oeste de Ikepsi, e a existência, em todos esses templos, de um assento sagrado em forma de trono *ashanti*. Esse assento, salpicado de vermelho (*osun*), é reservado para a principal sacerdotisa da localidade. Somente ela tem o direito de sentar-se nele, e essa sacerdotisa não pode ser tocada pelos homens. Nesses diversos templos, os adeptos empunham

2. Alusão às cerimônias de ressurreição dos noviços de *Sapata*. Ver pp. 103-104.
3. Onde se encontra o lugar de peregrinação de seus adeptos.



Templo de *Nana Buruku*
em Dassa Zoumé,
República do Benin.

grandes bastões salpicados de vermelho e usam no pescoço pequeninas cordas trançadas, que passam por uma conta achatada e verde.

Em toda essa região, esses diversos *Inię* ou esses diferentes nomes de um mesmo *Inię* desempenham o papel de deus criador.

Seria possível detectar no termo *Nana* uma origem que remete ao oeste? *Nana* é o termo respeitoso que os *ashanti* empregam para as pessoas de idade.

Seria o caso de ver aí uma designação que lhe foi conferida no Oeste, após sua chegada do Leste, para onde ela teria sido levada por meio de uma migração?

Deveríamos reter o nome de *Anaburuku*, ligado, conforme veremos, às populações *ana* e que significaria *Buruku* dos *Ana*?

Poder-se-ia aproximar esse nome do de *Nyọhwe Ananu*, que se tornou *Ananu* ou *Na Ananu* na boca de um informante de Herskovits[4] e na qual ela é a mãe de *Sapata*, gozando da mesma posição que *Nana Buruku*, mãe de *Ṣọpọnna*?

Em Atakpamé, no Togo, vivem os *ana*, originários de Ilę Ifę[5].

Reza a tradição que, ao chegar ali, se puseram a brigar e a matar uns aos outros. Um velho caçador deixou-os e foi refugiar-se em uma região denominada Ọdun, onde se cultuava a divindade *Buku*. "*Buku* está lá", diz-se, "aqui só temos representações dela".

Buku mata quem quer que procure fazer mal a seu próximo, detecta os ladrões e torna as mulheres fecundas.

Grandes peregrinações ocorrem, a cada três anos, no Togo inglês, em Sadi, na região de Adélé. O itinerário passa por Foukoté, Anié, Nyamasilla, Langabou, Pagala, Chiringa e Sadi[6].

Eis alguns detalhes sobre *Buku*, suas atividades e sua peregrinação, fornecidos por um informante de Atakpamé:

É necessário realizar três peregrinações sucessivas. Elas acontecem a cada três anos, e depois o peregrino recebe o título de *Tata* e é consagrado a *Buku*.

Cada família escolhe aquele ou aquela, homem ou mulher, que será consagrado a *Buku* e de não importa qual idade, a partir dos doze ou quinze anos.

Entre uma peregrinação e outra eles pęrmanecem com sua família, salvo um mês antes, quando se reúnem, ocasião em que não devem manter relações sexuais. Atakpamé pode congregar até mil peregrinos. O total é de seis mil, provenientes de todos os lugares.

Quando se perde a segunda ou a terceira peregrinação, é necessário esperar nove anos para fazer a próxima.

Os peregrinos partem após um mês. Antes da partida torram grandes amendoins nativos, denominados *epa*. Todos os peregrinos devem comê-los. Dizem que, se alguém matou uma pessoa, morrerá após ingerir os amendoins.

Se alguém se recusar a comê-los, não poderá participar da peregrinação.

O *Olibuku* está à frente da peregrinação. Nesse dia, os peregrinos têm o direito de apropriar-se dos animais que encontra-

4. Ver p. 245.
5. Via Kpessi e Tchetti.
6. Bordenave, em uma *Monographie d'Atakpamé*, indica: grandes peregrinações ocorrem a cada três anos em Tchilian, na zona inglesa, e duram três meses, de outubro a dezembro. Os adeptos de *Blokou*, de Tchetti, obedecem ao seguinte itinerário: Tchetti, Afolé, Ekpa, Kpakpa, Djokou, Ogou, Ani, Yébou Yébou, Agbandi, Diguina, Pagala, M'Poti, Koui e a zona inglesa de Tchilian.

rem na cidade, para alimentar-se com eles durante o trajeto. Param a um quilômetro de distância daqui a Olibiṣo, onde as pessoas da família despedem-se dos peregrinos, pois alguns deles não retornarão. É também nesse lugar que se irá encontrá-los, decorridos três meses. Se, nessa ocasião, o *Olibuku* entregar à família um bastão, o qual mede cerca de dois metros, denominado *ati*, que o peregrino havia levado, isso é sinal de que ele morreu. Não se tem o direito de realizar seu funeral, pois foi um castigo. Na volta dos peregrinos ocorrem cerimônias e danças, acompanhadas de bebida.

Ao voltar, cada peregrino deve ter à sua disposição um *adjaro*, criança que o acompanha onde quer que ele vá.

A peregrina não tem o direito de deitar-se na esteira de outro homem antes de ter tido relações com seu marido. Um outro homem não poderá sentar-se na esteira dela durante pelo menos três anos. Ela não tem o direito de usar o pano com que se enfeitou uma mulher para visitar outro homem.

Ao chegar, os peregrinos não vêem *Buku* de imediato. Isso só acontece progressivamente e eles têm de prestar o juramento de que nada revelarão do que viram.

Apenas certas famílias têm o direito de realizar a peregrinação: os *Kọkọ Gberí*, os *Kọkọ Sale*, os *Lema*, os *Lama*, os *Mọdji* etc. Essas famílias são encontradas em Tchetti e em Savalou.

Os *Oli Buku* têm à sua frente um chefe supremo chamado *Iba* (pai), pertencente à família *Bake*. Essa família é dispensada da peregrinação, porém, se quiserem, seus membros poderão realizá-la, desde que sua comida seja carregada por outra pessoa. São os *babalawo* dessa família que indicam as datas de partida, mediante consulta a *Ifa*.

Se uma mulher tiver muitos filhos *abiku**, ela promete o recém-nascido a *Buku*. Se ainda não tiver filhos, promete-lhe o primogênito.

Ao regressar, o *Iba* vai ver o chefe do cantão, o *Olu*, para indicar-lhe os sacrifícios a serem feitos, exigidos por *Buku* a fim de evitar as epidemias.

Para detectar os ladrões, usam-se dois frangos. Se uma pessoa acusa outra, cada uma delas pega um frango, vai ver o *Oli Buku* e conta-lhe o que está acontecendo. Existem duas cascas de árvore, uma masculina (venenosa) e outra feminina (não-venenosa). O *Oli Buku* corta uma parte de cada casca, que mói em cima de uma pedra especialmente destinada a essa finalidade, chamada *okuta oro* (a pedra do veneno). Ele despeja o pó em uma pequena cabaça, *ado*, despeja água dentro dela e a dá de beber a cada frango. O frango da pessoa culpada morre (*epo mumu*).

Aqui não existem muitos inválidos. São sacrificados para *Buku* ou então os deixam crescer um pouco. Se a deformação se confirmar, consulta-se *Ifa*, que decide se é necessário sacrificá-lo. Levam-no a uma floresta e fazem-no beber a água na qual foi colocada a casca moída. Se a pessoa morrer, é enterrada ali mesmo. É um *ejo*, isto é, a serpente-fetiche, *Oṣumale*.

Há quem se recuse a sacrificá-los, pois eles propiciam a riqueza a seus pais.

O *Oli Buku* não tem o direito de preparar talismãs que possam prejudicar uma pessoa, do contrário ele ficará doente e morrerá.

Em caso de envenenamento, o *Oli Buku* poderá curar por meio da casca da árvore fêmea. É um emético e um purgante. Vendam-se os olhos do doente com uma faixa preta e fazem-no beber uma cabaça de *ṣapalo*, onde foi colocado pó de *oro*. Decorridos sete dias ele estará curado, após muitos vômitos e uma forte diarréia. Uma folha da árvore *igba* é colocada em um pote e despeja-se água nele. É a bebida e o banho do doente.

Para tornar uma mulher fecunda: a mulher envia à região de Ọdun certo número de búzios enfiados em um barbante e os dá

* A propósito do tema dos *abiku*, ler, de Pierre Verger, seu fundamental artigo "A Sociedade Egbé Orun dos Abíkú, as Crianças que Nascem para Morrer Várias Vezes", *Afro-Asia*, Salvador, 14:138-161, 1983 (N. do T.).

a um *Bukuto*, isto é, a pessoa que já realizou a peregrinação e vai participar dela mais uma vez. Quando essa pessoa voltar, ela trará uma espécie de medicamento amarrado em um lenço, que a mulher não tem o direito de desfazer (trata-se de um pó preto); determina-se o dia em que o marido e a mulher devem tomá-lo, misturado com um molho de quiabos gombo e de carne de corça (*agbanli*). Essa preparação deve ser feita longe da presença dos dois interessados, a menos que eles sejam *Bukuto*. Após comer o molho, a mulher não poderá conhecer outro homem durante um prazo fixado pelo *Bukuto*. Do contrário ela morrerá.

São feitas a *Buku* oferendas de carneiro (*agbo*), bode (*uko*), boi (*lata*) e galo. Jamais lhe oferecem fêmeas de animais e álcool, mas bebidas fermentadas como o *sapalo* ou *liha*. A bebida deve esperar quatro dias antes de ser oferecida. Para os adeptos pode-se cozinhar a comida com azeite-de-dendê, mas não se pode derramá-lo sobre um prato já preparado. Pode-se fazer o fogo com o *orokpo*, árvore que dá o incenso. Também não se deve queimar o *akpata*. Se um adepto for à região de Adomu, não poderá carregar uma pedra na cabeça durante três anos. Ao voltar de lá, não poderá viajar de trem ou de caminhão durante três anos.

Dispomos de alguns detalhes relativos a um templo de *Bruku* mais a oeste, na região do Adjuti, vizinha de Adélé, por meio da narrativa de uma missão realizada pelo conde Von Zech em 1896 e cuja tradução me foi amavelmente comunicada por M. Cornevin. Alguns trechos encontram-se publicados mais adiante no anexo.

No Brasil pensa-se, como ocorre em Kétou, que *Nana Buruku* é a mãe de *Ọmọlu Ọbaluaiye*. Lá, ela é considerada a mais antiga divindade das águas e sincretizada com Sant'Ana. As contas usadas por seus adeptos são brancas, vermelhas e azuis, e o sábado é o dia que lhe é consagrado. Ela dança com dignidade. Suas manifestações são acolhidas pela exclamação "*Saluba*".

Seu assentamento está sempre ao lado do de *Ọmọlu* e de *Ọṣumare*, pois na Bahia esses três *Orişa* são conhecidos por serem da nação *djẹdjẹ mahi*.

Segundo a tradição, na Bahia não se realizam os sacrifícios dos animais com uma faca[7], em decorrência de uma discussão, já relatada, entre *Ogun* e *Ọmọlu*. O primeiro afirmava que, para poder sacrificar, não se poderia dispensá-lo, na qualidade do ferro que matava e cortava. *Ọmọlu* provou-lhe que se poderia matar sem utilizar o ferro e que não tinha necessidade dele.

Para matar os animais, os adeptos cantam, segundo se diz, até que eles morram. Toda a assistência deve permanecer com a cabeça encostada no chão e ninguém deve olhar para o animal. As cantigas, segundo alguns, são as seguintes:

Para *Ọmọlu*: *Olupala gborun ja.*

Para *Nana*: *Nana Oluaiye epa epa epa* e, quando o animal morre,

Nana ikure korajo korajo Afun lele korajo.

De acordo com outros informantes, as cantigas são as seguintes:

Para *Ọmọlu*: *Olore pa keru awo.* Coro: *Para kejua Olore pa keru awo.*

E para Nana: *Eru pa magbe rurẹ* e *Ewowo lagbangba lagbangba*

Essas fórmulas são repetidas até o animal morrer, o que, parece, ocorre algumas vezes após um quarto de hora

7. Esse costume foi indicado por Léo Frobenius e Manuel Querino. Foi assinalado na lenda de *Ogun* coletada em *Ilẹsa*, bem como em relação a *Ọmọlu Arawe* na localidade de Agouna.



Iaô de Nanã Burucu,
no Brasil.

e algumas vezes após uma hora de cantigas entoadas sem interrupção.

Em relação ao tema da cosmogonia do Daomé, Paul Mercier [8] escreve:

> Houve uma série de mundos e, sem dúvida, uma série de criadores. Encaremos esta hipótese, não sob o ângulo de uma sucessão de cosmogonias no seio de determinado grupo cultural, mas sob o ângulo da superposição de religiões ou de cosmogonias que pertencem a grupos culturais diferentes que, ao longo da história, triunfaram uns sobre os outros. A nova religião sobrepõe-se à antiga, sem a destruir completamente, e o elemento mais antigo torna-se o progenitor do mais recente.

Admitindo-se essa hipótese de um mito que substitui uma rivalidade entre deuses e aquela entre povos que lhes prestavam culto, essa luta, que opõe *Buruku* e *Ogun* ou *Ọmọlu* e *Ogun,* pode traduzir-se por uma oposição entre o ritual instituído pelo deus antigo, em uma época em que o ferro ainda não era conhecido, e o novo ritual estabelecido quando o deus do ferro, *Ogun,* surgiu e era preciso levar em conta sua existência. A atitude dos fiéis de *Nana Buruku* e de *Ọmọlu* consistia simplesmente na fidelidade ao ritual antigo, no qual não se podia matar com uma faca de ferro, devido ao fato de que o ferro ainda não era conhecido.

Esse fato pode encontrar apoio nas tradições que, no Baixo e Médio Daomé, se referem a migrações sucessivas originárias de regiões *yoruba*[9]. Ao que parece, as primeiras migrações ocorreram antes do conhecimento do ferro e teriam estabelecido o culto de *Nana Buruku* e *Ọmọlu.*

Um mito publicado por Herskovits[10] confirma esse ponto de vista:

> O seguinte mito foi narrado por um chefe inferior que dirige um grupo de ferreiros em Abomé. Ainda que interessante sob diversos aspectos, é particularmente significativo, pois a clareza das declarações relativas a Gu contrasta vivamente com a confusão de pensamento quando são mencionados os outros membros do panteão do céu e indica, uma vez mais, a especialização dos conhecimentos relativos ao mundo sobrenatural.

Com efeito, Gu não faz parte especialmente do panteão do céu. No templo do bairro Djena, consagrado a *Lisa* e *Mawu,* ele consta como divindade secundária, espécie de guardião e, nessa mesma qualidade, é colocado nos templos de *Sapata* e dos demais *Vodun.*

"Todos os templos de Ouidah", escreve Christian Merlo[11], "têm seu *Gou,* cuja virtude consiste em fortalecer o fetiche ou os fetiches do templo".

Retomando, porém, o ponto de vista de Herskovits e apoiando-nos em declarações mais autorizadas sobre o panteão do céu, por ele publicadas no início do mesmo capítulo[12]: "O criador não é nem *Mawu* nem *Lisa,* mas é denominado *Nana Buluku*", e empregando esse nome no mito em questão temos:

> De seu lugar no alto (no céu), ele (o criador *Nana Buruku*) viu que nada ia bem na terra e que os homens não demonstravam interesse ou inteligência em utilizar as coisas na terra.
>
> Não dispunham de meio algum para cultivar a terra, ou confeccionar roupas, ou construir abrigos. Pareciam incapazes de resolver os problemas mais simples.

8. Mercier, p. 217.
9. Bertho, (I).
10. Herskovits, [I], t. II:106.
11. Ver p. 186.
12. Herskovits, [I], t. II:101.

Certo dia *Mawu* (*Nana Buruku*) enviou seu único filho, *Lisa*, à terra[13]. Diz-se que, na mão, ele carregava o metal sob a forma de uma espécie de espada, denominada *Gubasa*...

Não seria esse mito a representação da chegada de novas migrações que partiram das regiões *yoruba*, na época em que o ferro era conhecido ali, levando com elas novos *Orişa* (*Orişala*) [*Lisa*] e *Ogun* [*Gu*]?

ORIKI

Eis alguns dos *oriki* de *Nana Buruku* publicados como anexos neste capítulo.

Alguns o (a) definem:

Kétou
2. Proprietário de uma bengala.
3. Salpicado com *osun*, seu traje parece coberto de sangue.

Kétou (cantiga)
4. *Orişa* que obriga os *fon* a falar *nago*.
5. Aquele que é tatuado não vai até a origem do *Orişa*.

Abẹokuta
6. Minha mãe estava primeiramente na região Bariba.
10. Meu pai que acorda e come peixe.
11. Meu pai que entra na água, os peixes vão até ele sem assustar-se.
12. Ele (ela) vem comer o peixe que pescou.
13. *Buruku* é o nome que convém a meu pai.

Nana Buruku é poderoso (a):

Kétou
1. Leopardo muito barulhento que mata um animal e o come sem assá-lo.
2. Ele (ela) não dorme e é alterado pelo sangue.
4. Ele (ela) só poderá comer massa no dia de festa, se ele (ela) tiver matado alguém.

Oriki sob a forma de provérbio:

Abẹokuta
5. Aquele que tem um frango não o depena vivo.

13. Foi a única vez em que indicaram *Lisa* a Herskovits como sendo filho de *Mawu*, mas, se substituirmos o nome de *Nana Buruku* por este último, todas as coisas harmonizam-se com os mitos coletados em outras fontes, os quais afirmam que *Lisa* é o filho de *Nana Buruku*.

ANEXO 1

Transcrição de Alguns Textos sobre *Nana Buruku*

NA ÁFRICA

Conde Von Zech:

Siadé (que também se escreve *Siaré*) foi outrora a capital da região *Atyuti* e ali se localizava o fetiche *Buruku*, conhecido de longe devido a seu poder. Por esse motivo, a região também é denominada *Tschi, Buruku obooso*, isto é, a terra de *Buruku*.

Para se ter uma idéia do poder que pode ser atribuído a esse fetiche, é significativo o fato de que os reis do *Dagomba*, do *Ashanti*, de *Gonya* e *Tshautcho*, particularmente no momento das guerras, procuravam obter o favor do fetiche por meio de presentes e embaixadas. Ainda muito recentemente as pessoas vinham de terras longínquas, por exemplo, das regiões da Costa do Ouro inglesa, de *Yeggi* etc., para obter o julgamento ou o conselho do fetiche.

O feiticeiro era ao mesmo tempo o rei do lugar. Trabalhando de acordo com a vocação tradicional de seu fetiche, ele opunha uma resistência passiva ao governo alemão... O terrível, porém, era que ele utilizava, sem desconcertar-se, a bebida *Odom* conforme se fazia outrora, se bem que, com toda a certeza, soubesse que aquele procedimento era proibido pela administração. Por ocasião de um caso de envenenamento, eu tive de marchar contra o chefe de *Siadé*.

Este último sentia-se em segurança em sua morada de *Siadé*, devido ao fato de que esta é inteiramente rodeada por altas montanhas, difíceis de transpor. Um único caminho dava passagem a uma tropa importante e passava por *Odomi*. Os demais passavam por montanhas escarpadas, dificilmente praticáveis. No entanto, caso fosse empreendida uma ação contra o Chefe de *Siadé*, ele poderia ser prevenido a tempo, a partir de *Odomi*.

Graças a um ataque, conseguimos apoderar-nos do Chefe no dia 4 de outubro de 1896. Na manhã daquele dia parti de Bismarckburg com um europeu, dez soldados e os carregadores necessários, ocultando dos africanos o objetivo de nossa expedição. Para chegarmos a *Siadé* sem sermos notados, escolhi um itinerário utilizado unicamente pelos comerciantes de borracha, o qual percorre *Digpelleu-Tshoyo-Aibahome* por uma montanha extraordinariamente escarpada. Assim conseguimos chegar a *Siadé* sem que o Chefe fosse prevenido de nossa vinda. Ele estava sentado em uma cadeira na frente de sua casa, vestido com uma pele de leopardo. Foi preso e amarrado... No dia seguinte, o regresso a Bismarckburg por *Shirina* foi realizado sem obstáculos.

Na casa do Chefe havia:

Duas figuras-fetiches – feitas com uma barra de ferro afiado que apresentava na parte de cima um cabo em forma de pêra – , colocadas no chão por ocasião dos sacrifícios, das festas etc.

Cordas finamente trançadas a partir de uma fibra vegetal, que as pessoas usavam em torno do pescoço em certas circunstâncias, até que seus pedidos fossem atendidos.

Pequenos modelos de ferros de escravos, empregados como meio contra a fuga de escravos.

Uma pequena espada-fetiche de 50 centímetros de comprimento, com o punho dourado e uma pequena balança de ouro com pesos de ouro, tal como aquela utilizada pelos *Aschanti*.

Uma lança que, com toda probabilidade, serve como insígnia real por ocasião do envio de mensageiros.

Um bastão e uma bolsa *Odom*. O primeiro é um bastão de madeira ordinária, em cuja extremidade superior são mantidos pequenos fragmentos de galhos e que é encimado por um cabo em forma de pêra, como nas figuras-fetiche acima mencionadas, mas coberto de sangue e de penas de frango que, com muita plausibilidade, são vestígios de sacrifícios.

A bolsa *Odum* é feita com pele de cabra não-curtida e enfeitada com sangue e penas. Nela encontra-se tudo o que é necessário para o veneno usado nas provas, se bem que aquele que a carrega a tenha à sua disposição, segundo seu desejo de matar ou não o queixoso.

Os habitantes de *Atyuti* parecem ter um parentesco muito próximo com os de *Adélé*. No entanto, em várias ocasiões, parecem ter guerreado contra eles.

Frobenius[1]:

Bouroukou. Esse *Orisha* apresenta-nos o particular interesse de que podemos seguir muito longe a trajetória segundo a qual ele se introduziu entre os *Yorouba*. A sacerdotisa de *Bouroukou* em Ibadan começou suas explicações, dizendo-me: "O *orischa Bouroukou*... vem da terra dos *Egoun*. Não tem outro nome a não ser o de *Bouroukou*". Ora, na época em que eu viajava pelo Togo haviam-me dito freqüentemente que existiam no Sul do Togo duas grandes entidades que tinham o caráter de deuses. Uma delas receberia em Doumé, cidade situada na fronteira com o Daomé, o nome de *Dadoumé*. A outra, domiciliada no caminho que ia de Bassari a Kratichi e, mais exatamente, na montanha Babambouré, se chamaria *Bouroukou*. Ora, segundo parece, não existe nenhuma entidade superior que, mais do *que Bouroukou*, possa dar filhos àqueles que os querem. É ao pé dessa entidade que, todos os anos, partem em peregrinação muitas mulheres, levando-lhe cabras, e também o príncipe de Atakpamé, que lhe leva uma vaca. Todos, porém, vão solicitar-lhe uma posteridade.

Temos assim, na atualidade, o prazer de poder remontar às origens, em uma terra distante, do clã de um *Orisha Yorouba*.

Em Ibadan, quando uma mulher espera em vão tornar-se mãe, ela vai à casa de *Bouroukou*, levando folhas verdes e tenras. Usando essas folhas, varre, com muito asseio, o espaço considerado como a moradia do deus. A mulher leva todo tipo de dádivas oferecidas em sacrifício: frangos, cabras, todo tipo de animais, com exceção do gado e do carneiro. Na terra *Yorouba*, ao que parece, *Bouroukou* tem horror ao carneiro, e em certa ocasião deram-me a mesma informação em relação ao Togo. Além do mais, essa deusa (pois, entre os *Yorouba*, *Bouroukou* parece ser considerada nitidamente uma deusa) aprecia os búzios e outras pequenas oferendas desse tipo. As crianças nascidas após as oferendas feitas a *Bouroukou* recebem nomes que começam por *Nana*...

Um fato interessante é que, como particularidade das pessoas do clã *Bouroukou*, fala-se muito da grande honestidade dessa gente. A Deusa exige que seus descendentes levem uma vida absolutamente acima de qualquer censura. Isso chega a tal ponto que um filho de *Bouroukou* não deve, na casa de outra pessoa, nem pegar o que quer que seja nem aceitar qualquer espécie de presente.

1. Frobenius [1], p. 218.

Eis mais uma pequena particularidade interessante. Quando se sacrifica uma cabra (ao que parece, este é o animal que se oferece com maior freqüência), o povo de *Bouroukou* não deve servir-se com uma faca comum, mas com uma faca inteiramente talhada em madeira, de determinada árvore (*Efa* ou *Pamprou*).

A origem dessa prescrição é uma contenda que surgiu um dia entre *Ogoun* e *Bouroukou*[2] e que teve como ponto de partida uma questão de precedência. Diz-se, além disso, que foi *Osseni* quem mostrou às pessoas como elas deviam dedicar ao deus as cabras, segurando a cabeça delas no *Banga*[3], de tal modo que o animal morre por si só. Em seguida, para cortá-lo, só se tem necessidade de uma faca de madeira.

P. F. Müller:

A adoração a *Buku*, que é o ser supremo de Atakpamé, no Togo. As crenças compreendem não apenas uma rica mitologia mas inúmeros deveres e proibições. *Buku* é representado por um objeto em forma de clava, diante do qual os crentes devem inclinar-se.

Os adeptos de *Buku* devem respeitar seu deus, fazer-lhe orações e sacrifícios e devem jurar por *Buku* em se tratando de procedimentos legais.

Os símbolos aparentes de dependência a *Buku* são pinturas feitas na cabeça, no rosto e nos pés, bem como o uso de um colar de búzios e um bastão.

Buku tem seus próprios sacerdotes.

Os interditos, durante os períodos sagrados, compreendem a continência sexual, a abstenção de todo trabalho, a proibição de passar sobre uma ponte ou andar de barco, a recusa de subir uma colina ou ao segundo andar de uma casa. Um adepto de *Buku* não está autorizado a sacrificar animais do sexo feminino e não pode fazer oferendas de cachorro ou de porco.

Herskovits[4]:

O mundo foi criado por um deus que era ao mesmo tempo macho e fêmea. O criador não era nem *Mawu* nem *Lisa*, mas é denominado *Nana Buluku*. Em seu tempo *Nana Buluku* deu luz a dois gêmeos, que receberam o nome de *Mawu* e *Lisa* e aos quais, mais tarde, foi cedido o domínio sobre o reino.

Pouco se conhece sobre *Nana Buluku*, que se considera ser o pai de *Mawu* e *Lisa*, se bem que, do ponto de vista da genealogia, seja apenas correto incluir essa divindade no panteão dos deuses do céu. A associação desse ser ao grupo *Mawu-Lisa* justifica-se quando se apela especialmente para o testemunho dos nativos, tribunal de última instância dos etnólogos. Esse testemunho explícito e o relato das cerimônias realizadas para o culto a *Nana Buluku* mostram que o nome do grupo dos deuses de *Mawu* e *Lisa* está sempre acoplado ao nome de suas divindades paternas. Existe, no Noroeste de Abomé, a aldeia de Dumé, onde está situado o templo de *Nana Buluku* de todo o Daomé[5], pois era nesse lugar que residia *Nana Buluku* quando ele estava na terra. A divindade ordenou que seu templo fosse erigido ali e aqueles que queriam prestar-lhe culto deveriam ir a esse lugar, onde somente os verdadeiros ritos podem ser executados.

Todo ano, de cada cidade onde existem casas de culto do panteão de *Mawu* e *Lisa*, a metade de certas oferendas deve ser enviada a Dumé como tributo dos dois filhos divinos a seus pais. Quando um sacerdote de *Nana Buluku* é enviado de Dumé para visitar um templo de *Mawu-Lisa*, supõe-se que ele seja guiado pelo deus. Assim sendo, esse mensageiro não pergunta jamais qual é o caminho, mas conta com uma "varinha de *Mawu*", que o conduz diretamente a seu destino.

Todo ano, durante a estação seca, aqueles que completaram sua iniciação ao culto dos deuses do céu realizam uma peregrinação a Dumé para prestar culto no templo de *Nana Buluku*.

2. Ver, às ps. 156-157, a lenda coletada em Ilesa.
3. Aposento onde se encontra o altar do deus.
4. Herskovits [1], t. II:101-103.
5. Ver mais adiante a retificação de G. Parrinder.

Ao chegarem, tudo lhes é fornecido, pois em Dumé nada pode ser vendido ou comprado. No templo somente o mais elevado e poderoso sacerdote de *Nana Buluku* pode entrar, pois diz-se que aquele que põe o pé em seus limites "aprende a falar instantaneamente uma centena de línguas". Esse deus jamais sai de Dumé, mas recebe todos os dias de seus filhos um relato de tudo o que aconteceu. *Mawu* vem vê-lo à noite e *Lisa* durante o dia[6]. Cada um deles faz uma narração completa do que aconteceu no universo, no qual, segundo os sacerdotes do culto do céu, *Nana Buluku* é a divindade mais antiga (isto fornece um comentário sobre o modo segundo o qual os daomeanos consideram o criador, qualquer que seja o termo pelo qual ele é designado, como próximo e não afastado da vida de todos os dias).

Qualquer que seja o estatuto concedido a *Nana Buluku* pelos sacerdotes, é necessário especificar que, no pensamento dos daomeanos comuns, essa divindade, considerada muito antiga por ter conservado muito poder, pouco se faz presente e seu nome quase não é mencionado pelos leigos.

O padre J. Bertho escreve[7]:

Os reis de *Parakou* descendem de *Kobourou, Yorouba*, filho de Savè.

O principal *Vodoun* é *Bouroukou-Asoko.*

Os sacerdotes de *Bouroukou* em Pira, Savé e Dassa dirigem-se a cada três anos a *Adélé*. A peregrinação passa por Dassa, Logozohé, Ozousankanmé, Savalou, Tcheri, Idounmé, Djaoukou, Ikpétchi e Okpogbédjé.

O reverendo Geoffrey Parrinder observa[8] que

Herskovits foi mal informado quando declara que o único templo de *Nana Buluku*, de todo o Daomé, situa-se em Dumè. Essa crença é corrente na região do povo *Sha*, que fala *Yoruba*, ao norte de Abomé. É uma grande faixa de terra que se estende de um lado a outro da colônia. Existem pelo menos dois templos importantes dedicados a *Nana Buluku* nessa região e trata-se, sem dúvida, do mesmo deus popular do Togo, e a oeste, também denominado *Bruku.*

O Deus *Buruku*[9] é conhecido e adorado na Nigéria, Daomé, Togo e Costa do Ouro. Os *Krachi* do Togo inglês consideram-no filho de *Wulbari*, o deus supremo.

Na Nigéria, em Abéokuta e Ibadan, existe *Na Buku*, que cuida da varíola, mas cujo culto parece estar degenerando.

Existem três templos importantes de *Nana Buluku* no Daomé *yoruba*: em Doumè, Dassa e Bantè.

Tive a oportunidade de poder entrar no templo de Dassa, e esta é sua descrição:

O grupo de edificações ou convento, onde os adeptos são formados, recebe ali o nome de *Sha-la* (*Sha*, a tribo, *ila*, determinada escarificação vertical feita na bochecha). Ele situa-se a meia altura da colina que domina a aldeia de Dassa. Diante dele eleva-se uma bela plataforma natural de granito que apenas os adeptos podem atravessar, a qual domina a aldeia de uma altura de cerca de quatrocentos pés. Ultrapassando três compridas construções destinadas aos neófitos, chega-se a uma quarta, que contém certo número de pequenos tambores, cada um deles enfeitado com uma dúzia de tranças de búzios.

Adiante dessa construção há um espaço descoberto onde se ergue o templo. Um grande baobá, à direita, apresenta o tronco escurecido em parte, devido ao sangue e ao azeite. Uma série de varetas de ferro, bastões de adivinhos e *asen* estão à direita do templo. Todos os templos ou altares de Buku estão ao ar livre e se

6. Na realidade, *Mawu* confunde-se, na região, com *Nana Buku*, e *Lisa* é conhecido ali sob o nome de *Ọṣalawo*, além do que todas as transações comerciais, compras e vendas são admitidas em Doumè.
7. Bertho, [2].
8. Parrinder [1], p. 25.
9. *Idem*, p. 35.

reconhecem facilmente pela cobertura típica de palha trançada, sob a qual se eleva um montículo de argila, no qual estão embutidos dois ou três potes emborcados. Normalmente estão fora do olhar dos profanos, mas, como algumas vezes a cobertura se desfaz, é possível vê-los. Essa proteção é retirada quando se realizam os sacrifícios.

Os sacerdotes (*ina iwin*; os *Sha yoruba* dizem *iwin* no lugar de *Orisha*) usam um lenço branco na cabeça e, como único enfeite, um bracelete de búzios. Minha informante disse-me que *Nana Buku* é o criador e encontra-se à frente de todos os deuses. É mulher, vive no céu, mas este aqui é um de seus templos terrestres. Sentadas ou ajoelhadas, as sacerdotisas rezam diante da forma de palha. As rezas começam e terminam por uma fórmula litúrgica em yoruba: "*Nana Buku*, senhor do mundo e do céu, conhecido em todas as terras... O que eu pedir, se não for concedido, diz respeito unicamente a ti. (*Nana Buku, iwọ alaiye ọlọrun, iwọ ilu gidu gudu mọ... ye nwi iyọ bi ko jẹ bẹ tẹm di o ku nu ohooru*)".

Sob a plataforma de granito, fora do templo, um tambor é tocado às quatro horas, todas as manhãs. Ali as noviças devem cantar durante toda a noite que precede o fim de suas provas. Se suas palavras forem ouvidas com clareza na aldeia lá embaixo elas serão elogiadas, pois, ao contrário dos outros deuses que se exprimem no dialeto do culto, *Buku* emprega a língua da população, sinal de que esse culto é nativo.

A sacerdotisa de *Buku* é uma das três únicas pessoas que não se prosternam diante do rei *Ẹgba* de Dassa. As outras duas são o *Balẹ*, "dono da terra", e *Ọbaloke*, "rei da montanha". O culto seria mais antigo do que a recente migração da tribo.

Em outra passagem escreve o mesmo autor[10]:

Na família de *Nana Buku*, da qual todos os templos apresentam o típico teto de palha, existem *Buku Olọkpa*, "dono do pau", uma estaca usada outrora para empalar os feiticeiros; *Buku Aja*, "do mercado *Oja*", *Buku Kataku*, "correr-morrer", alusão à possessão e à morte aparente daqueles possuídos por este deus. *Nana Jakpa*, "lançar-matar", é um oráculo muito reputado.

Paul Mercier[11]:

A criação e a ordenação do mundo atual, no qual vivem os homens, não são considerados acontecimentos únicos. Houve uma série de mundos e, sem dúvida, uma série de criadores. Esse substrato de cosmogonias não é definido claramente, mas a ele sempre se fazem alusões mais ou menos diretas, como preliminares. M. J. Herskovits menciona esse fato ao narrar o mito da paternidade da dupla divindade *Mawu-Lisa*, que, segundo se diz, é filha de *Nana-Buluku*.

NO BRASIL

Eis agora algumas transcrições do que dizem alguns autores a respeito de *Nana Buruku* no Brasil.

Manuel Querino[12] indica:

Nas cerimônias consagradas a *Ananburucu* os animais não são sacrificados com uma faca, mas através de outro procedimento; são amarrados, os olhos são vendados com uma folha de taioba e eles ficam deitados no chão. As pessoas presentes cantam e dançam até que o animal morra, sem que nele se toque. Não podemos admitir que o animal seja envenenado, pois todos o comem, depois de ele ser cozido.

Jacques Raymundo[13] apresentou ao I Congresso Afro-brasileiro, realizado em Recife em 1934, um trabalho sobre *Nanan Buruku*, que julgava ser desconhecida na África.

10. *Idem*, p. 65.
11. Mercier, p. 217.
12. Querino, p. 66, nota 1.
13. Raymundo, p. 252.

No culto gêge-iorubano, na Bahia e em Pernambuco, os negros colimam especial devoção a *Anamburucu*, a mais velha das mães d'agua. Não a conhecem, na Âfrica, os iorubas, nem os daomeanos. Ellis, nos dois trabalhos que escreveu a respeito da Costa dos Escravos, como Eduardo Foà, no seu em que esmiuçou todos os aspectos do povo daomeano, não faz a menor referencia a essa santidade, cuja importância avulta para o afro-bahiano e para o afro-pernambucano.

"Não há duvida que, na expansão do cyclo das aguas, a phantasia exaltada do christinianizado, negro ou mestiço, criou ou inventou mais um mito, que se afigura recente. Nina Rodrigues não o regista; fal-o pela primeira vez Manuel Querino e fal-o tambem Arthur Ramos, affirmando ambos que os afro-bahianos identificaram o novo orixá com Sant'Anna."

"...*Anamburucu* é um vocabulo hybrido, como o é *Nanamburucu*, outro nome da mais velha das mães-d'agua: de *Anó* ou *Nanó*, alteração do portuguez *Ana*, e de *burucu*, do ioruba *wuruku*.

A razão de o nome ser dado ao novo orixá não confere com os reaes predicados da Santa, que é venerada pelos catholicos, e com a qual foi assemelhada, mas com os maleficios que pudera occasionar como uma das mães-d'agua."

"*Anamburucu* não é tambem o único orixá imaginado ou creado pelos afro-brasileiros. Quando se iniciou o combate á variola pelo processo de vaccinação, surgiu uma nova entidade, a que allude Nina Rodrigues, *Iabaim*, mãe da bexiga ou variola. A supposição tem procedencia, mas Nina Rodrigues, por falsa audição, reproduziu mal o vocabulo, que é o ioruba *iyógbá-yiyin*, de *iyógbá*, a mulher idosa, a matrona ou a parteira, e de *yiyin*, a picada ou lancetada"[14].

Essas duas interpretações são engenhosas, mas infelizmente inexatas, e mostram o quanto é necessário ser prudente em se tratando de interpretações lingüísticas destinadas a provar uma teoria preestabelecida.

Édison Carneiro[15]:

Nanã, a Senhora Sant'Ana, festejada a 26 de julho, é considerada a mais velha das mães-d'água, mãe de todos os ôrixás. Come carneiro, galinha, acaça, axóxó, pipocas, aberém, e as suas cores são o azul-claro e o branco. Dança como pessoa de idade, como vovó, como se tivesse um menino nos braços.

René Ribeiro[16]:

Anamburuku, ou simplesmente Nanan, a mais velha das divindades e tida como mãe de Abaluwaye é invocada depois deste. Crêem os membros dos grupos de culto afro-brasileiro do Recife que ela é uma das deusas das águas e também da agricultura. Em suas danças isso se expressa quando os fiéis simulam estar pilando grãos.

14. Ver p. 336, *Dada... Banhani.*
15. Carneiro, p. 45.
16. Ribeiro, p. 80.

ANEXO 2

Oriki e Cantigas

KÉTOU

Oriki (*Nana Buruku*)

1. *Okiti kata, ẹkùn a p(a) ẹran má ni yan*
   Okiti kata, leopardo ele matar animal não ser assado
   Okiti kata, leopardo que mata um animal e o come sem assá-lo.
2. *Olu gbongbo ko sun (ẹ)bi ẹjẹ*
   Dono bengala não dormir fome sangue
   Dono de uma bengala, não dorme e tem sede de sangue.
3. *Gosungosun on w(ọ) ẹwu ẹjẹ*
   Quem faz *osun* ele usar traje sangue
   Salpicado com osun, seu traje parece coberto de sangue.
4. *Kọ pá (ẹ)ni ko jẹ (o)ka ọdun*
   Sem matar alguém não comer massa (dia de) festa
   Ele só poderá comer massa no dia de festa, se tiver matado alguém.
5. *A ni ẹṣin o ni kange*
   Ele tem cavalo ele tem guizo
   Ele tem o cavalo, ele tem o guizo.
6. *Odo bara ọtọlu*
   Rio
7. *Omi a dakẹ je pa (ẹ)ni*
   Água ele calar-se tranqüilamente matar alguém
   Água adormecida que mata alguém sem preveni-lo.

Cantigas

1. *Pele Nana*
   Devagarinho Nana
   Devagarinho Nana.
2. *Orișa o me Gun ko dako*
   Orișa ele obrigar Fon não circuncidar
   Orișa que impediu um fon de circuncidar-se.
3. *Orișa a me Gun o sọ Nago*
   Orișa ele obrigar Fon ele falar Nago
   Orișa que obriga os fon a falar Nago.
4. *Orișa l(i) agbe o wọ (i)lú pẹsẹ kò jó*
   Orișa na cabaça ele entrar cidade devagarinho não dançar
   Orișa que entra devagarinho na cidade sem dançar.
5. *Orișa aki l(i) a ju koyodo*
   (Aquele que é tatuado não vai até a origem do Orișa).
6. *Ero ile Nana waya waya*
   Transeunte casa *Nana* depressa depressa
   Aquele que passa na frente da casa de Nana depressa depressa.
7. *L(i) a(wa) nș(e) owo ni ș(e) okùn*
   Que nós fazer dinheiro que fazer corda
   Que enfiemos búzios para amarrá-los em torno do corpo.
8. *A r(i) owo olu ṣe (ẹ)so*
   Ele encontrar dinheiro chefe fazer devagarinho
   Ele encontrou dinheiro, chefe, devagarinho.

9. *Ọmọ Ọpara Ọgan ndanu*
Filho de *Ọpara*

ABẸOKUTA

Oriki (*Nana Buruku*)

1. *Sẹsẹ iba o*
Orişa, respeito.
2. *Iba (i)ye ni mo jẹ n(i) ko jẹ t(i) arun*
Respeito vida que eu ganhar ele não ganhar só doença
Louvo a vida e não a doença.
3. *Emi wa foribalẹ fun ṣẹṣẹ*
Eu vir prosternar para *ṣẹṣẹ*
Venho prosternar-me diante do Orişa.
4. *Oluidu pẹ o papa*
Presto homenagem aos ancestrais.
5. *Ẹlẹ (a)diẹ ko tuka*
Dono frango não separar
Aquele que tem um frango não o depena vivo.
6. *Yeye mi ni Bariba l(i) akọkọ*
Mãe minha em *Bariba* que primeiramente
Minha mãe estava primeiramente em Bariba.
7. *Emi akọ ni ala mo le gbe agada*
Eu primeiro em eu poder usar espada
Eu, o primeiro a poder usar a espada.
8. *Emi a wa ki onilẹ ki (i)lẹ*
Eu ele vir saudar dono da terra que terra
ba (i)lẹ gbe mi nikan
condicional terra proteger eu só
Venho saudar o dono da terra para que ela me proteja.
9. *Oluṣẹgbẹ nikan*
Oluṣẹgbẹ só
Somente Oluṣẹgbẹ.
10. *Baba mi a ji mọ ni jẹ (ẹ)ja*
Pai meu ele acordar saber que comer peixe
Meu pai que acorda e come peixe.
11. *Baba mi ol(o) odo mọ w(a) ẹja*
Pai meu dono rio saber vir peixe
Meu pai que entra na água, os peixes vão até ele sem assustar-se.
12. *O wa ni jẹ (ẹ)ja ke apẹja*
Ele vir que comer peixe que pescar
Ele vem comer o peixe que pescou.
13. *Baba mi orukọ o ba(mu) buruku mu*
Pai meu nome ele convir Buruku
Buruku é o nome que convém a meu pai.
14. *Awa ọmọ Aṣirọgujọ*
Nós filhos *Aṣirọgujọ*
Somos os filhos de Aṣirọgujọ.
15. *Ọmọ (O)luṣẹgbẹ Oluṣẹgbẹ nikan*
Filhos *Oluṣẹgbẹ Oluṣẹgbẹ* só
Filhos de Oluṣẹgbẹ, somente de Oluṣẹgbẹ.
16. *Ara ẹpẹo ẹpẹ oṣuleo (a)ṣirogu ọmọ (ọ)lọka*
Povo *ẹpẹ ẹpẹ oṣuleo aṣirogu* filho *Ọlọka*
Povo de Ẹpẹ, Ẹpẹ Oṣuleo Asirogu filho de Ọlọka.

SAVÈ

Jeki (*Nẹnẹ Buku*)

1. *Olodo ṣagbura mu jẹ*
Dono rio muito pegar comer
Dono do rio que come muito.
2. *Odigiri mu (ọ)ta*
Força pegar inimigo
Força para pegar os inimigos.
3. *Unwin t(i) a(wa) ko ri*
Orişa que nós não ver
Orişa que não se vê.
4. *O pa yi ṣe lodi*
(Ela matar isto aqui) correr ao contrário
Buku corre ao contrário.

MODOGAN (IFANYIN)

Oriki (*Nana Buruku*)

Nana Buruku

Okiti kata
A pa ẹran mạ ni ọbe
(Ver Bahia.)

ABOMÉ

Manmlan (*Nana Bluku*)

Bluku atsoke
Teiflan Abe
Alekota awulo
Aobobo o jefueyo
(*Nana Yaba*)
Ayaba a boke
Tenen Tenen Koka
(*Na Djapa*)
Ajapa ko lanko
Sikan Mulan kan
Apa gogo Manli man zen
(*Nana Hondo*)
T o o o lo Ula
Ayagan Ula
Apoka Ula
(*Nana pan han*)
Apani taloke
Okeli nana

Cantiga (*Nana Bluku*)

Nana e ewo (bis)
Sala e ewo
Nana jon beli we
Sala jon beli we
Nana lolo losun
Sala lolo losun
Nana jon beli we
Sala jon beli we
Nana dale ka fuse
Sala dale ka fuse

DASSA ZOUMÉ

Eriki (*Nana Buku*)

1. *O gidigidi*
   Poderoso.
2. *Baba f(un) are f(un) are*
   Pai para si mesmo para si mesmo
   Pai sozinho.
3. *Kuru kuru sundu*
   Neblina encontrar
   Ele encontra tudo na neblina.
4. *Se kuku se rere*
   Fazer morte fazer bem
   Faz a morte, faz o bem.
5. *Samini samini onile wasa alejo wasa*
   Passear passear dono da casa fugir estrangeiro fugir
   Ele passeia, o dono da casa foge, o estrangeiro foge.
6. *Igba odaku deri*
   ? ? ?
   Aqui ele se diverte, acolá mata gente, aqui as pessoas riem.
7. *Tuntu lusi sinsin Mawu*
   ? ? ? *Nana Buku*
   Nana Buku desperta com coragem.
8. *Koti koti agbo jaja l(i) ara*
   (Nome) carneiro ossos no corpo
   Ela tem muitos ossos de carneiro no corpo.
9. *Keke kuku oju to (i)le ese nko (i)rin*
   Coisa grande olho manter-se casa pé recusar caminhar
   Coisa grande que se leva para casa e não pode partir.
10. *O suku suku awonle palode*
    (Ver Bantè 12.)

TCHETTI

Oriki (*Nana Buku*)

1. *O gidi gidi*
   (Ver Dassa 1.)
2. *Pata bizao*
   Poderoso.
3. *Ekonhun wowo ojo*[17]
   Virar canoa muita chuva
   Muita chuva faz a canoa virar.

17. As duas primeiras palavras são em *fon* e a última em (*a*) *nago*.

4. *Kò mọ kò niyen*
Não conhecer não felicitar
Ele não te conhece, ele não te felicita.
5. *Ojo kò joye*
Covarde não título
O covarde não tem um título.
6. *Okẹngila*
Coisa grande.
7. *Oju kò pá ni patala*
Olho não matar em outro lugar
Ficando aqui, ele foi matar lá.
8. *Funfun tata pọrọ*
Branco ? ?

BANTÈ

Oriki (*Nana Buku*)

1. *Nana Buku aji (ọ)la*
Nana Buku despertar alegria
Nana Buku desperta na alegria.
2. *Ali nkuku sundu*
(Ver Dassa 3.)
3. *O so lolo*
Ele amadurecer comprido
Uma coisa semeada dentro de casa cresce até o lado de fora.
4. *Ṣ(e) oke ṣ(e) odo*
Fazer no alto fazer riacho
Ele faz no alto, ele faz no riacho.
5. *O gidi gidi*
(Ver Dassa 1.)
6. *A lẹ koto arọ*
Ele encontrar muitas coisas manhã
Ele encontra muitas coisas de manhã.
7. *Jugu nẹnẹ*
Ele faz tudo.
8. *Onile ojo nṣe arunba*
Dono da casa covarde fazer malfeitor
O dono da casa mete medo no malfeitor.
9. *Oju (i)ku kò jiwo*
Olho morte não olhar
Não se pode olhar no olho da morte.
10. *A(wa) mọ (ọ)na a(wa) kò mọ (i)nu ẹ*
Nós conhecer caminho nós não conhecer ventre seu
Sabemos o que ele faz, não sabemos o porquê.
11. *Bago bogo*
? ?
Ele tem muitas coisas em cima do corpo.
12. *Owo nlẹ pa lode*
Ele arrastar na casa matar fora
Ele arrasta pela casa e mata fora.
13. *Ko mọ ẹ ko nyẹn*
(Ver Tchetti 4.)

DJAGBALO

Oriki (*Nana Ajapa*)

1. *Akaka iko*
Poderosa.
2. *Pa gudu mu to rẹ*
Matar assim tomar dar presente
Assim ela mata e o dá de presente.
3. *Da (o)gun meji*
Dividir guerra dois
Ela divide a guerra em dois.
4. *Sẹ iyewu*
Fazer vontade
Ela faz o que bem entende.
5. *Ekan a(ru)gbo*
Um velho
Muito velha.
6. *Da ero nono*
Fazer cair transeunte mau
Ela mata aquele que é mau.
7. *Kò pa (ẹ)ni kò jẹ (o)ka*
Não matar alguém não comer massa
Se ela não matar alguém, não pode comer a massa.

PIRA

Oriki (*Buku Atsoko*)

1. *A(wa) ndaki ṣaṣa mọle*
Nós chamar depressa *Orisa*
Invocamos depressa o Orisa.
2. *A(wa) w(o) ere a(wa) kò mọ (i)ṣi ẹ*
Nós olhar diversão nós não saber hábito seu
Nós o vemos divertir-se e não conhecemos seus hábitos.

3. *Gbagbara kò jẹ (ō)gùn*
   Força não comer remédio
   Ele tem força sem recorrer a remédios.
4. *A(wa) ndaki ṣaka ṣoko aiye*
   Nós chamar em casa no campo mundo
   Nós o chamamos em casa e em todos os lugares.
5. *(Ni)nu apo kò ṣe mọ̀*
   No saco não fazer conhecer
   Não se pode saber o que existe dentro de um saco.
6. *Awodi ara ka ilu gbogbo aiye*
   Ave de rapina corpo responder país todo mundo
   Ave de rapina, está no mundo todo.
7. *A(wa) bawo kò bi kajadiẹ*
   Nós olhar não (saber) desvendar
   Nós o olhamos, mas ele não nos desvenda o segredo.
8. *Ado pelenjo*
   ? ?
   Buku, ampara-me.
9. *A(wa) ndaki nifo*
   Nós chamar assim
   Assim o chamamos.
10. *A(wa) ndaki lojufo lojufo lele*
    Nós chamar velar velar claramente
    Nós o chamamos sem dormir.
11. *Kò ku n(i)le kò ku n(i) lajo*
    Não morrer na casa não morrer na viagem
    Não morrer em casa, não morrer viajando.

DOUMÈ

Oriki (*Dadumẹ*)

1. *Abetan idi inyẹn*
   ? ? ?
   Ele dá alegria a todo mundo (?).
2. *Okiti kata*
   Poderoso.
3. *Abedu*
   ?
4. *A(wa) p(a)ara olosun*
   Nós cobrir corpo dono de *osun* (vermelho)
   Ele tem o corpo salpicado de vermelho.
5. *A me nyọn lọbo lọbo mọ kan du(fon)*
   Se alguém bom muito bom ele matar comer
   Se alguém for muito bom, ele o mata.
6. *Okowo kò dini gbio*
   Sem dinheiro não diminuir um centavo
   Nada tirar de um centavo não o diminui.
7. *O pá enia p(a) (en)i (ta)ogbin*
   Ele matar alguém matar alguém que semear
   Ele mata alguém, ele mata aquele que semeou.
8. *Dagbe damọ*
   Solitário conhecido
   Ele é solitário, ele é conhecido.
9. *Ara kò fọ ohun ọpẹ*
   Trovão não falar voz palmeira
   O trovão não fala como o farfalhar da palmeira.
10. *Awere ako ma ṣi e*
    (Ver Pira, *Buku Atṣoko*, n. 2.)
11. *Ojukoba lokuta rara*
    ? ? pedra raio
    Ele fica em casa e mata as pessoas com uma pedra de raio.
12. *O tagun wọn lọfe*
    ? ? ? ?
    Ele faz instantaneamente um buraco como uma cova (?).

BAHIA (BRASIL)

Oriki (*Nana Buruku*)

Okiti kata
Obinrin pá aiye

A pá eran má l ọbẹ
Ela matar carneiro não ter faca
Ela mata o carneiro sem utilizar a faca.
(Ver Modogan, *Oriki* 1.)

Cantigas

1. *Ọmọ ni le korajo*
   Ọmọ ke ijo
   Nana sure ọmọnile korajo
   Korajo e korajo afolele korajo
2. *A ira lawaiye i kutu lọse*

3. *Nana o di Nana oluwo dobini*
   Kaodo ṣalaro di Nana o
4. *E da e pa e Nana Oluwaiye*
5. *Olowo fi ṣaṣara lebe*
   fi ṣaṣara
   O bi Nana yo
   Nana yo olu odo ṣe nṣe
6. *Nana i e wa* (repetido)
7. *O wa ẹlẹṣẹ Nana*
8. *Oke Nana layo*
   e Nana ya layo
9. *Ayi ele Nana ibo ye*
   Ayeye Nana ibo ye

11

YEMỌJA

Yemọja é a divindade das águas doces e salgadas.

Seu principal templo situava-se em Abẹokuta, no bairro de Ibara.

Yemọja, [disseram-me naquela localidade], é a divindade do rio *Ogun*. Era uma mulher que tinha o hábito de sentar-se no lugar onde, atualmente, existe a ponte. É nesse lugar que seus adeptos vão fazer-lhe oferendas de carneiro (*agbo*), milho (*egbo*) e *obi*. Ela é a mãe de todos os *Orịsa*.

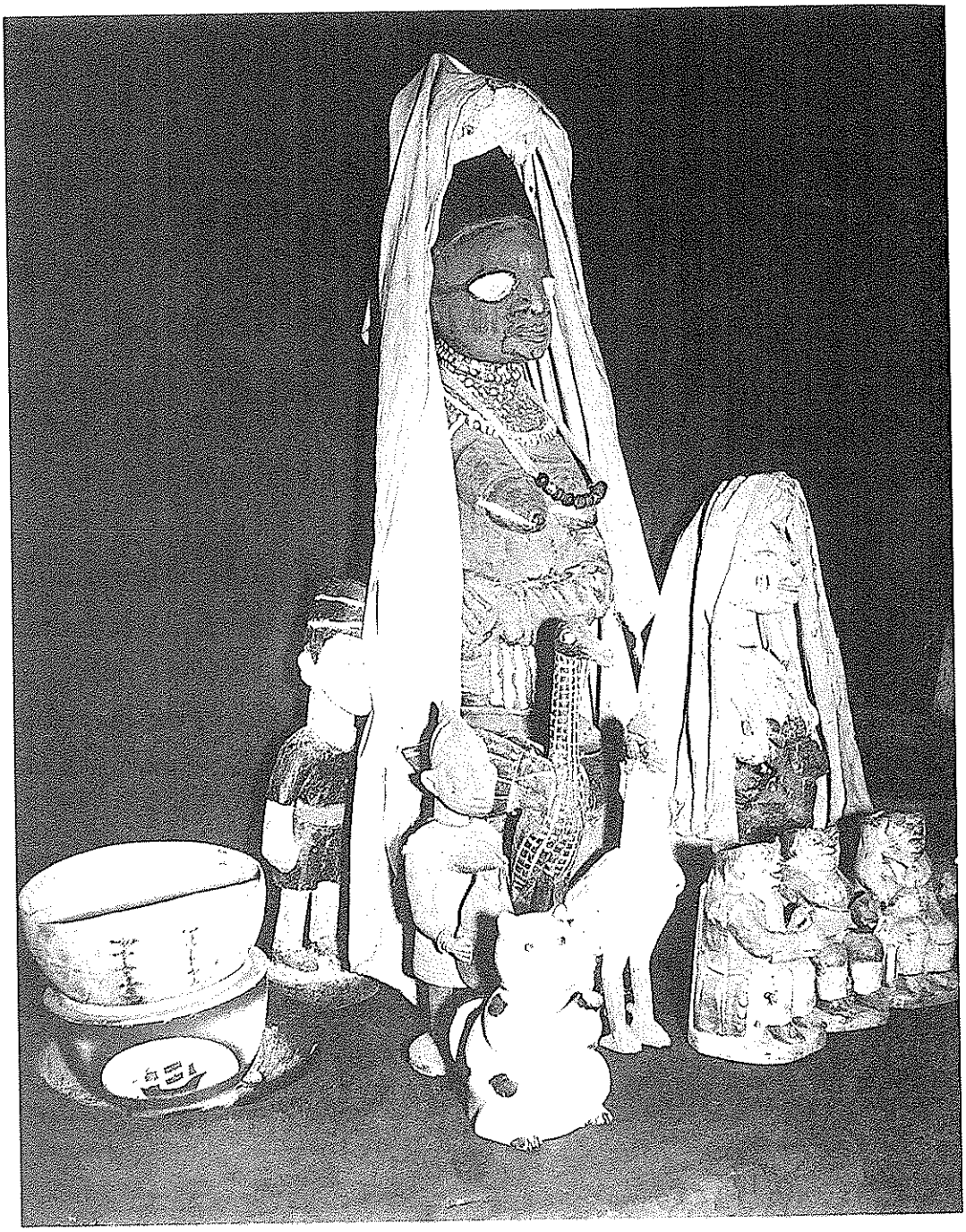
No tempo antigo, se faltasse água na região, quando *Yemọja* dormia e, no seu sono, ela se voltava da esquerda para a direita, as fontes jorravam.

Depois houve uma guerra entre os *ẹgba* e os daomeanos, e muitas pessoas que prestavam culto a *Yemọja* partiram para longe ou foram feitas prisioneiras pelos daomeanos. Hoje restam bem poucas.

Na região dos *ẹgbado*, em Ayetoro, Igan e Okoto, ela é conhecida pelo nome de *Ọlẹyọ*.

Em Ibadan, *Yemọja* é representada por uma mulher grávida, símbolo da maternidade. As mãos estão ao lado do ventre e ela tem seios fartos. Fazem-se alusões a isso em cantigas e *orikis*: "Nossa mãe de tetas chorosas"[1].

1. [...] isto é, os rins de onde, segundo as lendas, jorram as águas.



A estátua de *Yemọja* em seu templo de Ibadan, Nigéria.

Yemọja, [disseram-me], é o mais poderoso de todos os *Orișa;* os outros *Orișa* dependem dela porque ela é a água e nada se pode fazer sem água.

As pessoas que lhe são consagradas não podem comer o inhame novo e devem esperar durante seis meses, após as primeiras colheitas, para poder consumi-lo.

É-lhes proibido comer *ebolo* (um legume) e *okroni* (quiabo).

Eis o que escrevem a seu respeito alguns autores:

Bowen[2]: "*Izemodza*, a mãe dos peixes, pequeno rio da terra dos *Yoruba*".

Burton[3] acrescenta: "Ela é representada por um pequeno ídolo com a pele de um amarelo desbotado. Tem os cabelos azuis, usa contas brancas e uma roupa listrada".

O padre Baudin, Ellis [4], Dennett [5], Farrow [6] e Lucas [7], publicam quase as mesmas coisas, influenciados uns pelos outros, e relatam o seguinte mito:

Odudua deu a seu esposo *Ọbatala* um menino e uma menina: *Aganju*, que significa "lugar inabitado, mato ou floresta", e *Yemọja* (mãe de peixe).

Yemọja é a divindade dos rios e preside julgamentos pela água. É representada por uma estátua de mulher, amarela, usa contas azuis e um traje branco. O culto a *Aganju* parece ter caído no esquecimento ou confundiu-se com o culto prestado a sua mãe, mas diz-se que ele tem um lugar diante do palácio do rei de *Ọyọ*, onde o deus era adorado antes, e que ainda se chama *Oju Aganju* [8]

Yemọja desposou seu irmão *Aganju*, do qual teve um filho, *Orungan*, que significaria "no alto do céu". Seria o ar (entre a terra e o céu).

Orungan enamorou-se de sua mãe. Ela não quis dar-lhe ouvidos, mas ele, aproveitando-se da ausência do pai, a possuiu. Logo após o ato, *Yemọja* fugiu, torcendo as mãos, lamentando-se, perseguida por seu filho. Ela repeliu com repugnância todo o consolo que ele queria dar-lhe. No momento em que *Orungan* ia apoderar-se dela, *Yemọja* caiu de costas no chão. Seu corpo inchou imediatamente e de seus seios saíram os cursos de água que formaram um lago. Seu ventre explodiu e dele saiu uma série de deuses: 1. *Dada* (deus dos vegetais); 2. *Ṣango* (deus do trovão); 3. *Ogun* (deus do ferro e da guerra); 4. *Olokun* (deus do mar); 5. *Ọlọsa* (deusa dos lagos); 6. *Ọya* (deusa do Níger); 7. *Ọṣun* (deusa do rio *Ọṣun*); 8. *Ọba* (deusa do rio *Ọba*); 9. *Orișa Oko* (deus da agricultura); 10. *Ọṣosi* (deus dos caçadores); 11. *Oke* (deus das montanhas); 12. *Aje ṣaluga* (deus das riquezas); 13. *Ṣọpọnna* (deus da varíola); 14. *Ọrun* (o sol); 15. *Ọṣu* (a lua).

No lugar onde o corpo de *Yemọja* inchou foi erigida uma cidade, *Ifẹ* (que significa distensão, inchaço), a qual se tornou a cidade santa dos *Yoruba*.

Há uma variante na ordem em que os deuses foram postos no mundo por *Yemọja*:

1. *Olokun;* 2. *Ọlọsa;* 3. *Ṣango;* 4. *Ọya;* 5. *Ọsun;* 6. *Ọba;* 7. *Ogun;* 8. *Dada;* 9. *Orișa oko;* 10. *Ọṣosi;* 11. *Oke;* 12. *Aje ṣaluga;* 13. *Ṣọpọnna;* 14. *Ọrun;* 15. *Ọṣu*.

2. Bowen [2], Cap. XVI.
3. Burton [1], p. 187.
4. Ellis [2], p. 43.
5. Dennett [2], p. 97.
6. Farrow, p. 45.
7. Lucas, p. 97.
8. Trata-se, sem dúvida, do culto a *Aganju*, sobrinho de *Ṣango*, filho de *Ajaka*, sexto *Alafin* de *Ọyọ*, ligado ao culto do trovão (ver p. 307).

Referindo-se a esse mito, escreve Frobenius[9]: "*Aganjou* e *Jemaja*, que são a terra seca e a terra úmida, constituem um segundo casal divino (após *Ọbatala* e *Odudua*). Tiveram um filho chamado *Oranja* ou *Oroungan* e...". Frobenius retoma a lenda anterior, porém nota:

Em geral, esta espécie de esqueleto da mitologia dos *Yoruba* permaneceu viva, de maneira muito graciosa, nas tradições da população do litoral. No entanto, aqueles que ainda sabem narrar esses mitos não conseguem desembaraçar tudo com muita clareza.

Esse mito, coletado por volta de 1850 e ainda parcialmente conhecido à época de Frobenius, em 1910, no litoral, hoje parece estar bastante esquecido. Note-se também que o litoral, do ponto de vista da cultura *yoruba*, é um lugar de término e não de origem. As tradições desse povo provêm do interior.

Um ponto que chama a atenção é a presença, na última posição, de *Ọrun* (o sol) e *Ọṣu* (a lua). Ao que parece, nenhum culto lhes é prestado nessas regiões. Geoffrey Parrinder[10] compartilha essa opinião:

O deus do céu quase não é identificado com o sol... A lua, aqui, também não tem a importância que ela possui para os povos nômades do deserto. A lua cheia é o momento de se realizarem danças, porém a celebração de cerimônias religiosas quase não ocorre nesse período. O culto à lua é praticamente desconhecido fora das regiões islâmicas.

Na Bahia, Brasil, *Yemoja* é uma divindade muito popular. Eis o que, a seu respeito, escrevem alguns autores:

Nina Rodrigues[11]:

Yê-man-já, ou a mãi d'agua, é uma creação mythologica que symbolisa a hydrolatria primitiva. De uma pedra marinha ou fluvial preparam o fetiche, mas em geral a concepção de *Yê-man-já* confunde-se com o mytho da sereia de que se tornou uma simples variante.

Nossos negros dão facilmente o nome de mãi das águas até mesmo a lagos insignificantes. No Dique, pequeno lago pitoresco, situado no fundo do vale onde passa a estrada do Rio Vermelho, os negros da Bahia adoram *Yê-man-já*. Nos dias de festa, negros e mulatos, em procissão ruidosa, levam nas pequenas canoas offerendas a *Yê-man-já*. Levam-nas até o meio do Dique, onde as jogam na água.

Manuel Querino[12]: "Nossa Senhora do Rosário é chamada *Iêmanja* pelos *Nagô*. Seu symbolo é a espada e as contas transparentes. É festejada no sabado".

Édison Carneiro[13]:

Yêmanjá, a mãe-dágua, se identifica com a Senhora da Conceição e é festejada a 8 de dezembro. Come pato, cabra[14], conquém, galinha, acaçá; traz enfeites de contas d'água, espada e *abébé* branco, com uma sereia recortada no centro...

Acrescentaremos que, na Bahia, diz-se que existem sete *Yemoja*: 1. *Yeyemowo;* 2. *Yamase* (a mãe de *Ṣango*); 3. *Iyewa;* 4. *Ọloṣa;* 5. *Oguntẹ* (hermafrodita, casada com *Ogun Alagbẹdẹ);* 6. *Saba* (manca, está sempre fiando algodão; seu *kẹlẹ*, colar, é de fio); 7. *Sesu*. Falaram-me igualmente de *Yabanhi* e com isso seriam oito.

9. Frobenius [1], p. 135.
10. Parrinder [1], pp. 28 e 46.
11. Rodrigues [1], p. 52.
12. Querino, p. 51.
13. Carneiro, p. 45.
14. O autor, sem dúvida, queria referir-se a carneiro.

Ela é simbolizada por seixos marinhos e conchas. Quando se manifesta, *Yemọja* segura um leque e suas *Iyawo* imitam o movimento das ondas, dobrando e erguendo o corpo. Ela é acolhida pela exclamação "*Odoya*" (a mãe das águas).

Grandes festas ocorrem na Bahia nos dias 2 de fevereiro e 8 de dezembro à beira-mar, na praia do Rio Vermelho[15].

Uma multidão vai participar das oferendas à Mãe d'Água. Ela é latinizada na forma, pois é representada por uma estatueta de sereia com longos cabelos. Seus presentes são postos em um enorme cesto (sabonetes, perfumes, flores naturais ou artificiais, lenços rendados, cortes de tecido, revistas de moda, colares, pulseiras, dinheiro, acompanhados de cartas e súplicas dos fiéis que lhe pedem uma graça).

No final da manhã, o cesto, transformado em ramo de flores, é levado em procissão até a praia, em meio aos aplausos, cantigas e louvações à mãe das águas.

A oferenda é posta em um veleiro que navega em direção ao alto-mar, seguido por uma flotilha de saveiros, onde se empilham os fiéis entusiastas, cantando e tocando atabaques.

O presente é jogado na água. Para ser aceito por *Yemọja,* é preciso que submerja. Se acaso flutuar, o fato será interpretado como sinal de recusa e descontentamento e tornar-se-á necessário fazer novos sacrifícios e oferendas para atrair sua proteção.

Em Cuba, Fernando Ortiz[16] escreve, referindo-se a *Yemọja:*

Este *oricha* feminino é a rainha do mar e das águas salgadas. É a divindade da maternidade universal, a Mãe do mundo. É uma entidade mitológica da feminilidade fecunda.

Sendo mulher, é amiga da boa companhia e do luxo. Seu emblema é o leque, *Agbegbe*, feito de folhas de palmeira ou de penas de pavão, ornado com conchas. Sua cor é o azul-marinho, com um pouco de branco, que simboliza a espuma das ondas. Seu traje apresenta uma larga cintura de tela, com uma massa de forma rombóide sobre o umbigo. *Yemaya* é uma *santa* de sociedade. É mãe virtuosa, pudica e sábia, mas igualmente alegre e graciosa, pois, no Olimpo africano, não se acredita que a virtude, a sabedoria e a "graça" sejam incompatíveis.

Quando ela se manifesta, ri às gargalhadas, executa giros grandes como as ondas e o vaivém do mar. As danças de *Yemaya* têm muita vivacidade, assim como as ondas do mar. A divindade nele se banha e abandona-se às vagas. Nada de um lado para outro, mergulha para pegar conchas, algas e peixes para seus filhos. Algumas vezes vem remando desde a linha do horizonte até a praia, onde a espera *Ochun*, deusa dos rios...

Acrescenta Lydia Cabrera [17]:

Entre as *santas, Yemaya* distingue-se por seus ares majestosos de rainha. *Yemaya ataramagwa*[18] *sarrabi Olokun.* Senhora de imensas riquezas, ela é muito *adusta* e altiva.

Como *Yemaya Achabba*, aquela que tem o olhar penetrante e escuta apenas dando as costas ou inclinando-se ligeiramente de perfil. *Yemaya Oggutté* é enérgica, irascível. *Yemaya Malleleo,* que fica incomodada quando se toca no rosto de seu cavalo ou médium e retira-se da festa.

15. Bastide [1], p. 122; Ramos [1], p. 306; Tavares, p. 67, e Querino, p. 61.
16. Ortiz [2], p. 246.
17. Cabrera, p. 36.
18. Ver a ligação com Abẹokuta, *oriki* n. 1, e Bahia, *oriki* n. 1.

Yemaya Attaramawa é vaidosa, mimada, "*tiposa y tonuda*".

Quanto a *Olokun Yemaya*, que foi amarrada no fundo do mar imenso por uma cadeia, é grande demais para baixar na cabeça de um mortal. Assim como para *Yewa*, não se pode pronunciar seu nome sem antes tocar no chão com a ponta dos dedos e beijar com fervor os vestígios da poeira que neles ficaram. *Olokun Yemaya*[19] o princípio fundamental das *Yemaya*, a mais velha, a mais profunda, que não abandona seu filho respeitoso e cumpre suas obrigações.

Aggayu teve amores com *Yemaya*[20], de que nasceu *Chango*. *Yemaya*, entretanto, abandonou-o e *Obatala* colheu-o e criou-o. Mais tarde, sem saber que *Yemaya* era sua mãe, ele quis fazer-lhe a corte...

Chango não faltou ao respeito com sua mãe, se bem que *Yemaya* tenha sido sua mãe natural. *Iyemmu*, a mulher do velho *Obatala Ibaibo* era a mãe de *Chango* e de *Oggun*. O indecente foi *Oggun* e não *Chango*.

Eis alguns *oriki* de *Yemọja*, cujos textos são publicados como anexos:

Alguns a definem:

Abẹokuta	2.	Rainha que vive na profundeza das águas.
	6.	*Yemọja* rodopia quando o vento forte sopra no país.
	7.	Ela gira em torno da cidade.
	8.	*Yemọja* que, descontente, arruína as pontes.
	9.	*Yemọja* come em casa, come no rio.
	10.	Mãe que tem os seios úmidos.
	11.	Ela tem muitos pêlos na vagina.
	12.	Que, por ocasião das relações sexuais, tem a vagina apertada como o inhame seco.
	17.	Ela não quer responder na terra e responde rapidamente na superfície da água.

Yemọja é poderosa:

Kétou	2.	Ela sai do rio como o arco-íris.
Abẹokuta	3.	*Yemọja* que faz o mato tornar-se a superfície do caminho.
	5.	Diante do rei ela espera, altivamente sentada.
	13.	Senhora do mundo, que cura as pessoas como um médico.
Porto-Novo	3.	Velha, ela faz voltar o marido que viajou.
	6.	Com doçura, junta as pessoas em torno dela.
Adja Wèrè	1.	*Yemọja* mata no rio, ela mata como um leproso.
	4.	*Yemọja* bate a cabeça de um animal na árvore.
	5.	Guardiã da floresta.

Yewa

Yewa quase não é mais conhecida na Bahia, onde é considerada uma qualidade de *Yemọja*. O rio que tem o nome de *Yewa* na Nigéria está, com efeito, muito próximo do rio *Ogun* e seus cursos são paralelos.

19. Cabrera, p. 47.
20. *Idem*, p. 235.

Ellis[21] é um dos raros autores que escreve sobre *Yewa*:

Ao que se diz, a laguna *Iyewa* foi mulher. Uma pobre criatura de nome *Iyewa* tinha dois filhos, que criava com as maiores dificuldades. Cada dia ela ia vender algo na cidade para poder comprar comida. Certo dia eles entraram no âmago da floresta e se perderam. Procuraram em vão e durante muito tempo o atalho que os levaria de volta. Atormentados pela sede, deitaram-se sob uma grande árvore. As crianças choravam de sede. A mulher procurou mais uma vez, porém sem êxito, e, vendo os filhos a ponto de morrer, prosternou-se no chão e invocou os deuses, suplicando-lhes que ajudassem a salvar seus filhos. *Iyewa* foi transformada em uma laguna, na qual seus filhos beberam e foram salvos. Os vizinhos os levaram para a cidade... Quando se tornaram adultos, eles construíram uma casa perto da laguna que, em memória de sua mãe, denominaram *Ido Iyewa*.

O *Orișa* da família materna de Servais Acogny era *Yewa*, e ele publicou um artigo[22] no qual indica o *Oriki* desse *Orișa*. Narrou-me, além disso, uma lenda segundo a qual *Yewa* foi assistir a uma festa com os demais *Orișa* e deixou um pano para secar na margem do rio. Quando voltou para procurá-lo, encontrou-o sujo por um galo. Declarou que, a partir de então, jamais aceitaria galos como oferenda. Seus adoradores observam esse interdito até os dias de hoje. Ela, porém, aceita de bom grado oferendas de pombos.

Em Cuba, Fernando Ortiz[23], referindo-se a *Yeggua*, define-a como um

Oricha feminino que raramente se manifesta. De sua mímica permanece apenas a lembrança dos movimentos rotativos dos antebraços, um com o outro, como se ela estivesse retorcendo ou fazendo um rolo com uma corda. Veste-se com um traje cor-de-rosa e traz, na cintura, uma faixa da mesma cor. Usa uma coroa enfeitada com muitos búzios.

É tímida na companhia dos homens, pois é virgem, casta e não dança.

21. Ellis [2], p. 223.
22. Acogny, *Notes africaines*, n. 38.
23. Ortiz [2], p. 239.

ANEXO

Oriki e Cantigas

YEMỌJA

ABẸOKUTA

Oriki

1. *Yemọja atara magba*
2. *Ayaba ti gbe (i)bu omi*
   Rainha que ficar profundeza água
   Rainha que vive na profundeza das águas.
3. *Yemọja a sọ i(gbe) d(i) ọju ọna*
   Yemọja ela dizer mato tornar-se superfície caminho
   Yemọja que faz o mato tornar-se a superfície do caminho.
4. *Yemọja on jẹ oti pagọgọ ọju akagba*
   Yemọja ela comer álcool agachada superfície cabaça
   Yemọja que bebe álcool agachada na borda da cabaça.
5. *A gbọ ni ṣe ọba má kaṣẹ*
   Ela esperar que fazer rei não dobrar perna
   Diante do rei ela espera, altivamente sentada.
6. *Yemọja a lọbi jji wọ (i)lú*
   Yemọja ela rodopiar vento forte entrar país
   Yemọja rodopia quando o vento forte sopra no país.
7. *A pekoro yi ilú ká*
   Ela em volta cidade girar
   Ela gira em torno da cidade.
8. *Yemọja ti binu ba(jẹ) gada jẹ*
   Yemọja que descontente estragar ponte
   Yemọja que, descontente, arruina as pontes.
9. *Awoyo awoyo jẹ (i)le jẹ l(i) odò*
   (Nome do mar) (nome) comer casa comer no rio
   Yemọja come em casa, come no rio.
10. *Iya ọlọ ọyọn ọruba*
    Mãe dona seios chorar
    Mãe que tem os seios úmidos.
11. *O ni run abẹ ọsiki*
    Ela ter pêlo vagina muito
    Ela tem muitos pêlos na vagina.
12. *Abi obo fun ni ọrun bi ẹgbẹ iṣu*
    Que tem vagina apertada no sono como seco inhame
    Que, por ocasião das relações sexuais, tem a vagina apertada como o inhame seco.

13. *Okun onilaiye a san (ẹ)nia bi ologun*
Mar dona do mundo ela cura alguém como dona remédio
Mar, dona do mundo, que cura as pessoas como um médico.

14. *Arugbo Olokun*
Velha dona do mar.

15. *Fere obirin aji fọn ni tara ọba*
Flauta mulher despertar trombetear na corte rei
Flauta de mulher que, ao despertar, toca na corte do rei.

16. *Obirin pẹpẹ ti gba ẹni gbe ilẹkilẹ*
Mulher devagarinho que pegar alguém ficar terra qualquer
Mulher que faz alguém permanecer em uma terra qualquer.

17. *Kọ̀ jẹ dahun ni (i)lẹ*
Não querer responder na terra
Ela não quer responder na terra.
Oju omi ni jẹ ni koro
Superfície água que querer dizer rapidamente
Ela o faz rapidamente na superfície da água.

ABẸOKUTA

Oração

1. *Ogun igberi Asaba*
Ogun (rio)

2. *Ogun yakun ẹla ẹsan*
Ogun aberto pedaços nove
Rio Ogun em nove partes.

3. *Olimọ*
Dona da folha da palmeira.

4. *Ogun iya kere Oniro*
Ogun mãe pequena *Oniro*
Rio *Ogun*, mãezinha de *Oniro*.

5. *Asesu*
(Nome.)

6. *Ogun Ayifọ onyọn*
Ogun (nome) dona de seios.
Rio Ogun Ayifọ que tem seios.

7. *Ofiki opeki*
(Nome.)

8. *Ibu gba nyanri*
Regato pegar areia
Regato que retém a areia.

9. *Ibu Alaro*
Regato dono do anil.
Regato negro.

10. *Olosun*
Regato dono do *Osun*
Regato vermelho.

11. *Ọgaga*

12. *Ẹlẹgba*

13. *Onile*

14. *Yeye*
mãe.

PORTO-NOVO

Oriki

1. *Yemọja ogun beri*
Yemọja (rio *Ogun*)

2. *Ala kan ṣe ọṣọ*
Dona sozinha fazer enfeitar-se
Aquela que se enfeita sozinha.

3. *Arugbo o ṣe m'bo ọkọ lọ ebi*
Velha ela fazer voltar marido partir viagem
Velha que faz voltar o marido que viajou.

4. *O ṣe abiọmọ nigba oge*
Ela fazer conceber quando jovem
Ela é fecunda desde a juventude.

5. *O ṣe abiọmọ nigba ayo leru*
Ela fazer conceber quando

KÉTOU

Oriki

1. *Yemọja ogigi tagitagi*
Yemọja fortemente
Yemọja fortemente.

2. *A le l(i) odô bi Ọṣumare*
Ela sair do rio como arco-íris
Ela sai do rio como o arco-íris.

3. *Olọ oyọn oruba*
(Ver Abẹokuta, *oriki* 10.)

4. *O gbe yara ẹ jara mani*
Ela permanecer aposento seu descontente com alguém
Ela permanece em seu aposento descontente com alguém.

5. *O gba (ohu)n kan pati l(i) ọwọ ẹgbẹ*
Ela pegar algo uma fortemente na mão sociedade
Ela pega algo com muita força da mão de seus amigos.

6. *Okoko n(i) ko ọlọmu a ko (ẹ)gbẹ do*
Com doçura ela juntar dona ela juntar em torno lado
Com doçura, junta as pessoas em torno dela.

ADJA WÈRÈ

Oriki

1. *Yemọja iku l(i) odò a pá bi ẹlẹtẹ*
Yemọja morte no rio ela matar como leproso
Yemọja mata no rio, ela mata como um leproso.

2. *A d(e) odo má pọn*
Ela chegar rio não tirar água
Ela vai ao rio e não tira água.

3. *Aji pon toki oba omi*
Despertar tirar limpa rei água
Ao despertar, ela tira a água mais limpa.

4. *Yemọja a gbá (o)ri ẹran má (i)gi*
Yemọja ela bater cabeça animal na árvore
Ela bate a cabeça de um animal na árvore.

5. *Onibode iju*
Guardiã floresta
Guardiã da floresta.

6. *Atara mọgba onibode iju*
(Nome) guardiã floresta
Atara mọgba, guardiã da floresta.

IBADAN

Cantigas

1. *Ọmọ fẹ ṣe ẹgbẹ wo Yemọja*
Criança querer fazer sociedade ver *Yemọja*
Criança que, em grupo, quer ver Yemọja.
Iya mi Awoyo ma jẹ l(i) ẹwu
Mãe minha *Awoyo* não ser que roupa
Minha mãe Awoyo é maior do que aquelas que têm roupas.
(Comparar com o texto da cantiga 3, Bahia.)

2. *Iya ominihun*
Mãe de *Minihun* (nome que se dá às crianças concebidas graças a *Yemọja*)
Iya orioye
Mãe (título)
Ọmọ gbogbo nitọ olode
Filhos todos criar de fora
Ela cria todas as crianças vindas de fora.
A o bọ ọmọ rẹ
Alimentar criança tua
Teu filho será alimentado.
(Comparar com o texto da cantiga 4, Bahia.)

3. *B(i) o ni jó le jó Oni Yemọja*
Como ele ter dançar poder dançar povo *Yemọja*
Ninguém consegue dançar como o povo de Yemọja.
Ôgùn iya ke olodo
Talismã mãe gritar dona do riacho
Iya k(i) o f(i) ori mi bo mi ọjare
Mãe que ela com cabeça minha cobrir a mim ser justo
(Comparar com o texto da cantiga 11, Bahia.)

ADJA WÈRÈ

Cantigas

1. *Are are are ni*
Diversão diversão, diversão ser
Yeye wá ṣ(e) are ni
Yeye vir fazer diversão ser
Yeye kò mọ (i)ja
Yeye não conhecer batalha

2. *Yemọja k(i) o wá gb(e) ohun are*
Yemọja que ela vir trazer voz diversão
Yemọja k(i) o wá gb(e) ohun ayọ
Yemọja que ela vir trazer voz alegria

POBÈ

Cantigas

1. (Ver Adja Wèrè, 1.)
2. (Ver Ouidah.)

OUIDAH

Cantigas

K(i) o le ko (i)le ni j(ẹ) olowo Yemoja
Que ele poder juntar casa que ser rico *Yemoja*
Yemoja pode apoderar-se da casa do homem rico.

Ọba oso ni ṣe awoyo Yemọja
Ṣango que fazer *awoyo Yemọja*

B(i) o r(i) agbo a jó Yemọja
Se ela ver carneiro ela dançar *Yemọja*
Se Yemọja vê um carneiro, ela dança.

B(i) o r(i) agbo ayọ Yemọja
Se ela ver carneiro alegria *Yemọja*
Se Yemọja vê um carneiro, ela se alegra.

Ki I(i) o pá adagan Yemọja
Que ter ela matar adagan *Yemọja*
Yemọja que matou adagan.

Ôgùn a wá ôgùn a yọ (o)bẹ
Talismã ela procurar talismã ele salvar faca
Ela possui um talismã que salva da faca.

BAHIA (BRASIL)

Oriki

1. *Yemọja Atara magba*
   (Ver Abẹokuta, *oriki* 1.)
2. *Onibu o jẹ lomi*
   (Ver Abẹokuta, *oriki* 2.)
3. *Kara ola alafara*
4. *Asan Iya wara bi ologun*
5. *Ma sala ala baba orisa*

Cantigas

1. *Ọba omi n da oluwa mi awa re* (bis)
   Rei água senhor meu vós aqui
   Ekoba kole onisa o Yemọja (bis)
2. *A o gere a Orisa ogere l omi o* (bis)
   Ele cavalgar *Orisa* cavalgar sobre água
3. *Ọmọ fẹ ṣ(e) egbẹ wọ Yemọja* (bis)
   Filho querer fazer sociedade entrar Yemọja
   Iya mi awa jó ni kò sun
   Mãe minha nós dançar que não dormir
   Ọmọ feṣegbẹ wọ Yemọja
   (Ver Ibadan, cantiga 1.)
4. *Iya ori oye, ọmọ gbogbo ni to olode*
   Iya omi nihun (bis)
   A a bọ ọmọ rẹ
   Iya omi nihun
   Omi rere fẹ
   A n ṣehe a onileṣẹ
   Iya omi nihun
   (Ver Ibadan, cantiga 2.)
5. *Iya n jó oo awa lù Yemọja*
   Mãe dançar
   Iya wá njó oloromi ilu gbaja
   Mãe vir dançar dona oferenda de água
6. *Iya wo o ri wo ye*
   Mãe olhar ela ver olhar
   Ọmọ gbogbo ni towolode
   Filho todos que dinheiro no pátio
   Igba omi o yi nda oluwa mi awa re
   Cabaça água virar senhor meu nós aqui
7. *Baṣemi ṣemi mi lomi lomi*
   na água
   Igi iyeyẹ roko
   Árvore
   Igi abata mi wi
8. *Ori dori rẹ a Yemọja ogun*
   Cabeça tornar cabeça sua
   Awoyo (o)ri dori rẹ
   Awoyo cabeça tornar cabeça sua
9. *Yemọja ogun Asaba olodo*
   O fun mi lowo emi rẹ li ndoyẹ
   Dê-me dinheiro eu seu que tornar-se sombra
10. *Ogun o Yemọja*
    Lokun lodo ya
    No mar na laguna
    Ogun o Yemọja
    Nje mi mi nje lodo
    no rio

Ayaba lomi o
Rainha na água
Eni mo mọ si lẹ o
Esteira eu estender no chão
Awoyo mi rẹ o
Mar eis-me aqui
Ogun o Yemoja

11. *B(i) o le jó le jó oni Yemoja*
Se ele pode dançar pode dançar povo *Yemoja*
J(o) akere olodo fabe sesi
Dançar *akere* dona rio
A jó fo ajó forilaṣo ki o (ọ)mọde de
Dançar dançar que ele criancinha chegar
Iya kó mọ̀ bori dilumi ọjare
Mãe não saber cobrir cabeça ser justa
(Ver Ibadan, cantiga 3.)

13. *Iya wa do de e adufẹ oo* (bis)
Iya oluwa mi eyọ (bis)
Iya mi pa mo de dara
Iya oluwa pa nti le
Ọmọ epe lare moroba
Iya wa dode adufẹ oo

14. *Adufẹ sadere ọ fara si* (bis)
Iya ọmọ dundun awoyo a
Adufẹ sadere ọ fara si

15. *Yemoja ako o*
Ajaba imọ fo
A pa imọ fo
Arọsi mo le o
Wiri wiri Yemọja
Bẹrẹ kini ṣiṣe
Arugbo yo si no

16. *Awode erese oniye Yemoja*
A pota kelegbe awoyo
Iya kolo fini laṣo ire
Ero mi ni la eẹo mi ni ṣaṣa
Erola mi wo boro la mi ṣaṣa
Yemoja

Oração

Oku omọ jẹ lẹ wo ayaba omi o
Aṣẹdẹ o mọ jẹ lẹ wo

Iya	*ẹsẹ*	*mi*	*lore*	*e*	*mọmọ*	*sọdẹ*	*ijena*
Iyami Asaba	*ẹsẹ*	*mi*	*lore*	*e*	*mọmọ*	*sọdẹ*	*ijena*
Iyami Oguntẹ	*ẹsẹ*	*mi*	*lore*	*e*	*mọmọ*	*sọdẹ*	*ijena*
Iyami Ogun Asọmi	*ẹsẹ*	*mi*	*lore*	*e*	*mọmọ*	*sọdẹ*	*ijena*
Iyami Sẹsu	*ẹsẹ*	*mi*	*lore*	*e*	*mọmọ*	*sọdẹ*	*ijena*
Iyami Asesi	*ẹsẹ*	*mi*	*lore*	*e*	*mọmọ*	*sọdẹ*	*ijena*
Iyami Oyo	*ẹsẹ*	*mi*	*lore*	*e*	*mọmọ*	*sọdẹ*	*ijena*
Iyami Nodo	*ẹsẹ*	*mi*	*lore*	*e*	*mọmọ*	*sọdẹ*	*ijena*
Ibu Awoyo	*ẹsẹ*	*mi*	*lore*	*e*	*mọmọ*	*sọdẹ*	*ijena*
Iya omi	*ẹsẹ*	*mi*	*lore*	*e*	*mọmọ*	*sọdẹ*	*ijena*

Cantiga (*Yamase*)

Kekere agbo nti arere
jalodo nase
Ẹiyẹkẹiyẹ bari ko n ṣoko ayaba
jalodo rade
Moke npe aira ojo

12

Ṣango, Dada ou *Bayanni, Ọraniyan*

Ṣango na África

Ṣango é o deus do trovão dos *yoruba*. É viril e atrevido, violento e justiceiro. Castiga os mentirosos, os ladrões e os malfeitores. A morte pelo raio é, por esse motivo, considerada infamante. Uma casa atingida por um raio é uma casa marcada pela cólera de *Ṣango*. Seu proprietário deverá pagar pesadas multas aos sacerdotes desse *Orisa* e fazer oferendas para apaziguar o deus. Além disso, os sacerdotes de *Ṣango* vão dar uma busca no lugar onde caiu o raio, pois querem encontrar as machadinhas ou pedras de raio (*ẹdun ara*) lançadas por *Ṣango* e que ficaram na terra, onde o chão foi tocado, nos escombros das casas destruídas ou nos ocos das árvores abatidas pelo raio.

Esses *ẹdun ara* (pedras neolíticas) são colocados no assentamento de *Ṣango*, constituído por um pilão de madeira esculpida, alusão à ação das pedras de raio, brutal e ruidosa, como a da mão do pilão quando está em ação.

Os *ẹdun ara* são uma emanação de *Ṣango* e contêm seu *aṣẹ*. O sangue dos animais que lhe são sacrificados é derramado em cima dessas pedras, para manter a força e a vitalidade delas.

O carneiro, cujas cabeçadas têm a instantaneidade do raio, é o animal cujo sacrifício melhor convém à divindade.

O emblema de *Ṣango* é o machado de duas lâminas, estilizado (*oṣe*), que suas *iyalorişa* levam na mão quando estão em transe.

O *oṣe* representa freqüentemente um personagem que carrega o fogo na cabeça e esse fogo é, ao mesmo tempo, o machado de dupla lâmina. Trata-se de um aspecto da cerimônia denominada *ajere*, na qual os iniciados de *Ṣango* devem levar na cabeça um alguidar furado (*ajere*) no qual as chamas se elevam. Os iniciados não devem ser afetados por isso. Essa prova demonstra que o transe não é simulado e é completada por outra, denominada *akara*, na qual os iniciados devem engolir o fogo sob a forma de mechas inflamadas, enfiando-as com suas mãos em potes que contêm azeite-de-dendê fervendo.

Ṣango dança ao som do tambor *bata*.

Um chocalho denominado *ṣerẹ*, feito com cobre ou com uma cabaça, lhe é especialmente reservado e é agitado para acompanhar suas cantigas e o enunciado de seus *oriki*.

Os reis *yoruba* reivindicam *Ṣango* como um ancestral. Foi o quarto rei legendário de Oyọ. Ao que se diz, ele, quando vivo, tinha o poder de fazer o raio cair quando bem entendesse. Era igualmente possuidor de talismãs que lhe permitiam lançar fogo e chamas pela boca e pelas narinas. Aterrorizando assim seus adversários, ganhou inúmeras guerras e anexou os territórios vizinhos de seu reino.

Seu fim foi misterioso. De acordo com certas versões, seu caráter violento criou-lhe inimigos em seu círculo imediato. Quis livrar-se dos principais, dois de seus generais, *Timi* e *Gbonka*. Opôs um ao outro em um combate singular e enviou o vencedor à frente de uma expedição guerreira, antecipadamente destinada a um fracasso certo.

Esses incidentes provocaram descontentamento geral. *Ṣango* exilou-se e enforcou-se em uma árvore. Seus partidários tiveram de suportar as humilhações a eles infligidas por seus adversários, e, para salvaguardar a memória de seu rei e se proteger, também recorreram aos talismãs. O raio abateu-se sobre as casas dos inimigos de *Ṣango* e transformou pouco a pouco em temor reverencial seus sentimentos agressivos.

Outras versões dizem que *Ṣango* fez uma tentativa imprudente, relativa à eficácia de seus talismãs. Enviou o raio sobre seu próprio palácio, destruindo-o totalmente e nele fazendo perecer suas mulheres e seus filhos. Enraivecido, bateu no chão com o pé e enfiou-se debaixo da terra com um barulho aterrorizador. Havia-se transformado em um *Orişa*. O mesmo sucedeu com três de suas mulheres: uma delas, *Ọya*, tornou-se o rio Níger, e as duas outras, *Ọşun* e *Ọba*, os rios que trazem seus nomes.

Essas lendas, relatadas por vários autores, serão transcritas mais adiante.

Em Kétou relataram-me certas variantes das lendas relativas a *Ṣango*:

Ṣango veio ao mundo em *Koso*; ele se comporta como um louco (*ạsiwere*), amarraram-no com uma corrente. Se quiser praticar o mal em algum lugar, ele arrebenta a corrente (barulho do trovão).

Evocam *Ṣango* em Iseyin e alguém o chama de louco; ele fica descontente, amarra uma corda em um *araba* (espécie de árvore) e se enforca. As pessoas discutem: "*o so, ko so*" (enforcou-se, não se enforcou). Não se pode dizer: "o rei enforcou-se" e sobra para ele o nome de *Ọba Koso*.

Em relação ao *oriki* n. 9 (*Ọba ti npa ọba jẹ*, Rei que mata um rei e o come), coletado em Pobè, narra-se uma lenda que constitui outra variante:

Certo dia *Ṣango* transformou-se em um menino pequeno e foi ver o rei em seu trono. Disse-lhe que lhe cedesse o lugar, pois o rei era ele. O rei chamou todo mundo e perguntou de quem era

aquele menininho que o incomodava. Ninguém o conhecia. O rei ordenou a seus servidores que o matassem e o jogassem no rio. Levaram-no e, daí a pouco, os servidores voltaram. Antes que eles chegassem à presença do rei, o menino já estava diante do trono. O rei ficou espantado e disse: "Como? Ele foi morto pelos homens e agora voltou. Se eu mandar as mulheres matá-lo, talvez não volte". O menino ouviu essas palavras e se pôs a saltar, a brincar e a operar milagres. As mulheres o perseguiram. Ele viu um grande buraco, saltou por cima dele, pulou em cima de uma grande árvore e desceu. Saltou em uma floresta próxima e encontrou uma árvore de grande porte. Saltou nela e apareceu dependurado em um galho, pendendo de uma corda, e morreu. As mulheres voltaram e disseram ao rei: "O menininho enforcou-se".

O rei disse que o milagre não podia ter ocorrido dessa forma na cidade e anunciou a todo mundo que iria fazer um sacrifício. Comprou um boi, um carneiro, um galo, uma galinha, azeite-de-dendê, caracóis, limo-da-costa, uma tartaruga, um pato selvagem (*ọsin*), uma galinha-d'angola, um pombo e um animal chamado *aika*. Ordenou a seus servidores que cavassem um buraco debaixo do corpo enforcado e que nele jogassem tudo o que fora adquirido, após o que a corda deveria ser cortada. O corpo, ao cair, voltou a ser um menino vivo e todo mundo ficou espantado. O menino declarou que não se havia enforcado (*koso*). Foram ver o rei. Surpreendido, ele foi verificar se aquilo era verdade. Ao voltar, o menino estava sentado no trono. O rei ordenou-lhe que lhe cedesse o lugar. O menino recusou e disse que seu nome era *Ọba koso* e que ele comera o rei, tomando seu lugar.

O *oriki "Ọba ti npa ọbaje"* pode relacionar-se com um antigo costume registrado por S. Johnson[1]:

Reza a tradição que, no tempo antigo, quando o rei eleito se encontrava na casa de *Ọlun Efa*, entre os pratos que lhe foram apresentados havia um, preparado com o coração, extraído e conservado, do último rei defunto. Depois que ele o comeu, disseram-lhe que havia "comido o rei". Daí origina-se a expressão *Je Ọba*, "tornar-se um rei" (literalmente, "comer um rei").

Olumide Lucas[2] não concorda com a tradução de *Je Ọba* no sentido de "comer o rei" e dá-lhe o sentido de "tornar-se rei".

A importância de *Ṣango* para os reis de Ọyọ é ressaltada pela seguinte frase:

L(i)	*aiye*	*má*	*ri*	*Sango*
No	mundo	não	encontrar	*Ṣango*
a	lo	ba(jẹ)	(ọ)ro jẹ	Alafin
ele	capaz	estragar	palavra	*Alafin*

Sem a intermediação de *Ṣango,* o rei não pode subir ao trono. O *Alafin* deve inclinar-se perante *Ọba koso.*

As oferendas feitas a *Ṣango* em Ọyọ, a cada quatro dias, consistem em *ọka* (farinha de inhame), *begiri* (molho), carne de carneiro e galo.

Antes de ir saudá-lo, não se deve tocar em óleo de palmiste.

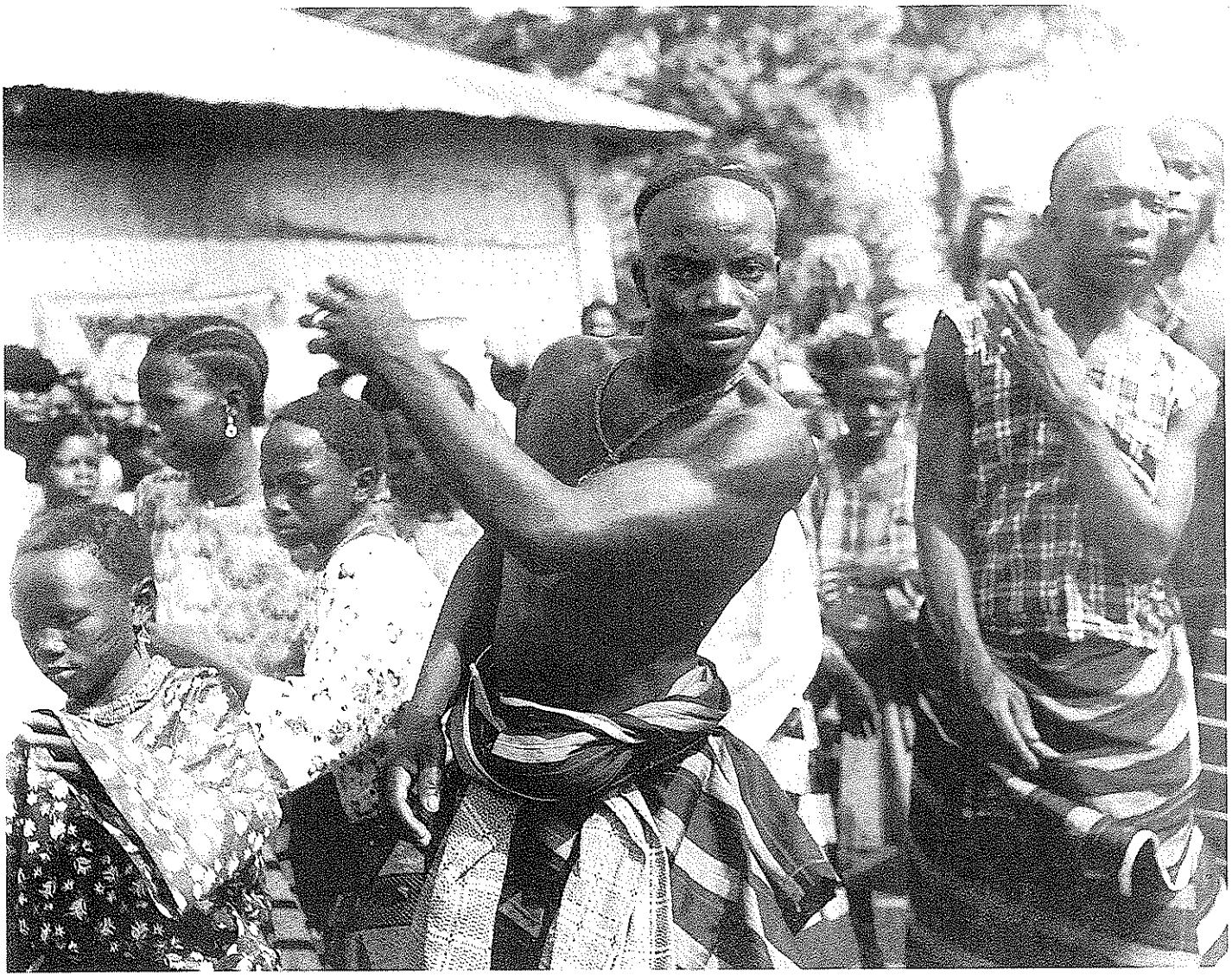
Os interditos de seus *adoṣu* são *ẹṣuo, sese* (feijão branco), *ago* (espécie de rato), *ẹfọ niyanrin* (espécie de espinafre). Eles não devem fumar cachimbo, quando chove.

Quando ouvem o trovão roncar, as pessoas costumam dizer para se proteger:

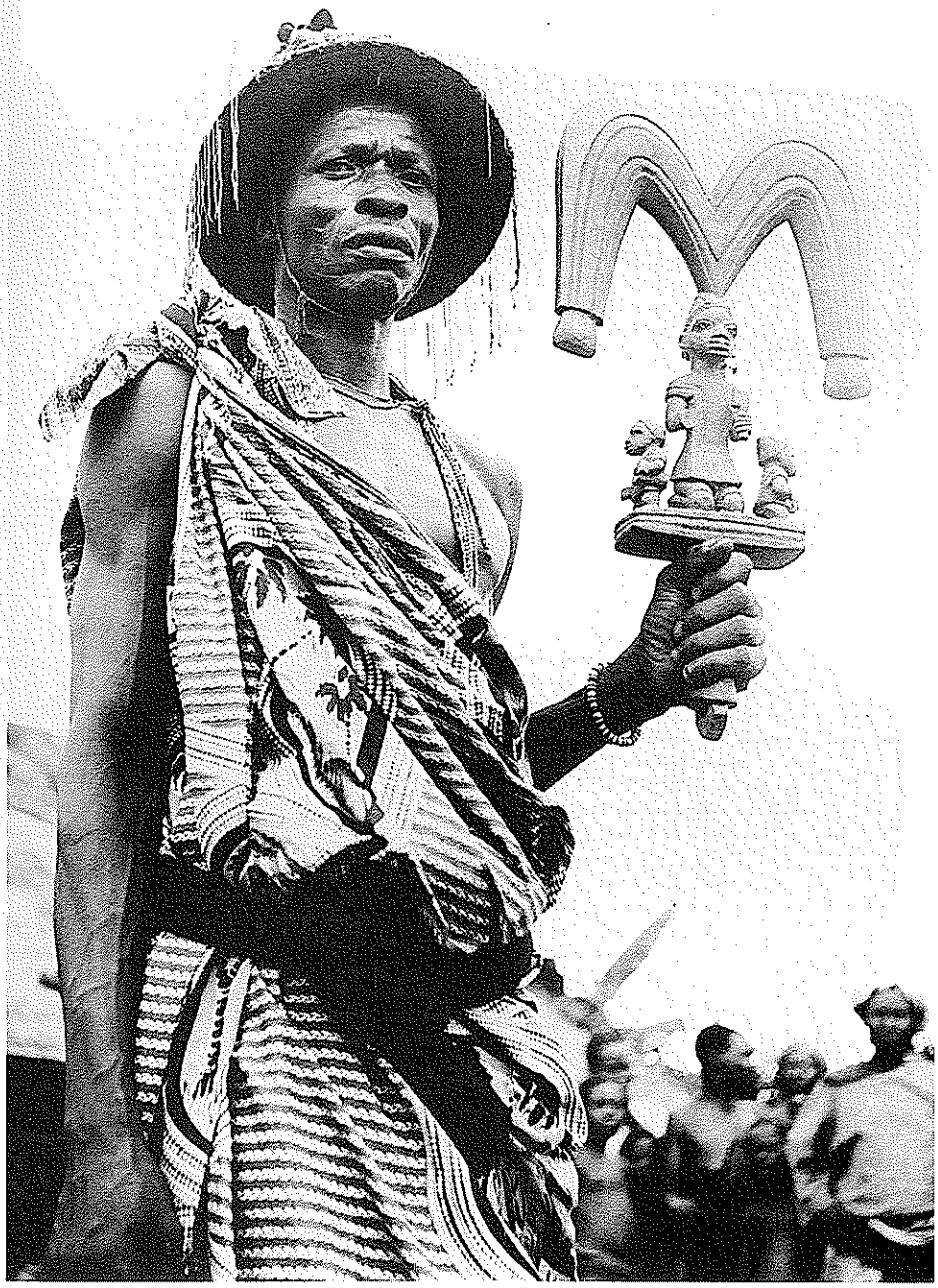
Losi	*Losi*	*o*	*di*	*(i)le*	*eke*
À esquerda	à esquerda	ele	até	casa	mentiroso

À esquerda, à esquerda, em direção à casa do mentiroso.

1. Johnson, p. 43, nota 1.
2. Lucas, p. 218.



Um *elegun* de *Ṣango*.



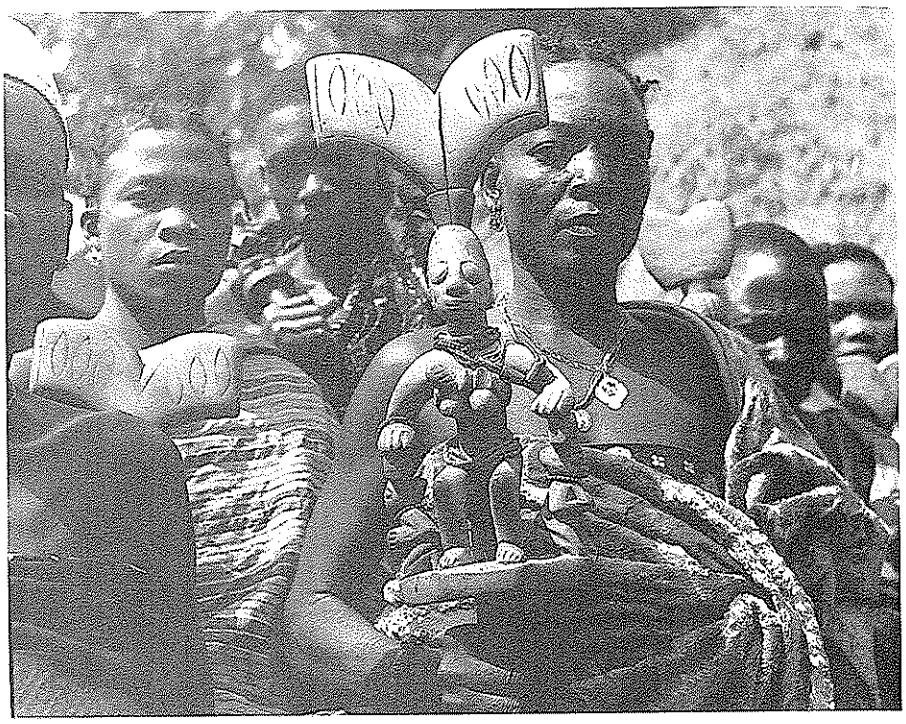
Várias estilizações
do *oṣe* de *Ṣango*. [até p. 316]













O di (i)le a mọ (ẹ)ni ṣe (ẹ)ni
Ele até casa ele saber um fazer um
Em direção à casa do malfeitor.

A ṣe (ẹ)ni ba (ẹ)ni daro
Ele fazer um com um arrepender
Faça com que ele se arrependa de seus atos.

Ou então outra frase mais misteriosa:

Ẹkùn, ẹiyẹ idi fulẹ fulẹ
Leopardo, pássaro cauda balançar
Iṣana o bọ si orule bo
Mecha ela cair no teto cobrir
O di (i)le (e)ke
Ele até casa mentiroso
Em direção à casa do mentiroso.

Eis alguns *oriki* de *Ṣango* [3] provenientes de diversos lugares e agrupados de acordo com seu significado.

Alguns *oriki* definem *Ṣango* e seus adeptos:

Oyọ
4. Ao despertar, ele se cobre de vermelho (*osun*) como uma moça.
21. Água ao lado do fogo no centro do céu.
23. Ele faz descer o fogo do céu.

Ọsogbo
11. Cingindo um avental de prata, ele entra na cidade.
35. Ele ri quando vai à casa de *Ọṣun*.
Permanece durante muito tempo na casa de *Oya*.
36. Nem *Ogun* e *Ṣango* revelam segredo algum.
150. Se a chuva não murmurar e o trovão não ribombar, *Ṣango* não poderá matar as pessoas.
159. O indiscreto que quiser descobrir o segredo de *Ṣango* não permanecerá no mundo.
160. Àquele que respeita o segredo, meu senhor facilitará as coisas.

Ifanyin
8. Dono da espingarda no céu.
25. Filho de *Yemọja*.

Kétou
11. Ele veste um grande traje vermelho escarlate.
15. Leopardo, marido de *Oya*.

Pobè
3. *Ṣango* fende o muro, corta o muro com vigor e nele enfia uma pedra de raio.
47. Marido de *Yansan*.

Sakété
20. Os *elegun Ṣango* trançam seus cabelos.

Ṣango justiceiro

Oyọ *Ṣango*
5. Bate e derruba no chão aquele que é estúpido.
10. Fende secamente o muro do mentiroso.
11. Mata o mentiroso e enfia dedo no olho dele.
12. Mata aquele que exagera e fecha sua porta.

Ọsogbo
10. Agarra a criança teimosa e a amarra como um carneiro.
39. Olha brutalmente de soslaio o mentiroso.
42. O mentiroso foge antes mesmo que ele lhe dirija a palavra.

Lagos
18. Se ele franze o nariz, o mentiroso foge.

Pobè
55. Ele dança selvagemente no pátio do impertinente.
56. Ele toca fogo na casa do mentiroso.
73. Ele atinge o teimoso nos rins.

Ṣango poderoso

Oyọ
1. Se um antílope entrar na casa, a cabra sentirá medo. Se *Ṣango* entrar na casa, todos os *Orịṣa* sentirão medo.
8. Ele fende completamente o céu.

Ọsogbo
6. Meu senhor, que, com apenas uma pedra de raio, mata seis pessoas.
8. Muito sujo e muito teimoso, esbofeteia o dono da casa e apodera-se do *amala*.

3. Ver à p. 351 e ss. os textos originais e traduções.

9. Corta-o em pedaços e com a cabeça faz um remédio.
13. Abate-se sobre a cidade como um tornado, sobe em espiral na árvore *banyan* e vai embora.
14. Após matar alguém, ele pendura sua perna na árvore *arere*.
17. Meu senhor, que corta uma cabeça como se fosse um cacho de nozes de palmeira.
22. Após matar o carregador de cacau, mata a cobra para a impedir de entrar no campo.
31. Rei que se apodera deste e daquele.
32. É difícil estar em sua companhia.
41. Meu senhor, que faz fugir aquele que tem razão.
44. Ele enfrenta aquilo que nos mete medo.

Ọsogbo

45. Ele os arrebenta às centenas.
46. Derrama todo mundo na forja.
47. Meu Senhor, a forja torna-se o leito dos grandes.
48. Ele combate sem ter culpa.
49. Ele destrói a casa de um outro e no lugar dela edifica sua casa.
50. Ele derrotou duzentas pessoas na floresta e, com as costas, destrói a floresta em volta.
51. Sobre ele há muitos destroços.
52. *Orișa* que, já tendo matado *Efun Doyin*, ainda quer brigar.
56. Ele sobe na paineira e a faz cair, desenraizando-a.
65. Ele vai dançando *gbangu* de Ibadan até Ọyọ.
69. Ele assa os intestinos e os come.
72. Seu peito queima como o matagal aos pés da palmeira.
80. Elefante que caminha com dignidade.
98. Leopardo atilado que muito caça.
102. Ele salta com vigor e entra debaixo da unha da pessoa que preparou a massa e não lhe deu de comer.
109. *Bale koso* canta duzentas cantigas diante dos tocadores de tambor *bata*.
112. Salta com agilidade no dorso de seu cavalo.
113. Mata *Kaletu*, mata *Aminan*.
115. Senta-se em cima da cabeça de um cágado.
116. Quando sorri, mostra os dentes como se fossem *obi*.
117. Morte nas redondezas da floresta de *Lalupọn*.
118. Vai para o céu sem andar a pé.
121. Coisa estranha no caminho de *Teji Oku*.
126. Eu o vi hoje juntando as pessoas no mercado e amarrando-as como se fossem um rebanho.
129. Meu senhor, que cozinha o inhame com o ar que sai de suas narinas.
130. *Arè* cozinha as sobras em seu lábio superior.
134. Aterrorizante dono do *laba* que junta a tontina* sem estabelecer quotas.
137. Meu senhor que, com intestinos, amarra inhames na casa de seu sogro.
144. Dormindo em casa, ele mete medo em si mesmo.
145. Encolerizado, passa um grilhão em torno do pescoço de *Aran Nigan*.
146. É um louco que percorre todos os caminhos desimpedidos.
147. Alguém que pega o rato diante dos olhos daquele que o matou.
149. Mata a pessoa que preparou a massa e come essa pessoa com ela.
158. Ameaça o macho, ameaça a fêmea, ameaça quem fala, ameaça o rico.

* *Tontina* : 1. Associação na qual o capital dos sócios que morrem passa para os sobreviventes. 2. O rendimento que recebe cada sócio de uma dessas associações. 3. Qualquer operação financeira que se baseie na duração da vida humana (Holanda, A. B., *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, 2. ed., p. 1 398) (N. do T.).

Lagos 6. Quebra uma corrente no lugar que bem lhe agradar.
26. Pode comandar na guerra.

Pobè 5. Batiza novamente o muçulmano.
6. Ele faz ablução no lugar onde caiu a água da chuva.
7. Com seu grito poderoso, ele persegue o cristão.
10. *Orișa*, louco que corta um pedaço de seu próprio corpo e o come.
11. Desloca com furor as folhas do telhado da casa.
23. Mata o primeiro e mata o vigésimo quinto.
24. Sente pena do pai de seis filhos e deixa um deles vivo.
30. Leopardo de olhos fulgurantes.
70. Ele sai na guerra, leve como a fumaça.
71. Nuvem de chuva que escurece um lado do céu.
72. Bate com uma pedra grande.
78. Racha a porta e luta com o dono da casa.
80. Mata um europeu e destrói seu automóvel, mata o velho e mata o jovem.

Ifanyin 36. Se *Ṣango* mata, o sangue escorre.
41. Se *Ṣango* vir sangue, ele o beberá.

Sakété 37. *Ṣango* tem um avental coberto de poderosos feitiços.
38. Ele faz tremer os moradores do bairro.

Ṣango protetor

Ọṣogbo 64. Não existe perigo para mim na presença de *Olukoso.*
125. Ele deseja longa vida a todos os guerreiros.

Pobè 22. Faz com que o velho se case novamente.

Sakété 4. *Ṣango*, proteja-nos daqueles que enfiaram na terra feitiços contra nós.
5. Que o feitiço se volte contra eles.

Diversos *oriki*

Ọṣogbo 18. Contrariedade súbita, que surge como o signo *Oyẹku* no tabuleiro de *Ifa.*

Lagos 27. Ele entra na grande casa equilibrando oitocentos sacos em cima da cabeça.
28. Para vir à minha casa, ele não põe dois sacos em cima da cabeça.

Kétou 12. Ele tira a mortalha de um morto para cobrir uma mulher casada.

Pobè 1. Ele ajuda alguém com um feitiço.
2. Ele mata alguém com um feitiço.

Oriki sob a forma de provérbios

Ọṣogbo 60. Não existe osso que se assemelhe aos dentes.
133. Céu branco, sinal de riqueza.

Lagos 7. É difícil carregar nas costas um montículo de terra.

Pobè 66. A chuva molha o louco sem lavá-lo.

Sakété 1. O bastão é a morte do bolinho.
45. Para cozinhar um frango, antes é preciso pôr o inhame no fogo.
58. A criança é mais do que a riqueza no lar.

Esses *oriki* são recitados, freqüentemente, como uma espécie de litania, obedecendo a determinada ordem, mas, quando as frases são interrompidas em diferentes lugares, elas adquirem significados diversos, se bem que a seqüência das palavras permaneçe a mesma. Este é o motivo de erros de interpretação.

Eis um exemplo: uma comparação entre textos, um deles encontrado em Ọnadele Epẹga[4] e o outro em A. O. Ọṣiga[5].

4. Epẹga, Cap. XIII.
5. Ọṣiga, p. 54.

1. *Olutapa* *Olode* *aji* *gba*
   Chefe de *Tapa* dono do pátio ao despertar pegar.
   A *bọ* *(o)dan*
   Ele adora *banyan*
2. *Olupata (ki)* *olode.*
   Chefe principal fora.
   Aji *gba* *abẹ* *odan.*
   Ao despertar (pegar, varrer) debaixo *banyan.*
1. *te wure.*
   adorar abençoar.
   A *wo* *lohun* *mọlẹ* *bi* *ẹbiti.*
   Ele cair na coisa na terra como montículo de terra.
2. *T(i)* *ewu* *re* *a* *wo* *lu* *nkan*
   Com perigo saltar ele cair na coisa
   mọlẹ *bi* *ẹbiti.*
   na terra como montículo de terra.

Para ilustrar o exemplo, essas traduções permanecem no plano da dúvida, devido à ausência de indicação, nos textos, dos tons de certas palavras que poderiam servir de guia.

Li no templo do *Ọna Mọgba*, em Ọyọ, o texto dos *oriki* ainda conhecidos para *Ṣango*, no Brasil, em um dos principais terreiros da Bahia, consagrado a *Ṣango Opo Afọnja*. Ao citar a frase *Ewe gbe mi* (Folha, apóie-me), o *Ọna Mọgba* indicou-me que essa fórmula fazia uma alusão a *Ṣango* na época em que ele era um ser humano conhecido sob o nome de *Afọnja*. Isso me foi confirmado por um *elegun Ṣango* em Ọyọ, de nome *Ṣango Dei*, o qual acrescentou que *Afọnja* era saudado assim porque utilizava de bom grado as folhas para fins mágicos. A ligação entre o nome de *Afọnja* e a fórmula *Ewe gbe mi* evidencia a fidelidade de certos pormenores do ritual observado em alguns terreiros do Brasil.

ṢANGO NO BRASIL

No Brasil, *Ṣango* é um *Orișa* cujo culto é amplamente difundido entre os descendentes dos africanos. Ele é tão popular em Recife que seu nome é empregado para designar as cerimônias dos cultos afro-brasileiros.

Lá, os adeptos de *Ṣango* usam os mesmos colares de contas vermelhas e brancas usados na África. Na Bahia, ele é sincretizado com São Jerônimo e a quarta-feira é o dia da semana que lhe é consagrado. Quando baixa no corpo de um ou de uma de seus *iyaworișa*, é acolhido pela saudação "*Kawo Kabiyesi le*".

Os tambores *bata* já não são utilizados no Brasil, mas ali tocam-se os mesmos ritmos executados para *Ṣango* na África. São muito ritmados, guerreiros, e recebem o nome de *aluja* e *tonibobe*.

Durante a dança, *Ṣango* empunha seu *oṣe* com altivez. Mais tarde o ritmo acelera-se e, por seus gestos, o deus parece tirar de uma bolsa imaginária as pedras de raio, lançando-as na terra. Em seguida, sua dança evidencia o caráter libertino e atrevido do *Orișa*.

A identidade de certos aspectos desses cultos na América do Sul com os da África torna-se mais evidente ao compararmos certas fotos feitas nos dois continentes.

Pode-se notar a presença do *ṣẹrẹ* de cobre, o instrumento musical reservado a *Ṣango*, bem como a do *oṣe*, machado de lâmina dupla, simbólico, colocados aos pés dos altares desse *Orișa* na África e no Brasil.

As fotos dos *iyawo* de *Ṣango* na África e no Brasil, empunhando um *oṣe*, mostram essa mesma unidade de aspecto.

Alguns desses *oṣe* foram levados da África para o Brasil. Alguns fizeram a viagem de volta. Existem em Lagos, Nigéria, belos exemplares em madeira e em cobre. Foram levados para lá, no século passado, pelos descendentes dos escravos libertos que retornaram do Brasil.

As tradições relativas a *Ṣango* são ainda muito vivas na Bahia e ali ainda se conhecem inúmeras lendas a seu respeito.

Eis algumas, narradas em um português muitas vezes pouco acadêmico, mas, como elas perdem muito de seu sabor quando traduzidas, pareceu-me interessante transcrever alguns textos originais.

Aganju era o filho mais novo de *Ọraminyan* e de *Yamase*. Não era muito bem visto pelos outros irmãos porque não tinha sentimentos guerreiros.

Ọraminyan, que ia desaparecer, temendo que sua fortuna caísse nas mãos destes últimos, entrou na floresta e depositou seus haveres dentro do galho de uma árvore oca, destinando-os a *Aganju*.

Ọraminyan recomendou a *Aganju* que fosse enforcar-se naquela árvore após seu desaparecimento e que, quando quisesse saber alguma coisa, fosse consultar um mágico chamado *Onikoso*. Tendo desaparecido *Ọraminyan*, *Aganju*, com efeito, foi perseguido por seus irmãos e decidiu seguir o conselho de seu pai. Foi enforcar-se na árvore, mas o galho partiu-se e o dinheiro caiu. *Aganju* refugiou-se no interior da África e fundou um reino onde jamais fazia a guerra. Lá, tudo era divertimento e banquetes. Devido a esse motivo, para ali acorria gente de todas as nações vizinhas.

Os outros irmãos, ao saber disso, enviaram embaixadas a *Aganju* para que ele fizesse a guerra.

Não estando preparado para isso e assustado, *Aganju* lembrou-se do que seu pai lhe havia dito: consultar o *Onikoso* em caso de necessidade.

Este preparou-lhe um *iṣẹ* para que ele o pusesse na boca. Como *Aganju* não podia ir pessoalmente, enviou *Ọya*.

O *Onikoso* recomendou-lhe que não abrisse a cabaça para ver o que havia dentro. *Ọya*, que, como todas as mulheres, era curiosa, pôs-se a caminho, abriu a cabaça e comeu um pouco do que havia dentro dela. Depois, sempre que ela abria a boca, saía fogo. Ela havia se transformado em um *Orișa*. Quando entregou esse *iṣẹ* a *Aganju*, os inimigos chegavam. Ele mal teve tempo de colocá-lo na boca. Tornou-se igualmente um *Orișa* e as chamas destruíram todos os inimigos.

Os outros irmãos também comeram esse *iṣẹ* e tornaram-se *Orișa*.

Quando *Ṣango* falava, soltava chamas pela boca e seus súditos, aterrorizados, deram-lhe de presente ovos de papagaio*.

Aganju, triste e aborrecido, resolveu ir à floresta, seguido de seu secretário, para enforcar-se na mesma árvore. Quando passou a corda em torno do pescoço, sentiu que a terra se abria sob seus pés e desapareceu.

O secretário saiu correndo em direção à cidade. Todo mundo foi ver o grande buraco onde *Aganju* havia desaparecido e as pessoas começaram a lamentar sua morte. Este, debaixo da terra, fazia voar pelo ar pedras de raio (?).

Todos aqueles que diziam que ele havia morrido foram mortos.

* Nas monarquias *yoruba*, a remessa de ovos de papagaio a um rei significava que ele já não gozava da aprovação de seus súditos e, portanto, deveria matar-se. Ver, a esse respeito, a transcrição do texto de Ellis às pp. 344-345 (N. do T.).



Ṣango no Brasil.



Ṣango manifestado
no pai-de-santo Balbino,
Salvador, Bahia.

Quando os missionários chegaram, para acalmar esse *Orişa* ofereceram-lhe carneiros e cágados (!!).

Eis o texto original de outra lenda:

Assinalam os historiadores da antigidade que tendo *Ṣango* e o carneiro ouve se uma grande contínda por motivos de ciumes de mulher assim dizem que encontram se *Ṣango* e o carneiro ambos se bateram a valer, em dado momento o carneiro, estando bastante cansado correu para casa, armou se de chifres e repoussou-se de uma maneira tal que veio bater de novo com *Ṣango,* nesse interi o *Ṣango* não poude resistir e a final acabou sendo vencido e atiran uma corda para o ceo e foi se embora com o vento! Por fim ficaram todo o pessoal a blasfemar que o *Ṣango* desapareceu da terra para fugir das garras do carneiro que todos têm como valente e muito poderoso se incumbiram a tarefa de fazer *ẹbọ* com muitas pedras miudas bastantemente; que feito tudo esso comessam logo desde então avança trovoada a caer raios elétricos dos astros, assim todos os amigos de *Ṣango* tinham vencido con aquelles tiros de pedras miudas; pelo que todos devam crença como *Ṣango* de fato estera no ceo de vez em quanto lembrando de que tinha se passado ca na terra.

A seguir, segue-se a versão atualizada desse texto:

Assinalam os historiadores da antiguidade que houve entre *Ṣango* e o carneiro uma grande contenda por motivos de ciumes de mulher. Assim, dizem que encontrando-se *Ṣango* e o carneiro, ambos se bateram a valer, em dado momento o carneiro, estando bastante cansado, correu para casa, armou-se de chifres e repousou de maneira tal que veio de novo bater com *Ṣango.* Nesse interim este não pôde resistir e, afinal, acabou sendo vencido e atirou uma corda para o céu e foi-se embora com o vento! Por fim ficaram todo o pessoal a blasfemar que *Ṣango* desapareceu da terra para fugir das garras do carneiro, que todos têm como valente e muito poderoso. Se incumbiram da tarefa de fazer *Ẹbọ* com muitas pedras miúdas, bastantemente; que feito tudo isso começou logo desde então a trovoada e a cair raios elétricos dos astros, assim todos os amigos de *Ṣango* tinham vencido com aqueles tiros de pedras miúdas; pelo que todos tiveram a crença de que *Ṣango* de fato estava no céu, de vez em quando lembrando do que tinha se passado cá na terra.

Eis outro texto original de uma lenda sobre *Ṣango*:

Esta registrada na história que na terra de tapa veio um mancebo apareceu com escravo, exercia a professão de cortador de capim do seu senhor até la um dia morreu o rei de *Oso, Alafim* e que, estando todo da familia real em confusão, anarchizado o paiz; não se sabia mandaram para resolver o problema; então: algum dos principes dirigente alvitravam a idea de se preferir pessoa alheia ao sangue real, assim se fez impossando por acto de uma resolução o mancebo escravo por nome *Chango* deste desta ocasião que muitas pessoas não ficaram satisfeitas com semelhante escolha jamais quelles generaes e homens guerreiros que diziam que tenha prestado grande serviço a nação e nem um delle service para este posto como poude a este simples aventureiro de *Chango* de forma que *Chango* se vendo surprestirio fora dirigir seus considadãos procurava por todos os meios a maneira que podesse dominar o seu povo.

Alguem lhe lembrou que mandasse adquerir alguma cousa que servisse de admiração e que de mesmo tempo fizesse temor ao povo que assim elle seria um poderoso deante delles. Immediatamente *Chango* mandou uma das mulheres de mais confiança e fiel a elle mandou a terra de *Bariba* fazer um trabalho magico. Ella ao chegar de volta botou o objeto na boca de forma que quando ella foi avistando elle e abriu a boca foi botando fogo pela boca assim como prova e sinal do producto. *Chango* começou a fazer uso desso objeto quando fallava sahia fogo da boca; ella tambem fazia a mesma cousa ate que elle *Chango* a canzou muito por ella estar tirando o valor do dito prodigio porem aos seus amigos advertiu que ele não caisse na asneira de expusala da casa que seria uma grande desmoralização porque ella continuaria a fazer outros objetos importante, que seria tirar o direito delle. Portanto devia estar sempre com ella junto de si para tudo na vida e na morte; elle aceitou os conselhos dos amigos neste interim um dos generaes mais valente que tinha no reino o de nome chamado *Gbaka relisvi* entra um dia no palacio ameaça depois o rei *Chango* que não tinha medo do fogo que elle *Chango* costuma deitar pela boca para fora pois mais de que aquillo constemente fazia se elle quizesse e ordenasse numa praça publica uma luta de morte con-

tra o seu competidor: *Timi olofina* dito isto foi aceito por *Chango* julgando assim estaria livre de quem lhe faria receio.

Começavam a luta na hora marcada travaram a luta os dois valentes ate que um matar o outro o de nome *Timi-olofo-ina* dizendo que *Chango* tratasse de se retirar do palacio pois, já estava deposto do reinado dito estas palavras e asegundado pelo pavor: *Chango* saiu pelos fundos do palacio e foi aos arrebaldes da cidade sozinho sem ninguem a não ser *Oya* sua fiel amiga que lhe aconselhou que era melhor elle se enforcar do que passar semelhante vergonha para esse fim ella promoveu o meio immediatamente e ella tambiem desapareceu deste mundo todas as pessoas que passavam virem um cadavel e acabavam providenciando ate que os amigos do *Chango* deram-lhe o necessario fim, dahi então ninguem da pessoa da amizades de *Chango* não podia respeitar por isso era logo linchado numa praça publica, ate que os amigos delles combinaram mandarem representante na terra de *Beriba* buscar qualquer efeito admiravel e que podesse fazer respeito a todo. Assim conseguiram aranjar um trabalho de *Osain* que botaram nas casas e começou assim a queimar a cidade inteira ficaram todos confusas o que e que deviam fazer então um destes partidarios. de *Chango* anunciou que aquello era castigo ao povo *Oso* terem feito aquillo com *Chango* e que elle tinha subido ao ceu que estava proximo e tinha que fazer justiça com seus algozes diante disso todos implorava misericordia era o tempo que os doze conselheiros dividido seis fora de cada lado se constituaram em uma masonaria como m.. da em *Mogba* que quer dizer defensor da couza que valorisavam o nome de *Chango* sendo o Santo que é mais aplaudido no territorio de *Uruba* ate hoje.

Eis um resumo atualizado do texto acima:

Dizem, na terra de *Tapa*, que um jovem escravo aí exercia a profissão de cortador de capim. O rei *Alafin* morre. Reina a confusão na família real para designar um sucessor. Decidem escolher o jovem escravo *Ṣango*, que não possuía sangue real, a fim de não beneficiar nenhum dos grupos. Isso provoca muito descontentamento e *Ṣango*, para manter seu prestígio, envia *Ọya*, sua mulher, à procura de um feitiço que o fizesse cuspir fogo quando falasse. *Ọya* rouba-lhe uma porção do feitiço. Há uma lenda entre *Gbonka* e *Timi-Olofa-ina*, os quais expulsam *Ṣango*, que se enforca. Os amigos de *Ṣango*, vingam sua memória, como no relato de Hethersett. São em número de doze – seis à direita, seis à esquerda – e graças à ação deles *Ṣango* torna-se o *santo* mais aplaudido do território dos *Yoruba* até hoje.

Essa lenda parece ser, em parte, diretamente influenciada pela de A. Hethersett, publicada no livro de leitura que se abordará[6] e cuja presença na Bahia é assinalada por Nina Rodrigues[7]:

A origem evemérica que os missionários protestantes attribuem a Xangô não é das mais prováveis. Um jovem crioulo que permaneceu em Lagos durante muito tempo traduziu para mim, de um livro de aprendizado da lingua *Yoruba (Iwe Kika ekerin li ede Yoruba)* a história do rei Xangô tal como é narrada lá por um professor primário negro, já convertido ao protestantismo.

Uma história um pouco diferente foi publicada[8] por Martiniano do Bonfim, negro crioulo falecido na Bahia há alguns anos. Gozava ali de enorme prestígio que, em parte, se devia ao fato de ter vivido durante muito tempo na Nigéria:

Béri, mais tarde denominado *Ṣango*, conquistou *Ọyọ*, se impôs ao rei *Arogangan* e governou em seu lugar. Dois guerreiros, *Timi Agbali-Ọlọfa-Ina* e *Gbonka-Ebiri*, vão aprender com ele a tática da guerra. Voltam-se em seguida contra *Ṣango*, que não os pode vencer. *Ṣango*, sem que ninguém soubesse como, desaparece em meio às tribos estupefactas. Houve grande clamor na terra e, mal

6. Ver p. 345.
7. Rodrigues [2], p. 42.
8. Bonfim, p. 223.

Ṣango desapareceu, uma tempestade de violência jamais vista abateu-se sobre o mundo, acompanhada de trovões, raios e relâmpagos...

Os homens da nação *Nago* (*Yoruba*) sentiram medo e exclamaram: "*Ṣango* tornou-se rei".

Os dois guerreiros que haviam provocado o desaparecimento de *Ṣango* regressaram a seus países de origem. Os ministros de *Ṣango*, os *Mangba*, instituíram o culto do *Orisa*, atribuindo-lhe no céu as mesmas preferências que ele tivera na terra por certos animais como o carneiro, e por certos comestíveis como o quiabo etc.

Daí se origina a divinização de *Ṣango*.

Passado algum tempo, formou-se um conselho de ministros encarregados de manter seu culto. Esse conselho foi organizado como os doze ministros que, na terra, o haviam acompanhado, seis do lado direito, seis do lado esquerdo.

Esses ministros, antigos reis, príncipes e governantes dos territórios conquistados pela bravura de *Ṣango*, não permitiram que se extinguisse a lembrança do herói na memória das gerações[9]. É por este motivo que, num terreiro da Bahia, consagrado a *Ṣango Afonja*, doze *ogan*, protetores do templo, têm o título de ministros de *Ṣango*.

Dizem, na Bahia, que existem doze *Ṣango*, nascidos de *Ọraniyan*[10], o pai, e de *Yamase*, a mãe. São eles:

1. *Dada;* 2. *Aira Intile;* 3. *Aira Igbonan;* 4. *Aira Mofe;* 5. *Jakuta;* 6. *Ọba Afọnja;* 7. *Ọba lube*; 8. *Ogodo;* 9. *Baru;* 10. *Ọba koso;* 11. *Oloroke;* e 12. *Aganju.*

De *Dada* trataremos mais adiante.

Os *Aira* são *Ṣango* muito velhos e sempre vestidos de branco. Seus colares são de contas *ṣẹgi* azuis, no lugar de contas vermelhas, como para os outros *Ṣango*. A eles nos referiremos quando tratarmos de um mito de *Ọṣalufọn*[11].

Ogodo seria originário da região de *Tapa* (*Nupe*) e teria caráter violento e guerreiro. Quando se manifesta, seu *adoṣu* segura dois *oṣe*, um em cada mão, e a pedra de raio, que contém seu *aṣẹ*, seria um machado de lâmina dupla.

Já falamos de *Afọnja*.

Aganju é considerado o mais jovem dos *Ṣango*. Na região *yoruba* consta entre os primeiros reis e teria subido ao trono após *Ajaka (Dada)*, irmão de *Ṣango*.

Narram-se de bom grado os milagres que faziam os primeiros fundadores dos candomblés da Bahia:

Bangbọse O (wo) bitiko mandava pilar um galo, colocava no chão a massa obtida, e a cobria com um cesto emborcado e um pano vermelho. Dançava em cima, agitando seu *ṣẹrẹ* e, quando erguia o cesto, o galo saía de baixo, vivo, e cantando cocoricô.

Certo dia, em sua casa nada havia, além de um *obi* e um *orogbo*. Ele os cortou em pedacinhos e, em seguida, distribuiu-os entre os que se encontravam presentes. Colocou um pedaço de cada um deles em um recipiente que dependurou na parede, cobrindo-o com um pano vermelho Cantou, agitou seu *ṣẹrẹ* e, quando pegou no recipiente, este estava repleto de *obi*, *orogbo* e folhas verdes de cajazeira.

Em relação a *Aira*, obtive poucos detalhes na África. Em Kétou, ele é conhecido sob a designação de *Agbonan* ou *Aira Igbonan*. Dizem que é originário de *Sabẹ* (Savè) e que é o irmão mais velho de *Ṣango*.

Seus adeptos usam pulseiras de estanho em cada braço. Esse metal é consagrado a *Ọbatala*, conhecido na Bahia, porém não existe, nesse caso, contradição, quando se pensa no mito que liga *Aira* a esse *Orisa*.

9. A exemplo dos apóstolos que perpetuaram a memória de Cristo.
10. De acordo com outros informantes, *Ṣango* é filho de *Banhani*, o pai, e de *Yamase*, a mãe, sendo seu avô *Ọṣalufọn*.
11. Ver pp. 433-434.

Em Savè, o sacerdote encarregado de *Igbonan (Aira Igbonan)*, *Agoni Afesomu*, acabava de morrer quando passei por lá e seu sucessor ainda não havia assumido o cargo. Obtive, em relação a essa divindade, poucos detalhes, e as pessoas, em contradição com a informação anterior, disseram-me que esse *Orișa* vinha de Kétou. De qualquer modo teria havido relações em torno de *Aira Igbonan* entre essas duas regiões.

Em Dassa Zoumé, seu templo localizar-se-ia em Vedji, próximo ao de *Sapata*. As informações eram igualmente contraditórias. Segundo alguns, *Aira* seria originário da região Ẹyọ (Ọyọ), segundo outros viria de Abomé, fala o *sẹtọ* e confundir-se-ia com *Hẹvioso*. Era definido como "aquele que relampagueia quando cai a chuva".

CERIMÔNIAS PARA *ṢANGO*

De passagem por Ọyọ, assisti ao início de uma cerimônia de oferenda de comida a *Ṣango*, no templo situado no palácio do rei. Os *aṣẹ* de *Ṣango*, carregados em um *laba* (bolsa de couro), e os de *Yamase*, a mãe de *Ṣango*, em uma cabaça coberta por um pano, eram trazidos por *Ọtun Ẹfa*, da aldeia de Koso, construída em honra de *Ṣango* e reconstruída na nova Ọyọ, e pelo *Ọna Mọgba*, o principal sacerdote de *Ṣango*. Os *aṣẹ* eram trazidos dos templos, de que eram encarregados esses dois personagens, por grupos de fiéis de *Ṣango*, que desfilavam na cidade precedidos por orquestras de tambores *bata*, *gongon* e *gudu gudu*. *Iya Ṣango* (uma sacerdotisa) os acompanhava, entoando os *oriki* do *Orișa* ao longo do caminho. Entraram no primeiro pátio do palácio *(Afin)* e depositaram os *aṣẹ* e as cabaças que continham oferendas diante da porta do templo de *Ṣango*, cuja guarda é confiada à *Iyanasọ*.

Ali permaneceram durante uns vinte minutos, cantando e dançando, após o que se retiraram.

A *Iya Ṣango*, que viera do templo do *Ọna Mọgba*, permaneceu fora do palácio e não entrou no pátio. Continuava a entoar os *oriki* de *Ṣango*.

Eu não saberia dizer qual o exato motivo dessa exclusão.

Decorridos alguns dias, deviriam ocorrer as danças dos *elẹgun Ṣango*, em cujas cabeças baixa *Ṣango*, acompanhadas e seguidas das *Ape Ṣango*, as mulheres que invocam *Ṣango* e que cantam seus louvores.

Os *elẹgun Ṣango*, em estado de transe, fizeram uma série de demonstrações bastante espetaculares, tais como atravessar a língua com uma haste de ferro, passear assim durante muito tempo e depois retitá-la, sem parecer incomodados e sem que sofressem mesmo após o fim do transe.

Em Ifanyin e em Sakété, no Daomé, pude seguir as várias fases do *Odun Ṣango*, festa anual desse *Orișa*, em que se reuniam mais de uma centena de *elẹgun Ṣango*. Apenas um deles entrava em transe. A crise de possessão ocorria após o sacrifício de um carneiro, oferecido a *Ṣango*, que assim demonstrava sua aceitação.

O estado de transe mantinha-se durante os dezessete dias de duração da festa. O *elẹgun Ṣango* passava por estados de exaltação, por ocasião das festas públicas e das danças coletivas do *Ẹgbẹ Ṣango* (Sociedade *Ṣango*), seguidos de período de relativa calma.

Consegui anotar com maiores detalhes certos aspectos de três outras cerimônias, que transcrevo em parte:

1. Em Adja Wèrè:

Tratava-se de uma festa muito simples, celebrada pelos membros de um grupo familiar que fazia a *Ṣango*, seu

Orișa protetor, oferendas dos primeiros inhames colhidos naquele ano[12].

A cerimônia transcorria numa grande choupana com paredes de terra batida e teto de palha.

Na véspera, à noite, por volta das nove horas, chegam diversas pessoas carregando cabaças com comida e inhames recém-colhidos. São seguidos pelos *adoșu* e pelos *elẹgun Șango*. Esses iniciados, tanto os homens quanto as mulheres, têm os cabelos trançados de certo modo e, naquelas circunstâncias, todos eles trazem um *oșe* (machado de lâmina dupla). Agitam seu *șerẹ* (chocalho) e, no momento de entrar na pequena casa que é o templo do *Orișa*, vão inclinar-se diante do assentamento de *Șango*, um estrado de terra (*Ojupo Șango*) situado no fundo do principal aposento. Ali depositam seus *oșe* e seus *șerẹ*, ao lado do pilão sobre o qual são colocados os *așẹ* do *Orișa*.

Fora, sob uma latada de folhas de palmeira levantada perto da porta, três *olubata* percutem seus tambores (*bata*). Trata-se de uma série de batidas de chamamento e de saudação aos *orișa*, mediante ritmos variados.

Os *bata* são tambores reservados ao culto de *Șango* e ao dos *Egun* (almas dos ancestrais). Têm duas faces, uma maior do que a outra, e são tocados em uma série de três, de diferentes tamanhos, denominados, do menor para o maior, *Iya, Akọgbe* e *Omele*.

Pouco a pouco as pessoas juntam-se no interior da casa. Três inhames são colocados diante do assentamento de *Șango*, bem como alguns *obi*, álcool e água.

Uma velha senhora, guardiã do assentamento, procede à adivinhação por meio dos *obi*, cujas quatro partes, atiradas no chão, transmitem, pela posição em que caíram, a vontade dos deuses. A resposta é favorável. *Șango* aceita a oferenda. As pontas dos inhames são cortadas e colocadas em uma depressão do chão, na base do *ojupo Șango*.

Os presentes soltam gritos de alegria e um sacerdote de *Șango* faz uma oração, repetida em coro, frase por frase, pela assistência[13]:

1. *Ẹșu*, que nosso despertar aconteça com felicidade.
2. Nós o saudamos quando você desperta.
3. Que o pé seja calmo.
4. A cabeça de um cadáver não pode curar.
5. *Ajidigbi bi(i) na rin.*
6. Que nosso despertar aconteça com felicidade.
7. Primeiro sacerdote de *Șango*, que nosso despertar aconteça com felicidade.
8. Segundo sacerdote de *Șango*, que nosso despertar aconteça com felicidade.
9. Terceiro sacerdote de *Șango*, que nosso despertar aconteça com felicidade.
10. Quarto sacerdote de *Șango*, que nosso despertar aconteça com felicidade.
11. *Mọgba* terra.
12. *Mọgba* céu.
13. *Șerẹ* vitorioso (*Ajaṣe*).
14. Pai ser chuva.
15. *Oșe ogbondo.*
16. A cifra doze é a de um homem poderoso.
17. Rei grande.
18. Rei maduro.

12. Essa cerimônia foi gravada por G. Rouget e deve ser objeto da edição de um disco longa duração da coleção do Musée de l'Homme em Paris (L. D. 2).
13. Ver o texto original acompanhado da tradução, pp. 375-377.

19. Rei forte.
20. Rei toma água.
21. *Ọba Ajiboye.*
22. *Ọba Ṣoipaṣan.*
23. Rei sete na corte do céu.
24. *Ogun* sete na corte de Ire.
25. *Yansan,* que nosso despertar aconteça com felicidade.
26. A morte encontra a cabeça.
27. Vento da morte.
28. Ele morre brutalmente.
29. *Ọṣun,* que nosso despertar aconteça com felicidade.
30. Ela cavouca a areia para guardar o dinheiro ali dentro.
31. *Yemọja,* que nosso despertar aconteça com felicidade.
32. *Atara Magba.*
33. *Oriṣa oko,* que nosso despertar aconteça com felicidade.
34. Cabeça riqueza.
35. *Ọmọlu,* que nosso despertar aconteça com felicidade.
36. Sem língua a boca não serve.
37. *Ogun,* que nosso despertar aconteça com felicidade.
38. Ele caminha adiante dos *Oriṣa.*
39. Ele mata fresco e come fresco.
40. *Olukoso* (título de *Ṣango*), que nosso despertar aconteça com felicidade.
41. Ele mata, sua bolsa está vazia.
42. A cabeça pode caminhar graças aos olhos.
43. A morte está ao lado de nós.
44. Leopardo na floresta de *Ada.*
45. Ele mata o primeiro e mata o vigésimo quinto.
46. Que nosso despertar aconteça com felicidade.
47. Que, ao despertar, tenhamos dinheiro.
48. Que, ao despertar, tenhamos mulheres.
49. Que, ao despertar, tenhamos filhos.
50. Que, ao despertar, não encontremos a morte.
51. Que, ao levantar, não fiquemos doentes.
52. Que, ao levantar, não tenhamos de enfrentar um processo.
53. Que, ao levantar, não soframos perdas.
54. Que, ao levantar, não sejamos vítimas da malignidade que mata mais do que a morte.
55. Que não tenhamos desentendimentos com o rei.
56. Que não compareçamos diante do europeu.
57. *Ki (a)wa) ma jẹjẹ ọmọ (a)laiye.*
58. Que nossa boca seja pura.
59. Que possamos saudar, tendo na boca *obi.*
60. Que o *ṣẹrẹ* não escape das mãos de nossos pais.
61. Que o pano não se rasgue em cima do iniciado.
62. Adoramos *Ṣango.*
63. Que o portador do bem-estar venha a nossa casa.
64. Que o portador da infelicidade se retire.
65. Que as crianças pequenas sejam muito fiéis.
66. Invocamos.
67. Que, ao despertarmos, ele abra o caminho.
68. Que ele nos abra o caminho do dinheiro.
69. Que ele nos abra o caminho da mulher
70. Que ele nos abra o caminho do filho.
71. Que nada de mal aconteça com qualquer um daqueles que vêm sevir este *Oriṣa.*

Esses votos são acolhidos por expressões e gritos de alegria, além das tradicionais aclamações feitas a *Ṣango* por seus fiéis[14]:

Kawoo.
Olhemos.
O orişa de Mọgba.
Meu pai, o *orişa*, chega.
Se ele o olhar com ardor, você morrerá com ardor.
Se ele o olhar apressadamente, você morrerá apressadamente etc.

Esses gritos são seguidos de aclamações em honra de *Ọya*, uma das mulheres de *Ṣango*:

Ọya, hepa, Heyi, Ọya.

A calma volta, as pessoas sentam-se no interior da casinha, reunidas em pequenos grupos. Comem o que trouxeram, mas não tocam nos inhames, que só poderão comer no dia seguinte.

De vez em quando um dos *adoşu* pega em seu *şeré*, agita-o, faz votos e orações, aos quais os presentes respondem.

Lá fora os tocadores de tambor *bata* põem-se em atividade e evocam os *Orişa* com insistência.

Próximo do assentamento, a guardiã dos objetos sagrados do deus canta um solo, respondido pelo coro formado pelos que ali se encontram[15]:

1. *Ṣango* pode ajudar-nos.
   Ṣango, o marido de *Ọya*.
   Basta segui-lo.
   Que ele venha fazer conosco o que não podemos fazer sem ajuda.
   Não sabemos como dirigir-lhe imprecações.
   Só temos de saber como saudar *Ṣango*.
2. *Ṣango*, se o inhame tornar-se massa de inhame.
   Se o milho tornar-se *amala*.
   Ọna origana torna-se dificuldade.
3. *Ọya*, ouça as palavras com a sociedade.
   Ouça, se falei.
   Ṣango, ouça se falei.
   Alado, ouça as palavras, se falei.
   Associado, ouça se falei.
   Ọya, ouça se falei.
4. As contas são lucro, quando usadas por *Ṣango (Ọba Koso)*.
   As contas são lucro, quando usadas pelo rei de Ọyọ.
   As contas são lucro, quando usadas por *Ṣango (Ọba Koso)*.
5. Iniciados, boa cerimônia.
   Ṣango saúda, no pátio, todos os iniciados.
   Iniciados, boa cerimônia (em coro, várias vezes).
6. *Alado*, compareça hoje e vá à cerimônia.
   (Os tambores, que foram trazidos para a sala, acompanham essa exortação).
   Rei, venha, que todos nos retiremos e que a festa seja boa (solista e coro).
   Ṣango, venha, que todos nos retiremos e que a festa seja boa.

Cantigas indicadas anteriormente são entoadas novamente, seguidas de onomatopéias (*Makele mate*) repetidas algumas vezes.

14. Ver o texto original acompanhado da tradução, p. 377.
15. Ver o texto original acompanhado da tradução, pp. 379-380.

Outro adepto substitui a solista:

7. Saúdo o poderoso *Ṣango.*
Yeye o Areni.
Yemọja (mãe de *Ṣango*) não conhece a batalha.
Yemọja kowa gbohun.
Yemọja, venha dar apoio a minha voz, diversão, alegria.

Ele ainda exorta *Ṣango* para que compareça:

Ma sun le nle o ọkọ Ọya
Não durma em casa, oh marido de *Ọya*!

A excitação aumenta e reina certa confusão. Ouve-se o chamado de uma flauta transversal de nome *Ikpe*, o qual se junta às cantigas, dando-lhes mais vigor.

O solista prossegue:

8. *Ṣango,* carregue-me nas costas, que saiamos juntos.
Oh! homem robusto como um ọṣe (machado de lâmina dupla).
Deixe-me sair com o pai.
Ele sai conosco e volta conosco para casa.
Deixe-me sair com *Woru* (nome de *Ṣango*).

Um dos presentes começa a mostrar sinais de perturbação. Fecha os olhos, como se estivesse tomado por uma vertigem, leva as mãos à cabeça, seu corpo se enrijece, ele se debate, oscila para a frente e para trás. São os primeiros sintomas do transe de possessão que se apodera de um *eḷẹgun Ṣango.*

Ṣango, em princípio, encontra-se presente, rodeado das pessoas de sua linhagem, que o invocaram e que querem oferecer-lhe as primeiras colheitas de inhames.

Todos se juntam em torno dele, manifestam ruidosamente sua alegria, ouvem-se gritos e exclamações:

"*Kawoo... Oiṣa i Mọgba...*", semelhantes àqueles que acompanharam o final da primeira oração.

Quase em seguida ocorre outro transe. É *Ọya*, a mulher de *Ṣango,* que se manifesta, e as pessoas a aclamam:

Hepa... Heyi Ọya...

Um *ọṣe*, símbolo de *Ṣango,* é entregue a seu *eḷẹgun,* que se encontra em transe e um *abebe* (leque) é dado a *Ọya.* As pessoas presentes prosternam-se a seus pés e os deuses as abençoam, impondo em suas costas os emblemas que levam na mão.

Ṣango e *Ọya* dirigem-se em largos passos irregulares para o pátio exterior, seguidos pelos tocadores de tambor e por todos os participantes.

Ouvem-se, em meio ao zunzum, a voz gutural e as exclamações agudas dos dois *Oriṣa,* bem como os cumprimentos que lhes são dirigidos e sua resposta: "*Aṣe un, Aṣe un o*" (Assim seja!).

No pátio, os tambores voltam a bater, as cantigas recomeçam e ocorre uma série de danças muito alegres.

Yemọja, venha dançar no recinto
Yemọja, venha dançar na alegria[16].

Os deuses encarnados encontram-se em estado de constante agitação. Andam apressadamente, à direita e à esquerda, param, pronunciam algumas palavras, voltam a andar, fecham os olhos, agitam a língua, balançam a cabeça. Apresentam um aspecto ao mesmo tempo benévolo e irôni-

16. Ver o texto original acompanhado da tradução, p. 304.

co. De vez em quando entoam, com voz hesitante, oscilante, as primeiras palavras de uma cantiga que, imediatamente, a assistência repete, cantando em coro:

9. Que o carregador pegue a pequena trouxa.
Alado dobra a bagagem.

10. Vamos ao riacho.
Nós, filhos de *Alado*, vamos ao riacho.
Temos sede da água do riacho.
Vamos ao riacho
Para ali tomar água.

11. É difícil realizar a cerimônia de *Alado*.
Que ele carregue um *laba* (bolsa de couro).
Que ele carregue um *oṣe* (machado) na mão.
Que ele amarre um carneiro na cintura.
Que ele arregale os olhos.
A cerimônia de *Alado* é difícil de executar.

Ṣango dança algumas vezes diante do tambor *bata*, seguindo os ritmos que se vão acelerando nos momentos de delírio. Conforme observamos quando tratamos do Brasil, seus gestos imitam a ação destruidora do raio e o *Orişa* parece tirar de uma bolsa imaginária as pedras de raio, jogando-as na terra.

A ação acalma-se durante alguns momentos e é retomada em períodos sucessivos até o amanhecer.

Por volta do meio-dia recomeçam as cantigas e as danças, enquanto os inhames são cozidos ao ar livre em uma grande panela de barro, colocada sobre três outras panelas emborcadas, formando um tripé. Em seguida, os inhames são pilados e reduzidos a uma pasta. Quando a comida fica pronta, os adeptos do *Orişa* fazem uma grande refeição comunitária. Tendo *Ṣango* aceitado a oferta, seu povo poderá, por sua vez, comer os inhames novos.

2. Em Pobè:

Pela manhã, antes de nossa chegada, por volta das onze e meia, já havia sido feita uma oração semelhante àquela publicada para a cerimônia anterior, bem como o enunciado dos *oriki* de *Ṣango*[17].

Algumas pessoas encontram-se reunidas em volta do templo de *Ṣango* e os adeptos chegam em pequenos grupos.

Alguns trazem comida (inhame e azeite-de-dendê), *orogbo* e *obi*; outros, um galo a ser sacrificado. Alguns *adoṣu* de *Oṣun* encontram-se presentes.

O ajudante do *Alaṣẹ* toma a água que se encontra em uma tigela, borrifa-a na base do assentamento. Os *ṣẹrẹ* são agitados e os *olubata* dão algumas batidas no tambor.

O *Alaṣẹ*, segurando dois galos, exprime seus votos.

Os *eḷẹgun* agitam seus *ṣẹrẹ* com um movimento rotativo do punho e os *olubata* percutem seus tambores.

As mulheres gritam "*Epe kawo*"[18]. O *Alaṣẹ* joga o *obi* para realizar a adivinhação.

Dezenove galos são sacrificados. Procede-se da seguinte maneira: a cabeça e os pés do animal são refrescados com água, arrancam-se algumas penas do pescoço e elas são colocadas no chão, em intenção dos antepassados. O pescoço é torcido e a cabeça é posta entre o dedão e os outros dedos do pé, sendo arrancada de um só golpe. O sangue é derramado em diversos lugares: sobre os búzios, sobre os *ẹdun ara* e sobre três pontos do assentamento. Algumas penas são fixadas no sangue.

17. Ver p. 362.
18. Ver p. 377.

Derramam-se, do lado de fora, algumas gotas de sangue para *Ẹṣu*, em um canto da parede da casa e na estrada. Ali também fixam-se penas no sangue.

Em seguida, o galo é balançado para cima, para a frente, para trás, para a direita e à esquerda e, logo após, levado diante do *Alaṣẹ*, que está com a cabeça descoberta. Ele lambe o sangue que goteja do pescoço do galo decapitado e o sacrificador faz o mesmo.

O azeite-de-dendê é derramado nos pontos em que o sangue escorreu. O *Alaṣẹ* e o sacrificador bebem um pouco dele.

Os *olubata* param de tocar.

Os corpos dos galos são levados para ser cozidos.

Uma parte do alimento contido nas cabaças é posto em cima de *Ẹṣu*, no canto da parede, na estrada e no buraco existente na base do assentamento e, em seguida, distribuída a todos os assistentes.

Os galos são depenados não longe dali e logo a pequena praça é invadida por nuvens de penas e penugens que o vento faz rodopiar em todos os sentidos.

Todo mundo descansa.

Um velho *babalawo* narra algumas histórias engraçadas e sentenciosas.

O cozimento dos galos sacrificados chegou ao fim e são distribuídos pedaços a todos os que se encontram presentes.

Passa-se *osun* (pasta vermelha) em torno dos pés e nas unhas das mãos e dos artelhos dos *oni Ṣango* e dos *elẹgun Ṣango*.

Tocam-se os *bata*.

Três crianças, das quais uma traz um colar de *Ṣango*, começam a dançar com gravidade.

Chegada dos *adoṣu* de *Ṣango*. Quatro mulheres dançam diante do templo, avançam e recuam com pequenos passos apressados, a cabeça ligeiramente voltada de lado, balançando os braços para a frente e para trás, com uma expressão ao mesmo tempo distante e preocupada.

No templo, o *Alaṣẹ* formula votos, ajoelhado, com as mãos postas.

Ire ọmọ	bons filhos
Ire ẹmi gungun	boa respiração (longa vida)
Ire alafi(a) ara	boa paz do corpo.

Lá fora as danças recomeçam.

São colocadas varas no chão para delimitar o espaço dos dançarinos e conter a multidão.

Ouve-se um solo, cantado com voz de falsete, superaguda, retomado pelo coro, entrecortado pelos gritos de *Epe Kawo*...

As mulheres alinham-se de um só lado. Três homens agitam seus *ṣẹrẹ*.

Uma *elẹgun Ṣango* sai do templo com um *oṣe* na mão. Uma faixa (*ọja*) envolve-lhe o peito e uma série de faixas (*iyẹri*) estão dependuradas em sua cintura. Ela dança e canta, distribui *obi*; as pessoas prosternam-se diante dela e ela toca seus ombros com o *oṣe*.

Os assistentes dão-lhe dinheiro. O *Alaṣẹ* surge, enrolado em um pano branco, com um gorro. Declara, dirigindo-se à *elẹgun Ṣango*:

Sou pequeno, embora todo mundo me ache grande.
Toda minha família está em volta de mim.
Estamos todos contentes com *Ṣango*.
Entre todas as pessoas presentes, ninguém trabalha tanto quanto eu.
Você me disse que ficasse aqui e assim fiz.
Você está atrás de mim,
Se estiver descontente, diga-me.
No dia de *Ṣango* venho fazer o sacrifício.
Mesmo que eu esteja na roça ou na laguna.

Não fiz mal a ninguém desde que estou em Pobè.
Estou contente com você e minha família também.
É o que eu queria dizer-lhe.

A *elegun Ṣango* responde "*Aṣeun*". A multidão grita "*Epe Kawo*".

A *elegun Ṣango* dá ao *Alaṣẹ* o dinheiro que recebeu da assistência e canta: "*Agba ki binu*" (O grande não-descontente).

Ela entra no templo e sai logo em seguida. Todo mundo prosterna-se diante dela.

Alguém declara que *Ṣango* dançou sozinho, que aquilo não está bem e que todo mundo deve dançar com ele.

As pessoas prosternam-se novamente. A *elegun Ṣango* parte em direção à cidade, seguida pelos tocadores de *bata* e pela multidão.

3. Em Ibanion:

As pessoas já se encontram reunidas diante do *ile orişa* (o templo).

Os *oṣe* dos que chegam são colocados sobre o *ojupo Ṣango*; um *iyẹri* (série de panos amarrados uns ao lado dos outros) pende da parede do fundo. Cabaças com inhames e azeite-de-dendê são colocadas diante do assentamento, bem como *obi* e bilhas com água.

Cantigas e aclamações para o *Orişa* alternam-se.

Os *Egun*, almas dos ancestrais, são evocados por meio de cantigas entoadas através do *iwi* de *Egun* (determinada maneira de falar). Um dos visitantes responde no mesmo tom e recebe dinheiro.

Chegada dos adeptos de *Ogun Elenjo*, cujo templo é vizinho. Eles trazem uma tigela que contém *orogbo* (*obi* amargo). Prosternação geral.

O chefe deles faz os seguintes votos:

Se o que fazemos é bom, aceite isto.
Não é preciso abandonar-nos.

Eles saúdam com seus *aja* (sinetas que se apresentam aos pares). Lá fora tocam-se os tambores *bata* para acompanhá-los.

O *Alaṣẹ* procede à adivinhação por meio dos *obi*. Enche a boca com a água das bilhas, borrifa-a sobre os *ẹdun ara* e derrama-a no buraco ao pé do assentamento.

Diz o *Alaṣẹ*:

Bara (Eṣu), Egun (os ancestrais), *Ogun* (*orişa* que abre os caminhos), nós lhes pedimos autorização.
O que fazemos será uma boa festa;
Que os filhos desta terra tenham boa sorte;
Que nossas mulheres gozem de boa saúde;
Proteja-nos.
Se lhe pedimos algo, dê-nos facilmente.
Se, quando as crianças se divertem, um estranho lhes quiser fazer mal, mate-o.
Levante-se para proteger nossa terra.
Vamos chamar você inteiro.
Aceite os *obi* que lhe oferecemos.

Realiza-se a adivinhação por meio dos *obi*. A resposta é favorável. Os *ṣẹrẹ* são agitados, grita-se "*Kawo*"...

O povo de *Ogun* vai embora.

Trazem dezesseis búzios, desamarram-nos e eles são colocados no chão.

Lava-se a cabeça de um galo (seu pescoço foi torcido e a cabeça, arrancada).

Cantiga:

Eje nsan, o sangue escorre.
Eje nsukun, o sangue chora.

O sangue é derramado sucessivamente no buraco diante do assentamento, sobre os *ẹdun ara*, novamente no buraco, sobre o outro *ọpan* que contém o *ẹdun ara* e sobre os dezesseis búzios. O *Alaṣẹ* fixa algumas penas sobre eles.

A mesma operação repete-se em relação a um segundo galo e, em seguida, para dois galos ao mesmo tempo. Dessa vez o sangue é derramado também sobre o cabo dos *ṣẹrẹ*, algumas penas são fixadas em cima dele, bem como sobre a parede, sobre uma pedra na entrada do pátio e, fora, sobre outra pedra.

O azeite-de-dendê de uma cabaça é derramado no buraco diante do assentamento. Em seguida, o sacrificador enche sua boca com ele, borrifa-o sobre os *ẹdun ara*, sobre os búzios e do lado de fora.

Uma cabaça que contém inhames e dendê é sacudida acima do buraco, para que nele caia um pouco de seu conteúdo.

Os inhames são esmagados com a mão, misturados com azeite-de-dendê e colocados em parte no buraco, sobre os *ẹdun ara* e sobre os búzios.

Em seguida, derrama-se água nos mesmos lugares.

A massa de inhame é colocada sobre o *oṣe* que se encontra em cima do *ojupo* e que pertencia ao fundador.

Distribuição dos inhames cozidos aos participantes (devido à presença de certo visitante que veio de Pobè e para não retardar sua volta, não se espera que os frangos estejam cozidos para se iniciarem as danças).

1. Quanto dinheiro você tem *Laroye*.
2. *Ẹlẹgba* usa um tecido feito de fibra de bambu, com o qual faz aquilo que convém[19].
1. *Yemọja* vem presidir à diversão.
   Yemọja não conhece a batalha.
2. Se encontrar um carneiro, ela dança.
   Ela encontra um carneiro, alegra-se[20].
1. As contas são lucro quando usadas por *Ṣango*.
2. Partimos para saudar nosso rei.
   Inclinamo-nos diante dele.
3. Bato a cabeça no chão para *Ṣango*.
4. *Ariran* me lembra de que não devo esquecer-me de ficar dormindo.
5. É difícil executar a cerimônia de *Alado*.
   Ele amarrou um carneiro em torno da cintura.
   Ele arregala os olhos[21].

Chega um *ẹlẹgun Ṣango* em transe.

Cavalgado por *Ṣango*, ele vai saudar o *Alaṣẹ* de *Ogun Elenjo* no templo vizinho, acompanhado pelos *ẹlẹgun Ṣango* que agitam seus *ṣẹrẹ*.

Quando ele volta, todos se prosternam e se levantam.

Ele toca o chão com seu *oṣe*. Seu gesto é imitado pelas pessoas da assistência, que tocam alternativamente o chão com a ponta dos dedos e o peito.

O *ẹlẹgun Ṣango* abençoa todo mundo, as pessoas inclinam-se e ele toca suas costas com o *oṣe*.

Ocorrem transes entre os adeptos de *Ogun* e eles vêm participar da festa. Caminham inclinados para a frente, dão passos largos, levantando o pé muito alto, e agitam seus *aja* (sinetas) e seus facões (*ida*).

19. Ver texto original e tradução à p. 147.
20. Ver texto original e tradução às pp. 303-304.
21. Ver texto original e tradução às pp. 380-381.

DADA OU *BAYANNI*

Em relação a esse *Orișa*, eis algumas informações publicadas por diversos autores.

Bowen[22]: "*Dada*, ídolo da natureza, irmão mais velho de *Șango*".

Richard Burton[23]:

Dada foi traduzido pelos missionários como natureza, mas, na verdade, é o deus ou o protetor das crianças recém-nascidas. Seu signo é um "*cawl*" (?) e é adorado sob a forma de uma cabaça da qual pendem tiras mais compridas do que as de *Ori*.

Ellis[24] e Farrow[25] retomam a definição de Burton.

O primeiro acrescenta:

O nome parece significar produção natural, tudo o que resulta de um processo natural.

Ọnadele Epẹga[26]:

Filho de *Ọranmiyan* e *Yemọja*, irmão de *Șango* e de *Șoponna*. Tornou-se *Alafin* de *Ọyọ*. Pacífico, foi um rei fraco e quase não reinou. Amava as crianças, a beleza e a decoração. As mulheres o querem muito bem. Abdicou em favor de seu irmão *Șango* e contentou-se com uma coroa de búzios. Foi divinizado por sua bondade, sua elegância e por ter nascido com os cabelos encaracolados como uma peruca.

É representado por *Bayanmi*, coroa de búzios que seus adoradores usam por ocasião das cerimônias públicas.

Essa indicação sobre *Dada* faria dele o rei *Ajuan*, aliás *Ajaka*, ao qual se refere S. Johnson[27]. Reinou antes e depois de *Șango* e foi deposto a primeira vez devido a seu caráter por demais pacífico.

Em Ifẹ, definiram-no para mim como um guerreiro que seguia *Șango*.

Em Ọsogbo, quando falei desse *Orișa*, enunciaram-me imediatamente o seguinte *oriki*:

> *Bayanni kò le ja ṣugbọn o l(i)*
> *Bayanni* não poder combater mas ele ter
> *aburo t(i) o gboju*
> irmão mais jovem que ele corajoso
> **Bayanni não pode combater, mas tem um irmão mais novo (Șango) que é corajoso.**

No Brasil, *Dada* ou *Bayanni* é considerado por alguns como irmã de *Șango*. Outros afirmam que é *Yamase*, outros julgam tratar-se do irmão mais velho de *Șango*.

É interessante constatar que essa mesma dúvida existe em Cuba. Com efeito, Lydia Cabrera escreve[28]:

Obañene ou *Bayoni*, irmã de *Chango*, uma *santa* muito elevada, que não baixa nunca e foi sempre muito dedicada e fiel a seu irmão.

Chango morava com sua irmã *Dadda*, *Obañene* ou *Bayoni*, que o *Oricha* ama e respeita como se fosse sua mãe. *Chango* tem um irmão que muitos confundem com sua irmã. Saúda-o, dizendo: "*Aburo midadda bako yi bale*" (Saúdo meu irmão *Dadda*). A irmã é *Obbañene*. Nas histórias, entretanto, *Obbañene* é continuamente denominada *Dadda*.

22. Bowen [2], Cap. XVI.
23. Burton [1], p. 911.
24. Ellis [2], p. 76.
25. Farrow, p. 61.
26. Epẹga, Cap. XII.
27. Johnson, pp. 148 e 152.
28. Cabrera, pp. 240 e 247.

Na Bahia, aqueles que se referem a *Dada* como o filho mais velho de *Yamase* e de *Ọraniyan* dizem que ele era muito chorão quando criança e que sua mãe tinha sempre de mantê-lo perto dela.

Ele tinha a cabeça grande demais e sua mãe *Yamase*, que se envergonhava dessa deformidade, colocava em sua cabeça um *ade* (coroa de búzios) para impedir que ela crescesse ainda mais.

Em lembrança desse fato, quando se celebra uma cerimônia para *Yamase*, uma pessoa dedicada a *Dada* usa o *ade* ou *Bayanni* de *Yamase*.

Os fiéis entoam as cantigas, publicadas no final deste capítulo, sacudindo a cabeça para a direita e para a esquerda. Esse aspecto pode ser aproximado das palavras do final do *oriki* de *Dada* recolhido em Ijẹbu.

A seu respeito, escreve Nina Rodrigues[29]:

Dadá, tal como o vi no *Peji*, santuario de Isabel (no terreiro do Garcia), é constituido por um tecido de buzios, revestindo completamente uma especie de funil que me pareceu constituido pela metade superior de uma cabaça cortada horizontalmente. Presas as conchas por uma das extremidades, a superficie do idolo fica toda eriçada de pequenas pontas, que são as extremidades livres dos buzios. De um e outro lado do gargallo da cabaça ou funil está embutido no tecido de buzios um pequeno fragmento de espelho ordinario. Perguntou-me Isabel si eu via bem a minha imagem no espelho e lhe respondendo affirmativamente, explicou-me que as pessoas que não conseguem ver a sua imagem no espelho estão prestes a morrer...

Da circumferencia inferior do funil ou cabaça pendem longas fitas, a modo de pernas.

29. Rodrigues [1], p. 51.
30. Johnson, p. 7.
31. Hess, p. 119.

ỌRANIYAN

Samuel Johnson[30] informa que *Ọraniyan*, cujo verdadeiro nome era *Odede*, foi o sétimo filho de *Okambi*, comumente chamado *Idẹkọsẹrọake*, filho de *Odudua*, primeiro rei legendário dos *yoruba*. *Ọraniyan* foi o segundo rei e pai do terceiro, *Ajaka*, e do quarto rei, denominado *Ṣango*.

Em Ọyọ, as tradições relatam que, quando *Okambi* morreu, os seis filhos mais velhos repartiram entre si todos os bens móveis e seus tesouros. *Olowu* ficou com a coroa, *Alaketu* com os trajes, *Ogiso*, rei de Benin, com o dinheiro, *Orangun*, rei de Ila, com as mulheres, *Onisabe* com os rebanhos, *Olupopo* com as contas e, para *Ọraniyan*, que se encontrava em uma expedição guerreira no momento da partilha, sobraram apenas as terras. Ele mostrou-se satisfeito com sua sorte, pois, sendo senhor da terra, recebia de seus irmãos rendas e tributos.

Outra razão apresentada para essa escolha é que ele havia "nascido na púrpura", isto é, nascido depois que seu pai tornou-se rei.

Essa supremacia de *Ọraniyan* em relação a seus irmãos nos é confirmada por outra lenda narrada pelo mesmo autor e igualmente por Jean Hess[31], por este anotada no século passado em Ọyọ.

Eis um resumo:

No começo a terra não existia... No alto era o céu. Embaixo era a água. Nenhum ser animava o céu, nenhum ser animava a água.

Ora, o Todo-Poderoso *Olodumare*, Senhor e Pai de todas as coisas... criou inicialmente sete príncipes coroados.

Tendo em vista a alimentação e manutenção desses príncipes, criou em seguida sete cabaças muito grandes e repletas de *akassa* e sete sacos, nos quais havia búzios, contas e tecidos, uma galinha e vinte e uma barras de ferro.

Criou também, embrulhado em um pano preto, um pacote volumoso, cuja natureza não se percebia.

Criou finalmente uma compridíssima corrente de ferro, na qual encadeou as provisões, os tesouros e os sete príncipes.

Em seguida deixou cair tudo do alto do céu...

No limite do vazio existia apenas água...

Olodumare, do alto de sua morada divina, jogou um *obi* que caiu dentro da água.

Logo em seguida uma palmeira gigantesca ergueu-se até os príncipes, oferecendo-lhes um abrigo amplo e seguro, no meio de seus galhos frondosos.

Os príncipes ali se refugiaram, instalando-se com sua bagagem. Abandonaram a corrente, que retornou ao Todo-Poderoso...

Todos eles eram príncipes coroados e, em conseqüência, todos queriam mandar. Resolveram separar-se.

Eis o nome desses sete príncipes: *Olowu, Onsabe, Orangun, Oni, Ajero* e *Alaketu*, que se tornaram, respectivamente, reis de Egba, Savé, Ila, Ifẹ, Igẹro e Kétou. O último a ser criado, o mais jovem, *Ọraniyan*, que se tornou rei de *Ọyọ* e de toda a região *yoruba*, isto é, da terra inteira, tinha supremacia sobre todos os demais reis.

Antes de se separar para seguir seu destino, os sete príncipes decidiram partilhar os tesouros e as provisões que o Todo-Poderoso lhes havia dado.

Os seis mais velhos escolheram búzios, contas, panos e tudo aquilo que julgaram precioso ou bom de comer. Deixaram ao mais jovem o embrulho de pano preto e as vinte e uma barras de ferro.

Os seis príncipes partiram para fazer descobertas nos galhos da palmeira.

Quando *Ọraniyan* ficou sozinho, teve o desejo de ver o que se encontrava no pacote embrulhado no pano preto. Abriu-o e viu um amontoado de matéria negra que não conhecia... Sacudiu o pano. A matéria negra caiu dentro da água, mas não se perdeu nela. Juntou-se, formou um montículo que emergia. A galinha... voou e foi pousar sobre ele. Mal se instalou, começou a ciscar com os pés e o bico aquela matéria negra, que, graças a seus esforços, se espalhou para bem longe.

O montículo alargou-se e tomou o lugar da água.

Eis como nasceu a terra, de acordo com a vontade do Todo-Poderoso.

Ọraniyan ficou contente. Amarrou as vinte e uma barras de ferro, que lhe pertenciam, no pedaço de pano e apressou-se em descer naqueles domínios produzidos pela matéria negra que ele desconhecia.

Ọraniyan tomou posse da terra.

Os seis outros príncipes, por sua vez, desceram da palmeira e quiseram tomar a terra de *Ọraniyan*, da mesma forma como já haviam tomado dele a parte que lhe tocava nos búzios, contas, panos e alimentos...

Ọraniyan, entretanto, possuía armas. Suas vinte e uma barras de ferro, de acordo com a vontade de *Olodumare*, se haviam transformado em lanças, dardos, flechas, machados, e com a mão direita ele empunhava uma espada comprida, com o corte mais afiado do que o corte da mais afiada lâmina de Ilorin...

Ele disse aos príncipes: "Esta terra pertence unicamente a mim. Lá no alto, quando vocês me roubaram, deixaram apenas esta terra e este ferro. A terra cresceu, mas o ferro também cresceu e ele servirá para que eu a defenda. Vou matar vocês todos..."

E ele avançou para os príncipes, de espada em riste.

Os seis príncipes pediram perdão. Prosternaram-se, de mãos juntas, e rastejaram, suplicantes, aos pés de *Ọraniyan*...

Solicitaram-lhe que lhes cedesse uma parte de sua terra para que nela pudessem viver, para que pudessem continuar sendo príncipes...

Ọraniyan concedeu-lhe a vida e deu-lhes terra. Impôs, entretanto, uma condição: os príncipes e seus descendentes deveri-

am ficar sempre sob sua autoridade e a de todos os seus descendentes. Deveriam vir, todo ano, prestar homenagem e pagar o tributo na capital, a fim de mostrar e recordar que, graças a sua misericórdia, haviam recebido a vida e a terra.

Eis como *Ọraniyan...* tornou-se rei de Ọyọ e soberano de toda a terra *yoruba*, isto é, da terra inteira.

Crowther[32] dá outra versão dessa lenda, mas a atribui a *Okambi*:

Dizem os *Yoruba* que quinze pessoas foram enviadas de determinada região e que uma décima sexta, cujo nome era *Okambi* (com o significado de apenas um filho, o qual, em seguida, foi feito rei dos *Yoruba*), foi voluntária para acompanhá-las. A pessoa que as enviou deu de presente a *Okambi* um pequeno corte de tecido preto, com algo amarrado dentro, além de um frango, *Tetu*, um servidor (escravo) e um tocador de trombeta, *Okinkin*. Ao abrir as grades daquela região desconhecida, depararam com uma grande extensão de água diante deles, a qual se viram obrigados a percorrer. Seguindo as instruções dadas pela pessoa, *Okinkin*, tocando a trombeta, chamou a atenção de *Okambi* para o tecido preto. Este o desembrulhou e de dentro caíram a terra e um *obi*. O *obi* cresceu imediatamente e dele brotou uma palmeira com dezesseis galhos. Os viajantes, felizes por encontrar um lugar onde repousar, subiram na palmeira. *Okinkin*, a quem *Okikisi* recordou seu dever, desde o lugar de onde partiram, voltou a tocar a trombeta. *Okambi* desenrolou mais uma vez o pano e dele caiu mais uma porção de terra, que se tornou um montículo. O frango subiu nele e começou a ciscar. A terra estendeu-se por todos os lados e, onde caía, secava. *Okambi* saltou da palmeira e dela só deixou descer seu escravo e o tocador de trombeta. Mais tarde permitiu que os outros descessem, mediante a promessa de receber deles um tributo de duzentos búzios cada um, em determinadas épocas.

Foi assim que começou o reino *Yoruba*, que em seguida se tornou *Ifẹ*. Três irmãos partiram para fazer descobertas, deixando lá um escravo de nome *Adimi* (resistir). Esses três tornaram-se o *Alaketu*, o *Alake* e o *Alafin*.

Ellis[33] indica a mesma lenda, reproduzida em termos idênticos.

Dennett transcreve de uma obra denominada *Notes historiques sur le pays Yoruba* uma versão a mais[34]:

O pai deu a seu filho mais moço, *Ọlọyọ*, uma cabacinha *(ado)*, na qual havia colocado alguns ingredientes misturados com areia comum, pois isso poderia ser-lhe útil, bem como a seus cinco irmãos, por ocasião de suas viagens. Com efeito: ao viajar para o sul, eles encontraram um grande rio, que decidiram atravessar. Entraram em uma barca e partiram. Navegaram um dia inteiro e não avistavam terra alguma. No dia seguinte, *Ọlọyọ* lembrou-se do presente de seu pai. Abriu o pequeno *ado* e jogou um pouco de seu conteúdo no rio. Logo após, a terra seca tornou-se visível. Assim, diz-se que ele é o dono da terra.

Escreve Epẹga[35]:

Ọranmiyan nasceu em Ilẹ Ifẹ. Tornou-se caçador e guerreiro, fundou Ọyọ no ano de 916, quando tinha sessenta anos. Tornou-se *Ọba Alayeluwa* (rei), primeiro *Alafin* de Ọyọ, nomeado pelo *Ajalorun* de Ilẹ Ifẹ. Vêem-se, nesta cidade, os *Ọpa Ọranmiyan*, pedras.

Foi o marido de *Yemọja*, de quem teve três filhos: *Dada*, *Ṣango* e *Ṣọpọnna*.

32. Citado por Burton [1], p. 29, resumo de *Grammar and Vocabulary of the Yoruba Language*, de autoria do reverendo H. Crowther.
33. Ellis [2], p. 89.
34. Dennett [2], p. 14.
35. Epẹga, Cap. XI.

S. Johnson[36]:

Diz a tradição que ele partiu de Ifẹ à frente de uma expedição em direção ao leste, para vingar seu bisavô *Lamurudu*. Não conseguiu realizar seu projeto, pois o caminho foi barrado por uma interminável coluna de formigas negras. Mudou de itinerário, em um lugar chamado *Iangan*, surgiu uma disputa entre seus irmãos em torno de uma jarra de cerveja. O irmão mais velho perdeu a coragem e abandonou a expedição. *Ọraniyan* tentou prosseguir através da terra dos *Tapa*, mas os habitantes obstruíram o caminho e ele se viu obrigado a voltar atrás. Regressar a Ilẹ Ifẹ era, porém, muito humilhante e ele consultou o rei de *Ibariba*, perto do território onde se encontrava. Reza a tradição que o rei de *Ibariba* fez um talismã, que ele pôs em cima de uma cobra (*boa constrictor*), e recomendou a *Ọraniyan* que seguisse sua pista e construísse uma cidade no lugar onde ela permanecesse durante sete dias, após os quais desapareceria.

Foi assim que *Ọraniyan* fundou Ọyọ, em um antigo local, por onde passaram os exploradores Clapperton e os irmãos Lander.

De acordo com outras lendas, *Ọraniyan*, após a morte de seu pai *Okambi*, a quem sucedeu, emigrou para Oko, onde reinou e morreu. A sede do governo só foi restabelecida em Ọyọ no reinado de *Ṣango*.

Ọraniyan pode ter morrido em Oko, porém sua sepultura, encimada por um obelisco, se vê atualmente em Ilẹ Ifẹ.

Disseram-me em Ilẹ Ifẹ:

Ọraniyan é o pai de *Ajaka* (segundo rei de Ọyọ). É o filho mais moço de *Odudua*, jovem demais para ter um reino quando seu pai morreu.

Foi o segundo rei de Benin, abdicou e, mais tarde, voltou a Ifẹ, deixando seu filho *Ẹweka* como rei daquela terra. Seus filhos ainda reinam lá. *Ọlọyọ* teve dificuldades com seus vizinhos. *Ọraniyan* ajudou *Ọlọyọ* e, após a vitória, teve um grande palácio em Ọyọ. Era praticamente o "*Mussolini*" da cidade, praticamente o chefe. Nela permaneceu, e seu filho *Ajaka* lá exerceu o poder. Deixou seu filho aos cuidados de *Ṣango* e *Timi* e voltou para Ifẹ, da qual se tornou o *Oni*. Sucedeu a *Ọbalufọn*, teve um filho que foi rei de Ọyọ, além de um outro, que foi rei de Bini.

As oferendas a *Ọraniyan* consistem em *agbo* (carneiro), *adiẹ akukọ* (galo), *emo* (vinho de palmeira), *aja* (cachorro), *ẹiyẹle* (pombo), *obi* e *otin* (álcool).

Seus interditos são o *egusi* (melão) com *adiẹ* (frango). As oferendas não podem ser feitas em certas cabaças cortadas em dois.

O modo como *Ọraniyan* tornou-se o *Oni* de Ifẹ é narrado da seguinte maneira em Ọṣogbo:

Ọbalufọn foi o primeiro filho de *Odudua*. *Ọraniyan* era um outro filho, mais jovem; ele foi a Ado (Benin), onde recebeu a notícia de que *Odudua* havia morrido e que *Ọbalufọn* herdara da mãe deles e se tornara o primeiro *Oni* de Ifẹ

Ọraniyan enviou uma mensagem a *Ọbalufọn*, ameaçando-o de morte. Este refugiou-se em Ido, a 15 milhas de Ifẹ.

Ọraniyan retomou sua mãe, permaneceu durante algum tempo em Ifẹ e, mais tarde, partiu para Oko, em seguida para Igboho e, finalmente, para Ọyọ. Ele é o pai do *Alafin*. *Ọraminyan* quer dizer "minha palavra é correta".

Ọraniyan era metade branco, metade preto.

A lenda sobre a origem dessa particularidade de *Ọraniyan*, tal como é narrada em Ire, encontra-se no capítulo dedicado a *Ogun*.

Essa mesma lenda me foi narrada do seguinte modo em Ilẹ Ifẹ:

Odudua enviou *Ogun* para fazer a guerra de *Ọgọtun*. Ele obteve a vitória e fez inúmeros prisioneiros. Ao regressar, entregou todos eles a *Odudua*, com exceção de uma jovem muito bela, *Lakange*, da qual se enamorou. *Odudua*, ao tomar conhecimento

36. Johnson, p. 10.

do fato, exigiu que a jovem lhe fosse entregue, apesar das relações que *Ogun* tivera com ela.

O resultado foi que a criança nasceu metade preta e metade branca no sentido vertical. *Ogun* declarou que seu nome era *Ọranminyan* (minha palavra triunfou), mas outros dizem *Oroḷoniyan* (é um fantasma).

Na época de *Ọlojọ*, comemora-se uma festa anual para *Ogun* e *Odudua* no lugar denominado *Okemogun*, onde *Ogun* foi transformado em pedra. O *Oni*, representando *Odudua*, e o *Ọṣogun*, representando *Ogun*, encontram-se à noite para assistir a um sacrifício de cachorro para *Ogun*. Voltam a encontrar-se no dia seguinte para cruzar suas espadas (*ida*) em sinal de aliança.

O *Oni* faz-se acompanhar por seus servidores *Ọmọ Ẹṣẹ* (filhos dos pés, porque estão a seus pés, isto é, à sua disposição), que pintam o corpo metade de branco e metade de marrom, em lembrança de *Ọraniyan*. Eles levam na mão ou sobre a cabeça seus *Ṣigidi* pessoais ou ramos de árvore para desimpedir o caminho do *Oni*. Este, em seguida, dirige-se ao lugar denominado *Ọja ajẹ* (o lugar onde *Ajẹ*, a riqueza, está assentada). O *Ẹrẹdumi*, chefe do culto a *Ọraniyan*, sacrifica um carneiro, secundado pelo *Akọgun*.

Bernard Maupoil oferece outra versão dessa lenda[37], associada ao signo *(o)guda meji*, um dos *(o)du* de *(I)fa*.

Essa ligação entre *Ogun e Ọraniyan* já aparece na lenda da criação da terra acima citada. Nela, *Ogun* é simbolizado pela corrente de ferro (é ele quem está sempre na frente e abre os caminhos) e pelas vinte e uma barras de ferro com as quais são forjadas as armas de *Ọraniyan*.

A espada de *Ọraniyan*, denominada espada da justiça, ao que parece é guardada em Ifẹ, e os reis de Ọyọ devem segurá-la durante as cerimônias de entronização a fim de assegurar sua autoridade futura.

Certas pedras perpetuam a memória de *Ọraniyan* em Ifẹ. Uma delas, *Ọpa Ọraniyan*, pedra com cerca de 3,60 metros de altura[38], foi descrita por inúmeros autores, que não conseguiram chegar a um acordo sobre seu significado.

O reverendo S. Johnson[39] vê nela o lugar onde se situava o túmulo de *Ọraniyan* e afirma que isso é confirmado pela idéia de que *Ọraniyan* morreu em Ilẹ Ifẹ e não em Oko.

O reverendo R. E. Dennett[40], considerando que existe um segundo *ọpa* caído no chão, perguntou ao *Oni*, o rei de Ilẹ Ifẹ, "se outrora não existiu um terceiro *ọpa*. O *Ọni* deu a entender que, com efeito, existiram três *ọpa*, mas que, durante as guerras, seus inimigos se haviam apoderado de um deles". Dennett vê no *Ọpa Ọraniyan* a representação de um pênis e conclui: "É possível que aqui em Ifẹ, berço da religião dos povos *Yoruba*, os três pilares representem as três pessoas procriadoras, o Pai, a Mãe e o Filho".

Frobenius[41] vê nele a representação de uma presa de elefante.

Talbot[42] pensa, como Dennett, que se trata de um pênis, ou de uma presa de elefante, conforme a opinião de Frobenius.

37. Maupoil, p. 506.
38. Bertho & Mauny, p. 98.
39. Johnson, p. 44.
40. Dennett, p. 24.
41. Frobenius [2], vol. I:298.
42. Talbot, vol. II:349.

O capitão Elgee o denomina a bengala de passeio de Deus.

O reverendo O. Lucas[43], que procura a origem egípcia de toda a religião *yoruba*, decompõe o termo *Ọpa Ọraniyan* da seguinte maneira: *o* (vogal inicial sem importância), *per* (quase como *pa*, casa em egípcio), *o* (vogal inicial sem importância), *ra* (deus do sol egípcio), *ye* (quase o mesmo que *niyan*, vida em *yoruba*). O termo significaria, portanto, a casa ou obelisco de *Ra*.

Outra pedra existente em Ifẹ, *Asa Ọraniyan*[44], o escudo de *Ọraniyan*, é uma laje de pedra sobre a qual K. C. Murray fornece os seguintes detalhes:

"*Ọraniyan* deixou Ifẹ antes de morrer. Ao partir, disse a seus habitantes que, em caso de guerra, bastaria que o chamassem e ele viria socorrê-los. Decorridos uns cinqüenta anos, os moradores de Ifẹ resolveram pôr à prova suas promessas e o invocaram, de acordo com suas instruções:

"*O akin ọtun, akin osi,*
Ele homem valente à direita, homem valente à esquerda,
akin n'ile
homem valente em casa
Akin logun, ogun wa ṣe loni o
Homem valente na guerra, A guerra vir fazer hoje

Ọraniyan apareceu imediatamente e começou a matar todo mundo, a partir do pequeno bosque existente em *Ọrẹ* até *Iremọ*. Os moradores de Ifẹ haviam sido avisados de que deveriam identificar-se, dizendo:

"*Gbajure ọkunrin pupa iremọ gbajure*
Homem célebre homem vermelho em Iremọ, homem célebre
Ofodo fodo o fo yara fo kangi etc.
Salta pilão salta buraco salta poço

Ao dar-se conta de que estava matando todos os habitantes de Ifẹ, *Ọraniyan* pôs seu escudo no lugar aonde havia chegado e foi visitar uma casa antiga, onde depositou seu bastão, o *Ọpa Ọraniyan*"[45].

43. Lucas, p. 306.
44. K. C. Murray, p. 84.
45. *Idem*, p. 36.

ANEXO 1

Transcrição de Alguns Textos sobre *Ṣango*

Na África:

Reverendo Bowen[1]:

O segundo grande *Orişa*[2] é *Ṣango*, deus do trovão, também denominado *Dzakuta*, o que atira pedras. As pedras de raio que *Ṣango* atira do céu são conservadas como relíquias sagradas. Na aparência são idênticas aos assim denominados machados de pedra encontrados nos campos da América, porém não é possível determinar com facilidade se, originariamente, elas foram feitas como arma de guerra, instrumento para preparar o couro ou emblema do raio.

De acordo com um relato, *Ṣango* nasceu em *Ifẹ* e reinava em *Ikoso*, cidade recentemente destruída. Era muito inclinado a fazer guerras devastadoras, e em lembrança desse fato seus adeptos levam sempre com eles uma bolsa como emblema da pilhagem.

Quando uma casa é atingida por um raio, eles têm o direito de pilhá-la e de roubar quantas cabras e frangos puderem e que estejam perambulando pela cidade. Eles afirmam que seu senhor foi transportado vivo para o céu, onde reina com aparato. Ali tem um palácio com portas de bronze, dez mil cavalos e passa o tempo na caça, na pesca e na guerra.

No entanto, o *Ṣango* abstrato é um ser completamente diferente. É filho de *Orungan* ou meio-dia e neto de *Agandzu*, o deserto. Sua mãe é *Izemodja*, a mãe dos peixes, pequeno rio da terra Yoruba. Seu irmão mais velho é *Dada*, a natureza, um dos ídolos *Yoruba*. Seu irmão mais novo é o rio *Ogun*, que tem o nome do deus da guerra e dos trabalhos da forja. Suas mulheres são os rios *Ọya, Ọsun* e *Ọba*. Ele é associado a *Orişako*, o deus das plantações. É seu escravo *Biri*, a escuridão, e seu sacerdote é o *Mọgba*, aquele que recebe.

Richard F. Burton[3] cita Bowen e acrescenta: "O Símbolo de *Ṣango* é um pequeno pau recurvado denominado *Oshe* e seu cabo mede cerca de um pé de comprimento".

1. Bowen [2], Cap. XVI.
2. O primeiro é *Ọbatala*.
3. Burton [1], p. 187.

O padre Baudin[4], o abade Pierre Bouche[5] e A. B. Ellis[6], por sua vez, dão os mesmos detalhes que Bowen e Burton. Além disso, Ellis indica que seu nome deriva de *Shan*, "bater com violência", e *go*, "desconcertar".

O primeiro e o terceiro escrevem:

De seu palácio, *Ṣhango* atira naqueles que o ofenderam correntes de ferro, forjadas para ele e esquentadas até quase se transformarem em brasa por seu irmão *Ogun*, deus do rio *Ogun* (eles reproduzem o erro de Bowen), do ferro e da guerra.

Ellis, porém, observa que,

segundo parece, isto é um conceito moderno e as correntes em brasa, fornecidas por *Ogun*, apresentam uma semelhança suspeita com o raio de Júpiter, forjado por Vulcano. O termo *Yoruba* para relâmpago é *mana-mana* (*ma-ina*, um fabrico de fogo) e não tem conexão nem com ferro (*èrin*) ou corrente (*ewọn*), enquanto o nome *Jakuta* evidencia que *Shango*, segundo se presume, lança pedras e não ferro. O conceito de correntes de ferro parece ter sido emprestado de alguma fonte estrangeira e, além disso, ainda não parece ter alcançado muitos progressos.

O padre Baudin e Ellis observam que

o *Shango* que se reverencia hoje não é o mesmo que o *Shango* da teogonia. Possui os mesmos atributos, porém de data mais recente, e eles fazem de *Shango* um rei terreno que, em seguida, se tornou um deus.

Esse *Shango* era um rei *Yoruba* muito malvado e cruel. Tiranizou a tal ponto os chefes e o povo que, finalmente, eles lhe enviaram uma cabaça contendo ovos de papagaio e uma mensagem na qual consideravam que ele devia estar cansado dos encargos do governo e que já era tempo de repousar e dormir um pouco. Em semelhante caso, o costume ditava que o rei deveria retirar-se para seus aposentos, como se fosse dormir, e ali era estrangulado por suas esposas. *Shango*, em vez de dobrar-se ao costume, desafiou a opinião pública e esforçou-se por reunir seus partidários. Isso não deu certo e então ele foi para a terra dos *Tapa*, do outro lado do rio Níger, que era o torrão natal de sua mãe. Estava acompanhado somente por uma de suas esposas e por um escravo, pois as demais pessoas de sua casa o haviam abandonado. Durante a noite, a esposa também o abandonou. Quando amanheceu, *Shango* viu-se perdido no meio da floresta, sozinho com o escravo. Os dois vaguearam durante vários dias e *Shango*, finalmente, enforcou-se em uma árvore da espécie *Ayan*.

O escravo conseguiu regressar a *Ọyọ*, a fim de dar a notícia da morte de *Shango*.

Os chefes e os sacerdotes da cidade foram até o lugar onde *Shango* se enforcou, mas não o encontraram. Aos pés da árvore havia um buraco, de onde saía uma corrente de ferro. Ouviram a voz de *Shango* vinda do fundo do buraco. Construíram um templo naquele lugar, nele deixando sacerdotes incumbidos de fazer oferendas ao novo deus e estabelecer seu culto.

Regressaram a *Ọyọ*, onde anunciaram: "*Shango* não morreu, tornou-se um *Orișa*. Enfiou-se na terra, onde vive entre os mortos, com os quais nós o ouvimos falar". Alguns moradores da cidade zombaram dessa revelação e disseram: "*Shango* morreu, enforcou-se".

Shango, irritado, chegou com uma terrível tempestade, a fim de punir a conduta deles, e matou seus detratores com suas pedras de raio. Incendiou a cidade, e os sacerdotes e velhos corriam, gritando: "*Shango* não se enforcou, tornou-se um *Orișa*, vejam só o que essa gente má trouxe para nós devido a sua incredulidade. Está encolerizado porque zombaram dele e queimou a casa de vocês com suas pedras de raio para vingar sua honra". Então o povo agarrou os incrédulos e bateu neles até matá-los. Assim, *Shango* foi apaziguado e sua cólera acalmou-se. O lugar onde ele

4. Baudin, p. 18.
5. Bouche, p. 115.
6. Ellis [2], p. 46.

desceu dentro da terra recebeu o nome de *Kuso* e logo tornou-se uma cidade, pois muita gente foi morar lá.

Outro mito relata que *Shango*, rei de *Ọyọ*, foi o marido de três deusas dos rios *Ọya*, *Ọṣun* e *Ọba*. *Shango* obteve de seu pai *Ọbatala* um talismã que engoliu em parte, entregando o resto a *Ọya* que, em vez de guardá-lo, também o engoliu.

No conselho do palácio, quando *Shango* fala solta chamas pela boca e todo mundo foge. A mesma aventura sucede com *Ọya* quando fala com as mulheres do palácio. O palácio fica deserto. *Shango* convoca suas três mulheres e, segurando uma corrente de ferro, bate com o pé no chão e nele desaparece com suas companheiras. A terra fecha-se sobre eles, mas a extremidade da corrente fica aparecendo acima do nível do chão.

Esses autores narram um terceiro mito no qual

Ṣango briga com *Ọya* por causa do roubo do talismã que ela praticara, prejudicando-o. Ela foge e vai refugiar-se no palácio de seu irmão *Olokun*, no mar. *Ṣango* esconde-se por detrás do sol e o segue até a linha do horizonte, onde o céu toca o mar. Ele luta com *Olokun*, e *Ọya* aproveita e foge para junto de sua irmã *Ọlọsa* (a lagoa). *Ṣango* a persegue, *Ọya* continua a fugir e vai buscar refúgio na casa de um homem chamado *Huisi*, suplicando-lhe que a defenda. Este observa sua condição humana e sua incapacidade de resistir a *Ṣango*, mas *Ọya* lhe dá para engolir o talismã que ela roubou e *Huisi* torna-se um *Orișa*.

Quando *Ṣango* chega, *Huisi* arranca uma árvore e a empunha. *Ṣango* apodera-se de uma canoa, e a luta acontece sem que nenhum dos dois consiga triunfar. *Ṣango*, enfurecido, bate com o pé no chão e entra dentro dele, levando consigo *Huisi*.

Nesse meio tempo *Ọya* fugiu para *Lokoro*, perto de Porto-Novo, onde permaneceu. Ali construíram um templo em sua honra[7].

Essa história, com algumas variantes, foi publicada por A. Hethersett[8] em *yoruba*, em um livro de leitura usado nas escolas protestantes. O livro chegou até a Bahia, conforme veremos mais adiante, segundo a indicação de Nina Rodrigues.

A lenda que se encontra nesse livro teria mais a forma de um conto folclórico do que de um mito de caráter sagrado:

Sendo *Ṣango* rei de Ọyọ, tinha a seu serviço dois oficiais. O primeiro chamava-se *Timi Agbale - Ọlọfa - ina* (senhor da flecha de fogo). Quando ele atirava e a flecha tocava no corpo de alguém, essa pessoa pegava fogo. O nome do segundo era *Gbonka-Ebiri*. Não havia feitiço que ele não conhecesse e ninguém conseguia fazer o que quer que fosse contra ele.

Ṣango procurou livrar-se desses servidores por demais poderosos. Enviou *Timi* a *Ẹdẹ*, fronteira do reino, para lutar contra os habitantes de *Ijẹsha*, na suposição de que ele corria o risco de ser morto lá. Em vez disso, *Timi* tornou-se poderoso, além de rei de *Ẹdẹ*. Desde essa época, os reis de *Ẹdẹ* têm o título de *Timi*. Então *Ṣango* enviou *Gbonka* contra *Timi*, julgando que um mataria o outro. Com efeito, *Timi* atirou uma flecha, mas *Gbonka* desviou-se dela e, pegando em um de seus feitiços, pronunciou as seguintes palavras:

"Erva que foi arrancada com a mão direita
a mão direita possui *Igbé* (grito de alarma)
Erva que foi arrancada com a mão esquerda
a mão esquerda possui *Iwa* (caráter)
Intensamente Intensamente
A poeira do forro dorme sem mexer-se
Durma!"

Timi adormeceu profundamente, *Gbonka* aprisionou-o e levou-o para Ọyọ. Saudou o rei, o rei saudou-o e disse-lhe que fosse repousar. O rei reuniu seu conselho para saber o que fazer a fim de

7. Ver p. 385.
8. Hethersett, p. 50.

que seus dois oficiais morressem. O conselho disse ao rei que ordenasse que os dois lutassem novamente, no meio do mercado *Akẹsan*, em Ọyọ.

Gbonka preparou-se, *Timi* preparou-se. Empolgados, foram brigar no mercado *Akesan*. *Gbonka* conseguiu adormecer *Timi* novamente, recorrendo a seu feitiço. Enfurecido, foi provocar o rei: "*Kabiyesi, Ọba Alaiyewula*, não sabia que tu querias mandar matar-me; obtive a vitória duas vezes. Que feitiços tens tu, rei *Ṣango*, que podem rivalizar com os meus? Só se for o fogo que sai de tua boca quando falas... Mostrar-te-ei, porém, que o fogo nada pode contra o corpo de *Gbonka*. Ordena à tua gente que junte toda a madeira de Ọyọ, que derrame em cima dela manteiga de *karité*, dendê e que ponha a mim, *Gbonka*, no meio da fogueira. O fogo nada poderá contra mim e tu ficarás sabendo que o homem é mais forte do que o homem".

Assim se fez, mas o fogo nada pôde contra *Gbonka*, que gritou: "*Ṣango*, todo o fogo de tua cidade não pode matar-me. Prepara-te para sair dentro de cinco dias. Se não o fizeres, eu te expulsarei a pedradas" (desde então, a cada cinco dias fazemos a dança de *Ṣango* chamada *Jakuta*).

Ṣango preparou-se, então, para ir em direção à terra de *Tapa*, onde nascera sua mãe.

A seqüência dessa história é a da lenda relatada por Baudin e Ellis, mas, como é redigida por Hethersett em *yoruba*, evidencia-se o que os inimigos de *Ṣango* diziam dele, após seu suicídio, "*Ọba so* (o rei enforcou-se)", e seus partidários diziam: "*Ọba Koso* (o rei não se enforcou)", que constitui um jogo de palavras em torno de seu título *Oba Koso* (rei de *Koso*). Hethersett desempenha logicamente seu papel de destruidor do mito pagão. A interpretação do termo *Jakuta* é feita em um sentido pejorativo, transformando *Ṣango*, que atira a pedra de raio, em *Ṣango* apedrejado por *Gbonka*. No fim de sua história, Hethersett explica como os *Mọgba* de *Ṣango* tocam fogo na casa de seus inimigos, colocando nela, nos dias de chuva, pequenas cabaças contendo pólvora, coberta por esterco de cavalo.

O reverendo Samuel Johnson[9] oferece uma versão ainda mais racionalizada dessa lenda, que perde assim todo caráter de mito:

Foi durante o reinado de *Kori* [10] que *Timi* foi enviado a *Ẹdẹ* e não durante o reinado de *Ṣango*, conforme se supõe.

Os *Ijẹṣa* perturbavam demais seus vizinhos. Raptavam os trabalhadores nos campos, molestavam as caravanas que iam ou vinham de Apomu, cidade fronteiriça onde se realizava uma grande feira para a troca de mercadorias com as terras dos *Ijẹbu*. Freqüentes queixas chegavam aos ouvidos do *Alafin* de *Ọyọ* , e este enviou um caçador notável para dar um jeito naqueles gatunos. O caçador estabeleceu-se em *Ẹdẹ* como um régulo, assumindo o título de *Timi*.

Timi era um arqueiro famoso, conhecido pelo poder mortal de suas flechas. O *Owa* de Ilẹsa instalou como adversário um régulo em Ọṣogbo, por nome *Atawoja*[11], mas seu principal dever consistia em adorar o peixe do rio *Ọṣun*.

Como todo o tempo de *Timi* era absorvido por seu trabalho de vigilância, ele não tinha a possibilidade de fazer o necessário para sustentar sua família. Foi autorizado pelo *Alafin* a receber o direito de cinco búzios sobre cada viajante que passasse, e uma parte deveria ser entregue ao tesouro real.

Timi cansou de pagar o tributo e o *Alafin* enviou suas tropas para prendê-lo, mas ele as pôs em debandada. O *Alafin* enviou contra ele *Eliri Onigbajo*, o *Gbonka* de quem queria livrar-se, esperando vê-lo morto por *Timi*. *Gbonka*, porém, adormeceu-o com

9. Johnson, p. 156.
10. Filho de *Aganju*, o qual era filho de *Ajaka*, irmão de *Ṣango*.
11. Ver Cap. 13, *Ọṣun*, p. 392.

um narcótico e levou-o prisioneiro à presença de *Kori*, o qual, como na história narrada por Hethersett, fez recomeçar o combate. Nova vitória de *Gbonka*. Episódio da fogueira e suicídio de *Kori* em seu palácio[12].

Mais adiante[13] o reverendo S. Johnson fala de *Ṣango*, na passagem intitulada "Reis mitológicos e Fundadores do Reino Yoruba". Mostra-o como

quarto rei dos *Yoruba*, filho de *Ọraniyan*, tendo reinado durante sete anos, entre os dois reinados de seu irmão *Ajaka*, monarca fraco, que foi deposto a primeira vez porque não sabia resistir ao *Olowu*. *Ṣango* afugentou o *Olowu* e seu exército, aterrorizando-os devido à fumaça que lhe saía da boca e das narinas. Obteve outras vitórias e tornou-se tirânico.

Quis transferir a capital de Oko para Ọyọ, então denominada Ọyọ koro, e procurava os meios de fazê-lo.

Além disso, queria saber o nome de sua mãe, que morreu quando ele era muito pequeno. Ela era filha de *Elempẹ*[14], um rei de *Nupe* (*Tapa*). *Ṣango* enviou um *ẹtẹtu* (servidor) e um *Haussa* à terra de *Tapa* para fazerem oferendas à memória de sua mãe, recomendando-lhes que ouvissem com muita atenção o nome que seria pronunciado naquela ocasião. O *Haussa*, distraído, nada ouviu e foi o *ẹtẹtu* quem indicou a *Ṣango* o nome, *Torosi*, que retivera. O *Haussa* foi condenado a receber 122 golpes de lâmina no corpo. O efeito provocado por aquela tatuagem pareceu muito belo às mulheres do rei. *Ṣango*, para agradar-lhes, decidiu que também se submeteria àquelas marcas, mas suportou apenas dois cortes em cada braço, do ombro ao punho. Essa marca, *Ẹyọ*, também denominada *Akẹyọ*, é reservada à família real.

A fim de conquistar *Ọyọkoro*, *Ṣango* enviou o *Haussa* ao príncipe *Ọlọyọkoro* para mostrar-lhe a beleza da tatuagem, mandando dizer que ele próprio havia-se submetido àquelas marcas e convidou-o para fazer o mesmo. *Ọlọyọkoro* e seus chefes, três dias após a operação, estavam todos com muita dor e incapazes de se mover. *Ṣango* surgiu com seu exército e tomou a cidade e seus chefes.

Certo dia, *Ṣango* quis experimentar um talismã que atraía o raio. Subiu na colina (*Oke Akaja*), acompanhado de dois de seus escravos favoritos, *Biri* e *Omiran*, bem como de alguns primos. Tentou o talismã que levava na mão. Uma tempestade desencadeou-se e o raio caiu no palácio, incendiando-o e matando muitas mulheres e filhos de *Ṣango*. Este, autor de sua própria ruína, abdicou, apesar dos rogos de seus súditos, e decidiu retirar-se para a corte de *Elempẹ*, rei de *Nupe*, seu avô materno.

Outras lendas relatam que ele foi forçado a abdicar. Seus servidores *Biri* e *Omiran* o abandonaram e *Ṣango* enforcou-se em uma árvore *karité*. *Biri* também se suicidou em *Koso* e *Omiran* fez o mesmo, assim como seu primo *Ọmọ Sanda* em *Popo*, *Babayanmi* em *Ṣẹlẹ*, *Obei* em *Jakuta* e *Ọga*, sua esposa preferida, em *Ira*.

Dennett[15] indica que

Shango é o grande *Orisha* do *Alafin* de Ọyọ ou *Ọba Kuso*, rei de *Kuso*, colina situada perto de *Ọyọ*. Seus adeptos são denominados *Odushu Shango* e suas adeptas, *Eshinla* (o grande cavalo). Os cabelos dos homens a ele consagrados são trançados como os das mulheres. Durante as festas em louvor a *Shango*, eles dançam levando sobre a cabeça potes contendo fogo. Esse fogo, ao que se diz, não pode ser apagado pela água. Atribuem a esses homens poderes mágicos e eles são mais honrados do que odiados.

Sacrificam-se a *Shango* vacas (?), carneiros e galos.

Seus interditos são *sese* (feijão), *eligidi* (uma espécie de abóbora), *esuro* (antílope), *ekun* (lebre) e *ekuago* (rato de barriga branca).

12. Essa mesma versão encontra-se em Jean Hess, p. 148.
13. Johnson, p. 149.
14. Lydia Cabrera, em seu livro *El Monte*, p. 233, assinala que, nas tradições conhecidas pelos negros de Cuba, são mencionadas as terras de *Tahua* e *Tulempe*, onde se faziam sacrifícios a *Ṣango*.
15. Dennett [2], p. 169.

Nem Farrow[16] nem Epẹga[17] acrescentam o que quer que seja àquilo que já foi dito.

Frobenius[18]:

É de *Schango*, conforme se diz, que descendia o primeiro rei da terra *Yoruba*. De acordo com uma lenda corrente no litoral[19], *Schango* era o mais importante entre os personagens postos no mundo em Ifẹ pela mãe universal *Jemaja*... Ele é intratável e selvagem, magnífico e, no entanto, em sua violência é benfazejo, pois, graças às torrentes de água que ele despeja das nuvens negras, dá à terra sedenta o necessário para fazer germinar os grãos e propicia a fecundidade aos campos.

Por esses diversos motivos, os homens o temem e, ao mesmo tempo, o amam. Receiam sua cólera, mas imploram sua vinda. Representam-no montado em um cavalo ao qual dão o nome de "carneiro" por ser tão alegre quanto esse animal.

Frobenius apresenta, em seguida, uma variante da história publicada por Hethersett, porém faz confusão entre os nomes de *Gbonka* e *Mokwa* (ou *Mọgba*). Afirma que ele é o primeiro sacerdote de *Ṣango* divinizado, se bem que *Ṣango*, quando vivo, tenha tentado queimá-lo em vão.

Existiram dois *Schango*. Um deles, o antigo, é *Schango Takpa* ou *Schango Taba* e o outro é *Mesi Schango*. O primeiro, o antigo, de acordo com seu nome deve ter vindo da terra *Noupé*. O outro vem do *Borgou*.

O *Mesi* veio para a terra *Yoruba* à frente dos *Alledjenou* e tornou-se o primeiro *Mesi*. Afirma a tradição que a dinastia dos *Mesi Schango* foi deposta e expulsa pelos *Taba Schango*, que retomaram o poder. Além disso, todos os *Mesi* foram eliminados. Representa-se sempre *Mesi Schango* como um cavaleiro e montado. Foi com *Mesi Schango* que esse modo de representação passou a ser adotado. *Schango Tapa*, ao contrário, é representado com uma máscara que figura um carneiro.

Em tudo isso a lenda distingue com precisão e clareza duas dinastias, das quais uma, a mais antiga, expulsa mais tarde pela segunda, está ligada ao deus com cabeça de carneiro.

Frobenius refere-se em seguida

aos sacrifícios oferecidos a *Schango*, os quais consistem sobretudo de carneiros, com aspersão de sangue sobre as pedras de raio, adivinhação, banquete e danças, ao som de tambores, levando os dançarinos a um estado de inspiração pelo deus [20].

A. Talbot[21] acrescenta alguns detalhes àquilo que dizem os autores precedentes:

A principal festa do ano, em Ọyọ, é denominada *Bẹrẹ*. Realiza-se no mês de fevereiro, antes das primeiras chuvas, quando o *Aremọ* (o príncipe herdeiro) e o *Baṣorun* (o primeiro-ministro) visitam o templo de *Ṣango* levando oferendas da erva *Bẹrẹ*, mostrando que a colheita terminou e que chegou o fim do ano. Se *Ṣango* aceitá-las, por intermédio de seu sumo-sacerdote, o *Alafin* dá ordem de cortar a erva e levá-la para a cidade; o resto é queimado.

Talbot acrescenta:

Um dos títulos de *Ṣango* é *Jakuta*, o que atira a pedra. Outros consideram *Jakuta* o grande criador e pai de *Ṣango*. Como *Ọbatala*, talvez tenha pertencido ao ciclo dos deuses que precederam *Ọlọrun*.

16. Farrow, p. 47.
17. Epẹga, Cap. VIII.
18. Frobenius [1], p. 174.
19. Ver a lenda relatada por Baudin-Ellis sobre *Yemọja*, p. 295.
20. Ver p. 118.
21. Talbot, p. 31.

Passemos às transcrições do que dizem alguns autores do Brasil e de Cuba a respeito de *Ṣango*:

Nina Rodrigues[22], que faz referência ao texto de Bowen, citado por Tylor, escreve:

A divinização do trovão é coisa frequente e natural em todas as mitologias. Em mais de um país africano encontram-se referências tão precisas a *Ṣango*, deus do trovão, que a origem evemérica que os missionários protestantes atribuem a *Ṣango* é bem improvável. No entanto um jovem crioulo que morou durante muitos anos em Lagos traduziu-nos de um livro de estudos da língua *Yoruba* a história do rei *Ṣango* tal como é narrada lá por um professor primário negro, já convertido ao protestantismo[23].

O meteorito ou pedra de raio é o ídolo fetiche do próprio *Ṣango* e é adorado como tal.

No culto a *Ṣango* existe ainda uma figura denominada *oṣe* de *Ṣango*, que representa um sacerdote revestido das insígnias de *Ṣango*, segurando em cada mão um machado de sílex ou fetiche. De acordo com as explicações que me foram dadas por um pai de santo, o meteorito que a figura leva na cabeça simboliza o estado de possessão, quando *Ṣango* apodera-se do iniciado no momento em que penetra em sua cabeça.

Esse ídolo, porém, é considerado apenas como um enfeite e existem mesmo templos ou terreiros nos quais ele não é encontrado. Em todo caso, a adoração é feita diretamente ao meteorito. As informações que obtive são categóricas quanto a essa questão. O santo ou *Oriṣa* é a pedra de raio na qual, explicou-me um negro, o santo está encantado. *Ṣango* é assim a manifestação mais clara da litolatria na Bahia.

Manuel Querino[24]:

São Jerônimo é denominado *Chango* pelos *Nago*. É festejado na quarta-feira, seus alimentos sagrados são o galo e o carneiro, seu símbolo é uma lança, um pequeno bordão e contas vermelhas e brancas.

Édison Carneiro[25]:

Xango vive mesclado á vida de milhares de negros e de mestiços, mesmo de brancos. As suas estrepolias divinas, na África e no Brasil – ora rei desthronado em Oyó, capital de *Yoruba*, ora soltando labaredas pela boca, perseguindo Oyá, ora semeando a morte e a devastação, ora sumindo-se terra a dentro, ora desencadeando terremotos ou produzindo descargas electricas, – andam nas boccas de todos, quasi sempre adulteradas pela phantasia facil dos negros, dando-lhes maior dramaticidade.

Em Cuba, Fernando Ortiz[26] assim define *Chango*:

Deus da virilidade e da força, do relâmpago e do raio, é sobretudo o *oricha* da sexualidade vigorosa. Não existe outro *Oricha* mais veemente e enérgico.

Ao manifestar-se, abaixa a cabeça e dá três "saltos de carneiro" em direção aos tambores. Em seguida abre desmesuradamente os olhos, põe a língua para fora, simbolizando que ela tem fogo, agita seu *oche* no ar, agarra com a mão direita seus testículos ou *ekpon* etc. Nenhum *oricha* salta mais alto ou se entrega a contorções mais violentas ou às mais inverossímeis extravagâncias, como a de comer fogo. Usa uma calça e paletó de cor vermelha, com listas brancas, e traz na cabeça uma coroa que tem o formato daquela representada na imagem de Santa Bárbara, com a qual é identificado.

22. Rodrigues [1], p. 42.
23. Ver a narrativa de Hethersett, p. 345.
24. Querino, p. 51.
25. Carneiro [2], p. 139.
26. Ortiz [2], p. 135.

As danças de *Changó* são guerreiras e eróticas. Em sua dança guerreira, *Chango* empunha o machado duplo, o bipene típico de Zeus ou Júpiter do antigo Mediterrâneo, que evoca a dança dos cretenses e de outros povos do mar Egeu. Em suas danças eróticas, a mímica acentua sua tendência priápica e outras provocações sexuais.

Em relação a *Aganju*, Fernando Ortiz escreve[27]:

É o protetor dos carregadores. É identificado com São Cristóvão, que carrega o menino Jesus e o orbe terrestre.

Quando *Agayu* se manifesta, vestem-no com calça e paletó vermelho-escuro. De sua cintura pendem lenços e pedaços de tecidos de diversas cores. Seu emblema é o *Oché* ou o machado duplo ou bipene, como o do Zeus clássico, enfeitado com contas de cor amarela, verde e azul.

Esse *Oricha* distingue-se pelo modo de andar. Dá passos largos e levanta muito as pernas para transpor os obstáculos. Distingue-se também por sua dedicação em carregar as crianças que encontra.

Esses movimentos alegóricos e o modo de empunhar o *Oché* constituem as características de sua dança.

Lydia Cabrera[28] completa essas informações:

O mais popular entre os *Orisha, Changó "Alafi-Alafi,* rei de Oyó e rei dos reis", *Changó,* Santa Bárbara.

Changó Obaye, Changó Obakoso, Eluwekon, Obbalubbe, Aboye, Obbadimelle (rei duas vezes).

Obakoso, Santa Bárbara, quando era deste mundo foi rei de todos os *lucumís,* porém era mau como o diabo e não podiam suportá-lo. Rei errante, que tinha de fugir de todas as partes. De Oyó, onde fez horrores, foi a *Nupé* com *Oyá.* Ali estava sua mãe, *Yemayá.* Quando acreditavam que se haviam livrado dele, porque se fingiu de morto, caiu em cima de todos, pondo fogo pela boca, em meio à tempestade, e acabou com todo mundo.

Changó Eyéo... brigava soltando pela boca fumaça e chamas e disparando raios. Briga também com porrete, machado e uma faca em forma de meia-lua. Por onde passava guerreando deixava as aldeias transformadas em um amontoado de cinzas.

Existe um *Changó* mais sério que anda a cavalo, e outro que anda a pé; é o que foge. O mais escandaloso e batalhador de todos é o de *Tákua.*

Certa vez *Changó* fez uma feitiçaria tão forte que matou todos os seus e até mesmo seus filhos, a quem amava.

Changó foi rei de *Koso Mobba,* de *Owo,* de *Ebini, Oso, Ima, Tulempe, Ado,* e é por isso que tem tantos nomes e títulos.

Aggayu e *Changó* são dois em um, adorando-se *Changó,* adora-se *Aggayu.* Os dois se vestem do mesmo modo, os dois são reis.

No dia em que *Oyá* roubou seu segredo, bateu três vezes com o pé no chão e sumiu dentro dele. Onde desceu, ficou uma corrente que sai da terra.

Quanto ao Haiti, Émile Marcelin indica[29]:

Chango é um deus das tempestades e da guerra e um lançador de raios. O barulho da tempestade é sua voz e os relâmpagos são as chamas que escapam de sua boca. Exige de seus fiéis que se prosternem a seus pés.

Chango faz parte da família dos *Ogou* e seu nome completo é *Ogou Chango.*

Em suas cantigas, é tratado como rei.

As possessões provocadas por *Chango* são violentas. Os que as experimentam rolam no chão, imitam o estrondo do trovão, sobem nas árvores, montam em cabos de vassoura e agitam espadas de madeira.

27. *Idem,* p. 225.
28. Cabrera, p. 221.
29. Marcelin, p. 95.

ANEXO 2

Oriki e Cantigas

ỌYỌ

Oriki *(Ṣango Ọna Mogba)*

1. *Bí (e)tu bá wọ̀ (im)le*
   Se antílope (condicional) entrar casa
   Se um antílope entrar na casa,
   jejene ni m(ú) ewurẹ
   medo ter pegar cabra
   a cabra sentirá medo.
   Bi Ṣango bá wọ̀ (i)le
   Se *Ṣango* (condicional) entrar casa
   Se Ṣango entra na casa,
   jejene ni m(ú) oṣa gbogbo
   medo ter pegar *Orisa* todos
   todos os Orisa sentirão medo.
2. *A ri ru ala oninanso*
3. *Gangan ni (i)le n(i) igbo ṣọrọ ibosi*
   Tambor na casa no mato falar voz alta
   O tambor pode falar em voz alta na casa do mato.
4. *A ji k(ùn) osun bi oge*
   Ele acordar esfregar *osun* como moça
   Ao despertar, ele se cobre de vermelho (osun) como uma moça.
5. *Eniru ọkọ lamu tata*
   Eniru marido (nome de *Oya*)
   Eniru, marido de Lamutata (nome de Oya).
6. *O gbe (i)lẹ ṣuru gbe ọmọ si*
   Ele cavoucar terra em círculo carregar criança dentro
   Ele cavouca a terra em círculo para pôr a criança dentro.
7. *Ọkọ Ibejí*
   Marido gêmeos
   Senhor dos gêmeos.
8. *Ajá on polowo awọ*
   Cachorro ele anunciar preço pele
   O cachorro anuncia o preço da pele.
   Ora ṣera wa lọwọ Olodumare
   Comprador recusar cortar em pedaços na mão Senhor
   O comprador se recusa a partilhá-lo na mão do Senhor.
9. *O kọ̀ (e)yi ọlọ (ọ)rọ bawa*
   Ele recusar isto dono palavra desforra
   Ele recusou a desforra àquele que falava.
10. *Kurukuru Ajanaku bò (o)ke mọlẹ*
    Neblina elefante esconder no alto na terra
    Neblina, elefante que esconde no alto e embaixo.

Oriki *(Ṣango Afọnja)*

1. *Afọnja, ewe gbe mi, balẹ Koso*
   Afọnja, folha apóia-me, chefe *Koso*
   Afonja, ewe gbe mi, chefe de Koso.

2. *A ṣire gbe ọmọ leri*
Ele divertir-se carregar criança em cima
Sua diversão é carregar uma criança.

3. *Wò (o)ko wò (i)lú awa kò ri*
Olhar campo olhar cidade nós não ver
Quer olhemos no campo ou na cidade, não o vimos
ṣ(e) ina w(a) oko
fazer fogo vir campo
fazer com que o fogo incendiasse o campo.

4. *A(wa) r(i) apa ewe s(un) oko*
Nós encontrar braço folha queimar campo
Nós encontramos as hastes das folhas que queimam no campo.

5. *O ta k(i) o ro ki ẹni t(i) o gộ mọlẹ*
Ele bater que ele cair que alguém que ele estúpido no chão
Bate e derruba no chão aquele que é estúpido.

6. *Kosi ẹni ti o le ba(jẹ) l(i) ori jẹ*
Não existe alguém que ele poder estragar que cabeça
Não existe ninguém que possa destruir sua boa fortuna.
Má ba(jẹ) mi l(i) ori jẹ, ori mi ti (r)ẹ ni
Não estragar a mim que cabeça cabeça minha a você ser
Não destruir minha boa fortuna, minha boa fortuna a você pertence.

7. *Ẹlẹtimọ oju ẹri ẹri*
Aquele que sabe olho brilhante
Senhor do conhecimento, olho brilhante.

8. *O là ọ̀run garara*
Ele fender céu completamente
Ele fende completamente o céu.

9. *O só ọmọ lọmọ niko*
Ele dar filho de um outro murro na cabeça
Ele dá um murro na cabeça do filho de um outro.

10. *O ṣá ogiri eke nigbigbẹ*
Ele cortar muro mentiroso secamente
Ele fende secamente o muro do mentiroso.

11. *O pá eke o t(i) ọwọ bọ eke l(i) oju*
Ele matar mentiroso ele penetrar dedo no mentiroso no olho
Ele mata o mentiroso e enfia seu dedo no olho dele.

12. *O pá alaṣeju o s(e) ilekun*
Ele matar aquele que exagera ele fechar porta
Ele mata aquele que exagera e fecha sua porta.

13. *Ẹni ti k(ò) gbọn ti kô mộ (e)ro*
Alguém que não inteligente que não saber pensamento
Alguém que não é inteligente, que não pensa em nada.

14. *L(i) o ni ki Ṣango wò (i)le mi dé mi*
Ter ele dizer que *Ṣango* vigiar casa minha até (chegada) minha
Ele diz que Ṣango toma conta de minha casa até eu chegar.

15. *Kò to de o ku (i)le Ẹṣu Dokun*
Não ainda chegar ele morrer casa *Ẹṣu Dokun*
Ainda não houve retorno, existe um morto na casa de Ẹṣu Dokun.

16. *O tún pá ọmọ Ẹṣu Dokun jẹ*
Ele de novo matar filho *Ẹṣu Dokun*
Mais uma vez ele mata um filho de Ẹṣu Dokun.

17. *Ṣango má wò (i)le de mi*
Ṣango não vigiar casa chegar eu
Ṣango não toma conta de minha casa até minha chegada.

18. *Egún toto bitan l(i) (aw)a yi (o)dó fun*
Ancestral poderoso totalmente ter nós rolar pilão para
Ancestral poderoso para quem rolamos o pilão.

19. *Tani o bá Lagokun jade baru (ẹ)rù*
Que ele com *Lagokun* sair ajudar a carregar fardo
Quem quer ajudar Lagokun a carregar seu fardo?

20. *Alaganju a gbâ (a)jâ (i)le onile bộ ti (r)ẹ lẹhin*
Alaganju ele pegar teto casa de outro colocar para ele por detrás
Alaganju que se apodera do teto da casa de um outro e o coloca por detrás de seu teto.

21. *Omi l(i) ẹba ina l(i) arin ọ̀run*
Água ao lado fogo no centro céu
Água ao lado do fogo no centro do céu.

22. *O tọ ọ̀run garara*
Ele seguir céu depressa
Ele vai depressa para o céu.

23. *O jọ pe l(i) ọ̀run l(i) o ti mú (i)na wá*
Ele parecer que no céu existir ele que pegar fogo vir
Parece que ele faz descer o fogo do céu.

ỌṢOGBO

Oriki

1. *Logun Leko má dá mi l(i) ẹbi are ni ki o dá mi*
Logun Leko não fazer eu ter culpa ter razão dizer que ele fazer eu
Logun Leko, não me culpe, que minha palavra seja correta.

2. *Ilẹ gbogbo Lakuo lè jo*
Terra toda *Lakuo* capaz queimar
Lakuo pode queimar todas as terras.

3. *Ara jagbẹ ile Are baba ọdẹ Mọkin*
Raio quebrar casa *Are* pai caçador *Mọkin*
O raio destruiu a casa de Are, pai do caçador Mọkin.

4. *Iku m(u) erin wá mọ̀ (i)lú*
Morte pegar elefante vir conhecer cidade
A morte trouxe o elefante à cidade.

5. *O san giri o la giri nigbigbẹ*
(Ver Pobè 3.)

6. *Olowo mi ẹdun kan ṣoṣo l(i) o fi pá (ẹ)nia mẹfa*
Senhor meu machado um só ter ele com matar gente seis
Meu Senhor, que com apenas uma pedra de raio mata seis pessoas.

7. *Logun Leko a ṣe bi o(bu)kọ má da*
Logun Leko ele fazer como bode não fazer
Logun Leko que faz muito barulho sem fazer nada.

8. *Pan koko wan koko aba onile dimu amala*
Sujo muito teimoso muito esbofetear dono casa pegar *amala*
Muito sujo e muito teimoso, ele esbofeteia o dono da casa e apodera-se do amalá.

9. *O pa lawẹ eri bi ôgùn*
Ele quebrar em pedaços cabeça para remédio
Ele o corta em pedaços, com a cabeça ele faz um remédio.

10. *O mu ọmọ ti osuwan so bí ẹran*
Ele pegar criança que teimosa prender como carneiro
Ele pega a criança teimosa e a prende como um carneiro.

11. *Bantẹ owo l(i) o sán wọ (i)lú*
Avental prata ter ele cingir entrar cidade
Cingindo um avental de prata, ele entra na cidade.

12. *Orí ọṣe l(i) o gùn lọ*
Cabeça *ọṣe* ter ele montar partir
Na cabeça de um ọṣe ele monta e parte.

13. *O jà bi (i)ji wọ (i)lú o lọ dayi dayi*
Ele combater como tornado entrar cidade ele enrolar fortemente
o gùn lori Odan lọ
ele subir no *Odan* partir
Abate-se sobre a cidade como um tornado, sobe em espiral na árvore banyian e vai embora.

14. *Nigba t(i) o pá ẹni ti yi tán o fi ítan*
Quando que ele matar alguém que isto terminado ele com perna
rẹ ha (a)rere
sua pendurar *arere*
Após matar alguém, ele pendura sua perna na árvore arere.

15. *Amugbẹkun arẹrin má yá (ẹ)nu*
Amugbẹkun rir não abrir boca
Amugbẹkun ri sem abrir a boca.

16. *O là (i)gbe lô tulasi lẹhin Baba Ọjẹ Ibadan*
Ele penetrar mato seguir perigo atrás *Baba Ọjẹ Ibadan*
Baba Ọjẹ Ibadan entra no mato e persegue o perigo.

17. *Olowo mi a k(e) orí olori bi ẹni k(e)*
Senhor meu ele cortar cabeça de outro como alguém cortar
odi ẹyin
cacho nozes de palmeira
Meu senhor, que corta uma cabeça como se fosse um cacho de nozes de palmeira.

18. *A kun oniyonu wá b(i) Oyẹku l(i) ọjo Opọn*
contrariedade vir como *Oyẹku* na face tabuleiro de *Ifa*
Contrariedade que apareceu como o signo Oyẹku no tabuleiro de Ifa.

19. *Olowo mi o fi (i)jakadi wá t(i) ọkọ*
Senhor meu ele com luta procurar com marido
t(i) aya pọ
com mulher juntos
Meu senhor, que faz o marido e a mulher lutarem juntos.

20. *O ṣe ôgùn gbé(rọ) n(i) yangi rọ l(i) Okiti Efọn*
Ele fazer talismã suspender que rochedo em *Okiti Efọn*
Ele faz um talismã para suspender um rochedo em Okiti Efọn.

21. *K(i) o kolọ l(i) ogun loju ẹnia ti o ru*
Que ele levar à guerra diante alguém que ele usar
eku adẹtẹ yio wẹ agbo
roupa do ancestral leproso (futuro) lavar infusão de folhas
Aquele que leva à guerra e usa a roupa do ancestral leproso se lavará com uma infusão de folhas. (?)

22. *O pá agbe koko tán o pá*
Ele matar carregador cacau acabado ele matar
erè dì (ọ)na oko
cobra fechar caminho campo
Após matar o carregador de cacau, ele mata a cobra para impedi-la de entrar no campo.

23. *Ajá bá (ẹ)ni gbe ile o l(i) on (k)ô*
Cachorro com alguém ficar casa ele dizer e não
mọ̀ (o)ju ẹni
conhecer rosto alguém
O cachorro possuído por alguém permanece na casa de seu dono e não conhece suas intenções.

24. *Agutan (k)ò mọ (o)ju el(e) erì bọrọ*
Carneiro não conhecer rosto dono farelo facilmente
O carneiro não conhece facilmente as intenções de quem lhe dá farelo para comer.

25. *Awa na b(á) arin (m)á mọ̀ (o)ju rẹ*
Nós também com andar não conhecer rosto seu
Da mesma forma, nós caminhamos com ele (Ṣango) sem conhcer suas intenções.

26. *Afi ẹnia ti o f(i) odó ibu (i)lẹ jẹun*
Somente alguém que ele com pilão profundeza terra comer
Somente alguém que pode comer no pilão profundo da terra.

27. *Afi ẹnia ti o f(i) ẹkuru j(ẹ) ejẹ*
Somente alguém que ele com *ẹkuru* comer sangue
Somente alguém que pode comer o feijão torrado com o sangue daqueles que são fulminados por Ṣango.

28. *Afi ẹnia ti Ṣọpọnna ẹlẹran*
Somente alguém que *Ṣọpọnna* que ter carne
ẹkùn ti o gbopa
leopardo que ele muito forte
Somente alguém como Ṣọpọnna, cheio das carnes como um leopardo e muito vigoroso. (?)

29. *Loni kò loju ayanfẹ (ẹ)ni o jù bankan*
Hoje não na presença ninguém adorar alguém ele muito apressado
Quem é apressado demais não será levado hoje à presença de Ṣango para adorá-lo.

30. *(K)ò ju(nù) okan mi nù bá lọ*
Não estar perdido coração meu com partir
Meu coração não está perdido, partirei com Ṣango.

31. *Ọba ti mu (ẹ)ni ti mu (ẹ)ni*
Rei que pegar alguém que pegar alguém
Rei que se apodera deste e daquele.

32. *O ṣoro bá danikanpọ*
Ele difícil com unir
É difícil estar em sua companhia.

33. *O ni ki t(i) olohun k(i) opo rọ́*
Ele dizer que para dono que completamente quebrar
Ele diz que, para o proprietário, tudo acabou.

34. *Ọmọ jẹ yi jẹ yi ti jẹun t(i) o bá rí*
Criança comer isto comer isto que comer que ele devia achar
A criança come tudo o que encontra.

35. *O rẹrín w(a) Ọṣun lọ́*
Ele rir ir *Ọṣun*
Ele ri quando vai à casa de Ọṣun.

O pẹ́ ni (i)le Ọya kesi kesi
Ele permanecer muito tempo na casa *Ọya* visitar visitar
Ele permanece durante muito tempo na casa de Ọya.

36. *At(i) Ogun ati Ṣango kò fi(hàn) (i)di hàn ẹnikan*
E *Ogun* e *Ṣango* não revelar fundamento nenhum
Ogun e Ṣango não revelam fundamento algum.

37. *Egún totobitan, layi odofun*
(Ver Ọyọ, Afọnja, 18.)

38. *Ẹkùn p(á) ẹran f(i) ejẹ wẹ̀*
Leopardo mata carneiro com sangue lavar
Leopardo que mata o carneiro e se lava com o sangue.

39. *Ab(i) eti mọ̀ beju eke wò*
De lado conhecer brutalmente mentiroso olhar
Olha brutalmente de soslaio o mentiroso.

40. *Bi ẹmi nla Lakin Ṣokun ajẹ mu (i)le gbona*
Com hálito grande *Lakin Ṣokun* feiticeiro pegar casa esquentar
O Feiticeiro Lakin Ṣokun aquece a casa com seu hálito. (?)

41. *Olowo mi ejo gbare basa*
Senhor meu que tem razão fugir
Meu senhor, que faz fugir aquele que tem razão.

42. *Ko(i) ti bá o nwi eke nsá*
Ainda não com ele falando mentiroso fugindo
O mentiroso foge antes mesmo que ele lhe dirija a palavra.

43. *Ẹkùn baba Timi*
Leopardo pai *Timi*
Leopardo, pai de Timi.

44. *O duro d(e) ẹni t(i) a(wa) rí sá*
Ele esperar chegar um que nós ver fugir
Ele enfrenta aquilo que nos mete medo.

45. *Ọrọrun nrọ*
Às centenas arrebentar
Ele os arrebenta às centenas.

46. *Gbogbo wọn das (i) agbẹdẹ*
Todos eles derramar na forja
Ele derrama todo mundo na forja.

47. *Olowo mi agbẹdẹ di (i)busun agbalagba*
Senhor meu forja tornar-se lugar onde dorme os grandes
Meu senhor, a forja torna-se o leito dos grandes.

48. *A ja ma jẹbi*
(Ver Pobè, 14.)

49. *A já ile onile ati bọ li (r)ẹ lẹhin*
Ele quebrar casa de um outro e colocar junto a sua atrás
Ele destrói a casa de um outro e no lugar dela edifica sua casa.

50. *O jà (i)gba ninu (i)gbo o f(i) ẹhin*
Ele bater duzentos na floresta ele com costas
tu (i)gbo ká
quebrar floresta em volta
Ele derrotou duzentas pessoas na floresta e, com as costas, destrói a floresta em volta.

51. *Ogulutu (pu)pọ lori roki*
Abas de muro arrebentadas muito sobre
Sobre ele há muitos destroços.

52. *Orișa l(i) o pá Efun Doyin ija (k)ò tán l(i) ọwọ rẹ*
Orișa já ele matar *Efun Doyin* batalha não acabada na mão sua
Orișa que, já tendo matado Efun Doyin, ainda quer brigar.

53. *Lagun a dé lẹlẹ bi igbá epo*
Lagun ele fechar muito bem como cabaça dendê
Lagun se fecha como uma cabaça com dendê.

54. *A g(ùn) ẹran má wó*
Ele montar carneiro não cair
Ele monta no carneiro sem cair.

55. *Oyi bi egbo tipẹ*
Resistente como raiz *tipẹ*
Resistente como a raiz de tipẹ.

56. *O gùn araba a wó tidi tidi*
Ele subir *paineira* ele cair com raízes
Ele sobe na paineira e a faz cair, desenraizando-a.

57. *A ṣú kẹlẹ bi ọmọ alarọ*
Ele ser taciturno calmamente como filho mulher que prepara anil
Ele é taciturno, calmamente, como o filho de uma mulher que prepara anil.

58. *Idi funfun (k)ò ni (i)ran*

59. *Afi ẹnia li (k)ò bá f(i) idi (p)ẹ kan (i)lẹ*
Somente alguém que não jamais com base sua tocar terra
Somente alguém que não senta jamais no chão.

60. *Egun bi eyin (k)o si*
Osso como dente não ser
Não existe osso que se assemelhe aos dentes.

61. *Balogun Ẹdẹ l(i) o npá (ẹ)ni jẹ*
Balogun Ẹdẹ que ele matando alguém
O Balogun Ẹdẹ mata as pessoas.

62. *Asusu Masa o koro bi ewe ẹgbẹsi*
Asusu Masa ele amargo como folha *ẹgbẹsi*
Asusu Masa é amargo como a folha de ẹgbẹsi.

63. *A (rẹ)rin má ke mọ*
Ele rir não gritar saber
Ele ri e não grita.

64. *Emọ (k)ò ni kô mi loju Olukoso*
Perigo não ter encontrar mim na presença *Olukoso*
Não existe perigo para mim na presença de Olukoso.

65. *Ati Ibadan o jo gbangu r(e) Ọyọ*
Desde *Ibadan* ele dançar *gbangu* ir *Ọyọ*
Ele vai dançando gbangu de Ibadan até Ọyọ.

66. *A mu (i)gbẹ kun*
Ele tomar mato encher
Nome de Ṣango.

67. *Baba l(i) ọlá*
Pai de honra
Nome de Ṣango.

68. *Olo (ọ̃)gún*
Dono talismã
Nome de Ṣango.

69. *A sun (i)fun jẹ*
Ele assar intestino comer
Ele assa os intestinos e os come.

70. *Ni ọjọ tulasi so Ṣango ni ọka jẹ*
No dia apuro colher *Ṣango* ter massa comer
Mesmo nos dias de apuro fazem-se colheitas e Ṣango come massa.

71. *O pá baba tán o gbe (so)ri ọmọ*
Ele matar pai acabar ele carregar sobre filho
Ele mata o pai, ele o põe em cima do filho.
O yo (o)kó rẹ lé ṣokoto
Ele tirar pênis seu aparecer sobre calça
Ele tira o pênis para fora e o põe sobre a calça.

72. *O rãn l(i) aya bi oko idi ọpẹ*
Ele queimar no peito como campo base palmeira
Seu peito queima como o matagal aos pés da palmeira.

73. *Arangangan bi itán ṣemi*
Entortado como perna *ṣemi*
Entortado como a perna do animal ṣemi.

74. *A ṣọ (o)po (i)le di Baru agẹlẹtẹ bi Olokun*
Ele transformar pilar casa tornar imenso como *Olokun*
Ele transforma o pilar de uma casa e o torna imenso como Olokun.

75. *Bi Olokun on gẹlẹtẹ Ṣango o si gẹlẹtẹ*
Se *Olokun* ele imenso *Ṣango* ele também imenso
Se Olokun é imenso, Ṣango também é imenso.

76. *A dá ina (ẹ)nia ku Aragunam ja ọmọ Olumọn*
Ele fazer fogo alguém morrer *Aragunan* quebrar filho *Olumọn*
Ele faz queimar o filho de *Olumọn* (Egba de Abẹokuta) no fogo de Aragunan.

77. *O bò l(i) ẹbọ ògún bále mi*
Ele esmagar que sacrifício talismã chefe da casa meu
Ele esmaga o talismã de meu chefe da casa.

78. *A gba l(i) ọwọ má ri t(i) ọwọ rẹ l(i) awa nfẹ*
Ele pegar na mão não encontrar que mão sua que nós querendo
Aquilo que para ele desejamos, ele pega junto àqueles que não o possuem.

79. *A pan koko bi Ẹṣu a ká (ẹ)sẹ kan nan kan*
Ele sujo muito como *Ẹṣu* ele dobrar perna uma estender uma
Ele é muito sujo como Ẹṣu e, de pé, mantém-se com uma perna estendida e a outra dobrada.

80. *Erin ọla rin*
Elefante dignidade caminhar
Elefante que caminha com dignidade.

81. *Ẹ wo erin boti k(i) ọwọ ija leri, ẹkùn*
Vocês olhar elefante facilmente que mão guerreira sobre, leopardo
baba Timi
pai Timi
Olhem o elefante levantar facilmente uma pata guerreira, leopardo pai de Timi.

82. *A jẹ lele bi egún: Ẹkún iwo dari o*
Ele declara fortemente como o ancestral: Leopardo você tornar-se
Ele declara vigorosamente, como o ancestral: "Leopardo, o que será de você?".

83. *O kọ eyi ọlọrọ bawa ti Ṣango*
(Ver Ọyọ, Ọna Mọgba, 9.)

84. *Ninwoṣe mi oro ju o gere n ṣeṣe*

85. *A san giri a la giri olowo mi a la giri kaka fi gba ẹdun bọ*
(Ver Pobè, 3.)

86. *Bí m(o) wò bá ri ọ l(i) ode m(o) wò*
Se eu ver (condicional) encontrar você fora eu ver
(k)o ni da l(i) ode ẹ yo
não estar fazer fora ele contente
Se eu não o visse fora, não ficaria contente.

87. *Ẹrú t(o) o ji ti (k)ò wá ri Lagun Lade o*
Escravo que ele acordar que não vir ver *Lagun Lade* ele
O escravo que, ao acordar, não vai ver Lagun Lade.

r(i) owo rẹ ti o san ni
deverá pagar uma multa
deverá pagar uma multa.

88. *Iwọfa t(i) o ji ti (k)ò bá wò de*
Aprendiz que ele despertar que não (condicional) vir chegar
O aprendiz que, ao acordar, não veio
o r(i) owo rẹ ti o san ni
ele encontrar dinheiro seu que ele pagar isso
deverá pagar uma multa.

89. *Balogun kò r(i) owo (ẹ)ni san*
Balogun não encontrar dinheiro alguém pagar
O Balogun não terá de pagar multa a qualquer um.

90. *Ẹtu l(i) o ji ti oko (o)lu (i)gbo*
Antílope que ele despertar no campo dono floresta
O antílope que desperta no campo
Ẹtu o f(i) ẹsẹ kò okùn ọdẹ lọ
antílope ele com pata recolher corda caçador partir
cai na rede do caçador.

91. *Ọdẹ ni o pá, Alapata ni o wọ lọ*
Caçador ter ele matar açougueiro ter ele arrastar partir
O caçador o mata, o açougueiro arrasta seu corpo.

92. *Onisọna ni o f(i) awọ rẹ ran onde tà*
Artesão ter ele com couro seu costurar talismã vender
olu (o)ko ede
dono campo talismã
O tanoeiro tira de seu couro um cinto para costurar um talismã que ele vende ao dono do campo.

93. *A(wa) fi (o)ri rẹ gun iyan mẹ*
Nós com cabeça sua pilar massa de inhame comer
Pilaremos a massa de inhame e comeremos sua cabeça com ela.

94. *Ọbaigbo ti b(a) ọba ṣe (i)lu, dakun má jẹ*
Ọbaigbo que com rei fazer cidade, perdão não comer
Ọbaigbo domina a cidade com o rei. Perdão, não coma.

95. *Amugbẹkun oju ọrun kò hu kókó*
Amugbẹkun superfície céu não crescer erva
Amugbẹkun, a erva não cresce no céu.

96. *A mu (ẹ)ni k(i) eyinbo lo de*
Ele tomar pessoas antes europeu que chegar
Ele possuía as pessoas antes da chegada dos europeus.

97. *Koforọla Balogun a dẹ l(i) ohùn pá (ẹ)ni jẹ*
Koforọla Balogun ele suave ter voz matar alguém
Koforọla Balogun que mata alguém com voz suave.

98. *Ẹkùn san san gidi ọdẹ ní ṣe*
Leopardo esperto muito caçador com fazer
Leopardo atilado que muito caça.
Ẹkùn ṣaṣa gidi ọdẹ l(i) on ṣe
Leopardo esperto muito caça ter ele fazer
Leopardo atilado que muito caça.

99. *Ẹkùn oboro epa ti ṣ(i) ọmọ ni*
Leopardo amendoim branco que abrir criança na
(i)kun egedegbe
barriga completamente
O leopardo que abre a barriga da criança como se fosse amendoim branco.

100. *Ẹkùn, oni (i)yan o sán jo b(i) ele*
Leopardo, dono da massa de inhame ele trovejar queimar com força
Leopardo, dono da massa de inhame que troveja e queima com força,
kaka k(ò) ọmọ p(á) oni (i)yan o sán
antes não criança matar dono da massa de inhame ele trovejar
jo bi ele
queimar com força
Não mate a criança, dona da massa de inhame que troveja e queima com força.

101. *Arẹmu f(i) od(ó) ( )ẹ da (o)ṣe o f(i) iya*
Arẹmu com pilão seu fazer *oṣe* ele com mãe
rẹ ró gbangbanrin
sua forjar bigorna
Arẹmu faz de um pilão seu oṣe e, de sua mãe, forja uma bigorna.

102. *O lá koro wọ (i)nu ekanan nitori ẹni*
Ele saltar vigorosamente entrar na unha devido a alguém
rò (ọ)ka ti (k)ò fun jẹ
preparar massa que não dar comer
Ele salta com vigor e entra debaixo da unha da pessoa que preparou a massa e não lhe deu de comer.

103. *O ri kẹtẹ jẹ (i)ṣu isara*
Ele encontrar azeite (kẹtẹ) comer inhame fêmea
Ele encontra o azeite de kẹtẹ para comer o inhame fêmea.

104. *Awini mọ dá ojo npẹpẹ ní nrọ*
Awini saber fazer chuva suavemente com cair
Awini sabe fazer a chuva cair suavemente.

105. *Alajuba ni ba(jẹ) (i)le aparo jẹ*
Alajuba que estragar casa perdiz
Alajuba que desmancha o ninho das perdizes.

106. *O wò ẹni firi bi ẹni o riran*
Ele olhar alguém rapidamente como alguém ele infeccioso
Ele olha as pessoas rapidamente como se não as visse.

107. *O ka(male) gende ma(i)le egún Jenju Apere*
Ele surpreender homem robusto casa ancestral *Jenju Apere*
Ele surpreende um homem robusto na casa do ancestral Jenju Apere. (?)

108. *Ẹjẹ ni mu ni Ree epo n(i) ile fa n(i) Iyese*
Sangue ter beber em casa *Ree* azeite na casa após em casa *Iyese*
Ele bebe sangue na casa de Ree e, em seguida, azeite na casa de Iyese.
Omi n(i) o mu ni (i)le (a)wa
Água ter ele beber na casa nossa
Em nossa casa ele bebe água.

109. *A kọ (i)gba niwaju oni bata Balẹ Koso*
Ele cantar duzentos diante tocador de bata *Balẹ Koso*
Balẹ Koso canta duzentas cantigas diante dos tocadores de tambor bata.

110. *A b(á) ewurẹ rojo (i)bosi ẹkùn*
Ele contra cabra reclamar altos gritos leopardo
Leopardo que reclama dos altos gritos da cabra. (?)

111. *Ọroro mu (o)ti apẹ*
Estar de pé beber álcool jarra
Ele está de pé para beber o álcool em uma jarra.

112. *A fò lamu t(i) ẹṣin (r)ẹ l(i) ẹhin*
Ele saltar agilmente no cavalo seu no dorso
Ele salta com agilidade no dorso de seu cavalo.

113. *O pá Kaletu o pá Aminan*
Ele matar Kaletu ele matar *Aminan*
Ele mata Kaletu e ele mata Aminan.

114. *T(i) a ni ṣ(e) orò fun male*
Que ele ter fazer cerimônia para muçulmano
Ele realiza a cerimônia para o muçulmano.

115. *Ori ahun l(i) o fi joko*
Cabeça cágado ter ele sobre sentar
Ele se senta em cima da cabeça de um cágado.

116. *Ehin kòlá l(i) o fẹ kẹkẹ*
Dente *obi* ter ele descontrair alegremente
Quando ele sorri, mostra os dentes como se fossem obi.

117. *Iku dẹdẹ n(i) igbo Lalupọn*
Morte redondezas na floresta *Lalupọn*
Morte nas redondezas da floresta de Lalupọn.

118. *A r(e) ọ̀run má rin (ẹ)sẹ*
Ele ir céu não andar pé
Ele vai para o céu sem andar a pé.

119. *Olowo mi o t(i) oko no bọ́ pá Jẹnkẹ Ojẹ*
Senhor meu ele do campo voltar matar *Jẹnkẹ Ojẹ*
Meu senhor que retorna dos campos e mata Jẹnkẹ Ojẹ.

120. *Ewe l(i) ere ọkọ mi*
Folha ser proveito marido meu
As folhas são proveitosas, meu marido.

121. *Emọ l(i) ọna Teji Oku*
Coisa estranha no caminho *Teji Oku*
Coisa estranha no caminho de Teji Oku.

122. *fiafia ti o lé Gbaro g(un) ori oke*
Ele rapidamente que ele expulsar *Gbaro* subir na altura
Ele expulsa rapidamente Gbaro para o alto.

123. *Orisa t(i) o gbe Bọla Joko sọwo bi ẹkọ*
Orisa ter ele carregar *Bọla Joko* pesar como *akasa*
Orisa que carrega Bọla Joko e o pesa como se fosse akasa.

124. *O gba ọsẹ l(i) ọwọ onigbagbo*
Ele tomar domingo na mão cristão
Ele pega o domingo com os cristãos.

125. *A kí gbogbo (ol)ogun ni ọku*
Ele saudar todos guerreiros ter longa vida
Ele faz votos de longa vida a todos os guerreiros.

126. *Mo ri l(i) oni o k(o) èro ọja*
Eu ver no hoje ele juntar transeunte mercado
so bi ẹran
amarrar como carneiro
Eu o vi hoje juntando as pessoas no mercado e amarrando-as como se fossem um rebanho.

127. *O kọ̀ má gbà ẹbọ eke rù*
Ele recusar não aceitar oferendas mentiroso trazer
Ele se recusa a aceitar a oferenda do mentiroso.

128. *B(i) o bá gbọ́ ẹbọ eke má rù*
Se ele (condicional) encarregar-se oferenda mentiroso não trazer
Se ele encarregar-se das oferendas, o mentiroso não as trará.

129. *Olowo mi a bi oru (i)mú jina iṣu*
Senhor meu ele com calor nariz bem cozinhar inhame
Meu senhor, que cozinha o inhame com o ar que sai de suas narinas.

130. *Arẹ b(i) ete oke jina èrún bukẹ*
Arẹ com lábio superior cozinhar pedaço despedaçado
Arẹ cozinha as sobras em seu lábio superior.

131. *A wú tutu bi oloṣonu Lagun Ade*
Ele aborrecido frio como pessoa irritada *Lagun Ade*
Lagun Ade fica frio e aborrecido como uma pessoa irritada.

132. *Ẹleyinju má jẹ o re fọ Abiwowaka*
Globo do olho não consentir ele cair quebrar *Abiwowaka*
Abiwowaka, cujos olhos protuberantes não consentem em cair e quebrar-se.

133. *Ọrun funfun bí ajé*
Céu branco como riqueza
Céu branco, sinal de riqueza.

134. *Oni laba jinijini a k(o) esu má dá*
Dono *laba* aterrorizante ele juntar tontina não cotizar
Aterrorizante dono do laba que junta a tontina sem estabelecer quotas.

135. *Ole na (ẹ)ni Ṣango a ru (i)gbá ole*
Ladrão chicotear alguém *Ṣango* ele carregar carga cabaça ladrão
Olenani Ṣango, carregue a cabaça do ladrão.

136. *Efin l(i) (aw)a nda l(i) aiye, ina nbẹ*
Fumaça que nós fazer no mundo, fogo estando
l(i) ọdọ Ṣango ti nje egún
junto a *Ṣango* que nomeando ancestral
O que fazemos no mundo não passa de fumaça, mas o fogo está junto a Ṣango, o ancestral. (?)

137. *Olowo mi o fi okun furọ di(i)ṣu anán*
Senhor meu ele com intestino amarrar inhame sogro
Meu senhor que, com intestinos, amarra inhames na casa de seu sogro.

138. *Erin (i)kú si (i)lú o d(i) owo*
Elefante morto na cidade ele tornar dinheiro
Elefante morto na cidade transforma-se em riqueza.

139. *O san egùn de ẹyinja, olele bi oke*
Ele fender ossos até globo do olho, *Ṣango*
Olele bi oke, fende os ossos até os olhos.

140. *O dá (o)jú lé kan Ojalogun*
Ele fixar olho sobre uma *Ṣango*
Oja Logun tem o olho fixo em uma casa.

141. *O f(i) ẹsẹ kan ti (le)kun ba gbogbo ilú já*
Ele com perna uma fechar porta com toda cidade lutar
Tendo fechado a porta com uma perna, ele luta contra a cidade inteira.

142. *O b(a) onile já mú ekan a rin má*
Ele contra dono casa brigar inchar talismã ele caminhar não

kan *emọn* *l(i)* *ọna*
encontrar perigo na estrada
Ele briga com o dono da casa, o faz inchar por meio de um talismã e retira-se sem ser incomodado.

143. *A* *ga* *l(i)* *ọjọ* *alẹ* *fio fio*
Ele alto em tempo noite excessivamente
Ele é alto, muito alto, durante a noite.

144. *O* *sùn* *n(i)* *ile* *b(a)* *ara* *rẹ* *l(i)* *ẹru*
Ele dormir na casa com corpo seu sentir medo
Dormindo na casa, mete medo em si mesmo.

145. *O* *binu* *dà* *ẹwọn* *ara* *si* *Aran Nigan* *l(i)* *ọrùn*
Ele encolerizado pôr corrente corpo de *Aran Nigan* no pescoço
Encolerizado, ele amarra uma corrente no pescoço de Aran Nigan.

146. *O* *(ọ)na* *gba* *were* *gbadagi* *lasa*
Ele estrada seguir louco grande estrada livre
É um louco que percorre todos os caminhos desimpedidos.

147. *Eni* *ti* *papa* *t(i)* *oju* *(r)ẹ* *jọ* *k(i)* *o* *p(ã)* *eku*
Alguém que ele mesmo diante olhos seus juntar que ele matar rato
Alguém que pega o rato diante dos olhos daquele que o matou.

148. *Eni* *ti* *Ṣango* *t(i)* *oju* *(r)ẹ* *s(o)* *ẹdun* *kò* *ni* *bú* *l(i)* *eke*
Alguém que *Ṣango* diante olhos seus lançar *ẹdun* não ter insultar que mentiroso
Quando Sango lança uma pedra diante de uma pessoa, ela não poderá chamá-lo de mentiroso.

149. *A* *ri* *ṣe* *nigbat(i)* *ọka* *(o)n* *ba* *lo* *(ẹ)ni* *yun*
Ele encontrar fazer quando massa ele com utilizar alguém cortar
Ele mata a pessoa que preparou a massa e come essa pessoa com ela.

150. *(B)i* *ojo* *(k)ò* *kùn* *bi* *ará* *(k)ò* *sán* *kosi* *ẹniti* *Ṣango* *kò* *le* *pá*
Se chuva não atravessar se trovão não trovejar não ser alguém *Ṣango* não poder matar
Se a chuva não murmurar e se o trovão não ribombar, Ṣango não poderá matar as pessoas.

151. *A* *jí* *wọn* *loju* *orun* *rẹ* *lù* *pá*
Ele despertar eles durante sono lhes bater matar
Ele acorda o dorminhoco e o mata com um forte golpe.

152. *O* *jù* *oloṭọ* *ẹni* *o* *kọ̀* *ni* *mọ̀*
Ele ultrapassar quem diz a verdade alguém ele recusar a saber
Ele prefere aquele que diz a verdade àquele que a recusa.

153. *Ikọ̀* *ti* *gbe* *aiye* *rán* *si*
Tosse que trazer mundo infectar um certo tempo
Tosse que infecta o mundo há um certo tempo.

154. *Erin* *d(e)* *ogun* *o* *d(a)* *ara* *(i)lẹ*
Elefante chegar guerra ele derramar corpo terra
O elefante vai à guerra e cai na terra.

155. *Ogongo* *abi* *ọbẹ́* *ija* *l(i)* *apo*
Ogongo que tem faca combate no bolso
Ogongo que tem sua faca de combate no bolso.

156. *Kò* *bá* *wọn* *wí* *eke* *nsa*
Não com eles falar mentiroso fugindo
O mentiroso foge antes mesmo que ele (Ṣango) fale.

157. *Alaba* *l(i)* *aṣẹ* *atata* *bi* *ọkunrin* *a* *dugbẹ* *l(i)* *ogun*
Dono de *laba* ter *aṣẹ* vigoroso como homem ele pesadamente na guerra
(Nomes de Ṣango.)

158. *O* *damu* *akọ* *o* *damu* *abo* *o* *damu* *ọlọrọ* *o* *damu* *olowo*
Ele ameaçar macho, ele ameaçar fêmea ele ameaçar (homem importante) ele ameaçar rico
Ele ameaça o macho, ameaça a fêmea, ameaça quem fala, ameaça o rico.

159. *Ololo* *ti* *o* *lo* *(i)di* *Olukoso* *kò* *ni* *gb(e)* *aiye*
Dono de utilização que ele utilizar fundo *Olukoso* não ser permanecer mundo
O indiscreto que quiser descobrir o segredo de Olukoso não permanecerá no mundo.

160. *Eyi* *ti* *(k)ò* *lo* *(i)di* *oluwo* *mi* *yio* *rorun* *ni*
Aquele que não utilizar fundo senhor meu (futuro) fácil ser
Àquele que respeita o segredo, meu senhor facilitará as coisas.

161. *O* *da* *(ẹ)ni* *mú* *o* *da* *(ẹ)ni* *pá*
Ele fazer alguém pegar ele fazer alguém matar
Ele pega alguém, ele mata alguém.

162. *O* *jo* *gan* *bẹju* *ọrun* *wò*
Ele dançar com precisão espiar céu olhar
Ele dança com precisão, olhando para o céu disfarçadamente.

163. *Aki Rabata* *bá* *wọn* *jó*
Aki Rabata com eles dançar
Aki Rabata dança com as pessoas.

164. *A* *jade* *fò* *bi* *(i)na* *bá* *njó*
Ele sair saltar se fogo (condicional) queimando
Ele salta para fora da casa, se ela incendiar-se.

165. *Bi (i)le njó njade rerin o ti lehin*
Se casa queimar saindo rir ele empurrar após
Se a casa se incendeia, ele sai e depois ri.

166. *Ranta ti ṣ(e) ọmọ laja*
filho
167. *O ni b(i) ojo nro ki kosi di (i)na*
Ele dizer se chuva cair que não ser tornar fogo
Se a chuva cair, ele diz que não existe fogo.

168. *Bi moto mbọ ki ẹnia fun ẹ jẹ*
Se automóvel chegar que pessoas para ela ser
ká ji (ọ)na
agachada levantar-se estrada
Se o automóvel chegar, que as pessoas agachadas se levantem na estrada.

169. *S(i) ejo t(i) a(wa) bẹ́ t(i) ori*
cobra que nós cortar que cabeça
Afastar-se da cobra cuja cabeça não se cortou.

170. *Ina mọ̀ (ẹ)ni a mọ̀ jó (ẹ)ni*
Fogo conhecer alguém ele conhecer queimar alguém
O fogo queima aquele a quem ele conhece.

171. *Ojo pà werepe d(i) ẹni akolu*
Chuva bater urtiga tornar alguém inofensivo
A chuva, ao molhar a urtiga, extingue seu fogo.

LAGOS

Oriki[1]

1. *Iba Ṣango*
Eu me inclino *Ṣango*
Ṣango, inclino-me.

2. *Olu koso jigi l(i) oko ẹwọn.*
(Ver Kétou, 1.)

3. *A (b)i ara le*
Ele com corpo sólido
Ele tem o corpo sólido.

4. *Ẹwọn já nibi to ba wu.*
(Ver Kétou, 6.)

5. *Ẹkùn oke*
Leopardo no alto
Leopardo no alto.

6. *Iku pi bi ẹni pa ina*
Morte imediata como alguém apagar fogo
Morte imediata como alguém apagando o fogo.

7. *Ẹbiti kawọ ponhin ṣoro.*
(Ver Ifanyin, 51.)

8. *A kí o gb(ọ) ẹlẹbọ*
Ele saudar ele escutar aquele que faz oferenda
a daru olufinran
ele pôr desordem briguento
Ele ouve quem faz oferendas, ele leva a desordem à casa do briguento.

9. *Ajalaji*
Poderoso.

10. *A gbe ni bi idan.*
(Ver Pobè, 1.)

11. *A já má pala*
Ele arrebentar sem dificuldade
Ele arrebenta sem dificuldade.

12. *A yẹ ina ọkaka f(i) ọwọ ti (i)ku*
Ele parar fogo com mão contra morte
Opondo-se à morte, ele detém o fogo com as mãos.

13. *O jó ni gbedu òrun*
Ele dançar ser *gbedu* céu
Ele dança gbedu no céu.

14. *Ọba ọṣọ*
Rei feiticeiro
Rei feiticeiro.

15. *Alaṣẹ a rẹku jaiye.*
(Ver Pobè, 40.)

16. *Oni (i)bọn òrun*
(Ver Ifanyin, 8.)

17. *A b(i) ọwọ gbogbọ gbọ ti nyọ*
Ele com mão comprida comprida que tirando
ọmọ rẹ l(i) ọfin
filho seu de armadilha
Com mão comprida ele tira seu filho da armadilha em que caiu.

1. Ọṣiga, p. 54.

18. *Onimu nyin (i)mu eke nsa*
Dono nariz franzindo nariz mentiroso fugindo
Se ele franze o nariz, o mentiroso foge.
19. *Olu pata olode.*
20. *A ji gba abẹ ọdan*
Ele despertar passar debaixo *banyan*
Ele desperta e passa debaixo de uma árvore banyan.
21. *Tewure awo lu nkan mọlẹ bi ẹbiti.*
22. *Olele bi oke oṣe.*
23. *Ọkunrin gbogbo ba bo kangi bọli ọkunrin.*
24. *O pá alamata tan a f(i) elegbo*
Ele matar dono amala acabar ele com dono milho cozido
(ṣe) ẹri
fazer testemunha
Ele mata o dono do amala e o dono do milho cozido é testemunha.
25. *Ọmọ Yemọja*
Filho *Yemọja*
Filho de Yemọja.
26. *A to fi ṣẹ ogun ran.*
(Ver Kétou, 2.)
27. *A pantete ogọjọ ọkẹ wọ (i)le nla*
Ele pôr em cima cabeça 800 sacos entrar casa grande
Ele entra na grande casa equilibrando oitocentos sacos em cima da cabeça.
28. *Má pantete eji de (i)le mi*
Não pôr na cabeça dois vir casa minha
Para vir à minha casa, ele não põe dois sacos em cima da cabeça.
29. *Olukogi iti ọmọ.*
30. *Ogboji ọruru daju.*
31. *Oko ru arapa yagi bi alada nla.*

IJẸBU

Oriki

1. *Olu Tapa*
Chefe Tapa
Chefe de Tapa.
2. *Olode aji gba*
Dono pátio despertar receber
Dono do pátio que recebe ao despertar.
3. *Abọdọn teure.*
4. *Awo lohun mọlẹ bi ẹbiti.*
5. *Olele bi oke.*
6. *Agbeni bi idan.*
(Ver Pobè, 1.)
7. *Olimu nsi (i)um a n sa.*
(Ver Lagos, 18.)

KÉTOU

Oriki

1. *Ṣango jigi l(i) oko*
Ṣango forte no campo
Ṣango forte no campo.
2. *A to fi ṣe ogun ràn*
Ele capaz por fazer guerra comandar
Ele comanda na guerra.
3. *Kẹrẹkẹtẹ a b(i) eru(kun) gbongbo*
Asno ele como joelho rechonchudo
Asno de joelhos reconchudos.
4. *Ajanan bẹbẹbẹ ti nr(u) odó ẹrù wọ̀ (i)lù*
(Título) muito forte que carregar pilão fardo entrar cidade
Ajanan, muito forte, que carrega um pilão como fardo e entra na cidade.
5. *A já (e)we ọdan sà l(i) õgùn*
Ele quebrar folha *banyan* empregar ser talismã
Ele pega uma folha da árvore banyan e a emprega como talismã.
6. *Ẹwọn já nibo o wu*
Corrente quebrar no lugar ele lhe agradar
Ele quebra uma corrente no lugar em que lhe agradar.
7. *Ẹbiti f(i) ọwọ pọnhin ṣoro.*
(Ver Ifanyin, 51.)
8. *Alamala, ẹkùn, ọkọ Orișa aniyan ina*
Dono do amalá, leopardo, marido *Orișa* que cuida fogo
Dono do amalá, leopardo, marido do Orișa que cuida do fogo.
9. *Akata heri heri.*
10. *A gbeni bi idan.*
11. *Alagbada ododo.*
(Ver Pobè, 29.)

12. *A k(e) aṣọ leri oku bò iyawo*
Ele tirar pano sobre morto cobrir casada
Ele tira a mortalha de um morto para cobrir uma mulher casada.

13. *O kan okuta ni (i)gbo k(i) o ṣ(e) eje̩*
Ele bater pedra na floresta ele que fazer sangue
Ele bate numa pedra na floresta e o sangue jorra.

14. *A r(u) okuta má ṣ(e) oṣuka*
Ele carregar pedra não fazer rodilha
Ele carrega uma pedra sem pôr rodilha na cabeça.

15. *Ẹkùn ọkọ Ọya*
Leopardo marido Ọya
Leopardo, marido de Ọya.

16. *Jọ Ọsanyin*
Permita *Ọsanyin*
Permita, Ọsanyin.

17. *Oni (i)le (e)ṣin*
Dono casa cavalo
Proprietário da cocheira.

18. *Oni (i)bọn asosoyi*
Dono espingarda comprida
Dono de uma espingarda comprida.

19. *Okò kangiri sẹhin*
Arremesso de pedra cair atrás
A pedra que é arremessada cai atrás.

POBÈ

Oriki

1. *O gbe (ẹ)ni bi idan*
Ele tomar alguém como talismã
Ele faz alguém de talismã.

2. *O pá (ẹ)ni bi idan*
Ele matar alguém com talismã
Ele mata alguém com um talismã.

3. *Ṣango o san (o)giri, o la (o)giri kaka k(ẹ) Ṣango* ele fender muro ele cortar muro fortemente pôr *ẹdun bọ*
machado cair
Ṣango fende o muro, corta o muro com vigor e nele enfia uma pedra de raio.

4. *Ajawe ọdan salogun.*
(Ver Kétou, 5.)

5. *O tun malẹ wẹ niwoka*
Ele de novo muçulmano lavar batismo
Ele batiza novamente o muçulmano.

6. *O ṣ(e) aluala nibi t(i) ọfà nbọ (o)jo*
Ele fazer ablução lugar que flecha caindo chuva
Ele faz a ablução no lugar onde cai a água da chuva.

7. *O ru ibosi tọ̀ onigbagbo*
Ele levar grito poderoso perseguir cristão
Com seu brado poderoso, ele persegue o cristão.

8. *Alafin Ọyọ k(i) isi ni (i)lẹ (ẹ)kùn*
Alafin Ọyọ que famoso na terra leopardo
Alafin Ọyọ, famoso na terra do leopardo.

9. *Ọba ti npa ọba jẹ*
Rei que matar rei comer
Rei que mata um rei e o come.
Variante: **Rei que mata um rei e torna-se rei.**

10. *Aṣuwe orisa ti nbu (a)ra rẹ run*
Louco *orisa* que cortando uma porção corpo seu mastigar
Orisa, louco que corta um pedaço de seu próprio corpo e o come.

11. *O fi binu da(ru) panu ru*
Ele com furor desarranjar folhas
Ele desarranja com furor as folhas do telhado da casa.

12. *Kẹtẹkẹtẹ abi erukun gbongbo*
(Ver Kétou, 3.)

13. *Kutakuta ọkunrin*
Briguento homem
Homem briguento.

14. *A ba(ja) (ẹ)ni jà má jẹbi*
Ele bater alguém não culpado
Ele briga sem ter culpa.

15. *O ran wọn ré ba wọn de*
Ele enviar eles sair com eles chegar
Ele os manda ir na dianteira, mas como é rápido chega ao mesmo tempo que eles.

16. *Koyi wọ̀ (i)lu (aw)a gbọ ise̩*
Ainda não entrar cidade nós ouvir trabalho
rẹ lẹhin odi
seu atrás muralha cidade
Ele ainda não entrou na cidade e já se ouve seu grito atrás da muralha.

17. *Koyi wọ̀ i()lu balẹ ndi Ifa*
Ainda não entrar cidade chefe fazendo *Ifa*
Ele ainda não entrou na cidade e o chefe já consulta Ifa.

18. *Koyi wọ̀ (i)lu balẹ nbere agbo*
Ainda não entrar cidade chefe pedindo carneiro
Ele ainda não entrou na cidade e o chefe já pede um carneiro (para sacrificá-lo a Ṣango).

19. *Osan egungun deyinju*
(Ver Ọṣogbo, 139.)

20. *O ku warapa ṣu (i)mi a le si kalẹ*
Ele morrer epiléptico fazer excrementos ele depositar sobre em volta
O epiléptico morre e deixa excrementos em todos os lugares.

21. *Ẹkùn Ogundeji Ọkọṣọ*
Leopardo *Ogundeji Ọkọṣọ*
Leopardo Ogundeji em Ọkọṣọ.

22. *O tun arugbo ṣe niyawo*
Ele de novo velho fazer casar-se
Faz com que o velho se case novamente.

23. *O pá (e)kini o pá kẹdogbọn*
Ele matar o primeiro ele matar o vigésimo quinto
Ele mata o primeiro e mata o vigésimo quinto.

24. *O ṣanu ọlọmọ mẹfa oda kan si*
Ele sente pena dono crianças seis ele deixar um
Ele sente pena do pai de seis filhos e deixa um deles vivo.

25. *O pá má jẹbi eyinbo*
Ele matar não culpado europeu
Ele mata o europeu sem ser culpado.

26. *O gba ọna ẹbu wọ̀ (i)le waya*
Ele passar estrada desviada entrar casa "*wire*"
Ele entra por um atalho na casa fio de ferro (telégrafo).

27. *O pá l(i) apo*
Ele matar na bolsa
Ele mata em uma bolsa.

28. *O tele igi jó (ō)gùn*
Ele juntar madeira queimar talismã
Ele junta lenha e a queima para com ela fazer talismãs.

29. *Alagbada ododo pupa*
Dono traje escarlate vermelho
Ele veste um grande traje, vermelho-escarlate.

30. *Ẹkùn f(i) eyinju tan (i)na*
Leopardo com globo olho acender fogo
Leopardo de olhos fulgurantes.

31. *A rí ká sá õgùn*
Ele encontrar em torno secar talismã
Ele instala os talismãs a sua volta para prepará-los.

32. *O gbe (o)ri odó ṣ(e) aluala male*
Ele fica no pilão fazer ablução muçulmano
Ele sobe no pilão para fazer a ablução dos muçulmanos.

33. *O gbe (i)le mọ̀ ṣe Ọyọ*
Ele permanecer casa saber fazer *Ọyọ*
Permanecendo em casa, ele sabe o que sucede em Ọyọ.

34. *O fi eyin ajẹ ṣọ mulunku*
Ele com ovo coruja preparar feijão cozido na água
Ele prepara feijão com ovos de coruja.

35. *Ina buraka ni (i)ju*
Fogo espalhado na floresta
O fogo que se alastra na floresta.

36. *Ẹwọn já nibi to wu*
(Ver Kétou, 6.)

37. *O ṣ(e) owolowo piti piti*
Ele fazer dinheiro de não importa quem desarranjar
Ele desarranja as finanças de não importa quem.

38. *O wẹ bi abẹrẹ o dara bi okini*
Ele fino como agulha ele bom como agulha
Ele é fino e bom como a agulha.

39. *Balẹ a r(u) ẹku*
Chefe ele usar roupa do ancestral
Chefe que usa a roupa do ancestral.

40. *O r(u) ẹku Jaye*
Ele usa roupa do ancestral *Jaye*
Ele usa a roupa do ancestral Jaye.

41. *A to fise ogun ran*
(Ver Kétou, 2.)

42. *O wọ́ balẹ turu bâ l(i) ọṣe*
Ele arrastar chefe muito tempo bater que *ọṣe*
Ele arrastou o chefe durante muito tempo e bateu nele com seu ọṣe.

43. *O f(i) ogungun lù balẹ l(i) ọ̀rùn*
Ele com soco bater chefe no pescoço
Ele desfechou um soco no pescoço do chefe.

44. *A tó bú bale rẹ ẹni ẹnu kondu*
Ele capaz insultar dono casa seu alguém boca grande
Ele insulta o dono da casa onde ele mora e que tem boca grande.

45. *A kaṣọ leri oku bo iyawo*
(Ver Kétou, 12.)

46. *O rọ (o)jo gbe(mi) (i)na mi*
Ele cair chuva engolir fogo
A chuva cai e engole o fogo.

47. *Oko Yansan*
Marido *Yansan*
Marido de Yansan.

48. *Agbangba l(i) oju agada*
Tempestade sobre olho facão
Tempestade no fio do facão.

49. *Ekolo kò l(i) oju a rin wọ̀ (i)lẹ*
Minhoca não ter olho ela andar entrar terra
A minhoca não tem olhos, enfia-se na terra.

50. *Oko l(i) eti odò*
Campo ao lado riacho
Campo à beira do riacho.

51. *Ajiba l(i) eti (i)sasun*
Colher ao lado marmita
Colher ao lado da marmita.

52. *Alubosa ni (i)mu agbo*
Cebola no focinho carneiro
Cebola no focinho do carneiro (a baba que escorre das narinas do carneiro).

53. *A borukumu jinanṣu*
(Ver Ọ̀ṣogbo, 129.)

54. *Ogan gan nian nian*
(Poderoso.)

55. *O jó jangi jangi l(i) ode alafojudi*
Ele dançar selvagemente no pátio impertinente
Ele dança selvagemente no pátio do impertinente.

56. *O gbe ina wọ̀ (i)le eke*
Ele levar fogo entrar casa mentiroso
Ele toca fogo na casa do mentiroso.

57. *Ẹlẹdun ẹnia baje*
Dono do machado alguém destruir
Dono do machado que mata alguém.

58. *A fi ṣẹrẹ lù rawọn bi agogo*
Ele com *ṣẹrẹ* bater entre eles como agogô
Ele faz o ṣẹrẹ soar como se fosse agogô.

59. *Ẹbiti ka ọwọ pọn ẹhin fi ṣoro*
(Ver Ifanyin, 51.)

60. *O ní pê ôgùn*
Ele ter invocar talismã
Ele invoca os talismãs.

61. *O kiri ba(je) wọ̀n l(i) ôgùn je*
Ele circular destruir eles ter talismã
Ele circula e estraga os talismãs das pessoas.

62. *Ajongolo ọkunrin*
Muito esbelto homem
Homem muito esbelto.

63. *Lakiyo.*

64. *Ẹbiti ṣe wiri ṣe pi.*
(Ver Ifanyin, 52.)

65. *Pala pala joginan.*
(Coisa má.)

66. *Ojo pà aṣiwere má wẹ̀*
Chuva bater louco não lavar
A chuva molha o louco sem lavá-lo.

67. *Oni (i)bọn asosoyi o nyi*
Dono espingarda muito comprida ele atirar
kan gbe kan ti
um pegar um colocar
Dono da espingarda comprida, ele atira com uma delas, põe-na de lado, atira com outra etc.

68. *Iku pá ẹkẹ arun ko okùn*
Morte matar folha de palmeira doença trançar corda
A morte mata as folhas da palmeira, a doença trança cordas com ela.

69. *Gidigidi on là ode òrun lọ*
Fortemente ele atravessar pátio céu partir
Ele atravessa com vigor o pátio do céu.

70. *A ru l(i) ogun bí efi*
Ele sair na guerra como fumaça
Ele sai na guerra, leve como a fumaça.

71. *Arugudu ojo ti nṣu legbe òrun*
Nuvem chuva que escurecer lado céu
Nuvem de chuva que escurece um lado do céu.

72. *O kan bi oyi*
Ele bater com grande pedra
Ele bate com uma pedra grande.

73. *O kan agidi ni (i)badi*
Ele bater teimoso no rim
Ele atinge o teimoso nos rins.

74. *O kan a wó (i)gi wọ̀ yara*
Ele bater ele cair árvore entrar quarto
Ele bate, faz a árvore cair e a faz entrar no aposento.

75. *A b(i) oju b(aleru) ẹlẹbọ leru*
Ele com olho meter medo dono de oferenda
Ele mete medo naqueles que vêm fazer-lhe oferendas.

76. *Abinu fa(ya) iroko ya*
Descontente rasgar *iroko*
Descontente, ele estraçalha o iroko.

77. *Ajaga jigi ọkunrin*
Muito forte homem
Homem muito forte.

78. *O la lẹkun b(a) oni le ja*
Ele rachar porta com dono casa brigar
Ele racha a porta e briga com o dono da casa.

79. *O fitan eke hagi arere*
(Ver Ọsogbo, 14.)

80. *O pá eyinbo pá mato*
Ele matar europeu matar automóvel
Ele mata o europeu e destrói seu automóvel.

81. *O pá eyi t(i) o gbo*
Ele matar aquele que ele maturidade
Ele mata o velho.
O pá eyi t(i) kò gbo
Ele matar aquele que não maturidade
Ele mata o jovem.

82. *Ọkọ Ọya*
Marido de *Ọya*
Marido de Ọya.

83. *O sun ní kaka f(i) ẹpọn ju (a)ra*
Ele dormir sobre costas com testículos bater corpo
Ele dorme deitado de costas e os testículos batem em seu corpo.

84. *O f(i) idi ẹlẹmu*
Ele sobre nádegas vendedor de vinho de palmeira
já (i)lẹ ni bẹbẹlẹ ọna
cair no chão sobre lado estrada
Ele faz com que o vendedor de vinho de palmeira caia de nádegas, ao lado da estrada.

85. *O pá ni (i)le pá l(i) oko*
Ele matar na casa matar no campo
Ele mata na casa, ele mata no campo.

86. *A ki kan má f(i) (ọ)ran a*
Ele saudar um não procurar briga ele
fi (ọ)ran má jẹbi
procurar briga não ter culpa
Que ele saúde alguém sem procurar briga, ou, ainda que procure briga, ele jamais é culpado.

87. *Ẹkùn bura a(wa) sa*
Leopardo gritar nós fugir
Leopardo que urra e nos faz fugir.

88. *Olú werekun*
Chefe poderoso
Chefe poderoso.

89. *Ajaga jigi*
Forte
Forte.

90. *Sere ajaṣẹ*
Sere vitorioso
Sere vitorioso.

91. *Laba Ọjọ*
Bolsa *Ọjọ*

92. *Ọṣe Orobondo*
Ọṣe Orobondo

93. *Ara l(i) ọmọ ọkunrin*
Trovão ser filho homem
O trovão é o filho do homem.

94. *Ọba o fò koto fò gbongbo*
Rei ele saltar buraco saltar tronco de árvore derrubada
Rei que salta acima do buraco e salta acima do tronco da árvore derrubada.

95. *O (ni)tori ogede o gba iya (r)ẹ loju*
Ele por causa banana ele esbofetear mãe sua no rosto
Por causa de uma banana, ele dá um bofetão no rosto de sua mãe.

96. *O (ni)tori ori le baba ka (o)ko*
Ele por causa manteiga de karité perseguir pai em volta campo
Por causa da manteiga de karité, ele persegue seu pai em volta do campo.

IFANYIN

Oriki

1. *Afọnja a ni (i)na l(i) ẹrù*
Afọnja ele ter fogo que fardo
Afọnja, que carrega o fogo como fardo.

2. *Ekùn sin (ẹ)nia roro*
Leopardo acompanha alguém furioso
Leopardo, que acompanha furiosamente as pessoas.

3. *Ṣango a ke mọ wọn koto pá wọn jẹ*
Ṣango ele gritar contra eles antes matar eles comer
Ṣango, que grita com as pessoas antes de matá-las.

4. *O tu ẹran silẹ o mu balẹ (i)le so*
Ele desfazer animal na terra ele pegar chefe casa amarrar
Ele desamarra o animal e amarra o chefe da casa.

5. *O ni balẹ (i)le mọ okun ja ju(lọ) ẹran lọ*
Ele dizer chefe casa saber corda brigar mais que animal
Ele diz que o chefe da casa pode desamarrar a corda melhor do que o animal.

6. *A ru logun bi ẹfin*
(Ver Pobè, 70.)

7. *Okoko ni koroyi a ri ka sa gùn*
(Ver Pobè, 31.)

8. *Onibọn ọ̀run ayinla nu pojọ*
Dono espingarda céu (*Ṣango*)
Dono de espingarda no céu.

9. *Igbẹ kò le (e)wure, ẹran kò bi ẹkùn*
Excremento não afastar cabra, carneiro não gerar leopardo
O excremento não expulsa a cabra, o carneiro não gera o leopardo.

10. *Apalapo ẹkùn jẹ (ẹ)ran jẹ (ẹ)nia*
Ṣango leopardo comer animal comer gente
Ṣango, leopardo que come animal e come gente.

11. *Oko balẹ tu yagba yagba tu bi (i)su*
(Ver Sakété, 25.)

12. *A fin l aya bi akala*
Ele salpicar ser peito como abutre
O peito salpicado é como o peito do abutre.

13. *Akala l o fin, Ṣango (k)ọ̀ fin*
Abutre que ele salpicar, *Ṣango* não salpicar
O abutre é salpicado, Ṣango não é salpicado.

14. *Oloju mana mana bi ọlọ tiro*
Dono olho brilhante como pedra antimônio
Ele tem o olho brilhante como o antimônio.

15. *Egungun a gbe wa (i)bi koto jó*
Ancestral ele pegar vir aqui antes dançar
Ancestral que vem aqui antes de dançar.

16. *Gbòn aṣọ l(i) ọ̀run eke nsa*
Sacudir pano no céu mentiroso fugir
Ele sacode o pano no céu, o mentiroso foge.

17. *A roko liti odó o bu iyọ si nu agbo*
Ele labutar à beira pilão, ele pôr sal no focinho carneiro
Ele labuta na beira do pilão, ele põe sal no focinho do carneiro.

18. *A gb(e) odó má gbin o gbe (e)rà gbinkin*
Ele pegar pilão não gemer ele pegar formiga gemer
Ele carrega o pilão sem gemer e geme ao carregar uma formiga.

19. *Oloko awodi nra biribiri*

20. *Ọsiso leri oku fibo iyawo leri*
(Ver Kétou, 12.)

21. *O gberi odo ṣaluala*
(Ver Pobè, 32.)

22. *Ṣoki lojiji o gberi iya taka s(i) ọmọ*
Brutalmente ele montar sua mãe estalar dedo sobre criança
Ele possui sua mãe com brutalidade e ameaça a criança.

23. *O l(i) okó mẹfa bi ajinaku*
Ele ter pênis seis como elefante
Ele tem seis pênis, como o elefante.

24. *Kana kana ṣu (i)mi alusi k(a) aiye*
Abutre defecar excremento mau em torno mundo
Abutre que deposita maus excrementos em volta do mundo.

25. *O l(i) oju (i)na oju b(a) oju leru*
Ele ter olho fogo olho fazer olho que medo
Ele tem o olho fulgurante que mete medo nos olhos.

26. *A sare ogun de lala*
Ele correr guerra chegar *Lala*
Ele corre para Lala devido à guerra.

27. *A bi ruku imu jina iṣu*
(Ver Ọsogbo, 129.)

28. *Eri ar t(i) o ni agbada buburu meje*
Cabeça (dor de) que ele ter jarra (má) sete
Para as dores de cabeça, ele dispõe de sete jarras.
Edọndun ikoko gbegiri mẹfa
Enjôo jarra massa de inhame seis
Para o enjôo, ele dispõe de seis jarras com massa de inhame.
Kò san mi kò ro mi o jẹ ọgọfa kola
Não boa saúde minha não bem eu ele comer cento e vinte *kola*
Se minha saúde não é boa, ele come cento e vinte obi.

29. *Agemọ kere o t(i) oro ni ka má tọ ẹ*
Camaleão pequeno ele que venenosa ser (cobra) não brigar vocês
má tẹ (ọ)ka ni (i)ru
não pisar (cobra) sobre rabo
O camaleão pequeno não procura briga com a cobra venenosa ọka e não pisa em seu rabo.

30. *O k(i) oro ni ọka k(i) a(wa) má tẹ*
Ele que venenosa ser (cobra) que nós não pisar
ọka ni (i)ru
(cobra) sobre rabo
A cobra Ọka é venenosa, não pisemos em seu rabo.

31. *Ko iwọ lu balẹ ndifa*
(Ver Pobè, 17.)

32. *Ko iwo lu balẹ nbẹbẹ agbo*
(Ver Pobè, 18.)

33. *Ko iwọ lu tan wọn gbọ ibọn rẹ lẹhin odi*
(Ver Pobè, 16.)

34. *O damu balẹ o damu bale*
Ele perturbar chefe terra, ele perturbar chefe casa
Ele perturba o chefe da terra, ele perturba o chefe da casa.
O damu okó o damu obo
Ele perturbar pênis, ele perturbar vagina
Ele perturba o pênis, ele perturba a vagina.
O damu olopa, o damu kia kia
Ele perturbar policial, ele perturbar depressa
Ele perturba o policial, ele perturba depressa.
Ṣango dakun má damu mi
Ṣango perdão não perturbar a mim
Ṣango, tenha piedade, não me perturbe.

35. *Ṣango aja bi ẹkun ẹranko bi ọlogini*

36. *Olowo n pa ẹjẹ isan gburururu*
(Ṣango) matar sangue escorre (barulho)
Se Ṣango mata, o sangue escorre.

37. *Akata heli heli*

38. *Agbeni bi idan*
(Ver Pobè, 1.)

39. *Onimu ṣi um eke nsa*
(Ver Lagos, 18.)

40. *J(ẹ) orogbo, j(ẹ) orogbo o fi ẹrin jẹ obi*
Comer *orogbo*, comer orogbo ele com riso comer *obi*
Ele come orogbo e, rindo, come obi.

41. *Ṣango ba f(i) oju k(àn) ẹjẹ a gbe mu*
Ṣango se com olho encontrar sangue ele pegar beber
Se Ṣango vê sangue, ele o bebe.

42. *Woru ewe gbe mi*
(Ver Ọyọ, Afọnja 1.)

43. *Alagiri san giri kakaka f(i) nu eke bọ (i)lẹ*
com boca mentiroso enterra terra
(Ver Pobé, 3.)

44. *O gb(a) ọnẹbu wọ̀ (i)le eke*
Ele passar caminho atrás entrar casa mentiroso
Eke nsare Ṣango nsare
O mentiroso correr *Ṣango* correr
Ele entra por detrás na casa do mentiroso, o mentiroso foge, Ṣango corre atrás dele.

45. *Kò ba wọn wi eke nsa*
(Ver Ọsogbo, 156.)

46. *O ra wọn ba wọn lọ*
(Ver Pobè, 15.)

47. *Woru kumọ gbongbo*
Ṣango porrete grosso
Ṣango, porrete grosso.

48. *A r(i) owó so onde*
Ele encontrar dinheiro amarrar cintura (talismã)
Ele amarra o dinheiro na cintura (talismã).

49. *Pangalo pongolo*
Coisa comprida e robusta

50. *Akẹkẹ ri eke*
Ralhador encontrar mentiroso
Ralhador que descobre o mentiroso.

51. *Ẹbiti f(i) ọ(wọ) pọn (ẹ)hin ṣoro*
Montículo de terra com mão carregar costas difícil
Tendo as mãos cruzadas nas costas, torna-se difícil carregar um montículo de terra.

52. *Ẹbiti ṣe wiri ṣe pi o*
Montículo de terra fazer usar fazer cair bruscamente ele
tun ni yari
de novo ser areia
O montículo de terra se pulveriza, cai bruscamente e torna-se novamente poeira.

53. *A ṣi bo (o)ri ododo*
Ele abrir cobrir cabeça pano vermelho
Ele cobre sua cabeça com um pano vermelho.

54. *Awẹ bi abẹrẹ kangiboli*
Fino como agulha forte
Fino e resistente como uma agulha (comparar com Pobè, 38).

55. *Eleyinju ẹgẹ*
Dono globo olho bom
Ele tem bons olhos.

56. *Ọkunrin oke iburẹ ṣan wari wari*
Homem no alto (lançar gritar) estremecendo
Homem que grita e lança do alto, estremecendo.

57. *Ajanan bọbọ ogu, ti nru odo iniyan wọ (i)lu*
(Ver Kétou, 4.)

58. *A gbọ ti (ni)nu erule ewo ni ti (ni)nu agbọn*
Ele ouvir que no teto casa que ser que no cesto
ti njo were
que queimando suavemente
Ele ouve aquilo que está no teto da casa e ouve igualmente o cesto que queima suavemente.

59. *Ṣango a to fi ṣe ogunran*
(Ver Kétou, 2.)

60. *Ṣango awẹ kan ọkunrin t(i) o to bora bi aṣọ*
Ṣango pedaço um homem que ele basta cobrir corpo como pano
Ṣango, homem esbelto, basta um único pedaço de pano para cobrir seu corpo.

61. *Ṣango kò ṣe ba (i)ni l(i) alejo*
Ṣango não poder perturbar alguém ser estrangeiro
oruku owó nina ni ko ba (ẹ)ni
calor dinheiro despesa que juntar encontrar alguém
Ao receber Ṣango como um estrangeiro, corre-se o risco de fazer despesas excessivas.

62. *Ṣango a pe (i)lu jọ l(i) ayi (l)i oti*
Ṣango ele chamar cidade reunir que sem ter álcool
Ṣango reúne as pessoas mesmo sem ter álcool.

63. *A gbọ gangan erin ma sa*
Ele ouvir gritos elefante sem fugir
Ele ouve os barritos do elefante sem fugir.

64. *Ṣango kò ṣe gbe ṣire*
Ṣango não fazer pegar diversão
Com Ṣango não se brinca.

65. *A()wa) fẹ ṣ(e) odun l(i) oja*
Nós ver fazer festa no mercado
Nós queremos fazer a festa no mercado.

66. *A wo mọ w(o) ara ti Ṣango fẹ da*
Nós ver saber ver intenção que *Ṣango* querer criar
Iremos ver os milagres de Ṣango.

67. *O bo (o)ri bo (ẹ)sẹ*
Ele cobrir cabeça cobrir pé
Ele cobre a cabeça e os pés.

68. *Bi ba (o)da fun Ṣango ẹ(yin)*
Se (condicional) bem para *Ṣango* vocês
f(i) ara (ẹ)yin balẹ
com corpo vocês tocar terra
Se tudo for bem para Ṣango, vocês se prosternarão.

69. *Ṣọ agan t(i) a ku di dabi ọmọ*
Transformar mulher estéril que ele ficar tornar gerar criança
Ele transforma a mulher estéril em mulher fecunda.

70. *Ẹni ti o bimọ k(i) o tun ta fun*
Alguém que ele gerar que ele de novo guardar para
Ele faz com que aquela que tem filhos volte a conceber.

71. *Ikoyiko l(i) o gb(e) ode ọlọmọ t(i)*
Hiena que ele pegar fora dono criança que
o mọ pọn
ele saber levar nas costas
A hiena está solta, mães, mantenham seus filhos nas costas.

72. *Ṣango ẹni (aw)a ki ki ki t(i) a(wa) le ki tán*
Ṣango alguém nós saudar que nós poder saudar acabar
orin l(i) (aw)a fi nkun
cantar que nós com
Saudamos Ṣango e cantamos com ele.

73. *Ṣango lù eke pá o pá ọmọ pá (i)ya*
Ṣango atingir mentiroso matar ele matar filho matar mãe
Ṣango atinge o mentiroso e o mata, mata a criança e mata a mãe.

SAKÉTÉ

Oriki

1. *Ọpa ni (i)ku akara*
Bastão ser morte bolinho
O bastão é a morte do bolinho.

2. *Abaniku ọrẹ ṣọwọn*
Amigo fiel raro
Um amigo fiel é raro.

3. *Dandagọ ni oni Ṣango*
Muito idiota dizer oni *Ṣango*
Ainda que se diga: muito idiota é oni Ṣango.

Kò ṣe pá fun Dahomè
Não fazer matar para Daomé
Ele não deixa que o matem pelo Daomé.

Kò ṣe pá oni Ṣango agọ
Não fazer matar *oni Ṣango* estúpido
Ele não deixa que o matem, o estúpido oni Ṣango.

4. *Ṣango ní o gba (a)wa l(i) ọwọ (a)wọn mu bo*
Ṣango ter ele pegar nós na mão eles pegar enfiar
(i)lẹ de (ẹ)ni
terra esperar alguém
Ṣango, proteja-nos daqueles que, contra nós, enfiaram feitiços na terra.

5. *B(i) o nṣe wọn l(i) o ngba wọn*
Como ele fazendo eles que ele pegando eles
Que o feitiço se volte contra eles.

6. *B(i) o bá ṣ(e) ore tán ibi ní*
Se ele (condicional) fazer bem acabar mal ter
wọn fi njọ
eles com recompensar
Ele recompensa com o mal aquele que faz o bem.

7. *O jaja b(i) idà já bi epe*
Ele enfim com espada combater com talismã
Ele combate com a espada e combate com o talismã.

8. *Baba olori tu (ọ)mọ ka*
Pai chefe criança dispersar
Chefe que amedronta as crianças.

9. *Isalẹ ekuwa bi di bodo onikalulu abí ti*
Base espinafre se tornar abundante cada possuir para
ẹ l(i) ara
ele no corpo
Lá onde se encontra, cada um possui raízes abundantes como as do espinafre. (É preciso permanecer fiel a suas origens.)

10. *Ti ẹ mọ mbẹ l(i) ara rẹ timọ*
Para ele saber estar no corpo seu familiar
Ele tem seus hábitos.
Ti *emi mọ mbẹ l(i) ara mi timọ*
Para mim saber estar no corpo meu familiar
Tenho meus hábitos.

11. *Alufa Ṣango*
Alufa Ṣango
Sacerdote de Ṣango.

12. *A d(a) agbada re (i)le ọba*
Ele fazer grande roupa ir casa rei
Ele manda fazer um traje suntuoso para ir à casa do rei.

13. *Afinju agbe ti nru lawani bọ oko*
Orgulhoso lavrador que usa turbante voltar campo
Orgulhoso lavrador, que usa um turbante ao voltar da roça.

14. *Ẹni olú mu oye Awoni*
Aquele chefe tomar título *Awoni*
É um chefe que toma o título de Awoni (um antigo *Mọgba*).

15. *Awoni o mọ f(i) awo jẹ*
Awoni ele saber com prato comer
Awoni que come num prato.

16. *Awo ti oni mu wa doju(de) ẹ de (i)lẹ*
Prato que dono pegar estar revirar seu tocar terra
O conteúdo de um prato que o dono pega sem jeito cai no chão.

17. *Ẹni olú gb(a) ewe ẹsọ jigi*
Este chefe aceita folha *ẹsọ forte*
É um chefe que aceita a folha ẹsọ.

18. *Ẹní ọla (i)le mi tẹ Akambi*
Esteira riqueza casa minha estender *Akambi*
Akambi estende a esteira da riqueza na minha casa.

19. *Dorika dorika*
Em volta em volta
A(wa) dorika kanga kò ṣe kosi(nu)
Nós em volta poço não fazer entrar
Não se pode penetrar num poço em volta do qual estamos.

20. *A(wa) di irun ara kari ẹgbẹ lọkọkan*
Nós trançar cabelos pessoas ir em torno sociedade um a um
Os ẹlẹgun Ṣango trançam seus cabelos.

21. *Baba gb(e) agọ o njo wini*
Pai usar traje ele dançando majestosamente
Pai que usa um traje e dança majestosamente.

22. *O wa ṣe ọwọ bembe l(i)abẹ aṣọ*
Ele vir fazer mão pequena embaixo pano
Ele mexe a mão com elegância debaixo do pano.

23. *Akambi ṣe a(wa) wọ igbo*
Akambi fazer nós entrar floresta
Akambi, faça-nos entrar na floresta.

24. *A(wa) gba yẹwo ni o ba(jẹ) ada Akambi jẹ*
Nós pegar examinar ter ele estragar faca *Akambi*
As pessoas que olham a faca de Akambi estragaram-na.

25. *kò ba (i)lẹ la wara*
Pedra bater terra quebrar espalhando-se
Pedra que bate na terra e se quebra, espalhando-se.

26. *Olukoso ejia abi oko l(i) ori ejia*
Ṣango ejia que tem erva em cima cabeça (espécie de árvore)
Ṣango é cabeludo como a árvore ejia que é muito copada.

27. *A gbọ ile gbọ ogun*
Ele assiste casa assiste guerra
Ele nos assiste na casa e nos assiste na guerra.

28. *Ẹbiti fọwọ pọn ẹhin ṣoro*
(Ver Ifanyin, 51.)

29. *Ekùn ọmọ adufẹ*
Leopardo filho cortejado
O filho do leopardo é cortejado.

30. *Ki f(i) oju b(o) orule k(i) o duro ina wonu ẹkùn*
Que com olho esmagar teto que ele ficar fogo dentro leopardo
Leopardo que, com o olhar, esmaga o teto da casa e nela deixa o fogo.

31. *Aja má gbe so*
Cachorro não ficar amarrado
O cachorro não fica amarrado.

32. *Ẹiyẹ kere abi robo janyin*
Pássaro pequeno que tem força muita
O pássaro é pequeno, mas tem muita força.

33. *Bantẹ apeleja*
Avental (muito pequeno).

34. *Ẹkùn a pá eke*
Leopardo ele matar mentiroso
Leopardo que mata o mentiroso.

35. *Olowo abi (a)tẹlẹ(sẹ) õgùn ragbajigbi*
Rico que tem planta dos pés talismã poderoso
Rico que possui talismãs poderosos na planta dos pés.

36. *Olakisokun abi hamara bi ahere*
Nome de *Ṣango* que tem juntar muitas coisas como paiol da roça
Olakisokun que junta muitas coisas, como acontece no paiol da roça.

37. *Bantẹ olõgùn jagajigi Olukoso*
Avental dono do talismã poderoso *Ṣango*
Ṣango tem um avental coberto de poderosos talismãs.

38. *Ẹ̀ru jẹjẹ ti n(i) b(i) ara adubo*
Medo lentamente que estar com pessoas bairro
Ele faz tremer de medo as pessoas do bairro.

39. *Ogundayẹku baba Ọrunmila*
(Odu de Ifa) pai *Ọrunmila*
Ogundayẹku representa Ọrunmila.

40. *O ri ohun d(a) alejo duro dalẹ*
Ele encontrar coisa fazer estrangeiro esperar até a noite
Ele faz o estrangeiro esperar até a noite.

41. *Ẹrú (i)ku ti njẹ ọba lolele*
Escravo morte que responder rei fortemente
Escravo da morte que responde fortemente ao rei.

42. *Aladi kosi n(i) (i)le kanakana jogún ẹbu*
Dono do azeite-de-dendê não estar na casa abutre herdeiro lugar
Quando o dono do azeite-de-dendê não está em casa, o abutre herda o lugar.

43 *Ọlọla ni mo pe, ẹni wu mi*
Pessoa importante que eu chamar, aquele agradar a mim
ni mo pe
que eu chamar
Chamo a pessoa importante e chamo aquele que me agrada.

44. *Ṣango akosu mada*
(Ver Ọsogbo, 134.)

45. *A(wa) fun l(i) adiẹ sin o pa (i)ṣu (i)na*
Nós para que frango antes ele pôr inhame (no) fogo
Para cozinhar um frango, antes é preciso pôr o inhame no fogo.

46. *Oni (i)ṣu koko lá (o)ni o ta lojo*
Dono inhame bilha comprar hoje ele quebrar mesmo dia
Dono do inhame, que compra uma bilha hoje e a quebra no mesmo dia.

47. *Olori a k(i) ewe jojo nimi ya ewe*
Chefe ele saudar folha
Chefe saudar folhas.

48. *Iya n l(i) eri ako ẹ̀ro f(un) Orisa*
Mãe que estar cabeça juntar transeunte para *Orisa*
Iyanleri junta as pessoas para o Orisa.

49. *Iya n (li) eri ako ẹ̀ro leyi*
Mãe que estar cabeça juntar transeuntes aqui está
Iyanleri junta as pessoas que aqui estão.

50. *O ṣe biri o ko mọndia*
Ela fazer subitamente ele juntar jovem
were fun ọkọ Oya
rapidamente para marido *Oya*
Ela reúne rapidamente as jovens para o marido de Oya.

51. *Orisa Asande ni o ko (i)lẹ tán*
Orisa Asande que ele juntar terra acabar
Orisa Asande que juntou todas as terras.

52. *Ẹni Fatayo*
Alguém de Fatayo.

53. *Ẹni Akambiade*
Alguém de Akambiade.

54. *Bi alapa nsạn (a)pa (ib)inu*
Se dono de braço balançando braço descontentamento
a(wọn) mọ̀ bi wọn
eles saber nascer eles
Alguém que anda balançando os braços com ostentação provoca ciúmes.

55. *B(i) olowo l(i) owó (ib)inu a(wọn) mọ̀ bi wọn*
Se rico ter dinheiro descontentamento eles saber nascer eles
Se uma pessoa importante tem dinheiro, ela provoca ciúmes.

56. *B(i) ol(o) okó d(o) okó (ib)inu a(wọn)*
Se dono pênis coabitar pênis descontentamento eles
mọ̀ bi wọn
saber nascer eles
Se alguém faz seu pênis funcionar, provoca ciúmes.

57. *(K)ò da bimọ ọmọ ti ẹ do (o)kó rara*
Não fazer como criança que seu coabitar pênis jamais
Ele não é como a criança que jamais teve relações
Abi ki ja (o)kó sọnu l(i) o gbo mi
Ou que quase pênis estar perdido ter ele usar a mim
ou como alguém que envelheceu.

58. *Ọmọ l(i) o ju ọla (i)le mi*
Filho ser ele mais que riqueza casa minha
Um filho é mais do que a riqueza em minha casa.

59. *Ọmọ loju Akambi*
Criança na presença *Akambi*
A criança na presença de Akambi.

60. *O ro f(i) Ẹsu ni kutu*
Ele prestar contas com *Ẹsu* ao alvorecer
Ele conversa com Ẹsu ao alvorecer.

61. *O ro f(i) Ẹsu l'afẹmojumọ*
Ele prestar contas com *Ẹsu* ao alvorecer
Ele conversa com Ẹsu ao alvorecer.

62. *Ẹni ewe akoko*
Alguém folha *akoko*
Alguém dono da folha de akoko.

63. *Ẹni awere pá (i)gi akoko*
Alguém louco matar árvore *akoko*
Um louco que destrói a árvore de akoko.

64. *Ẹni di ogún o ji(na) lajiju*
Alguém amarrar herança ele longe muito longe
Alguém que recebe uma herança vinda de muito longe.

65. *Ara le (k)ò gbọdọ de (i)le wi*
Pessoas poder não ousar chegar casa falar
As pessoas não ousam falar, na casa, dos segredos do Orișa.

66. *To ba de (i)le wi o pá*
Se (condicional) chegar casa falar ele matar
Ele mata aqueles que, chegando à casa, revelam os segredos.

67. *Fatolu l(i) o npá wọn jẹ*
Fatolu que ele matando eles
Fatolu os mata.

68. *O pá Dọsumu*
Ele matar *Dọsumu*
Ele mata Dọsumu.

69. *O pá Ajimusu ni igi*
Ele matar *Ajimusu* na árvore
Ele mata Ajimusu na árvore.

70. *Baba tẹnumọ (a)re*
Pai afirma justo
Pai que afirma o que é justo.

71. *Ọrọ rẹ o di re(re)*
Palavra sua ela tornar bem-estar
Sua palavra torna-se bem-estar.

72. *Ẹni regirẹgi*
Alguém imparcial
Ele é imparcial.

73. *O gb(a) oba gunte bi apere*
Ele pegar rei emborcar na terra como cesto
Ele apodera-se de um rei e o emborca na terra como um cesto.

74. *O mọ̀ efọ nlanla*
Ele conhecer espinafre muito grande
O espinafre é muito grande.
Akasa nlanla
Akasa muito grande
O acaçá é muito grande.
Akaṣu ti (k)ò gbo ju kò le
Akasa que não amadurecer mais não poder
ko efọ loju
encontrar espinafre a presença
O acaçá que não foi cozido no ponto não pode ser posto na presença do espinafre.

75. *O mọ̀ igbin kaka*
Ele conhecer caracol muito duro
O caracol é muito duro.

Ẹbiti *kaka*
Montículo de terra muito duro
O montículo de terra é muito duro.

Ẹbiti *ti* *(k)ô* *gbo* *ju*
Montículo de terra que não amadurecer mais
kò *le* *pa* *(i)gbin*
não poder resistir caracol
O montículo de terra que não endureceu suficientemente não pode resistir ao caracol.

76. *O* *mọ̀* *okó* *nlanla*
Ele conhecer pênis muito grande
O pênis é muito grande.
O *mọ̀* *obo* *nlanla*
Ele conhecer vagina muito grande
A vagina é muito grande.
Obo *ti* *o* *gbo* *ju* *kò* *le*
Vagina que não amadurecer mais não poder
k(o) *okó* *loju*
reunir pênis na presença
A vagina que não é suficientemente formada não pode reunir-se com o pênis.

77. *Baba* *kọ* *(a)wa* *l(i)* *ọgbọn,*
Pai ensinar nós que inteligência,
(k)ô *ni* *(aw)a* *má* *ṣe* *gọ*
não dizer nós não fazer estúpido
Pai, dê-nos inteligência, que não digamos coisas estúpidas.

78. *A* *tọ* *má* *tase* *oni* *gẹgẹ*
Ele lançar não errar dono pano vermelho
l(at)igba) *oyinbo* *wá*
desde europeu chegar
O dono do pano vermelho lança (o raio) sem errar o alvo, desde que o europeu chegou.

79. *Ile* *má* *je* *(e)yi* *gbe,* *Elenpe* *a* *je* *bọ*
Terra não comer este estar perdido, *Elenpe* ele comer voltar
Terra, que aquilo que te levam para comer não seja perdido, Elenpe come e recompensa.

80. *Iku* *ti* *na* *(ẹ)ni* *na* *(e)ni* *k(i)* *o* *to*
Morte que chicotear um chicotear um que ele suficiente
fi *(ẹ)ni* *ṣ(e)* *aya*
para um fazer mulher
Morte que chicoteia aquele que se tornará o iniciado de Ṣango.

81. *B(i)* *ẹ* *le* *ṣe* *ẹ* *ṣe* *ẹ* *da*
Se vocês capaz fazer vocês fazer vocês fazer
bayi *l(i)* *ẹ* *(i)wa*
assim ser vocês hábito
Se vocês forem capazez, ajam de acordo com seus hábitos.

82. *Ọmọ* *Akani* *b(i)* *ẹ* *le* *ṣe* *ẹ* *ṣe*
Filho *Akani* se você capaz fazer você fazer
Aja, se você for capaz, filho de Akani.

83. *Agba* *bayi* *l(i)* *ẹ* *wa* *b(i)* *ẹ* *le* *ṣe* *ẹ* *ṣe*
Velho assim ser vós ser se vós capaz fazer vós fazer
Velho, vós sois assim, agi de acordo com vossa capacidade.

84. *Timi* *olomi* *ojo* *ti* *n* *bomi* *ojo* *rọ* *dapọ*
Timi dono da água chuva não pegando água chuva cair misturar
Timi, não tome água misturada com a água da chuva.

85. *Jọ* *mo* *ranti* *(i)le* *nitori* *ayibamọ* *mo* *ranti* *(i)le*
Perdão eu lembrar casa porque previdência eu lembrar casa
Perdão! Lembro-me da casa quando ocorre um imprevisto.

86. *A(wa)* *ki* *f(i)* *ẹjẹ* *ọkinjọgọ* *olowo*
Nós saudar com sangue muito poderoso senhor
mi *bi* *(i)ba* *njo* *lọwọ* *a* *mọ* *gbe* *(ẹ)ni*
meu se (condicional) dançando agora ele saber praticar um
Saudamos agora nosso poderoso senhor; que ele dance e nos proteja.

87. *Ọkọ* *mi* *ọpọn* *l(i)* *ẹwu* *ọpọn* *ni* *ṣokoto*
Marido meu sujo estar vestimenta suja estar calça
Meu marido, cuja vestimenta e calça estão sujas.

88. *Nitori* *ayibamo* *ẹ* *je* *k(i)* *(aw)a* *jọ* *ṣe*
Porque previdência vós permitir que nós juntos fazer
Contra o imprevisto ajamos em conjunto.
Ọmọ *Akani* *nitori* *ayibamọ* *ẹ* *je*
Filho *Akani* porque previdência você permitir
k(i) *a* *jọ* *ṣe*
que nós juntos fazer
Filho de Akani, contra o imprevisto ajamos em conjunto.

89. *Ọmọ* *olori* *ade* *ẹkùn* *bi* *aroni*
Filho chefe coroa leopardo como *aroni*

90. *Mo* *gbọ* *b(i)* *o* *ti* *wi* *Ṣango*
Eu escutar como ele ter dizer *Ṣango*
Ouço o que Ṣango diz.

91. *Ẹlerù* *ra* *lenu* *l(i)* *a* *baje* *(e)ni* *to* *pá*
Carregador na boca que ele estragar um suficiente matar
(a)wọn *je*
eles comer

92. *Ṣango mọ̀ (ọ)la Olori mo bẹ ọ*
Ṣango saber futuro, chefe eu pergunto a você
Ṣango conhece o futuro, chefe, nós o indagamos de você.
Ọlọ (ọ)gbẹ̀ri rọ pá ẹni kini kini
Não iniciado matar um conscienciosamente
I(i) ẹni ti n ṣe (ẹ)ni
que um que fazendo um

93. *P(a) eke jẹ k(a) ọ̀rùn ọmọ olori ade*
dobrar pescoço filho chefe coroa
ẹkùn bí ọrọ̀ni
leopardo como *ọrọ̀ni*

94. *Ṣango fẹ pe run ẹkùn t(i) o*
Ṣango querer chamar destruir leopardo que ele
f(i) oju tan (in)a
com olho acender fogo
Ṣango que gosta de destruir, leopardo de olhos fulgurantes.

95. *Pá ya bi ẹ (i)ba fẹ (e)yi*
Matar depressa se você (condicional) querer isto
ẹ wí o pe ọkọ mi
você dizer ele chamar marido meu
Se quiser matar depressa o malfeitor, invoque Ṣango.

96. *Ṣango f(i) ẹlẹ́tẹ́ a roko leti odo ẹ pe*
Ṣango para leproso ele labutar na beira riacho você chamar
"ewe gbe mi" f(i) ẹlẹ́tẹ́
Ṣango para leproso
Para o leproso que labuta na beira do riacho, invoquem Ṣango.

97. *Jọ, mo de(ni)nu (i)ṣe mo fẹ fi(han) ọga mi han*
Perdão, eu chegar ao trabalho eu querer mostrar chefe meu

98. *Ṣango oku abọ ode*
Ṣango bom retorno fora
Ṣango, bem-vindo seja.

99. *A(wa) bi ẹnu jẹ́jẹ́ pe "ewe gbe mi"*
Nós com boca calma chamar *Ṣango*
Com voz suave invocamos Ṣango.

100. *A ti mọ̀ ṣe ọmọ Yemọja*
Ele que saber fazer filho *Yemọja*
O filho de Yemọja sabe agir.

101. *Eleri ọba a to japa bere gbangba oju agada*
Testemunha rei ele basta perguntar claramente fio facão

102. *Koyi wọ bale nbere agbo*
(Ver Pobè, 18.)

103. *Koyi wo ibale nfa odalowo*
(Ver Pobè, 17.)

104. *Ọba tete I(i) o le alẹ bi ọṣu*
Rei rápido que ele aparecer noite como lua
Rei veloz, que surge como a lua, à noite.

105. *Eleri ẹyẹ gbogbo ara I(i) o wá muyẹ*
Testemunha valor exatidão todo corpo que ele vir adaptar
(o)gun gbogbo ara mi Afọnja
guerra todo corpo meu *Afọnja*

106. *O fi n ra ẹtu (i)ja jà*
Ele com comprando pólvora de espingarda batalha abater
firi ẹiyẹ kere
rapidamente pássaro pequeno

107. *Ọba kọbakọ ṣebi Ṣango ni*
Rei não mau pensar *Ṣango* ser

108. *Agẹmo kekere ṣebi Ṣango I(i) oro*
Camaleão pequeno pensar *Ṣango* ser costume

109. *Pa(i)le mọ pa(ọ)na mo*
Vigiar a casa vigiar o caminho
Vigie a casa, vigie o caminho.

110. *Ẹ ba mi pe alejo o nbọ ibi*
Você comigo chamar estrangeiro ele vir aqui
Juntos, chamemos o estrangeiro para que ele venha aqui.

111. *O pá (ẹ)ni kankan wara kankan I(i) oju alẹ ni*
Ele matar um rápido apressar-se rápido que rosto noite no
irọlẹ dede dede
crepúsculo muito perto
Ele mata alguém com pressa porque o crepúsculo se aproxima.

112. *A gbe (ẹ)ni ki o má yẹ (ẹ) sẹ*
Ele ajudar um que ele não mexer o pé
Ele ajuda sem nem mesmo mexer o pé.
A gbe (ẹ)ni to t(i) o n toju ẹni
Ele ajudar um suficiente com ele olhando um
Basta seu olhar para ajudar alguém.

113. *A gbe (ẹ)ni ọkọ mi bata butu*
Ele ajudar um marido meu sapato empoeirado
bi ẹniti o lọ ṣowo ọna
como um ele partir comerciar estrada
Ṣango ajuda aquele que tem o pé empoeirado a ir comerciar na estrada.

SAVÈ

Eki (*Oriki*)

1. *Ṣango olu bambi ọkọ Ọya*
   Ṣango (chefe forte) marido *Ọya*
   Ṣango olu bambi, marido de Ọya.
2. *Gbogbo ara Ṣango*
   Todas pessoas *Ṣango*
   Todas as pessoas de Ṣango.
3. *O gbona bi irin pẹlẹbẹ*
   Ele quente como ferro pouco grosso
   Ele é quente como um ferro plano.
4. *N la (ẹ)nu gba p(á) egbeje ẹnia*
   Abrindo boca bruscamente matar mil e quatrocentas pessoas
   Abrindo a boca bruscamente, ele mata mil e quatrocentas pessoas.
5. *Tani (k)ọ̀ mọ̀ pe oni feriji ni Ṣango n jẹ*
   Alguém não saber que *oni feriji* ser *Ṣango* se chamar
   As pessoas não sabem que Ṣango se chama oni feriji.
6. *Gbogbo aiye ni fi (o)ri ti ọba*
   Todo mundo que com cabeça pousar rei
   Todo mundo prosterna-se diante do rei.
7. *Ṣango má pá mi*
   Ṣango não matar a mim
   Ṣango, não me mate.

   Ọmọ ẹlẹpọn mi (k)ò tobi
   Criança testículos meu não grande
   Meus testículos não são grandes.

   Ikawọ ẹpọn mi ni mọ̀ ṣẹṣẹ ji
   Próximo testículo meu que saber novamente despertar
   Meus testículos estão se desenvolvendo.
8. *Ṣango kẹ wọ lu agbọ ibọn rẹ lehin odi*
   (Ver Pobè, 16.)
9. *Ko ti wọ lu ti balẹ mbere agbo*
   (Ver Pobè, 18.)
10. *Ṣango kẹ wọ lu ton ti balẹ nte fa*
    (Ver Pobè, 17.)
11. *Kilẹ kilẹ ni mo ni l(i) ọkọ*
    Pisotear pisotear que eu ter que marido
    Meu marido pisoteia a terra.
12. *Pá (ẹ)ni pá (ẹ)ni mo ni l(i) ale*
    Matar alguém matar alguém eu ter que amante
    Tenho um assassino como amante.

OUIDAH

Oriki (*Ṣango Ogodo*)

1. *Olubisi ẹranko yayọ agan obinrin*
   Olubisi animal selvagem divertir estéril mulher
   Olubisi, o animal selvagem, diverte Ọya.
2. *Tapa ma f(i) ọgọ yọnu*
   Tapa costume com porrete procurar briga
   Tapa, com seu porrete, procura briga.

   Tapa ma f(i) odi ọgọ tẹlẹ fo magamaga
   Tapa costume com base porrete apoiar na terra falar como ele quer
   Tapa encosta o cabo de seu porrete no chão e fala com desenvoltura.
3. *O ku Tapa ọsoro sin*
   Ele morrer *Tapa* difícil enterrar
   Tapa morto é difícil de enterrar.

   Awẹ Tapa ọsoro gba
   Jejuar Tapa difícil aceitar
   Jejuar como Tapa é difícil.

   N(i) (ọ)jọ Tapa ba ku wọn
   No dia *Tapa* (condicional) morrer eles

   ni o wa faran oyin wa
   dizer ele procurar fio mel vir
   No dia da morte de Tapa diz-se que é preciso vir com um fio de mel.

   Faran Oyin dowan
   Fio (?) mel raro
   O fio de mel é raro.

   Faran owu dopo
   Fio (?) algodão muito
   O fio de algodão é comum.
4. *Ayi peri ajá kajá k(i) o ku*
   Não fazer imprecação cachorro qualquer que ele morrer
   Não se pode pronunciar uma imprecação contra um cachorro qualquer para que ele morra.

   Ayi peri agbokagbo k(i) o r(e) ọrun
   Não fazer imprecação carneiro qualquer que ele ir céu
   Não se pode pronunciar uma imprecação contra um carneiro qualquer para que ele morra.

ADJA WÈRÈ

Oração

1. *Bara k(i) a(wa) ji (i)re*
   Ẹsu que nós despertar felicidade
   Ẹsu, que nosso despertar aconteça com felicidade.
2. *L(i) a(wa) ji ẹ ki*
   Que nós despertar a você saudar
   Saudamos você em seu despertar.
3. *O j(i) ẹrọ má r(i) ẹsẹ*
   Ele despertar calmo ver pé
   Que o pé esteja calmo.
4. *Eri oku kò jinna*
   Cabeça cadáver não curar
   A cabeça de um cadáver não pode curar.
5. *Ajidigbi bi (i)na rin*
   Ajidigbi como fogo caminhar
6. *K(i) a(wa) ji (i)re*
   Que nós despertar felicidade
   Que nosso despertar aconteça com felicidade.
7. *Ọna Mọgba k(i) a(wa) ji (i)re*
   Caminho *Mọgba* que nós despertar felicidade
   Primeiro sacerdote de Ṣango, que nosso despertar aconteça com felicidade.
8. *Ọtun Mọgba k(i) a(wa) ji (i)re*
   Direita *Mọgba* que nós despertar felicidade
   Segundo sacerdote de Ṣango, que nosso despertar aconteça com felicidade.
9. *Osi Mọgba k(i) a(wa) ji (i)re*
   Esquerda *Mọgba* que nós despertar felicidade
   Terceiro sacerdote de Ṣango, que nosso despertar aconteça com felicidade
10. *Ẹkẹrin Mọgba k(i) a(wa) ji (i)re*
    Quarto *Mọgba* que nós despertar felicidade
    Quarto sacerdote de Ṣango, que nosso despertar aconteça com felicidade.
11. *Mọgba aiye*
    Mọgba terra
12. *Mọgba Ọrun*
    Mọgba céu
13. *Ṣere Ajaṣẹ*
    Ṣere vitorioso
14. *Baba w(a) ojo*
    Pai ser chuva
15. *Ọṣẹ Ogbondo*
    Ọṣẹ Ogbondo
16. *Ejila eṣẹbora*
    Doze fazer um homem poderoso
    A cifra doze é a de um homem poderoso.
17. *Ọba gbo*
    Rei grande
18. *Ọba dẹ*
    Rei maduro
19. *Ọba jigi*
    Rei forte
20. *Ọba gbo (o)mi*
    Rei toma água
21. *Ọba Ajiboye*
22. *Ọba Ṣoipaṣan*
23. *Ọba meje l(i) ode òrun*
    Rei sete na corte céu
    Rei sete na corte do céu.
24. *Ogun meje l(i) ode Ire*
    Ogun sete na corte Ire
    Ogun sete na corte de Ire.
25. *Yansan k(i) a(wa) ji (i)re*
    Yansan que nós despertar felicidade
    Yansan, que nosso despertar aconteça com felicidade.
26. *Iku o ri (o)ri*
    Morte ele encontrar cabeça
    A morte encontra a cabeça.
27. *Afẹfẹ iku*
    Vento morte
    Vento da morte.
28. *Gudugudu l(i) o ku*
    Brutalmente que ele morre
    Ele morre brutalmente.
29. *Ọṣun k(i) a(wa) ji (ire)*
    Ọṣun que nós despertar felicidade
    Ọṣun, que nosso despertar aconteça com felicidade.

30. *O wa yanrin wa yanrin ko (o)wó si*
Ela cavoucar areia cavoucar areia juntar dinheiro dentro
Ela cavouca a areia para dentro dela guardar o dinheiro.

31. *Yemoja k(i) a(wa) ji (i)re*
Yemoja que nós despertar felicidade
Yemoja, que nosso despertar aconteça com felicidade.

32. *Atara Magba*

33. *Orisa oko k(i) a(wa) ji (i)re*
Orisa oko que nós despertar felicidade
Orisa oko, que nosso despertar aconteça com felicidade.

34. *Eri aje*
Cabeça riqueza

35. *Omolu k(i) a(wa) ji (i)re*
Omolu que nós despertar felicidade
Omolu, que nosso despertar aconteça com felicidade.

36. *Ipo kosi enu kò sun*
Língua não ser boca não boa
Sem a língua, a boca não serve.

37. *Ogun k(i) a(wa) ji (i)re*
Ogun que nós despertar felicidade
Ogun, que nosso despertar aconteça com felicidade.

38. *O sin imale*
Ele caminhar adiante dos *Orisa*
Ele caminha adiante dos Orisa.

39. *O pá tutu nje tutu*
Ele matar fresco comendo fresco
Ele mata fresco e come fresco.

40. *Olukoso k(i) a(wa) ji (ire)*
Olukoso que nós despertar felicidade
Olukoso, que nosso despertar aconteça com felicidade.

41. *O pá la (a) po*
Ele matar lisa bolsa
Ele mata, sua bolsa está vazia.

42. *Eri f(i) oju rin*
Cabeça com olho andar
A cabeça pode andar graças aos olhos.

43. *Gbegbele (i)ku*
Vizinha morte
A morte está ao nosso lado.

44. *Ekùn igbo Ada*
Leopardo floresta Ada
Leopardo na floresta de Ada.

45. *A pá kini pá kedogbon*
Ele matar primeiro matar vigésimo quinto
Ele mata o primeiro e o vigésimo quinto.

46. *K(i) a(wa) ji (i)re*
Que nós despertar felicidade
Que nosso despertar aconteça com felicidade.

47. *Nji owó ni k(i) a(wa) ji*
Despertar dinheiro ter que nós despertar
Que, ao despertar, tenhamos dinheiro.

48. *Nji aya ni k(i) a(wa) ji*
Despertar mulher ter que nós despertar
Que, ao despertar, tenhamos mulheres.

49. *Nji omo ni k(i) a(wa) ji*
Despertar filhos ter que nós despertar
Que, ao despertar, tenhamos filhos.

50. *K(i) a(wa) má dide iku*
Que nós não levantar morte
Que não nos levantemos para encontrar a morte.

51. *K(i) a(wa) má dide arun*
Que nós não levantar doença
Que não nos levantemos para adoecer.

52. *K(i) a(wa) má dide ejo*
Que nós não levantar processo
Que não nos levantemos para enfrentar um processo.

53. *K(i) a(wa) má dide ofo*
Que nós não levantar perda
Que não nos levantemos para sofrer perdas.

54. *K(i) a(wa) dide arankan (m)á ji*
Que nós levantar malignidade não despertar
se npa (e)ni ju(lo) (i)ku lo
fazer matando um mais que morte
Que não nos levantemos para ser vítimas da malignidade que mata mais do que a morte.

55. *K(i) a(wa) má r(i) ejo oba*
Que nós não ter desentendimento rei
Que não tenhamos desentendimentos com o rei.

56. *K(i) a(wa) má l(o) ode oyinbo*
Que nós não ir corte europeu
Que não compareçamos diante do europeu.

57. *K(i) a(wa) majeje omo (a)laiye*

58. *Mo l(i) enu k(i) o ni*
Pureza na boca que ela ser
Que a boca seja pura.

59. *A(wa) juba l(i) ẹnu f(i) obi*
Nós saudar ter boca com *obi*
Que possamos saudar tendo obi na boca.

60. *Ṣẹrẹ k(i) o má bọ ni ọwọ baba wọn*
Ṣẹrẹ que ele não escapar na mão pai eles
Que o ṣẹrẹ não escape da mão de nossos pais.

61. *Aṣọ k(i) o má ya mọ adọsu leri*
Pano que ele não rasgar poder iniciado em cima
Que o pano não se rasgue em cima do iniciado.

62. *A(wa) sin Ṣango pa u*
Nós adorar *Ṣango*
Adoramos Ṣango.

63. *Eleru rere k(i) o wọle*
Portador bem-estar que ele vir casa
Que o portador do bem-estar venha à casa.

64. *Eleru igbẹdi k(i) o ni sẹhin*
Portador desgraça que ele ficar atrás
Que o portador da desgraça recue.

65. *Pupọ ọmọde k(i) o rọ*
Muito netos que ele terno
Que os netos sejam muito fiéis.

66. *A(wa) ke pe*
Nós gritar chamar
Nós chamamos.

67. *A(wa) fun ji f(i) ọna k(i) o la*
Nós para despertar ele caminho que ele fender
Que, ao despertarmos, ele abra o caminho.

68. *Ọna owó k(i) o la*
Caminho dinheiro que ele fender
Que ele nos abra o caminho do dinheiro.

69. *Ọna aya k(i) o la*
Caminho mulher que ele fender
Que ele nos abra o caminho da mulher.

70. *Ọna ọmọ k(i) o la*
Caminho filho que ele fender
Que ele nos abra o caminho do filho.

71. *Gbogbo awọn ·yio wa k(i) a(wọn) wá bọ l(i) Orisa*
Todos eles (futuro) vir que eles vir servir ao *Orisa*
k(i) ẹnikan k(i) o má ṣe ẹniyan kò d(i) (r)ere
que algo que ele não fazer alguém não tornar bem
Que nada de mau aconteça com aqueles que vêm servir este Orisa.

Aclamações

K(i) a(wa) wo
Que nós olhar
Olhemos.

O(r)isa (f)i Mogba
Orisa de *Mogba*
O Orisa de Mogba.

O(r)isa baba mi mọ de
Orisa pai meu saber chegar
Meu pai o Orisa chega.

B(i) o wo we(re) ẹ(nyin) ku we(re)
Se ele olhar vivamente vocês morrer vivamente
Se ele os olhar vivamente, vocês morrerão vivamente.

B(i) o wo wa(ra) ẹ(nyin) ku wa(ra)
Se ele olhar apressadamente vocês morrer apressadamente
Se ele os olhar apressadamente, vocês morrerão apressadamente.

B(i) okó wo, obo wo
Se pênis olhar, vagina olhar
Se o pênis olha, a vagina olha.

Atọto wo ya
Prepúcio olhar abrir

POBÈ

Aclamações

Ẹ pe k(i) a(wa) wo
Eles chamar que nós olhar (três vezes)
Chamemos e olhemos.

Orisa ọkọ mi mọ de o
Orisa esposo meu saber chegar
O Orisa meu esposo chegou.

Mo ri firi mo wa firi
Eu encontrar vivamente eu olhar vivamente
Encontro vivamente, olho vivamente.

Okó wo, abo wo
Pênis olhar, vagina olhar
O pênis olha, a vagina olha.

Atọto wo ya
Prepúcio olhar abrir

IBANION

Aclamações

Asaju
Aquele que está à frente.

Elegbe
Companheiro.

Sisi
Six pence (0,60 francos).

Toro
Three pence (0,30 francos).

Ọkọ mi mọ de o
Marido meu saber vir

O yo ori gbẹrẹ
Ele espalhar manteiga de *karité* suavemente

ILODO

Cantigas

1. *Ṣango d(i) alaya* (bis)
   Ṣango tornar casado
   Ṣango é casado.
   Gbogbo ẹnia k(i) o ma (a)yọ
   Todas pessoas que ele ser alegre
   Que todas as pessoas sejam alegres.
2. *Bi a(wa) bá ri Ọbakoso*
   Se nós (condicional) ver *Ọbakoso*
   Se virmos Obakoso.
   Ki l(i) a(wa) ṣe
   Que ter nós fazer
   Que faremos?
   Awa ọmọ (r)ẹ jó
   Nós filho seu dançar
   Nós, seus filhos, vamos dançar.
   Awa ọmọ (r)ẹ (a)yọ ni
   Nós filho seu alegre estar
   Nós, seus filhos, nos alegraremos.
3. *Ṣango gbe mi pọn kalode*
   Ọkunrin gidigba bi ọse
   (Ver Adja Wèrè, cantiga 8.)
4. *Aide ni (l)woro aluko ọsa*
   Papagaio em Iworo corvo laguna
   O papagaio está em Iworo e o corvo está na laguna.
   T(i) ẹ bá jẹun tán, bere dakun má mọ
   Se você (condicional) comer acabado rápido perdão não saber
   ṣe ohùn bere
   fazer voz rápido
   Ao acabar de comer, você não se lembra mais de suas promessas.
5. *Ṣangọ oku olele ireke*
   Ṣango saudações
   Saudemos Ṣango.
   A jó bi ẹni jà
   Ele dançar como alguém guerrear
   Ele dança como alguém que guerreia.
6. *E jẹ nba woru lode*
   Ẹni aba jade nan barele
   (Ver Adja Wèrè, cantiga 8.)
7. *Ẹni ri Ajiloura ọba (a)wa*
   Este ver *Ajiloura* rei nosso
   Vejam Ajiloura, nosso rei.
   O fi gana s(i) eti
   Ele com brinco na orelha
   Ele tem brincos (?) **nas orelhas.**
   O fi moku s(i) ọrùn
   Ele com colar (?) no pescoço
   Ele tem colares no pescoço.
8. *O tun ṣe arugbo ṣe niyawo*
   (Ver Pobè, *oriki* 22.)
9. *Ai rọ (o)jọ ẹnia ni jẹ ti Ṣango*
   Não cair chuva pessoas dizer ser que *Ṣango*
   Se não chove, as pessoas dizem que a culpa é de Ṣango.
   Ni (ọ)jọ obinrin bimọ meje pọ
   No dia mulher dar à luz sete juntos
   O dia em que uma mulher dá à luz a sete filhos.
   Ọba Igbo l(i) o ṣe f(un) awọn ilu
   Ọbatala ter ele fazer para eles região
   Dizem que foi Ọbatala que assim o fez para as pessoas da região.
   Ata arigba o ni jẹ ti Bara
   Vender a crédito ele ser dever que *Elegba*
   Vender a crédito sem ser pago: a culpa é de Elegba.
10. *Mo fẹ lọ mo fẹ lọ mo fẹ lọ*
    Eu querer partir eu querer partir eu querer partir
    Quero partir (três vezes).

Mo fẹ digbere fun ọba
Eu querer dizer até logo para rei
Quero despedir-me do rei.

Ẹgbẹ mi ọsa lọ l(i) aṣẹ
Sociedade minha *Orisa* partir em direção *aṣẹ*
Pessoas de minha sociedade, o Orisa se volta para a casa do aṣẹ.

A(wa) ba (e)mi jó keke lewe
Nós com eu dançar (onomatopéia)
Dancem comigo.

11. *Emi fẹ (iw)ọ iwọ kò jẹwọ mi* (bis)
Eu querer você você não aceitar eu
Quero você, mas você não me quer.

12. *Oni mọgba ilu Ọyọ k(i) o wá*
Ṣango cidade *Ọyọ* que ele vir
Ṣango vem da terra de Ọyọ.

K(i) o wá geri odó
Que ele vir montar em pilão
Ele vem montado em um pilão.

Adọṣu iṣuwaju wọn k(i) o dide
Adọṣu antigo eles que ele levantar
Que os adọṣu antigos se levantem.

K(i) o wá geri odó
Que ele vir montar em pilão
Ele vem montado em um pilão.

Ki (a)wọn ko l(i) oke sọ
Que eles encontrar de em cima descer
Ele desce do alto para os encontrar.

ADJA WÈRÈ

Cantigas

1. *O le ba (a)wa ṣe Ṣango*
Ele capaz com nós fazer *Ṣango*
Ṣango pode ajudar-nos.

O le ba (a)wa ṣe Ṣango ọkọ Ọya
Ele capaz com nós fazer *Ṣango* marido *Ọya*
Ṣango, o marido de Ọya, pode ajudar-nos.

A(wa) to ti le tọ
Nós basta que capaz seguir
Basta que o sigamos.

K(i) o wá ba (a)wa ṣe (a)wa (k)ò le daṣe
Que ele vir com nós fazer nós não capaz fazer sem ajuda
Que ele venha fazer conosco aquilo que não podemos fazer sem ajuda.

Awa (k)ò ti ẹ mù (o)hùn rẹ fisepẹ
Nós não com ele saber voz sua fazer imprecações
Não sabemos como dirigir-lhe imprecações.

Ṣango l(i) a(wa) to ti mọ ki
Ṣango a nós basta que saber saudar
Basta sabermos como saudar Ṣango.

2. *Ṣango bi (i)ṣu bá parada d(i)*
Ṣango se inhame aceitar transformar-se tornar-se
iyán
massa de inhame
Ṣango, se o inhame tornar-se massa de inhame,

Bi agbado bá parada d(i) amala
Se milho aceitar transformar-se tornar-se *amala*
Se o milho tornar-se amala,

Ọna origana parada o di yonu o
Ọna origana transformar-se ele tornar-se dificuldade
Ọna origana torna-se dificuldade.

3. *Ọya gbọ́ fi ẹgbẹ jọ l(i) ọrọ*
Ọya ouvir com sociedade junto que palavra
Ọya, ouça as palavras com a sociedade.

Gbó bi mo ti nwi
Ouvir se eu (passado) dizendo
Ouça, se falei.

Ṣango gbọ́ bi mo ti nwi
Ṣango ouvir se eu (passado) dizendo
Ṣango, ouça, se falei.

Alado l(i) ọrọ gbọ́ bi mo ti nwi
Alado que palavra ouvir se eu (passado) dizendo
Alado, ouça as palavras, se falei.

Jẹgbẹ gbọ́ bi mo ti nwi
Membro da sociedade ouvir se eu (passado) dizendo
Membro da sociedade, ouça, se falei.

Ọya gbọ́ bi mo ti nwi
Ọya ouvir se eu (passado) dizendo
Ọya, ouça, se falei.

4. *Ilẹkẹ lere leri Ọba Koso*
Contas lucro sobre *Ọba Koso*
As contas tornam-se lucro, quando usadas por Ṣango.

Ilẹkẹ lere leri Ọba Oyọ
Contas lucro sobre *Ọba Oyọ*
As contas tornam-se lucro, quando usadas pelo Ọba de Oyọ.

Ilẹkẹ lere leri Ọba Koso
Contas lucro sobre *Ọba Koso*
As contas tornam-se lucro, quando usadas por Ṣango.

5. *Iworo, ẹku orò*
Iniciado, boa cerimônia
Iniciados, boa cerimônia.

Gbogbo iworo ni Ṣango nki ni ode
Todos iniciado que *Ṣango* saudando no pátio
Ṣango saúda todos os iniciados no pátio.

Iworo, ẹku orò
Iniciado, boa cerimônia
Iniciados, boa cerimônia.

6. *Alado ol(i) o de oni r(e) orò*
Alado hoje ele vir hoje ir cerimônia
Alado, venha hoje e compareça à cerimônia.

Ọba wá gbogbo nlọ k(i) a(wa) f(i) d(i) ẹku ọṣẹ
Rei vir todos partindo que nós com tornar-se boa festa
Rei, venha, partamos todos e que a festa seja boa.

Ṣango wá gbogbo nlọ k(i) a(wa) f(i) d(i) ẹku ọṣẹ
Ṣango vir todos partindo que nós com tornar-se boa festa
Ṣango, venha, partamos todos e que a festa seja boa.

7. *Ṣango oku olele ye* (3 vezes)
Ṣango saudação muito forte
Saúdo o poderoso Ṣango.

8. *Ṣango gbe mi pọn k(i) a(wa) l(ọ) ode*
Ṣango leve-me nas costas que nós ir fora
Ṣango, leve-me nas costas para sairmos.

Ọkunrin gidigba bi ọṣe
Homem robusto como *ọṣe*
Homem robusto como um ọṣe.

Ẹ(nyin) je m(o) ba baba l(ọ) ode
Vós consentir a mim com pai ir fora
Deixe-me sair com o pai.

Ẹ(nyin) je m(o) bá Woru l(ọ) ode
Vós consentir eu com Woru ir fora
Deixe-me sair com Woru.

9. *Eleru k(i) o gb(a) ọsuka*
Carregador que ele pegar rodilha
Que o carregador pegue uma rodilha.

Alado di kalẹọ
Alado dobrar em volta
Alado se safa.

10. *Awa nr(e) odò*
Nós indo riacho
Vamos ao riacho.

Awa ọmọ Alado nr(e) odò
Nós filhos *Alado* indo riacho
Nós, filhos de Alado, vamos ao riacho.

Ongbẹ omi odò
Sede água riacho
Temos sede da água do riacho.

Ongbẹ (a)wa nr(e) odò
Sede nós indo riacho
Vamos ao riacho

K(i) a(wa) lọ mu (o)mi
Que nós partir pegar água
para pegar água.

11. *O ṣoro ṣe o ṣoro ṣe*
É difícil realizar é difícil realizar
É difícil realizar.

Orò Alado o ṣoro ṣe
Cerimônia *Alado* é difícil realizar
a cerimônia de Alado.

K(i) o gbe laba
Que ele carregar *laba*
Que ele carregue um laba (bolsa de couro).

K(i) o gbe ọṣe l(i) ọwọ
Que ele carregar *ọṣe* na mão
Que ele segure um ose.

K(i) o so agbo si badi
Que ele amarrar carneiro na cintura
Que ele amarre um carneiro na cintura.

K(i) o ranju toto
Que ele arregalar os olhos largamente
Que ele arregale os olhos desmesuradamente.

Orò Alado ṣoro ṣe
Cerimônia *Alado* difícil fazer
É difícil realizar a cerimônia de Alado.

IBANION

Cantigas

1. *Leri oni Ṣango*
Ilẹkẹ lere leri Ọba Koso
(Ver Adja Wèrè, cantiga 1.)

2. *A(wa) lọ ki ọba a(wa)*
   Nós partir saudar rei nosso
   Partimos e vamos saudar nosso rei.
3. *Mo foribalẹ fun Kabiyesi*
   Eu encostar cabeça no chão para *Kabiyesi*
   Bato a cabeça para Ṣango.
4. *Ariran k(i) o ran(ti) mi leti*
   Ariran que ele recordar a mim
   Ariran me lembra
   Ki má sùn gbagbe
   Que não dormir esquecer
   Que não devo esquecer-me de dormir.
5. (Ver Adja Wèrè, cantiga 11.)

ỌYỌ

Cantigas

1. *Ọba toto alaṣe aro majẹbi*
   Rei respeito (título) (título) sem mancha
   Ọba toto alaṣe sem mancha.
   Ina gori ile Ọbakoso
   Fogo subir casa *Ọbakoso*
   O fogo incendeia a casa de Ọbakoso.
   Ina gori ile n jó lat(i) o fa
   Fogo subir casa queimando para ela derrubar
   O fogo incendeia a casa e a derruba.
   Ina gori o jó (o)jule
   Fogo subir ele queimar toda a casa
   O fogo sobe e queima a casa inteira.
   Akogi ti a(wa) fi gbẹ ọlu
   Grande árvore que nós com cortar madeira (muito dura)
   Grande árvore, da qual extraímos madeira muito dura.
2. *A pá ẹran má gbagbe onira*
   Ele matar animal não esquecer comprador
   Ele mata um animal sem esquecer o comprador.
   A jẹ ẹran má jẹ oro
   Ele comer carne não comer fel
   Ele come a carne, mas não come o fel.
3. *Arira oluwa mi kò so*
   Arira senhor meu não enforcado
   Meu senhor Arira não se enforcou.
   Akin ọba oṣa
   Intrépido rei *Orisa*
   Intrépido rei Orisa.
   Arira oluwa mi
   Arira senhor meu
   Meu senhor Arira.
4. *Ayi wo kabiyesi*
   Não olhar rei
   Não encarem o rei.
   Ẹkùn oloju ina
   Leopardo dono olho fogo
   Leopardo dos olhos de fogo.
   Iná b(a) aro mulẹ
   Fogo com lar intimidade
   O fogo é amigo íntimo do lugar onde se acende o lume.
   Ẹlẹ (ẹ)yinju ide
   Dono globo do olho cobre
   Olhos luzidios como o cobre.
   Ina b(a) aro mulẹ
   Fogo com lar intimidade
   O fogo é amigo íntimo do lugar onde se acende o lume.
   Ẹlẹ (ẹ)yinju ogidan
   Dono globo do olho mica
   Olhos luzidios como a mica.
   Ti fi deruba ole
   Que com atemorizar ladrão
   Com os quais ele atemoriza os ladrões.

BAHIA (BRASIL)

Oriki

1. *Ka wo kabiyesi lẹ*
2. *Ẹkùn tofoju tana*
   (Ver Pobè, *oriki* 30.)
3. *Igi terere*
4. *Ṣere Ajaṣe.*
   (Ver Pobè, *oriki* 90.)
5. *Akata heli heli*
   (Ver Kétou, *oriki* 9.)
6. *Agbe ni bi idan*
   (Ver Pobè, *oriki* 1.)

7. *Ẹbiti ko ponhin ṣoro*
(Ver Kétou, *Oriki* 7.)
8. *Ewe gbemi*
(Ver Afonja, Oyo, *Oriki* 1.)
9. *Ogodo ni ja*
10. *Aganju ile mi*
11. *Baru lolode*
12. *Aira lolohun*
13. *Ọrọ olu gbi yele*
14. *Olu gbẹdọ olufiran*
15. *Ola para epẹ*
16. *Ayan kọ gbe ẹdun*
17. *Ẹiyẹ kekere abohun tihan rere*
(Ver Sakété, *Oriki* 32.)
18. *Okere ko gba sọkọ ayaba ajala iji*
19. *O gbogbo iyariro*
20. *O ṣe are rira ṣakin*
21. *O gbe ọrin leri nro ọdun loyelobo*
22. *O yọ ọgọ la ko bi*
23. *o bi ọtalelegbedje ọmọ*
24. *O nsokun oni o n kọ gbogbo ro rara*

Cantigas

1. *Awa ni sa re loke odo*
O be ri ọmọ
Awa ni sa re loke odo
Ọba toto aro
2. *Ọba ṣẹrẹ la fẹ n si* (bis)
Ọba wá aiye m bẹ lorun
Rei vir mundo estar no céu
Ọba ṣẹrẹ la fẹ nsi
3. *Aira ira Aira ira ira*
Aira ojo mo ke re o
Aira ojo mo ke re pe
4. *Ẹnia ore ẹnia ora*
Ọba Ọlugbe
Ọba Alado
Ọba Aira intile
5. *Awa o ki mi mpe Ọba wa*
Nó saudar rei nosso
Ọba nrọ ojo
Rei cair chuva
Awa mi ni sa iro
Oluwa mi Ṣango ai lẹ lẹ
Senhor meu *Ṣango*
6. *Godo godo pa e losi ba omi o*
O fara jo basi lotun losi ba omi o
7. *Aira da ken ken ṣoro*
Oluwa mi mọ imọ isalẹ
Aira ki lesa bewa
Oluwa mi Aira ae
8. *Aṣọ gbogbo baro nijẹ*
Oloye ọbẹ komi
Nje koba benawo e e e bamba
9. *Oji gala jigala elempe*
jigala
Fi lamba lamba
Balançar balançar
10. *Ọba sare wa*
Ọba mi o
Ẹru jeje Ọba sare wa
11. *Igi tẹrẹrẹ o di odó*
Árvore esguia ela tornar-se pilão
Ọba wá jó ọba taro
Rei vir dançar rei
Awa wa gbọni o ọba waiye o
vindo mundo

KÉTOU

Oriki (*Aira*)

O ko manamana n da l(i) ẹgbẹ ọrun
Ele lançar relâmpago fazer ao lado céu
Ele lança relâmpagos nos lados do céu
O ni gbọn gbọn ẹdun
Ele obter rapidamente machado
e dá rapidamente a pedra de raio.

B(i) o pá oṣo tán
Se ele matar feiticeiro acabar
Quando ele acabou de matar o feiticeiro,
A pá (a)jẹ si(i) gberi
Ele matar feiticeira na cabeceira da cama
ele mata a feiticeira na cabeceira de sua cama.

IJẸBU

Oriki (*Dada*)

Awuru oni ṣeḷẹ
proprietário seu
Awuru yaḷẹ yaḷẹ owo
Gbogbo l(i) ahoro
Tudo ser desolação
Aṣiṣe (k)ò l(i) ara
Culpa não ter corpo
Otoṣi (k)ò ni (i)yekan
Infeliz não ter família
Eran gbigbẹ kò ni jamja
Carneiro seco não ter intestinos
Alade l(i) eyẹ Ṣambu l(i) eṣẹ
Dono coroa que convém
Abiṣu joruko
Omọ Mogala
Filho de (nome)
A g(un) eṣin wọ̀ ya
Ele montar cavalo entrar rapidamente
Gbọnri ade
Sacudir a cabeça coroa
Gbọnri ọṣi waju
Sacudir a cabeça privação pela frente
Gbọnri ọrọ sodo mi
Sacudir a cabeça felicidade ao lado meu
Ade di meji
Coroa tornar-se dois
A(wa) pá nkoro
Nós matar completamente

BAHIA (BRASIL)

Cantigas (*Dada*)

1. *E oni Dada agolarin*
   Dada masokun mọ
   Eru seḷẹ mbeḷorun
   Dada fun mi loẉọ
   Nsọ mari
2. *Oni barigidi bariola* (bis)
   Furajina o furajina
   Ọra lakun labo
   Furajina o furajina
3. *Dada oro madu ọ* (bis)
   Oraminiyan loko
   oro maduọ
4. *Yemọja ragbo o* (bis)
   Ajapa inu ko (bis)
   Bi aja waro
   Aro si awa le o

BAHIA (BRASIL)

Cantiga (*Ọraniyan*)

Ọraniyan alode o
Ara emi ja aroko
Ọbatala mi ewe
Ara emi ja aroko
Orisa elọ boro kareje lagutan
Eku padewa lona
Orisa sorele ibosi
Ọraniyan alode o
Ayi nisa inija loko

13

Ọya, Ọsun, Ọba

Ọya

O reverendo Crowther[1] indica em seu vocabulário *yoruba*: "*Ọya*, a mulher do trovão, uma deusa à qual é dedicado o rio Níger e que, por isso, é chamada de *Odo Ọya*, o rio de *Ọya*".

Ellis[2] dá as mesmas indicações e acrescenta:

Ela tem um mensageiro, *Afefe*, o vento. Em *Lokoro*, nas proximidades de Porto Novo, diz-se que existe um templo de *Ọya*, o qual contém uma imagem da deusa com oito cabeças em torno da cabeça central. Supõe-se que este seja o número simbólico das bocas do Níger em seu delta.

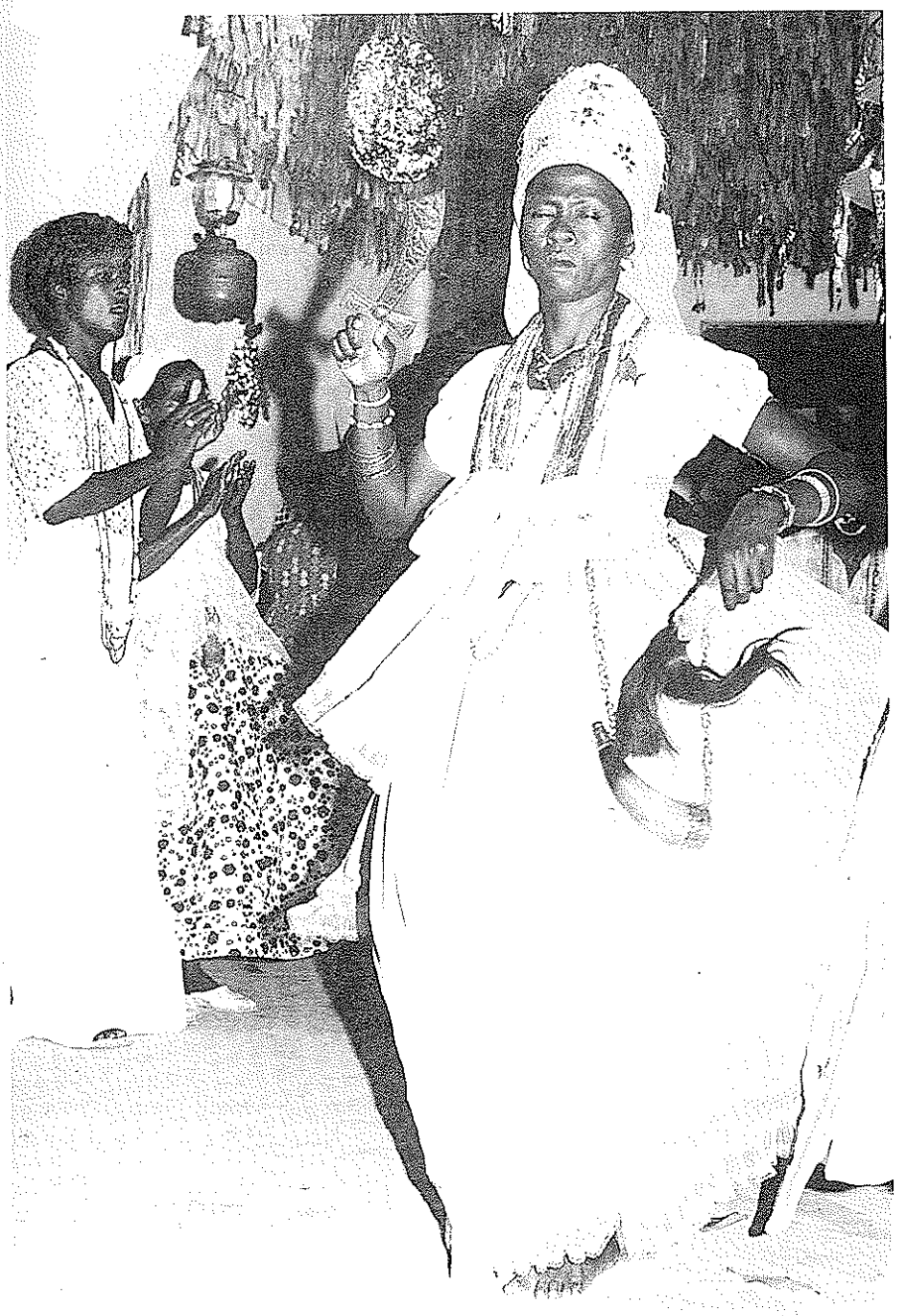
Os muçulmanos, com efeito, dão o nome de *Ọkọrọ* ao bairro *Akron* de Porto-Novo, onde se localiza o templo de *Avẹsan*.

A identidade de *Avẹsan* e *Ọya* me foi confirmada pelos sacerdotes desse templo. Eles declaram que essa divindade foi trazida de uma região situada além

1. Crowther, p. 241.
2. Ellis [2].



Oya, deusa do
rio Níger, África.



No Brasil, é mais
conhecida pelo nome
de *Yansan*.

do território de Lagos havia muito tempo, antes da chegada dos *gun*. Permaneceu durante certo tempo na região de *Ipokia*, na Nigéria, de onde foi trazida para *Akron* pelo *Ọba Ọganju*. Seus interditos são os de *Ọya* (o carneiro e a corça *agbanlì*). Seu nome deriva de *Aberi Amẹsan* (com nove cabeças). Os sacerdotes acrescentaram que *Avẹsan* não gostava de praticar o mal e, em apoio a essa afirmação, contavam que, em certa época,

os moradores do bairro de *Gbekon* procuraram prejudicar os do bairro de *Akron*, que organizavam uma festa. Solicitaram a seu *Vodun Yẹdome* que fizesse chover naquele dia, a fim de perturbar a festa dos moradores do bairro de *Akron*. *Yẹdome* respondeu que examinaria o assunto com *Avẹsan*. Esta, porém, recusou e disse que no céu não havia água. *Yẹdome* transmitiu a mensagem aos moradores de *Gbekon* e disse-lhes que haveria sol. Naquele dia não choveu graças a *Avẹsan*, que não gosta de fazer o mal.

Em relação ao bairro de *Akron* temos as seguintes indicações, fornecidas por A. Akindélé e C. Aguessy[3]: "Existia outrora no bairro de *Aklon* ou *Okoro* um monstro com nove cabeças, cujo nome era *Abori Messan Adjaja* ou *Vessan*". P. Brasseur Marion e G. Brasseur informam[4]:

Um chefe *yoruba*, *Avẹsan*, divinizado e adorado como fetiche, criara a aldeia de *Okoro* (termo deturpado pelas pessoas para *Akron*), cuja tradução literal – "nós os lisonjeamos" – evoca o modo como esse chefe ali chegara ao poder através da astúcia e suplantara um povo cuja origem parecia ter sido esquecida.

S. Johnson[5] escreve a respeito de *Ọya*:

Foi a única mulher de *Ṣango* que o acompanhou em sua fuga para a terra dos *tapa*, mas se desencorajou em *Ira*, sua cidade natal, onde, de acordo com o ditado "*Ọya wọlẹ ni ile Ira, Ṣango wọlẹ ni Koso*" (*Ọya* entrou na terra na casa de Ira, e *Ṣango* entrou na terra em *Koso*), ela suicidou-se ao receber a notícia da morte de *Ṣango*. *Ọya* tornou-se a divindade do rio Níger. Os tornados e tempestades são as marcas de seu descontentamento.

Duas espadas e um par de chifres de búfalo representam a imagem de *Ọya*. Seus adeptos não podem sequer encostar em carneiro e em volta do pescoço usam contas de um certo tom de vermelho.

Frobenius[6]:

Segundo os habitantes de Ibadan, a única mulher legítima de *Ṣango* foi *Ọya*, a laguna. *Ọya* era uma caçadora poderosa e muito hábil que exercia seu ofício com inacreditável competência.

Ela caçava todos os animais selvagens da mata, os leopardos, antílopes e elefantes. *Ọya* tinha um irmão mais jovem que a acompanhava em todas as caçadas. Depois que *Ṣango* a desposou e, em seguida, enforcou-se, *Ọya* metamorfoseou-se e tornou-se o rio Níger.

Um homem de Ilesha deu-me as seguintes informações:

Ọya era a mulher de *Ṣango*. No presente ela ainda se comporta como sua mulher e usa a vassoura para limpar o caminho por onde ele deve passar.

Ọya foi casada antes com *Ogun*, mas este era tão malvado que ela fugiu para junto de *Ṣango*, desposou-o e ficou com ele.

Uma versão da rivalidade entre *Ṣango* e *Ogun* a respeito de *Ọya* me foi transmitida em Pobè, quando interroguei um sacerdote de *Ṣango* a propósito do nome de *Yansan*, dado a *Ọya* no Brasil:

Ọya chama-se *Yansan*, pois é *Iya Abẹsan*, perto do palácio *Akron* em Porto-Novo.

3. Akindélé & Aguessy, p. 17.
4. P. Brasseur, p. 16.
5. Johnson, p. 36.
6. Frobenius [1], p. 180.

Abẹsan é a mulher de *Ṣango* e vieram juntos ao mundo.

Ogun toma *Abẹsan* de *Ṣango*; este, aborrecido, vai queixar-se a *Ọlọrun*.

– "*Ogun* tomou *Abẹsan* de mim", diz ele a *Ọlọrun*.

– "E o que você vai fazer com ele?", pergunta *Ọlọrun*.

– "Lutarei com ele", responde *Ṣango*.

– "Urine em cima da cabeça de *Ogun*", aconselha *Ọlọrun*.

Ṣango assim o fez e a chuva começou a cair abundantemente. A cabana de *Ogun* desabou, as paredes ruíram. *Ṣango* enviou um *Ẹdun ara* (pedra de raio) em cima de *Ogun*. Sua cabeça quebrou e dela saiu fogo.

Abẹsan começou a gritar "*Ọya o*" e os habitantes daquela região gritaram com ela: *Kawo* (olhem-no). Então ela voltou para *Ṣango*.

É por isso que *Ṣango* carrega um *ọṣe* (machado de lâmina dupla), pois antes não o carregava, só portava *aja*. Não quis mais carregar a mesma coisa que *Ogun*.

Como *Ogun* devolveu sua mulher, quando *Ṣango* briga com alguém, e se essa pessoa se refugia junto a *Ogun*, *Sango* a deixa em paz.

A mesma interrogação a respeito da origem do nome *Yansan* valeu-me, em Adja Wèrè, a seguinte lenda:

Por que *Ọya* se chama *Yansan*?

– *Ọṣun* é a mulher de *Ṣango*.

Ọya já está velha, vai ao encontro de *Ṣango* e o acha muito belo. Diz que quer casar com ele. *Ṣango* replica que ela é velha demais.

Ela responde que sabe que é velha, mas que está decidida a desposá-lo.

Ṣango diz-lhe que ela vá então buscar seus pertences e volte, e ele se tornará seu marido.

Depois que eles se instalam, *Ọya* não quer que *Ṣango* saia com outras mulheres. Diz-lhe que desde o dia em que ela nasceu e até sua morte pertence a ele e morrerá no mesmo dia que ele.

Ṣango diz a si mesmo: "A velha que chegou esta noite juntou o amor das outras mulheres em seu coração. É por isso que a chamam a mãe da noite, *Iya (o)san*". No dia em que *Ṣango* voltou para sua terra, *Yansan* acompanhou-o.

As oferendas que lhe fazem em Ọyọ consistem em cabras (*akẹ ẹran*), inhame, uma espécie de sopa de legumes (*iṣapa*), sementes de melão (*ẹgusi*), milho (*ẹgbo*), *obi*, vinho de palmeira (*pito*) e outras bebidas.

Os interditos de seus adeptos são, em Ọyọ, o carneiro (*agutan*) e fumar cachimbo.

Indicaram-me, em Kétou, que eles também não podiam comer corça.

Na Bahia (Brasil), narra-se, a respeito de *Ọya*, uma lenda na qual intervém um antílope. Essa lenda é conhecida na Nigéria, porém não parece ter ligação com *Ọya*.

Seria o caso de concluir que os descendentes dos *yoruba*, no Brasil, teriam conservado certas tradições parcialmente esquecidas na África ou, ao contrário, deve-se pensar que, no Brasil, se estabeleceu uma confusão entre um conto de caráter puramente folclórico e certos mitos de caráter mais sagrado?

Yansan (*Ọya*) era uma corça que se transformava em mulher. Quando quer ir ao mercado da cidade, ela retira sua pele em um canto da mata e a esconde em uma moita.

Ṣango encontra-se com ela no mercado, acha-a muito bonita e a deseja. Segue-a de longe até a mata e vê como ela retoma seu aspecto de corça.

Na próxima vez que ela vai ao mercado, *Ṣango* torna a vê-la, vai até a mata, antes de *Yansan*, apodera-se da pele e a esconde em sua casa, no teto. Voltando para perto da moita, encontra-se com *Yansan*, que está desolada por não conseguir encontrar sua pele, *Ṣango* leva-a para sua casa, onde já tinha duas mulheres, *Ọṣun* e *Ọba*, que ainda não lhe haviam dado filhos. Decorrido pouco tempo, *Yansan* torna-se mãe de gêmeos (*Ibeji*). As duas outras mulheres ficam enciumadas e procuram descobrir o segredo dessa mu-

lher tão bela, cuja família ninguém conhece. De tanto importunar *Ṣango,* uma delas consegue que ele revele, contanto que ela guarde segredo, como *Yansan* tornou-se sua mulher e onde a pele está escondida.

Todas as vezes que a mulher estava sozinha com *Yansan,* cantava com ares maliciosos e indiferentes: *Maje mamu awọ rẹ gbe laka* ("Ela come, ela bebe, sua pele fica no teto"). *Yansan,* intrigada com essa cantiga, vai até o lugar indicado, encontra sua pele, veste-a, volta a ser uma corça e foge para a mata.

Ao regressar, *Ṣango,* enfurecido, tenta fazê-la voltar. A corça se apresenta e quer matar todo mundo a chifradas, porém *Ṣango* põe diante dela uma gamela repleta de *akaraje*[7], prato preferido de *Yansan.* Ela se acalma e, em sinal de aliança com *Ṣango,* entrega-lhe seus dois chifres. Quando ele precisar dela, só terá de bater um no outro.

Afirma-se, na Bahia, que é em lembrança dessa lenda que se entoa a cantiga: *Ọya geri ole gere gere* etc.[8]

Eis o que escrevem alguns autores no Brasil:

Nina Rodrigues[9]: "*Yansan,* deusa ou *Orişa* dos ventos e das tempestades e que, por esse motivo, é considerada mulher de *Ṣango* ou do trovão, a quem ela sempre acompanha, é representada por uma pedra".

Manuel Querino[10]: "Os caracteres simbólicos de Santa Bárbara (*Iansan*) são uma espada, a pedra de raio, as contas vermelhas imitando o coral, e as pulseiras de latão".

Édison Carneiro[11]:

Yansan, mulher de *Ṣango,* é festejada no dia 4 de dezembro, nos candomblés e fora deles. Come cabras, galinhas, galinhas-d'angola, *acarajé* e *abara.* É muito popular entre as mulheres, devido a seu espírito agitado, altivo e empreendedor.

Acrescentaremos que, à semelhança das outras *Ayaba* (rainha), *Yemọja, Ọşun, Nana Buruku* e *Ọba,* seus paramentos simbólicos compreendem uma coroa com franjas de contas, que lhe escondem o rosto, adereço privativo dos reis *yoruba* e *nago.* Carrega uma espada e, como insígnia de sua dignidade, tem na mão uma cauda de cavalo. Suas danças são guerreiras; imita, através de seus movimentos, as tempestades e os ventos desencadeados. Dança com os braços estendidos e as mãos espalmadas, parecendo repelir os *Egun,* almas dos mortos, pois apresenta a particularidade de ser o único *Orişa* capaz de enfrentá-los e dominá-los.

Seu dia sagrado é a quarta-feira, a exemplo de *Ṣango,* e quando ela se manifesta é saudada pela exclamação "*Epa Hei*", como na África[12].

Em Cuba, Fernando Ortiz[13] indica, referindo-se a *Ọya*:

Se este *Oricha* feminino se manifesta, é a centelha fulminante, rainha vingadora e justiceira. Suas cores são as do arco-íris. Veste-se com um traje de cretone estampado com flores e usa um cinto igualmente multicolorido.

Enquanto dança, agita um *Irukẹ,* como o de *Ọbatala,* porém negro ou policromo.

Sua dança é agitada e frenética como a de uma bacante que, em seu delírio, quer incendiar a floresta onde se encontra seu

7. Nome dado na Bahia aos *Akara* (bolinhos de feijão-fradinho).
8. Ver o texto à p. 408.
9. Rodrigues [1], p. 46.
10. Querino, p. 53.
11. Carneiro [1], p. 45.
12. Ver cerimônia para *Ṣango,* p. 331.
13. Ortiz, p. 241.

templo, por meio da chama purificadora que arde em sua mão direita. Enquanto a ação litúrgica e coreográfica é rápida e vertiginosa, a cantiga é grave e solene como um convite à justiça.

Lydia Cabrera acrescenta[14]:

– *Chango* roubou de *Oggun* sua mulher *Oya.*

– *Oya* ou *Yansan, Mama-Oya-ferekun,* a Virgem da Candelária, dona do relâmpago, inseparável e fiel concubina de *Chango,* que o segue onde quer que ele vá e combate a seu lado em todas as batalhas.

– *Oya Obinidoddo,* diz-nos um filho da deusa, é o braço direito de *Chango,* a mulher a quem ele mais ama e respeita. Quando ele vai guerrear, ela vai à sua frente. Sem a ajuda de *Oya, Chango* teria sofrido freqüentes derrotas, a exemplo do que ocorreu quando ele guerreou *Oggun.*

– *Oya-Oya* de *Tapa* é do mesmo território que *Chango.* De Ilorin ele baixou em Cuba.

– É uma filha da terra de *Ota,* onde nasceu minha avó, conforme declara este *soroyi* (cantiga):

"*Oma do omo ota* (bis). *Re bi iwa Oya Mola eleya*"; mas ela seguiu *Chango* e foi a *Takua.*

– "*Oya jecua jei (epa hei) yo ro obini oddo! Ota wole nile ira!*"

– Os *yesas* (*ijẹṣa*) dizem que ela é *yesa,* os *takuas* (*tapa*) afirmam que ela é *takua.* Os *minapopos* dizem que ela é *mina,* mas, acredite em mim, ela é *takua.*

– A lealdade de *Oya,* sua fidelidade, sua constante abnegação jamais faltaram a *Chango,* em momento algum de sua vida arrojada.

– Algumas vezes *Oya* é também o vento mau, o turbilhão, o ciclone devastador. Precede *Chango* e carrega a tempestade em suas saias, enquanto o *Oricha* combate, lançando raios e pedras, cuspindo fogo pela boca (*Oya,* embora seja tão revolucionária e corajosa nos combates, é muito mulher e gosta muito de sua casa. Passa anos sem sair dela e fica sossegada em seu canto.).

– *Oya*[15] é uma mulher que não quer nem casa nem filhos. Não gosta de bebês.

– *Oya*[16] queria *Chango* somente para ela e sofria quando ele saía. Querendo impedi-lo de ir para longe dela, invocou os mortos e cercou a casa com *Ikus.* Foi assim que manteve *Chango* prisioneiro. Cada vez que *Chango* abria a porta e tentava sair, os mortos vinham até ele, assoviando: "fiii". Ele voltava e trancava a porta.

Para vencer *Chango* durante uma guerra, *Oya* foi pegar uma caveira no cemitério.. O combate começou, *Oya* mostrou-lhe de perto a caveira:

Inguio balele enguerio
Oya madde colaso
Inguio balele[17].

e Chango abandonou precipitadamente o campo de batalha.

ORIKI

Eis alguns *oriki* de *Ọya,* cujos textos originais e traduções são publicados como anexos.

Alguns a definem:

Kétou 1. *Ọya,* cujo marido é vermelho.

Adja Wèrè 1. *Ọya,* que morre corajosamente com seu marido.
3. *Ọya,* que briga no mar com *Olokun* sem ter a culpa.

14. Cabrera, pp. 163-222 e ss.
15. *Idem,* p. 97.
16. *Idem,* p. 246.
17. Ver também Bahia, cantiga n. 6, p. 408.

7. *Ọya*, que embelezou seus pés com pó vermelho (*osun*).
8. Ela acende o fogo em um *ajere* (alguidar cheio de furos) e o leva na cabeça.
11. Vento da morte.

Baningbe 10. *Ṣango* é o marido, *Abẹsan* é a mulher.

Outros *oriki* evidenciam seu poder:

Ọyọ 4. Ela assusta muito as pessoas antes de matá-las e comê-las.
15. *Ọya* é a única que pode agarrar os chifres do búfalo.

Adja Wèrè 9. Com toda, força, ela bate a cabeça do mentiroso no chão.
12. Ela estraçalha a cabaça, ela arrebenta a cerca.
13. Com o polegar ela estraçalha os intestinos do mentiroso.

Baningbe 1. *Abẹsan* desfaz o nocivo montículo de terra.
5. Vento forte que corta a árvore na porta da casa do sogro.
12. Ela cega *Farombi*.
18. Ela briga com *Onihun*, tão hábil quanto ela. *Onihun* atinge a cabeça, *Abẹsan* atinge a cabeça.
22. *Ọya*, tornado que espalha as folhas da árvore *iti* por toda parte.
24. *Ọya*, mulher corajosa que, ao despertar, carrega a espada.

Outros *oriki* mostram *Ọya* como divindade protetora:

Ọyọ 9. *Orịṣa* que protege seus amigos na terra.
10. Carregue-me nas costas e não me ponha no chão, mulher de *Ṣango*.

Baningbe 4. Ela apóia a criança que combate na guerra.
21. *Ọya*, que a chuva não me mate!

ỌṢUN

Ọṣun é a divindade do rio do mesmo nome que corre na Nigéria. Eis o que dizem, a seu respeito, alguns autores:

Richard Burton[18]:

Ọṣun, mulher de *Ṣango*.

Alguns dizem que o rio *Ọṣun* não é navegável, outros afirmam que as pessoas têm uma superstição que permite aos barcos atravessá-lo, mas não subi-lo nem descê-lo.

Ellis[19]:

Deusa do rio do mesmo nome sagrado em Jebu Ode, segunda esposa de *Ṣango*. Crocodilos que exibem certas marcas são sagrados e considerados seus mensageiros. Em tempos de necessidade são feitos sacrifícios humanos a *Ọṣun*.

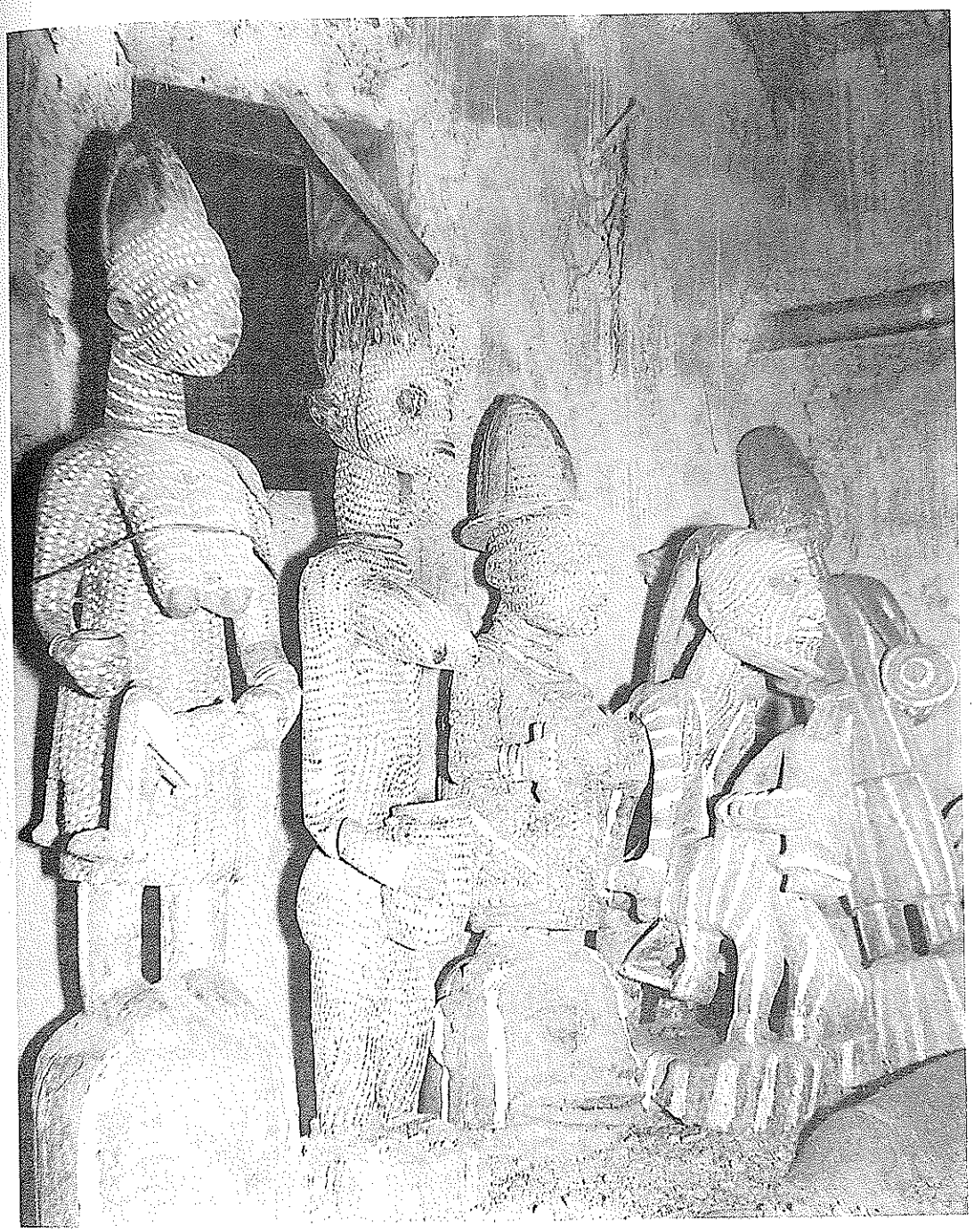
Talbot[20]: "Não se pode levar milho para junto do rio, do contrário as chuvas deixariam de cair".

Onadele Epẹga[21]:

Nascida em Ekiti Ẹfọn, ela é a mãe do *Awujalẹ* (rei) de Ijẹbu Ẹrẹ em Ekiti. Mulher de grande valor, gostava da água e nela vivia boa parte do tempo. Nela escondia parte de seus tesouros. Excelente nadadora. O rio onde ela vivia, *Odo Ọṣun*, é adorado pelo *Awujalẹ* de Ijẹbu Ẹrẹ.

O *Awujalẹ* de Ijẹbu Ode também a adora e a chama sua mãe. Ela foi a primeira fabricante de utensílios de cobre dos *Yoruba* e do mundo. Seus adoradores usam contas de cobre em torno do pescoço. É representada por um pequeno pote que contém pedras (*ọta*) e água.

18. Burton [1], pp. 30 e 187.
19. Ellis [2], p. 76.
20. Talbot, t. II:21.
21. Epẹga, Cap. X.



No templo de *Ọṣun*, estátuas salpicadas de branco (Osogbo, Nigéria)...



... também são encontradas
na Bahia, Brasil.

Léo Frobenius[22] indica que

> todos os anos se realiza sua festa, denominada *Ibo-osoun*. Nessa ocasião come-se muito inhame, dança-se e toca-se o tambor. Durante a dança, a deusa escolhe habitualmente uma das mulheres da assistência para, através dela, marcar sua presença momentânea... Todos aqueles que estão doentes, sofrem ou têm qualquer tipo de preocupação caem a seus pés, em sinal de veneração, e lhe expõem suas questões...
>
> Mas não é apenas no dia da festa anual que a deusa *Osoun* se prontifica a prestar serviço às pessoas. Durante o ano inteiro ela acolhe com bondade um visitante, e, em qualquer época do ano, muitos peregrinos dirigem-se às margens de seu rio.
>
> Durante as danças, as pessoas invocam *Osoun*, repetindo inúmeras vezes as palavras *Oreje-jeo (Oreye yeo)*.
>
> Ao que parece, quando viva, a deusa *Osoun* já era muito acolhedora, mesmo quando se tratava de assuntos de caráter extremamente pessoal. Alguns asseveram que ela viveu durante algum tempo com *Oschalla*, e outros, com *Schango*. Em todo caso, segundo vários informantes, ela estava sempre pronta a conceder o que lhe pediam.
>
> Agora que é deusa, ela conservou essas disposições de espírito. A deusa dá sem dificuldade e generosamente. Por isso é uma das divindades mais solicitadas, e não apenas pelas pessoas de seu clã, por seus descendentes. Todos lhe imploram, cheios de esperança.
>
> Um fato que chama a atenção é a preferência dada nesse culto a todos os objetos de cobre amarelo fundido... Todos os descendentes de *Osoun* usam habitualmente pulseiras de cobre amarelo fundido, sobretudo as crianças pequenas.

A festa anual das oferendas a *Ọṣun*, realizada em Ọṣogbo, na Nigéria, é uma reatualização do pacto que o primeiro rei local contraiu com o rio.

Laro, o antepassado do atual rei, após prolongadas atribulações, procurando um lugar favorável onde pudesse instalar-se com seu povo, chegou perto do rio *Ọṣun*, onde a água corria permanentemente. Segundo se conta, alguns dias mais tarde uma de suas filhas desapareceu nas águas quando se banhava no rio e, passado algum tempo, delas saiu, esplendidamente vestida. Declarou a seus pais que fora admiravelmente recebida e tratada pela divindade que ali morava.

Laro foi fazer oferendas de agradecimento ao rio. Muitos peixes, mensageiros da divindade, em sinal de aceitação, vieram comer o que o rei jogou na água. Um peixe de grande tamanho veio nadar perto do lugar onde ele se encontrava e cuspiu água.

Laro recolheu essa água em uma cabaça e bebeu-a, celebrando assim um pacto de aliança com o rio. Em seguida estendeu as mãos e o grande peixe saltou nelas. Ele assumiu o título de *Ataoja*, contração da frase *yoruba* "*A lẹwọ gba eja*", aquele que estende as mãos e pega o peixe. Ele declara: "*Ọṣun gbo*", isto é, *Ọṣun* encontra-se em estado de maturidade, suas águas sempre serão abundantes. Daí originou-se o nome da cidade, Ọṣogbo.

No dia da festa *Ọdun Ọṣun*, o *Ataoja* vai com grande pompa até o rio. Leva na cabeça uma coroa monumental, feita de pequeninas contas. Usa um pesado traje de veludo e caminha com gravidade e calma, rodeado por suas mulheres e seus dignitários.

Uma filha do *Ataoja* carrega, nessa procissão anual, uma cabaça de *Ọṣun*. Ela tem o título de *Arugba Ọṣun* (aquela que carrega a cabaça de *Ọṣun*) e só pode exercer essa função antes da puberdade. Representa a menina que de-

22. Frobenius [1], p. 216.



Ataoja, sentado numa clareira, recebe visitas de numerosos chefes e reis vizinhos, em Osogbo, Nigéria.

sapareceu outrora no rio. Sua pessoa é sagrada e o próprio *Ataoja* inclina-se diante dela.

O *Ataoja* vai sentar-se numa clareira e acolhe as pessoas que vieram assistir à cerimônia. Os reis e chefes das cidades vizinhas comparecem ou enviam um representante.

Chegam as delegações uma após outra, precedidas por orquestras.

Trocas de saudações, prosternações e danças, como marcas de cortesia recíproca, sucedem-se em crescente animação.

No final da manhã, o *Ataoja*, acompanhado de sua gente e de seus convidados, aproxima-se do rio *Oṣun* e manda jogar nele, através da *Iya Oṣun* e do *Aworo*, oferendas de comidas: *agidi* (massa feita com milho), inhames cozidos, *iyanli* (uma espécie de sopa) etc.

Os peixes disputam as comidas, sob o olhar atento das sacerdotisas de *Oṣun*.

Em seguida o *Ataoja* vai ao recinto de um pequeno templo vizinho e senta-se em cima da pedra (*Okuta Laro*) onde seu antepassado *Laro* repousou outrora.

O *Ataoja* está rodeado pelos dignitários do culto de *Oṣun*:

Iya Oṣun, a mulher que se encontra à frente das sacerdotisas.

Aworo, o homem que se encontra à frente dos sacerdotes e de seus respectivos substitutos.

Jagun Oṣun, a mulher guerreira de *Oṣun*.

Balogun Oṣun, o guerreiro.

Os *Iworo*, sacerdotes e sacerdotisas de *Oṣun*.

Ololigan Oṣun, o homem que se encontra à frente de todos aqueles que fazem oferendas a *Oṣun*.

Iyalode Oṣun, a mulher que se encontra à frente de todos os adoradores de *Oṣun*, com exceção dos *Iworo*.

Iyangba Oṣun, a mulher que se encontra à frente dos servidores.

Arunmi Oṣun, a mulher que, a cada quatro dias, vai procurar água para lavar os seixos de *Oṣun*.

Akun yungba Oṣun, chefe dos cantores do culto de *Oṣun*.

A *Iya Oṣun* e o *Aworo* realizam a adivinhação para saber se a divindade ficou contente com as oferendas que acabam de fazer-lhe e se tem alguma vontade a exprimir.

Em seguida as pessoas cantam em torno do *Ataoja*, sentado na *Okuta Laro* [23]:

1. "Todo mundo glorifica *Oṣun*."
2. "As pessoas estão reunidas para celebrar a festa."

Seguem-se outras cantigas, nas quais é comemorada a ação de *Osanyin* e cujas palavras evocam as virtudes simbólicas de certas folhas[24]:

"*Iroko* produz a calma."

"*Ogege* é a árvore na qual se sobe para ficar protegido."

"*Odundun* é sempre fresca."

A parte religiosa pública da cerimônia chegou ao fim.

O *Ataoja*, seguido pela multidão, volta à clareira, onde recebe seus convidados e os trata com uma generosidade digna da reputação de *Oṣun*.

Fora dessa festa anual são feitas oferendas a *Oṣun* a cada quatro dias (semana *yoruba*).

A festa anual (*Odun Oṣun*) retorna, portanto, a cada noventa e duas semanas *yoruba*, perdendo um dia em cada ano solar normal e dois dias em cada ano solar bissexto.

23. Ver p. 417.
24. Ver p. 227.

A cada doze anos, esse atraso, que abrange quinze dias, é recuperado deslocando-se a festa para daí a duas semanas solares. Resta, entretanto, um dia de atraso a cada doze anos, e não me informaram se se levava em conta a semana de atraso suplementar resultante desse fato, a cada oitenta e quatro anos.

O *Ataoja* [25], referindo-se a *Ọsun* durante uma conferência, indica que:

O povo de *Ọsogbo* e o *Ataoja* tem um pacto com o rio *Ọsun*. Eles acreditam que o espírito de *Ọsun*, a deusa, mora no rio *Ọsun* e tem ali seu palácio, num lugar próximo de *Ọsogbo*. Pensam também que todos os lugares profundos no rio *Ọsun*, a partir de *Igede*, onde ele nasce, até a laguna *Leke*, onde ele despeja suas águas, são habitados pelos espíritos de todos os seguidores, servidores e amigos de *Ọsun* quando ela vivia. Esses lugares profundos recebem a denominação de *Ibu*.

Todos os rios tributários que deságuam no rio *Ọsun* são os dedos da deusa, e todos os peixes que nele existem, bem como em seus afluentes, são os mensageiros de *Ọsun*.

Os nomes desses *Ibu*, associados ao de *Ọsun*, são os nomes das diversas *Ọsun* conhecidas na Bahia.

Coletei *oriki* referentes a diversas formas de *Ọsun* na Nigéria, tais como *Ọsun Ijuma* (n. 2 da lista dada mais adiante para a Bahia), *Ọsun Ipetu* (n. 7 da lista), *Ọsun Yeye Kare* (n. 8), *Ọsun Yeye Iponda* (n. 12). *Ọsun Apara* (n. 4) é saudada pelo *Yeye merin* (n. 13), que é uma abreviatura de *Yeyem(u)erin, mu (e)ni* (Mãe que pega o elefante e pega as pessoas).

Os tesouros de *Ọsun* são guardados no palácio do *Ataoja*. O templo do *Orișa* situa-se em frente e contém uma extraordinária série de estátuas de madeira esculpida, representando diversos *Orișa*.

Da direita para a esquerda é possível ver:

Ọsun Ọsogbo, que tem orelhas grandes, para melhor ouvir os pedidos, e grandes olhos, para tudo ver. Ela carrega uma espada para defender seu povo.

Alege, uma heroína que salvou *Ọsogbo* quando os *fulani* tentaram conquistar a cidade, em um ataque de surpresa.

Ọsala e *Yeyemowo*.

Aniyan, que protege os tocadores de tambor.

Orișa Oko, divindade da agricultura.

Osanyin.

Tefande, representado segurando potes que contêm talismãs.

Ọya.

Todas essas estátuas são ornamentadas com pontos brancos, os mesmos que aparecem desenhados nos corpos dos sacerdotes de *Ọsala*. Trata-se de pinturas simbólicas do *Orișa* da criação.

Esses mesmos pontos brancos decoram certas estátuas no Brasil e os corpos das noviças durante os sete primeiros dias de sua saída, após a cerimônia do *sundide*.

No Brasil, e sobretudo na Bahia, *Ọsun* é uma divindade muito popular nos meios do candomblé. Eis o resumo do que alguns autores escrevem a seu respeito:

Nina Rodrigues[26]:

Oxum, a deusa ou orixá das fontes e dos lagos, considerada outra mulher de Xangô[27], sem dúvida devido a relações existentes entre o raio, as chuvas e as fontes, é representada por um seixo

25. Adenle I, *Ataoja*, p. 3.
26. Rodrigues [1], p. 47.
27. A primeira é *Yansan* (*Ọya*).

fluvial ou lacustre especial. É exatamente a náiade dos gregos e romanos, que animava todas as fontes e regatos. A fonte de São Pedro, vizinha à casa onde eu residia naquela cidade (Bahia), é objeto de um culto fetichista fervoroso por ser a morada de uma Oxum.

Manuel Querino[28]: "Nossa Senhora da Imaculada Conceição é chamada Oxun pelos Nagô. Seus símbolos são um leque e pulseiras de latão, além de uma sineta. É festejada no sábado".

Artur Ramos[29]: "*Oxun* é... a deusa do rio Oxun, na África. Os negros bahianos distinguem *Oxun-aparâ*, 'quando brinca com espada' e *Oxun-abalô*, 'quando brinca com leque'".

Édison Carneiro [30]: "Oxum é identificada com Nossa Senhora da Candelária e sua festa é comemorada no dia 2 de fevereiro. Nos candomblés seu altar fica sempre perto de uma fonte".

Ao que foi dito acima acrescentarei que, na Bahia, alguns dizem que existem dezesseis *Ọṣun*, e outros, cinco. Eis a lista dada por um informante, na qual parece existir um compromisso entre essas duas cifras. Os cinco primeiros nomes são precedidos por *Ọṣun* e o conjunto dos nomes perfaz dezesseis. De fato, após essa enumeração e tomando o cuidado de distinguir a diversidade de caráter dessas diversas *Ọṣun*, o informante terminou dizendo: "mas *Ọṣun* é apenas uma".

Seguem-se os nomes na ordem em que me foram transmitidos:

1. *Ọṣun Abalu*, a mais velha de todas.
2. *Ọṣun Jumu*, muito elegante, a mãe de todas (que contradiz o que foi indicado acima).
3. *Ọṣun Aboto*, muito feminina e elegante.
4. *Ọṣun Apara*, a mais jovem de todas e a mais guerreira.
5. *Ọṣun Ajagura*, muito guerreira.
6. *Yeye Ọga*, velha e briguenta.
7. *Yeye Petu*.
8. *Yeye Kare*, muito guerreira.
9. *Yeye Oke*, muito guerreira.
10. *Yeye Onira*, muito guerreira
11. *Yeye Oloko*, que mora no mato.
12. *Yeye Ponda*, casada com *Ososi Ibualama*, guerreira, carrega uma espada.
13. *Yeye Merin* ou *Iberin*, muito feminina e elegante.
14. *Yeye Oloke*, guerreira.
15. *Yeye Lokun*, que não baixa na cabeça das pessoas.
16. *Yeye Odo*, das fontes.

A dança dos adeptos de *Ọṣun* imita o comportamento de uma mulher elegante e vaidosa, que vai banhar-se no rio, enfeita-se com colares e pulseiras, agita os braços para fazê-los tilintar, abana-se graciosamente e contempla-se com satisfação em um espelho. Ela é saudada pela exclamação "*Ore ye yeo*".

O ritmo que acompanha suas danças é do tipo denominado *Ijẹṣa*, lugar da Nigéria onde corre o rio *Ọṣun*.

Ela é sincretizada com a Virgem da Candelária. Seus adeptos usam colares de contas amarelo-dourado e o sábado é o dia a ela dedicado.

Ọṣun é simbolizada por seixos de rios, sobre os quais são colocados pulseiras, colares e leques de cobre.

28. Querino, p. 53.
29. Ramos [1], p. 47.
30. Carneiro [1], p. 45.



A importante mãe-de-santo
brasileira Oxum Miuá
(Mãe Senhora, falecida ialorixá
do Ilê Achê Opô Afonja,
Salvador, Bahia).

De acordo com certos informantes, *Ọṣun* é a filha de *Ọṣagiyan*, casada com *Aganju*. Quando este se tornou *Orișa*, ela desposou *Ifa*.

Ela, entretanto, jamais se separava de seu pai, vivia sempre a seu lado, exceto no horário das refeições, pois *Ọṣun* come pratos temperados, e *Ọṣala* não come azeite ou sal.

É bom oferecer a *Ọṣun* o *muluku* (mistura de cebola, feijão-fradinho, sal e camarões), *adun* (farinha de milho misturada com mel de abelha e azeite doce) e *ẹfọ* (espécie de espinafre).

Eis uma história popular, em seu texto original, tal como é conhecida na Bahia e na qual comparece *Ọṣun*:

Temos como base que havia um grande guerreiro valioso na espreção da palavra e tendo de ir atacar um povoado que tinha de atravessar fronteira a uma cachoeira existente por nome "*Ọṣun*". Esse cabo de guerra depois de ter chegado e não podendo atravessar ou marcha margem do rio resolveu então protestar em alta voz que dava tudo sem arrependimento a "*Ogun*" se podesse passar com seu exercito naquele logar, dito estas palavras a cachoeira secou imediatamente, foi se bem de campanha vitoriosamente. Vendo ele de volta da guerra chegando a beira do rio começou a encher as aguas de uma tal forma, tornando impossivel tentar passar. Todos ficaram confuso sem saber o que deviram fazer para se ver livres de semelhante situação. Então chegou ao conhecimento do chefe de guerra que si quizer que o rio vazasse, que tivesse incontinentemente levasse a sua filha unica por nome "Tudo" ou "tudo" pois ele prometeu tudo a *Ọṣun*, que dor não foi a ouvir estas palavras dolorosas porem ele não tive outro geito sinão mandar botar a sua filha nas ondas "Tudo" ou "tudo" assima d'agua e ela desapareceu nas ondas. Neste momento as águas abacharam de maneira tal que com poucas horas estava o rio sequinho. Atravessou as forças e o gran general com a maior das maguas por ter perdido a sua descente dileta.

Eis o resumo dessa história:

Um general partiu numa expedição de guerra, e tendo de atravessar o rio *Ọṣun*, encontrou-o tão cheio d'água que ele não podia transpô-lo. Declarou então que daria tudo sem arrependimento a *Ọṣun*, se pudesse passar com seu exército para o outro lado. As águas baixaram e ele foi fazer a guerra da qual saiu vitorioso. Ao voltar, no momento em que se preparava para atravessar o rio, as águas subiram de novo. Houve grande confusão no exército e ele tomou conhecimento de que, se quisesse que as águas secassem, ele deveria dar sua única filha chamada "Tudo", uma vez que prometera "tudo". O grande general decidiu-se, entregou a filha às águas, e logo depois pôde transpor de novo o rio.

Uma história semelhante é narrada por Bernard Maupoil[31] em Abomé:

A mulher do rei chamava-se *Nde* e este, nas mesmas circunstâncias que o general da história narrada no Brasil, declarou que lhe daria um belo presente, *nu dagbe nde* (coisa boa uma), caso as águas baixassem.

No momento em que o rei jogou *Nde* no rio, esta engravidou e a história acrescenta: "No dia seguinte *Nde* deu à luz um menino dentro do rio. Então o rio mandou a criança para as margens, dizendo: 'Não me prometeram um menino, apenas *Nde*'".

Eis outra história, narrada na Bahia, na qual também se trata de *Ọṣun*:

Certo dia, *Obaluaiye* foi fazer uma visita ao palácio do rei *Ṣango*. Ali chegando foi interrogado por seus súditos e *Obaluaiye* declarou que queria falar com o rei. Os vassalos, vendo que ele estava mal vestido e coberto de chagas, não o levaram a sério, achando-o por demais insignificante para falar com o rei.

Disseram ao rei: "Senhor, está aqui um homem mal vestido, coberto de chagas, que quer falar-vos".

O rei respondeu: "Não posso recebê-lo. Se fosse um homem importante, eu poderia vê-lo".

31. Maupoil, p. 555.

Ao saber disso, *Obaluaiye* cofiou a barba e disse: "Bom". Em seguida começou a esfregar suas chagas no portal do palácio. O resultado foi que após a partida de *Obaluaiye* se desencadeou uma violenta epidemia de varíola no reino de *Ṣango*. Centenas de pessoas morriam todos os dias. O rei fez tudo o que estava a seu alcance para detê-la e consultou todo mundo, incluindo *Oṣala*, o maior da terra, *Nana Buruku*, a mãe de *Obaluaiye*, e nem ela conseguiu. *Obaluaiye*, magoado com a acolhida de *Ṣango*, não dava ouvidos a ninguém.

Não vendo outra solução, *Ṣango* dirigiu-se a *Oṣun*. Esta respondeu que faria o que estivesse a seu alcance. No dia seguinte *Oṣun* vestiu-se luxuosamente, usando todas as jóias que possuía. Foi ao reino de *Obaluaiye* e chegou ao portal do palácio sem encontrar vivalma. Agitou os braços para tilintar todas as suas pulseiras de cobre e exclamou com voz suave: "*Iya mini agaga mem Oṣun*", para que *Obaluaiye* ficasse loucamente apaixonado por uma voz tão bela. Ele foi ao encontro dela e, chegando ao portal, não viu ninguém. *Oṣun*, com seu espírito de perspicácia e de inteligência, havia-se afastado uns cem metros do palácio e recomeçou a cantar: "*Iya mini agaga mem Oṣun*". *Obaluaiye*, encantado com sua voz, seguiu seus passos. Recomeçando a mesma cena, ela o atraiu até seu palácio, onde o recebeu com todas as honras possíveis. *Obaluaiye*, louco de amor, devido a qualidades tão finas e belas de *Oṣun*, aceitou que não morresse mais tanta gente no reino de *Ṣango* e este mostrou-se muito grato.

"*Obaluaiye* gostaria muito de ter casado com *Oṣun*", acrescenta o narrador, "mas ela já é mulher de *Oṣosi Ibualama* e, além disso, *Oba koso* (*Ṣango*) sente por ela grande paixão. É *Oṣun Yeye Ponda*, muito corajosa e guerreira".

Em Cuba, Fernando Ortiz[32] dá as seguintes indicações relativas a *Oṣun*:

É uma divindade como Afrodite – alegre, atraente, "*falaguera*", "*tippa*" e até mesmo "depravada". A deusa do amor, da elegância, da luxúria e do luxo.

Nascida na montanha, próximo das fontes que jorram de elevadas rochas. É a deusa dos rios, dos lagos, da água doce e de todas as doçuras. É também a deusa do ouro, cujas pepitas encontram-se entre os seixos e a areia do rio, e com as quais se enfeita como se fossem jóias, pois é muito vaidosa. Ao manifestar-se, ri como *Yemanja* e gira, porém com menos amplitude, como os redemoinhos das águas do rio. Em seguida, sua vaidade a faz encarar as pessoas com desprezo, pentear as ondulações de seus cabelos diante do espelho das águas e ajeitar seus colares e pulseiras, com que se adorna. Algumas vezes carrega um *Agbegbe* de sua cor, que é amarela como a margem arenosa dos rios. Ela se veste com uma roupa amarela cujo cinto traz no centro uma placa.

A música e suas danças são mais sensuais e as letras das cantigas mais maliciosas. A dançarina da *Ochun* evoca-a agitando os braços para que suas pulseiras de ouro tilintem. E suas mãos descem, como do alto das montanhas, ao longo do corpo, como as fontes e os rios... Lembrando-se de vez em quando de sua feminilidade virtuosa, ela imita os movimentos da mulher africana que pila o milho miúdo em um pilão.

Oṣun também dança com volúpia, estendendo as mãos, implorando, através de contorsões libidinosas, e pede *Oni Oni!*, o mel afrodisíaco, símbolo da doçura, do sabor e da essência amorosa da vida.

Lydia Cabrera[33] indica, por sua vez, que:

Oshun Yeye Carí ou *Yeye Maru*, com seus anéis de ouro, em relação a quem os adeptos podem cantar maliciosamente "é a filha de *Yeye* que gosta do marido das outras mulheres", é a quintessência da vaidade, da graça, da lisonja insinuante e cativante. *Yeye Carí*, idealização da morena turbulenta, "baixa" geralmente alegre e "*retretera*", mas com arrogância, porte e soberbia de uma soberana orgulhosa: "*Es de rompe y rasga*". *Yalodde, Yeye-Carí abébériyé-moro ladde codyu alamadde ollo*, seu poder não tem limites.

32. Ortiz [2], p. 247.

33. Cabrera, p. 37.

ORIKI

Eis alguns *oriki* de *Oṣun*, cujos textos originais e traduções são publicados como anexos:

Oṣun aparece neles como divindade protetora:

Oṣogbo
4. Ela faz por alguém aquilo que o médico não faz.
5. *Orisa* que cura a doença com água fria.
6. Se ela cura a criança, não apresenta a conta ao pai.
7. Podemos permanecer no mundo sem temor.
10. *Iyalode* que cura as crianças, ajude-me a ter um filho.
12. Ela é testemunha da felicidade renovada de alguém.
14. Ela diz à cabeça má que se torne boa.
18. Quando *Oṣun* vai embora, ela me chama e segura minha mão.
19. Mulher descontente no dia em que seu filho briga.
21. *Oṣun* não consente que as coisas más do mundo recaiam sobre mim.
22. Com as pessoas, ela desvenda de onde vem a maldade.
23. Ela tem remédios gratuitos e dá de beber mel às crianças.
26. Ela segue aquele que tem filhos sem o deixar.
36. Ela permanece na galeria da casa e ensina às crianças aquilo que elas não sabem.

Ipetu
3. Ela tem um pátio interior onde vamos receber sua bênção.
11. Alguém junto a quem eu me refugio.
16. Ela chega e a perturbação se acalma.

Oṣun, divindade vaidosa:

Oṣogbo
8. *Iworo*, pássaro que traz uma pluma brilhante na cabeça.
34. É uma freguesa dos mercadores de cobre.

Ileṣa
9. Ela agita suas pulseiras para ir dançar.

Ipetu
7. Ela caminha com postura altiva.
8. Ela é elegante e tem dinheiro para divertir-se.

Lagos
6. Mulher elegante que tem jóias de cobre sólido.

Pobè Ishèdè
3. Dona de muitas penas de papagaio.
4. *Oṣun* lava suas jóias de cobre e não lava suficientemente seus filhos.

Kétou
3. *Iyalode* cuja pele é muito lisa.

Oṣun, divindade poderosa:

Oṣogbo
1. *Iyalode*, muito gorda, que fende as vagas.
24. Ela tem muito dinheiro e sua palavra é suave.
29. Não existe lugar onde não se conheça *Oṣun*, poderosa como o rei.
32. Ela recusa a falta de respeito.
35. Ela fica em casa e estende a mão à riqueza.

Ileṣa
3. Ela dança e pega a coroa, ela dança sem pedir.
6. Ela come quiabo caro sem pedir fiado.
8. Se a mulher está no caminho, o homem foge.
11. Ela dança nas profundezas da riqueza.

Ipetu
1. Ela desperta e age como alguém famoso.
2. Ela tem um título e viaja.
6. É raro uma mulher coroada.

Lagos
2. Ela é dona do ouro.

Ishèdè
8. Ela cavouca a areia para nela guardar o dinheiro.
9. Ela cavouca a areia para nela recolher o dinheiro.

Kétou
4. Quando ela sai, todo mundo a saúda.

OBA

Ellis[34] indica simplesmente: "*Oba*, a terceira esposa de *Sango*, deusa do rio *Ibu ou Oba*".

34. Ellis [2], p. 77.

Eis o que, a seu respeito, narraram-me em Ọṣogbo:

Ṣango tinha três mulheres, *Ọya*, *Ọṣun* e *Ọba*. *Ọṣun* cozinhava muito bem para *Ṣango* e ele muito a amava. Certo dia ela pregou uma peça em *Ọba*, que sempre procurava surpreender os segredos culinários que asseguravam a *Ọṣun* o amor de *Ṣango*. *Ọṣun* pôs um grande cogumelo achatado, em forma de orelha, na sopa destinada a *Ṣango* e ele extasiou-se com a excelência da refeição. *Ọba* vai encontrar-se com *Ọṣun* e a surpreende com um lenço enrolado em torno da cabeça, que esconde suas orelhas. Pergunta-lhe o que fez para preparar um prato tão delicioso. *Ọṣun* responde que ela cortou as orelhas e as colocou na sopa. *Ọba*, desejosa de obter as boas graças de *Ṣango*, quando chega sua vez de cozinhar, corta uma orelha e a coloca na sopa. *Ṣango* encontra uma orelha em seu prato e grita: "Mas o que é isto? Não posso comer semelhante coisa!". Fica enfurecido. Nesse meio tempo, *Ọṣun*, desfazendo o lenço atado em torno da cabeça, mostra a *Ọba* suas duas orelhas intactas. *Ọba*, furiosa, avança para bater nela. *Ọṣun* transforma-se num rio e *Oba* noutro. No lugar onde esses dois rios se encontram a água é sempre agitada.

Quando se atravessa um desses rios, não se deve pronunciar o nome do outro, sob pena de afogar-se.

Daí o ditado "*Ọba má bọṣun*" (Não se pode sacrificar ao mesmo tempo a *Ọba* e a *Ọṣun*), que se diz todas as vezes que dois irmãos brigam.

Contaram-me em Ouidah a mesma lenda, com uma variante:

Ṣango tinha três mulheres, *Ọya, Ọṣun* e *Ọba*. Esta última e *Ọṣun* viviam brigando. Certo dia, *Ọba* fazia companhia a *Ṣango* e *Ọṣun* cozinhava. A primeira disse à segunda que era a vontade de *Ṣango* que o fogo da cozinha fosse feito com troncos de bananeira. É claro que o fogo não pegou, e quando *Ṣango* voltou a refeição não estava pronta. *Ṣango* ficou furioso.

Mais tarde foi a vez de *Ọṣun* fazer companhia a *Ṣango*. Com o intuito de vingar-se, ela disse a *Ọba* que era vontade de *Ṣango* que a orelha de *Ọba* servisse para preparar a refeição da noite. Quando *Ṣango* voltou, encolerizou-se mais uma vez e as duas mulheres ciumentas brigaram.

No Brasil, quando *Ọba* se manifesta, o que é raro, uma das orelhas de seu "cavalo" é dissimulada para recordar essa lenda. Se *Ọṣun* estiver presente, igualmente manifestada em uma de suas *filhas-de-santo*, os dois *Orịṣa* sempre querem brigar e é preciso apartá-los.

Essa mesma lenda é conhecida em Cuba, e Lydia Cabrera também a registra[35].

Fernando Ortiz[36] indica que, em Cuba

Esse *Orịṣa* não se manifesta, mas em uma das danças uma *Ọlọṣa* representa, no centro da roda, uma escrava ou *ẹrú*, enquanto os dançantes agem como se batessem nela, entoando uma acusação: "*Fere lekun, Fere ẹrú la fi nda fara uo*".

35. Cabrera, p. 224.
36. Ortiz, p. 123.

ANEXO 1

Oriki e Cantigas

Ọya

Ọyọ

Oriki

1. *Iya ojiṣẹ obirin Ṣango aṣeperi o*
   (Mãe mensageira) mulher *Ṣango aṣeperi o*
   Iya ojiṣẹ, mulher de Ṣango aṣeperi o.
2. *Doga mu wọn l(i) ọ̀rùn obirin Ṣango*
   Doga segurar eles no pescoço mulher *Ṣango*
   Doga, agarre-os no pescoço, mulher de Ṣango.
3. *Iya ojiṣẹ ti Ọya ni emi iyo ṣe*
   Iya ojiṣẹ (passado) *Ọya* dizer eu (futuro) fazer
   Iya ojiṣẹ, farei o que Ọya me disse.
4. *Jaju mà (ẹ)ni ki oto pá ẹni jẹ*
   Assustar costume alguém que antes matar um comer
   Assusta as pessoas antes de matá-las e comê-las.
5. *Gbe ọmọ ọlọmọ bi gboro*
   Pegar filho de um outro como armadilha
   Ela se apodera do filho de um outro como uma armadilha.
6. *A fi akaraba jà bi idahomẹ*
   Ele com talismã lutar como daomeanos
   Ele luta com um talismã, como os daomeanos.
7. *Irọ ni idahomẹ npa wọn kò*
   Mentira que daomeanos matando eles não
   ni akaraba Ọya ni (i)le
   ter talismã *Ọya* em casa
   Os daomeanos são mentirosos, não têm em casa um talismã como o de Ọya.
8. *Adeleye o run wara bi ina jó (o)ko*
   Adeleye ele exterminar vivamente como fogo queimar campo
   Adeleye extermina rapidamente, assim como o fogo queima o campo.
9. *Bomibata Orișa ti gbo ẹgbẹ rẹ mọ (i)lẹ*
   Bomibata Orișa que protege sociedade sua na terra
   Bomibata Orișa, que protege seus amigos na terra.
10. *Pọn mi ki o má so mi obirin Ṣango*
    Carregar nas costas eu que ela não pôr eu mulher de *Ṣango*
    Carregue-me nas costas e não me ponha no chão, mulher de Ṣango.
11. *Iya ojiṣẹ a gbe mi pọn má so mi*
    Iya ojiṣẹ ela carregar eu nas costas não pôr a mim
    Iya ojiṣẹ, carregue-me nas costas, não me ponha no chão.
12. *Ki nrin l(i) ọrun ọjọ alẹ ni wọ (i)le*
    Não andar ao sol tarde na vir casa
    Não ande no sol, ao entardecer volte para casa.

13. *Gbere obirin Ṣango*
Calmamente mulher de *Ṣango*
Calmamente, mulher de Ṣango.
Ni yio wà pọn ọmọ Alusi ni ododo
Que (futuro) vir carregar criança Alusi ao contrário
Quem carregará nas costas a criança Alusi ao contrário.

14. *O pọn ọmọ Alusi tán o ko*
Ela carregar nas costas criança Alusi acabar ela virar
(o)ri rẹ s(i) ilẹ
cabeça sua para terra
Ela carrega nas costas a criança Alusi com a cabeça virada para baixo.

15. *Ọya ni o to iwo efọn gbe*
Ọya que ela suficiente chifre búfalo agarrar
Ọya é a única que pode agarrar os chifres do búfalo.

KÉTOU

Oriki

1. *Ọya ọlọkọ pupa*
Ọya que tem marido vermelho
Ọya, cujo marido é vermelho.
2. *Gudu gudu ṣ(e) oju bẹregẹdẹ*
3. *A lu k(i) oju s(i) òrun apinti*
Ele bater que superfície para céu (tambor)
Bate-se o tambor apinti com a superfície voltada para o céu.

ADJA WÈRÈ

Oriki

1. *Ọya aroju b(a) ọkọ ku*
Ọya corajosa com marido morrer
Ọya, que morre corajosamente com seu marido.
2. *Igbaro a ji gidi õgùn*
Igbaro ele acordar (talismã) talismã
Igbaro, ao acordar, (pega) um talismã gidi.
3. *Ọya gudu gudu l(i) ọkun a b(i) Ọlọkun*
Ọya completamente no mar ela com *Ọlọkun*
ja má jẹbi
combater ter a culpa
Ọya briga no mar com Ọlọkun sem ter a culpa.
4. *O palemọ bara bara*
Ela pôr ordem em seus negócios rapidamente
Ela põe ordem em seus negócios rapidamente.
5. *Obirin wo bi ẹni fọ (i)gba*
Mulher olhar como alguém quebrar cabaça
Mulher que olha como alguém que quebra uma cabaça.
6. *Oya l(i) (aw)a ri da (i)gba nu ni Koso*
Ọya ter nós ver jogar cabaça virar em Koso
Vemos Ọya virar uma cabaça em Koso.
7. *Ọya l(i) opo ki ẹlẹsẹ osun*
Ọya ter muito saudar que tem pés vermelho (*osun*)
Saudamos Ọya, cujos pés são embelezados com pó vermelho (osun).
8. *Da (i)na s(i) ajere gb(e) ẹrù*
Acender fogo no alguidar cheio de furos carregar fardo
Ela acende o fogo em um ajere (alguidar cheio de furos) e o leva na cabeça.
9. *O kankan ti kan (o)ri eke mọle*
Ela energicamente bater uma cabeça mentiroso no chão
Ela bate a cabeça do mentiroso no chão com toda a força.
10. *Igbo biri okuku biri*
Floresta tenebrosa escuridão tenebrosa
Floresta tenebrosa, escuridão tenebrosa.
Okuku gb(a) ẹni mi tigbotigbo
Escuridão pegar um engolir com a floresta
A escuridão apodera-se de uma pessoa e a engole com a floresta.
11. *Afẹfẹ iku*
Vento morte
Vento da morte.
12. *Ya (i)gba ya (ọ)gba aya (t)i Ṣango*
Estraçalhar cabaça estraçalhar cerca mulher de *Ṣango*
Ela estraçalha a cabaça, ela arrebenta a cerca, mulher de Ṣango.
13. *A fi ogbongbo ya (i)fun eke*
Ela com polegar estraçalhar intestino mentiroso
Com o polegar ela estraçalha os intestinos do mentiroso.
14. *Ọya toto hun*
Ọya, respeito.

BANINGBE

Oriki (*Abẹsan*)

1. *Abẹsan wó ẹbiti kosunwọn*
Abẹsan quebrar montículo de terra mau
Abẹsan desfaz o nocivo montículo de terra.

2. *Aya Oluaiye*
Mulher senhor do mundo
Mulher do senhor do mundo.

3. *O gbe (i)ja ọmọ d(i) oru d(i) oru*
Ela apoiar batalha filho até a noite
Ela apóia o filho na batalha até a noite.

4. *O bọ (o)kan ki jà ọmọ logun*
Ela apoiar um que combater filho na guerra
Ela apóia o filho que combate na guerra.

5. *Efufu lele ti nbẹ (i)gi (i)lẹkun (i)le anan*
Vento forte que cortar árvore porta casa sogro
Vento forte que corta a árvore na porta da casa do sogro.

6. *Aroju b(i) ọkọ ku*
(Ver Adja Wèrè, *oriki* 1.)

7. *Boro a na ká (i)lu*
Longamente ela estender em torno região
Ela se estende longamente em torno da região.

8. *A ni abere iku (i)le*
Nós ter agulha morte casa
Temos em casa a agulha da morte.

9. *Okiki a gb(o) oke s(ọ) ẹdun*
Rumor ele permanecer no alto lançar machado
Rumor que, do alto, lança um machado.

10. *Ṣango l(i) ọkọ, Abẹsan l(i) aya*
Ṣango ser marido, *Abẹsan* ser mulher
Ṣango é o marido, Abẹsan é a mulher.

11. *O k(i) ibọn (i)ja fiti*
Ela carregar espingarda batalha depor
Ela carrega a espingarda e a depõe, pronta para a batalha.

12. *O ṣ(a) oju Farombi poki*
Ela ferir olho *Farombi* profundo
Ela cega Farombi.

13. *O ṣ(e) obo Alake nbẹ ni popo odò*
Ela fazer Alake encontrar-se no caminho riacho

14. *O ru (i)na gegerege ṣaju ọkọ*
Ela carregar fogo muito alto diante esposo
Ela carrega o fogo muito alto diante de seu esposo.

15. *O mu ogbongbo o fi jà ifun eke*
(Ver Adja Wèrè, 13.)

16. *Ṣọrọ Lajigbo agba*
Falar *Lajigbo* velho
Ela fala com Lajigbo, o velho.

17. *Igan obirin ti nkọ (i)dà*
Corajosa mulher que pendurar espada
Mulher corajosa que carrega uma espada.

18. *A b(i) Onihun jà gẹgẹ meji ti ọgbọn*
Ela com *Onihun* combater completamente igual que habilidade
Ela briga com Onihun, tão hábil quanto ela.
Onihun kanri, Abẹsan kanri
Onihun bater cabeça, *Abẹsan* bater cabeça
Onihun atinge a cabeça, Abẹsan atinge a cabeça.

19. *Ọya pere bi ẹni tana*
Ọya somente como um acender fogo
Ọya é como alguém que acende o fogo.

20. *Ọya lamu lamu b(i) ina b(i) alaro*
Ọya queimar como fogo estar lume
Ọya brilha como o fogo no lume.

21. *Ọya má je ojo o pá mi*
Ọya não ser chuva ela matar a mim
Ọya, que a chuva não me mate!

22. *Ọya iji ti ṣe (e)we iti bajo bajo*
Ọya tornado que fazer folha (árvore) balançar por toda parte
Ọya, tornado que espalha as folhas da árvore *iti* por toda parte.

23. *Ọya toto bi ẹni gbaro*
Ọya respeito como um estar de pé
Ọya, respeito, como a alguém que está de pé.

24. *Ọya ijẹgbẹ ogan a ji san (i)dà obirin*
Ọya ijẹgbẹ corajosa ela despertar carregar espada mulher
Ọya, mulher corajosa que, ao despertar, carrega a espada.

PORTO-NOVO

Oriki (*Avẹsan*)

1. *Avẹsan ori a*
Avẹsan (Superior).

2. *O titi a f(i) ori ti (o)ràn*
Ele violentamente ele com cabeça empurrar briga
Ele procura violentamente as brigas, empurrando com a cabeça.

3. *Alẹlẹmu*
(Poderoso.)

4. *A pá kete bọ kete*
Ele matar sem demora penetrar sem demora
Ele mata sem demora e entra sem demora.

5. *A pá fun ẹ̀ro wá mò*
   Ele matar para transeunte vir ver
   Ele mata para que o transeunte venha ver.
6. *O titi a fi ẹgbẹ rin*
   Ele violentamente ele com flanco andar
   Ele anda de lado com violência.
7. *Osán pọn orajanan*
   Tarde amadurecer (superior)
   Ele é chefe durante o dia.
8. *Osurugbo ojile*
   (rio) poderoso
   Poderoso rio Osurugbo.
9. *Ina niyan ọrun niyan*
   Fogo (queimar) sol (queimar)
   O fogo queima, o sol queima.

OUIDAH

Cantiga

O geri ole
Ela subir no telhado
Obinrin ijowu
Mulher ciumenta
O geri ole o
Ela subir no teto
O gara gara
Muito rápido muito rápido
On ba (ọ)kọ ẹ lọ
Ela com marido seu partir

BAHIA (BRASIL)

Cantigas (*Yansan*)

1. *Ọya geri ole gere ere*
   Ọya subir no telhado rápido rápido
   Ọya geri ole gara gara
   Ọya subir no telhado rápido rápido
   Obirin ṣola geri ole gere gere
   Mulher subir no telhado rápido rápido
   (Ver cantiga de Ouidah.)
2. *Ọya l(i) o ji gbe (i)na jó*
   Ọya que ela despertar carregar fogo dançar
3. *Koję mi do ke Ọya* (bis)
   Okuta were were
   Pedra pequena
   (variante) *Koję mi do ki Ọya wo*
   Okuta ẹrẹwere
4. *Ọya lù pá ja meje*
   Ọya bater matar quebrar sete
   Aiye dare janjan
5. *Giri giri ja alogu*
   Abenu kọmọ mariwo
   (variante) *Biri biri bo wọn loju*
   Escuridão cobrir eles no olho
   Egberi má mọ wo
   Não-iniciado não saber ver
6. *Ayaba lęlęri o ayaba lęlę*
   Ọdọmọde Ọya gambele
   Ayaba lęlęri o
   (variante) *Igi Igbalę l(i) ẹnyin wo*
   Igbalę que vos olhar
   Igi Igbalę
   Ọdọmọde wo (o)ju o gambele
   Criança olhar olho
   Igi Igbalę l(i) ẹnyin wo
7. *Iya męsan pomplan Ọya gambele*
   Mãe nove seja relâmpago
   Ẹranko ayo ayo fagaja dun dun
   Ọya Gambele ẹranko balaja
8. *A n bọ koso sęlęgbę*
   sęlęgbę l(i) anbọ sęlęgbę
9. *Kunlę joko pa fara oga*
10. *Jo mina jomina*
    Dançar fogo
    O dide jomina
    Ele levantar
    An kọ nkọ jomina
    O dide jomina
11. *Awo ri Ọya*
    Segredo ver *Ọya*

Mo le ba (a)wọjẹ
Eu poder destruir segredo
Mo le la(ṣ)e (a)wo ṣe
Eu poder refazer segredo

12. *Mo ti wa wo ṣẹkẹtẹ*
Eu (passado) vir ver vinho de milho
Ṣẹkẹtẹ a nde ṣẹkẹtẹ
Vinho de milho nós vindo vinho de milho

13. *Ida Ọya Obirin injẹgbẹ*
Espada *Ọya* mulher *injẹgbẹ*
(Ver Baningbe, *oriki* 24.)

14. *Ọya fofo lẹlẹ a de*
Ọya voar nós vir
Ọya fofo lẹlẹ
Ọya oniran n bẹ loko o ni ṣ(e) orò
Ọya oniran encontrar-se no campo ele ter fazer cerimônia

ANEXO 2

Oriki e Cantigas

Ọ̀ṢUN

ỌṢOGBO

Oriki *(Ọ̀ṣun Ọ̀ṣogbo)*

1. *Iyalode agbagbagiri ti nla gede*
   (Título) muito gorda que fendendo separadamente
   Iyalode, muito gorda, que fende as vagas.
2. *A ki nla ọrọ gbomi*
   Ela saudar grande palavra na água
   Ela, cuja grande palavra saúda a água.
3. *A(wa) pe nsẹ ọgbọn (i)lu l(i) Okiti Efọn*
   Nós chamar respondendo com sabedoria cidade de *Okiti Efọn*
   Nós a chamamos e ela responde com sabedoria na cidade de Okiti Efọn.
4. *A ba (ẹ)ni ṣe yi onisegun o mọ̀*
   Ela com um fazer isto médico não saber
   Ela faz por qualquer um aquilo que o médico não faz.
5. *Ọ̀ṣa ti r(i) omi tutu ti fi nwo arun*
   Orisa que encontrar água fria que com curar doença
   Orisa que cura a doença com água fria.
6. *B(i) o bá wo arun f(un) ọlọ (ọ)mọ tán*
   Se ela (condicional) curar doença para dono criança acabar
   má gba eje l(i) ọwọ rẹ
   não pegar honorários na mão sua
   Se ela cura a criança, ela não apresenta a conta ao pai.
7. *Awa to ba jaiye má jaya lolo*
   Nós capazes com permanecer no mundo não medo muito
   Podemos permanecer no mundo sem temor.
8. *Iworo t(i) ohun l(i) edan ori rẹ*
   (Pássaro) que coisa que pluma brilhante cabeça sua
   Iworo, pássaro que traz uma pluma brilhante na cabeça.
9. *Egún oni tẹ gbe mi na ṣe l(i) emi*
   Antepassado dono cama ajude a mim lá fazer para mim
   Antepassado, dono da cama, ajude-me para que eu faça (minha cama).
10. *Iyalode a wo ọmọ ni o mọ̀ ba mi ṣe*
    (Título) ela curar criança que ele saber com mim fazer
    Yalode que cura as crianças, ajude-me a ter um filho.
11. *Obinrin a dẹ gogori b(a) eyinbo ṣọrọ*
    Mulher ela abaixar crânio com europeu falar
    Mulher que abaixa a cabeça para falar com o europeu sem ser ouvida pelos outros.

12. *A tun eri eni ti o sunwọn ṣe*
Ela de novo testemunha um que ele feliz fazer
Ela é testemunha da felicidade renovada de alguém.

13. *Iya wa gbe mi nan ṣe l(i) emi*
Mãe vir ajudar a mim mesma fazer para mim
Mãe, venha ajudar-me a ter um filho.

14. *A ṣọ ori buruku d(i) ori re*
Ela dizer cabeça má tornar cabeça boa
Ela diz à cabeça má que se torne cabeça boa.

15. *Alaṣe tun ṣe a ki nla ọrọ gbomi*
(Título) de novo fazer ela saudar grande palavra na água
O Alaṣe saúda novamente a água por meio de palavras grandiloqüentes.

16. *T(i) Ọṣun ni iyo ṣe iyo ni ṣe l(i) enia kan*
Para *Ọṣun* que (futuro) fazer (futuro) não fazer para alguém
Farei por Ọṣun o que não faço por mais ninguém.

17. *Ipẹn obirin a jó (ẹ)ni ma re*
Poderosa mulher ela queimar alguém
Mulher poderosa, que queima alguém.

18. *Ibi Ọṣun nre ni o pe mi l(i) ọwọ*
Lugar *Ọṣun* partindo ter ela chamar a mim que mão
Quando Ọṣun vai embora, ela me chama e segura minha mão.

19. *Obinrin pala f(i) iṣan ni (o)jo ọmọ rẹ nja*
Mulher com dificuldade com chicote no dia filho seu batendo
Mulher descontente no dia em que seu filho briga.

20. *O ba won pe ninu imọ*
Ela com eles convidar no conhecimento
Ela assiste ao discurso na companhia das pessoas.

21. *Ọṣun má jẹ mọ aiye o jó le l(i) eri*
Ọṣun não consentir saber mundo ele dançar sobre que cabeça
Ọṣun não consente que as coisas más do mundo recaiam sobre mim.

22. *A ba won lumọ (i)ka*
Ela com eles explicar maldade
Com as pessoas, ela desvenda de onde vem a maldade.

23. *Ala (a)gbo ọfẹ a bi ọmọ mu oyin*
Dona remédio gratuito ela como criança beber mel
Ela tem remédios gratuitos e dá de beber mel às crianças.

24. *Otili l(i) owó adun ba ṣọrọ pọ*
Muito ter dinheiro suave com falar junto
Ela tem muito dinheiro e sua palavra é suave.

25. *Iya Adisa ọlọṣun kò mọ gbagbe mi*
Mãe de *Adisa* de *Ọṣun* não saber esquecer a mim
Mãe de Adisa Ọlọṣun, não se esqueça de mim.

26. *A tele ọlọmọ má ya*
Ela seguir dono de criança não se perder
Ela segue aquele que tem filhos sem o deixar.

27. *Igbo nla o ni wá jẹ*
Floresta grande ele ter vir comer
Grande floresta, onde há coisas para se comer.

28. *Won pe ni Sokoto*
Águas chamar em *Sokoto*
Chamaram-na em Sokoto.

29. *Kosi (i)bi t(i) a(wa) gbe mọ Ọṣun p(e) o tobi*
Não ser lugar onde nós ficar conhecer *Ọṣun* que ela poderosa
l(i) ọba
ser rei
Não existe lugar onde não se conheça Ọṣun, poderosa como o rei.

30. *Iya bale o ṣ(e) awo ṣe (i)ṣegun*
Mãe chefe ela fazer segredo fazer remédio
Iyabale faz coisas secretas e faz remédios.

31. *O pe kọrọ ilu ka*
Ela vá recôndito cidade em torno
Ela percorre os recônditos da cidade.

32. *Ala kọ (o)di ọwọ*
Proprietária recusar mau respeito
Ela recusa a falta de respeito.

33. *O gb(a) ọṣẹ gb(a) ọla*
Ela pegar feriado pegar riqueza
Ela se apropria do feriado, ela se apropria da riqueza.

34. *O ni ra mọ ide*
Ela ter comprar conhecer cobre
É uma freguesa dos mercadores de cobre.

35. *O gbe (i)le nawọ ọla*
Ela ficar casa estender mão riqueza
Ela fica em casa e estende a mão à riqueza.

36. *O gbe ọdede o kọ ọmọ l(i) ede ti (k)ò mọ*
Ela ficar galeria ela ensinar criança que língua que não saber
Ela permanece na galeria da casa e ensina às crianças aquilo que elas não sabem.

37. *Nitori iya l(i) o ṣe gba ọda*
Devido infelicidade que ela fazer pegar bode castrado
É devido à infelicidade que ela pega o bode castrado.

38. *Nitori owó nitori ọmọ ni ṣe gba niyanri*
Por causa dinheiro por causa filho que fazer pegar legume
É por causa do dinheiro e dos filhos que ela pega o legume niyanri.

39. *O gba õgùn leri opo sa*
Ela pegar remédio sobre pilastra usar
Ela pega o remédio em cima da pilastra e o usa.

40. *Osa ti nri kekere ado yewo*
Orisa que encontrar pequena cabaça olhar dentro
Orisa que encontra uma cabaça pequena e olha dentro dela.

41. *O gún õgùn gún õgùn ṣ(e) odó karawu*
Ela pilar remédio pilar remédio fazer pilão (soar)
Ela pila o remédio e volta a pilar, o pilão soa.

Oriki (*Ọsun Ijumu*)

1. *Ọsun Ijumu olodó ide*
Ọsun Ijumu dona pilão cobre
Ọsun Ijumu, dona de um pilão de cobre.

2. *Iya Ijumu alaiye ma g(un) odó poro*
Mãe *Ijumu* (título) não montar pilão com vivacidade
Ọsun Ijumu não monta com vivacidade no pilão.

3. *Efon tere m(ò) gun âiyé*
Ọsun subitamente saber montar mundo
Ọsun pode surgir subitamente no mundo.

4. *E(yin) fẹ ki Efon k(i) o na mi*
Vocês querer que *Ọsun* que ela bater mim
Vocês querem que Ọsun me castigue.

5. *E(yin) fẹ o f(i) ọwọ ye ko mi mò (a)ra*
Vocês querer ele com filho vivo juntar a mim saber corpo
Deixem a criança rodear meu corpo com suas mãos.

6. *Owo ọmọ ye ki dun (ẹ)ni*
Mão filho vivo não causar dor pessoas
A mão da criança é suave.

7. *Efon a ke ki dun ẹnia*
Ọsun ela que não fazer dor pessoas
Ọsun é suave.

8. *Efon l(i) o ni (i)gbo (o)bi*
Ọsun lhe ela ter floresta *obi*
Ọsun é dona da floresta de obi.
Iwo l(i) o ni (i)gbo atare
Você que ele ter floresta pimenta
A floresta de pimenta pertence a você.

ILẸSA

Oriki

1. *Kare ọba obu*
Kare rei profundezas
Kare, rei das profundezas.

2. *Ọro nla mò wu*
Riqueza grande saber agradar
A grande riqueza agrada.

3. *O jó ru gba (a)de o jó kò bere*
Ela dançar pegar coroa ela dançar não pedir
Ela dança e pega a coroa, ela dança sem pedir.
Keke kewe
Calar-se ao mesmo tempo
Ela se cala ao mesmo tempo.

4. *Ọlọmọ nreti igbe*
Dono criança esperando gritos
Que aquele que tem filhos aguarde os gritos.

5. *Olu (i)de gb(a) ọmọ jẹjẹ*
Dona de cobre pegar criança tranqüilamente
A dona do cobre apodera-se tranqüilamente das crianças.

6. *A je won (i)la kò di gbese*
Ela comer caro quiabo não tornar-se fiado
Ela come quiabo caro sem pedir fiado.

7. *Lati ilu obinrin*
Depois cidade mulher
Mulher da cidade.

8. *Obinrin gba (o)na ọkunrin nsa*
Mulher tomar caminho homem fugindo
Se a mulher está no caminho, o homem foge.

9. *O ró wanwan jó wá*
Ela fazer soar pulseira dançar vir
Ela agita suas pulseiras para ir dançar.

10. *Olu (i)le odô afi (i)lu kasi*
Dona casa riacho somente tambor alvorada
Dona do riacho, dança com o tambor e somente ao alvorecer.

11. *O jó lubu ọla eregede*
Ela dançar na profundeza riqueza
Ela dança nas profundezas da riqueza.

12. *O jó yangba nr(e) ode*
Ela dançar *yangba* partindo fora
Ela dança yangba e sai para fora.

13. *O so (i)gba s(i) omi od(ò) abi òrun kan*
Ela jogar cabaça na água riacho como céu um
Ela joga uma cabaça na água do riacho.

14. *O so awo s(i) omi od(ò) abi ọsẹ rẹ ọna olode*
Ela jogar prato na água riacho como sabão seu caminho fora
Ela joga um prato na água do riacho.

15. *Ọmọ Orunto (o)lufẹ*
Filho *Orunto (o)lufẹ*
Filho de Orunto (o)lufẹ.

16. *Ọmọ Omilao (o)lufẹ*
Filho *Omilao (o)lufẹ*
Filho de Omilao (o)lufẹ.

17. *Ọmọ Obosiji (o)lufẹ*
Filho *Obosiji (o)lufẹ*
Filho de Obosiji (o)lufẹ.

18. *K(i) o l(i) ẹdun (i)dẹ gboro gboro*
Que ele ter machado cobre muito comprido
Ele tem um machado de cobre muito comprido.

19. *Orunto Olufẹ l(i) o bi Logunedẹ*
Orunto Olufẹ que ele gerar *Logunedẹ*
Orunto Olufẹ gerou Logunedẹ.

IPỌNDA (ILẸSA)

Oriki

1. *Oliri pa koko ẹni pọn*
Poderoso evitar empurrar povo *Ipọnda*
Poderosa, não empurre o povo de Ipọnda.

2. *O ri onisẹ ọba ayi kasẹ*
Ele encontrar mensageiro rei não dobrar perna
Ela recebe o mensageiro do rei sem respeitá-lo.

3. *O jẹ dandan oloran*
Ele aceitar certamente dono processo
Ela aceita as palavras do queixoso.
O fi aja wà (i)nu eke wò
Ele com sineta furar ventre mentiroso olhar
Com sua sineta ela fura o ventre do mentiroso.

4. *Ọmọ (o)lu igbo ṣok(i) a(yi) redà omọ n(i)*
Filho dono mato pequeno não escorregar sob o braço filho em *Ipọnda*
Ipọnda
Não se pode carregar debaixo do braço o filho da mata de Ipọnda.

5. *Ọmọ (o) lugbo mapedo roro omu*
Filho dono mata ninguém entra nela pequena planta

6. *Ọmọ igi ti (a)wọn là t(i) o dide*
Filho árvore que eles fender que ele levantar-se
A arvorezinha cortada levanta-se.

7. *Ọmọ oporoporo raje kẹsẹ balẹ kẹsẹ de igbo ekun*
Filho (árvore) grande folha girar na terra girar chegar floresta sagrada
A folha de oporoporo cai girando no chão da floresta sagrada.

8. *Ọmọ igbo imalẹ ti o ni agba igi goro goro*
Filho floresta sagrada que ele ter grande árvore muito alta
Grande árvore na floresta sagrada.

9. *Ọmọ isu kan o ta nimaro ori oloni s(i) iya rẹ*
Filho inhame um ele produzir lugar sagrado cabeça vara sobre mãe sua
A planta de inhame trepa em sua estaca no lugar sagrado.

10. *Ọmọ ri akọda isu wá gbure òdọ Adimula*
Filho ver primeiro inhame vir inclinar-se (perto Rei de Ifẹ)
O primeiro inhame vem inclinar-se diante de Adimula.

11. *O tun(ṣe) ori ẹni ti kosunwọn ṣe*
Ele consertar cabeça pessoas que má
Ela conserta a cabeça má das pessoas.

12. *O lowọ gbogboro ti yọ ọmọ rẹ l(i) ọfin*[1]
Dona mão comprida que pegar filho seu na armadilha
Com suas compridas mãos ela tira seu filho da armadilha.

13. *Oniponda a ré lù ọga elehin ẹji*
Yeponda ele ir bater chefe dono dentes estragados
Yeponda bate no chefe que tem dentes estragados.

14. *Obirin gbo (ọ)na okunrin sare*
(Ver Ilẹsa, 8.)

1. Este *oriki* parece ser destinado a *Ọbatala.*

15. *O gba ọna eburu wọ (i)le ọle ọle sa*
Ela seguir caminho mau entrar casa preguiçoso preguiçoso correr
Ela entra na casa do preguiçoso e este foge.

16. *Iya olo (o)mi tutu a bim(ọ) ọsun dundun*
Mãe dona água fresca ela gerar (legume) fresco
Mãe da água fresca que gera legumes frescos.

IPETU (ILẸṢA)

Oriki

1. *Aji putu ọla*
Despertar honra
Desperta e age como alguém famoso.

2. *O (o)ye gbe wasun si*
Ela título carrega deslocar-se lá
Ela tem um título e viaja.

3. *El(e) ehinkunle (aw)a de wure*
Dona pátio interior nós ir bênção
Ela tem um pátio interior onde vamos receber sua bênção.

4. *Yeye mi o wa yanrin wa yanrin*
Mãe minha ela cavoucar areia cavoucar areia
Minha mãe que cavouca a areia.

5. *Ọlọ ọmọ l(i) ikun bi idin*
Dona filho no ventre como iscas de pescar
Ela tem filhos no ventre, numerosos como iscas de pescar.

6. *Alade obinrin ṣọwọn*
Dona coroa mulher rara
É raro uma mulher coroada.

7. *O wọ ririn legan*
Ela caminha postura desdenhosa
Ela caminha com postura altiva.

8. *Afinju f(i) owó ṣire*
Elegante com dinheiro divertir-se
Ela é elegante e tem dinheiro para divertir-se.

9. *Obinrin gb(a) ọna okunrin nsa*
(Ver Ilẹṣa, 8.)

10. *Alabẹ ti mo nsa si*
Dona faca que eu fugir debaixo
Dona da faca, refugio-me junto a ti.

11. *Elẹnyi ti mo npamo si*
Alguém que eu esconder debaixo
Alguém junto a quem me refugio.

12. *Alagbala ajẹ nye si*
Dona pátio interior feiticeiro pondo no
Proprietária do pátio interior onde o feiticeiro (coruja) põe seus ovos.

13. *O pá (a)jẹ o se ajẹ*
Ela matar feiticeiro ela preparar feiticeiro
Ela mata o feiticeiro (coruja) e o manda cozinhar.

14. *O fi eyin ajẹ se omunuku*
Ela com ovo coruja cozinhar feijão cozido
Ela manda cozinhar o feijão com os ovos do feiticeiro (coruja).

15. *Yeye Ọlọgun ẹdẹ obinrin pẹpẹ bi ẹni se ọsu*
Mãe Ọlọgun ẹdẹ mulher trivial como um fazer (legume)
Mãe de Logun ẹdẹ, mulher trivial como alguém que prepara o legume ọsu.

16. *O de bẹ k(i) ọran ro*
Ela chegar assim que questão acalmar
Ela chega e a perturbação se acalma.

17. *A se wọla kò jẹ igbese*
Ela cozinhar sopa de quiabo não estar endividar
Ela manda cozinhar a sopa de quiabo e não fica endividada.

18. *Ọlọgunẹdẹ o gb(e) èru kò s(e) ayo*
Ọlọgunẹdẹ ele ter medo não fazer pessoa importante
Ọlọgun ẹdẹ, aquele que tem medo não pode tornar-se uma pessoa importante.

LAGOS [2]

Oriki

1. *Iba Ọsun*
Eu me inclino Ọsun
Ọsun, inclino-me.

2. *A wura olu*
Ela ouro dona
Ela é dona do ouro.

2. Ọṣiga, p. 53.

3. *Ṣegeṣe o l(i) ori (o)ya iyun*
   Ṣegeṣe ela ter cabeça pente coral
   Ṣegeṣe leva na cabeça um pente de coral.
4. *Yeye kare*
   Yeye karẹ
5. *A wẹ (i)dẹ koto wẹ ọmọ Ọregẹ jimagbo*
   (Ver Ishèdè, 4.)
6. *Afinju obinrin ti koda idẹ*
   Elegante mulher que espesso cobre
   Mulher elegante que tem jóias de cobre sólido.
7. *Ologun Ado odudu (o)mọ de*
   Guerreiro *Ado* negra pequena criança
   Guerreiro de Ado, pequena criança negra.

POBÈ

Oriki

1. *Ṣinginsi*
   Ṣinginsi.
2. *Ondẹ nyabangan*
   Papagaio andar bamboleando
   O papagaio anda bamboleando.
3. *O wa yanrin wa yanrin k(o) owó si*
   (Ver Ishèdè, 8.)
4. *Olo (o)ya iyun*
   Dona pente coral
   Dona do pente de coral.
5. *Iya mi a gẹgun ṣọrọ*
   Mãe minha ela subir no alto falar
   Minha mãe, que sobe para falar no alto.

ISHÈDÈ

Oriki

1. *Ọṣun olu (i)bu ọla*
   Ọṣun dona profundeza riqueza
   Ọṣun, dona das profundezas da riqueza.
2. *Ọṣun a gẹgunsọrọ*
   (Ver Pobè, 5.)
3. *Olo kiki eko*
   Dona muito penas de papagaio
   Dona de muitas penas de papagaio.
4. *Ọṣun a wẹ (i)dẹ tán koto wẹ ọmọ*
   Ọṣun ela lavar cobre acabar não basta lavar filho
   Ọṣun lava suas jóias de cobre e não lava suficientemente seus filhos.
5. *A ti (i)lekun ba (i)ku jà*
   Ela fechar porta com morte lutar
   Ela fecha a porta e luta com a morte.
6. *Ogigi ṣogi*
7. *Ọṣun l(i) a to ṣe ni pẹlẹ*
   Ọṣun que ela suficiente fazer que devagarinho
   Ọṣun que age com calma.
8. *O wa yanrin o wa yanrin ko (o)wó si*
   Ela cavoucar areia ela cavoucar areia juntar dinheiro dentro
   Ela cavouca a areia para nela guardar o dinheiro.
9. *O wa yanrin wa yanrin ro (o)wó ko*
   Ela cavoucar areia cavoucar areia encontrar dinheiro juntar
   Ela cavouca a areia para nela recolher o dinheiro.

ADJA WÈRÈ

Oriki

1. *Ọṣun ekineido*
   Ọṣun ekineido.
2. *A gbo (o)ru ọkọ*
   Ela pegar calor marido
   Ela pega o calor de seu marido.
3. *Olo kiki ẹko*
   (Ver Ishèdè, 3.)
4. *Oni ọmọde odô*
   Dona pequeno filho rio
   Que tem filhos pequenos no rio.
5. *A wa yanrin wa yanrin ko (o)wó si*
   (Ver Ishèdè, 8.)
6. *Olo (o)ya iyun*
   (Ver Pobè, 4.)

KÉTOU

Oriki

1. *Iya mi ogugbẹ lewa*
   Mão minha bela muito bela
   Minha mãe é bela, muito bela.
2. *Ide f(i) oju ta (i)na*
   Cobre com olho acender fogo
   Cobre de olhos fulgurantes.
3. *Iyalode ṣ(e) awọ boto*
   (Título) fazer pele muito lisa
   Iyalode cuja pele é muito lisa.
4. *Oni ki olode*
   Dona saudação fora
   Quando ela sai, todo mundo a saúda.
5. *Iya mi o ṣ(e) ayo ṣ(e) aremọn*
   Mãe minha ela fazer (jogo) fazer jogador
   Minha mãe, que cria o jogo de ayo e cria o jogador.
6. *Elepe okun marọ ẹlẹfu*
7. *Iya wọn si on si on*
   Mãe eles com ela com ela
   Mãe, todo mundo está com você.
8. *Ọmọ ni (o)wo filelọwọ*
   Filho que dinheiro entregar na mão
   O filho entregará o dinheiro em sua mão.

OṢOGBO

Cantigas

1. *Ẹki oreyeyeo ẹ ki oreyeyeo Ọṣun*
   Vocês gritar *oreyeyeo* vocês gritar *oreyeyo* *Ọṣun*
   Todo mundo grita oreyeyeo para glorificar Ọṣun.
2. *Ọdun de, ọdun (a)jọ, a(wa) mu wá, esin pe*
   Festa vir, festa juntar, nós trazer vir, adorador chamar
   A festa chega, as pessoas se reúnem para a festa, viemos comemorar a festa, os adoradores invocam.
3. *Dide k(i) ọ wá jó dide Ladekoju*
   Levantar que você vir dançar levantar *Ladekoju*
   Levante-se e venha dançar Ladekoju (Ọṣun).

Ladekoju dide k(i) ọ wá jó
Ladekoju levantar que você vir dançar
Ladekoju, levante-se e venha dançar.

Iya dide dide k(i) ọ wá j(ó) agbe
Mãe levantar levantar que você vir dançar cabaça
Mãe, levante-se e venha dançar ao som das cabaças.

Ladekoju dide
Ladekoju levantar
Ladekoju, levante-se.
(Comparar com Bahia, cantiga 5.)

4. *Afi (i)dẹ rẹ (o)mọ Yeye o*
   Somente cobre seu filho *Yeye*
   Somente os filhos de Ọṣun usam pulseiras de cobre.
   Afi (id)ẹ rẹ (o)mọ Yeye odò
   Somente cobre seu filho *Yeye* rio
   Somente os filhos do rio Ọṣun usam pulseiras de cobre.
   (Comparar com Bahia, cantiga 6.)
5. *Omi ró wanran wanran wanran omi ró*
   Água soar (barulho das pulseiras de *Ọṣun*) água soar
   A água tilinta como as pulseiras de Ọṣun.
   (Comparar com Bahia, cantiga 7.)

ISHÈDÈ

Cantigas

Ohùn wá mi l(i) ẹnu
Voz vir minha na boca
Que minha voz venha em minha boca.

Ọrọ yeye wá mi l(i) ẹnu wara
Palavra mãe vir minha na boca depressa
Que as palavras para saudar minha mãe venham depressa à minha boca.

Ẹṣe t(i) o k(i) Ọṣun mo k(i) Ọṣun
Por que ele saudar *Ọṣun* eu saudar *Ọṣun*
Porque ele saúda Ọṣun, eu saúdo Ọṣun.

Ẹṣe t(i) o k(i) ide mo k(i) ide
Por que ele saudar cobre eu saudar cobre
Porque ele saúda o cobre, eu saúdo o cobre.

Ẹṣe t(i) o k(i) omi mo k(i) omi
Por que ele saudar água eu saudar água
Porque ele saúda a água, eu saúdo a água.

Gb(e) ọmọ mi k(i) omi
Pegar filho meu saudar água
Meu filho saúda a água.

Ọrọ yeye wá mi l(i) ẹnu wara
Palavra mãe vir minha na boca depressa
Que as palavras para saudar minha mãe venham depressa à minha boca.

OUIDAH

Cantiga (para *Lọgun Ẹdẹ*)

Yeye olori oneke
Mãe que tem cabeça marfim (?)

Yeye olo(o)ya iyun
Mãe que tem pente coral

Nigbo ti ko yeye mi
Onde que torna a mostrar minha mãe

Mo ko' nigbo Ogun ọde
Eu volto a mostrar onde Ogun ọde

Ṣaba ọwọ rẹ ẹdẹgbafa
Pulseira sua onze mil

Dodo ori rẹ ẹdẹgbege
Pingente cabeça sua mil trezentos

Koro(fo) ori rẹ nkun roro
Conchas cabeça sua brilham muito
(Refrão)

Kabo ti ko yeye mi
Onde que encontrar mãe minha

Akukọ nlá a bi(i) di rodo
Galo grande ele com cauda desdobrada

BAHIA (BRASIL)

Oriki

1. *Ore Yeye o*
2. *Iya mi to gbe*
3. *Ọṣun ajagura*
4. *Oru male ode*
5. *Iya toki aje ṣo muluku*
   (Ver Ipetu, *oriki* 14.)
6. *A ti ku bi ku ja*
7. *Iya mi ra mu a tira ọmọ rẹ nku*
8. *Yeye o a pa osi*
   Yeye o a pa ọtun
9. *Owo aje asiki dide*
10. *Iya mi a ji wẹ de rẹ o koto ọmọ*
    (Ver Ishèdè, *oriki* 4.)
11. *Aji ko jó n te (i)le Efon*
    Ela despertar que ela dançar pisar terra de *Efon*
12. *O di (o)na ku o di (i)ta (ò)run*
    Ela fechar caminho morte ela fechar caminho céu
13. *A so bi dire to ṣọ gẹra deniyan*
14. *Iya mi t(i) to so oku d(i) aiye*
    Mãe minha que ela mudar morte tornar vida
15. *O mu kẹ mu kẹ a n je ọmọ egbi tale*
16. *Olo (o)ya iyun*
    (Ver Pobè, *oriki* 4.)
17. *Olo titi eko*
    (Ver Ishèdè, *oriki* 3.)

Cantigas

1. *A wa (i)le wa le wa le*
   vir casa
   Ọṣun l(i) omi ṣ(e) orò
   Ọṣun que água fazer cerimônia
   Awale wale wale
   Ayaba ni ṣ(e) orò ẹro ni
   Rainha ter fazer cerimônia calma ser
2. *Ayaba serege* (repetido)
3. *M boro mi mayo* (3 vezes)
   Ayaba lori rere oni
4. *Arere arumalele o*
   Yeye loke odo
   Ayaba odumafe
   Dide dide Awajagbe
5. *Yeyekoju dide awajagbe*
   (Comparar com Ọṣogbo, cantiga 3.)
6. *Afide afide rere*
   Osun afide
   Variante: *Afide remọ*
   Afide remọ yeyeo
   (Comparar com Ọṣogbo, cantiga 4.)

7. *Omiro wanran wanran wanran omiro* (bis)
   Afide somọ lowo
   Omiro wanran wanran wanran omiro
   (Comparar com Ọsọgbo, cantiga 5.)
8. *Yeye oloreo ayaba njo*
   Variante: *Yeye aloye a e yeye o*
9. *O jo mawi lọ* (bis)
   Kolo kolo kolo ae
   Agbado loko
   O jo mawi lọ (eri)
10. *Ewo a leyi ma de o*
    Sirewa morewa ma de o
11. *Ọdọsun mabẹ araoro*
    Variante: *Ẹdọsun mabẹ o ya odo*
12. *Omi la ma mọ o*
    A jibu lenu mamio
    Iya ki ṣoro ko ma mọ ṣe
    Iya ogi afiba yaba lomi o
    Egberi eleri kodo
13. *Yeye lori wowo* (repetido)
    Faran Yeye dosi mi lọrun o
14. *O yege oyege oyege*
    we le mi sin sin
    Ara ki ko yi
    A ra bo adiẹ
15. *Okomorele lasun balaja*
    Okomorele lasun o

BAHIA (BRASIL)

Cantiga (para *Logun Ẹdẹ*)

Yeye (o) lori refeo
Mãe que tem cabeça (marfim?)

Olo (o)ya iyun
Que tem pente coral

Nibo l(i) o ko yeye mi
Onde que ele encontrar mãe minha

Mo ko nihin ogun ọdẹ
Eu encontrar no lugar *ogun ọdẹ*

Saba anu rẹ edegbede
Pulseira (?) sua onze mil

Nibo l(i) o ko yeye mi
Onde que ele encontrar mãe minha

Akuko nlá a bi (i)di ebu
Galo grande ele com cauda desdobrada (?)
(Comparar com Ouidah, cantiga para *Logun Ẹdẹ.)*

14

ỌBATALA, LISA, ODUDUA, ỌBALUFỌN

Neste capítulo são abordados *Orișa* e *Vodun* muito diferentes, pois certas lendas os unem e outras os separam.

São todos eles deuses ligados à idéia da criação, com exceção de *Ọbalufọn*, que certos autores parecem ter confundido com *Ọșalufọn*.

A questão do Deus supremo, embora ligada à da criação, é abordada no próximo capítulo.

É difícil estabelecer uma distinção entre *Ọbatala, Ọșala, Ọșalufon, Ọșagiyan* e *Ọșa Popo*, todos eles denominados *Orișa funfun, Orișa* branco, devido à cor que os simboliza. São todos eles formas de *Ọbatala*.

Tratar-se-ia de diversos nomes para um mesmo Deus ou de membros diferentes de um panteão antigo, estabelecido na região antes da chegada de novos *Orișa*? É bem difícil responder.

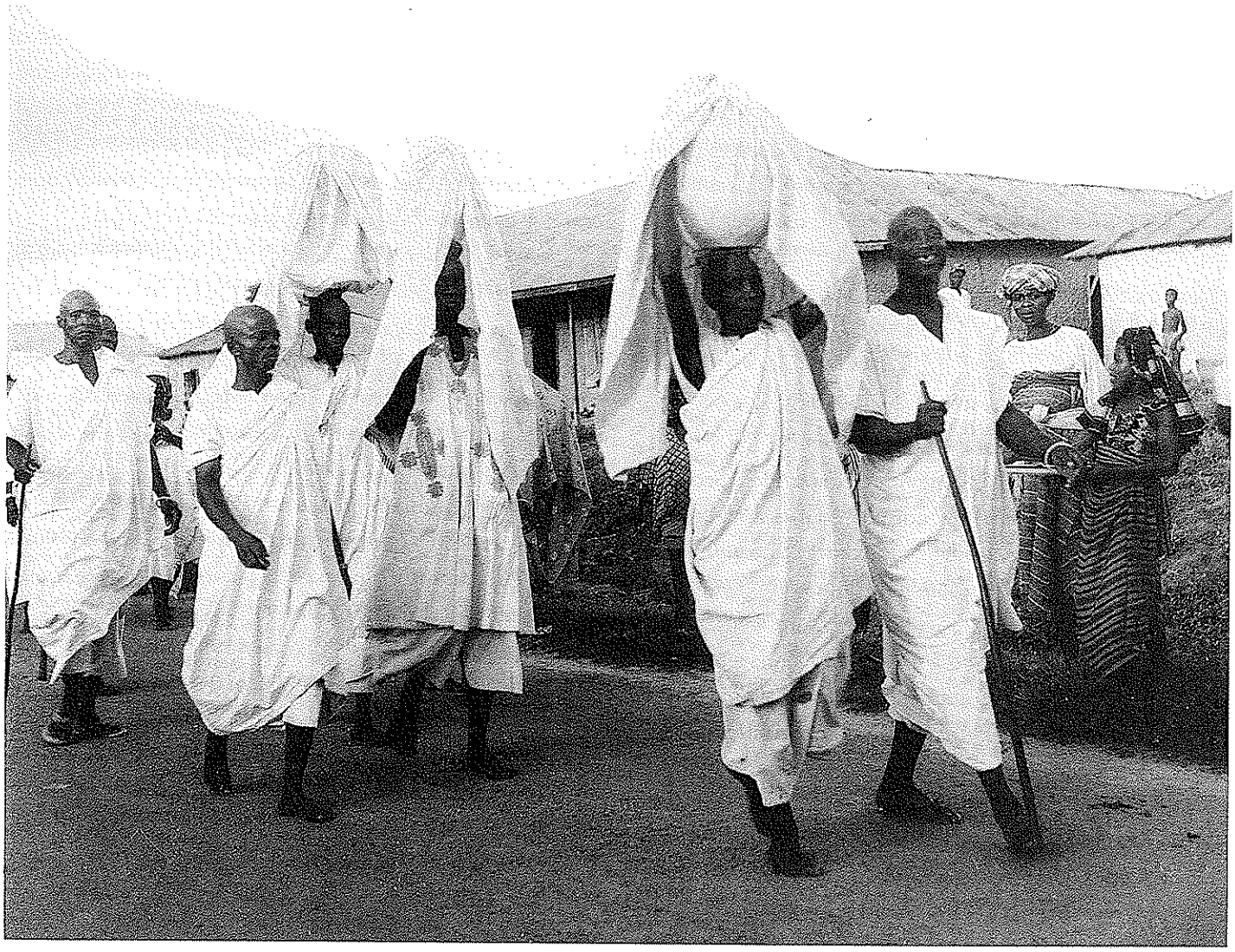
Eis algumas informações obtidas na África:

Ọbatala e *Odudua* são associados de diversas maneiras nos mitos da criação.

De acordo com alguns desses mitos, ambos foram enviados juntos (ou sucessivamente) à terra (ou para criar a terra) por *Olodumare*. No meio do caminho,



Nos dias de certas cerimônias,
os sacerdotes de *Ọbatala* têm
o corpo decorado com pontos
de giz branco, Ifé, Nigéria.



Chegada dos sacerdotes
de *Ọ̀ṣàgíyan*, carregados dos
axés do deus, África.

beberam vinho de palmeira, *Ọbatala* embriagou-se e dormiu; *Odudua* apoderou-se do saco da existência (ou do mundo) e prosseguiu em sua trajetória rumo a (ou criou) Ilẹ Ifẹ. Ao despertar, *Ọbatala* voltou ao céu, para junto de *Olodumare*. Das aventuras desses *Orịsa* resultou uma oposição céu-terra.

Em outros mitos, essa oposição é um casal da criação, céu-terra, tendo *Odudua* se tornado um *Orịsa* feminino.

Existem igualmente lendas nas quais esses dois *Orịsa* não aparecem juntos e outras nas quais são confundidos. Esses mitos e lendas são indicados mais adiante.

ỌBATALA

Visitei em Ilẹ Ifẹ o templo de *Ọbatala*. Ele é precedido por uma avenida, em cuja entrada estão plantadas três árvores (*akoko*), entre as quais são colocados bambus em que se apóiam as franjas das folhas de dendezeiro (*mariwo*).

Diante do templo erguem-se três montículos, representando, à sua direita, *Ogun*, no centro *Ọdẹ* (segundo alguns, e *Ṣọpọnna*, segundo outros) e *Ẹsu Lalu* à sua esquerda.

O templo é precedido por um pórtico, em cujo frontão triangular destaca-se a inscrição: "*Ọbatala*'s hall *Ifẹ Orịsanla Alaṣẹ Olumọnjo*", o que significa, levando em conta o anglicismo (*'s hall*), "Casa (castelo) de *Ọbatala* em *Ifẹ*, Guardião do *aṣẹ* (coisa sagrada) de *Orịsanla*, Senhor que conhece o dia".

Sob o pórtico da entrada encontra-se um grande estrado de terra batida, acima do qual está inscrito, em um muro: *Orịsanla Alaṣẹ*.

Fui recebido nesse lugar por seis dignitários do culto, entre os quais o *Ọbalalẹ* e o *Ọbalesin*. Eles estavam sentados no estrado, rodeados por umas doze mulheres consagradas ao *Orịsa*. Todos se vestiam com panos brancos e tinham o peito descoberto.

Antes de ser autorizado a ir adiante, fui convidado a explicar em público o que eu queria.

Após deliberações, oferendas de costume e consultas à vontade do *Orịsa*, realizadas por meio dos *obi*, fui convidado a adentrar o templo. Depois de subir alguns degraus e passar pela porta do fundo, encontrei-me em um vasto pátio, com um recinto coberto no fundo, à esquerda. A porta desse local era precedida por um montículo representando *Ọsosi*.

O recinto abriga, em seu interior, uma galeria coberta que corre em toda a extensão do muro externo. No fundo, à direita, encontra-se o quarto *ilesin* (casa de adoração), onde está o altar de *Ọbatala* e de *Yeyemowo*, sua mulher. São representados sentados, com as mãos cruzadas sobre os joelhos, rodeados de pacotes com búzios e de algumas varetas flexíveis de *atori* *.

As paredes são decoradas com desenhos geométricos feitos com pó branco (*ẹfun*). À direita e à esquerda desse aposento encontram-se presas de elefante.

Foi nele que me entregaram o texto dos *oriki* publicado mais adiante[1].

Fiz algumas perguntas, respondidas com os seguintes detalhes, que transcrevo fielmente, apesar de certas contradições evidentes:

* Glyphaea brevis (Spreng) Monach., Tiliaceae (Pierre Verger, *O Uso das Plantas na Sociedade Iorubá*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 535) (N. do T.).

1. Cf. p. 461.

Ọbatala e *Odudua* eram filhos de uma mesma mãe, os dois do sexo masculino. O primeiro era o primogênito.

Ọbatala significa rei do grande pátio, *Ọba ila nla*, pois é o maior de todos.

O trabalho de *Odua* é feito para os maometanos.

O trabalho de *Ọbatala* é feito para os cristãos.

Olodumare, Ọlọrun, é o que não se vê, o que não se conhece. Criou o mundo, não se pode saber o que é.

Ọbatala é o pai de *Orisa Ọlufọn* e este é o pai de *Orisa Ogiyan*.

Ọbatala é o maior de todos.

Os principais dignitários do culto são:

1. *Ọbalesu* (?) ou *Ọbalesin*; 2. *Ọbalalẹ*; 3. *Ọbalorin*; 4. *Ọbalẹpọn* (?); 5. *Ọbale*; 6. *Ọdọle*; 7. *Ọsagurin*; 8. *Ọbalea*; 9. *Ọbaluru*; 10. *Orisakoade*; 11. *Ọbawe*; 12. *Orisa Ate*; 13. *Orisa gbẹgbẹ*; 14. *Oga Orisa*; 15. *Igba Tayọ*; 16. *Orisa wusi*; 17. *Orisa Batọ*; 18. *Ọba Latọ*.

Não consegui certificar-me se o primeiro era *Ọbalesu*, que tem uma relação com *Esu*, ou *Ọbalesin*, que se relaciona com a casa de adoração *ilesin*.

O nome do segundo, *Ọbalalẹ*, originar-se-ia da expressão "lamber o chão" (teria relação com o culto da terra [?]).

Quanto ao terceiro, *Ọbalorin*, tratar-se-ia de um guerreiro, e o quarto, *Ọbalẹpọn*, seria encarregado dos sacrifícios a *Ogun*?

Não pude levar minha investigação mais adiante, devido à falta de tempo e por não ter condições de fazer a esse grande *Orisa* oferendas dignas dele.

Mais tarde pude assistir a uma saída de alguns dignitários de *Ọbatala*, durante uma cerimônia de comemoração da antiga lenda de *Moremi*, mulher que salvou outrora a cidade de Ife, a qual estava exposta às freqüentes incursões das populações *igbo* vizinhas. Ela, voluntariamente, deixou-se aprisionar, com a finalidade de desvendar o segredo de certos seres aterrorizantes, os *Eluyare*, que, cobertos, de ervas e fibras de bambu, acompanhavam e protegiam os invasores. *Moremi* teve de dar em sacrifício aos deuses seu filho único, *Ela* ou *Olurogbo*[2]. Isso, segundo se conta, ocorreu na época de *Oraniyan*.

Na ocasião a que se reporta meu relato, quatro dos dignitários de *Ọbatala* saíram do templo e foram até o palácio do *Oni* de Ife ao encontro dos *Eluyare*, cobertos de palha. Os sacerdotes de *Ọbatala* usavam um pano branco que os cingia até a cintura. O peito e o rosto estavam decorados com traços e pontos brancos. Levavam na cabeça um gorro pontudo, de palha trançada, e traziam nas mãos os *Afẹ eruke*, espanta-moscas feitos com os pêlos da cauda de um animal denominado *Afẹ*.

Eis algumas outras informações coletadas, relativas a *Ọbatala* e *Odudua*.

Foi-me indicada uma lenda semelhante à relatada por Frobenius[3]:

Orisala e *Ọdudua* foram enviados à terra por *Olodumare*. A caminho beberam vinho de palmeira, e o saco da existência[4], que levavam juntos, foi escondido por *Odudua* quando eles chegaram a Ife. *Orisala* voltou para junto de *Olodumare*, mas aqui sempre se presta culto a ele.

2. Johnson, p. 147.
3. Quem a indicou foi o *Oni* de Ife.
4. Note-se que o termo *aiye* significa mundo-terra, existência.

A rivalidade existente entre Oyọ e Ifẹ manifesta-se na diferença que existe no mito da criação da terra. No mito de Oyọ prepondera *Ọraniyan* e, no de Ifẹ, *Odudua*. São eles os fundadores das respectivas linhagens.

Odudua foi o primeiro rei na terra. O *Oni* de Ifẹ é proclamado rei no templo de *Odudua*, mas recebe sua coroa no dia seguinte, no templo de *Orișala*, para onde ela foi levada, vinda do templo de *Ọbalufọn*.

O *Oni* deve permanecer durante três meses lunares em certo lugar, fora de sua residência em Ilofin ou Ipebi.

Seguem-se algumas informações relativas a *Orișalufọn* tais como me foram transmitidas em diversos lugares:

Em Ifẹ: *Orișalufọn* era um partidário de *Ọbalufọn* em Ifọn, perto de Ọsogbo.

Em Ọsogbo: *Orișalufọn* está em Ifọn. Seu chefe se chama *Oluwin*.

Em Ileșa: *Orișalufọn* vem de Ifọn. É um ancestral da mãe do *Owa* (rei) de Ileșa. Quando vivo, foi o pai do *Orișa Ogiyan*.

Em Ifọn: *Orișalufọn* tornou-se *Orișa* em Ifẹ. Era um filho de *Odudua*. Ao deixarmos Ifẹ, fomos a Lawe. A guerra dos *fulani* expulsou-nos para *Ifọn ẹrẹ* (cujo rei era *Eniji*), e a guerra, mais tarde, ainda nos expulsou para Ifọn.

Orișalufọn, cansado de viver, transformou-se em *Orișa*. Ouve-se um barulho no lugar onde ele entrou dentro da terra, em Ifẹ. *Ajemọ*, o camaleão, é o secretário de *Ọbatala*.

Em Dassa Zoumé, *Ọșala* chama-se *Oișa*, e o chefe da localidade é o *Oganwin*.

O *iwin* (*Orișa*) provém da região *ẹgba*, trazido, segundo se diz, pelo rei *Ọlọfin*.

Os naturais de Ejigbo assim se referem em relação a *Orișa Ogiyan:*

Quando vivo *Ọranyan*, o segundo *Oni* de Ifẹ foi a Meca e fundou a antiga Oyọ, muitos membros de sua família o seguiram, entre eles *Akinjole*, filho de *Ogiriniyan*, o filho mais novo de *Odudua*.

Akinjole fundou Ejigbo. Era ele quem cuidava do *Orișa* de seu pai, *Orișa Ogiyan*.

Akinjole era habitualmente chamado *Ogiyan* ou *Elejigbo*. Os habitantes de Ejigbo afirmam que *Ogiyan* os protegia dos invasores *fulani*, fechando os caminhos das florestas que rodeiam a cidade.

Quando vivo, *Ogiyan* guerreou e foi feito prisioneiro, ele entrou na terra e transformou-se em pedra. Era o irmão mais velho de *Orișalufọn*.

Em outras localidades, *Ọșalufọn* é que é, em geral, o irmão mais velho, porém o termo deve ser tomado em um sentido muito amplo e o conceito de primogenitura implica, neste caso, mais a idéia de importância que de idade.

A partir de informações colhidas em Ilẹ Ifẹ, Oyọ, Ileșa, Abẹokuta, Ejigbo e Porto-Novo, depreende-se que as oferendas a serem feitas a *Ọșala* são as seguintes:

Massa de inhame, massa de milho (*eko*), cabra, caracóis, galinha que tenha criado pintos, manteiga de *karité*, *obi*, *orogbo*, *iru* (espécie de melão), *ẹgusi* (espécie de melão), certo tipo de rato e coco.

São seus interditos:

Vinho de palmeira, cachorro, porco, azeite-de-dendê, sal, *odu* (espécie de legume), o inhame a ser cozido precisa ter sido colhido no mesmo dia e não pode ser comido no dia seguinte, e cavalo (não usar e não comer).

O grão-sacerdote deve comer sozinho, sem ninguém a olhá-lo. Sua comida deve ser preparada em silêncio.

Ninguém pode falar durante as cerimônias nem quando se vai buscar água para o *Orișa*. Os fiéis podem comer

dendê e sal longe do templo. Não deve usar nada que seja de bronze.

Eis uma lendá de um *odu* de *Ifá* (*osa owanrin*), relacionada com a proibição de comer sal:

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

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

– Por que devo fazer essas oferendas?

– Para não encontrar a vergonha na terra.

Ọbatala, entretanto, recusou-se a fazer as oferendas. Foi então sentar-se em sua casa e todo mundo foi vê-lo. A noite caiu, todo mundo dormia, com exceção de *Eṣu* que, às escondidas, foi à casa de *Ọbatala*. Levava a cabaça que ele se havia recusado a oferecer e pregou-a nas costas dele, cobrindo-a com um pano branco. Quando *Ọbatala* acordou, tornou-se corcunda. Todo mundo lhe perguntava como ocorrera aquela deformidade e todos fugiam dele. *Eṣu* lhe disse: "Você se recusou a oferecer uma cabaça e será sempre corcunda (é por isso que até hoje existem corcundas). Você se recusou a oferecer sal e nunca mais o comerá".

Os *aṣe* de *Ọbatala* são constituídos por uma cabaça branca que contém um recipiente de chumbo com dezesseis pedaços de marfim (ou certas pedras brancas), dezesseis búzios e, em princípio, dezesseis pulseiras de estanho.

No Brasil:

Oṣala, no Brasil, é igualmente o *Orişa* da criação. É conhecido principalmente sob dois aspectos, *Oṣalufọn* e *Oṣagiyan*. No entanto, na Bahia considera-se que existem dezesseis *Oṣala*. Segue-se uma lista aproximada:

1. *Ọbatala*; 2. *Odudua*; 3. *Orişa Okin*; 4. *Orişa lulu*; 5. *Orişa Ko*; 6. *Oluya baba roko*; 7. *Orişa Olufọn*; 8. *Ba epe*; 9. *Baba lejube*; 10. *Orişa Ogiyan*; 11. *Orişa Akanja priku*; 12. *Orişa Ifuru*; 13. *Orişa Kere*; 14. *Baba igbo*; 15. *Ajagunan*; 16. *Olisasa*.

Deve-se observar que esse último é de "nação" *djèdjè* (é o *Lisa* dos *fọn* e dos *adja*) e que *Adjagunan* é o mesmo que *Orişa Ogiyan*.

Esse mesmo *Orişa Ogiyan* é igualmente conhecido na Bahia sob o nome de *Ẹlẹmẹṣọ*. Trata-se de um nome ligado à história de Ogbomoso, na Nigéria, lugar onde se presta o culto ao *Orişa Popo*.

Um *oríki* transcrito no final deste capítulo[5] evoca a história de *Orişa Ogiyan*, que, segundo se conta, havia guerreado em muitas terras e delas tornou-se rei. É o motivo pelo qual cantam para ele *O di Tapa* (ele tornou-se *Tapa*), *O di Gunu, O di (E)Jigbo, O di Kawire, o di Mose, o di Kiza*:

Orişagiyan, narram os descendentes dos africanos na Bahia, tinha um temperamento muito impetuoso e discutia freqüentemente com os outros *Orişa*, sobretudo com *Ọmọlu*. Todos os dois eram reis e *Ọmọlu*, durante uma discussão, declarou que iria comer os filhos de *Ajagunan* (*Oṣagiyan*), deixando apenas os ossos: "*Ma njẹran kojẹgun*". *Ajagunan* replicou que não só comeria os filhos de *Ọmọlu* como também seus ossos: "*Mo njẹran njẹgun*".

Essa animosidade parece encontrar-se ainda entre os seguidores desses dois *Orişa*, a julgar-se pela seguinte história, ocorrida há algumas décadas na Bahia:

Oṣagiyan, interrogado pela adivinhação, havia dado instruções para que uma certa P..., a ele consagrada, fizesse um *bori* (cerimônia de purificação da cabeça), juntamente com outras filhas-

5. Ver p. 474.

de-santo, recomendando-lhe que ela se abstivesse de assistir a quaisquer festas de *Orisa* durante os próximos trinta dias. P... esqueceu as indicações de seu santo, não fez o *bori* por ele exigido e, antes dos trinta dias, foi a um terreiro de candomblé onde se realizava uma cerimônia. Durante a cerimônia, de acordo com o ritual, houve transes de possessão, entre os quais o de duas pessoas de *Omolu*.

A história torna-se um pouco confusa, mas o fato é que P..., incitada por *Osagiyan*, brigou com os *Omolu* na presença de todos. Daí a três meses, P..., que não havia feito o *bori* protetor, adoeceu, ficou de cama durante catorze anos e acabou morrendo.

Acrescentam as pessoas, fazendo um amplo gesto com as mãos muito separadas e, em seguida, bem aproximadas: "Quando ela foi para a cama o tamanho dela era este e quando morreu ficou deste tamanhinho".

Os antigos ainda narram com respeito uma manifestação de *Osalufon* que, reprovando a atitude negligente dos tocadores de atabaque em um terreiro, exigiu deles um *toque* que durou seis horas marcadas no relógio (durou das seis da tarde até a meia-noite) e que, armado com um *atori* (vareta), batia nos recalcitrantes.

"Ah, aquele sim, era um *Osalufon* poderoso", afirmam os narradores com convicção.

Uma das mais belas cerimônias que se comemoram na Bahia é a das águas de *Osala*.

Ela é justificada por um mito que me foi narrado na Bahia, conhecido na Nigéria e que os negros de Cuba também não esqueceram[6].

Eis o texto, tal como me foi contado:

Oxalá devia ir na terra de Kuso visitar *Xangô*. Foi na casa da *Sutira* pedir a sorte. Sayu *Ejionile*. Quando sai esse *Odu* a gente não deve sair de casa. *Oxalá* declarou: "Eu vou".

"Não vai não, senão vai encontrar três *Exus*."

"Eu vou. Vou despachar *ebó* e vou. Qual é o que devo despachar?"

A *Sutira* indica: muito sabão (oxé), muito *ori*, três roupas. Levar um mensageiro levando as roupas. Ele não vai gostar do que vai encontrar; não deve recusar nada que vai encontrar no caminho – fazer tudo que lhe pede, sem reclamar e sem falar, se não morre.

Oxalá juntou todo o necessário, chamou o secretário e foi arrastando-se para o caminho. "*Mawa oro baba mereinyo.*"

Chegando a certa altura apresentou-se *Exu Elepo*.

"– Oh, *Oxalá, oku lailai*, tanto tempo que não te vejo. Me dá um abraço." *Exu* estava com uma barrica de azeite na cabeça pingando azeite e, quando abraçou *Oxalá*, derramou a barrica de azeite em cima dele, dando muitas risadas.

Oxalá não disse nada, foi no rio tomar banho, passou *ori* no corpo, mudou de roupa limpa e fez *ebó* da roupa velha.

Quando havia andado um pouco mais, "*Mawa oro baba mereinyo*". Encontrou *Exu Idu*, tendo na cabeça uma barrica com pó de carvão. O mesmo aconteceu: "*Oku lailai*", abraçou e derramou em cima de *Oxalá* o pó de carvão e ficou batendo palma e dando vaias nele.

Oxalá não disse nada, vai se lavar, passa *ori* no corpo e fez *ebó* da roupa suja.

Vai caminhando outra vez. "*Mawa oro baba mereinyo*". Encontrou Exu *Adi* carregando xoxô (azeite de caroço de dendê) que lhe pede um abraço. "*A mojo baba, mojo mojo.*" *Exu* derramou *adi* na cabeça de *Oxalá*, que se estremeceu todo, porém não podendo dizer nada.

Exu atrás fazia molequeiras com os outros *Exus* que haviam seguido e dando vaias em *Oxalá*, que foi no rio tomar banho, acabando com o sabão *ori* e vestindo a terceira e última roupa, fazendo *ebó* da que estava suja.

6. Cabrera, p. 491.

Novamente se mete em caminho. "*Mawa ọrọ baba mẹrẹinyo.*"

Oxalá havia dado de presente a *Xangô* um cavalo branco, o qual havia desaparecido do reinado de *Xangô* fazia muito tempo.

Os escravos de *Xangô* andavam em todas as partes para encontrá-lo ele. *Oxalá* passou em um campo de milho de Angola, *Arabado (Agbado?)* e quebrou uns cachos de milho que levou na mão e onde passou encontrou o cavalo que, conhecendo *Oxalá*, o acompanhou. *Oxalá* o alisou, sabia que era perto. Chegam os escravos, encontrando um homem com milho na mão e o cavalo do rei, gritam: "Aqui está *Ole eṣin Ọba*, o ladrão do cavalo do rei". Vamos meter de *Ikumon* (mão de pilão) em cima, dando nele golpes, deixaram ele caído, pernas e braços quebrados, levando o cavalo aonde o rei estava, dizendo haver pegado o ladrão, explicando que era velho, vestido de branco, com *opa oṣoro* e milho na mão.

O rei ouvindo estas palavras compreendeu que se tratava de *Oxalá*, desceu do trono e foi buscá-lo com padiola (bem que) os empregados dissesem: "Não é *Oxalá*, é ladrão de cavalo".

Foi buscar *Oxalá* e o levou no palácio e lhe deram o necessário curativo até que *Oxalá* ficou bom porém aleijado.

Airá ficou como escravo dele, porém *Oxalá* não permitiu fazer nada em represália, porque ele teimou e viajou, sabendo que todos que duvidaram com *Ejionile* passaram por coisas muito desagradáveis.

Airá não se conformou, queria vingança de qualquer forma e a todo momento pedia permissão a *Oxalá* para fazê-lo.

Por fim *Oxalá* mandou fazer casa no mato, *Ile Igbo*, na terra de *Ifọn (Ilẹ Ifọn)*, pôs nela seu segredo que quando os inimigos entravam por uma porta ele saía por trás e os inimigos saíam com uma perna só, outros com braço ou olho só, outros com boca torta, outros com marca, outros aleijados ou pernas tortas.

Todos aqueles que machucaram *Oxalá* ficaram aleijados. Quando se reuniram esses assinalados *Oxalá* cantou:

Ofururu lowowo
Baba Okinyenye ilejigbo
Ilẹ Ifọn nigbaba tiwawo
Jigbo rere nigbaba tiwawo
Olu aiye awawo
Ewawao ẹlẹṣẹ
Ewawao ẹlẹṣẹkan baba
Ewawao ojukan baba
Ewawao apa kan baba
Ewawao eti kan baba
Ewawaworu e abuke
Ewawaori ẹlẹṣẹ
Baba kinyenye lejigbo
Ilewe fa mo ti wa baba
Moji bọ rere mojubao
Oluwa ema ọro lawẹṣẹ
Ema ọrọ lasikan baba
Ema ọrọ lawẹṣẹ
Efururu loyeye

Eis agora um texto relativo a essa mesma história e que comporta algumas variantes:

Outrora *Oṣalufọn*, pai de *Oṣagiyan*, rei de *Ejigbo*, projetou deixar o reino de seu filho para visitar seu amigo *Ṣango*, rei de *Koso*, o país vizinho. Conforme a tradição, antes de partir ele foi ver um *babalawo*, o qual, após consultar *Ifa*, declarou que não deveria empreender aquela viagem. *Oṣalufọn* insistiu e perguntou se algumas oferendas ou sacrifícios não poderiam tornar a sorte mais favorável.

O *babalawo* confirmou que a viagem seria desastrosa, que ele seria vítima de inúmeros aborrecimentos, que ficaria muito pouco satisfeito com as aventuras que o esperavam e que se ele não quisesse morrer teria de fazer tudo aquilo que lhe fosse pedido, jamais recusando um favor e jamais se queixando do que viesse a

acontecer. Além disso, deveria levar três mudas de roupa, sabão da Costa e manteiga de karité.

Ọṣalufọn pôs-se a caminho, andando lentamente, pois era velho, e apoiava-se em um *paṣoro*, grande bengala de estanho. Em breve deparou com *Ẹṣu*, sentado à beira da estrada, com uma grande barrica cheia de azeite-de-dendê perto dele. *Ẹṣu* pediu a *Ọṣalufọn* que o ajudasse a pôr a barrica em cima de sua cabeça. Ele assim o fez e *Ẹṣu* derramou o conteúdo em cima dele, começando a rir e a caçoar de *Ọṣalufọn*. Este, seguindo as recomendações do *babalawo*, nada disse e não se queixou. Foi até um rio vizinho e tomou um banho, lavou-se, passou manteiga de karité no corpo, pôs uma roupa limpa e deixou a roupa usada como oferenda. Retomou o caminho com muita dificuldade e encontrou-se com *Ẹṣu* mais duas vezes, o qual lhe pregou a mesma peça, com um saco de carvão e com azeite de caroço de palmeira. *Ọṣalufọn* agiu como da primeira vez e prosseguiu seu caminho.

Daí a pouco chegou ao reino de *Ṣango* e, ao passar perto de um milharal, viu o cavalo do rei, que havia fugido. Colheu algumas espigas e deu-as para o animal comer. Os criados de *Ṣango*, que procuravam o animal, chegaram naquele exato momento e acreditando que *Ọṣalufọn* roubara o cavalo caíram em cima dele, dando-lhe muitas porretadas, quebrando suas pernas e braços. Jogaram-no em um calabouço e levaram o cavalo de volta a seu senhor.

Sete anos de desgraças se abateram sobre o reino de *Ṣango*. A seca comprometeu as colheitas, epidemias dizimaram os rebanhos, as mulheres se tornaram estéreis etc. *Ṣango* foi consultar *Ifa*, que revelou que o motivo de todos aqueles apuros se devia ao fato de que um velho havia sido preso injustamente. Realizaram-se indagações, buscas e, finalmente, *Ọṣalufọn* foi levado diante de *Ṣango*. Este imediatamente reconheceu seu amigo. Desesperado e envergonhado do que havia sido feito, ordenou a seus súditos que, inteiramente vestidos de branco, fossem buscar água, e no maior silêncio, em sinal de respeito, para lavar *Ọṣalufọn*. Este, em seguida, voltou para junto de *Ọṣagiyan*, que não tinha mais notícias de seu pai, apesar das buscas com o objetivo de encontrá-lo. A volta é comemorada por meio de grandes festas e distribuição de comida para todo o povo.

Essa lenda é comemorada todos os anos na Bahia, em numerosos terreiros e, sobretudo, naqueles de origem *kétou*, através de um ciclo de cerimônias para *Ọṣala* que dura três semanas.

No início, ocorrem as Águas de *Ọṣala*. Todas as pessoas ligadas ao terreiro e que têm a obrigação de estar presentes chegam na véspera, na tarde da quinta-feira, para fazer um *bori* com *obi*, a fim de que suas cabeças estejam em estado de pureza. Ninguém pode falar, todos os presentes devem estar vestidos de branco e enrolar um pano branco (cor do *Orisa*) na cabeça, após o *bori*. Na sexta-feira, muito antes de o dia nascer, a cabaça que contém os *aṣẹ* de *Ọṣala*, protegida por um *ala* de pano branco, sai de seu *peji* e é levada em procissão três vezes em torno do barracão e colocada fora, em uma cabana de folhas de palmeira, construída para aquela ocasião e enfeitada com pano branco.

Essa saída dos *aṣẹ* para fora do *peji* simboliza a viagem empreendida por *Ọṣalufọn* para fora dos domínios de *Ọṣagiyan* e, em certos terreiros, eles serão levados de volta ao *peji* somente depois de sete dias, recordando os sete anos de ausência do *Orisa*.

Todos os que participam da cerimônia formam uma fila comprida. Os mais antigos colocam-se na frente e partem em direção à fonte ou nascente sagrada, situada a alguma distância do terreiro. Abre a procissão uma mulher idosa, a *Iya kekere*, a *mãe-pequena*, que substitui a *Iyalaṣe*. Ela caminha lentamente agitando um pequeno *aja* (sineta) de metal branco.

Percorrendo de carro os arrabaldes de Salvador, tive a oportunidade de deparar certa noite com um grupo de fiéis que iam buscar a água de *Ọṣala*. Todos carregavam na cabeça potes pintados de branco. O espetáculo era impressionante. As pessoas, iluminadas subitamente pelos faróis do automóvel, em uma volta da estrada, caminhavam em abso-



Todos os anos se
realiza a cerimônia
das Águas de Oxalá...



... nos diversos terreiros
de candomblé da Bahia.

luto silêncio. A comprida fila serpenteava no fundo de um caminho, à beira do qual cresciam nativos. Ouvia-se apenas o farfalhar das roupas e o som muito suave e delicado do *aja*, que arrastava esses fantasmas brancos e mudos. O som do *aja*, tão pequeno, assumia, na noite, um valor singular. Era um barulhinho angustiante, regular como a batida de um relógio, cujo som variava de intensidade, mais ou menos abafado pelo afastamento ou pelos obstáculos do caminho.

A água é buscada assim três vezes. Nas duas primeiras, a água é derramada sobre os *aṣẹ* pela mãe-de-santo, *a Iyalaṣe*. Na terceira vez, que ocorre no momento em que o sol nasce, os potes, repletos de água, são colocados em torno do *aṣẹ*. Entoam-se louvações ao *Orisa* e ocorrem transes de possessão entre as filhas-de-santo de *Oṣala*.

Os *Orisa*, assim manifestados, são acolhidos pelas exclamações habituais: *Epa baba!* e *Ese he!*. Eles vão dançar no barracão, ao som dos atabaques que, tendo em vista a cerimônia, são rodeados por *oja* (faixas de panos) brancos. A cerimônia encerra-se no meio da manhã e simboliza a passagem do mito no qual as pessoas, vestidas de branco, vão buscar a água para lavar *Oṣalufọn*[7].

No domingo seguinte realiza-se uma festa sem grande importância, pois os *aṣẹ* ainda se encontram fora do *peji*.

No próximo domingo, à tarde, ocorre uma grande procissão. Os *aṣẹ* são levados de volta ao *peji*, simbolizando o retorno de *Oṣalufọn* à casa de seu filho. A procissão percorre triunfalmente todo o terreiro, detendo-se diante das casas dos diversos *Orisa*, bem como diante da casa dos *Egun* (almas dos mortos), antes de levar os *aṣẹ* ao *peji* de *Oṣala*. O *Orisa* manifesta-se em suas *iyawo*. O retorno de *Oṣalufọn* é comemorado em seguida, no barracão, por meio de danças rituais, até uma hora avançada da noite.

No outro domingo, para encerrar o ciclo das cerimônias, comemora-se o pilão de *Oṣala*. Ele simboliza a distribuição das comidas, realizada por *Oṣagiyan*, após o regresso de seu pai.

Sai novamente uma procissão, mas ela percorre o caminho oposto ao da semana anterior. O que se transporta não são os *aṣẹ*, mas as comidas oferecidas por *Oṣagiyan*, colocadas em grandes pratos e levadas para o centro do barracão, postas diante de várias *iyawo* de *Oṣala* em estado de transe, entre as quais estão manifestados *Oṣalufọn* e *Oṣagiyan*. A distribuição da comida à assistência é precedida por uma cerimônia cujo sentido desconheço.

Varas de *atori* são entregues aos *Oṣala* manifestados, e as pessoas ligadas ao terreiro e certos visitantes importantes também as recebem e são convidados a dar a volta três vezes em torno do barracão e a passar curvados diante dos *Oṣala*, que, com um ligeiro golpe de seus *atori*, batem neles. Aqueles que foram golpeados pelos *Orisa* golpeiam, por sua vez, as pessoas da assistência, que formam ala junto à roda.

Deveríamos ver nessa parte do ritual uma evocação da mesma lenda, cuja seqüência se apresenta em seguida?

Oṣalufọn ficou parcialmente impotente após as cacetadas que levou sete anos antes. *Ṣango* deu-lhe um criado de nome *Airá*, para ampará-lo e carregá-lo.

Airá sempre incitava *Oṣalufọn* a reclamar e exigir vingança das pessoas que o haviam colocado naquela situação. *Oṣalufọn*, porém, lembrando-se das recomendações do *babalawo*, a isto se recusava pois, se não quisesse morrer, deveria aceitar, sem se queixar, as conseqüências de sua teimosia por ocasião da viagem. Ele,

7. É interessante aproximar esta cerimônia das indicações de Frobenius e que se encontram adiante, à p. 451.

entretanto, contornou a dificuldade e mandou construir na floresta uma cabana na qual havia um talismã. Seus antigos agressores foram atraídos para ela e, quando saíam, estavam corcundas, vesgos, mancos, manetas, estropiados ou com a boca torta. *Oṣala* entoa uma cantiga, até hoje conhecida na Bahia, que se refere a essa cabana na floresta e às pessoas que ali foram e que agora só têm uma perna, um olho, uma orelha ou são corcundas. As danças imitam o andar lento e inseguro dos estropiados.

Quando *Oṣalufọn* se manifesta nos terreiros da Bahia e ocorre, ao mesmo tempo, um transe de *Airá*, este se aproxima e vem amparar e carregar aquela divindade.

Essa lenda das desventuras de *Oṣalufọn* é conhecida na África.

Eis a interpretação que me foi dada em Ifọn a seu respeito:

Orisa Olufọn era o pai de *Ṣango*. Este, por ser poderoso, aprisionou seu pai e, devido a isso, as coisas não iam bem para ele. Consultou o *babalawo*, que lhe disse:

"Seu pai está na prisão e isto não pode continuar assim".

Orisa Ogiyan é *Jagun* (guerreiro) de *Orisa Olufọn*, e foi encarregado por ele de pedir perdão a *Ṣango* pelo fato de que as coisas tinham ido mal por causa dele.

A cerimônia das águas de *Oṣala* é realizada como na Bahia:

As pessoas, inteiramente vestidas de branco, vão buscar água três vezes, sem falar; a última vez ocorre no momento em que o sol está despontando no horizonte.

Orisa Olufọn tornou-se *Orisa* em Ifẹ. É um filho de *Odudua*.

Segue-se uma variante dessa lenda, relatada por Lydia Cabrera[8] em Cuba:

Obatala, mãe de *Changó*, tinha muito trabalho, tanto que resolveu pedir conselho a *Ifa*. Este lhe disse que fosse à casa de seu filho *Changó*, que era rei. Antes de partir, ela deveria fazer um *ebbo* com a espiga do milho *okableba*. Advertiu-a também de que ela passaria por três grandes contrariedades no caminho, mas que deveria calar-se e prosseguir.

Assim que partiu, *Obatala* encontrou-se com *Eshu*, disfarçado de carvoeiro. Solicitando que o ajudasse, o carvoeiro pôs suas mãos na roupa branca de *Obatala*, manchando-a. Ela ia protestar, mas lembrou-se das recomendações de *Ifa* e foi em frente.

Mais adiante encontrou-se novamente com *Eshu*, disfarçado de mercadora, com uma cesta de frutos em cima da cabeça.

"Ajude-me a pôr este cesto no chão", disse ele.

Obatala funfun wemo ajudou a mulher, que virou a cesta e sujou-a inteira com manteiga de *corojo*. Dessa vez, *Obatala* não disse nada. Dominou sua indignação, limpou-se e prosseguiu com a espiga de milho debaixo do braço. *Obatala* passou por uma região onde havia grande seca.

O cavalo de *Shango*, que estava perdido havia doze anos, encontrava-se naquele lugar. Devido à seca e vendo a espiga que *Obatala* trazia debaixo do braço, o cavalo a seguiu, para comer a espiga. *Obatala* espantava o cavalo, mas ele voltava. Andando assim, chegaram a um lugar onde se encontravam os soldados de *Changó* que, reconhecendo o cavalo, o amarraram e se apoderaram da mulher que levava a espiga. Conduziram-na à presença de *Changó*. *Bakoso ile oba* está sentado em seu trono mas, ao reconhecer sua mãe, foi ao encontro dela, saltando como um carneiro até cair a seus pés. Há muitos anos que não a via e estava louco de alegria.

– *Omuyu! iya etié kekere!*

Changó fez um *ile*[9] para *Obatala* e desde esse encontro seu colar, que era de contas vermelhas, misturou-se com as contas brancas de sua mãe.

8. Cabrera, p. 190.
9. Casa.

Eis uma lenda coletada na Bahia[10]:

Em serta ocasião reunidos todos os santos sem excepção de nenhum deles então *Orumila* ordenou que aquelle que quizesse força fazer um ebo de bode, calisses, galos, galinhas, peixe, prea, mel de abelha, pedaço de madrasto, pena de papagaio da costa, etc... para que podesse gozar do beneficio que esses fim oferecem o destino: entre todos ninguem deliberan a fazer o tal despacho sendo porem *Orixala* o unico que se interessou fazendo.

Orixala principe um homen que abitava num sitio quase que um ermo mas tarde foi chegando – *Ogun, Oxosse, Omolu, Oxum, Emanja,* emfim todos os santos sem distinção de sexo. *Orixala* foi o cortador de dendê, lenha carregador ate ficar com pescosso torto era corcundo por caido de arvore que subia; em conclusão *Orixala* fez todos os serviços, infimos e baixos na terra que elle era quase seu unico habitante, a principio portanto seu principal fundador, e sendo elle que todos aquelles que imigravam fora alli: la chegando lhe pediam sitio para se abitarem; assim la se foi tornando uma das cidades mais poderosa do mundo naquella epoca. Um dia todos se reuniram para deliberar o problema que alli tornavam preciso uma pessoa que fiquesse como seu chefe; nomeado o dia todos la se foram e *Orixala* que tinha feito o *ebo* e que subdividia pra elle *Olokun Aveaio* e lhe deu uma peça dos que elle levou para fazer os vestuarios de cima e de baixo; e tambem lhe deu as penas encarnadas da cauda do papagaio da costa para elle por cima tunica branca; assim foi *Orixala* colocado no primeiro lugar entre as pessoas presentes e assim, desse momento por diante lhe apresentavam credenciaes como rei e todos os santos estavam abitavam naquelle tempo diziam estas palavras: que mesmo pelos trajes *Orixala* destacava se de todos demonstrava ser o chefe de todos: assim foi *Orixala* aclamado chefe de todos os santos. *Orixala* quer dezer santo maior. *Olokou* dono do Oceano que tambem compartilhou se primeiro que *Orixala* e fez ebo de todo que lhe foi possivel oferecer para esse sacrificio, resultando dali *Olokou* tornarse senhor e possuidor de tudo que existe sobre a terra; pois e bello o adagio que diz que as aguas correm para o mar e que o Oceano e muitissimamente rico que os continentes.

Essa história diz que:

Orunmila havia dito a todos os santos para fazerem certas oferendas. Mas *Orișala* foi o único dentre eles a levar isso em conta. *Orișala* fora o primeiro a chegar a uma região onde vivia como uma espécie de eremita. Trabalhava tanto cortando lenha e transportando-a que tinha o pescoço torto e ficara corcunda, por ter caído de uma árvore. Mais tarde *Ogun, Ọsosi, Omọlu, Ọșun, Yemoja,* enfim, todos os santos sem distinção de sexo, vieram instalar-se na região e pediram a *Orișala* um canto onde pudessem habitar. Pouco a pouco, o lugar tornou-se uma das cidades mais importantes na época. Um dia eles se reuniram, pois era preciso ter um chefe. *Orișala*, em concordância com *Olokun*, que também fizera a oferenda prescrita, foi a essa assembléia vestido de forma tão soberba com uma túnica branca e com penas vermelhas da cauda de um papagaio da África que logo foi aclamado chefe de todos os santos. *Orișala* significa santo maior. *Olokun*, dono do oceano, era também dono de tudo que existe sobre a terra, em virtude do adágio "Ás aguas correm para o mar", provando que o oceano é bem mais rico do que os continentes.

Eis outra história que indica como a galinha-d'angola teve o corpo marcado com pontos brancos, semelhantes àqueles que são feitos nos corpos dos sacerdotes de *Ọbatala* e nos dos *adoșu* quando se realizam certas cerimônias, bem como nas estátuas que representam os *Orișa*.

Um *ebo* de *igbin*, galinhas, *efum*, *osum* etc... foi o que mandaram o *etu* fazer para poder ter tudo entre seus pares, as aves do mato. A galinha da angola que nessa época era gente fez tudo conforme lhe mandaram; e lhe recomendaram para ser mais libe-

10. A forma e a ortografia do original foram respeitadas, como se deu em relação às histórias anterio

ral para com as pessoas que lhe aparecer pela primeira com especialidade. Foi quando *Orişala* se encontrou com ela no caminho um dia di manhã bem cedo, oferecendo lhe de tudo que levava. *Orişala*, entusiasmado com aquela fineza do *etu*, então *Orişala* com as suas proprias mãos lhe pintou todo o corpo do *etu* com *efum, osum, afimil* etc.

E por isso que o *etu* e o animal que o seu corpo se presta mais para demonstração da semelhança de *Orişala* mais que qualquer bicho existente e de uso extraordinario para todos os feitos.

Eis o resumo dessa história:

A galinha-d'angola, na época em que possuía forma humana, fez a oferenda que lhe havia sido prescrita e se mostrava muito generosa com todas as pessoas segundo a recomendação que lhe havia sido feita. *Orişala*, tendo-a encontrado, entusiasmou-se com a delicadeza da galinha-d'angola e com suas próprias mãos pintou-lhe o corpo com o pó branco, vermelho etc. Eis por que seu corpo, que de todos os animais tem a maior semelhança com *Orişala*, é usado com freqüência nos sacrifícios.

Acrescenta a narrativa que sempre é necessário uma pena de (*ẹtu*) de galinha-d'angola na cabeça dos recém-iniciados no dia em que dão seu novo nome.

As penas vermelhas da cauda do papagaio também exercem importante papel nessas cerimônias.

Eis uma lenda contada na Bahia em que se mencionam essas penas, por eles denominadas *kodide*.

Oşala declarou que os *iyawo* que não tivessem *kodide* não seriam reconhecidos por ele como *iyawo*.

Ele tinha três mulheres, uma legítima e duas concubinas. Na véspera de um dia festivo, ele mandou que sua mulher legítima limpasse os enfeites da coroa. Esta muito padecia dos ciúmes das outras duas e como ela havia posto as jóias ao sol, para secá-las, depois de as limpar, as duas concubinas as jogaram no mar.

A mulher, não encontrando mais as jóias, julgou que seria morta e permaneceu deitada no dia da festa. Uma meninazinha que ela criava lhe pediu para levantar, mas ela se recusou a fazê-lo. Um pescador passou na rua vendendo peixe e a mulher mandou a menina comprar alguns. Ao abri-los, encontrou as jóias dentro deles.

As duas mulheres ciumentas, despeitadas, prepararam um feitiço para prejudicar a mulher legítima.

O rei estava sentado em seu trono, com a mulher legítima ao lado e as duas outras sentadas no chão. Aproveitando-se do fato de que o rei havia pedido à mulher legítima que fosse buscar sua coroa e estando ela ausente, as concubinas colocaram o feitiço em cima de seu assento. Quando ela voltou a acomodar-se, sentiu que o assento estava úmido e constatou, desesperada, que sangrava. O rei, indignado por ela ter-se apresentado diante dele em estado de impureza, expulsou-a e ninguém quis recebê-la.

Ọşun, porém, teve pena dela e preparou-lhe uma bacia repleta de água, na qual fez a mulher sentar. Triturou folhas, preparou um *işẹ*, cobriu-a com um véu branco (*ala*). Ao retirá-la da água, dentro da bacia havia-se formado um *kodide*.

Oşala havia enviado seus filhos a caçar papagaios para obter as *kodide*, porém eles não conseguiram pegar nenhum.

Enquanto isso, todos os dias a mulher saía coberta de *kodide* e comparecia à festa de todos os reis. Estes diziam a *Oşala* que *Ọşun* tinha muitas penas de papagaio e ele foi vê-la. Encontrou sua mulher coberta de *kodide*. Pensou inicialmente que era *Ọşun*, mas esta apareceu diante dele e, finalmente, *Oşala* voltou para casa com sua mulher.

ORIKI

Eis alguns *oriki* de *Ọbatala*, cujos textos e traduções originais são publicados como anexos.

Alguns o definem:

Ifẹ

10. Ele dorme na casa e escora a porta com chumbo.
12. Dono de um *ala* (pano branco) todo branco.
14. Rei que traz ao mundo sem esquecer.
18. *Ọbatala*, marido de *Yemowo*, a que tem vagina pequena.

21. Dono de uma corrente no pátio do céu.
24. *Ọbatala*, senhor do corcunda.
25. *Ọbatala*, senhor do albino.

Ejigbo 2. Guerreiro cuja barba embeleza a boca.

Pobè 9. *Orișa* que encosta seu cajado de chumbo.
10. *Orișa* que encosta o cajado comprido.

Baningbe 8. Ele faz todas as coisas serem brancas.

Ọbatala é poderoso:

Ifẹ 2. Dono da coisa sagrada.
5. Ele permanece tranqüilo e julga com tranqüilidade.
11. Rei cujos dias são dias de festa.
13. Rei justo como a mão de *Ifa*.
16. Ele inutiliza completamente o olho do malfeitor.
17. Ele esfrega a nádega do malfeitor como alguém que esfrega um saco de estopa.

Pobè 13. Rei de Ilẹ Ifẹ, ele é rei hoje, rei amanhã.

Ọyọ 2. Famoso na assembléia.
3. Cabeça coroada com as contas *segi*.
4. A conta *segi* é, para ele, uma conta comum.
20. Ele é paciente e não se encoleriza.
23. Ele é dono da lei e assume o comando.
27. Sua atividade na terra não tem limites.
28. Redondo como o terreno do mercado.

Baningbe 11. Ele ouve de todos os lados, como se os orifícios de um *ajere* (alguidar com vários orifícios) fossem suas orelhas.

Ọbatala é um _Orișa_ protetor:

Ifẹ 7. Com suas compridas mãos ele retira o filho que caiu em uma armadilha.
9. Se ele tem o que comer, ele nos dá de comer.
22. Ele apóia aquele que diz a verdade.

ODUDUA

O mito de Odudua, elemento feminino de um casal criador, cuja parte masculina seria *Ọbatala*, não está claramente definido hoje. Nesse mito *Odudua* aparece freqüentemente, sobretudo em certas regiões dos arredores de Porto-Novo, muito mais identificado com *Ọbatala* do que como parte complementar de um casal criador.

Em lugar algum tive a confirmação de que seu nome pudesse evocar a idéia de negror, em oposição à brancura de *Ọbatala*.

Em Ilẹ Ifẹ, o templo de *Odua* ou *Odudua*[11] é inteiramente independente do templo de *Ọbatala*[12] e situa-se em outro bairro.

Odua figura ali como *Orișa* masculino. É considerado o ancestral do primeiro *Oni* de Ifẹ, do *Alafin Ọyọ*, do rei de Benin, do rei de Kétou etc.

Sua mulher *Olokun*, de acordo com uma lenda (11), lhe era infiel e o enganava com seu irmão *Ọbatala*. Um subterrâneo ligava os dois templos e *Olokun* tinha o hábito de dizer a *Odua* que ela se recolhia a seus aposentos para fabricar contas. Ela, porém, utilizava a passagem subterrânea para ir ao encontro de seu amante. *Olokun* era muito bela e, para *Odua*, sua união com ela não passava de uma aparência. Sua mulher favorita chamava-se *Ogido*. Ao que parece, as estátuas que se vêem no templo de *Odua* são a dele e de *Ogido*.

Em Ọyọ, é também o personagem histórico que assume uma posição de supremacia: "*Odudua* é o príncipe

11. Murray, n. 1.
12. *Idem*, n. 55.

fundador da dinastia dos reis *Yoruba*. Ele fundou Ifẹ, onde chegou vindo do Sudão, próximo da Meca (!). Era um guerreiro".

Declararam-me em Ọsogbo: "*Odudua* veio da Meca, onde era judeu (!)".

Existe um templo de *Odudua* perto de Savè, em Djabata, onde se diz que ele veio de Ifẹ. É representado por uma cabaça branca, dentro da qual se encontram, segundo se afirma, três grandes pepitas de ouro, sete pentes, sete assovios de marfim e três leques.

As oferendas feitas a *Odudua* consistem em carneiro, pombos, inhame, frangos dos dois sexos, água fresca e *obi*.

Seus interditos são o dendê e o sal, bem como uma espécie de espinafre (*efọ*), denominado *eguman*.

Em Kétou, *Odua* é considerado um *Orisa* feminino, igualmente denominado *Toludagbaka*, e seria casado com *Ṣo Ipaṣan*.

Em Dagbe, *Odua* também é considerada um *Orisa* feminino e seria casada com o *Orisa Onigbâ*.

Seria o culto a *Odudua*, como herói divinizado, uma forma degenerada de cultos mais antigos e mais abstratos, dirigidos diretamente às forças da natureza? Seria o resultado de uma tendência que substitui a lenda dos antepassados divinizados pelo mito dos deuses?

Nesse caso o mito do casal criador, *Ọbatala-Odudua*, não poderia ser a conseqüência de um sincretismo, elaborado na região do litoral, entre sistemas religiosos de diferentes origens, mas que possuem certas características comuns? Um sincretismo entre os casais *Ọbatala-Yeyemowo* que representasse uma oposição céu-água, de um lado, e o casal *Odudua-Olokun*, que simbolizasse a oposição terra-água, de outro?

O casal proveniente dessa assimilação *Ọbatala-Odudua* simbolizaria a oposição céu-terra. O elemento água, que desaparece nessa nova combinação, passa a um grau mais antigo e é representado por uma divindade mais velha (*Yemoja, Nana Buruku, Yeye Mowo)*.

Deve-se notar que *Odudua*, considerada como elemento feminino, é indicada pelo padre Baudin e por Ellis como anterior a *Ọbatala* e coexistindo com *Ọlọrun*. Se se considera que a parte feminina de *Odudua*, em Ilẹ Ifẹ, é precisamente *Olokun*, vemo-nos novamente diante do mesmo casal *Ọlọrun-Olokun*, a que se refere Frobenius e que simboliza a oposição céu-água, de que nasce a terra, devido aos cuidados de um herói que, em Ọyọ, é *Ọraniyan*, ancestral da dinastia de Ọyọ e que em Ilẹ Ifẹ é *Odudua*, ancestral da dinastia de Ifẹ.

No entanto, o que não simplifica as coisas é o fato de *Olokun* ser considerado um *Orisa* masculino pelos autores que a ele se referiram.

Isso se deve, sem dúvida, ao fato de que Lagos é o ponto onde *Olokum* foi estudado e de que essa região do litoral era submetida outrora ao rei do Benin e não ao rei dos *yoruba*. Além disso, *Olokun*, no Benin, é um deus masculino.

Os autores confundiram o deus *Olokun* do Benin com a deusa *Olokun* dos *yoruba*.

LISA

O casal *Lisa-Mawu* parece colocar um problema sério, pois o nome *Mawu* é considerado, na atualidade, de modo muito geral, no baixo e médio Daomé e no Togo, como o do Deus de uma religião que alguns pensam ser monoteísta.

Essa questão será abordada no próximo capítulo e contentar-nos-emos, por enquanto, em considerar esse casal estritamente sob seu aspecto de *Vodun*.

Lisa e *Mawu* têm, entre os fon, o mesmo papel que *Ọsala* e *Ye Mowo*, dos quais usam os nomes deformados[13].

Em Abomé, no templo de *Mawu* e *Lisa*, no bairro de Djena, afirma-se que:

Wanjẹlẹ é originária de *Adja Tohun*. Ela foi, em seguida, para *Adja Homẹ* (palácio de *Adja*), perto do rio *Kufo* (a dezessete quilômetros de Abomé). *Wanjẹlẹ* praticou o comércio e levou para Abomé produtos originários da região de Atakpamé e dos territórios *(a) nago*: panos, contas etc. Ela era muito amiga de *Nae Adonon*, mãe (?) do rei *Akaba*. Mais tarde, essa última arranjou o casamento de *Wanjẹlẹ* com *Dosu Agaja*, irmão mais jovem de seu marido *Wẹsu Akaba*.

Posteriormente, o filho de *Wanjẹlẹ* ficou doente e ela própria (?) consultou *Fa*. *Lisa* pediu que *Wanjẹlẹ* o instalasse junto dela, em Abomé.

Wanjẹlẹ foi imediatamente buscar seu filho em *Adjahomẹ*, e levou para o bairro de *Djẹna* os assentamentos das divindades *Sẹgbo Lisa* e sua mulher *Mawu*, e os de seus filhos *Agẹ, Gu, Dji Alawe, Sapata Kohosu* e sua mulher *Ananu, Sobo* e sua mulher *Aden*.

Agẹ, um caçador, fica sempre entre *Lisa* e *Mawu*, pois é o filho primogênito, originário de *Adja Tohun*.

Gu Badagris ou *Gu Apolẹkan* é o ferro, que faz todos os trabalhos. *Gu* declara que não quer ficar dentro de casa, que quer ficar fora, ao sol e à chuva, para velar por todo mundo.

Os outros filhos de *Lisa* e *Mawu* são:

Lisa Agbaju, Lisa Aizu, Lisa Akazun, portador das mensagens de *Wanjele* aos demais, *Lisa, Lisa Molu*, que procura as coisas perdidas por *Mawu*, e *Lisa* (*Ọmọlu* quer dizer *Ọ*: você, *mọ̀*: conhecer, *(i)lu*: terra, região), *Lisa Lumeji*, que vive debaixo da terra e é o guardião da região e, finalmente, *Lisa Wete*, um *Tọhọsu* coberto de espinhas.

Na época de *Agaja*, os *(A) nago* exigiam um tributo anual de milho, dendê, inhame, fumo, feijão, milhete, sorgo, quarenta e um (*ayagban*) homens e quarenta e uma mulheres.

O rei *(A) nago* de Ọyọ pedia sempre que um filho do rei de Abomé acompanhasse o tributo, que permanecesse um ano em Ọyọ e que fosse substituído por outro filho, o qual viria com o tributo seguinte.

Dosu Agadja reuniu suas mulheres para designar um filho que seria enviado a Ọyọ.

Wanjẹlẹ disse a *Tẹgbesu* que se afastasse um pouco. Praticou a adivinhação por meio de *obi*, e, no momento em que os jogou no chão, formou-se um buraco. *Lumeji* apareceu diante dela, saindo do buraco com seu *valaya* (traje) enrolado na cintura, e declarou: "É você, *Avesu Dangbasa* (*Tẹgbesu*), filho de *Agaja*, que deve ir a Ọyọ".

Tẹgbesu disse a sua mãe: "A senhora trouxe um *Vodun* mau, que irá prejudicar-me".

Wanjẹlẹ respondeu: "Não". *Tẹgbesu* insistiu: "Aí está um buraco aberto na terra e alguém que saiu dele... É difícil!".

Wanjẹlẹ tranqüilizou-o e, dirigindo-se a *Dosu Agadja*, disse-lhe: "Permita que meu filho único parta!".

Ela pegou um *tebe* (pote pequeno) e nele derramou a água da fonte *Dido*. Essa água bastava para três anos, pois o simples ato de encostar a língua nela era suficiente para matar a sede durante um dia inteiro. *Wanjẹlẹ* deu a seu filho um alforje, a ela presenteado por *Lumeji*, contendo *obi*. Bastava ele experimentar um bocadinho deles para viver sem comer.

Tẹgbesu chegou a Ọyọ. Parecia não sentir necessidade de comer ou beber, para grande espanto dos *(A) nago*. Se lhe ordenavam capinar as plantações, ele cortava os inhames e deixava as ervas daninhas. Assumiu o título de *Tẹgbesu gbe*, que quer dizer: que suas plantações de inhame fiquem repletas de ervas daninhas, caso seja eu, *Avesu*, filho de um rei, que deva capiná-las. Quando ele esfregava as mãos, a chuva não caía mais e, em conseqüência, sobrevinha uma grande seca. Os *(A) nago* acharam melhor deixá-lo ir embora.

13. *Lisa* = *Orisa*, supressão da primeira vogal, assim como *Ifa* torna-se *Fa*, *odu* torna-se *du*. O *r* torna-se *l*, como na palavra *Iroko*, que se torna *Loko*. *Mawu* = *(Ye) Mowo*.

O templo de *Djẹna*, em Abomé, é supervisionado pela pessoa que representa a *Kpojito Wanjẹlẹ*.

Após ela seguem-se, hierarquicamente:

1. *Agẹsiga*.
2. *Mahunon Hunavẹ*.
3. *Agẹnon Akan*.

Além do templo de *Lisa* e *Mawu*, no bairro de *Djẹna*, em Abomé, existe na localidade de Kana um templo da mesma categoria, *Mawuhue*, a casa de *Mawu*.

Quando o visitei, foi-me declarado o seguinte: "*Mawu* foi assentado aqui, em Kana, por *Wanjẹlẹ*, no tempo de *Tẹgbesu*, e *Lisa* foi assentado no mesmo dia, no bairro de *Djẹna*, em Abomé".

Os *Vodun*, representados no recinto do templo, são assentados em uma série de cabanas redondas de teto cônico e me foram citados na seguinte ordem:

Mawu, Nana Gadju (que é um outro nome de *Mawu*), *Nana Kpaha, Agẹ, Lisa, Nana Buluku* (que compartilha a mesma cabana com *Nana Djakpa*). Fora estão assentados *Ogu Badagris* e *Dji*. Na cabana de *Mawu* também estão *Gede* e *Ohùn* (o mar).

Todos eles, com exceção dos dois últimos citados, foram trazidos de Siléchi (Tchetti), perto de Doumé.

Existe em Ouidah um outro *Mawuhue* onde se encontram os mesmos *Vodun* que em Abomé, com uma ou duas variantes. Uma mulher muito velha cuida deles e a lista que ela me deu é a seguinte: *Mawu* (que ela também chamava de *Adimula*, um dos nomes de *Ọsala*), *Lisa, Nanan Yaba, Nanan Buluku, Nanan Djado, Nanan Kpanhan, Agẹ, Ogun apolẹkan, Bagbo, Dogbo Tenlen, Ajaluman, Ajopaklako, Dandologbe*.

Christian Merlo[14] apresenta, em relação a esse tema, uma variante sobre a origem desses *Vodun*:

Mahou é um fetiche *Adja* de *Tado*. Uma família *Adanté*, de *Tado*, da qual uma das mulheres desposou *Agadja* quando ele era príncipe real, recebeu desse último, após tornar-se rei, a autorização de instalar-se em Ouidah. Essa família tinha como *tohiyo* (fundador da família divinizado) *Mahou*. Um certo *Houandjilé*, chefe de tribo *Adja*, levou-o embora de *Tado*. A língua fetiche empregada, o *yoruba* de Atakpamé, confirma os laços que unem, desde tempos muito recuados, os reinos de Tado e de Ọyọ.

Essa mesma constatação ressalta do exame das saudações e louvações, *mlenmlen*, e das cantigas anotadas nos templos de *Lisa* e *Mawu* e cujos textos se encontram no final do capítulo. São em grande parte em língua (*A*)*nago*, da região de Doumé e, embora seja difícil traduzi-los, é de notar-se que:

Mawu, na cantiga n. 1, é denominada *Nana*, confirmando a indicação já dada[15].

Lisa, na cantiga n. 2, é denominado *Oịsa* (*O[r]ịsa[la]*).

Nana Buluku[16], na cantiga à p. 289, é apresentada por uma série de frases cantadas duas vezes nos *mes*mos termos dirigidos alternativamente a *Nana* (*Mawu*) e *Ṣala* (*[Ori]ṣala*), confirmando a origem (*yoruba* de Ilẹ Ifẹ) do casal de divindades da criação, conhecido em seu lugar de origem sob o nome de *Orịṣanla Ọbatala* e *Yeye Mowo*.

14. Merlo, p. 8.
15. Esses *mlenmlen* foram-me fornecidos na seguinte ordem: *Lisa, Mawu, Agẹ, Ogu, Dji, Nana Buluku, Nana Yaba, Nana Djakpa, Nana Hondo, Nana Kpahan, Mọlu, Gede*, bem como os de *Wangẹlẹ* e *Agẹsiga*.
16. Ver Cap. 10.

O nome de *Lisa* consta pela primeira vez de um catecismo publicado pelos missionários capuchinhos espanhóis em 1658, em Madri, antes de sua partida para evangelizar o reino de Ardra[17] (essa tradução foi feita pelos capuchinhos, ajudados por um certo *Dans*, enviado como embaixador por *Toxonu*, rei de Ardra, à corte de Filipe IV).

Lisa, nesse texto, é empregado para traduzir o nome de Jesus Cristo. O nome de Deus é traduzido, no conjunto desse documento, por *Vodu* e em nenhum trecho aparece o nome de *Mawu*.

Essa assimilação de *Lisa* a Jesus Cristo, operada por *Dans*e pelos capuchinhos, foi explicada pelo padre Aupiais[18]:

> Procurei estudar *Lisa* na terra *Yorouba*... ele não se assemelha ao *Lissa Fon*, embora esse proceda daquele, segundo se diz...
>
> *Lissa*, na terra *Yoruba*, é o próprio albino, filho de *Doudoua*, isto é, filho de Deus, e goza de considerável prestígio.

Mas, observa o padre J. Williams[19], "se tudo isso é verdade, por que ele não empregou o termo *Doudoua* para significar Deus, o pai, em seu catecismo?".

Na realidade, os albinos, entre os yoruba, são denominados afin e considerados filhos de *Ọbatala* (denominado *Dudua* em Porto-Novo, onde o padre Aupiais realizou sua investigação), do mesmo modo que os corcundas, os vesgos, os manetas e os estropiados. *Dudua* (tomado no sentido de *Ọbatala* em Porto-Novo) não é considerado Deus supremo pelos *yoruba*, que lhe dão o nome de *Ọlọrun* ou de *Olodumare*.

A assimilação de *Lisa* a Jesus Cristo, feita um tanto superficialmente pelos padres capuchinhos no século XVII, caiu no mais completo esquecimento. Ouvi falar dela uma única vez por um morador de Abomé que havia vivido durante muito tempo em Ouidah e que, de bom grado, explica às pessoas que por ali passam que o conjunto dos *Vodun* do bairro de *Djena* (*Mawu, Lisa* e *Agẹ*) nada mais é do que a Santíssima Trindade (!!).

ỌBALUFỌN

Ọbalufọn quase não teria lugar neste capítulo se não fosse pelo fato de que é confundido por um certo número de autores com *Ọsalufọn* (*Ọbatala*), cujo nome se lhe assemelha, e de ser ligado nos mitos com *Ọsalufọn* e *Ọsa Ogiyan*, acima abordados.

Veremos que Burton, citando Bowen, invertendo as duas últimas vogais, fala de *Ọbalofu* (o dono da palavra). O abade Pierre Bouche[20] escreve seu nome *Obbalofoun*; o padre Baudin não se refere a ele. Copiando Burton e Bouche sem retificá-los, Ellis[21] indica: "*Obalofun* (dono da palavra) e *Iya* (mãe) foi o primeiro casal de Ife".

17. Labouret & Rivet.
18. Labouret & Rivet, p. 34.
19. Williams [1], p. 170.
20. Bouche, p. 269.
21. Ellis [2], p. 89.

Farrow[22] adota outra ortografia: "*Obalafon*". Deus da paz do reino. Embora menos conhecido do que os outros (*Orisa*), tem considerável poder. É o único deus ao qual foi oferecido publicamente um sacrifício humano durante a estada do autor em Abẹokuta (em 1891).

Epẹga[23] oferece indicações muito diferentes: *Ọbalufọn*, nascido em Iyinde, inventou a carpintaria, a tecelagem e a costura (com agulha).

W. Hambly[24] indica que, durante uma viagem que fez à Nigéria,

> O primeiro templo visitado em Ifẹ foi o de *Obalufon*, primeiro filho de *Oduduwa*, o criador. No templo, uma pequena cabana, encontrava-se uma estátua de terra de *Obalufon*, que media mais ou menos cinqüenta centímetros de altura. Diante da efígie encontravam-se, dispersas, pequenas oferendas de vinho de palmeira, de *obi* e de búzios. No palácio do *Awni* (o chefe), examinei uma cabeça de bronze moldado de *Obalufon*, a mais notável moldagem com que me deparei, sem excetuar os melhores trabalhos do Benin.

Eis, finalmente, algumas indicações que tive a oportunidade de recolher na Nigéria.

Em Ifẹ foi-me dito:

Ọbalufọn é o primogênito de *Odudua* e seu sucessor em Ifẹ. Um outro filho de *Odudua, Ọlọyọ Ọrọmuko,* era rei de Ọyọ. Muito doentio, cada manhã lhe davam caldo quente, o que lhe valeu por parte das mulheres do palácio o apelido de *Ọlọyọ*, que ele conservou e que foi dado a Ọyọ, da qual ele foi o primeiro rei.

Essa indicação é curiosa, no sentido de que ressalta a rivalidade entre Ife, antiga capital religiosa dos *yoruba*, e Ọyọ, sua antiga capital secular. Com efeito, a palavra caldo, em *yoruba*, é *ọyan* e não *ọyọ*. Essa indicação pode não passar de um jogo de palavras destinado a contrabalançar as afirmativas dos habitantes de Ọyọ, os quais pretendem que o título de *Oni* de Ifẹ se deva ao fato de que

> essa dinastia teria tido por fundador *Adimu*[25], escravo de *Ọraniyan*, filho de uma mulher condenada à morte, que foi momentaneamente poupada por estar grávida. Ao nascer, a criança foi dedicada ao serviço do deus *Ọbatala*, ao qual sua mãe deveria ser sacrificada. Tornando-se homem de confiança de *Ọraniyan*, quando este partiu em expedição para a Meca com o objetivo de vingar seu bisavô, deixou *Adimu* encarregado da guarda do tesouro e de realizar a adoração aos deuses nacionais. Este *Adimu*, na seqüência, passou a ser chamado de "*Adimu Olá*", isto é, *Adimu* dos tesouros ou "*Adimu là*"[26], o que quer dizer *Adimu* ficou rico.

A origem do título *Oni* recebe de S. Johnson a seguinte explicação:

> Quando esse *Adimu* foi anunciado aos reis e príncipes das redondezas como a pessoa encarregada dos tesouros e do culto aos deuses nacionais, durante a ausência de *Ọraniyan*, a pergunta que se fazia, de modo geral, era a seguinte: "Mas quem é esse *Adimu*?". A resposta era: "*Ọmọ Oluwọ ni*", o filho da vítima do sacrifício, frase que foi reduzida a *Ọwọni*.

Em Oṣogbo disseram-me: "*Ọbalufọn*, filho primogênito de *Odudua*, que havia usurpado o trono, foi obri-

22. Farrow, p. 59.
23. Epẹga, Cap. IX.
24. Hambley, p. 465.
25. Johnson, p. 11.
26. Encontramos esse título conferido a *Mawu*, em Ouidah, e nos *oriki* de *Ọbatala*, em Ijẹbu, p. 481.

gado por seu irmão *Oraniyan*, fundador de Ife, a fugir para Ido, a quinze milhas de Ife" [27].

Em Ido Osun, próximo a Osogbo, onde se encontra um templo dedicado ao culto de *Obalufon*, me foi dito o seguinte:

Olufande, filho de *Obalufon*, instalou-se em *Owaluse*, perto de *Ilesa*, e mais tarde em *Igbokiti*, onde morreu. Seu sucessor após muitas gerações, *Akingbade*, foi para *Igbo Oyano* e depois estabeleceu-se em *Ido Osun*.

As oferendas que se devem fazer a *Obalufon* são: carneiros, galinhas, *obi*, caracóis, vinho de palmeira e dendê.

Seu interdito é o búfalo (*Efon*). Os inhames novos não podem ser comidos sem que antes tenha sido comemorada a festa das oferendas das primícias a *Obalufon*, em setembro, onze dias antes da festa de *Osun*.

Quando se fazem oferendas a *Obalufon*, a cada semana, as mulheres grávidas não podem permanecer na cidade e todos os cavalos são levados para fora dela. Do contrário, o feto morrerá e os cavalos também.

27. Ver p. 337.

ANEXO 1

Transcrição de Alguns Textos sobre *Ọbatala* - *Odudua*

Na África:

O reverendo Crowther[1] indica, em seu vocabulário *yoruba*:

– *Ọbbattala*, a grande deusa dos *Yoruba*, que se supõe ser a artesã do corpo humano no útero.

– *Orișala*, a grande deusa *Ọbbattala*.

– *Odua, Odudua*: deusa de Ifẹ, a deusa suprema do mundo, ao que se diz. O céu e a terra também são denominados *Odudua*. "*Odudua igba nla meji ade isi* ", isto é, o céu e a terra são duas grandes cabaças que, tendo sido fechadas, jamais podem ser abertas. É uma referência à aparente concavidade do céu, que parece tocar a terra na linha do horizonte".

Bowen[2]:

Considera-se que *Ọbatala* é a primeira e a maior de todas as coisas criadas. Outros, entretanto, afirmam que ele não passava de um antigo rei *yoruba* e declaram poder indicar o nome de seu pai. Esse nome, *Ọbatala*, parece ser uma contração de *Ọba ti nla*, o rei que é grande, ou *Ọba ti ala*, o rei da brancura, isto é, da pureza. Seus adoradores carregam um pano branco (*ala*). Outros nomes com que é designado: *Orișanla*, o grande *Orișa*; *Alamorẹrẹ*, o da boa argila, pois modelou o corpo humano com ela, e *Orișa Kpokpo*, o *Orișa* da porta. É representado freqüentemente como um guerreiro a cavalo, segurando uma lança. Sua mulher *Iyangba*, a mãe que recebe, é representada embalando uma criança. *Iyangba*, entretanto, é *Ọbatala*.

Os dois são um só ou, em outros termos, *Ọbatala* é andrógino e representa a energia fecunda da natureza, desligada do poder criador de Deus.

Ọbatala forma e produz o corpo dos seres humanos, mas o próprio Deus comunica a vida e o espírito. Unicamente Deus é denominado *Eleda*, o criador.

Em contradição com o que acaba de ser indicado, Bowen escreve em outra passagem[3]:

1. Crowther, pp. 207, 223 e 228.
2. Bowen [2], cap. XVI.
3. *Idem* [1], p. 314.

O nome do primeiro homem foi *Okikishi* (renome) e *Obbalufoh* (o rei ou senhor da palavra). A primeira mulher chamava-se *Iye* (vida). Eles vieram do céu e tiveram muitos filhos... O barco que em *yoruba* tem o nome de *Okkoh* é um de seus símbolos sagrados.

No que se refere a *Odudua*, Bowen contenta-se em citá-lo, indicando que é o universo e que se situa em Ifẹ.

Burton[4] copia Bowen com bastante exatidão, citando-o. Comete, entretanto, um erro em relação a *Ọbalufọn*, a quem dá o nome de *Ọbalofu*, fazendo uma inversão das vogais. Esse erro será reproduzido por certo número de autores, o que nos permite detectar sua fonte de informações.

Ao tratar de *Odua* ou *Odudua*, Burton[5] retoma a definição de Crowther: "O universo ou deusa da terra e do céu em Ifẹ". Acrescenta em uma nota:

O sr. Crowther menciona que o templo de *Odudua* situava-se diante da casa do conselho, em *Ake* (Abeokuta), e que lhe sacrificavam animais e frangos a cada cinco dias para obter filhos, riqueza e paz.

Até aqui as divindades *Ọbatala* e *Odudua* aparecem como se fossem inteiramente separadas.

O padre Baudin[6] cita os títulos de *Ọbatala* na mesma ordem que Bowen, mas com uma interpretação diferente para o primeiro: "*Ọba ti ala* (rei da brancura e da luz)".

Aos títulos já indicados por Burton, ele acrescenta:

Alabalaché (oráculo que prediz o futuro), *Oricha Oginia*[7] (o fetiche que entra no homem). Com este nome ele é conhecido entre os *Nagos*. Em Porto-Novo ele realiza as predições com o nome de *Onse*.

O padre Baudin fala de *Odudua* como sendo

a mãe dos deuses (ela não foi criada, é eterna, coexiste com Deus), também chamada *Iya Agba*, a mãe que recebe. Habita as regiões inferiores do universo, submersa nas águas, rodeada pelas trevas profundas da noite, que o medo e a fome percorrem em todos os sentidos. Não passava de uma massa agitada, sem forma, sem fisionomia, cega.

O padre Baudin identifica *Iya Agba* com *Odudua*. Conforme veremos, esse ponto de vista será retomado por Ellis e por um certo número de autores.

Atualmente é difícil avaliar se o mito *Ọbatala-Odudua*, casal criador, provém das tradições *yoruba* ou se é o resultado de uma confusão.

O mito divulgado pelo padre Baudin[8] é que,

nos começos do mundo, *Odudua* e seu marido *Ọbatala* estão trancados na escuridão, em uma grande cabaça fechada. *Ọbatala* estava na parte de cima e *Odudua* na de baixo. Permaneceram assim durante inúmeros dias, no maior desconforto e com fome. *Odudua* começou a queixar-se, culpando seu marido por encontrar-se em semelhante situação. Seguiu-se uma discussão violenta, durante a qual *Ọbatala*, em um momento de raiva, arrancou os olhos de *Odudua*, pois ela não queria calar-se. Ela, por sua vez, o amaldiçoou: "A partir de agora você só terá caracóis para comer". É por isso que os caracóis são oferecidos a *Ọbatala*.

O padre Baudin, retomando o que disseram Crowther e Bowen a respeito de *Ọbatala* e seguido por Ellis, publica que

Ọbatala e *Odudua* representam uma divindade andrógina, simbolizada pela imagem de um homem de um só pé e de uma só perna e que tem um rabo que termina por uma esfera.

4. Burton, [1], p. 185.
5. *Idem* [1], p. 192.
6. Baudin, p. 8.
7. Trata-se, sem dúvida, do *Orișa Ogiyan*.
8. Baudin, p. 11.

O padre Baudin assimila essa representação de *Ọbatala-Odudua* a *Adja* ou *Aroni*, mas aí já é mais seguido por Ellis. Ambos acrescentam que

Odudua reina como deusa[9] em *Ado*[10], ao norte de Badagry. *Odudua* ter-se-ia apaixonado por um belo caçador e ficou em sua companhia durante várias semanas, em uma cabana. Em seguida abandonou-o, prometendo, porém, sua proteção a todos que fossem morar no lugar onde ela havia passado tantas horas prazerosas. Nos dias de festa realizam-se ali sacrifícios de bois e carneiros, e as mulheres entregam-se aos homens em sua honra.

Parece existir aí uma confusão com as cerimônias para *Orisa Oko*, descritas em outra passagem, e que a aproximação entre essas duas lendas é que levou Amaury Talbot[11] a escrever o seguinte:

Entre os *Popo*, o deus supremo era *Odudua*, a senhora de todas as coisas, considerada como tendo saído da terra e criado o universo. Seu esposo teria sido *Orisha Oko*, o campo, objeto de veneração especial por parte das mulheres.

O padre Baudin, sempre copiado por Ellis, acrescenta que: "*Ọbatala* e *Odudua* teriam sido os pais de *Aganju* (o deserto) e *Iyemoja* (a mãe do peixe)"[12].

O abade Pierre Bouche publica, por sua vez, as mesmas informações que Bowen, Burton e Baudin e oferece uma interpretação suplementar ao nome de *Ọbatala:*

Creio, entretanto, traduzir com maior propriedade o nome que nos preocupa baseando-me ao mesmo tempo na etimologia do termo e nos atributos do *Oricha* ao qual ele é aplicado. *Obbatalla* quer dizer rei da visão (*Obbat'ala*). *Obbatalla* penetra nos mais secretos mistérios; fornece oráculos, prevê o futuro e desvenda as coisas escondidas.

Chamam-no *Oricha-kpokpo*, o *oricha* que modela a argila.

Os negros confundiriam Deus com *Ọbbatalla*, o autor dessas obras? De modo algum. Apesar do que se afirma do poder e das obras desse grande *oricha*, não se deixa de distingui-lo de Deus. Somente ele é o *eledda*, o criador, pois apenas ele dá a todos a alma e a vida.

O domingo é o dia consagrado a *Obbatalla*[13] e em geral os negros folgam nesse dia, dificilmente consentindo em trabalhar. Em caso de emergência, para decidi-los a trabalhar é preciso oferecer-lhes aguardente e um salário mais elevado.

A mulher de *Obbatalla* é *Iyangba*[14], deusa que tanto se assemelha à Virgem Santa. Como ela, tem uma criança nos braços. Chama-se a mãe que salva. Ela salvou os homens[15].

A. B. Ellis[16]:

Referindo-se a *Ọbatala*, ele diz quase as mesmas coisas que Richard Burton, o padre Baudin e o abade Pierre Bouche. Em relação a *Ọbatala*, ele dá a etimologia do primeiro e do terceiro autor. *Oricha Oginia*, do segundo, torna-se *Orisha Oj'enia*, com a mesma tradução. Ele cita *Orisha*

9. Nos *oriki* publicados no final deste capítulo menciona-se o Rei de *Ado* (e não a Rainha). Ver Baningbé, n. 1, p. 472 e Pobè, n. 4, p. 470.
10. *Ado* significaria prostituição, dizem eles, mas não pude confirmar essa afirmativa.
11. Talbot, t. II:34.
12. A seqüência dessa lenda encontra-se à p. 295.
13. O autor incide na mesma contradição que se notou quando ele se referiu a *Ogun* (ver p. 184, nota 5). A semana *yoruba* tem quatro dias e o domingo da semana adotada dos muçulmanos e cristãos chama-se *Ọjo Aiku*.
14. Bouche, p. 272.
15. Essas semelhanças são a base do sincretismo que se estabeleceu entre os *Orisa* e os santos católicos.
16. Ellis [2], p. 38.

Kpokpo, do terceiro autor, mas não renuncia a acrescentar que *Ọbatala* também é denominado "protetor da porta da cidade", sem indicar o nome *yoruba* correspondente, o qual, segundo o primeiro e o segundo autor, era *Orisha Kpokpo*.

Afirma Ellis que ele, com freqüência, é representado montado em um cavalo e armado com uma lança, rodeado de um leopardo, uma tartaruga, um peixe e uma serpente.

Outro epíteto seu é *Ọbatala gbingbinikini* (o enorme *Ọbatala*) Suas oferendas especiais são os caracóis comestíveis.

Em relação a *Odudua*, Ellis copia com bastante exatidão tudo o que foi publicado pelo padre Baudin. *Iya Agba* torna-se, entretanto, *Iya Agbe* e ele indica que o nome de *Odudua* significa *negro*. Nisso ele seria seguido por inúmeros autores, se bem que os tons de *Odùdúà* e *dúdù* sejam diferentes[17]. Conforme vimos, em *yoruba* uma diferença de tons em uma palavra tem a mesma importância que uma diferença de vogais em nosso idioma[18].

Resultou dessa confusão uma teoria de dualidade complementar, semelhante aos princípios chineses do *Yin* e *Yang*, nos quais o masculino se opõe ao feminino, o dia à noite, o bem ao mal, o frio ao calor, o branco ao preto (em relação a este último ponto, ocorre certamente um erro, pois todos os adeptos de *Dudua* em Porto-Novo usam colares de contas brancas).

O reverendo Samuel Johnson escreve[19]:

Orișala é encarregado do poder criador e é considerado um co-trabalhador de *Ọlọrun*. Supõe-se que o homem tenha sido feito em bloco por Deus e modelado por *Orișala*. Seus adeptos distinguem-se pelo uso de colares de contas brancas e pelas roupas brancas. Não podem beber vinho de palmeira. Os sacrifícios por eles oferecidos não podem conter sal. Os albinos, os anões, os estropiados e os corcundas são considerados sagrados por esse deus. Assim, são designados como *Eni Orișa* (pertencentes ao deus) e se considera que foram feitos especialmente assim por ele.

Orișala é o nome comum do deus conhecido e adorado em diversas cidades e sob diversos nomes. Assim, ele tem o nome de

Orișa Oluofin	em Iwọfin
Orișako	em Oko
Orișakire	em Ikire
Orișagiyan	em Ejigbo
Orișaeguin	em Owu
Orișajaye	em Ijaye
Ọbatala	em Ọba

Tratando de *Odudua*, o reverendo S. Johnson[20] afirma que ele teria sido

o filho e príncipe herdeiro de *Lamurudu*, rei da Meca. *Oduduwa* teria renunciado ao islamismo, seu pai foi morto e ele foi expulso. Ao cabo de noventa dias teria chegado a Ilẹ Ifẹ, onde se encontrou com *Agbọniregun* (*Ṣetilu*), o fundador do culto de *Ifa*. *Odudua*[21], considerado fundador e ancestral da raça *yoruba*, é, na realidade, um personagem mítico.

A etimologia do termo provém de *Odu* (*ti o*) *da Iwa*. Tudo aquilo que é inusitadamente grande, como um grande pote ou que contenha algo grande, é denominado *Odu*. O termo implica, portanto, um grande continente em torno da existência. Segundo a mitologia de Ifẹ, *Oduduwa* era o filho de *Olodumare*, isto é, o pai do senhor de *Odu*. O termo *mare* significa: não se pode ir

17. Na primeira palavra, o tom do primeiro *du* é baixo e o segundo, alto; na segunda palavra, o primeiro *du* tem tom alto e o segundo, tom médio.
18. Identificar, no caso presente, essas duas palavras corresponderia a fazer o mesmo em francês para as palavras *papa*, *pipe* ou *poupée*.
19. Johnson, p. 27.
20. *Idem*, p. 30.
21. *Idem*, p. 143.

adiante, isto é, o todo-poderoso. *Oduduwa* foi enviado do céu por *Olodumare* para criar a terra. *Ọlọkun*, isto é, a deusa do oceano, era a mulher de *Oduduwa*. Seus filhos eram *Ọranmyan* e *Isẹdalẹ*, e *Ogun* era seu neto.

Tal é o desejo de muitas nações: encontrar para si uma origem mítica através de seus reis e antepassados.

James Johnson[22] refere-se a *Ọbatala* como sendo o deus da eloqüência, mas, ao contrário do reverendo Bowen, confunde *Ọsalufọn* (*Ọbatala*) com *Ọbalufọn*, que os autores precedentes denominam o deus da eloqüência. Esse *Ọbalufọn* é definido por J. Johnson como o deus do império próspero.

Dennett indica que um de seus informantes deu para *Orishala* o nome de *Obaba Arugbo* (o pai com barba grisalha). Coloca em dúvida a asserção de Crowther segundo a qual *Ọbatala* seria uma deusa, pois seu informante indicou-lhe que *Orishala* era homem e marido de *Yemuhu*.

Em relação a *Odudua*, baseando-se em um artigo de F. S. (*Adesola*), publicado no *Nigeria Chronicle*[23], ele escreve o seguinte:

No comando dos imigrantes que se estabeleceram na região *Yoruba* por volta do século XI ou XII da era cristã, estava *Odudua*, do qual descende a maior parte dos reis atuais.

Odudua, entretanto, não é o verdadeiro nome dos imigrantes *Bornu*. Seu nome, bem como o de suas mulheres, filhos e companheiros, perdeu-se completamente e seus descendentes, muito tempo depois, o chamaram de *Odudua*, contração de *Odu ti o da wa*, o personagem que existe por si mesmo. É também denominado *Adumila* (Salvador).

Sua mulher, da qual descendem as dinastias dos reinos *Yoruba*, tinha o nome de *Ọmọnidẹ*, isto é, *Ọmọ ni idẹ* (o filho é cobre). O cobre era o metal mais precioso que os *Yoruba* conheciam outrora. *Ọmọnidẹ* é conhecida como *Iyamode*, contração de *Iya Ọmọnidẹ* (Mãe *Ọmọnidẹ*).

Dennett entrega-se em seguida a perigosos exercícios de dialética para provar, por meio de um raciocínio lógico baseado em provas lingüísticas falsas, uma verdade que não tinha por que ser demonstrada, já que se tratava de uma definição. Isso é bastante lastimável, pois certas partes desse falso raciocínio foram retomadas mais tarde por outros autores e com muita confiança, porquanto o resultado dessas eruditas e inexatas digressões era exato.

Com efeito, o reverendo Crowther, que era *yoruba*, indica (ver acima): *Orịsala* = *Ọbatalla*, e Dennett escreve, para provar aquilo que era assim definido:

Entres os habitantes do Benim a palavra *Orisha* pronuncia-se *Oyisha*[24]. É composta da palavra *Oye*, título honorífico que significa sabedoria dos antigos, e *isha*, aquele que é escolhido. *La*, na palavra *Orishala*, tem o significado de fender. Além disso, *Oye* pode derivar de *Yeye*, mãe, enquanto *Oba* pode provir de *Baba*, pai, e assim *Oyishala* e *Obatala* podem ser a fêmea e o macho da mesma idéia.

Oba, em *Obatala*, o outro nome para *Orishala*, é também um título honorífico, com o significado de imperador, rei. *Ta* significa produzir, assim como os inhames são produzidos, fendendo as sementes de inhames. Existe, em conseqüência, pouca ou nenhuma diferença entre o significado das palavras *Orishala* e *Obatala* e, conforme afirma o bispo Crowther, *Orishala* e *Obatala* são um só.

22. Dennett [2], p. 245.
23. *Idem, ibidem.*
24. *Idem* [2], p. 82.

Orishala[25] era o marido de *Yemuhu*, segundo um informante, mas Ellis nos diz que *Ọbatala* era o marido de *Oduduwa*. Deveríamos supor então que *Yemuhu* e *Oduduwa* são dois nomes para uma só pessoa ou que *Orishala* tinha duas mulheres? Estou iuclinado a crer que *Oduduwa* e *Yemuhu* são dois nomes para uma só pessoa. O bispo Crowther dá também a essa divindade o nome de *Odua*. O bispo Johnson, referindo-se aos *Odus*[26] em seu livro *Yoruba Paganism*, escreve: "Por detrás de cada uma dessas nozes representativas existem dezesseis divindades subordinadas. Cada um desses conjuntos (de nozes) é denominado um *Odu*[27], que quer dizer um chefe. O bispo Crowther indica a palavra *Odu* como o chefe de todas as coisas. Assim, *Oduwa* e *Oluwa* querem dizer a mesma coisa, isto é: 'Dono, proprietário', que, na forma de *Olowa Ini* ou *Oloni*, é agora outro nome para Deus".

Seguindo Dennett, não no terreno da etimologia, mas pelo menos no da lingüística, é necessário examinar se os tons das diversas palavras abordadas por ele concordam ou estão em contradição. Abrindo o dicionário[28], constatamos que os tons indicados são os seguintes (nenhuma indicação = tom médio; acento grave = tom baixo; acento agudo = tom alto):

Oyè = título. *rịsa* = divindade. *Ṣà* = recolher um a um. *rịsalá*. *Ọbàtálá*. *Là* = fender.

Yèyé = mãe. *Ọba* = rei. *Baba* = pai. *Ta* = fazer.

O enunciado de Dennett é pouco convincente.

Nada corresponde, pois o *O* de *Oyè* tem tom médio e não corresponde a *O* de *rịsa*, cujo tom é baixo.

Ṣà, de recolher, tem tom baixo e não corresponde a *Ṣa*, de *rịsa*, cujo tom é médio.

Là, de fender, tem tom baixo e não corresponde a *Lá* de *rịsalá*, nem ao de *Ọbàtálá*, cujos *lá* têm tom alto.

Ta, de fazer, é de tom médio e não corresponde a *Tá* de *Ọbàtálá*, que é de tom alto.

Parece também bem temerário recorrer à lingüística para provar que *Ọbàtálá* é um ser andrógino, sobretudo se levarmos em conta o fato de que Dennett foi obrigado, para tentar ser bem-sucedido, a introduzir uma palavra de outro dialeto (Benin) e supor que *título* é um diminutivo da palavra *mãe*, e *rei*, um diminutivo da palavra *pai*.

Quanto à segunda parte:

dù, de *Odù* de Ifa, tem tom baixo e *lú*, de *Olú* = chefe, tem tom alto. *Odu* não pode significar chefe, qualquer que seja a combinação dos tons empregados.

Não insistiremos em sua demonstração (*Odùdúwa – Olúwa – Olówo ìní*), a qual tende a provar a identidade entre Deus e "dono, proprietário".

Frobenius[29] divulga a seguinte lenda, relativa à criação do mundo:

Antigamente a terra não existia. Havia somente *Okoun* (= *Olokoun*), o mar. Era uma água situada embaixo e que se estendia por todos os lados. No alto estava *Oloroun*. Esse *Oloroun* (*oricha* do céu) e *Olokoun* (*oricha* do mar) tinham a mesma idade. Tinham tudo neles (ou possuíam tudo). *Oloroun* gerou dois filhos. O primogênito chamava-se *Orischala* (é a mesma coisa que *Obatala*), o caçula tinha o nome de *Odoudoua*. *Oloroun* chamou *Orischala* à sua presença e deu-lhe a terra. Deu-lhe também uma

25. *Idem*, p. 73.
26. Nozes de *Ifa*, diz Dennett, o que é inexato.
27. Inexato.
28. *A Dictionary of the Yoruba Language*.
29. Frobenius [1], p. 161.

galinha com cinco dedos (*Adjé-Alessé-Manou*). Disse-lhe: "Desça (isto é, vá para baixo, em direção à terra) e fabrique a terra sobre *Okoun* (ou *Olokoun*)". *Orischala* partiu. A caminho encontrou vinho de palmeira. Começou a beber e embriagou-se. Em seguida adormeceu. *Oloroun* viu o que havia acontecido. Então convocou *Odoudoua* e disse-lhe: "Seu irmão mais velho embededou-se no caminho que leva para baixo. Vá, pegue a areia, a galinha de cinco dedos e fabrique a terra sobre *Olokoun*". *Odoudoua* partiu. Pegou a areia, desceu e colocou-a em cima do mar. Em cima da areia pôs a galinha de cinco dedos. Ela começou a ciscar a areia e estendeu-a, empurrando a água de lado. O lugar onde isso aconteceu era *Ilifé*, em torno da qual, naqueles tempos, ainda havia mar. *Odoudoua* reinou como primeiro soberano na terra de *Ilifé*. O mar de *Olokoun* tornou-se cada vez menor e desapareceu através de um buraquinho. Por esse buraco, ainda hoje, pode-se pegar a água do deus. Pode-se, aliás, pegar muita água, sem que ela se esgote. Chamam-na *Osha*. *Orischala*, no entanto, irritou-se por não ter sido o autor da criação do mundo. Moveu uma guerra contra *Odoudoua*. Ambos guerrearam durante muito tempo, porém depois fizeram as pazes. Mais tarde, os dois entraram na terra e não foram mais vistos.

Aludindo ao casal de pais do mundo, *Obatalla*, o deus do céu, e *Odoudoua*, a deusa da terra, Frobenius declara[30]:

Em certos pontos do litoral, esses deuses são muito bem conhecidos sob essa forma, porém em muitos lugares do norte tornaram-se algo inteiramente diverso ou até mesmo desapareceram. Em Ifé, *Odoudoua* de mulher passou a ser homem.

Referindo-se a "*Oschala*, igualmente denominado *Obatalla*", ele afirma ter ouvido dizer que

...no centro da terra *Yorouba* seu verdadeiro nome é *Oscha Oloufan* (abreviatura de *Orischa Oloufan*). *Oloufan* significa algo como o mais alto, o particular. *Oloufan* ou *Oschala* é o céu. Não tem pai nem mãe.

A cada catorze meses (por conseqüência, uma vez ao ano) ocorre a grande festa de *Oschalla*, que dura cinco dias e da qual participa alegremente toda a população. Em cada manhã desse período de festas o deus escolhe para si uma mulher, que encara isso como uma distinção muito particular. Na manhã do dia em que o deus escolhe essas mulheres, proíbe-lhes dizer o que quer que seja. É preciso que elas busquem água no mais absoluto silêncio, que desçam até o riacho sem dizer nada, que, a caminho, não falem com ninguém e não saúdem quem quer que seja. Elas, portanto, recolhem a água em silêncio e é necessário que, sempre em silêncio, sem prestar atenção nas pessoas que encontrarem, elas sigam o caminho de volta. Então, quando chegam ao templo, a água é derramada na bilha do deus. A partir desse momento as mulheres são liberadas do dever ritual do silêncio. Podem falar e saudar quem quiserem.

O tambor sagrado de *Oschalla* chama-se *Egwi*. Apresenta-se aos pares, esculpidos com detalhes que indicam, para um deles, a masculinidade, e para o outro, a feminilidade.

Frobenius[31], em seguida, recorrendo a uma lógica perfeita, tira uma conclusão perfeitamente inexata. Diz ele:

Um fato notável é a freqüente confusão de *Obatalla* com o deus *Oloufan*, testemunho de uma absoluta falta de clareza nos conceitos que se têm a esse respeito. Foi-me necessário muito tempo para encontrar a proveniência original desse deus fantasma. Em relação a esse tema, foi em Ifé que tive minha primeira iluminação. Lá os sacerdotes, antes de entrar no templo, repetem três vezes a palavra '*Allah*'. Um sacerdote de Ilescha disse-me, em seguida, que os interditos alimentares daqueles que prestam culto a esse deus se referem aos cachorros, cabras e cavalos. São justamente os animais objeto de interdito por parte dos muçulmanos. En-

30. *Idem*, p. 171.

31. Frobenius [1], p. 173.

tão percebi que a palavra *Oloufan* poderia não ser outra coisa que a palavra "*Al* (*ou*) *fan*" ou *Alfa*.

Ora, os habitantes da terra *Yorouba* designam os muçulmanos pelo nome de *Alfa*. A natureza das proibições alimentares e o estudo dos nomes nos mostraram, portanto, que o grande deus do céu da região *Yorouba*, o *Orischa Obatalla*, foi identificado com o deus supremo dos muçulmanos.

Esse raciocínio seria perfeito se, de um lado, a cabra não fosse precisamente o animal que se costuma oferecer a *Ọbatala* e se, de outro, *Ọṣalufọn*, conforme veremos em seguida, não fosse o *Orișa olu* (*l*)*fọn*, cujo assentamento encontra-se em *Ifọn*, perto de Ọṣogbo.

Frobenius, portanto, estava muito próximo de evitar essa "falta de clareza", em relação a *Obatalla*, ao referir-se a "*Orischa Ogillon* (ou *Oglion* ou *Ognin*)"[32], ao qual ele se refere, equivocadamente, como o *Orișa* dos ferreiros:

Enquanto viveu, era um homem extraordinariamente forte, que tinha o hábito de guerrear com freqüência. *Ogillon* era "*Adagondé*" (isto é, mensageiro) em *Ikou*, mas o *Uloufou* de *Ifon* o usava para o mesmo serviço.

Depois disso *Ogillon* entrou na terra. Produziu o chumbo ou o estanho (*odje*) para os ferreiros[33]. É por esse motivo que os ferreiros lhe prestam culto[34]. Eles têm o costume de apresentar-lhe, como oferendas, cabras, inhames, "*Aguidi* (*Eko*), caracóis e chegam até mesmo a sacrificar-lhe vacas (*malou*)... "[35]

Abordando essa lenda, Frobenius não percebe que está se referindo a *Ọbatala* sob seus aspectos *Ọṣalufọn* (*Uloufou* de *Ifon*) e *Ọṣagiyan* (*Ogillon*). Em outro trecho, Frobenius[36] indica:

Existe um segundo deus do céu (após *Ọlọrun*) que é *Obatalla* ou, abreviadamente, *Oschalla*. De acordo com uma antiga lenda, esse deus do céu era também um deus do mar e, além disso, de acordo com um mito do litoral, esposo da terra negra. No interior, porém, *Odudua* (a terra negra) é considerado uma divindade masculina e isso nos mostra que, nessas regiões interioranas, o mito primitivo do casamento da terra com o céu já está quase esquecido.

Amaury Talbot[37], ao tratar de *Awbatala* (*Ọbatala*), resume o que disseram os autores precedentes e sugere, como origem do nome de *Ọbatala, Ọba ti ilẹ,* "Senhor da terra".

Para *Odudua* indica:

Entre os *Ijẹbu, Odudua* se chama *Ọṣosi*[38] (que provém, sem dúvida, das palavras banto céu, em cima: *Ọṣo,* e terra: *si*).

Oduduwa, Odudua ou *Odua* deriva provavelmente de *Odu*, "o perfeito", *da-iwa*, "cria a vida", ou *Du*, "o negro", ou variantes de *Oluwa*, "o proprietário"[39].

Julga-se, em *Ekiti*, que *Odudua* precedeu *Ọlorun* e criou o céu. Seu antigo nome entre os *Owo Ekiti* era *Eleda*, o criador.

Ọnadele Epẹga fornece certas indicações dos autores já citados. Indica que *Orișa nla* ajudou *Olodumare* a criar o

32. *Orișa Ogiyan.*
33. Na realidade, o estanho é o metal consagrado a *Ọbatala.*
34. Frobenius estava mal informado em relação a essa questão e continuava desenvolvendo sua idéia.
35. São precisamente as oferendas que se fazem a *Ọbatala.*
36. Frobenius [1], p. 135.
37. Talbot [2], p. 30.
38. Ver Cap. 6, p. 208.
39. Ver Dennett, acima.

homem; que ele formou a boca, o nariz, os olhos e fixou os membros; que odeia a guerra e as disputas; que é representado por uma cabaça rasa, contendo búzios, colocada em cima de um pote, sendo ambos pintados de branco. Ainda referindo-se a ele, fala de uma grande haste de ferro, com dois metros de altura, em cuja extremidade há um guizo. Define *Odudua* como o criador da existência. Diz que é macho e fêmea, que o denominam *Ajalorun* (influência do céu), antigo título dos reis de Ilẹ Ifẹ , e que os reis de Ilẹ Ijẹbu passaram a usar esse título após uma emigração ocorrida por volta de 1574. *Odudua* é igualmente denominado *Olodumare* (senhor da abundância sem limites).

G. Parrinder [40]:

Em Ibadan, um templo importante pertence a *Oduduwa*, ancestral dos *Yoruba*. O templo denomina-se *Gbẹgbẹ ku negbẹ* (onomatopéia do som dos tambores).

Unicamente o sacerdote (*Akande*) pode entrar nele.

As três incisões nas bochechas das crianças que lhe são consagradas são feitas com um caco de vidro, em vez de faca. As pessoas a ele dedicadas não passam períodos de reclusão no templo. Seu interdito é o vinho da palmeira. Oferecem-lhe caracóis, cabras ou vacas.

Parrinder não concorda com a interpretação segundo a qual *Oduduwa* é a mulher de *Ọbatala* e indica que o *Oni* de *Ifẹ* e o principal sacerdote (*Abadio*) do templo de *Odudua* insistem no fato de que *Oduduwa* é do sexo masculino[41]:

"O caminho que conduz ao templo (Ifẹ) chama-se *Ọna Ọrun* (caminho do céu). Foi lá que *Oduduwa* criou o mundo. *Oduduwa* também é denominado *Iya Agbe* (mãe da cabaça)".

Em relação a *Olokun*, dizem o padre Baudin e Ellis[42]:

Olokun, senhor do mar, é o deus do mar dos *Yoruba*. Não se trata do mar divinizado, mas de uma concepção antropomórfica. Tem forma humana, é de cor negra e possui longos cabelos flutuantes. Mora em um vasto palácio, nas profundezas do oceano, onde é servido por numerosos espíritos do mar, entre os quais alguns têm forma humana, enquanto outros apresentam mais ou menos a natureza dos peixes. Em geral oferecem-lhe animais, mas se faz mau tempo, impedindo a navegação das canoas, oferecem-lhe sacrifícios humanos para apaziguá-lo.

Uma lenda narra como *Olokun*, enraivecido com os homens que o negligenciavam, quis destruí-los inundando a terra. Afogou um grande número de seres humanos. *Ọbatala* interveio para salvar os que sobraram e forçou *Olokun* a voltar para seu palácio, onde o acorrentou com sete cadeias de ferro até que ele prometesse renunciar a suas intenções.

Olokun tem uma mulher chamada *Olokunsu* ou *Ẹlusu*, que mora na barra, perto do porto de Lagos. É branca e tem forma humana, porém está coberta de escamas de peixe desde os seios até as cadeiras. Os peixes da barra são sagrados e se alguém se metesse a pescá-los *Olokunsu* viraria a canoa e afogaria seus ocupantes...!

Referindo-se a *Ọlọsa*, esses dois autores acrescentam[43]:

Olosa (dona da lagoa), deusa da laguna de Lagos, é a principal esposa de seu irmão *Olokun*. Tem longos cabelos, como os de seu marido.

Olosa proporciona boas pescarias a seus fiéis. Estes oferecem-lhe frangos e carneiros nos templos situados ao longo das

40. Parrinder [2], p. 21.
41. *Idem*, p. 34.
42. Ellis [1], p. 70.
43. *Idem*, p. 72.

margens da laguna. Quando a laguna, com seu nível de água aumentado pelas chuvas, inunda as margens, é porque *Olosa* está zangada. Se a inundação é séria oferecem-lhe uma vítima humana, para ajudá-la a voltar a seus próprios limites.

Os crocodilos são os mensageiros de *Olosa*. Supõe-se que eles levem à divindade as oferendas colocadas pelos fiéis nas margens. A cada quatro dias são feitas oferendas e os crocodilos vêm buscar as oferendas assim que ouvem os fiéis se aproximarem das margens.

Eis agora transcrições de textos de alguns autores, relativos a *Obatala* e a *Odudua*, no Brasil e em Cuba:

Nina Rodrigues[44]:

Entre os Santos ou *Orichás*, tem a primazia *Obatalá*, também chamado *Orisa-la* (deus grande, superior ou primeiro), divindade que exerce um papel salientíssimo na religião dos negros desta cidade... concebem-no como uma pessoa já muito velha, de pés quasi atrophiados de ter andado por todas as terras a presidir e distribuir a fecundidade. Figuram-no por meio de conchas ou *cauris* e terra ou limo verde, dentro da area circumscripta por um circulo de chumbo, no fundo de uma tigela de louça branca. É de crer que este conjuncto represente ou symbolize a riqueza nos *cauris*, que é a moeda dos africanos, a fertilidade da terra no limo e as aplicações industriaes do metal no aro de chumbo.

Esta divindade, assim materializada na sua representação, torna-se mais acessivel à comprehensão dos negros e d'ahi a sua tendência a supplantar *Olorun* que aliás constitue uma concepção mais elevada e abstracta.

Obatalá é invocado sob diversos nomes. Suas denominações mais importantes são *Orisa-guinam* e *Gunocô*[45], adorado mais especialmente pelos africanos da nação *Tapa*.

Manuel Querino[46]:

O *Senhor do Bonfim* em *nago* é *Oxalá*, derivado de *Och Allah*, o que revela uma influência dos maometanos. Oferecem-lhe cabra e pombo, seu dia sagrado é a sexta-feira, seu símbolo é um cajado com sinetas, pulseiras e contas brancas.

Arthur Ramos[47] não está de acordo com a interpretação de Querino (*Och Allah*) e indica que os negros da Bahia distinguem dois tipos de *Oxalá*, o velho (*Oxodiyan*) e o jovem (*Oxolufan*)[48].

Édison Carneiro[49]:

Oxalá, identificado com o Senhor do Bonfim, e mais raramente com o Divino Espírito Santo, recebe – como entre os católicos da Bahia – as homenagens que se deveriam prestar a Olôrun. Chamam-no ãrixa Baba, santo-pai, e Babá Okê, pai da colina – a colina do Bonfim; Kassuté, Lembá, Lembarenganga (Senhor Lembá), Kassubéká... É considerado o pai de todos os ôrixas e, portanto, avô dos mortais – donde se chamar a sua morada, a igreja do Bonfim, Lançaté de Vôvô. Oxalá veste-se totalmente de branco e prata ou níquel; controla as funções sexuais da reprodução e inicia os ritos de purificação dos candomblés com a *água de ãxalá*; come cabra, pombo, conquém, milho branco e catassol (*igbin*), apelidado *boi* de Oxalá. Surge sob duas modalidades – Oxalufó, velho, arrastando os pés, de corpo caído, apoiando-se a um cajado, e Oxódinhó ou Oxaguinhó, moço, desempenado, alegre, como

44. Rodrigues [2], p. 38.
45. Nina Rodrigues deve ter feito uma confusão, pois *Gunoco* é o nome de uma entidade próxima do *Egún* e provém da terra de *Tapa*.
46. Querino, p. 51.
47. Ramos [1], p. 43.
48. Ramos, sem dúvida, inverteu esses nomes.
49. Carneiro [1], p. 42.

o Deus-Menino, com um pilão de metal branco na mão. Na primeira dessas modalidades é chamado, familiarmente, *papai*.

Em Cuba, Fernando Ortiz diz de *Obatala*[50]:

Este *Oricha* manifesta-se de diversas maneiras. Como *Ayaguna*, é um tipo guerreiro, montado em um cavalo branco, empunhando a espada tal como *Santiago Matamoros* (São Tiago, o matador de mouros).

O mesmo se pode dizer de *Chalufon*.

Sob a forma de *Oba Moro*, é um velho decrépito que cai no chão e não dança. Sob a forma de *Obanla*, também não dança, fala muito baixo e dedica-se à adivinhação.

Obatala veste-se de branco e, em suas manifestações guerreiras, uma faixa vermelha cobre-lhe o peito.

O objeto simbólico de *Obatala* é o *Iruke*, rabo de cavalo branco.

Lydia Cabrera[51] acrescenta as seguintes indicações, levantadas em Cuba:

"Obatalá Babbadé, Ochanlá, Bábá lúbbó, Alamoréré. Criador do gênero humano. Pai e Mãe de todos os *orishas*. Rei e Rainha." "De um par de *Obatalás* nascem todos os demais". "Existem dezesseis *Obatalás*." "*Obatalá* é o mesmo que o Santíssimo Sacramento, que Deus, Nosso Senhor, e *Obánla*, *Obatalá* mulher, o mesmo que Nossa Senhora, a Virgem ('*Obanlá*, a Virgem das Mercês')."

"*Olorún* destinou a terra a *Obatalá* e o mandou para fazer o bem, para que fosse rei do planeta e o governasse em seu nome.

Obatalá é o Pai, o Filho o Espírito Santo. E *oekó-bó* (hermafrodita). *Yemmu* e *Babá* baixaram tremendo. Tinham medo. Diziam: *erubbá mí!*"

"*Obatalá* é o Pai, os santos são as crianças. Seus filhos."

"De um casal nasceram os demais, tendo todos por princípio *Oddúa*, *Oddauro* e *Iyémmu*, sua senhora, Santana, aqui em Cuba. *Oddúa* tem dezesseis contas brancas e oito contas *punzó* em seu colar. Monta a cavalo, leva seu *Obe* no cinto (um facão) e sai para brigar. Para os antigos, *Oddúa* é o próprio *Olofi*, raiz dos demais *Obatalás*."

"A mulher de *Oddúdúa* chama-se *Odduaremú*."

"Deus em pessoa: *Ibá Ibó*, que representa o Olho da Providência, pensamento Divino."

"Menina, não diga assim, *Ibá Ibó*, que é *Obba Ibo*. Este é o *Obatalá* que cega. Muito antigo. É o mistério da cabaça. Apesar de ser o efetivo, não se deixa ver por ninguém e aquele que o vê perde a vista."

"Que a mulher *Oddua*, aqui Santana, se chama *Odduaremu*? Não estou de acordo! Chama-se *Oñó oro* (*'Ená oro'*, retifica Manuela, cavalo de *Changó*)."

"Pela nação lucumí e pela nação arará, *Naná buluku* é um *Obatalá* principalíssimo. São dois em um; fêmea e macho, *Nana* e *Buruku*."

"E pela nação arará você também tem *Akkadó*, adorado pelas pessoas lá de baixo (da província de Pinar del Rio), um São Joaquim."

"*Agguémo* ou *Aláguéma*, *Obatalá* fêmea e velho; a Santíssima (*Aggueme* ou *Aggamá* também é o nome da lagartixa, que pertence a *Obatalá* e lhe serve de mensageira)."

"*Obbámoro* é outro; o *Obatalá* que aqui se veste de Jesus Nazareno, Santo velho. Desfigura muito seu cavalo quando baixa. E *Babá furúrú*, que é também São Joaquim, o que se senta para dar instruções aos jovens."

"*Ocha Olufón*, todo vestido de branco; velhinho, branca, branquinha a cabeça, como capucho de algodão. Algumas vezes o chamam de *Obbalufón*. Umas vezes rei, outras santo; porque *Ochá*, você sabe; e *Obá*, você já sabe; e *Olú*, *olúo*, você já sabe: se está dizendo Santo, rei, dono. É *fón*? ou *fún fún*?

50. Ortiz [2], p. 223.
51. Cabrera, p. 306.

Branco! *Ochá lufon* treme o tempo todo, mas, como é guerreiro, treme mais de raiva que de frio e sempre vence a batalha.

Quando baixa, encurvado e trêmulo, cantam para ele: *Ará dide ó didena, aná fú no tóló o dídena.*[52]"

"*Obálufón* foi o primeiro que falou e deu aos homens a palavra e o direito de serem homens, de se acasalarem. *Foko*! Governa: *Obalúfón oba lólú.* É o mais pacífico. Mais que *Agguiriñán*, para não falar de *Llágunna*, o que armou as guerras."

"*Ochagriñán, Agguiniñan – Obatalá Agguiriñan; jécua Baba*! – é o mais velho de todos os *Obatalá*. Encurvado, débil e trêmulo. Treme tanto que não consegue tirar o manto. Vive escondendo-se do vento. Anda com muletas; ah, mas quando se zanga as põe de lado e ataca com um facão. Esse velho *Agguiriñán* é muito bravo. Não costuma baixar freqüentemente. *'Agguiriñan Koluko'*."

"*Eyúaro, Erúadyé* é a filha única e mimada de *Olofi* com *Iyá*. Casou com *Alláguna*, São José. Não faz nada, absolutamente nada. A menina dos olhos de *Olofi*, a queridinha de seu pai! Nunca permitiu que fizesse esforço algum; suas mãos não experimentaram o trabalho. Não se move; não porque seja *oyú-yerú*, preguiçosa, mas por ser demasiadamente divina e *odáradara*, preciosa, para incomodar-se. Sempre sentada; quieta *yóko, chole*. Assim como se vê na igreja, no assento dourado do trono.

Allágguna casou com ela porque pôde levar a *Olofi*, que as pediu, dezesseis cabeças de homens, que não cortou graças a *Orula*, e que outro pretendente da menina levava em um saco. Este voltou da floresta com as cabeças. *Alláguna* assustou-o e apoderou-se do saco.

Erúadye é uma figura estática. 'Uma Santa que não se altera nunca. Não se move. Para que *Obbámoro* sancione, antes é preciso falar com ela.'

Allágguna, ao contrário, 'é o que incendiou a pólvora, é *edyilá*; onde quer que vá, arma-se. Propagou a guerra no mundo e levou-a a todas as partes. Combatendo, chegou até a Ásia. Trabalha com pólvora porque é o rei da guerra. *Olútuipón*. Este sim, que não treme. Veste-se de branco como todos os *Obatalá*, homens e mulheres. Quando baixa em seu *omó*, vestem-no com um traje branco e uma faixa vermelha atravessada no peito. A este *Obatalá* que luta a cavalo sempre dão um cavalo de brinquedo, porém grande, entre seus atributos'."

"*Allágguna* é o *Obatalá* mais jovem."

"Entre os *Obatalás* existe um que se chama *Ekéniké*." "Não baixa todos os dias, mas quando ele vem é preciso cobrir de branco o quarto dos *Ocha* até o lado de fora, onde se encontra o tambor."

"*Obatalá* não come sal por culpa de *Babalu Ayé*. *Baba* vivia no mato e foi à casa de *Obatalá*. Todo mundo havia comido. Sobrou apenas um prato de comida e *Obatalá* o deu a *Babalu Ayé*. Quando ele foi à cozinha comer, o sal havia terminado."

"*Talabi* é o *Obatalá* que se faz de surdo..."

"*Yécú-Yécú*, Humildade e Paciência, a Santíssima Trindade ou a Divina Face. A este, como também a *Ochaggriñan*, é preciso pedir tudo ao contrário. Quer dinheiro? Peça-lhe pobreza. Quer saúde? Peça-lhe doença! E, assim, o contrário do que se deseja, para que ele o conceda. Não se deve olhar *Yékú-Yékú* de frente porque pode cegar-nos imediatamente. É necessário destampar-se sua sopeira pouco a pouco, desviando o olhar. Não se pode dar-lhe claridade. Não se pode fazer barulho onde ele se encontra. Tanto quanto a luz e o ar, incomoda-lhe o ruído (só se destampam as sopeiras dos *Obatalá* quando se lhes dá comida. Os *Obatalá* apresentam esta particularidade: são todos delicadíssimos)."

Obatalá, assim como Nossa Senhora das Mercês, "leva a palma da adoração".

"*Obatalá* é misericordiosa e clemente; *cofieddenó*! Apieda-se e é o amparo e a confidente de todo mundo. Quando *Olokun* inundou a terra, todos se salvaram graças a *Obatalá*."

"Resumindo, temos os seguintes 'caminhos', avatares, manifestações ou nomes dos *Obatalás* varões:

52. Comparar com Bahia, cantiga n. 7, p. 474.

Filho de *Olofi*, às vezes confundido com *Olofi* o criador ou o próprio criador, *Oddua: Obá* ou *Igbá Ibo* ('*Fóddú daá*, para os ararás'). *Babá Furuú, Ochagriñan* ou *Aguiriñá* (tão velho quanto *Oddúa*), *Obalufón. Obbamoro. Alláguna*, o mais fino *Malé* (da terra arará).

Femininos: *Yémmu* ou *Oddúaremu, Orémú, Agguéme, Obánlá, Yeku-Yeku-Oñó* ou *oro. Erúadyé, Náná.*

(Salakó, adepto da Regla arará e que tem este nome de filho de *Obatalá*, menciona *Oddúa-Odduaremu. Oddua-Yomú-Yemmu. Yéku-Yéku, Obba. Ocha Lufón, Ocha Griñan, Ocha Orolú, Obá Ibbo, Obbamoró, Allágguna, Achóló, Akéya-biamo, Katioké, Talabi.* E especifica: *Mabú* é um *Obatalá. Freketé* é *Yemayá*, mas entra na categoria de um *Obatalá* arará. *Nanabulukú* também: 'uma *Obatalá* muito elevada')."

"O *Obatalá* vizinho de *Olofi*, e que desceu com ele quando se fez o mundo, é *Eddegú*, dos *Efuché*."

Enfim, "*Obatalá* é um só, chamem-no com todos os nomes que se queira. *Obatalá* fêmea, *Iyalá*, e *Obatalá* macho, todos são um só", sem excluir o intrépido e combativo *Allágguna*. A este, devido a seu caráter, alguns identificam com *Changó*, embora seja anterior a *Obakoso*, "pois a primeira geração de santos, em Oyó – de ali saíram todos os grandes, os *odáradára* –, foi a dos *Obatalás* que formaram a família de *Ocha*, conforme demonstra o fato de que sua sopeira sempre é colocada na parte mais elevada do altar e o fato de que *Obatalá* está sempre por cima dos demais santos, porque são os Pais – Mãe, velho jovem – donos do mundo. *Obatalá* mora em *Oké*, na colina, e todos eles são esquisitos e friorentos, sempre têm *tútú*, frio. Limpos ao extremo, qualquer coisa suja os ofende. Tudo que não seja branco e limpo não pode tocar neles".

"*Oú, Odódo*, a flor do algodão, goza do invejável privilégio de ser capa e manto de *Obatalá*, de o envolver perenemente, de 'viver' agarrado em *Orishánla*.

Todos os *Obatalás, Bibiníke*, os maiores, delicados e sensíveis ao extremo, são envolvidos em algodão e o mesmo se faz com os objetos e símbolos que lhes pertencem.

A sopeira na qual se guarda a pedra branca – *oké* – materialização do grande *Orisha* – '*Obatalá* se afirma e come nela' – e as quatro sopeiras menores são revestidas de algodão, enfeitadas com colares de contas brancas e dezesseis penas de papagaio. Dentro da sopeira colocam-se essas pedras com as 'peças do Santo' – os atributos –, uma serpente de prata ou metal branco, o sol, a lua, o *paollé*, uma mão de prata que empunha um cetro, quatro anéis de prata, dois ovos de marfim, oito ou dezesseis *okótó* – caracóis – um pedaço de manteiga de cacau, outro de quina e se cobre com algodão."

"*Obatalá* [53] é o filho de *Olorún*, de *Olofi*, de *Olóni*. Concluiu a obra de seu pai, a fabricação do ser humano. Quando terminou a obra, *Olorún* soprou no corpo do homem, o coração fez *fúque-fúque* e o primeiro homem moveu-se."

"A Cabaça[54], seu fruto, 'é o mundo, o céu e a terra quando não estavam separados, no tempo em que o céu estava agarrado na terra'."

Oddúa ou *Obatalá*, o criador do gênero humano, e *Yémmu*, sua mulher, moraram dentro de uma cabaça com dezesseis caracóis. Um dia eles brigaram e *Obatalá* arrancou os olhos dela. "Estando dentro de *Igbá*, ocorreu à mulher de *Obatalá* levantar a tampa e ficou cega."

A cabaça divide-se em duas partes – "a de cima era o céu, a de baixo, a terra" – essas partes denominam-se cabaças e "são a verdadeira casa dos *Ocha*, ainda que hoje morem em sopeiras. O sagrado era guardado em cabaças fechadas..."

Talvez a retificação dos nomes que compõem o casal sagrado nos seja dada em Cuba, onde encontramos a mesma lenda narrada pelo padre Baudin e por Ellis e onde *Oddua*

53. Cabrera, p. 392.
54. *Idem*, p. 441.

e *Obatala* são um único e mesmo personagem masculino, disputando com *Yemmu* (*Yeyemowo*) sua contrapartida feminina.

Eis algumas transcrições de textos relativos a *Mawu* e *Lisa* na África:

Burton[55]:

Mau é a lua, como princípio feminino. Ela fez o homem em conjunto com *Lisa* ou *Se*, um macho, o fetiche que representa o sol.

Lisa-ji (*lisa* ou sol-céu), é o Leste, porque o sol sai dele. *Mau-ji* é o Oeste, pois se supõe que a lua comece ali.

Mais adiante, em uma lista de vinte e três "fetiches", Burton[56] coloca *Lisa* na décima sétima posição, mas nota que essa ordem lhe foi indicada por seus intérpretes e que ela está completamente misturada. Indica:

Lisa, o fetiche *Khwezioso*[57], o sol. Seu emblema é um pote de argila vermelha, com tampa da mesma matéria, listrado de branco, encimado por um camaleão (*sagaman*). Este animal é o mensageiro de *Lisa*. O pote é colocado sobre um montículo e enchem-no com água. Algumas vezes carne e outros alimentos lhe são oferecidos.

Ellis[58], referindo-se a *Lisa*, copia muito exatamente o que diz Burton e acrescenta:

Lissa tem suas mulheres (*Lissa-si*). São distinguidas pelo uso de compridos cordões de contas pretas e brancas e, durante certas cerimônias, carregam hastes de ferro, onduladas, em forma de serpente.

Esse autor define *Mawu*: "O espírito do firmamento, o baldaquino dos céus deificado".

Le Hérissé[59]:

Mahou é um *Vôdoun* feminino que habita o espaço, da banda do Oriente. Conseguiu um dia ir ao encontro de *Lisa*, o camaleão, que morava no Ocidente. As duas divindades se amaram. Em seguida retomaram sua morada no espaço e entre elas surgiu o fruto de seus amores, *Aghé*, a terra.

Entre os objetos que pertenceram a *Ago-li-Agbo*, sucessor de *Béhanzin*, existe uma estátua de madeira que representa *Mahou*. Se bem que seja de feitura recente, não é desprovida de interesse. Sua cor vermelha evoca a da aurora. Entre suas enormes tetas – símbolo de maternidade – pendem rosários de búzios. Com uma de suas mãos segura um crescente, pois *Mahou* é dispensadora de riquezas e lança os astros em sua trajetória de cada dia.

O culto a *Mahou*, esposa de *Lisa* e mãe de *Aghé*, é relativamente recente no Daomé. Dizem que é mãe de *Tegbesou* (o quinto rei), que a trouxe de *Adjahommé*, onde ela nasceu.

Paul Hazoumé[60]:

Não é que os daomeanos não adorem Deus. No entanto, o culto grosseiro que eles lhe prestavam, antes que, nessas regiões, fossem pregadas religiões nitidamente monoteístas (cristianismo e islamismo), e que ainda lhe prestam em Ouidah (convento do bairro de *Maouhéoué*, ao lado do templo de *Dangbé*) e em Abomé (convento do bairro de *Jena*), provém dos povos *Yorouba* e *Nago*. É esse culto originário do Leste, conforme demonstra o dialeto *Nago*, que é a língua desses *Vodun*, ensinado a seus adeptos em seu convento, e o nome *Nagonou* (originário da terra *Nago*), que serve para designar os sacerdotes de *Maou*.

55. Burton [2], p. 89.
56. *Idem*, p. 97.
57. Temos aí uma indicação equivocada de seu informante.
58. Ellis [1], p. 65.
59. Le Hérissé, p. 126.
60. Hazoumé [2], p. 156.

Herskovits [61]:

Para designar o panteão do céu empregam-se os nomes de *Mawu* e *Lisa* reunidos. É vaga a opinião geral em relação à exata característica de *Mawu*, considerado macho, fêmea ou andrógino. Os sacerdotes do culto do céu indicam, sem hesitação ou ambigüidade, características femininas em *Mawu* e masculinas em *Lisa*. De acordo com esses mesmos sacerdotes, o mundo foi criado por *Nana Buluku*, que deu à luz dois gêmeos, *Mawu* e *Lisa*. *Mawu*, a mulher, comanda a noite, é a lua, mora no Oeste; *Lisa* é o homem, comanda o dia, é o sol e mora no Leste.

Mawu é mais amada do que seu gêmeo *Lisa*, pois é a primogênita, mulher, mãe, terna, e perdoa, enquanto *Lisa*, o mais jovem, é robusto e impiedoso.

Além de *Mawu* e *Lisa*, esse panteão comporta onze deuses mais. Eles tiveram ao todo catorze filhos, mas três deles, *Sagbata* [62], *Sogbo* [63] e *Agbe*, os mais velhos, fundaram outros panteões (terra e trovão). Vêm em seguida *Gu* [64], deus do ferro, seguido de *Age* [65], um caçador.

Dji, identificado com *Aido Hwedo*.

Wele e *Alawe*, guardiães de *Lisa*. Detêm as chaves dos tesouros e depósitos de seu pai.

Aizun e *Akazun*, as duas filhas mais velhas do casal celeste, guardiãs dos armazéns e tesouros de sua mãe, *Mawu*.

Loko, encarregado de cuidar das árvores, auxiliado por seu irmão *Medje*, que lhe serve de assistente.

Adjakpa, vigia a água potável necessária aos seres humanos.

Ayaba, sua jovem irmã, divindade do lar, cuida do alimento dos seres humanos.

E, finalmente, *Legba* [66], o filho mais novo de *Mawu* e *Lisa*.

Mais adiante, referindo-se ao panteão da terra, Herskovits [67] indica que o sacerdote de *Sagbata* apresenta *Mawu-Lisa* como uma espécie de Jano. Um de seus lados é fêmea, os olhos formam a lua, dirige a noite e chama-se *Mawu*. O outro é macho, os olhos formam o sol, dirige o dia e chama-se *Lisa*.

61. Herskovits, t. II:101.
62. Ver Cap. 9.
63. Ver apêndice III.
64. Ver Cap. 5.
65. Ver Cap. 6.
66. Ver Cap. 4.
67. Herskovits [1], t. II:129.

ANEXO 2

Oriki e Cantigas

ỌBATALA (ORIṢANLA)

IFẸ

Oriki

1. *Ọbatala ogiri (ọ)ba Ejigbo*
   Ọbatala poderoso rei de *Ejigbo*
   Ọbatala poderoso, rei de Ejigbo.
2. *Ọbatala al(a) aṣẹ*
   Ọbatala dono *aṣẹ*
   Ọbatala, dono da coisa sagrada.
3. *Ọba Tapa lode Iranjẹ*
   Rei Tapa na corte *Iranjẹ*
   Rei de Tapa na corte de Iranjẹ (cidade antiga).
4. *O fun ẹni ni o gba fun ẹni ti kò ni*
   Ele dar alguém ter ele tomar para alguém que não ter
   Ele dá a quem tem e toma de quem nada tem.
5. *A dakẹ ṣirịṣiri da (ẹ)ni l(i) ejọ*
   Ele calar-se tranqüilamente julgar alguém que processo
   Ele permanece tranqüilo e julga tranqüilamente.
6. *O wo (ẹ)ni pepepe bi ẹni (k)ô ri (ẹ)ni*
   Ele olhar alguém de lado como alguém não ver alguém
   Ele olha com o rabo do olho sem parecer.
7. *Ab(i) ọwọ gbọgbọ yọ ọmọ l(i) ọfin*
   Com mãos compridas tirar filho na armadilha
   Com suas compridas mãos ele retira o filho que caiu em uma armadilha.
8. *O gba giri danu l(i) ọwọ ọṣika*
   Ele pegar subitamente derramar da mão malfeitor
   Ele derrama rapidamente, fora do alcance do malfeitor.
9. *Ẹlẹ jẹ ohun a(wa) fu(n) ni jẹ*
   Quem tem comer coisa nos dar que comer
   Se ele tem o que comer, ele nos dá de comer.
10. *Oni (i)le ji oje o ji*
    Dono casa despertar chumbo não despertar
    O sun si (i)le o f(i) oje lì (leẹ)kun
    Ele dormir na casa ele com chumbo contra porta
    Se o dono da casa acorda, o chumbo não acorda. Ele dorme na casa e escora a porta com chumbo.
11. *Ọba bi (ọ)jọ gbogbo bi ọdun*
    Rei como dia todos como festa
    Rei cujos dias são dias de festa.

12. *Al(a) ala niki niki*
Dono *ala* todo branco
Dono de um ala todo branco.

13. *Ọba gẹgẹ bi ọwọ (l)fa*
Rei justo como mão de *Ifa*
Rei justo como a mão de Ifa.

14. *Ọba da (ẹ)ni s(i) aiye má gbagbe*
Rei criar alguém no mundo sem esquecer
Rei que traz ao mundo sem esquecer.

15. *O lede s(i) apẹrẹ*
Ele estar sentado na (cadeira)?
Ele está sentado na (sua cadeira?).

16. *O fọ ọsika l(i) oju afota*
Ele quebrar malfeitor no olho completamente acabado
Ele inutiliza completamente o olho do malfeitor.

17. *O gbó (i)di ọsika bi ẹni gbó ọkẹ*
Ele esfregar nádega malfeitor como alguém esfregar saco de estopa
Ele esfrega a nádega do malfeitor como alguém que esfrega um saco de estopa.

18. *Ọrọ ọkọ Yemowo obo niba*
(Nome de *Ọbatala)* marido *Yemowo* vagina pequena
Ọbatala, marido de Yemowo, a que tem vagina pequena.

19. *O jẹ (ẹ)ku bi Onẹrẹn*
Ele comer rato como *Onẹrẹn*
Ele come rato como Onẹrẹn.

20. *O jẹ (ẹ)ja bi Onigere*
Ele comer peixe como *Onigere*
Ele come peixe como Onigere.

21. *Oni panpẹ ode ọrun*
Dono corrente pátio céu
Dono de uma corrente no pátio do céu.

22. *Ọ du(ro) lẹhin o so tito*
Ele ficar atrás ele dizer verdade
Ele apóia aquele que diz a verdade.

23. *Ọrọ ọkọ Ladepe*
(Nome de *Ọbatala*) marido (nome de *Yemowo*)
Ọbatala, marido de Yemowo.

24. *Ọrọ ọkọ abuke*
Ọbatala marido corcunda
Ọbatala, senhor do corcunda.

25. *Ọrọ ọkọ afin*
Ọbatala marido albino
Ọbatala, senhor do albino.

26. *Ọrọ ọkọ Laṣe*
Ọbatala marido *Yemowo*
Ọbatala, marido de Yemowo.

27. *Atata bi rakun*
Corpulento como camelo
Corpulento como um camelo.

28. *Agbatan n(i) (i)lẹ ọkunrin*
Auxiliar poderoso sobre terra homem
Poderoso auxiliar dos homens na terra.

29. *O tu koko ala f(un) ọmọ toṛẹ*
Ele desfazer nó branco dar criança presente
Ele desata seu véu branco e o dá de presente à criança.

IFỌN

Oriki (*Orisalufon*)

1. *Orisa Olufon ri oju ọla*
Orisa Olufon ver olho alegria
Orisa Olufọn de olhar alegre.

2. *A gb(e) ọrun suronyin bi oyin*
Ele permanecer céu juntar-se como abelha
Ele permanece no céu como um enxame de abelhas.

3. *Ita ile Ijawo*
Pátio casa *Ijawo*
Pátio da casa em Ijawo.

4. *Ba mi d(e) are ki nre ọ*
Comigo chegar *(Ifọn)* que seguir você
Chego a Ifọn, seguindo você.

5. *Ba nde Ifọn ki fun ẹ lẹgumu*
Com chegar *Ifọn* que dar ele vinho de palmeira
Quando ele chega a Ifọn, dão-lhe vinho de palmeira.

6. *Eje nda mi l(i) ọrùn l(i) are*
Sangue cortar a mim no pescoço que alegre
Tenho sede de sangue.

7. *Egun gba mi inu*
Embriaguez bater a mim ventre
Estou embriagado.

8. *Ọmọ Iya ṣa olele*
Filho mãe grande
Filho de Iyaṣa Olele.

9. *Ọmọ Iya Kẹrẹnjẹgbẹ*
Filho mãe grande
Filho de Iya Kẹrẹnjẹgbẹ.

10. *Eyi t(i)o jẹ eṣa lare*
Este que ele citar (título)
Este é Eṣa lare.

11. *Eyi t(i)o jẹ eṣa nile Olufọn*
Este que ele citar (título) na casa *Olufọn*
Este aqui é Eṣa, na casa de Olufọn.

12. *Iyeni kunkun ọmọ a wẹ l(i) ẹjẹ*
Ifọn preencher criança ele lavar no sangue
Em Ifọn muitas crianças banham-se no sangue.

13. *Ọjọ l(i) awa gbin ọkà l(i) are*
Dia que nós plantar milhete que divertimento
O dia em que plantamos alegremente o milhete.

Ọjọ l(i) ọkà bu ṣẹṣẹ
Dia que milhete germinar incessantemente
O dia em que o milhete vai brotar logo.

Ọjọ l(i) a(wa) ṣ(o) ọkà ẹiyẹ
Dia que nós vigiar milhete pássaro
O dia em que protegemos o milhete dos pássaros.

B(i) ọkà ba ndari
Se milhete com retornar
Se retornarmos com o milhete.

E(yin) mọ̀ de Ijawo
Vocês saber chegar *Ifọn*
Chegaremos a Ifọn.

14. *Olufọn ni mu wọn ṣ(e) ẹbọ n(i)ile*
Olufọn que pegar eles fazer oferenda à casa
Olufọn, que os faz realizar uma oferenda na casa.

15. *Gbogbo ni mu wọn bọ ṣ(e) alare*
(Título) que tomar eles adorar fazer alegremente
Olufọn, que os faz realizar a oferenda com alegria.

16. *Ajẹ ni mu wọn bọ loju ode*
(*Oloriṣa*) que pegar eles adorar superfície pátio
Ajẹ, que os faz realizar a oferenda no pátio.

17. *A k(i) inu ọmọ rẹ ninu epo*
Ele pôr ventre filho seu no dendê
Ele mergulha o ventre de seu filho no dendê.

18. *Niania l(i) a jó gbin lari*
Animadamente que ele dançar (tambor) aqui
Ele dança animadamente aqui, ao som do tambor (gbin).

19. *Ẹnikan ki jó gbin dun (a)wa*
Alguém não dançar (tambor) descontente nós
Alguém que não dança ao som do tambor (gbin) está descontente conosco.

20. *Ohun ti a(wa) jẹ bi a(wa) l(i) o mọ ẹni*
Coisa que nós comer nascer nós que ele agarrar alguém
Conhecemos as coisas com as quais nascemos.

21. *Oriṣa Olufọn ọmọ ẹnikan l(i) awa nko buru fun*
Oriṣa Olufọn filho alguém que nós recusar mal para
Orisa Olufọn, que impede que o mal aconteça ao filho de alguém.

Para *YEMOWO*

22. *Iya mi Kọgun olu*
Mãe minha *Kọgun olu*

23. *A ri (i)gba d(a) aṣa Ayaba Oriṣa*
Ela encontrar duzentos fazer modo Rainha *Oriṣa*
Rainha Oriṣa, que faz duzentas coisas.

24. *O ranran ti ran ọkọ l(i) ẹti*
Ela enviar-enviar que enviar marido à orelha
Ela recorda e fala no ouvido de seu marido.

25. *O bibi ti bi ọkọ rẹ l(i) ere*
Ela pede que pedir marido seu que coisa
Ela pede a seu marido alguma coisa.

26. *Yemowo ṣi ọkọ ni yẹ si (i)le mi*
Yemowo abrir marido que pensar na casa minha
Yemowo faz teu marido pensar em casa.

27 *Ki b(i) owó, ki ni bimọ*
Que ter dinheiro, que ter gerar
Que haja dinheiro, que haja filhos.

28. *Ki n(i) ṣowo, ki ni j(ẹ) ere*
Que ter comércio, que ter comer benefício
Que haja comércio, que haja benefícios.

29. *Ki l(o) ode apesi*
Que partir pátio reunir
Que se vá onde as pessoas estão reunidas.

30. *Ki ngbe (i)le ti njin njẹun fun ọmọ ni pepe*
Que permanecendo casa que dar comida para filhos que numerosos
Que, permanecendo em casa, haja comida para os numerosos filhos.

31 *O jowu jowu*
Ela ciumenta ciumenta
Ela é ciumenta.

32. *O ba ehoro jowu ninu oko*
Ela com lebre ciumenta no campo
Ela tem ciúme da lebre no campo.

O ni iwọ̀ ọkọ on
Ela dizer você marido ele
Ela diz que você é seu marido.

O ni emi l(i) o mu on wá
Ela dizer a mim que ele pegar ele vir
Ela diz que eu o pegue e o leve até Ifọn.

On (k)ò jẹ lale lẹ hin
Ele não pegar mulher de outro atrás
Seu marido não deve voltar a casar com outra.

O ni ehoro ni ṣe (ni)nu labẹ
Ela dizer lebre que fazer no mato
Ela diz que a lebre assim o faz no mato.

33. *Oko mọ̀ pe mo bú ọ a b(a) idi jelenke*
Yemowo saber que eu ofender você ela com nádega gorda
Yemowo, você sabe que eu a ofendi ao dizer que você tem nádegas gordas.

Mo pe mo bú ọ a b(a) idi riti labẹ aṣọ
Eu chamar eu ofender você ele com nádega gorda debaixo pano
Chamei você, ofendi você, ao dizer que, debaixo do pano, você tem nádegas gordas.

34. *Obirin segẹ segẹ*
Mulher bela bela
Mulher muito bela.

O yẹ ọkọ rẹ ni (ọ)jọ are
Ela embelezar marido seu no dia divertimento
Ela é digna de seu marido nos dias de cerimônia.

Obirin pataki
Mulher principal
Mulher principal.

O yẹ ọkọ rẹ ni (ọ)jọ ẹbu
Ela embelezar marido seu no dia fardo
Ela é digna de seu marido no dia em que carrega um fardo.

O ru ọ̀dún ẹbutan
Ela carregar trezentos fardos
Ela carrega trezentos fardos.

A ko ṣeru èru niwaju ọkọ rẹ
Ela ajuntar rapidamente fardo diante marido seu
Ela ajunta rapidamente o fardo diante de seu marido.

B(i) o ba jin si koto
Se ela com enfiar-se no buraco
Se ela se enfia com (o fardo) no buraco.

A ni balẹ mi koto re
Ela dizer chefe meu buraco eis aqui
Ela diz: meu marido, eis aqui um buraco.

O ni k(i) o mọ re jin si
Ela dizer que ele poder partir enfiar-se em
Ela lhe diz que ele corre o risco de enfiar-se no buraco.

35. *Ayaba l(i) o ri jẹ*
Rainha que ela encontrar comer
Rainha que encontra o que comer.

T(i) o ri mu
Que ela encontrar beber
Que encontra o que beber.

36. *Ayò ti ri ọkọ rẹ nigbakigba*
Gostar que ver marido seu freqüentemente
Ela gosta de ver seu marido com freqüência.

37. *O ni on kò ni tori owó k(i) on dabọ aṣọ*
Ela dizer ela não ter devido dinheiro que ela fazer oferenda pano
Ela diz que não é por causa do dinheiro que ela faz uma oferenda de panos.

38. *Ijawo mọ̀ d(i) ọja*
Ifọn saber tornar-se mercado
Ifọn torna-se um mercado.

Ifọn d(i) ile
Ifọn tornar-se casa
Ifọn torna-se uma casa.

39. *Iyeminire* (*Ifọn*)

Cantigas (*Orisa Olufọn*)

1. *Ki o to de awa nio*
Antes ele suficiente chegar nós aqui
Eis-nos aqui, antes que ele chegue.

2. *Awa l(i) a(wa) ṣ(e) akisa d(i) l(i) aṣọ*
Nós que nós fazer trapos tornar-se que roupa
Nós vestimos as pessoas maltrapilhas.

3. *Awa l(i) aṣọ ju gbe di poto(poto)*
Nós que roupa muito ser tornar-se em abundância
Fazemos com que a roupa seja abundante.

4. *Egberi oju (o)de a pá o pá ji gbó*
Não-iniciado superfície pátio ele matar ele matar acordar ouvir
(o)ro
palavra
Ela mata no pátio aquele que não é iniciado e o desperta para que ele ouça as palavras.

5. *Ifon o o o Ifon de* (bis)
Obatala Obatala chegar
Obatala, Obatala chega.

EJIGBO

Oriki (*Osagiyan*)

1. *Osa Ogiyan ewu Elemoso*
Orisa Ogiyan tecido branco *Elemoso*

2. *Jagun o fi (i)rugbon se pepe (e)nu*
Guerreiro ele com barba fazer beleza boca
Guerreiro cuja barba embeleza a boca.

3. *Se aka miri s(e) eko miri*
Preparar akara belo fazer akasa belo
Prepara o belo akara e o belo akasa.

4. *O de se (i)gba oripalo*
Ele chegar fazer duzentos akasa
Ele chega e faz duzentos akasa.

5. *Laganju agba a gbe iam wo bi ewu*
Facão ele pegar massa usar como roupa
O facão pega a massa de inhame e usa-a como roupa.

6. *Osa l(i) o mu ti ni (il)e ti kò to*
Orisa que ele pegar que na terra que não bastar
O que o Orisa pega da terra não basta.

7. *O pa gere o gbe t(i) ori (i)na mu*
Ele precipitar-se brutalmente ele pegar que sobre fogo beber
Ele se precipita e pega brutalmente para beber aquilo que está no fogo.

8. *O bo sokoto b(a) oloti jà l(i) Ejigbo*
Ele usar calça com vendedor brigar em *Ejigbo*
Ele usa uma calça e briga com o vendedor de álcool em Ejigbo.

9. *Elemoso a so (o)lowo s(o) abi omo*
Elemoso ele transformar rico transformar mãe
Elemoso dá riqueza e filhos.

10. *A s(e) o nikan ti nfi omi ado we*
Ele fazer ele só que com água cabaça lavar
Somente ele se lava com a água da cabaça.

11. *Iku le (o)gun má sa*
A morte expulsa guerra sem fugir
A morte expulsa a guerra sem fugir.

12. *Pankoro elubo ti s(e) odó*
Silenciosamente inhame seco que fazer pilão
Ele pila silenciosamente o inhame seco no pilão.
Gbankoko Gbankoko
(Barulho do pilão.)

13. *Okunrin yio yio bi ewe egbesi*
Homem belo como folha *egbesi*
Homem belo como a folha de egbesi.

14. *Arugudu adie ti ye sinu pansa*
Grande galinha que botar ovos em cesto
Galinha grande que bota ovos no cesto.

15. *O ko sehin ose pa omo osu l(i) ekun*
Ele ajuntar atrás (árvore) fazer filho (mulher) que chorar
Ele se põe atrás da árvore ose e faz chorar o filho da mulher osu.

16. *Osa Ogiyan kò ni (i)ka (i)nu*
Orisa Ogiyan não ter malvadeza barriga
Orisa Ogiyan não é mau.

17. *O gbe soso b(o) oju owo*
Ele talhar pontudo furar olho espinha
Ele faz um chuço e fura a espinha.

18. *O tese elegbo b(ò) agiyan erun*
Ele espezinhar ferido penetrar formiga mayan
Ele coloca o pé de um ferido no meio das formigas mayan.

19. *Nibi tole l(i) a b(a) olowo mi*
Lugar forte que ele encontrar rico meu
Encontramos meu senhor no lugar perigoso.

20. *Iniyam ogan baba mò (a)wo*
Massa de inhame grande pai saber segredo
A massa de inhame é pai do segredo.

21. *So adugbo l(i) eru kale*
Transformar (pássaro) que bagageiro pôr no chão
Alivia o pássaro adugbo das penas que ele tem na cabeça.

22. *O bu (i)gba okelemowo duro k(i) omo o*
Ele pegar duzentos punhados de massa esperar que criança ele
le bayo
ele satisfazer
Ele pega duzentos punhados de massa e espera para que a criança se satisfaça.

23. *O bu ẹgbẹrun okele o mu suru*
Ele pegar mil punhados ele tomar paciência
Ele pega mil punhados de massa e mantém-se paciente.

24. *Afinju Orisa ti ngbe (i)ṣu mi lọtọtọ*
Belo *Orisa* que pegar inhame engolir sucessivamente
Belo Orisa, que engole sucessivamente os inhames.

25. *A ku fi (i)niyam rọri*
Ele morrer com massa travesseiro
Ele morre tendo a massa de inhame como travesseiro.

26. *Kaka k(i) o jẹ (ẹ)kọ sun*
Em vez que ele comer *akasa* dormir
Em vez de comer o akasa, ele dorme.

27. *A nian Orisa Ogiyan l(i) Oyọ (k)ò yun*
Nós designar *Orisa Ogiyan* que Oyọ não falar
Dizemos a Orisa Ogiyan que não vá a Oyọ.

28. *O ni bi o ba ṣe jà o gbe ọmọ odó l(i) ọwọ*
Ele dizer como ele com fazer bater ele pegar pilão na mão
Ele diz que, para guerrear, pega um pilão.

OYỌ

Oriki (*Ọbatala*)

1. *Ẹṣẹ adikun*
Ọbatala.

2. *Oriwẹ ni jọ*
Famoso na assembléia
Famoso na assembléia.

3. *Ori ade mani ṣẹgi*
Cabeça coroada isto (conta)
Cabeça coroada com as contas ṣẹgi.

4. *Ṣẹgi n(i) ilẹkẹ obon*
(Conta) ser conta comum
A conta ṣẹgi é, para ele, uma conta comum.

5. *Akukọ Adikun kò ni ẹba*
Galo Adikun não ter galinheiro
O galo de Ọbatala não tem galinheiro.

6. *O bo epo si alari ara Ilawe*
Ele cobrir dendê sobre crânio gente em Ilawe
Ele cobre com azeite o crânio dos habitantes de Ilawe (cidade antiga).

7. *Ọmọ Onira t(i) nta ayaba l(i) aṣọ ṣẹgi*
Filho de Onira que vender rainha que traje (conta)
Filho de Onira, que vende à rainha trajes de contas ṣẹgi.

8. *Ṣẹgi Iranje k(i) ẹni má ṣe*
(Conta) Iranjẹ que alguém não fazer
A conta ṣẹgi, em Iranjẹ, não é feita por qualquer um.

9. *Pẹn pẹn pẹn pẹn ọṣa*
Rápido rápido *Orisa*
Rápido, rápido, Orisa.
Ti wá n sin ni Are
Que vir adorando em Are
Que vêm adorar em Are (cidade antiga).
Ara Idikun (ni)tori ẹnia gbengben
Povo Idikun por causa alguém (espécie de árvore)
O povo de Idikun por causa de alguém em uma árvore gbengben.
Gbengben ṣetan kò ṣ(e) ọmọ
(Espécie de árvore) após não fazer filho
A árvore Gbengben, depois, jamais dá frutos.

10. *Ọmọ awo ni wọwọ ṣe bọ*
Filho segredo dizer fazer oferenda
Os filhos do segredo dizem que se deve fazer oferendas.

11. *Ọṣumare l(i) ọna Egbo*
Arco-íris na estrada Egbo
Arco-íris na estrada de Egbo (cidade antiga).

12. *Ọsumare Adikun o li ọ̀run gbaja*
Arco-íris *Ọbatala* ele receber céu armas
Arco-íris *Ọbatala*, ele recebe suas armas do céu.

13. *Iku wá aiye*
Morte vir mundo
A morte vem ao mundo.

14. *Igi nla lori ogan*
Árvore grande sobre montículo
Grande árvore no montículo.

15. *Elere Ajobo*
Dono lucro *Ajobo*
Que tem lucro em Ajobo.

16. *Polo sipa egún jẹ*
Orisa Oko matar *egún* comer
Orisa Oko que mata egún e o come.

17. *Oro ṣigbe oro mi*
Oro pegar (árvore) engolir
Oro pega a árvore oro e a engole.

18. *Oro gun ri apara loso*
Oro subir na (árvore) agachar
Oro sobe na árvore apara e ali se agacha.

19. *Alaṣuada baba Ṣango*
(Nome de *Ọbatala*) pai *Ṣango*
Obatala, pai de Ṣango.

20. *Suru k(i) o je kò binu*
Paciente que ele ser não encolerizar
Ele é paciente e não se encoleriza.

21. *Baba Orunmila*
Pai *Orunmila*
Pai de Orunmila.

22. *Ab(i) ọwọ gbọgbọ ti yọ ọmọ rẹ l(i) ọfin*
(Ver Ifẹ, 7.)

23. *Alaṣe ti rẹ l(i) a(wa) ni ki o m(u) aṣẹ*
Dono da lei para ele que nós dizer que ele pegar lei
Ele é dono da lei e assume o comando.

24. *Okoko inaki*

25. *A ji da (i)gba aṣa*
Ele despertar fazer duzentos hábito
Ele desperta e cria duzentos hábitos.

26. *Atẹrẹ má ni koko*
Homem esbelto não ter cicatrizes
Homem delgado sem cicatrizes.

27. *Akan (i)lẹ má ni ipẹkun*
Atividade terra não ter limite
Sua atividade na terra não tem limites.

28. *Biribiri ni Ọbatala ri*
Intenso que *Ọbatala* ser
(Exclamação em louvor de *Ọbatala*.)

29. *Bi ilẹ ọja*
Como terra no mercado
Redondo como o terreno do mercado.

30. *Ti sun ọmọ silẹ*
Que empurra criança no chão
Ele empurra a criança no chão.
Ti sun ọmọ ṣori ẹni
Que empurra criança na esteira
Ele empurra a criança na esteira.
Ti fi ọmọ sofa
Que pôr criança em garantia
Ele dá a criança como garantia.
Ti fi owó mu ọti
Que com dinheiro beber álcool
Com esse dinheiro ele bebe álcool.

OGBOMOṢỌ

Oriki (*Orisa Popo*)

1. *Orisa Popo ti o ni Ogbomoṣọ iwen jogiolo*
Orisa Popo que ele possuir *Ogbomoṣọ* palavra poderosa
Orisa Popo, senhor de Ogbomoṣọ, tem a palavra poderosa.

2. *A kan (i)dẹ hun (a)ṣọ*
Ele bater cobre tecer pano
Ele bate o cobre e tece o pano.

3. *Ṣongada Maya meri Apa*
(Nome do rei) seguir *Apa*
O rei Ṣongada Maja chegou aqui, vindo de Apa.

4. *Iwen olu ogan kò d(i) ade*
Palavra dono cupinzeiro não levar coroa
O cupinzeiro não tem coroa.

5. *Ọdẹ iwen o dẹ ni lari efon*
Caçador palavra ele caçar que passar chuço
O caçador caça com um chuço.

6. *Iwen Ṣongada Maja meri Iyere*
Palavra (nome do rei) seguir *Iyere*
O rei Ṣongada Maja chegou aqui, vindo de Iyere.

7. *Oni (i)gbá n s(e) oja t(i) apo at(i) orun*
Dono cabaça vigiar mercado com bolsa com arco
Onigbá vigia o mercado com um alforje e um arco.

8. *O b(a) oni kokonko jagun awòlú kòlú oluwa*
Ele com dono poderoso guerrear (nome) senhor

9. *Kò si (i)gbo beni kos(i) oke osa Popo o duro*
Não ser floresta assim não ser colina *Orisa Popo* ele manter-se
pangba larin oja igbo
erecto no centro mercado floresta
Nem na floresta nem na colina: é no centro do mercado que Orisa Popo se coloca.

10. *A pá oni gbaṣọ oloro*
Ele matar dono (prateleira de tecidos) mau

11. *Rodo wò (O)gun irin were ni fi nlegun*
Atenção olhar *Ogun* ferro pequeno que com expulsar guerra

12. *On gba ọkaka l(i) ọwọ uku uku*
Ele pega (macaco) na mão haoussa
Ele toma um macaco ọkaka do haoussa.
A gb(a) orun ta l(i) owo Edundale
Ele pega (animal) vender na mão (nome)
Ele vende o animal orun em Edundale.

13. *O kiakia l(i) o l(é) ali wọ̀ (i)gbe*
Ele rapidamente que ele caçar Ali entrar mato
Ele caça rapidamente Ali no mato.

14. *O se bi ire o lé Aleku sehin odi*
Ele fazer como divertido ele caçar *Aleku* atrás muro cidade
Divertindo-se, ele caça Aleku atrás dos muros da cidade.

15. *Kò duro gb(o) ẹjo kò duro de onilu re*
Não esperar ouvir que ela não esperar chegar dono cidade sua
tefi de Ejigbo Koro
até chegar *Ejigbo Koro*
Ele não ouve as disputas, não espera o senhor de sua cidade, até chegar a Ejigbo Koro.

16. *Alaba l(i) aṣe lele imọ onile oju popo*
Dono *laba* ter poder conhecimento chefe superfície rua

17. *A b(i) ewu ti nbẹ lode òrun ti nje baba*
Ele com cabelos brancos no lugar no pátio céu que chama-se pai
mọ̀ (i)de
conhecer cobre
Ele, no céu, tem cabelos brancos e chama-se o pai que conhece o cobre.

18. *O mu (i)le l(i) oja, o mu (i)le t(i) igbo*
Ele tomar casa no mercado, ele tomar casa na floresta
Ele está no mercado, ele está na floresta.

19. *O so gbogbo agan di alabimọ*
Ele dizer toda mulher estéril tornar-se proprietária gerar
Ele faz com que toda mulher estéril se torne fecunda.

20. *O mu (i)le l(i) oja má ṣ(e) ebọ ariwo*
Ele tomar casa no mercado não fazer oferenda ruidosa
Ele se instala no mercado sem fazer oferendas ruidosas.

21. *Oni Popo ọmọ ar(a) Ogbe*
Senhor *Popo* filho pessoas *Ogbe*
Senhor de Popo, filho de gente de Ogbe.

22. *A nje oyin a nje adun*
Ele comer mel ele comer doçura
Ele come mel, ele come doçura.

23. *Orisa má je k(i) a(wa) ta (ọ)fa nile yi*
Orisa não fazer que nós lançar flecha na terra aqui
Orisa, que não lancemos a flecha aqui.

Ọmọ iniyan k(i) a(wa) mọ̀ ta enu
Filho massa que nós saber lançar boca
Que joguemos na boca a bola de massa de inhame.

24. *Iwen fi (i)ya k(o) ọla, a ji nte bi*
Palavra com miséria juntar alegria, ele despertar pisotear aqui
Palavra que transforma a miséria em alegria, ao despertar ele pisoteia aqui.

25. *Ogun ori Akani ọkọ Wintola*
Ogun ori Akani marido *Wintola*
Ogun ori Akani, marido de Wintola.

26. *Ni o gba mi lowọ kini eyi ọṣe*
Que ele pegar a mim na mão (nome)

27. *Iwen o pá kalasa*
Palavra ele matar grande
Palavra que muito mata.

28. *O hun (a)so bi Olokele*
Ele tecer pano como (nome)
Ele tece o pano como Olokele.

29. *Odun meta fila kan ṣoṣo ni oluwa (a)wa hun*
Ano três gorro um só que senhor nosso tecer
Nosso Senhor, que tece apenas um gorro em três anos.

30. *Oloyin loro loro ni Ọbatala nje*
Dono mel muito quem *Ọbatala* chamar-se
Obatala é chamado o dono de muito mel.

31. *Bi oyin Oba nla b(i) a ta o ni ọ mọ̀ jó*
Se abelha rei grande se ele picar ele dizer ele saber dançar
renhin renhin
longamente
Se o grande rei for picado por uma abelha, ele saltará durante muito tempo.

ABẸOKUTA

Oriki

1. *Gbengben nenken awuwo obirin*
Muito duro ? mulher
Muito duro.

2. *Ojiji f(un) ẹgbẹri*
Sombra para não-iniciado

3. *Oba Tapa Tapa*
Rei Tapa Tapa

4. *Ni (i)le ro je*
   No chão preparar comer
   Prepara para comer no chão.
5. *Ojiji f(un) egbe ni*
   Sombra para sociedade ser
6. *Orisa Olufon agiri agba*
   Orisa Olufon forte grande

IJEBU[1]

Oriki

1. *Adimula*
2. *Olowula*
3. *Kebi owu la*
4. *Obayingbo*
5. *A bi (o)jo gbogbo bi odun*
   (Ver Ife, 11.)
6. *Biri kale*

LAGOS[2]

Oriki

1. *Iba Orisa nla (tabi Obatala Osere Igbo)*
   Saudação *Orisa grande* (ou *Obatala Osere Igbo*)
2. *Ogege lala*
3. *Alala kimihun*
4. *Oba tapa tapa ti n(i) igbo de Iranje*
   Rei tapa tapa que no mato vir *Iranje*
   Rei Tapa Tapa, no mato, em Iranje.
5. *A ni (i)re ni (i)wa*
   Ele ter felicidade ter costume
   Ele tem felicidade e boa disposição.
6. *O ni (i)wa ni (i)re*
   Ele ter costume ter felicidade
   Ele tem boa disposição e felicidade.
7. *Oko arara s(e) ori pete*
   Marido gente fazer cabeça chata
   Senhor das pessoas de cabeça chata.
8. *Igbin are*
   Tambores diversão
   Tambores Igbin diversão.
9. *Oro oko afin*
   (Ver Ife, 25.)
10. *Olowu la ke bi owu la*
    Dono algodão rachar (barulho) como algodão rachar
11. *Oba Ejigbo*
    Rei *Ejigbo*
    Rei de Ejigbo.
12. *Abijo gbogbo bi odun*
    (Ver Ife, 11.)
13. *O joko birikiti ka (i)le jagun*
    Ele sentado solidamente na terra fazer guerra
    Ele está sentado solidamente para guerrear.
14. *A d(a) ebi da (a)re*
    (Ver Dagbe, 8.)
15. *O pa fitila f(i) eyinju tan (i)na*
    Ele apagar lâmpada com globo dos olhos fazer fogo
    Ele apaga a lâmpada e a ilumina com seus olhos fulgurantes.
16. *Atata bi Ako*
    Robusto como *Ako*
    Robusto como Ako.

POBÈ

Oriki (*Odua*)

1. *Oba gukan Masale*
   Rei corcunda (nome de *Odua*)
   Rei corcunda.

1. Epega, Cap. V.
2. Osiga, p. 53.

2. *Ọba iku ike*
   Rei morto corcunda
3. *Ọro ọkọ afin*
   Odua marido albino
   Odua, senhor do albino.
4. *Ọba n(i) (i)le Ado*
   Rei na casa Ado
   Rei na casa de Ado.
5. *Toto mule segini*
6. *Ọba o ri má ro*
   Rei ele ver sem cansar
   Rei que vê sem cansar-se.
7. *Ọba dikin ẹkùn*
   Rei grande leopardo
   Rei grande leopardo.
8. *Ọba fẹ naju*
   Rei querer ficar
   Rei que fica com as pessoas.
9. *Orisa ti tẹ (ọ)pa oje*
   Orisa que colocar cajado chumbo
   Orisa que encosta seu cajado de chumbo.
10. *Ti tẹ (ọ)pa ọsoro*
    Que colocar cajado comprido
    Que encosta o cajado comprido.
11. *Orisa Olu (I)fọn*
    Orisa senhor de *Ifọn*
    Orisa, rei de Ifọn.
12. *Odudua*
    Odudua.
13. *Ọba* Ilẹ Ife
    Rei de Ilẹ Ifẹ
    Rei de Ilẹ Ifẹ.

KÉTOU

Oriki

1. *Abiri ni wa*
2. *Okunrin tara bi eni t(i) ọna*
   Homem reto como alguém que caminho
3. *Okunrin gbangban bi eni ti*
   Homem robusto como este aqui
4. *Okunrin kẹẹ bi wura*
   Homem reluzente como ouro
5. *Oloyinbo afin*
   Senhor do europeu albino

Cantiga

O ni Ọba oni
Ele ser rei hoje
Ele é rei hoje.

Ọba ọla
Rei amanhã
Rei amanhã.

Oba wò bi
Rei olhar aqui
Rei, olhe aqui.

Yoto Yoto jikẹsi
Lá lá

Hee pa Baba Igbo
Hei pai do mato

Oriki (*Orisa Ogiyan*)

1. *Ajaguna l(i) ole nkoko Ejigbo*
   Ajaguna que força força *Ejigbo*
   Ajaguna, forte em Ejigbo.
2. *Ọkọ mi l(i) a fọ iyán mu*
   Esposo meu que ele quebrar massa de inhame beber
   Esposo meu, que bebe a massa de inhame.

   K(i) èru k(i) o b(a) ẹkọ
   Que medo que ele com akassa
   O *akassa* tem medo (de ser comido).
3. *Aruworuwo o pá ketan*
   Ajaguna ele matar gazela
   ***Ajaguna* mata uma gazela.**
4. *(O)n ba Alake daro*
   Ele com Alake paciência
   Ele é paciente com Alake.
5. *O gun ke aja bi ologini*
   Ele subir no telhado como gato
   Ele sobe no telhado como um gato.
6. *O tọ pa ile bi ọmọ nianhun*
   Ele seguir em direção casa como filho gato
   Ele vai em direção à casa como um gato.

7. *A so fofo bi olofofo*
Ele repete muito falar como tagarela
Ele repete e fala demais como o tagarela.

DJABATA (SAVÈ)

Oriki (*Odua*)

1. *Uku degbe degbe*
Morte balançar
2. *Olowo (a)wa le*
Dono dinheiro nos eis aqui
Meu senhor, eis-nos aqui.
3. *Ọkọ emi*
Marido meu
Meu marido.
4. *O g(un) efọn hun palako*
Ele montar búfalo
5. *A lẹgongo a woju aiye*
Ele agachar ele olhar vida
Ele senta e olha.
6. *A gbo (i)bon lore nja kò sa*
Ele ouvir espingarda ao longe combater não fugir
Ouvindo o tiro da espingarda ao longe, ele combate e não foge.
7. *Ẹ(yin) wò ọkọ ẹmi a ko (i)le tán a kò*
Vocês olhar marido meu ele construir casa acabar ele não
mu irinajo
pegar viajar
Vejam meu marido, que constrói a casa e a abandona para viajar.
8. *Ọkọ ẹmi a wi bẹ a ṣe bẹ*
Marido meu ele falar assim ele fazer assim
Meu marido diz e faz o que ele quer.
9. *Olobo t(i) o ki do (o)kó (e)sin*
Dona vagina que ela não fornicar pênis cavalo
A mulher não pode fornicar com um cavalo.
10. *A ni ewo kò pe myi*
Ele que cabeça não poder dois
Não se pode ter duas cabeças.
(Comparar com Abomé, *Lisa*, 3.)
11. *Oluwa mi iku degbẹ bi omi*
Senhor meu morte balançar como água
Meu senhor, a morte se move como a água.
12. *Arun akala ni gba mi jẹjẹ arun ẹ wò mio*
Doença abutre que pegar a mim tremer doença sua olhar a mim
A doença do abutre me faz tremer, ela me olha.
13. *Ki o mọ ṣe (i)lu bo ilu kò ya kò ya*
Que ele saber fazer tambor cobrir tambor não romper não romper
Com que você cobriu seu tambor para que ele não se rompa?
14. *Pade mi o labẹ aren*
Encontrar a mim sob (árvore)
Encontrem-me debaixo da árvore aren.
15. *Ki o fi joko o labẹ ọla*
Que ele com sentar ele debaixo rochedo
Em cima do que ele está sentado, debaixo do rochedo.
16. *A nle o b(i) olu joko a d(i) oba ekun erin*
Nós pomos você como chefe sentar ele tornar-se rei presa elefante
Nós o pomos, como um chefe que senta e se torna rei, sobre uma presa de elefante.

SAVÈ

Cantiga

Oba igbo fun (a)wa l(i) omọ
Rei mato dar nós que filho
Rei do mato, dê-nos filhos.

Lasiko fun mi l(i) ala mu so kọ
Ọṣala dar a mim que *ala* pegar amarrar
Ọṣala, dê-me um ala (pano branco).

Aṣọ Oba igbo l(i) o wá l(i) ara mi
Pano rei mato que ele vir sobre corpo meu
Tenho o pano do rei do mato sobre meu corpo.

DJALOUKOU

Oriki (*Ọṣalawo*)

1. *Agba jigbo*
Poderoso.
2. *Olewo laku kò ra (e)rù meji*
Aquele que tem uma cabeça grande não comprar fardo dois
Até mesmo aquele que tem uma cabeça grande não pode carregar dois fardos.

3. *Obirikiki*
4. *Baje baje konokanran*
   Pegar comer pegar comer não pode recusar
   Não se pode recusar aquilo que se nos oferece para comer.
5. *Ọmọ a(na) nbi kò ṣe mi bi*
   Filho parente afinidade gerar não fazer a mim gerar
   O filho de minha família por afinidade não é meu filho.
6. *Tanyi tanyi kò di toko bọ*
   (Andar lento do camaleão) não ? ?
   Não se deve matar o camaleão. (?)
7. *Kelebẹ ojowu kò la geri*
   Cuspir ciumenta não rachar parede
   Cusparada de mulher ciumenta não racha parede.
   Ẹni jowu kò tu kẹlebẹ kò la geri nlọ
   Alguém ciumento não espalhar cuspir não rachar parede
   Alguém ciumento não pode rachar e arrebentar a parede cuspindo.

DAGBE

Oriki (*Odua*)

1. *Agbeji ẹgu*
2. *Ala nla ṣ(e) ẹwa*
   Ala grande fazer pele
   Ele tem a pele como um grande pano branco.
3. *A pá má ta*
   Ele matar não vender
   Ele mata sem vender.
4. *Aka gi ni moko*
5. *O ri má de (i)le wi*
   Ele ver não chegar casa contar
   Ele não conta em casa o que viu.
6. *Afuru bi oye*
   Frio como harmatã
   Ele é frio como o vento harmatã.
7. *Nile Akano*
   Na casa Akano
8. *A da (ẹ)bi da (a)re*
   Ele fazer prejuízo fazer razão
   Ele prejudica e ele repara.
9. *Kanri kanri lala*
10. *Alase Oyo*

BANINGBE

Oriki (*Odua*)

1. *Ọba ni Ado*
   Rei de Ado
   Rei de Ado.
2. *Ọba dikin ẹkùn*
   (Ver Pobè, 7.)
3. *A le mọ ba ọta*
   Ele capaz pegar inimigo
   Ele se apodera do inimigo.
4. *Okunkun má di kan ọrun*
   Escuridão não tornar até o céu
   A escuridão não vai até o céu.
   (Comparar com Takon, 3.)
5. *Alaka eko*
   Cabana na roça pena de papagaio
   Ele constrói uma cabana na roça com penas de papagaio.
6. *O ri horo má ri*
   Ele ver de lado sem olhar
   Ele olha com o rabo do olho, disfarçando.
7. *Ọkọ l(i) Odua aya l(i) Odua*
   Marido ser *Odua* mulher ser *Odua*
   Odua é o marido, Odua é a mulher.
8. *O ṣe ohun gbogbo ni funfun ni funfun*
   Ele fazer coisa toda ser branca ser branca
   Ele faz todas as coisas serem brancas.
9. *Ala nla ekini*
   Ala grande o primeiro
   O grande Ala (véu branco), o primeiro.
10. *A nila bi owu*
    Ele engrossar como algodão
    Ele engrossa como o algodão.
11. *A b(i) ẹti lu ki ara bi ajẹrẹ*
    Ele com orelha perfurar que corpo como alguidar furado
    Ele ouve de todos os lados, como se os buracos de um ajẹrẹ (alguidar com pequenos furos) fossem suas orelhas.
12. *Prilodi aka ti oke*
    (Nome) celeiro que altura
    Alto celeiro.

13. *Aka ọ̀run kô kun*
Celeiro céu não cheio
O celeiro do céu não está repleto.

14. *O jó koko jó wo*
Ele queimar abscesso queimar abscesso
Ele queima os abscessos.

15. *O jó gẹgẹ jó lolo*
Ele queimar bócio queimar água que está dentro
Ele queima os bócios e a água que se encontra dentro deles.

16. *Adamu o pe oni ẹfun kinian*
Adamu ele chamar dono *ẹfun* subitamente
Adamu chama subitamente o dono do pó branco.

17. *Ọrọ (o)ni Dagbe*
Odua senhor *Dagbe* (aldeia perto de Sakété)
Odua, senhor de Dagbe.

18. *Ọrọ (o)ni Daje*
Odua senhor *Daje* (cidade)
Odua, senhor de Daje.

19. *Abuke pọn (ọ)mọ gukan gukan*
Corcunda carregar nas costas criança andar recurvado
Corcunda que carrega criança nas costas anda recurvado.

20. *Ogẹgẹ okun ẹnan a ja má ṣe se*
Corda aranha ele quebrar sem fazer ligar
Não se pode consertar a teia de aranha rompida.

TAKON

Oriki (*Odua*)

1. *Odua Akaranku*

2. *A dabi dare*
(Ver Dagbe, 8.)

3. *Okunkun a mọ̀ (o)di kọ (ọ̀)run*
Escuridão ela saber muralha construir céu
Escuridão cujos muros se elevam até o céu.
(Comparar com Baningbe, 4.)

4. *Agbeji egun*
(Ver Dagbe, 1.)

5. *Iyẹ n la (ọ)wọ l(a) ẹsẹ*
Odua abrir mão abrir pé
Odua abre a mão e o pé.

6. *A da ẹnia*
Ele criar alguém
Ele cria as pessoas.

7. *Afururi bi oyẹ*
(Ver Dagbe, 6.)

OUIDAH

Cantiga (*Ajaguna*)

Ajaguna wá gba mi o Ajaguna
Ajaguna vir socorrer a mim *Ajaguna*
Ajaguna, venha socorrer-me.

Ẹhin ni kosi, inu ni kosi
Costas que não, ventre que não
Não tenho mais costas, não tenho mais ventre.

Ajaguna tonbo tonbo
Ajaguna saltar sobre um pé
Ajaguna salta sobre um pé.

Laka laka laka tonbo Ajaguna
Dança em cadência sobre um pé *Ajaguna*
Dança em cadência sobre um pé, Ajaguna.

ILODO

Cantiga (*Odua*)

Bi nba ni (i)ṣu l(i) oko
Se (condicional) ter inhame na roça
Se existirem inhames na roça,

Mo fun Ọba Igbo jẹ
Eu dar *Ọbatala* comer
darei de comer a Ọbatala.

Bi nba ni ẹwa l(i) oko
Se (condicional) ter feijão na roça
Se existir feijão na roça,

Mo fun Ọba Igbo jẹ
Eu dar *Ọbatala* comer
darei de comer a Ọbatala.

Ọba afẹnaju Orisa
(Nome de *Ọbatala.*)

Ti nlẹ ọpa oje
Que apoiar cajado chumbo
Que se apóia em um cajado de chumbo.

BAHIA (BRASIL)

Oriki (*Orisagiyan*)

Orisagiyan
O di tapa
O di gunu
O di mọ ise
O di kamire
O di kija
Obatala ọba l orisa
Aji kulu
Ele ala
Ajagun gereke
Epa Baba
Ele tele je o eke

Cantigas (*Osala*)

1. *O berekete o berekete iwa*
   Ibi olorigena o berekete baba
2. *Arinanko madaye mari arinanko*
3. *Ajaguna baba o Ajaguna (bis)*
   Ele ma se baba olorogun
   Ajaguna baba o
4. *E e e e epa ko ba ko le Osagiyan bi osa latigba*
5. *Aba taka ka m ba n ko n ko* (bis)
6. *Osagiyan kilodeo ka mu baba sire o*
   Ao baba sire o ka mu baba sire le
7. *Dide ni o didena ajale burukan*
   Dide ni o didena e baba burukan
   Dide ni o didena Olufon burukan
8. *Burukan leri n iyawo*
   Baba burukan leri n iyawo
9. *E burukan eri omi baba ki odo labuke o*
   E burukan leyetu baba ki odo labuke o
10. *O fururu lowo wo baba oke nyeye*
    Lejigbo ile Ifọn
    Nigbaba tiwawo jigbo rere
    Nigbaba tiwawo olu aiye awawo
    Ẹwa wa o ẹlẹsẹ
    Ẹ wa wa o ẹlẹsẹ kan baba
    Ẹ wa wa o oju kan baba
    Ẹ wa wa o apa kan baba
    Ẹ wa wa o eti kan baba
    Ẹ wa wa o ri e abuke
    Ẹ wa wa o ri e ẹlẹsẹ
11. *Baba iku tẹlẹ*
    Awa o moju ẹrẹsẹ
    Baba iku tẹlẹ
    Olofin òrun
    Awa o moju ẹrẹsẹ
    Baba rẹwa
12. *Baba o de o ẹru rẹ*
    Iku te pa oje o ẹru rẹ
    O gun ni gun ni fo wa oje o
    Ẹru rẹ lole bawa o
    Da ni n sa eo ẹru rẹ
    Iku te pa oje o ẹru rẹ
    O gun ni gun ni fowa oje o
    Ẹru rẹ lole bawa o
13. *Baba ajale mori ọla*
    Forikan a jo firiri
14. *Igbo ẹro mi laiye*
    Ẹro baba ko jade
    O igbo ẹro ni baba rẹko
15. *Odudua areo are mo bolojo*
16. *Okin orisa lu ẹiyẹ* (bis)
    Ẹkọ mokin awa kin dodeo
    Ẹkọ mokin
    Manba orisa lumanba
    Ẹkọ manba imanba dodeo
17. *Aladosi aladozanie fi efi obe*
18. *Ae ae Agama koelo*
    Ae ae Agama do Lisa

ODUDUA (ODUA)

IFẸ

Oriki

1. *Ẹ̀ru adugbo*
   Medo bairro
   Medo no bairro.
2. *O tun(ṣe) (ẹ)ni ṣe má ba(jẹ) (ẹ)ni jẹ*
   Ele renovar alguém não estragar alguém
   Ele faz o bem, ele não faz o mal.
3. *O ji l(i) owurọ bẹ yẹri yẹri*
   Ele despertar de manhã saltar brilhante
   Ele desperta de manhã e salta, todo brilhante.
4. *Ẹniti ki jẹ k(i) ebi pá mi*
   Alguém não consentir que fome matar a mim
   Alguém que não me deixa morrer de fome.
5. *(K)ò jẹ k(i) ẹlẹ sirin si mi*
   Não consentir que devedor vir a mim
   Que não deixa o devedor vir a mim.
6. *(K)ò jẹ k(i) a(wọn) wipe bẹ lọ san fun mi*
   Não consentir que eles falar assim pagar para mim
   Que não permite às pessoas dizerem: "Foi assim que ele me pagou".
7. *O ba (i)na jà o da (i)na*
   Ele com fogo combater ele vencer fogo
   Ele combate com o fogo e vence o fogo.
8. *O b(a) orun ja o da orun*
   Ele com sol combater ele vencer sol
   Ele combate com o sol e vence o sol.
9. *O b(a) akagba jà niya oju omi*
   Ele com cabaça combater ameaçar superfície água
   Com a cabaça ele ameaça a superfície da água.
10. *Akagba (k)ò le oju omi o lẹri*
    Cabaça não poder superfície água ele esconder
    A cabaça não pode penetrar na superfície da água.
11. *Tì ti ija l(i) ọ̀run*
    Violenta batalha no céu
    Violenta batalha no céu.
12. *Amu ji nkutu wẹ*
    Grande jarra acordar de manhãzinha lavar
    Lavar a grande jarra de manhãzinha.
13. *O wẹ ranran jagun*
    Ele lavar muito limpo fazer a guerra
    Lavado e muito limpo para fazer a guerra.

ỌBALUFỌN

IDO ỌSUN

Cantigas

Alaiye mọ̀ re Ọbalufọn
Senhor do mundo saber bem *Ọbalufọn*
***Ọbalufọn*, o senhor do mundo, tudo sabe.**

Alaiye mọ̀ re
Senhor do mundo saber bem
O senhor do mundo tudo sabe.

A(wa) ri ajoji mu ṣe bo Ọbalufọn
Nós vemos estrangeiro pegar fazer sacrifício *Ọbalufọn*
Sacrificamos um estrangeiro a Ọbalufọn.

Alaiye mọ̀ re
Senhor do mundo saber bem
O senhor do mundo tudo sabe.
Ọbalufọn epa
Ọbalufọn (exclamação)

Viva *Ọbalufọn* !

Ọbalufọn l(i) oni (i)le Ido
Ọbalufọn que dono casa Ido
Ọbalufọn, senhor de Ido.

ANEXO 3

Mlanmlan e Cantigas

LISA

ABOMÉ

Mlanmlan

1. *Agbọ giri madẹ don*
   parede gosto
   Não se pode comer a parede para conhecer seu gosto.
   (*Lisa* é muito poderoso)
2. *Ogbo Iṣabu lado adaki tṣako feleko*
   Se alguém cai no rio, ouve-se "*tṣabu*" e a pessoa está salva.
   (graças a *Lisa*).
3. *Lio laku kẹ lalu meji*
   Uma pessoa não pode ter duas cabeças.
   (Comparar com Djabata, Odua, 10.)
4. *Ilu ẹ meje akete*
   Escravos seu sete
5. *Igba ẹ meje*
   Cabaça seu sete
6. *Awo ẹ meje*
   Prato seu sete
7. *Apokan ẹ meje*
   (Mil francos) seu sete
8. *Wọn ni ti ẹ po meje meje*
   Se diz para seu todo sete sete

Cantigas

1. *Aiye mbele le lọ oni fu* (bis)
   Mundo eu perguntar casa (nome de *Wanjẹlẹ*)
   Alale aiye mbele le oni o o alale
   Pessoas da casa mundo eu perguntar casa hoje gente da casa
2. *Ene kọ ya kotṣonle iya yewen*
   Encontrar mulher que ir casa mãe que (*Lisa*)
   Le e kọ ya kotṣonle gbagẹli
   Que encontrar mulher que ir casa (nome de *Lisa*) longe
   gbagẹ don
   (nome de Lisa) perto
   Lene kọ ya kotṣonle ya iwen
   Encontrar mulher que ir casa mulher *Lisa*
   N e e kọ ya kotṣonle
   Encontrar mulher que ir casa

3. *A ba l iya o li when ṣe agbale kò mọ̀*
Se encontrar que mulher tu ver *Lisa* fazer não-iniciado não saber
Se você encontrou uma mulher que vê Lisa, o não-iniciado não sabe.
E o li ya o li when agbale kò mọ̀
Você ver mãe você ver *Lisa* não-iniciado não saber
Tebele wá mu gbe le o ṣe agbale kò mọ̀
Tebele vir pegar trazer casa fazer não-iniciado não saber
Tebele vem olhar a casa, o não-iniciado não sabe.
E o li ya o li when agbale kò mọ̀
Você ver mãe você ver *Lisa* não-iniciado não saber
Iyetu gogọ wa mu gbe lala ṣe agbale kò mọ̀
Peso do carneiro vir pegar trazer quarto fazer não-iniciado não saber
Tibatiba wa li koliko ṣe agbale kò mọ̀
Com valor nós ver erva fazer não-iniciado não saber
Jeti jeti wa li koliko ṣ(e) agbale kò mọ̀
Comer orelha nós ver erva fazer não-iniciado não compreender
Patsan gugu wa li gbe li when ṣe agbale kò mọ̀
Chicote comprido nós ver ver *Lisa* fazer não-iniciado não saber
Teju alagbe alagbe leju alagbe barelikan ṣea
Olhar *alagbe alagbe* olhar *alagbe*
Teju amulo leju amulo bave li when ṣe
Olhar chefe *alagbe* olhar chefe *alagbe* ver *Lisa* fazer
agbale kò mọ̀
não-iniciado não saber
Teju jọ pon ayi when teju jọ pon ṣe agbale kò mọ̀
Olhar dia fixo *Lisa* olhar dia fixo fazer não-iniciado não saber
Teju akpọkan

4. *Oiṣa d(i) aiye ne kò mọ̀ di aiye wá gba*(bis)
Orisa tornar-se mundo que não saber tornar-se mundo vir pegar
Koto buru d(i) aiye wa ṣe ne kò mọ̀ d(i) aiye
Mau tornar-se mundo vir fazer que não saber tornar-se mundo
wá gba
vir pegar
Oiṣa d(i) aiye ne kò mọ̀ di aiye wá gba
Orisa tornar-se mundo que não saber tornar-se mundo vir pegar

5. *Lumeje akete ni un kẹ mo fọ ni ẹnẹkan kò*
(Escravo sete *Lisa*) (dizer) cuidar? a mim dizer que alguém não
mọ̀ kẹ
saber cuidar
Eleyejo ni un kẹ ẹnẹkan kò mọ̀ kẹ
(Nome de *Wanjelẹ*) dizer cuidar alguém não saber cuidar

6. *Oku iwa o pẹlẹ nio aiye when wá* (bis)
Morte costume ele devagarinho estar mundo *vodun* vir
Oku iwa o pẹlẹ l(i) agaman
Morte costume ele devagarinho que camaleão
Oku iwa pẹlẹ pẹlẹ ayi odò
Morte costume devagarinho devagarinho voltar riacho

7. *O kẹkẹ amẹku wisi*
(Tatuagem *kẹkẹ)*
O wizi laiye lupo E e e wizi laiye lupo
no mundo
Lisa está acima de todas as coisas que existem no mundo

8. *Ovelegbo mo ji ba fẹ awo awo*
(Nome de *Lisa*) eu o dei saudação segredo segredo

9. *Aiye mbe lele loninilo alaiye*
Mundo eu pergunto a casa ele diz obrigado senhor do mundo
Aiye mbelele onio alaiye
Mundo eu pergunto hoje senhor do mundo

10. *Nja geda alu jẹjẹ ye ija geda alu jẹjẹ*
Dono tambor bate (tambor) dono tambor bate (tambor)
Ala awe n ja geda alu jẹjẹ agbo giri madẹdọ
Pano branco dono tambor bate (tambor) ele ouvir barulho não vir
Nja geda alu jẹjẹ ala awe o
Dono tambor bate (tambor) pano branco
Sani santsi hunon joko alawe
Quando está bem dono *vodun* sentar-se pano branco
Sani santsi hunon joko bageli bagẹdon
Quando está bem dono *vodun* sentar-se nome de *Lisa*
Sani santsi hunon joko alaweo
Quando está bem dono *vodun* sentar-se pano branco

11. *Olo ole olo ole*
Proprietário ladrão proprietário ladrão
Olumuje akete olo ole
(*Lisa*) proprietário ladrão
O lo o kaka lẹ lọlọ nje
Ele dizer a mim mesmo ir pedir coisa comer
Olo ole olo ole
Proprietário ladrão proprietário ladrão
O lo o kaka lẹ lọlọ nje
Ele dizer a mim mesmo ir pedir coisa comer

MAWU

Mlanmlan

1. *Akon lo ke*
Pantera no alto

2. *Tsaku dani*
   Mais forte que todas as coisas
3. *Kini kini taka lejo*
   O leão no mato mete medo nos outros animais.
4. *Omọ niyan tsikomanoẹ*
   Ele não se diverte com o filho.

Cantiga

1. *Nana oluyẹ oluyẹ*
   Nana proprietário.
   Nana agbale komọ
   Nana, os que desconhecem o segredo.
   Nana oluyẹ oluyẹ agbale komọ
2. *Nana joko loke*
   Nana senta dono alto.
   Isala joko loke lere
   O grande *Orịsa* sentado no alto, tranqüilo.
   Nana lolo ba zun
   Nana que, se dormir.
   Isala lolo ba zun
   O grande *Orisa* que, se dormir.
3. *Owó joju ayi when homẹ homẹ joju isa laiye*
   Dinheiro bom *vodun* quarto bom *Orisa* no mundo
   Owó joju Nana tṣ aba l ile tṣ aba l odò
   Dinheiro bom *Mawu* fazer grande na casa fazer grande no riacho
   Owó joju Nana homẹ homẹ joju isa laiye
   Dinheiro bom *Mawu* quarto bom *Orisa* no mundo

15

OLỌRUN, MAWU

Em suas relações de viagem, quase todos os autores se referem à crença em um Ser Superior por parte dos habitantes da assim denominada Costa dos Escravos e das regiões vizinhas.

Quase todos eles atribuem uma influência de origem estrangeira a essa crença.

Conforme já vimos, os portugueses, desde o século XV, afluíam àquela região, com a finalidade de converter os idólatras, para grande glória de Deus, e de obter ouro, presas de elefante e escravos, para o maior bem de sua economia.

Nessa trajetória, eles foram seguidos por outras nações européias.

Após o fracasso da evangelização do rei de Benin em 1484, esse esforço só viria a ser retomado na Costa dos Escravos no século XVII:

> Os capuchinhos bretões[1] fundaram, em 1644, uma missão em Juda. No entanto, os comerciantes ingleses e holandeses, estabelecidos naquela região, ressentiram-se da atividade dos sacerdotes católicos, pois temiam que a conversão do povo e dos poderosos prejudicasse seu comércio.

1. Labouret & Rivet, p. 17.

Decorrido pouco tempo eles conseguiram sublevar os fetichistas contra os religiosos europeus. A capela desses últimos foi incendiada e os capuchinhos tiveram de retirar-se da região[2].

A recordação[3] desse acontecimento (a passagem dos capuchinhos bretões) subsistiu na Costa dos Escravos muito tempo depois de ocorrido esse fato. Um manuscrito do final do século XVII indica:

Capuchinhos franceses, em missão, pregaram aos Negros a fé de Jesus Cristo; nela instruíram grande número de pessoas. O próprio Rei, ouvindo-os favoravelmente e provando das verdades que eles haviam anunciado, convenceu-se a receber o batismo. Consentiu até mesmo em desposar uma das mulheres a quem mantinha na corte e estar somente com ela.

Na véspera do dia da cerimônia de batismo desse príncipe, alguns Negros, a quem essa Novidade pareceu perigosa e que, aliás, estavam mal intencionados em relação à nova religião, tocaram fogo no convento dos Religiosos e convenceram o Rei de que eram seus próprios Deuses que se opunham a seu Batismo e não queriam consentir que ele escandalizasse seus súditos e os fizesse correr o risco de perecerem, ao abandonar o culto aos Deuses aos quais ele devia o feliz sucesso de seu Reinado. Essa circunstância recebeu o apoio dos chefes dos Vaudounnous e provocou tamanha impressão no Espírito desse príncipe que ela extinguiu a fé que apenas nascia.

Conversei com dois ou três negros daquela época que ainda sabiam parte do antigo e do novo testamento. Um deles, homem de muito espírito, após eu lhe perguntar por que ele não se batizava, já que reconhecia que nossa religião era melhor do que a sua, disse-me repetidas vezes que sempre que pensava na morte, a visão do futuro lhe provocava um medo extremo e que seu destino o alarmava até o fundo do coração. A idolatria, porém, era a religião de seus pais e ele, portanto, devia viver e morrer conforme eles haviam feito.

Eis algumas das transcrições das opiniões dos primeiros traficantes de escravos e dos primeiros missionários, relativas às "Crenças religiosas dos negros em um Ser Supremo".

Pieter de Marees:

... quando são interrogados sobre sua fé e não sabem responder de acordo com alguma verdadeira semelhança com a fé ou com a palavra de Deus, eles acabam dizendo: Fetisso. Assim o dizem e mandam que assim se proceda. Dão provas de grandes tolices e puerilidade quando querem adorá-lo ou prestar-lhe serviço, pois o consideram um verdadeiro Deus, convencidos de que por ele são muito socorridos e dele obtêm grandes méritos. Ficam, porém, terrivelmente decepcionados e isso de nada lhes aproveita, pois, ao tratar com o Diabo e nele depositar sua confiança, recebem a contrapartida. Não se prestam a falar dele com boa vontade, pois o temem e ele os assusta muito.

Muitos daqueles que sabem falar português (têm freqüentes encontros com eles, conversam e também mantêm comércio diário com os flamengos) começam a renegar seu charlatanismo e a receber algum conhecimento da palavra de Deus e isto porque zombamos de suas macaquices, dizendo que elas nada valem. Eles começam a adquirir alguma luz, mas não existe nisso nenhum fundamento sólido, já que estão muito endurecidos por essas mixórdias e a elas se atêm, pois não lhes ensinam nada de melhor.

No entanto, os Negros que estão próximos dos Portugueses sabem falar bem de Deus e de seus mandamentos...

Artus de Dantzig[4], copiando de Marees, escreve a propósito de sua religião:

2. Cesinale, t. III:187.
3. Labouret & Rivet, p. 17.
4. Astley, segundo de Bry, *Indes Orientales*, 6ª parte, p. 41.

Eles dão respostas que parecem ser desprovidas de todo princípio racional. Quando chamamos a atenção para seus absurdos, sua única resposta é que o fetiche assim os ensinou e assim ordenou.

O mesmo autor nos informa que, sendo interrogados a respeito de seu Deus,

... eles responderam que era Negro e pernicioso, que se comprazia em atormentá-los de diversas maneiras, que o Deus europeu era muito bom por proporcionar-lhes tamanhas bençãos e tratá-los como seus filhos. Outros indagavam, murmurando: "Por que Deus não era tão bondoso assim com eles? Por que não lhes dava tecidos de lã ou de algodão, ferro, cobre e outras coisas, como fazia com os Holandeses?" Os Holandeses responderam que "Deus não os havia abandonado, já que lhes enviara ouro, vinho de palmeira, frutos, milho, bois, cabras, galinhas e muitas outras coisas necessárias à vida, como prova de sua bondade". Não havia, porém, a possibilidade de convencê-los de que essas coisas vinham de Deus. Diziam que era a terra e não Deus que lhes dava o ouro, extraído de suas entranhas; que a terra lhes propiciava o milho e o arroz, mas não sem a ajuda de seu próprio trabalho; que, quanto aos frutos, eles deviam obrigações aos Portugueses, que haviam plantado as árvores; que seus rebanhos lhes davam crias e que o mar lhes fornecia peixes; que, assim, sua indústria e trabalho eram necessários, do contrário morreriam de fome; portanto, não viam por que deveriam ser gratos a Deus por essas vantagens.

Reconheciam, com efeito, que a chuva vinha de Deus. Não só ela fazia a terra produzir e as árvores frutificar, mas ela fazia Deus descer das montanhas. Diziam ainda que não eram tão felizes quanto os Holandeses, a quem Deus fornecia tamanha variedade de coisas, pois imaginam que as comodidades que lhes são trazidas pelos europeus se encontram nos campos, prontas, preparadas para eles pela própria divindade.

... depois que os Portugueses aqui se estabeleceram, muitos dentre eles aprenderam essa língua e se tornaram mais civilizados; do mesmo modo, ao comerciar com os Holandeses, começam a pôr de lado suas loucuras e a aprender os princípios do cristianismo. O autor menciona um deles, que sabia falar e escrever perfeitamente o português; tendo sido educado por um monge de Mina, estava a tal ponto familiarizado com as escrituras que era capaz de discuti-las com os Holandeses e de citar algumas passagens em defesa da religião romana.

D'Elbée, falando do rei de Ardra, escreve[5]:

O Rei, que passou a juventude na Ilha de São Tomé, dependência dos Portugueses, onde recebeu tinturas da religião cristã em um convento onde foi criado, não parecia de modo algum estar ligado às loucas superstições de seu povo. Há mesmo grandes esperanças de que ele renunciaria inteiramente a elas, e de que receberia o Batismo sem a consideração ou, melhor, o temor que experimenta em relação ao grande Marabu, cujo poderio e autoridade são suficientemente grandes para destroná-lo, caso ele se proponha introduzir uma nova Religião no Estado.

Guillaume Bosman[6] escreve em sua décima carta:

A maior parte dos Negros que habitam o litoral acreditam em um único e verdadeiro Deus, ao qual atribuem a criação do céu, da terra, do mar e de tudo que neles se contém, porém acreditam de modo bastante grosseiro e, a esse respeito, não têm uma idéia distinta. Crêem, ainda assim, que tudo aquilo que foi criado é conservado e governado pelo criador. Essa crença imperfeita não se deve a eles e não a receberam de seus ancestrais por tradição, mas unicamente por freqüentarem os Europeus, que cuidaram de firmá-la pouco a pouco. Existem dois motivos que me confirmam nesse sentimento. O primeiro é que eles jamais fazem sacrifícios a Deus nem o invocam em suas necessidades, mas, em todas as aflições, dirigem-se a seu Fetiche (explicarei mais adiante[7] o que é a

5. Labat, t. II:324.
6. Bosman, p. 148.
7. *Idem*, p. 157.

diferença de sentimentos que existe, entre eles, a respeito da criação, pois um bom número deles acredita ainda hoje que o homem foi criado por Ananfié, uma grande aranha).

Se fosse possível converter os Negros ao cristianismo, os católicos Romanos estariam em melhor posição do que nós, pois, em muitas coisas, apresentam muita conformidade com eles, se não no essencial (aí a diferença é considerável), pelo menos em suas cerimônias, pois os católicos Romanos, em dois dias da semana, não comem carne. Os Negros também têm dois dias em que não bebem vinho, o que, sem dúvida, é para eles uma grande mortificação, já que o apreciam muito. Aqueles que obedecem à Comunhão de Roma têm um tempo em que não lhes é permitido comer certas carnes, mas os Negros vão ainda mais longe e cada um deles tem suas carnes proibidas. Um não come carneiro, outro não come cabra, este não come vaca, aquele não come leitão, e assim ocorre com outros tipos de carne. Isso não é proibido apenas um dia ou um mês ou um ano, mas por toda a vida.

Que Roma se vanglorie da antiguidade de seus mandamentos; os Negros, porém, ganham de Roma, pois, se lhes perguntar por que não comem determinada carne, responderão que é porque seus Ancestrais não a comeram. O termo Ancestral significa para eles aqueles que viveram antes deles, desde a fundação do mundo, de tal modo que receberam isso por tradição, de geração em geração. Aqui é preciso observar que o filho segue o exemplo do pai, e a filha, o exemplo da mãe. Quer isso dizer que o filho não come aquilo que é proibido a seu pai nem a filha aquilo que não é permitido a sua mãe e observam isso tão pontualmente que não conseguiríamos fazer com que violassem esse costume.

Eles acreditam que Deus[8] criou no começo tanto os homens Negros quanto os Brancos para juntos povoar o mundo, querendo com isso provar que sua origem é tão antiga quanto a nossa; e para se vangloriar ainda mais, afirmam que Deus, tendo criado essas duas espécies de homens, lhes propôs dois dons: ou possuir ouro ou saber ler e escrever. E como Deus deu a escolha aos Negros, eles escolheram o ouro (os Negros se gabam de que o ouro só existe em seu país e de que não existem Negros que saibam ler ou escrever, de tal modo que nenhum conhecimento têm da extensão do mundo, a não ser aqueles que lhes chega pelas narrativas que lhes fazemos) e deixaram aos Brancos o conhecimento das letras, o que Deus lhes concedeu. Irritado, porém, com a cobiça que eles tinham pelo ouro, Deus resolveu, ao mesmo tempo, que os Brancos os dominariam eternamente e eles seriam obrigados a lhes servir de escravos.

Outros[9] acreditam que os mortos são transportados ao País dos Brancos e lá se transformam em homens brancos. Isso apresenta certa relação com a opinião de Pitágoras e, tendo tal fato em vista, podeis julgar o quanto eles consideram a condição de Brancos mais excelente do que sua própria condição.

Mais tarde, em sua décima nona carta[10], Bosman escreve:

No fundo do coração esse negro zombava de todas aquelas divindades, pois tendo passado a juventude entre os Franceses, cuja língua falava muito bem, aprendeu os princípios da Religião cristã e de que modo se devia conceber e servir o verdadeiro Deus. Assim, atribuía-lhe o governo do mundo, não levando em consideração, de modo algum, as falsas divindades de Fida. E, se ainda prestava algum culto a seus Deuses, era apenas por condescendência para com seus parentes, pois temia que algo desagradável lhe sucedesse, o que aconteceria infalivelmente pois, embora acreditasse em Deus, sua fé ainda não era bastante forte para obrigá-lo a suportar a menor perda e, assim, ele ainda era um homem de pouca fé.

... É verdade que seus compatriotas também têm alguma noção do verdadeiro Deus e acreditam que ele se encontra em

8. *Idem*, p. 149.
9. *Idem*, p. 159.
10. *Idem*, p. 392.

todos os lugares, que é todo- poderoso e que criou todo este universo, o que o eleva muito acima de suas falsas Divindades; no entanto não o adoram nem lhe fazem sacrifícios. A razão que apresentam é a seguinte: Deus, afirmam eles, é grande demais, elevado demais para misturar-se com algo tão pouco considerável quanto o mundo ou o homem; é por isso que ele deu o governo do mundo a seus Deuses, a quem os homens devem recorrer como se fossem a segunda, terceira ou quarta pessoa de Deus. Com isso eles vivem tranqüilamente e sem a menor inquietação.

... No tempo que passei em Fida[11], estava lá um padre de São Tomé, da ordem de Santo Agostinho, com a finalidade de converter os Negros, se lhe fosse possível. Seus cuidados, no entanto, foram inúteis. O assunto da Poligamia falava demais ao coração dos Negros para que renunciassem a ela.

Esse sacerdote convidou certo dia o Rei para vê-lo celebrar a missa; o Rei assim o fez e, à sua volta, perguntei-lhe o que havia achado da missa. Respondeu que era muito bonito de se ver, mas que preferia ater-se à sua Fetiche.

Esse mesmo padre, ao entabular uma conversa com um dos grandes da corte, pessoa muito perspicaz[12], disse, como se quisesse ameaçá-lo, que se os habitantes de Fida continuassem a viver como faziam até então, sem se converterem, iriam infalivelmente para junto do Diabo, no Inferno, onde arderiam em suas chamas. Ao ouvir essas palavras, esse grande respondeu: "Nossos pais e avós e assim até o infinito viveram como nós vivemos, serviram os mesmos Deuses que servimos. Se é preciso que eles ardam por causa disso, paciência. Não somos melhores do que nossos predecessores e ficaremos contentes por termos a mesma sina que eles". Essas palavras mostraram ao Padre que ele nada tinha a fazer em Fida e assim ele rogou-me que obtivesse sua dispensa junto ao Rei, o que lhe foi concedido pouco tempo depois.

D'Olfert Dapper escreve:

Do Reino de Serra Leoa[13].

Aquele país inteiro estava mergulhado nas trevas da idolatria pagã, antes que o Jesuíta Barreira ali fosse pregar. Esse padre alcançou tamanhos progressos que, no ano de 1607, batizou o Rei, sua família e muitas outras pessoas. Os portugueses deram a esse príncipe o nome de Dom Filipe de Leão, numa alusão a seu próprio reino, Serra Leoa. Embora o Rei atual também tenha recebido o batismo, ele não deixou de dedicar-se à idolatria para se fazer amado pelo povo.

Da Costa do Ouro[14].

Jesuítas missionários de Portugal e da França fizeram diversas tentativas no sentido de converter os Negros dessa costa; elas, porém, tiveram pouco sucesso. No ano de 1637, os Franceses desembarcaram em Assine e Albine cinco Capuchinhos que levaram para lá, com o intuito de pregar a fé cristã, mas não foram bem-vindos durante muito tempo. Os víveres lhes faltaram e os Negros zombavam deles e de seus sermões. Alguns morreram da doença da terra e os outros dois, atormentados pela fome e perdendo a esperança de triunfar, retiraram-se para Atzin, junto aos Portugueses.

Do reino de Ouwerre ou Forcado[15].

No que diz respeito às matérias da Religião esses Negros praticam quase que as mesmas cerimônias do Benim. O que os diferencia é que são mais razoáveis, têm horror aos demônios, não suportam os Mágicos e, entre eles, não se ouve falar de envenenamentos: assim, não haveria dificuldades em convertê-los à fé cristã.

11. *Idem*, p. 411.
12. *Idem*, p. 482.
13. Dapper, p. 250.
14. *Idem*, p. 303.
15. *Idem*, p. 314.

O próprio Rei e a maior parte dos habitantes mostram alguma inclinação pela Religião Romana. Existe uma Igreja em Ouwerre com um altar sobre o qual há um crucifixo, dois candelabros e as imagens da Santa Virgem e dos Apóstolos. Nela comparecem os Negros, com rosários nas mãos e rezando para Deus à Portuguesa. Alguns sabem ler e escrever e, com solicitude, procuram livros portugueses.

O padre Godefroy Loyer[16] escreve a respeito do reino de Issiny:

Os Negros reconhecem um só Deus, criador de todas as coisas, mas autor sobretudo dos fetiches, que ele pôs no mundo a serviço dos homens...

Todas as manhãs, após se levantar, vão até a beira do mar ou do rio para se lavar; e, após derramar um pouco de água em cima da cabeça (alguns jogam um pouco de areia, em sinal de humildade), juntam as mãos e, em seguida, as entreabrem, soprando dentro delas este termo: *Eksuvais*; depois, erguendo-as, com os olhos voltados para o céu, dirigem a Deus esta oração: "*Anguioumé mamé maro, mamé orie, mamé chik'è occori, mamé akaka, mamé brembi, mamé angouan è dounfan*", isto é: "Meu Deus, dai-me hoje arroz e inhames, dai-me ouro, dai-me escravos e riqueza, dai-me saúde, fazei com que eu seja rápido e bem-disposto". Eis todo o culto que eles prestam a Deus. Não acreditam que ele jamais lhes possa fazer mal, persuadidos de que ele é naturalmente tão bom que não saberia como prejudicá-los; pois ele deu seu poder aos fetiches e quase nada reservou para si...

... Não conseguirei dar melhor explicação sobre esses fetiches, que eles não consideram como Deuses, a não ser pelas devoções particulares dos fiéis, pois eles só os tratam e os honram como se fosse um culto relativo a Deus, que a todos eles criou, assim como honramos as imagens ou as Relíquias, sem comparação, na verdadeira Religião.

O cavaleiro des Marchais ou seu editor, o padre Labat, diz[17]:

Os grandes de Juda, os mais espirituais, têm algumas idéias confusas sobre a existência e a unidade de um Deus. Colocam-no no céu, afirmam que ele recompensa os bons e pune os maus, que é ele quem faz roncar o trovão, que os brancos que o conhecem e que o servem são mais felizes do que eles, que servem o diabo, naturalmente mau e que só pratica o mal. No entanto, não podem decidir-se a se fazer instruir, pois dizem que, se se afastassem da religião de seus pais, o povo assaltaria e queimaria suas casas.

Em outra passagem, o padre Labat, sempre transmitindo as opiniões do cavaleiro de Marchais, escreve[18]:

Eles reconhecem um ser supremo, criador de todas as coisas, infinitamente maior e mais poderoso do que a serpente. Dizem que ele habita o céu, de onde governa todo o universo, que é todo-poderoso, infinitamente bom e justo. Recorrem a ele nas grandes calamidades públicas para obter a saúde de alguma pessoa importante. É verdade, no entanto, que isso somente ocorre depois que eles, inutilmente, invocaram a Serpente e fizeram de tudo para dela obter aquilo de que necessitam. Dirigem-se então ao grande Deus: fazem-lhe súplicas, passam dias e noites inteiras a cantar e dançar em sua honra e, após lhe sacrificar toda espécie de animais, finalmente lhe imolam homens e crianças dos dois sexos...

Essas disposições pareceram excelentes aos Franceses que se estabeleceram nesse Reino em 1666-1667. Acreditaram que poderiam dar a conhecer ali o verdadeiro Deus e introduzir a religião. O Senhor du Casse ... levou para lá, em 1667, dois capuchinhos que aprenderam com tamanha perfeição a língua da terra que em pouquíssimo tempo pregavam sem precisar recorrer a um intérprete...

16. Loyer, p. 242.
17. Labat, t. II:160.
18. *Idem*, p. 269.

John Barbot retoma, quase nos mesmos termos, o ponto de vista de Bosman[19].

Snelgrave escreve:

Eles encaravam (seu Deus) como um Anjo da guarda invisível, subordinado, no entanto, a um outro Deus; a isso ele (o Rei) acrescentou que esse Deus poderia muito bem ser o nosso, o qual havia comunicado aos Brancos tantas coisas extraordinárias que o senhor Lamb lhe narrava freqüentemente; mas que, como esse Deus não havia feito um julgamento no que se referia a se fazer conhecido por eles, contentavam-se com aquele a quem adoravam.

O padre Labarthe[20]:

Apesar dessas superstições, esses povos têm uma idéia confusa de um ser supremo, todo-poderoso, imenso. Por meio de seus fetiches, procuram torná-lo favorável. Estão convencidos de que Deus é bom demais para fazer-lhes mal; é por esse motivo que não lhe prestam culto algum.

Alguns autores mais recentes superam essas generalidades e referem-se ao Ser supremo sob o nome de *Ọlọrun*, entre os *yoruba*, e de *Mawu*, entre os *fon*.

ỌLỌRUN

Eis algumas transcrições de textos sobre *Ọlọrun*:

O senhor d'Avezac[21]:

Eles têm conhecimento de um Deus único, superior a qualquer outro e denominam-no *Obba ol-oroun* ou rei do céu (diz-se também simplesmente *Oloroun*, isto é, *oloû-oroun* ou senhor do céu); não lhe erigem estátuas ou templos; é o ser imaterial, invisível, eterno, a vontade suprema que criou e que governa todas as coisas.

O reverendo Samuel Crowther, em seu vocabulário *yoruba*[22], apresenta a seguinte definição: "*Ọlọrun (ni-ọrun)*: Deus, o Ser supremo. *Olodumare, Oloduaye*: Deus, o Todo-poderoso, o Ser que existe por si".

O reverendo Bowen[23]:

Todo o povo (*Yoruba*) acredita em um Deus universal, criador e guardião de todas as coisas, a quem, em geral, denominam *Ọlọrun* (*O li ọrun*), proprietário ou senhor do céu. Algumas vezes dão-lhe outros nomes, como *Olodumare*, aquele que sempre é justo, *Oga-Ogo*, o glorioso que é elevado, *Oluwa*, senhor etc.

Eles têm a doutrina da imortalidade e de recompensas e punições futuras, mas, nesse ponto, seus conceitos são obscuros. Todos os mortos estão no *Ọrun*, o Hades. *Oke-ọrun*, o Hades superior, é a residência do justo, e o *Ọrun-akpadi*, o Hades cadinho, é o lugar da punição...

A doutrina idólatra que prevalece entre os *Yoruba* parece derivar, por analogia, da forma e dos costumes do governo civil. Existe um único rei na nação, existe um único deus no universo. Os solicitantes só podem aproximar-se do rei através da intermediação de seus servidores, de seus cortesãos e nobres. Em conseqüência, o solicitante, por meio de presentes e palavras amáveis, tenta agradar os cortesãos, cuja proteção procura. Da mesma forma nenhum homem pode aproximar-se de Deus, mas o todo-poderoso, afirmam eles, instituiu diversas espécies de *Orișas*, que servem como mediadores e intercessores entre ele e os homens. Não se oferece sacrifício algum a Deus porque ele não tem necessidade de nada; mas os *Orișas*, que muito se assemelham aos ho-

19. Barbot, p. 304.
20. Labarthe, p. 183.
21. D'Avezac, p. 84.
22. Crowther, pp. 215 e 235.
23. Bowen [2], Cap. XVI.

mens, ficam felizes quando recebem oferendas de carneiros, pombos e outras coisas. Procuram, portanto, conciliar-se com o *Orişa* ou mediador, para que ele possa torná-los felizes, não por seu próprio poder, mas por meio do poder de Deus.

Richard F. Burton[24] escreve as mesmas coisas que Bowen, a quem faz referência, e acrescenta:

Os *Egba* dizem *Olorun* e não que *Orisha ko* ou *Obatala* lhes abençoe.

Olorun Aku, saudação a Deus, é a mais elevada expressão de submissão. Eles se referem a ver *Olorun*, após a morte, com vagas idéias de recompensa e de punição.

Durante muito tempo, os *Egbas* estiveram na presença de gente monoteísta, os muçulmanos e, nestes últimos anos, tiveram cristãos entre eles.

A divindade afastou-se dos assuntos e delegou suas funções a empregados inferiores, os *Orishas*.

O abade Pierre Bouche[25]:

Na teoria, o negro é teísta e até mesmo monoteísta em suas crenças. Ele distingue Deus dos *orichas*.

Deus está acima de tudo, afirmam os *Nagos*; ele é criador, *Eledda*; rei da glória, *Oga Ogo*; senhor da boa terra, *Olodoumayé*; senhor do céu, *Oloroun*; senhor por essência, *Oloruwa*.

Oloroun é a designação ordinária de Deus, em *Nago*; os *Djedjis* e os *Minas* chamam-no de *Maou*.

...Ele considera que Deus é grande demais para ocupar-se dele e que ele delegou ao *Oricha* os cuidados para com os negros. Senhor do céu, Deus goza da abundância e das doçuras do repouso, reservando seus favores aos brancos. É natural que o branco sirva a Deus. Para os negros, somente ao *Oricha* eles devem seus sacrifícios, suas oferendas e suas orações. Deus assim o quer; ele despreza as homenagens dos negros e todos os seus esforços devem fazer com que o *Oricha* lhes seja favorável.

O reverendo Samuel Johnson, pastor em Ọyọ[26]:

Os *Yorubas*, originariamente, eram todos pagãos. O Maometanismo, que hoje muitos praticam, foi introduzido apenas no final do século XVIII. Acreditam, entretanto, na existência de um deus todo-poderoso, chamam-no *Olorun*, deus do céu. Reconhecem-no como criador do céu e da terra, porém elevado demais para estar em relação direta com os homens e seus assuntos. Admitem a existência de muitos deuses que atuam como intermediários e a estes dão o nome de *Orishas*.

Podemos notar que o termo *Olorun* aplica-se unicamente a Deus e jamais é utilizado no plural para denominar os *Orishas*.

A. B. Ellis[27]:

Olorun é o deus do céu dos *Yorubas*, é o firmamento deificado... é o chefe Deus da natureza... Seu nome significa proprietário do céu. O céu é considerado sólido e cobre a terra, por demais distante e indiferente para misturar-se com os assuntos terrenos. Os nativos afirmam que ele passa seu tempo em pleno ócio e repouso, dormindo quase sempre.

Devido ao fato de ele ser excessivamente preguiçoso ou indiferente para exercer qualquer controle sobre os negócios terrenos, os homens, de seu lado, não perdem tempo para fazer-lhe oferendas e reservam o culto e os sacrifícios para agentes mais ativos. *Olorun* não tem nem sacerdotes nem símbolo, imagem ou templo. O nome de *Olorun* surge em algumas frases que parecem provar que, outrora, havia maior dedicação a ele. Por exemplo, a resposta conveniente à saudação matinal "Levantou-se bem?" é "*o yin Olorun*", "graças a *Olorun*"; a frase "que *Olorun* o proteja" é empregada algumas vezes à noite.

24. Burton [1].
25. Bouche, p. 106.
26. Johnson, p. 26.
27. Ellis [2], p. 35.

Os epítetos de *Olorun* são:

1. *Oga-Ogo* (*Oga* - pessoa distinta; *Ogo*, mara vilha, louvação).
2. *Olowo* (*Ni-owo*), venerável.
3. *Eleda*, aquele que controla a chuva (*da* = parar de chover).
4. *Elemi*, homem vivo (aquele que possui o sopro).
5. *Olodumaye* (provavelmente aquele que abastece os rios) *Olodumare*.

Ọlọrun é um deus da natureza, o deus pessoal do céu divinizado e controla unicamente os fenômenos em conexão com o teto do mundo. Ele, em nenhum sentido, é um ser onipotente.

James Johnson, bispo (protestante), indica as seguintes etimologias para *Ọlọrun*:

Ọlọrun = o proprietário dos céus (*Eniti oni Ọrun*) ou *Oluọrun* = o chefe nos céus.

Alaiye (*Eniti oni Aiye*), o proprietário da terra (e dos céus).

(*Oluwa-Aiye*), o senhor da terra (e dos céus).

Olodumarè, o chefe que é filho de *Erè*, sempre justo, sempre poderoso.

De outro lado, *Oloni* (*Oluwa ini*), o proprietário de todos os nossos bens, pode ser aplicado às divindades inferiores.

Stephen Septimus Farrow[28] ataca Ellis devido a suas acusações aos missionários:

Tal como os missionários haviam feito, confundindo *Nyankupon, Nyonmo* e *Mawu* com o Jeová dos cristãos, traduzindo esses nomes por Deus, o mesmo fizeram eles com *Olorun*, que consideram uma sobrevivência de uma revelação primitiva, feita a todo o gênero humano, na infância do mundo.

Ele ataca igualmente Dennett por sua concepção de *Ọlọrun*, confundido com *Jakata*[29].

Farrow considera esses dois escritores (que não compartilham suas opiniões) observadores superficiais e cita a opinião contrária dos bispos protestantes Crowther, James Johnson e Oluwole, todos africanos.

Indica as seguintes etimologias para os nomes de *Ọlọrun*: "*Olorun*, senhor dos céus; *Eleda*, dono da criação; *Alaye*, dono da vida (e não do mundo); *Olodumare*, o todo-poderoso, segundo Crowther e Johnson, aquele que é sempre justo; *Olodumaye*, aquele que é (existe) por si mesmo; *Elemi*, o dono do sopro; *Oga-Ogo*, aquele elevado na glória".

Esse autor rejeita o título de *Oluwa*, "Senhor", para *Ọlọrun*, já que pode ser utilizado para outros *Orishas* ou seres humanos.

Afirma em seguida, convicto, que "*Olorun* é considerado pelos *Yoruba* o Deus Supremo, onisciente, de um poder absoluto, justo, bom, benevolente, onipresente, e que sua posição é única entre os diversos objetos de suas crenças e, isto, sem influência do Cristianismo".

Léo Frobenius é de opinião contrária[30]:

Para prepará-los a admitir o deus dos cristãos, os missionários dizem de bom grado: "Nosso deus é o mesmo que o *Olorun* de vocês, basta prestar-lhe culto a cada sete dias". Foi assim que o retorno do domingo a cada sete dias introduziu-se, contrabandeado, entre muitos *Yoruba* cristianizados. Estabeleceu-se recentemente o costume de invocar *Olorun* em muitos lugares onde, outrora, não lhe dedicavam culto algum.

28. Farrow, p. 24.
29. Ver Dennett, [2].
30. Frobenius [2], p. 174.

O reverendo J. Olumide Lucas[31] acha que:

Ọlọrun, Deus supremo, possui outros atributos muito mais nobres, mais abstratos e refinados, para ter sua origem no espírito de um povo primitivo. Atribuem-lhe onipresença, onisciência e onipotência. Ele é justo e imparcial, emite algumas vezes julgamentos sobre o mal deste mundo e leva todos os homens ao julgamento no outro mundo.

É *Ọlọrun Adakẹdajọ* – Deus juiz, silencioso, porém ativo; *Ọlọrun Olore* – Deus benfeitor; *Ọlọrun Alanu* – Deus misericordioso; foi ele quem criou o universo e, por isso, dão-lhe o título de *Ẹlẹda* ou criador.

Existem outros títulos significativos: *Alaye*, "o vivo"; *Ẹlẹmi*, "o dono do espírito" (o espírito dado aos homens); *Oga-Ogo*, o que se encontra em posição muito elevada, o senhor da glória.

Essas idéias sublimes despertam suspeitas, diz ele, quanto à possibilidade de elas terem sido concebidas pelo pensamento *Yoruba*.

Ele também ataca Ellis e Dennett, que classificam *Ọlọrun* entre os *Orisa* e o consideram Deus da natureza, Deus do céu divinizado, que apenas controla os fenômenos em conexão com o teto do mundo, no espírito dos nativos. Esse autor coloca-se ao lado de S. S. Farrow, o qual afirma que os *Yoruba* têm uma clara concepção de uma divindade suprema, o que está em contradição com aquilo que ele afirmava mais acima.

Como o conjunto de seu livro tende a estudar a religião dos *Yoruba* em relação com a do antigo Egito, ele declara, após desenvolver uma argumentação filológica ingênua mas contestável, que as idéias sublimes em relação a *Ọlọrun* devem ser procuradas no Egito.

O reverendo Geoffrey Parrinder[32] também se insurge contra o conceito de "*Ọlọrun* como simples Deus da natureza, céu divinizado que controla apenas os fenômenos relacionados ao teto do mundo e não é, em sentido algum, um ser onipotente. Essa afirmação está longe de ser verdadeira", e ele acrescenta: "pelo menos hoje".

MAWU

Eis agora algumas transcrições de textos sobre *Mawu*.

Richard Burton[33]:

O nome *Ffon* para a divindade é *Mau*. Os missionários católicos romanos preferiram intitular-se *Mau-no* ou *Mau minha-mãe* em oposição a *Vodun-no* ou feiticeiro. *Mau*, aliás, é a lua. Os *Fanti* ou missionários wesleyanos, que traduzem *Mau* por "todos os deuses" ou o "Deus desconhecido", preferem *Yewhe* ou *Ji-wule-ye-whe* (*ji* [o céu], *wule* [reluzente], *ye* [sombra], *whe* [*sol*]).

Sendo esse *Mawu* ou *Yê-whè* incompreensível, o Ser Supremo é julgado por demais elevado para o baixo nível do homem e, em conseqüência, não é nem temido nem adorado.

Skertchely[34]:

A religião daomeana consiste em duas partes totalmente distintas uma da outra: primeiramente, a crença em um ser supremo, e, em segundo lugar, a crença em um grande número de divindades.

O ser supremo chama-se *Mau* e é revestido de ilimitada autoridade sobre todos os seres, espirituais e carnais. Supõe-se que seja de uma natureza tão elevada que se ocupa muito pouco com os assuntos dos homens e sua atenção dirige-se somente para eles quando lhe fazem invocações especiais.

31. Lucas, p. 34.
32. Parrinder [2], p. 10.
33. Burton, [2], t. II:89.
34. Skertchely, p. 461.

Ele prossegue, contradizendo-se com o que acaba de indicar:

Esta divindade talvez seja considerada a mesma que o Deus da civilização, mas o branco tem a ela um acesso mais livre do que o negro, o qual, conseqüentemente, precisa recorrer a um intermediário. Daí a origem do fetichismo. *Mau* é, sob todos os aspectos, uma divindade antropopática, com suas preferências e repugnâncias, influenciado em suas ações pelos sacerdotes e pelas oferendas de seus adoradores. *Mau* possui um assistente que contabiliza as boas e más ações de todas as pessoas por meio de um bastão. As boas obras pendem de uma das extremidades e as más obras da outra.

A. B. Ellis[35]:

Mawu. Seu nome significa céu, firmamento, chuva. É o espírito do firmamento, o baldaquino dos céus, deificado...

Mawu não é um ser supremo ou um criador. Embora seja o chefe, é um entre outros deuses independentes. A verdadeira idéia dos nativos é que cada deus é inteiramente independente dos outros e livre para agir como bem lhe aprouver.

... Embora *Mawu* seja o mais poderoso de todos os deuses, os sacrifícios jamais lhe são oferecidos diretamente e raramente o solicitam. Na verdade é mais ignorado que adorado. Os nativos explicam esse fato dizendo que ele é por demais distante para perturbar os homens. Ele permanece em perpétua posição de beatitude e de falta de atividade (o apogeu das alegrias celestes, segundo o conceito dos negros indolentes) e é perfeitamente indiferente aos assuntos terrestres.

Quando os nativos tomaram conhecimento de que o Deus de que falavam os missionários tinha o mesmo lugar de residência (o céu) que *Mawu*, eles concluíram muito naturalmente que Jeová era apenas o nome estrangeiro de *Mawu* e, por um procedimento análogo (reciprocamente), os Missionários conceberam *Mawu* como uma obscura recordação de Jeová.

Sei que essa não é a opinião dos missionários alemães, a única classe de europeus que parece ter procurado descobrir o que são realmente as crenças dos nativos.

A opinião deles é que *Mawu* é considerado o senhor dos deuses terrestres, subordinados a seu controle, e alguns chegam até mesmo a afirmar que ele os criou.

Eventualmente, é possível obter declarações que confirmam esse fato entre os nativos da costa que mantiveram contato com os europeus e familiarizaram-se com seu conceito de um deus supremo. Trata-se, evidentemente, de uma modificação mais original do conceito de *Mawu*, devido à influência européia.

A. L. Hérissé[36]:

Esse autor chama a atenção para o duplo aspecto de *Mawu*:

De um lado, *Vodoun* feminino que habita o espaço do lado do oriente...[37]

Seria o *Mahou* o mesmo que o *Mahou* criador do universo, que preside o sistema religioso dos daomeanos? Em relação a essa questão, não conseguimos obter informações mais precisas...

Os daomeanos acreditam em um ser supremo, a quem chamam *Mahou* (deus) ou *Sê* (princípio, inteligência). Não existem estátuas ou símbolos que o representem. Não lhe dedicam culto algum. Seu nome é pronunciado somente em algumas exclamações ou invocações.

Mahou criou o universo; criou os fetiches *Vodun*.

Melville H. Herskovits[38]:

O termo *Mawu* sempre está nos lábios dos daomeanos. Empregam-no como interjeição, para acentuar uma declaração.

35. Ellis [1], p. 31.
36. Le Hérissé, p. 196.
37. *Idem*, p. 96.
38. Herskovits [1], t. II:290.

Se for questionado, o daomeano não hesitará em dizer que *Mawu* criou o mundo, que sua vontade determina seu destino e que ela ordena a vida e a morte de todo mundo que nele vive. No entanto, quando essa crença é examinada mais detidamente, ela passa a adquirir um significado mais profundo e menos superficial...

... Na África ocidental, de que o Daomé faz parte, o nome do deus do céu é dado, pelos autores europeus, como o equivalente de sua própria divindade, e os missionários cristãos, desde os primeiros tempos, ao traduzir a Bíblia empregaram *Mawu* como sinônimo do Deus europeu. Empregaram também *Lisa* para Jesus e *Legba* para o Demônio. Na realidade, os daomeanos não possuem uma representação que, mesmo de longe, corresponda ao Jesus da teologia européia. Esse fato torna-se evidente mediante a mais superficial pesquisa.

Pelo menos no Daomé, *Mawu* é uma entre inúmeros deuses. Cada um deles tem grande poder, porém nenhum é considerado como sendo todo- poderoso. Apesar de *Mawu* ser parente dos outros grandes deuses e ser encarada como aquela que controla a vida e a morte, ela, no entanto, de modo algum é todo-poderosa, pois também deve ater-se às regras que controlam o comportamento dos seres sobrenaturais, bem como o dos seres humanos.

Bernard Maupoil[39]:

Todo europeu que tenha vivido no Baixo Daomé nota com que facilidade os negros invocam o testemunho de *Mawu,* sobretudo quando erram. Tendo exercido várias vezes a função de juiz instrutor, em diversas localidades do Baixo Daomé, observamos que o fato de invocar *Mawu* constituía indício quase seguro de falso testemunho. Muito raramente as disposições sinceras incluíam uma alusão ao grande *Vodun.*

A explicação para esse fenômeno é muito simples: *Mawu* é o nome pelo qual os missionários cristãos designam seu deus. Por que eles escolheram *Mawu,* que, no casal criador, é a mulher? Os Negros o ignoram, mas algumas vezes se espantam ao constatar que o ocidental distingue, em seu panteão, *Mawu,* princípio feminino, para materialiá-lo nos catecismos sob a aparência de um velho homem barbudo. Quando, no tribunal, uma testemunha ou um acusado deseja prestar falso depoimento é, em conseqüência, normal que ele invoque *Mawu* diante do juiz europeu, referindo-se assim, através de uma restrição mental que o coloca ao abrigo de qualquer sanção, não a seu deus, mas ao deus do homem branco.

Diante de tantas opiniões diferentes, torna-se bem difícil tirar uma conclusão.

As investigações realizadas no local também não ofereceram uma certeza. Alguns afirmavam que *Ọlọrun* era o Deus supremo e o criador de todas as coisas; outros diziam: "*Ọlọrun* é o deus dos missionários, *Olodumare* é o deus dos maometanos". Algumas vezes também afirmavam: "*Ọlọrun* não é o Deus todo-poderoso, mas o *Orișa* X..., protetor desta aldeia".

O padre Moulero, o primeiro daomeano a ser ordenado padre, parece compartilhar essa opinião ao escrever[40]:

A razão pela qual os *Fons* e os *Guins* possuem tão poucos nomes para designar Deus deve-se ao fato de que esses povos ligam-se unicamente ao culto dos fetiches e não conhecem Deus.

Deve-se fazer uma exceção aos *Nagos,* que, sob a influência dos muçulmanos, adquiriram um conhecimento de Deus mais próximo do conceito filosófico e cristão.

Observando-se com cuidado o ritual das cerimônias dedicadas aos *Orișa* e *Vodun,* pode-se constatar que os olhos quase não estão voltados para o céu, porém muito mais para a terra. A terra nutridora, a terra que contém os corpos dos ancestrais.

39. Maupoil, p. 69.
40. Moulero, p. 4.

16

ẼGÚN

Os mortos da família devem ser honrados.

Entre os *yoruba,* os mortos manifestam-se a seus descendentes por intermédio de uma entidade chamada *Ẽgún.* É o espírito dos mortos que retorna à terra debaixo de belos panos decorados com aplicações de tecido recortado, bordados e ornamentados com búzios, espelhos e miçangas.

Sociedades estritamente reservadas aos homens constituíram-se em torno dos *Ẽgún.* São esses homens que invocam os mortos, os chamam e cuidam deles na terra.

O *Ẽgún* serve de intermediário aos espíritos do além[1].

Ele aparece a certas famílias alguns dias após a morte de um de seus membros ou durante as cerimônias realizadas para honrar a memória desses mortos[2]. Vêm também trazer a bênção dos ancestrais aos casamentos de seus descendentes. Por ocasião de suas aparições fazem-lhe oferendas de comida e de dinheiro.

1. Uma cerimônia de invocação dos *Ẽgún* foi registrada por G. Rouget no Daomé. Disco EXTP, 1026, do Musée de l'Homme.
2. Williams, p. 90.



Roupa de *Ẽgún* na África,
Uidá, República do Benin.



Roupa de *Ẽgún* na Bahia, Brasil.

O *Ẽgún* fala com uma voz rouca e profunda. Dança de bom grado ao som dos tambores *bata*, de preferência ou, na sua falta, ao som dos tambores *obgon*. O contato de sua roupa pode ser fatal aos vivos. Assim sendo, os *mariwo*, membros da sociedade *Ẽgún*, os acompanham sempre munidos de compridas varas (*iṣan*), para afastar os imprudentes. O vento provocado por suas roupas, quando ele dança, girando, é, ao contrário, benéfico.

Ẽgún não significa, de modo algum, esqueleto, como afirmaram certos autores. A pronúncia desse termo (*Egun*) é diferente.

O *Ẽgún* manifesta-se no Brasil apenas entre os descendentes dos *yoruba,* que permaneceram muito fiéis às tradições africanas e que ainda sabem tratá-lo e invocá-lo de acordo com as formas apropriadas.

O *Ẽgún* é invocado, chamado, batendo-se no chão três vezes com uma vara (*iṣan*).

Essa interdependência dos vivos e dos mortos que retornam à terra não escapou a certos viajantes.

Villault de Bellefond[3] observou "... que um dos oficiais que jantava conosco derramou vinho no chão antes de beber; ao indagarmos o motivo, ele respondeu que, se seu pai estivesse sedento, compareceria aqui para beber".

O padre Loyer escreve[4].

Eles acreditam que sua alma vai para o outro mundo, o qual, segundo eles, situa-se no centro da terra; que nesse mundo ela anima um novo corpo, no ventre de uma mulher; que aqueles que pertencem àquele mundo vêm até este mundo fazer o mesmo. Assim, alternativamente, segundo a crença deles, ora eles permanecem neste mundo, ora no outro. Acreditam que toda a felicidade e o bem-estar de um homem consiste em ser rico, feliz, poderoso, servido e honrado neste mundo; assim, o que quer que seja que eles bebam ou comam, derramam um pouco na terra, murmurando algumas palavras, dizendo que dão de comer e de beber a seus pais, mães e amigos que, no outro mundo, fazem o mesmo com eles. É por isso que eles têm do que viver neste mundo.

A. K. Ajiṣafe indica, mais recentemente[5]: "Os primeiros objetos de adoração eram a terra e os ancestrais".

A terra, *Ilẹ Ogẹrẹ afoko yeri,* que se penteia com a enxada. É assim que ainda sabem saudá-la alguns descendentes dos *yoruba* na Bahia, exatamente como na África.

Para os espíritos dos antigos, é necessário estabelecer a distinção entre a alma e a cabeça.

A alma (*ẹmi, ọkan*) é representada pela sombra (*ojiji*) das pessoas. Diz-se que existem três espécies de sombra: de manhãzinha, as pessoas têm duas sombras, uma à esquerda e uma à direita; ao meio-dia, ela se torna uma só; após as seis horas da tarde, elas são em número de três.

Essa sombra é enterrada com o morto e, ao cabo de três dias, torna-se areia no fundo do túmulo. No nono dia, a alma (*ẹmi*) deixa o túmulo com essa areia para tornar-se a sombra de um recém-nascido. A cada dia ocorrem, em princípio, duzentos enterros e duzentos nascimentos.

A alma pode ir para qualquer família. Quanto à cabeça (*ori*), quando alguém morre torna-se *Ẽgún* e retorna à mesma família quando existe um recém-nascido.

O *Ẽgún* não é um *Orisa.* Quando, debaixo de sua roupa, ele vem visitar seus filhos, dirigem-lhe os *oriki* (louvações) da família ou então ele mesmo os recita a seus descendentes.

3. Bellefond, p. 27.
4. Loyer, p. 55.
5. Ajiṣafe, p. 33.

Grandes festas são organizadas para comemorar sua vinda e freqüentemente, durante essas reuniões, o *Ẽgún* realiza "milagres". Dissimula-se no centro de uma praça, sob um grande pano, e sai dele tendo assumido diversas formas, para grande alegria das pessoas reunidas.

Assim, transforma-se sucessivamente em camaleão (*agẹmo*), crocodilo (*ọni*), píton (*ere*), velho (*sambala*), mulher jovem (*awele*) etc.

No século passado, Clapperton, ao passar por Ọyọ em 1827, assistiu a uma dessas sessões de "milagres", que ele julgou ser uma representação teatral. Eis a descrição:

Debaixo dos grupos de árvores sentavam-se os atores, vestidos com grandes sacos que lhes cobriam todo o corpo. Ostentavam um penteado esquisito, composto de tiras de damasco de seda e de tela de algodão, com as mais vistosas cores. Os criados do rei ali estavam para manter a boa ordem e impedir a multidão de penetrar no espaço onde os atores se encontravam reunidos. Lá também havia músicos, com tambores, trompas e assovios, que se faziam ouvir sem se interromper sequer por um momento.

O primeiro ato consistiu em danças e saltos executados nos sacos e de modo digno de admiração, pois os atores não conseguiam ver e não tinham o livre uso de seus pés e mãos. O segundo ato representou a caça à jibóia. Inicialmente, um dos homens, dentro do saco, veio para a boca de cena e ficou de quatro; em seguida, uma grande figura majestosa avançou. Seu penteado e sua máscara desafiam todas as descrições. Era de um negro reluzente, assemelhava-se ora a um leão em estado de repouso, colocado como timbre em um brasão, ora a uma cabeça negra com uma grande peruca. A cada momento seu aspecto se modificava. Essa figura segurava uma espada na mão direita e tanto por seu traje mais cuidado quanto por seus gestos mais imponentes parecia exercer a direção do espetáculo, pois os atores não pronunciavam sequer uma palavra. O diretor – assim denominarei a grande figura – aproximou-se do homem deitado dentro do saco. Outro dançarino, também envolvido pelo saco, foi trazido em seu envoltório e, após um movimento da espada, foi colocado aos pés ou à frente do outro. O diretor descoseu a extremidade dos dois sacos e os dois homens se juntaram, formando um só. Houve, em seguida, grandes movimentos com a espada do diretor e julguei que as cabeças seriam cortadas, já que todos os atores estavam reunidos em torno do grupo deitado no chão. Daí a alguns minutos, porém, todos eles se retiraram, com exceção do diretor, que agitou sua espada três ou quatro vezes. Começou então a representação da jibóia. O animal pôs a cabeça para fora do saco onde estava encerrado e tentou morder o diretor, mas um movimento da espada forçou-o a virar a cabeça para outro lado, a fim de evitar o golpe. Logo após ela começou a deslizar pouco a pouco para fora do saco, imitando o movimento de uma serpente de modo muito verossímil, embora tivesse a barriga um tanto grande. A jibóia abria e fechava a boca da maneira mais natural possível. Suponho que o ator executava esse movimento com as duas mãos. O réptil media mais ou menos catorze pés. Um invólucro de tecido pintado como a pele da jibóia ajudava a imitação. Após seguir durante algum tempo o diretor em torno do parque, tentando mordê-lo, o que ele evitava sempre através de movimentos da espada, foi dado um sinal para que todos os atores aparecessem. Então o diretor, aproximando-se do rabo da serpente, fez gestos com a espada, como se quisesse cortar aquela parte do corpo. A serpente escancarou a boca, enrolou-se em torno de si mesma, como se tivesse passado por horríveis torturas, e, quando estava quase morta, os atores mascarados puseram-na em seus ombros, embora ela continuasse a fazer esforços para morder, e levaram-na em grande triunfo para a casa do fetiche.

O terceiro ato representou o diabo branco. Os atores haviam-se retirado a uma certa distância, no fundo. Um deles, porém, foi deixado no meio da praça. Seu saco caiu gradualmente e apareceu uma cabeça branca. Diante de semelhante visão todos os presentes soltaram um grito que fendeu o ar. Cada um deles parecia encantado com aquele aspecto, como se fosse o cúmulo da perfeição da arte do ator. No final, todo o corpo ficou livre do saco e ofereceu uma figura humana, feita de cera branca, de estatura média, horrivelmente magra e morrendo de frio. Ela fazia freqüentemente o gesto de cheirar rapé e esfregar as mãos. Quando passeava era da maneira mais desajeitada, avançando como o

faria o mais delicado dos brancos que andasse pela primeira vez, com os pés descalços, sobre a terra recentemente coberta de geada. Os espectadores chamavam a nossa atenção para o quanto a representação era exata, suplicavam-me para olhar com atenção e mostrar-me atento ao que estava ocorrendo. Fingi estar tão contente quanto eles podiam estar diante daquela caricatura de um homem branco e, com toda certeza, o ator, em seu desempenho, fazia uma caricatura admirável. Terminada a peça, todos os atores se retiraram, indo para a casa do fetiche. Entre um ato e outro ouviram-se coros, entoados pelas esposas do rei, dos quais a multidão participou, cantando.

O reverendo Bowen[6] dá a *Egungun* o significado de "ossada", erro que foi retomado por todos os autores que vieram em seguida.

Egungun ou o diabo *Aku* aparece sob a forma de um homem de elevada estatura, trajado e mascarado fantasticamente, considerado o habitante do túmulo. Ninguém, nem mesmo o rei, ousou pôr a mão no *Egungun* e, se uma mulher dissesse que era um homem, ela seria morta imediatamente.

R. F. Burton[7] repete o que Bowen escreve e faz referência a ele. Acrescenta:

Deparei com essa reunião nas ruas... Seu rosto estava coberto com trançados em forma de malha, como uma máscara, um capuz cobria a cabeça, bandeirolas vermelho-escarlate e brancas pendiam e misturavam-se com os trapos e as peças de seu traje. Das costas, entre os ombros, pendia um espelho alemão de um *penny* e seus sapatos, com forma de mocassins, escondiam-lhe completamente os pés. Supõe-se que ele não os tenha. O *Egungun* respondeu a nossa saudação jocosa com um grunhido curioso e elaborado e retirou-se quando os cavalos passaram.

O padre Baudin indica "*Egungun*, as ossadas dos mortos".

Ellis[8]: "*Egungun* quer dizer osso, esqueleto".

A. Talbot[9]:

Afirma-se que os *Elẹgun* ou crentes da Sociedade *Egungun* podem cortar a própria cabeça e, após um intervalo, repô-la no lugar. Podem também pilar uma criança em um pilão e, em seguida, mostrá-la viva e intacta.

Supõe-se que os *Alagba*, sacerdotes da sociedade, têm a capacidade de fazer chover à vontade, de fazer o dia e a noite durar tanto quanto eles quiserem, quando viajam. No entanto, não podem operar esse milagre com freqüência, sob o risco de encurtar sua vida.

Frobenius[10] diz que "primitivamente as máscaras de *Egoun* ficavam nas mãos das mulheres e não dos homens. No presente, ao contrário, as mulheres são autorizadas, no máximo, a presenciar as danças, mas não podem dançar".

Em Ouidah as pessoas narram, de boa vontade,

como *Okolonso Alapini*, originário de Ọyọ, estabeleceu o culto dos *Egún* na cidade deles. O rei do Daomé, em Abomé, não acreditava na existência dos *Egún*, apesar da afirmativa do *Alapini* segundo o qual, em sua terra, seus antepassados retornavam sob essa forma. O rei pediu que a coisa se realizasse em sua presença. O *Alapini* solicitou tudo o que era necessário para fazer a cerimônia: dois carneiros, dois galos, duas galinhas, *akara*, *obi*, *olele* etc. Solicitou também um quarto, cuja porta mandou trancar na véspe-

6. Bowen [2], Cap. XVI.
7. Burton [1], p. 194.
8. Ellis [2], p. 107.
9. Talbot, p. 144.
10. Frobenius [1], p. 117

ra, após nele guardar essas oferendas, e o fez vigiar pelos guardas do palácio.

No dia seguinte o *Alapini* pronunciou, diante da porta, louvações e fórmulas encantatórias. Com seu *iṣan* (vara), chicoteou três vezes o chão. Na terceira vez o *Egún* respondeu no quarto fechado e dele saiu. O rei compreendeu que era verdade e autorizou o culto de *Egún*.

Eles acrescentam que os filhos de *Okolonso Alapini* não se davam bem e que, por ocasião da morte do pai, o *iṣan* de que ele se servia foi entregue aos cuidados de um de seus amigos, *Orogbomba*, para ser entregue, por sua vez, ao chefe de família, o *Alapini* a quem eles deveriam designar. Como os filhos não se pusessem de acordo, o *iṣan* permaneceu na casa de *Orogbomba* até sua morte e, em seguida, desapareceu. Perdeu-se assim o famoso *iṣan*.

Entre os *yoruba* existe outra entidade, *Oro*, que tem o poder de comunicar-se com os mortos. *Oro* manifesta-se por meio de queixas estridentes, urros e gritos inarticulados. Quando se faz ouvir, de dia ou de noite, as mulheres e os não-iniciados devem trancar-se nas casas, fechando todas as portas e janelas. Unicamente os membros da sociedade *Oro* podem sair e ir saudá-lo.

Oro exercia outrora o papel de justiceiro. Matava os ladrões, os feiticeiros e punia as mulheres adúlteras.

Os ancestrais são representados, entre os *fon*, pelos *asen* (*osun*, entre os *yoruba-nago*). Trata-se de uma espécie de cajado de ferro, altar portátil para honrar os mortos.

O *asen* perde algumas vezes seu caráter de cajado e conserva apenas o de altar portátil[11], sobre o qual se fazem oferendas aos ancestrais. Ele é colocado no *dehoho*, quarto reservado ao culto dos antepassados. Cada *asen* serve apenas para um único morto. Um morto, porém, pode ter numerosos *asen*, oferecidos por vários membros da família ou por uma mesma pessoa em diversas circunstâncias.

Quando se trata de reis ou de uma pessoa importante, eles apresentam no topo um motivo simbólico, relativo à morte.

Um *asen* dedicado ao rei *Agonglo* é a figuração de uma sentença por ele pronunciada: "A multidão cai em cima da palmeira, mas poupa o abacaxi". O rei aludia a um incidente ocorrido em um dia de tempestade, quando ele se refugiou debaixo de uma palmeira. Esta foi atingida por um raio, mas o rei não foi tocado nem incomodado, tal como o abacaxi, que, segundo dizem, não pode ser atingido pelo raio.

11. Paul Mercier, *Les* Asen *du Musée d'Abomey.*

APÊNDICES

Abordam-se nesta parte algumas divindades da antiga Costa dos Escravos, ainda conhecidas no Brasil, mas cujo culto se realiza de modo excepcional em *terreiros* pouco numerosos.

Acrescentam-se informações sobre temas complementares (*Zangbẹtọ* e *Oma*).

I
Dangbe

Poucos deuses africanos chamaram tanto a atenção dos viajantes quanto *Dangbe*, a serpente bondosa, a tal ponto que ela foi tomada como o modelo das religiões africanas pelo presidente des Brosses em seu livro *Du culte des dieux fétiches,* no qual, pela primeira vez, se emprega o termo *fetichismo*.

Trata-se de um culto muito localizado em suas origens e que, após a conquista de Savi pelo rei *Agadja*, foi adotado pelos vencedores, difundindo-se em seguida no conjunto do antigo reino do Daomé.

Em Ouidah não persiste muita coisa de tudo o que foi descrito outrora, a não ser seu templo, de proporções muito modestas e que abriga alguns pítons. Pode ocorrer, aliás, que os primeiros viajantes tenham exagerado um tanto a importância real de um culto que, a seus olhos, era "pitoresco e exótico", capaz de mostrar a seus leitores os "estranhos costumes das populações visitadas".

Conforme veremos pelas transcrições publicadas em seguida, esses autores copiaram uns aos outros com perfeita serenidade.

Bosman[1]:

Existem entre eles três divindades principais, conhecidas em todo o país. As que ocupam a mais elevada posição são certas serpentes[2]. [...] O mar e as árvores não interferem naquilo que foi confiado à serpente, mas é permitido a esta última interferir no governo do mar e das árvores, a fim de que, se eles se mostrarem preguiçosos demais, ela possa pôr uma nova ordem nesses assuntos.

Eles invocam a serpente em tempo de seca ou de chuva, numa estação infértil, no que diz respeito ao governo do País, para conservar seu rebanho, em uma palavra, em todas as suas necessidades. É por esse motivo que se fazem a essa serpente oferendas muito consideráveis, sobretudo por parte do Rei, que, solicitado pelos Sacerdotes e pelos grandes do reino, persuadidos por esses mesmos Sacerdotes, é freqüentemente obrigado

1. Bosman, p. 394.
2. As outras duas são as árvores e o mar.

a enviar ricos presentes à casa da serpente. Creio, porém, que os Sacerdotes reservam para si a maior parte das oferendas e delas muito se aproveitam.

Essas oferendas consistem habitualmente em dinheiro, cortes de tecido de seda, toda espécie de mercadorias da Europa e da África, todo tipo de gado e tudo o que existe de melhor para se comer e beber...

A casa da serpente dista cerca de duas léguas da aldeia onde vive o Rei e está construída sob uma árvore muito bela e muito alta. É lá, dizem eles, que habita a chefe e a maior de todas as serpentes e é como se fosse a avó de todas elas. Segundo o testemunho que eles nos prestam, essa serpente tem o comprimento e a largura de uma pessoa.

Ela já deve ser bastante velha, pois dizem que a acharam após muitos anos. Devido à maldade dos homens, ela saiu de outro País e veio até eles, o que lhes proporcionou grande alegria, a tal ponto que receberam esse novo Deus com muitas demonstrações de respeito e de estima. Levaram-na em cima de um tapete de seda para essa casa, onde se encontra no presente...

Os Reis de Fida tinham o costume de, todos os anos, realizar uma peregrinação à casa da serpente. Isso se fazia com grande magnificência e, ao mesmo tempo, com grandes presentes...

Contaram-me que da última vez que o Rei ali compareceu estava acompanhado de um Capitão Francês, de nome Sr. Ducas, o qual, para vergonha de todos os Europeus, foi suficientemente louco para cobrir-se com peles de tigre e outras bagatelas, e assim paramentado conduziu o Rei à casa da serpente para apoiá-lo em seu culto idólatra...

Os Negros[3] têm tamanha veneração pela serpente que, se por acaso alguém bater nela com um porrete ou fazer-lhe qualquer outro dano, essa pessoa será infalivelmente condenada à fogueira.

Há muitos anos, quando os Ingleses começaram a comerciar com Fida, aconteceu uma aventura muito triste. O capitão dos Ingleses desembarcou com alguns de seus comandados e mandou descarregar algumas mercadorias. À noite encontraram em casa uma serpente, que mataram sem maiores delongas. Acreditando ter praticado uma boa ação, jogaram-na em frente à casa, sem maiores reflexões. Os Negros, encontrando-a na manhã seguinte, procuraram averiguar quem havia cometido uma ação tão nefanda. Os Ingleses, antes que perguntassem, confessaram que tinha sido eles e se vangloriaram do fato, o que enfureceu de tal modo o povo que eles se atiraram em cima dos Ingleses, massacraram todos eles e queimaram sua casa, com todas as mercadorias que ali estavam.

O fato atemorizou a tal ponto aquela nação que os Ingleses, durante muito tempo, não vieram a Fida e foram negociar em outras paragens...

O senhor Nicolas Poll[4], que no ano de 1697 estava em Fida para negociar escravos, teve o prazer de assistir a uma agradável comédia. Um porco, que tinha sido picado por uma serpente, agarrou-a entre os dentes, para vingar-se, e engoliu-a rapidamente sem que os Negros, que espiavam de longe, pudessem acorrer para libertar seu Deus. Os Sacerdotes reuniram-se e foram queixar-se ao Rei; no entanto, o porco não pôde justificar-se e sua ação muito testemunhava contra ele. Os Sacerdotes foram suficientemente pouco razoáveis para solicitar ao Rei que mandasse publicar um edito em todo o País, o qual determinava a destruição de todos os porcos... grande quantidade deles foi exterminada; não iria sobrar um sequer, caso o Rei... não mandasse publicar uma contra-ordem, parando com aquela carnificina.

O padre Labat[5], vinte e cinco anos mais tarde, anunciou no prefácio de sua obra *Voyage du chevalier Des Marchais*:

3. Bosman, p. 402.
4. *Idem*, p. 403.
5. Labat, Prefácio.

É unicamente nesta obra que se encontrarão relatos fidedignos sobre a antiga e moderna religião desses Povos, o culto que eles prestam à Grande Serpente que é, no presente, sua principal divindade, e o culto prestado aos outros Deuses inferiores.

Veremos de onde chegou até eles esse novo Deus, em que ocasião e por que motivo eles passaram a adorá-lo, como desempenham esse culto, detalhando as procissões e oferendas que fazem em sua honra, em certos termos e em certas circunstâncias; quais são seus Ministros de um e outro sexo, como as jovens são iniciadas em seus mistérios, os privilégios de que essas jovens gozam e o direito que elas têm de enfurecer aqueles que são suficientemente loucos para desposá-las. Algumas histórias sobre esse tema divertirão agradavelmente o leitor, pois não se esqueceu de nada que possa causar-lhe prazer e diverti-lo.

Mais adiante, no segundo tomo de sua obra, ele fornece os seguintes detalhes e sem exagerar, segundo parece [6]:

A principal Divindade do país é a Serpente, se bem que se ignore em que termos começaram a conhecê-la, a prestar-lhe culto; sabe-se apenas, com toda a certeza, que essa pretensa Divindade vem do reino de Ardra. Estando o povo de Juda pronto a combater o povo de Ardra, uma grande Serpente saiu do exército inimigo e juntou-se ao exército de Juda. Ela, no entanto, pareceu tão terna que, em vez de morder como os outros animais de sua espécie, afagava e acariciava todo mundo. O grande Sacrificador arriscou-se a pegá-la e levantá-la para que todo o exército a visse. Os soldados, espantados com esse prodígio, prosternaram-se diante daquele animal bondoso em demasia e atacaram o inimigo com tamanha coragem que o derrotaram completamente. Não se descuidaram de atribuir a vitória a essa Serpente. Carregaram-na com respeito, construíram-lhe uma casa, levaram-lhe do que viver e, em pouco tempo, esse novo Deus eclipsou todos os demais, até mesmo os Fetiches, que eram os primeiros e os mais antigos Deuses do país. Seu culto aumentou à medida que imaginavam receber graças e favores da divindade. As três outras Divindades tinham seus campos delimitados. Não se recorria ao mar, por exemplo, para curar as doenças, nem às árvores para obter uma boa pesca, nem para saber os desfechos, bons ou maus, dos negócios que se projetavam; a Serpente, no entanto, a tudo preside, à guerra, ao comércio, à agricultura, às doenças, à esterilidade das mulheres, às colheitas de arroz, milhete e outros frutos da terra...

O que há de particular é que os Negros mais razoáveis afirmam, com grande seriedade, que a Serpente que reverenciam hoje é realmente a mesma que foi ao encontro de seus ancestrais e que os fez obter a célebre vitória que os livrou da opressão do Rei de Ardra.

A bondosa serpente reverenciada não tem mais do que uma braça e meia ou sete pés e meio de comprimento, mas é da grossura da perna. Não me refiro aqui ao pai dessas Divindades. Se ainda vive e se continuou crescendo, depois que se deu a esses povos, deve ser de um comprimento e uma largura prodigiosos; é preciso, porém, ater-se ao que esses povos dizem a seu respeito e acreditar naquilo que se julgue sensato; pois unicamente o grande Sacrificador detém o privilégio de entrar em seus alojamentos secretos. O próprio Rei a vê apenas uma vez, quando vai apresentar-lhe oferendas, três meses após sua coroação.

Essas serpentes têm a cabeça quase redonda e muito larga, os olhos bem abertos e muito meigos, não possuem presas, sua língua é bastante curta, pontiaguda como um dardo e, a menos que se tratre de atacar uma serpente venenosa, ela não apresenta um movimento muito rápido. A cauda é pequenina e pontuda, a pele é muito bela, o fundo é esbranquiçado e sobre ele se vêem marcas onduladas, nas quais o amarelo, o azul e o marrom se misturam de modo muito agradável.

Essas serpentes são muito pacientes. Se por acaso alguém pisar nelas, retiram-se devagarinho e não atacam jamais as pessoas; assim sendo, ninguém lhes faz mal. Se um Negro ou um branco maltratar ou matar uma delas, não será preciso mais nada para despertar uma comoção geral. Se for um Negro, será espancado

6. *Idem*, t. II:165.

até a morte na mesma hora ou queimado vivo; suas mulheres, seus filhos e todos os seus bens serão confiscados. Se for um branco e podendo ele ser salvo do furor do populacho, isso muito custaria à Nação.

História de um Português[7]:

A história de um Português, em torno deste assunto, é muito recente. Um homem curioso quis que essa serpente fosse vista no Brasil. Sua embarcação estava a ponto de soltar as amarras e velejar. Ele pegou uma dessas serpentes, colocou-a com muito jeito e secretamente em uma caixa e embarcou em uma canoa que deveria conduzi-lo à chalupa que o esperava além do quebra-mar, levando-o à bordo. O mar não poderia estar mais calmo, mas, no entanto, a canoa virou e o Português morreu afogado. Os Canoeiros reviraram a canoa, apoderaram-se da caixa, voltaram para a praia e abriram-na para roubar o que julgavam que ela continha. Qual não foi, porém, seu espanto quando, no lugar das mercadorias, depararam com seu Deus! Os gritos ou, melhor, os urros que eles soltaram logo revelaram a todo mundo o sacrilégio que o Português havia cometido[8], mas como não era possível vingar-se dele, já que não aparecia mais e os tubarões talvez já o tivessem devorado, os Marabus e o povo se atiraram contra os outros Portugueses, pilharam seus armazéns, massacraram aqueles que não conseguiram fugir e se esconder nas casas dos outros Europeus. Foi a maior dificuldade do mundo apaziguar aqueles devotos irritados. Ainda assim foi preciso tempo e presentes consideráveis, antes que eles se resolvessem a suportar sua permanência no país.

Outra história de um Inglês.

O outro fato que narrarei é muito surpreendente. Um Inglês recém-desembarcado encontrou uma dessas Serpentes em cima da cama. Não conhecendo sua natureza afável e nem as conseqüências que o fato de a maltratar acarretariam, ele a matou e jogou-a num canto, perto do quarto que ocupava. Era de noite e ninguém o viu, mas não havia se passado um quarto de hora desse acontecimento quando se ouviram gritos assustadores em torno da feitoria. O povo reunido em tropa dispunha-se a arrombar a porta, gritando que um desgraçado ímpio havia matado seu Deus... (O homem refugiou-se no Forte Francês e a situação somente se resolveu mediante o reforço de muitos presentes).

Cuidados que se têm para com as bondosas Serpentes[9].

Os porcos que matam as boas Serpentes são punidos de morte e confiscados.

Em Juda, a Serpente[10] é uma Divindade de ordem excelente e superior a todas as demais. Ocupa-se de tudo, a ela se recorre para obter conselhos, por ocasião de uma doença, para se conseguir chuva e bom tempo, para a guerra, comércio, colheitas e casamentos. Assim, as oferendas que se lhe fazem, bem como os sacrifícios, não se limitam a bois e carneiros ou a pães de milhete, frutos ou algum anel de ouro. O grande Sacrificador prescreve com freqüência uma considerável quantidade de mercadorias preciosas, barris de pólvora, aguardente, hecatombes de bois, carneiros, aves domésticas e, algumas vezes, até mesmo Sacrifícios de homens e de raparigas, que são degolados em sua honra. Isso depende da fantasia desse Sacrificador, de suas necessidades, de sua avareza, já que tudo isso produz lucro. A Serpente contenta-se com algumas aves ou alguns carneiros. Não tem o que fazer com as criaturas humanas ou com as mercadorias. As que se exibem em seus aposentos ali permanecem o tempo necessário para o grande Sacrificador mandar retirá-las, sem que os insensatos que as ofereceram percebam o que aconteceu. Isso, aliás, é muito fácil, na medida em que ninguém deve aproximar-se daquele local, só o fazendo na companhia dos Marabus, após deles obter e adquirir a permissão.

7. *Idem*, p. 170.
8. *Idem*, p. 171.
9. *Idem*, p. 175.
10. *Idem*, p. 178.

Tal é a cegueira desse pobre povo, tanto mais deplorável quanto ele não quer desprender-se dela, parecendo apreciar mais a dura servidão em que o mantém o demônio e seus ministros do que a liberdade dos filhos de Deus, que os Ministros do Evangelho lhe ofereceram tantas vezes, sem jamais conseguir abrir os olhos a um deles sequer.

O culto da grande Serpente é confiado a uma família, de que é chefe o grande Sacrificador, e que é um dos grandes do Estado. Todos os outros Marabus dependem dele, recebem suas ordens, obedecem-lhe.

O grande Sacrificador[11] é o chefe de uma numerosa família, dividida em vários ramos e da qual os homens têm o privilégio de pertencer ao grupo dos Marabus. É fácil reconhecê-los pelas cicatrizes que lhes cobrem todo o corpo...

A maior cerimônia que se celebra em honra da Serpente[12] é a procissão solene após a coroação do Rei, presidida pela mãe do monarca. Três meses após realiza-se outra cerimônia, da qual o Rei participa. Além dessas duas procissões, que ocorrem apenas uma vez em cada reinado, realiza-se uma todo ano, presidida, por ordem real, pelo Grão-mestre da Casa do Rei. A menos que intervenha alguma calamidade pública, tal como secas ou chuvas extraordinárias, pestes ou outras doenças que dizimam muita gente, a grande Serpente contenta-se com o culto diário que os Marabus e os Beta lhe prestam, e que consiste em cantigas e danças realizadas em sua honra, quando se levam a ela comida e os presentes e oferendas do povo.

O Cavaleiro des M... esteve presente na procissão que se faz em honra da Serpente, após a coroação do Rei. Vou narrá-la tal como ele a registrou em suas memórias, reproduzindo a estampa que ele desenhou com muito cuidado. A procissão realizou-se em 16 de abril de 1725.

A Cabana, a Casa, o Palácio, o Templo da grande Serpente, pois todos esses nomes são sinônimos da construção onde se aloja esse Deus animal, situam-se cerca de meia légua a oeste da cidade de Xavier. O caminho que leva até lá é, sem dúvida, o maior do Reino, embora falte muito para que seja tão largo quanto os grandes caminhos da França...

Tem-se o cuidado de anunciar em todo o Reino o dia em que se devem realizar essas procissões. Uma verdadeira multidão participa dela e de tal forma ficam repletos os caminhos que seria impossível passar por eles se não se tomassem precauções, ordenando o povo.

Tendo em vista essa finalidade, numerosos guardas, munidos de grandes varas, caminham diante de todo mundo. Batem tão impiedosamente quanto os Suíços ou os Arqueiros naqueles que não se enfileiram com suficiente rapidez, a fim de contê-los no respeito e impedi-los de perturbar a cerimônia. Obriga-se os curiosos e os espectadores a se agacharem, permanecendo em silêncio e recolhimento.

Quarenta Mosqueteiros, com espingardas no ombro, tendo à frente seu Capitão, marcham em seguida, quatro a quatro.

A uma distância razoável marcha o Trombeteiro-mor, seguido de vinte Trombetas tocando o melhor que podem.

Após os Trombetas vêm vinte Tambores, precedidos do Tambor-mor. Batem com toda a força de que dispõem e é preciso estar acostumado a esse barulho para não ficar atordoado.

As Flautas seguem os Tambores. São também em número de vinte, precedidas por seu chefe. Todos esses instrumentos pertencem à orquestra da Câmara do Rei e se ouvem uns após os outros ou todos ao mesmo tempo.

Vêem-se em seguida doze mulheres do Rei[13], pertencentes à terceira classe. Marcham com gravidade, duas a duas, e são encar-

11. *Idem*, p. 188.
12. *Idem*, p. 191.
13. *Idem*, p. 195.

regadas dos presentes que o Rei envia à Serpente. Trata-se de vasilhas, aguardente, cortes de pano de algodão estampado, chita-da-índia e seda.

O primeiro Camareiro do Rei segue essas mulheres. Veste-se como os Grandes, os panos com que se envolve arrastam-se no chão, caminha sozinho, com um cajado na mão e a cabeça descoberta.

Após ele, vêm vinte Trombetas, marcham três a três e tocam.

Quarenta Mosqueteiros, com as espingardas no ombro, marcham quatro a quatro e seguem as Trombetas.

Seguem os Mosqueteiros vinte Tambores e, após eles, vinte Flautas; uns e outros marcham três a três.

Doze mulheres do Rei seguem essas duas tropas. Também pertencem à terceira classe e carregam na cabeça grandes cestos de junco repletos de víveres, que o Rei envia à Serpente.

Após essas mulheres vêm três anões do Rei. Essas pequenas criaturas estão vestidas como os Grandes da Corte. Os panos que os envolvem arrastam-se no chão, o que os faz parecer ainda menores.

O grande Mestre-de-cerimônias surge após os Anões. Veste-se como os Grandes, também está envolto em panos magníficos, que se arrastam no chão, traz a cabeça descoberta e um cajado na mão.

É seguido por quarenta Mosqueteiros, vinte Tambores, vinte Trombetas e vinte Flautas. Estas três tropas marcham como as anteriores e fazem grande alarido.

Doze mulheres de terceira classe os seguem, levando os presentes que a mãe do Rei envia à Serpente.

Vêem-se em seguida três camareiros da mãe do Rei, que carregam sua cadeira. O que está na frente tem o encosto da cadeira amarrado em seus ombros e os que o seguem sustentam os pés.

Três outros Anões do Rei, vestidos como os primeiros, seguem a cadeira e precedem de alguns passos a Princesa mãe do Rei, que caminha sozinha, com um bastão. Está magnificamente trajada, os panos que a revestem arrastam-se no chão, um chapéu de junco muito bem trabalhado cobre-lhe a cabeça.

Ela é seguida pelas três primeiras Damas do Palácio, soberbamente vestidas, mas com a cabeça descoberta.

Após essas Damas, as mulheres Músicas do Palácio vêm dispostas em três corpos, como a música dos homens, isto é, Tambores, Trombetas e Flautas.

O grande Sacrificador as segue, mantendo certa distância. Apresenta-se com a cabeça descoberta e um cajado na mão. Veste-se como os Grandes, com muita magnificência. É ele quem encerra a procissão, tendo atrás de si apenas uma companhia de quarenta Mosqueteiros e alguns Guardas que impedem a multidão de perturbar a ordem do andamento da procissão.

O Cavaleiro des M... contou, na procissão, 266 homens e 176 mulheres, o que, no todo, dá 442 pessoas.

À medida que as diferentes tropas chegavam ao Palácio da Serpente, sem entrar no pátio, elas se prosternavam diante da porta, com o rosto encostado no chão, batiam palmas, jogavam pó na cabeça e soltavam gritos de alegria que se poderiam tomar por urros assustadores.

Os Músicos e Músicas[14], enfileirados dos dois lados, faziam um barulho espantoso e os Mosqueteiros davam descargas contínuas, enquanto as mulheres encarregadas dos presentes do Rei e de sua mãe, enfileiradas no primeiro pátio, esperavam que a Princesa nele entrasse e entregasse nas mãos do grande Sacrificador os presentes do Rei e os de sua família. Nessa função ela era ajudada pelo primeiro Camareiro, pelo Mestre-de-cerimônias e por três Damas do Palácio, as únicas pessoas que tiveram a honra de entrar no recinto do Palácio da Serpente.

Após a recepção dos presentes, a procissão retomou o caminho da cidade obedecendo à mesma ordem, com a mesma gravidade e o mesmo silêncio com que viera.

14. *Idem*, p. 198.

Decorridos três meses, mesma procissão com o Rei, que ocupa o lugar de sua Mãe.

Snelgrave:

Adoração das serpentes[15]:

Como aqueles que não conhecem a Religião dos Negros acharão, sem dúvida, extravagante que se adore uma Serpente, vou instruí-los sobre os motivos que os habitantes de Juda apresentam para isso. Essa espécie de Serpente é privativa de seu País e, com efeito, apresenta um aspecto singular, pois se trata de animais largos no meio do corpo, arredondados no dorso como um porco e bastante miúdos do lado da cabeça e da cauda, o que os torna bem lentos quando se movimentam. Sua cor é amarelo e azul, com listras marrons. São tão pouco nocivas que se por acaso pisarmos nelas (fazê-lo de propósito seria um crime capital) e elas morderem quem assim o fez, não se vêem jamais os maus efeitos. É um dos motivos que eles apresentam para o fato de adorá-las e da homenagem que prestam a essa espécie de Serpente. Além do mais é uma tradição constante entre eles que, quando seu País está ameaçado por uma grande desgraça, assim que imploram a assistência da Serpente livram-se desse mal. Seja como for, naquela ocasião[16] eles não obtiveram muita assistência e as próprias Serpentes não foram poupadas após a conquista. Como eram em grande número e tratava-se de uma espécie de animais domésticos, os vencedores encontraram várias delas nas casas. Trataram a todas elas da mesma maneira, pegando-as pelo meio do corpo e dizendo: "Se sois Deuses, falai e fugi". As pobres Serpentes eram incapazes de assim fazer e os servidores do Rei do Daomé cortavam-lhes a cabeça, em seguida rasgavam-lhes a barriga, grelhavam-nas no carvão e, finalmente, as comiam.

A passagem do Rio[17] era defendida unicamente pelas Serpentes, a cujos cuidados havia sido inteiramente entregue, embora o Inimigo quase não as apreendesse.

Guillaume Smith[18]:

A nação inteira é pagã e reconhece três tipos de divindades. A primeira é uma grande espécie de Serpente, que não faz mal algum. Criam-se várias delas nas casas de Fetiche ou templos construídos expressamente para essa finalidade nos fossos onde, todos os dias, é imolada grande quantidade de porcos, Carneiros, Aves, Cabras etc. Se esses animais não forem devorados pelas Serpentes, deles se apoderarão os Sacerdotes, que são os maiores impostores do mundo; os leigos caminham durante a noite em grandes bandos, batendo o Tambor e soando as Trombetas feitas com presas de Elefante, a fim de fazer suas devoções, solicitar um bom dia, bom tempo, boa colheita ou a satisfação de outras necessidades. Com a finalidade de ser atendidos pela Serpente, fazem-lhe as oferendas e regressam a suas casas.

O presidente de Brosses[19]:

A narrativa do Fetichismo praticado em Juda, pequeno Reino no litoral da Guiné, servirá de exemplo para tudo aquilo que ocorre de semelhante no restante da África, sobretudo em se tratando da descrição da Serpente listrada, uma das mais célebres Divindades dos Negros.

Capitão Thomas Phillips[20]:

A serpente é o deus do povo Whidaw. Existe, ali, grande número de serpentes de prodigioso tamanho e de cor negra. Vi uma delas, tão grossa quanto a coxa de um homem. Jamais ouvi dizer que são vorazes ou daninhas, e os Negros tranqüilizaram-me,

15. Snelgrave, p. 12.
16. A conquista realizada pelos daomeanos.
17. Snelgrave, p. 15.
18. Smith, p. 137.
19. De Brosses, p. 25.
20. Em *Churchill's Collection of Voyages and Travels*, London, vol. VI:239, 1946.

dizendo que eu não tinha por que temê-las. Muitas vezes, no quarto onde repousava, elas entravam, vindas através dos buracos da parede e da cobertura de palha. Algumas vezes subiram na cama onde eu estava deitado, o que me assustava a ponto de perder os sentidos, mas três ou quatro Negros, que estavam deitados muito perto, acorriam ao menor apelo, pegavam-nas e colocavam-nas com delicadeza em um campo vizinho. Faziam o mesmo quando as encontravam deitadas de atravessado, nas veredas que percorríamos. Aqui adoram essa espécie de demônio, enganador da humanidade, e com profunda devoção. Ouvi dizer que o fato de matar uma delas havia custado a vida a alguns brancos.

Pruneau de Pommegorge[21] afirma que as indicações do padre Labat são contrárias à verdade[22]. Faz uma descrição mais exata da procissão, porém ela é mais fantasiosa em se tratando da serpente bondosa, da qual ele é o primeiro a dar o nome aproximado, aliás.

Costumes e religião dos Daomés.

Esses povos não têm outra religião a não ser uma forte idolatria, de um absurdo inacreditável, mas que, em tudo, se assemelha à barbárie de um soberano. Seu principal Deus (pois acreditam em muitos) é um animal do país, denominado *Daboué*, que tem quase a forma de um grande lagarto, porém dez vezes mais grosso, com quase dois pés de comprimento, e que rasteja com uma espécie de pata. Esse animal é muito manso e pouco arredio; é o Deus a quem eles mais adoram e reverenciam. Constroem para ele uma cabana de terra, igual à que eles próprios habitam. A três tiros de espingarda do forte existe uma dessas cabanas, aonde levam, para comer e beber, esse animal. É sempre uma confraria de mulheres que se encarrega desses cuidados. Ninguém, a não ser aquelas iniciadas na confraria, pode tocar nessas oferendas, e os homens também não, sob pena de morte, caso sejam dedicados ao fetichista principal, que é o grão-sacerdote e que faz executar as cerimônias da religião, na qual acredita menos do que os outros. Esse tratante, como muitos outros, aproveita-se da ignorância dos povos para auferir muitos lucros, proporcionados pela posição que ocupa. Todos os anos faz com que as mulheres e as jovens iniciadas no fetiche realizem uma espécie de procissão; ordena-lhes que se adornem com os mais belos trajes para os usá-los no dia seguinte, e que se dirijam à fonte, pouco afastada da cabana do *Daboué*. Nessa ocasião cada uma delas carrega um pequeno pote em forma de vaso, que pode conter três ou quatro quartilhos de água. Uma pequena faixa de pano cinge-lhes a fronte, como as européias destinadas à confirmação.

Lá o fetichista principal, após ordenar que elas encham os potes com água e fazer muitas momices, enfileira todo o seu rebanho em duas linhas bem iguais, mantendo entre elas uma distância de 4 a 5 pés. Todas levam o pote na cabeça e ele as faz caminhar no maior silêncio, diante do povo reunido. Elas vão diretamente à cabana do deus *Daboué* e, ali chegando, o fetichista manda realizar uma espécie de libação com água, azeite-de-dendê e farinha de milho. Deixa o animal comer e beber. Em seguida todos se retiram, obedecendo à mesma ordem da cerimônia e com passos lentos. Essa caminhada, que dura mais de uma hora, a todos conduz para debaixo de grandes árvores, onde as mulheres dos fetiches oferecem, cada uma delas, um presente ao grão-sacerdote que acaba de levá-las, para agradecer sua proteção junto ao deus *Daboué*. Encerrada essa parte, todos comem, bebem, dançam e cantam durante o resto do dia e a noite seguinte. Recomenda-se aos brancos, quando encontram o *Daboué* no forte ou em qualquer outro lugar, que não lhe façam mal algum, nem mesmo que o toquem. Devem chamar uma das mulheres do fetiche, entregando-lhe o *Daboué*...

O fetichista principal tem a reputação de nada ignorar, mas no fundo ele sabe muito bem que é um grande impostor. Consultam-no freqüentemente sobre o que é necessário fazer em circunstâncias críticas, seja para apaziguar a cólera do deus, seja para obter aquilo que se deseja; e esse espertalhão, mais hábil do que o

21. De Pommegorge, p. 195.

22. Ver p. 62.

povo imbecil, não deixa jamais de recorrer a misteriosas cerimônias, a fim de obter maior crédito para si mesmo.

Robert Norris[23]:

Os naturais de Juda contentaram-se tolamente em colocar, com muitas cerimônias, o fetiche serpente na estrada, para impedir os daomeanos de atravessar o rio que marcava a fronteira de seu país... o pequeno número de judaicos que escaparam ao fio da espada de *Quadja Trudo* ficarem-lhe muito gratos por ele lhes ter permitido manter o culto a suas serpentes.

Gourg, em sua *Mémoire pour servir d'instruction au directeur qui me succèdera au comptoir de Juda*, escrita em 1791 e publicada em Paris em 1892, diz pouca coisa:

A Religião dos Daomés é, em geral, a idolatria, mas muito diversificada, pois são adeptos da idolatria dos povos que conquistaram. Os negros, em geral, são muito supersticiosos e cada um deles tem seu fetiche ou divindade. A divindade mais geralmente respeitada em todo o Daomé é o tigre, que é o fetiche do Rei. Em Juda é a serpente *Daboe*, antiga divindade dos Judaicos.

Outrora, um negro que, por descuido, matasse uma serpente Daboë era queimado vivo. Hoje, essa cruel cerimônia não mais se realiza, mas é perigoso matar uma delas.

P. E. Isert[24]: "Os templos mais célebres são os consagrados à serpente, que é a maior divindade deles."

P. Labarthe[25]:

Sendo o culto à serpente próprio dos antigos habitantes dessas regiões, os *Oueidas*, ele foi adotado por seus vencedores, os Daomés.

A serpente que constitui o objeto de sua adoração chama-se *Daboue*. Tem de quatro e meio a cinco pés de comprimento, cabeça e pescoço pequenos, corpo grosso até o ponto em que nasce a cauda, pequeno e que mede apenas quatro ou cinco polegadas. É mal proporcionada, tem pele marrom, com belos desenhos de flores cinzas. Não faz mal a ninguém, deixa que a peguem e a manejem durante muito tempo sem parecer irritada...

... As sacerdotisas que servem o templo são em número de doze; não podem mais coabitar com os homens.

John Duncan[26]:

Aqui a serpente é igualmente fetiche ou ídolo e, em diversas partes da cidade, constroem-se casas para a comodidade das serpentes, onde são alimentadas regularmente; essas casas têm paredes com aproximadamente sete pés de altura e um teto circular, com mais ou menos oito pés de diâmetro. As serpentes são inteiramente inofensivas, mas tenho minhas dúvidas em relação a isso. Em geral deixam essas casas durante alguns momentos e, quando são encontradas pelos nativos, imediatamente eles as pegam e as levam de volta à casa do fetiche, onde são colocadas no alto da parede, sob o teto de palha. É repugnante ver as homenagens prestadas a esses répteis pelos nativos. Quando um deles é carregado por um dos nativos, os outros prosternam-se à sua passagem, jogam areia na cabeça e pedem que se esfregue o réptil em seu corpo. Depois que alguém se apoderou da serpente deve pagar uma pesada multa, caso ela seja posta no chão antes de ser colocada na casa do fetiche. Não importa onde uma serpente seja achada. Ela deve ser levada imediatamente para a casa do fetiche, estivesse ou não lá anteriormente...

1º de Maio[27]. Foi infligida uma punição por terem matado acidentalmente duas serpentes fetiches, quando removiam alguns escombros no forte francês. É um dos costumes mais absurdos e selvagens que jamais testemunhei ou de que ouvi falar. No entan-

23. Norris, p. 81.
24. Isert, p. 130.
25. Labarthe, p. 130.
26. Duncan, t. I:124.
27. *Idem*, t. I, p. 195.

to, não é tão grave quanto o que ocorria no reinado do rei anterior do Dahomey. Então a lei declarava que o infeliz que tivesse matado um desses répteis, mesmo por acidente, devia perder a cabeça.

O rei atual reduziu a pena capital àquela abaixo descrita. Para cada um dos indivíduos é feita uma casinha, composta de lenha seca para formar as paredes e coberta de palha. Os feiticeiros reúnem-se e descrevem com abundância de detalhes a enormidade do crime. Então cada indivíduo é besuntado com azeite- dendê e sobre sua cabeça colocam um cesto. Nesse cesto encontram-se cabacinhas repletas, de tal modo que, ao menor movimento, o líquido transborda e, escorrendo pelo fundo do cesto, acaba escorrendo na cabeça do indivíduo. Cada indivíduo carrega nos ombros um cachorro e um cabrito, bem como dois frangos, todos eles amarrados juntos. Os culpados são levados a dar a volta, lentamente, em torno de casas recentemente preparadas e os feiticeiros os interpelam sem parar. Cada indivíduo é então conduzido até a porta de sua casa, que não tem mais de quatro pés de altura. É liberado de seu fardo e obrigado a rastejar no chão, para poder entrar na casa, pois a porta tem apenas dezoito polegadas de altura. Trancam-no nesse reduzido espaço com o cachorro, o cabrito e os dois frangos. Acendem o fogo e o pobre diabo é autorizado a escapar através das chamas, em direção ao regato mais próximo. Durante seu trajeto recebe pauladas e golpes de bastão da multidão reunida... Quando chega à água, mergulha nela e é considerado lavado de todo pecado ou crime acarretado pela morte da serpente.

F. E. Forbes[28]:

Os personagens célebres de Whydah são a casa do fetiche serpente e o mercado. O primeiro é um templo, construído em torno de uma enorme paineira, na qual sempre há muitas serpentes da espécie boa. Elas são autorizadas a perambular à vontade, mas, caso sejam encontradas longe ou em uma casa, um feiticeiro ou feiticeira é convocado à sua presença. O dever deles é induzir o réptil a voltar ou reconduzi-lo à sua morada sagrada...

Doutor Repin[29]:

Minha primeira visita foi ao templo das serpentes fetiches, situado não longe do forte, em lugar isolado, debaixo de um grupo de árvores magníficas.

Esse curioso edifício consiste simplesmente em uma espécie de rotunda, de dez a doze metros de diâmetro e de sete a oito metros de altura. Suas paredes de terra seca, como as das cabanas dos moradores, apresentam duas portas opostas, pelas quais entram e saem livremente as divindades do lugar. A cúpula do edifício, feita com ramos entrelaçados de árvores, que sustentam um teto de palha, é constantemente atapetada por uma miríade de serpentes, que pude examinar detidamente. Como deve supor o leitor, todas elas pertencem a espécies inofensivas, pois são desprovidas das presas canaliculadas, cuja presença caracteriza as serpentes venenosas. Seu tamanho varia de um a três metros. Têm o corpo cilíndrico, fusiforme, isto é, um pouco grosso no meio, e que termina insensivelmente por uma cauda que responde mais ou menos por um terço do comprimento total do animal. A cabeça é larga, achatada e triangular, tem ângulos arredondados e é sustentada por um pescoço um pouco menos grosso do que o corpo. Sua cor varia do amarelo-claro ao amarelo- esverdeado, talvez de acordo com sua idade. Algumas – a maioria, aliás – apresentam no dorso, em todo o seu cumprimento, duas linhas marrons, enquanto outras têm manchas irregulares.

Esses diferentes caracteres levam-me a pensar que todas elas pertencem às diversas espécies de répteis não-venenosos que Lineu classificou nas famílias dos pítons e das cobras. A cauda alongada e a facilidade em subir, que algumas delas demonstram, poderia fazer com que fossem admitidas no gênero Leptohis, da família dos sincrostérios (Coluber, de Lineu), de Duméril e Bibron.

28. Forbes, t. I:108.
29. Repin, p. 71.

De qualquer modo, o número desses animais, por ocasião de minha visita, poderia alcançar mais de uma centena. Uns desciam ou subiam entrelaçados nos troncos de árvores dispostos para esse efeito ao longo das paredes; outros, suspensos pela cauda, balançavam-se indolentemente acima de minha cabeça, dardejando sua língua tripla e encarando-me com seus olhos que piscavam continuadamente; outros, enfim, enrolados e dormindo em meio à palha do teto, digeriam, sem dúvida, as últimas oferendas dos fiéis...

Perto do templo das serpentes, os sacerdotes moram em uma das cabanas mais vastas da cidade, na qual vivem opiparamente das oferendas dos fiéis e do produto de sua dupla indústria de médicos e de feiticeiros. Gozam de considerável influência, embora oculta, pois parecem estranhos aos negócios e não os vimos nos conselhos do Rei ou do vice-rei de Whydah. Parecem mesmo que se impuseram a obrigação de levar uma existência isolada e misteriosa. Eu, no entanto, gostaria de ter alguns contatos com eles, ainda mais pelo fato de que me haviam relatado as vantagens de diferentes remédios, cujos segredos eles detêm, seja contra o verme-da-guiné, seja contra as mordidas das serpentes venenosas. Além disso, com o sumo de certas ervas, eles compõem os mais sutis venenos... Apesar da oferta de presentes importantes e de medicamentos preciosos, foi-me impossível não só obter algo como dirigir-lhes a palavra.

Padre Borghero: "Todo mundo ouviu falar do culto às serpentes, em Whydah. Esses animais têm um veneno fraco, em geral são entorpecidos, e têm necessidade de um calor muito forte para se animar um pouco...".

Richard F. Burton[30]:

O *Danhwe* ou Templo da Boa não passa de uma casinha cilíndrica de barro – algumas casas de fetiches são quadradas - com espessas paredes de argila que suportam um teto de palha de forma cônica. Duas entradas estreitas, sem portas, uma diante da outra, levam a uma área mais elevada, de terra batida, onde apenas se via uma vassoura e um cesto. O templo é caiado grosseiramente por dentro e por fora. A uma pequena distância da entrada havia três pequenas flâmulas vermelhas, brancas e azuis, presas no topo de altos mastros... O réptil é um píton listrado de marrom, amarelo e branco e apresenta pequenas dimensões; nenhum deles parece exceder cinco pés. O pescoço e a cabeça estreita e alongada como a de uma anguinha mostram que ele é inofensivo.

Pode-se observar que do "*Vodun*" ou fetiche da costa dos escravos é possível derivar o "*Vaudoux*" ou pequenina serpente verde dos Haitianos, tão bem conhecido graças às abomináveis orgias realizadas diante do "Rei e da Rainha *Vaudoux*"; o "Rei serpente" continua sendo adorado em S'a Leoa.

Danh-gbwe tem mil *Danh'si* ou mulheres da serpente, casadas ou solteiras, que lhe são dedicadas.

Abade Laffitte[31]:

Em Wyydah alguns desses animais imundos (os répteis) são considerados deuses e gozam ali de um culto público. A boa, que é o rei da espécie, é tratado como um grão-senhor. Tem uma cabana só dele, vários negros são designados para servi-lo, entre os quais um médico, encarregado de cuidar especialmente do feliz desfecho de suas penosas digestões...

... As inúmeras famílias de répteis fornecem ainda outras divindades aos habitantes de Whydah: belas cobras, com um metro e cinqüenta centímetros de comprimento, de cor verde-escura, listradas de negro, recebem a todos os momentos do dia suas promessas e suas orações. Essas cobras são inofensivas. Durante o dia perambulam livremente pelas ruas, as praças e chegam até mesmo a entrar nas cabanas; no final da tarde, porém, voltam ao templo que lhes é especialmente reservado e passam a noite enroladas nos bambus que sustentam o teto... Todo mundo prosterna-se diante delas, com a cabeça encostada na poeira do chão, quando as encontram em seu caminho. Eu, muitas

30. Burton, [2], t. I:59.

31. Laffitte, p. 123.

vezes, experimentei o malicioso prazer de deixá-los constrangidos em suas adorações, pois minha presença lhes impunha uma certa reserva; nesses momentos eles mal ousavam saudar com a mão o deus que rastejava a seus pés.

Skertchely[32]: "Fiquei muito decepcionado com esse fetiche de tanta fama (*Dah-Gbwe*), pois, no lugar de um templo respeitável, não encontrei nada além de uma cabana circular etc..".

O abade Pierre Bouche[33]:

O culto às serpentes é característico do antigo reino de Juda. Aquilo que se narra sobre as origens desse culto é certamente uma recordação de antigas tradições. É interessante nos depararmos, em nossos dias, na costa ocidental da África, com doutrinas e práticas de uma seita que os autores afirmam ser anteriores à religião cristã e que nasceu no Egito. Refiro-me aos ofitas, os antigos adoradores da serpente.

Eis a história da serpente, tal como nos foi contada em Wydah: *Dan* ou *Dangbé* (a serpente sagrada) é um grande fetiche, algo que se assemelha à sabedoria encarnada. Deus criou o primeiro homem e a primeira mulher cegos. *Dan* abriu-lhes os olhos e eles viram o bem e o mal. Por isso, *Dan* é o maior benfeitor da humanidade. Merece as homenagens mais fervorosas e respeitosas.

A população do antigo reino de Juda presta-lhe um reconhecimento especial (vitória do exército Judaico sobre seus inimigos).

Seu irmão, ele também antigo missionário, J. E. Bouche[34], narra o seguinte:

Todos os anos celebram-se três festas. Em cada uma delas sacrifica-se a *Danbé* um boi, carneiros, cabritos e galinhas. Os sacerdotes bebem aguardente misturada com sangue, como se faz na América por ocasião da festa de *Vaudoux*. O dia inteiro transcorre em danças e espantosas saturnais. Um pouco antes dos sacrifícios, as sacerdotisas pretendem que o santo entrou em seus corpos e tornou-se senhor delas. Põem na cabeça vasinhos que se assemelham a pequenas moringas, cujo fundo é arredondado, dirigem-se à laguna, balançando a cabeça para a direita e a esquerda, gritam que é o santo quem as conduz e que não sabem para onde vão. Essa pantomima dura até sua chegada à laguna. Ali, as sacerdotisas enchem os vasos com água e, fazendo as mesmas contorções, voltam para a cabana de *Danbé*, onde depositam os recipientes, cuja água deve servir de beberagem às divindades.

Ellis[35] pesquisa a etimologia de *Dangbé*:

Danh é "serpente" e *gbi* ou *gbe*, contração de *agbi*, "vida". Assim, a palavra *Danh-gbi* significa "A serpente que dá a vida".

A serpente não é adorada e sim o espírito que nela se abriga; a forma exterior do píton é considerada a manifestação do deus.

O culto a essa serpente parece ter sua origem em Whydah (*we*, casa, e *ta*, cabeça).

Em seguida, Ellis refere-se ao que disseram de *Dangbé* seus antecessores.

Monsenhor Steinmetz[36]:

Dangbé, serpente sagrada de Ouidah, onde os "*Huèda*", seus primeiros habitantes, dedicam-lhe um culto nacional.

Dangbé simboliza, para essas populações, a doçura e a sabedoria. A chegada dela em suas cabanas é sempre bem-acolhida. Acredita-se que sua presença é portadora de vida, saúde e bem-estar.

32. Skertchely, p. 54.
33. Bouche, p. 385.
34. Bouche, em Bouche, p. 393.
35. Ellis [1], p. 54.
36. Hazoumé [1], p. 41.

Le Hérissé[37]:

Dangbé, a boa serpente. Sua introdução em Abomé remonta à guerra de Savi. *Houfon*, rei dessa terra, pertencia a uma família *Pèda* e por esse motivo honrava *Dangbé*. Este era considerado um dos maiores fetiches. Em conseqüência, *Agadja*, vencedor de um país onde o honravam, quis obter seus favores. Comprou-o e tornou-o conhecido no Daomé...

Encontram-se templos dedicados ao "*Dangbé*" em todo o antigo reino do Daomé, mas Ouidah é que possui o mais afamado.

Herskovits[38], referindo-se à origem mítica do grupo familiar *Dangbevi Huedanu*, filho da serpente vinda de *Pèda*, indica:

Quando *Mawu* povoou o mundo, um homem, sua mãe e sua irmã foram levados para *Pèda*. O nome desse homem era *Gbenu*, e o de sua irmã, *Gudjo*. Essas três pessoas não tinham o que comer nem dinheiro para comprar comida. Assim, quando viram a serpente *dangbe* em sua casa, mataram-na, pois não sabiam que os habitantes daquele país não molestavam o *dangbe*. Decorrido algum tempo, *Gudjo* ficou grávida. Ocorrem em seguida um parto bastante trabalhoso, a intervenção de um macaco chamado *Zinhu* e sacrifícios expiatórios ao *dangbe* que haviam matado; o parto é facilitado por essa cerimônia. Como *Dangbe* havia favorecido sua gente, eles construíram uma casinha no lugar onde a serpente tinha sido enterrada e começaram a realizar o culto a *Dangbe*. Assim, hoje, *Dangbe* é um *tohwiyo* (fundador mítico do grupo familiar) de seus descendentes.

Eis duas lendas que se referem à origem da serpente *Dangbe*:

Dangbe era de extrema beleza e todas as jovens o amavam por causa de seus belos panos. Não tinha ofício, não tinha dinheiro.

Certo dia, uma jovem disse-lhe: "Vou casar com você e nada lhe peço. Em determinado dia virei vê-lo; basta que você me dê de comer".

Dangbe refletiu e disse com seus botões: "O que fazer?" Ocorreu-lhe uma idéia: "Irei ver o *Gbeto* (o caçador)". Foi então ao seu encontro e disse-lhe: "Você poderia fazer-me a gentileza de emprestar quarenta búzios (*Ananan akwẹo kande numi*)?".

Gbeto deu-lhe os quarenta búzios, mas, vendo que eles eram insuficientes, *Dangbe* foi ver *Kini* (o leão) e pediu-lhe trinta búzios; no entanto, a soma ainda não bastava e ele procurou *Agbo* (o búfalo) e solicitou-lhe cinqüenta búzios.

Em todos os lugares ele obteve o que pedia, porém mediante a condição de que ele deveria vir a cada cinco dias (quatro, em nosso modo de contar) cultivar a terra deles. Aceitou e, cada dia, *Dangbe* ia trabalhar para um deles. Para ele sobrava um dia livre.

A mulher foi morar com ele, receberam inúmeras visitas e *Dangbe* não foi trabalhar. O caçador mandou procurá-lo, censurando-o muito: "Como, você não veio, esperei o dia inteiro com meus filhos para ir trabalhar no campo!". *Dangbe* respondeu-lhe: "Então você não sabe que me casei e que devo concluir as cerimônias de casamento antes de ir trabalhar?".

No dia seguinte, *Kini* mandou-lhe um recado, fazendo as mesmas reclamações.

No outro dia, foi a vez de *Agbo* queixar-se.

Nenhum dos três credores sabia o que quer que seja em relação aos empréstimos concedidos e no quinto dia – para nós o quarto dia – foram todos eles encolerizados à casa de *Dangbe*.

Kini foi o primeiro a chegar. Diante do portal de *Dangbe* havia um grande cincho e *Kini* subiu nele.

Agbo chegou, por sua vez, e escondeu-se por detrás da árvore. Em seguida apareceu *Gbeto*, com a espingarda carregada.

37. Le Hérissé, p. 110.
38. Herskovits [1], t. I:182.

Agbo não sabia que *Kini* estava lá e *Gbetọ* também ignorava que os outros dois se encontravam lá. Viu um grande animal trepado no cincho. Era *Kini* que dormia. Ele atirou e feriu-o gravemente. *Kini*, furioso, caiu em cima de *Agbo*, agarrou-o pela garganta e o deixou meio morto. *Agbo* deu um pontapé na barriga do caçador e todos os três morreram.

Dangbe esperava seus três credores e, vendo que eles não chegavam, saiu e deparou com os três mortos. *Dangbe* ficou contente. Moral: "Se alguém quiser fazer mal a *Dangbe* perde a vida...", e ele foi considerado um fetiche.

Eis a segunda lenda:

Dangbe era um velho de grande poder. Caluniaram-no, atribuindo-lhe as más ações praticadas por um outro.

Ele compareceu diante do rei, que mandou amarrá-lo e chicoteá-lo.

Dangbe zangou-se e disse: "De agora em diante vocês não poderão mais amarrar-me e bater em mim". Seus membros entraram em seu ventre e ele transformou-se em uma serpente e começou a rastejar. Tornou-se fetiche e foi adorado.

ABOMÉ

Cantiga (*Dangbe*)

1. *Dẹyan gbetọ Awẹsu*
   Dẹyan caçador *Awẹsu*
   O caçador *Dẹyan Awẹsu*.

   De mọnọ de so do
   Eu ver eu espingarda disparar
   O que ele vê, ele mata.

   Dangbe bo no hu
   Píton e costume matar
   Ele matou o píton.

   Awa yeya a hu dangbe
   Braço rápido você matar píton
   Com um movimento rápido, ele matou o píton.

   A ma ba ho zo
   Você dever procurar quem paralisa
   Agora procure saber por que você está paralisado.

2. *Elo ku djo mẹ ma sen wẹ lo*
   Doença morte deixar homem eu adorar você (afirmativo)
   Mesmo que fique velho, seguirei meu vodun.

   A na bo do alan kidja mẹ
   Você dever e no veludo rasgar no
   Mesmo que eu use um pano rasgado.

   Do hazan mẹ we ma sen wẹ
   E estopa no no eu adorar você
   Mesmo usando um pano de estopa, seguirei você.

   Avo de má gbe yewe sen
   Pano certo não recusar divindade adorar
   Qualquer que seja o pano, sempre será vodun.

   Ohan wenyi hun mi ma non ho nu
   Canção que ser *vodun* nós não acostumar fingir
   mẹ vọ non de (bis)
   pessoa simples aquele que ser
   A cantiga para o vodun não é feita para os simples vodun.

   Ohan mono bẹ do aluwẹ vi nu
   Cantiga não esconder de nome de pássaro criança boca
   lo o o o
   (determinativo)
   A cantiga não se esconde para o filho da ave canora.

   Huan yi sọ su avi die de mọn non
   Vir pegar cavalo macho criança eis aqui isto encontrar mãe
   O cavalo grande não bebe

   Lan le nu bo nunu
   Animal ainda beber e beber
   com os outros cavalos.

   Ẹ dọ agbo lan má yi akpẹ
   Ele dizer carneiro carne não ir (nome)
   Diz-se que o carneiro não vai a Akpe (terra de Hévè).

   Akpẹ họsu Adamu lẹ ko dagbo lan du ẹ
   (Nome) rei (nome) eles indo carneiro carne comer
   Rei de Akpe Adamu (nome de rei), **eles começaram a comer carneiro.**

   Huala vodun dangbe si má du degbo
   (Nome) *vodun* píton mulher não comer hipopótamo
   Vodun hula, filho de Dangbe, não come hipopótamo.

II
Iroko, Loko

O culto às árvores compartilhou, em segundo lugar, a celebridade do culto às serpentes, por ter sido citado após ele, durante muito tempo, pelos primeiros viajantes.

Ele era considerado o segundo "fetiche" em importância em Ouidah, de acordo com a opinião de Bosman, expressa em 1698, e foi preciso esperar por Le Hérissé, em 1910, para se obter indicações mais pertinentes sobre essa devoção.

Uma das principais árvores cultuadas era *Loko,* que, em si, não é uma árvore sagrada, apenas o sendo quando serve de assento a uma divindade. Seu nome no Daomé está sempre ligado ao do *Vodun* que lhe deu esse caráter.

Eis o que escreveram alguns autores a esse respeito.

Bosman[1]:

Existem, entre eles, três Divindades principais, conhecidas em todo o país; ... a segunda são árvores[2] extraordinariamente altas e que parecem ser a obra-prima da natureza. Contentam-se em fazer-lhes oferendas em caso de doença e, sobretudo, nas ocasiões em que há febres.

Padre Labat[3]:

Não custa tanto (ver sacrifícios ao mar) tornar favoráveis as árvores, que são as divindades da segunda espécie. Habitualmente são os doentes que recorrem a elas. Seu poder, como todo homem de bom senso percebe facilmente, é bem pequeno ou, melhor, não é nenhum, mas cura-se a imaginação oferecendo-lhes um sacrifício. Como, freqüentemente, a imaginação é a sede da doença, a partir do momento em que esta é curada, é inevitável que o doente se sinta melhor. Sacrificam-se às árvores apenas pães de milhete, de milho ou arroz; o Marabu coloca-os ao pé da árvore para com a qual o doente tem devoção e ali os deixa durante algum tempo. Leva-os embora em seguida, a menos que o doente se entenda com ele para abandonar ali as oferendas, até que os cachorros, aves e porcos as comam.

1. Bosman, p. 394.
2. As outras duas são as serpentes e o mar.
3. Labat, t. II:163.

Guillaume Smith[4]: "Suas divindades de segunda ordem são as árvores muito velhas, pelas quais eles têm grande veneração".

Pruneau de Pommegorge[5]: "Grandes árvores, que são árvores fetiches; o povo as reverencia e ninguém ousaria cortá-las, sem temer as piores desgraças para o país".

Richard Burton[6]:

O segundo (deus)[7] é representado por árvores soberbas e altaneiras, em cuja formação a Mãe Natureza parece ter exprimido sua grande arte. Fazem-lhe orações e oferendas nas épocas de doenças e, sobretudo, de febres. As mais reverenciadas são a *Hun-tin* ou paineira (*Bombax*), cujas mulheres, a ela dedicadas, igualam em número as mulheres da serpente, e o *Loko*, o ordálio *Edum*, árvore venenosa, bem conhecida na Costa Ocidental Africana. Esta última tem poucas *Loko-si* ou mulheres de *Loko*, mas, de outro lado, possui seus próprios potes-fetiche, que podem ser adquiridos em qualquer mercado...

Skertchely[8]:

A próxima divindade em importância é *Atin-bodun*, cuja forma terrestre é a de diversas árvores, enquanto sua morada se situa em alguns espécimens curiosos das artes e da cerâmica, como, por exemplo, uma panela vermelha, com vários orifícios, enterrada no chão e emborcada, com o fundo aparecendo, em um pequeno degrau de terra, aos pés de algum arbusto ou árvore nova, que cresça na porta de uma casa. À direita encontra-se um recipiente em forma de cabaça, com garganta estreita e geralmente pintado de branco na parte exterior. O culto de *Atin-bodun* consiste na fé em seu poder de prevenção e cura das doenças, sobretudo a febre, e em oferendas de água derramada no pote. Desnecessário dizer que ele é o patrono de todos os médicos.

Considera-se que qualquer árvore de grande porte é habitada por essa divindade, mas, para eles, são especialmente sagrados o *Hun* ou cincho, e o *Loko* ou árvore do veneno. Uma infusão de suas folhas é usada como ordálio para detectar todo crime oculto.

Ellis[9] copia com muita exatidão as informações de Burton e acrescenta:

As árvores que são as moradas especiais desses deuses – pois não são todas as árvores dessas duas variedades (*Huntin* e *Loko*) que são honradas – são cingidas por uma guirlanda de folhas de palmeira...

Uma árvore rodeada por uma guirlanda de folhas de palmeira não pode ser cortada ou maltratada de forma alguma e até mesmo os "cinchos e *Odum*" que não são animados por *Huntin* e *Loko* não podem ser abatidos sem que certas cerimônias sejam realizadas. Considera-se que pertencem ao deus em algum grau ou que estão sob sua proteção. Um negro que deseje cortar uma dessas árvores deve, antes de mais nada, oferecer um sacrifício de frangos e de azeite-de-dendê.

Essa última indicação é interessante. Ellis compreendeu muito bem que a árvore não era sagrada em si, mas assim se tornava quando habitada pelo deus; no entanto, ele dá o nome inglês à árvore e o nome local ao deus.

É a Le Hérissé que cabe o mérito de ter restabelecido os fatos. Escreve ele[10]: "*Loko* ou *Roco*. – Existem tan-

4. Smith, p. 141.
5. De Pommegorge, p. 197.
6. Burton [1], t. 4:92.
7. Após a Serpente.
8. Skertchely, p. 467.
9. Ellis [1], p. 49.
10. Le Hérissé, p. 114.

tas lendas sobre *Roco* quanto sobre os *Vodun*, sob cujo nome aparece esta árvore: *Adanloko, Atanloko, Léléloko, Lokozoun* etc.".

Melville Herskovits[11] situa seu estudo particularmente em Abomé e encara *Loko* sob o estrito ponto de vista dos integrantes do "Panteão do céu", onde, diz ele,

... este deus é importante para a compreensão da religião daomeana, na medida em que oferece uma visão das inter-relações dos diversos cultos no Daomé. Entre as divindades do céu, *Loko* é encarregado de cuidar das árvores que se encontram na terra e suas funções são de tal modo significativas que ele tem como assistente seu jovem irmão, *Medje*.

As árvores têm alma e são associadas aos espíritos denominados *Aziza*, que, por um lado, dão a magia aos homens; por outro, são associados ao culto dos antepassados.

Que *Loko* seja o deus das árvores e que as árvores tenham uma alma explica a importância do emprego das folhas na prática medicinal e religiosa no Daomé e esclarece a declaração de um informante, sacerdote: "Se alguém souber o nome e a história de todas as folhas da mata, saberá tudo o que existe para saber a respeito da religião daomeana".

Alexandre Adandé[12] indica que no bairro de *Tenji*, em Abomé, *Alantan Loko* seria o *Orişa Oko* dos *yoruba*.

Não pude apurar muita coisa sobre os cultos realizados pelos *fon* aos *Vodun* cujo nome é associado ao de *Loko*, a não ser o fato de que eles parecem desempenhar um papel secundário, acompanhando um *Vodun* mais importante, ao mesmo título que *Legba, Gu* ou *Dan* e dos quais trazem o nome, seguido de *Loko*.

Iroko, até certo ponto, parece estar ligado a *Eşu Elegba*. Cantigas para *Eşu* fazem alusão a *Iroko* e à sua ação calmante[13].

No entanto, não sei muitas coisas mais.

Nina Rodrigues[14], no Brasil, diz que:

A fitolatria africana na Bahia parece ter duplo sentido. A árvore pode ser um verdadeiro fetiche animado ou, ao contrário, mal representa a morada ou altar de um santo. A gameleira (*ficus religiosa*), árvore abundante neste Estado, é o tipo da planta deus. Com o nome de *Iroco* é objeto de um culto fervoroso. Mais de uma *mãe de terreiro* exortou-me a jamais permitir que se abatesse uma gameleira em um terreno de minha propriedade, pois tal sacrilégio foi causa de grandes infortúnios para muita gente...

IROKO

Ilodo

Cantiga (para *Eşu*)

5.	*Ero n(i)*	*iroko*	*ni*	*nso*	
	Calma	que	*iroko*	ser	produzindo
	Iroko	*má*	*so*	*ele*	
	Iroko	não	produzir		força

Kétou (Igaji)

Cantiga (para *Eşu*)

Olo	*(o)yin*	*má*	*so*	*ele*	*ero,*	*ero*	*ni*	*Iroko*	*nso*
Dono	mel	não	produzir	força	calma	calma	que	*Iroko*	produzindo

O dono do mel não pode provocar a calma que Iroko provoca.

11. Herskovits [1], t. II:108.
12. Adandé [1].
13. Ver p. 147.
14. Rodrigues [1], p. 53.

Ouidah

Cantiga

Igi *toro* *igbo* *joye*
Árvore estabelecida floresta tomar título
Árvore que faz da floresta seu trono.

Iroko *mo* *ya* *wá* *hi* *o*
Iroko eu rápido vir saudar você
Iroko, venho rapidamente saudar você.

LOKO

Ouidah

Loko *atinsu*
Loko, a árvore macho.
Kaja *lagbo*
Kaja o cortou.
Atin *wu* *didi*
Árvore de corpo polido
Homẹ *katṣakatṣa*
E com o interior rugoso
Atin *alomape*
A árvore que não se pode rodear com as mãos.

III
Hẹvioso[1]

Com *Hẹbioso* encontramo-nos na presença de uma família de *Vodun* cuja origem ou origens, para falar mais exatamente, são difíceis de determinar, caso sejam estudadas em Abomé, nos lugares em que *Hẹbioso* se constituiu mediante a reunião de *Vodun* de características muito diferentes.

Um primeiro grupo de deuses do trovão ou *Vodun,* cuja ação justiceira consiste em provocar a morte e a destruição por meio do raio, é cultuado em Abomé, ao lado de outro grupo de deuses cuja atividade está ligada ao mar e às águas.

Um mito narrado pelos sacerdotes de *Hẹbioso* em Abomé[2] tenta harmonizar e racionaliza habilmente essa estranha situação.

De acordo com esse sacerdote,

Existe apenas um deus que tudo comanda e esse deus é *Mawu. Mawu,* que criou o mundo, é denominado *Sogbo.* Por isso, *Sogbo* é o maior dos deuses, mas seu filho *Agbe* exerce um controle direto sobre o que acontece no universo.

Agbe veio à terra para cumprir a missão que *Sogbo* lhe deu e o mar foi criado por ele como lugar de residência. *Agbe* teve filhos com sua irmã *Na-ete,* os quais foram encarregados do reino da terra[3]. *Sogbo* teve em seguida outros filhos, encarregados dos assuntos do céu.

Os sacerdotes do grupo *Mawu-Lisa* não aceitam esse ponto de vista, expresso pelo sacerdote de *Hẹvioso*[4].

Examinando melhor o assunto, parece que essa reunião dos *Vodun* no panteão do trovão, em Abomé, se deve menos a uma cosmogonia antiga do que ao acaso, isto é, a

1. Algumas vezes denominado *Hẹbioso* ou *Hẹvieso.*
2. Herskovits [1], t. II:151.
3. Todas as atividades desses *vodun* se exercem no domínio das águas.
4. Herskovits, (I), t. II:159.

aquisição desses *Vodun* seja pelo rapto, nos países vizinhos, devido a campanhas guerreiras, seja por meio de caminhos mais pacíficos e astuciosos.

A origem de parte dos *Vodun* do trovão parece estar ligada a um grupo *Aïzọ-Sẹtọ*, até agora mal estudado. Conforme sugere Le Hérissé, essa origem talvez se ligue ao culto do deus do trovão dos *yoruba*.

O culto aos deuses do mar seria proveniente do grupo *Hula* ou *Pla*, da região do litoral.

Eis alguns textos relativos ao primeiro grupo, transcritos de alguns autores.

Burton[5]:

So ou *Khevioso* (este nome é próprio de Whidah; por isso penso que esse fetiche daomeano é uma adaptação de *Shango* ou o Júpiter Tonante dos *Yoruba*), o fetiche trovão, cuja arma é o raio. Essa divindade é adorada em Whydah, em *So Agbadgyi* ou lugar do trovão. Tem cerca de mil mulheres em todo o país. Quando um homem é morto pelo fluido elétrico, o que torna o sepultamento ilegal, as mulheres colocam o corpo sobre uma plataforma e cortam pedaços dele, que mastigam sem comer, gritando para os transeuntes: "Vendemos carne! Carne de primeira! Venham comprar!"

Skertchely[6] escreve mais ou menos a mesma coisa que Burton.

Ellis[7]:

Khebioso, cujo nome é freqüentemente abreviado (*So*), é o deus do trovão. *Khebioso* deriva de *Khe* (ave), *bi* (que deixa a luz fluir, que lança a luz) e *So* (fogo), isto é, a ave ou ser em forma de ave que projeta a luz. As nuvens que anunciam a tempestade flutuam no *Khe kheme* (a região de ar livre, no alto do céu). Essa região só pode ser atravessada pelas aves; os nativos imaginam *Khebioso* como um deus voador, como uma ave escondida no meio das nuvens precursoras da tempestade, de onde ele lança os raios. Alguns pensam que o barulho do raio é o adejar de suas asas imensas.

Os machados de pedra são considerados o raio e denominados *Sokpe* (*kpe* : pedra). Se uma casa for atingida pelo raio, os sacerdotes de *Khebioso* vão até lá imediatamente e exigem que seus moradores façam oferendas, como se fosse um pedido de desculpa ao deus que eles, evidentemente, ofenderam. Os sacerdotes exibem uma pedra em forma de flecha ou de machado que, segundo eles, encontraram perto da casa.

Ao lado de seus sacerdotes, *Khebioso* tem numerosas mulheres a seu serviço, geralmente denominadas "esposas" do deus, sendo *Kosio* o termo nativo que as designa. Elas cuidam dos diversos templos do deus, mas sua principal ocupação é a prostituição. Segundo se diz, *Khebioso* tem, apenas no Daomé, quinhentas esposas.

Os adoradores de *Khebioso* usam geralmente um bracelete de ferro enfeitado com linhas em ziguezague, sinais convencionais para o raio.

Não se pode apagar o fogo que destrói uma casa atingida pelo raio. Seria ir contra a vontade do deus, o que poderia desencadear sua cólera sobre toda a comunidade. Em 1863, a missão católica de Whydah foi atingida pelo raio e o padre Borghero apagou o fogo. Ele foi levado diante do *Yevogan* e recebeu a ordem de pagar uma multa aos sacerdotes. Diante de sua recusa, foi preso e somente o soltaram quando pagou uma multa ao *Yevogan*, em vez de pagá-la aos sacerdotes.

Se a casa não se incendiar, ela será pilhada pelos sacerdotes, a pretexto de procurarem a pedra de raio, além do que eles exigirão o pagamento de multas.

5. Burton (II), t. II:94.
6. Skertchely, pp. 468-469.
7. Ellis [1], p. 37.



Hevioso empunha o
machado do raio,
Abomé, República do Benin.

Se alguém for morto, as mulheres de *Khebioso* apoderar-se-ão do corpo, gritando: "Era um infame, um malvado, *Khevioso* o matou!". O morto é arrastado pelos pés até o mercado ou algum outro lugar da cidade, onde seu corpo permanece exposto sobre uma plataforma.

Le Hérissé[8]:

Hẹbyoso ou *Sẹtohoun*, o trovão. – Diz-se que o culto ao trovão é originário de *Tchangô*, na terra *nagot*, mas que, muito antes da migração, em direção ao sul, do ramo dos *Alada-Sadonou*, que deu origem aos reis de Porto-Novo, ele era cultuado pelos habitantes das aldeias lacustres do *Noukoué*; daí seu nome *Sẹtohoun* (fetiche da laguna do Espírito?).

Os habitantes de *Héviê* (círculo de Allada) admitiram-no, por sua vez, e ter-lhe-iam dado o nome de *Héviosô* ou *Hebyoso* (*so*: raio; raio de *Héviê*). Foi de lá que a mãe do rei *Tegbésou*, muito versada no culto dos fetiches, o teria levado para o Daomé...

... No grupo de *Hébyosô* incluem-se *Hou*, o mar e sua família.

Djisô, trovão. – Encontramos o trovão, pela segunda vez, à frente de um grupo de fetiches, sob o nome de *Djisô* (raio que vem do alto), e, embora isto inicialmente possa parecer incompreensível, não se trata mais do mesmo *Vôdoun*.

Para os daomeanos, com efeito, o *Vôdoun* não se compõe apenas de uma força, de um ser ou de uma coisa; comporta ainda épocas, fatos e lugares que constituem sua lenda e são partes essenciais de sua natureza, sem as quais seria delicado atribuir uma origem comum a tribos que prestam um culto à mesma força natural ou ao mesmo elemento divinizado.

(Um fetichista do trovão, em Ouidah, contou-nos que, ao contrário do que acabamos de expor, *Djisô e Hébyosô* seriam dois nomes diferentes do mesmo fetiche, originário de *Tchangô*, na terra *nagot*.)

Djisô era cultuado no Daomé muito antes de *Hébyosô*, pois era o grande *Vôdoun* dos *Djétovi*, dos quais inúmeros representantes foram absorvidos muito cedo pelo poderio daomeano. Só foi reconhecido "*Vodoun* oficial", se é que podemos exprimir-nos assim, no reinado de *Glélé*, quando as conquistas desse soberano na terra *Mahi* colocaram-no na presença de outros membros da tribo dos *Djétovi*.

Existem várias pessoas no *Djisô* ou, dito de outra maneira, há vários "*Sô*". Seu pai *Gbadé-sô* ou *Gbamê-sô* é o mais malvado de todos. Ele mata os homens. Sua mãe, *Sôgbo*, troveja no céu, para indicar que não há mais nada a temer de seu marido.

Esse casal terrível tem filhos dignos dele. Os mais conhecidos são *Akrombè-sô*, *Ahoutè-sô* e *Djakata-sô*. A especialidade de *Djakata* é derrubar as árvores. Ignoramos a dos outros, mas tudo nos leva a crer que a divisão dos *Sô* em pai, mãe e filhos corresponde aos efeitos provocados pelo raio, constatados pelos negros.

Encontramos em parte, na lenda anterior, a razão pela qual a tribo dos *Djétovi* se subdivide em três ramos: os *Gbamènou*, os *Agbogonou* e os *Sinmènou*.

Os primeiros procederiam de *Gbomè-sô*, o pai de *Sô*; os segundos, de *Sôgbo*, e os terceiros, da água (*Sin*), nascida do trovão.

Uns e outros são proibidos de comer carneiro e beber a água recolhida dos telhados (*Adjalalasin*). Compreende-se o motivo dessa interdição quando se sabe que o raio é um carneiro (*agbo*) que exibe sua cólera nas nuvens. Encontra-se, aliás, a palavra carneiro na expressão *Sô gbo*, que parece ser a contração de *Sô "agbo"*.

Paul Hazoumé escreve[9]:

Acredita-se que o raio caia ou sobre uma cabana que abriga um feitiço perigoso ou sobre uma árvore onde se reúnem feiticeiros. Ele também fulmina quem abriga pensamentos criminosos para com seu próximo, servindo-se, por exemplo, de um feitiço.

8. Le Hérissé, pp. 108 e 115.
9. Hazoumé, (II):144.

Héviosso ou *Hébiosso* – o raio – não se abate jamais sobre o objeto ou a pessoa a quem ele quer fulminar.

O temível *Vodun* permanece lá no alto e lança seu machado, que é uma pedra. O objeto atingido inflama-se ou desmorona e, em seguida, a arma se enfia na terra, onde é encontrada quando é cavoucada (*Héviossokpin* ou *Sokpin*).

Herskovits[10] indica que,

segundo um de seus informantes que, em Abomé, serve de intermediário entre os sacerdotes e a administração, *Xevioso* é, como *Mawu-Lisa*, senhor do céu. Ele envia o calor e a chuva. Mata os homens, destrói as casas, as árvores e os campos, mas torna os seres humanos férteis e os campos, produtivos. O tempo e os acontecimentos da história mudaram os nomes, do contrário não haveria templos separados em *Djena* e para *Xevioso*[11].

No mito relatado pelo sacerdote de *Xevioso*, indicado no início deste capítulo, os filhos de *Sogbo* que se encarregam do céu assim se definem:

Aden, que dá as chuvas finas que fazem as árvores frutificar e, em conseqüência, é guardião das árvores frutíferas. Quando ele mata um homem, encontram-no deitado de costas.

Akolombẹ regra a temperatura do mundo, faz os rios transbordar, precipita o granizo. Quando mata, arranca os lábios das vítimas.

Adjakata dá as chuvas torrenciais. Está sempre com pressa, pois é o porteiro do céu e mata arrancando os olhos.

Gbwesu permanece sempre junto a sua mãe, não mata e ouve-se apenas sua voz no horizonte.

Akẹle também não mata. É ele quem "segura a corda da chuva"; é ele quem puxa para cima a água do mar, de que a chuva é feita.

Alasan é aquele que foi a *Xevié* ensinar aos homens o culto a *So*.

Gbadẹ, o mais turbulento de todos. Ouve-se sua voz nas grandes trovoadas. É ele quem envia o raio que mata e estraçalha os corpos. Sua mãe sempre procura acalmá-lo e, para transportá-lo à terra, deu-lhe *Aido-Hwedo*, a serpente arco-íris.

Em Abomé, no *Sogbaji* do bairro de *Kodota*, próximo das ruínas do palácio de *Akaba*, indicaram-me que *Hẹbioso* se compõe dos seguintes *vodun* do trovão:

Se *Sogbo*[12], filho de *Mawu* e *Lisa*, pai de todos os outros, fulminar alguém, o homem permanecerá de pé. À chegada do *vodunon*, este joga certos medicamentos em cima do homem, que cai no chão explicando o que fez para merecer ter sido fulminado. Os tambores tocam e os *Vodun* baixam na cabeça de seus *vodunsi*.

Aden, *Vodun* feminino. Antes de ela fulminar, tudo escurece e os relâmpagos cruzam o céu, a chuva cai um pouco e *Aden* mata. Antes disso seu pai, *Sogbo*, grita, ralhando: "*Ahumevi Anabahanlan*" ("Não se deve matar as pessoas").

Akolombẹ e *Djakata* (*Vodun* masculinos), *Bẹsu* e *Kuntẹ* (*Vodun* femininos), e *Badẹ* (*Vodun* masculino), muito violento, mais malvado do que os outros, mata estraçalhando todo o corpo.

10. Herskovits [1], t. II:150.
11. Em relação a essa questão, o ponto de vista do informante é muito pessoal. Ver, a esse respeito, a p. 441.
12. Segundo outros informantes: *Sogbo* mata as pessoas que praticaram o mal, tirando-as de seu quarto e jogando-as para fora. *Akolombẹ* mata o homem e deita-o de costas, com a língua de fora, botando sangue pelo ouvido, boca e narinas. Envia a chuva antes de matar e tem um carneiro em sua companhia. *Badẹ* pune os feiticeiros derrubando as árvores em cima deles e destruindo o que estiver embaixo.

Esses *Vodun* do trovão são completados pelos *To Vodun*, *Vodun* da água de *Hẹbioso*, que são: *Da Ahuangan*[13] (*Vodun* masculino), *Na ete* (*Vodun* feminino), *Saho* (*Vodun* masculino), *Ahongbẹ*, *Beyongbo* e *Avlekete* (todos os três, *Vodun* femininos).

Detalhes sobre a origem desse templo foram-me indicados nos seguintes termos:

Nos tempos do rei *Tẹgbesu* houve uma seca que durou três anos. *Tẹgbesu* faz, em vão, inúmeros sacrifícios aos *Vodun* e a chuva não cai.

Toda manhã ele pergunta ao *Migan* se a chuva cairá. O *Migan* responde: "Sim, meu rei, a chuva cairá, porém mais tarde".

Por mais que *Tẹgbesu* faça, a chuva não cai.

Ele manda trazer de *Hèvié* o *Hu hunsọ*, que é o segundo entre os *Hunon*. À sua chegada, *Tẹgbesu* lhe diz que há três anos não chove e que ficou sabendo que chove em *Hèvié*. O *Hu hunsọ* responde: "Rei *Tẹgbesu*, se tu quiseres, farei vir de minha terra o *Vodun* que dá a água". *Tẹgbesu* pergunta o nome do *Vodun*. O *Hu hunsọ* responde: "Chamam, a esse *Vodun*, *Adantọhun*; se eu o preparar, a chuva cairá". Ele indica tudo que é necessário para assentar esse *Vodun*.

Tẹgbesu ordena que busquem tudo o que é preciso. O *Hu hunsọ* declara que antes de assentar *Adantọhun* é preciso assentar *Hẹbioso*.

O rei diz: "É verdade. Tenho um irmão, *Ahuangan Sogbo*, um filho que *Agadja* teve como gêmeo do *Tọhọsu*[14] *Kpẹlu*. Suas mãos eram asas e ele voou para o céu. *Sogbo*, seu pai, lançou o raio no chão para dispersar as pessoas e apoderar-se de seu filho. Criou uma nuvenzinha para carregá-lo e deixou a mãe com *Kpẹlu*".

O *Hu hunsọ* assentou *Ahuangan* e *Sogbo* em *Kodota*, diante do palácio de *Akaba*, e no mesmo dia eles foram a *Kana Agbego*, diante do palácio de *Tẹgbesu*, onde assentaram *Adantọhun* antes do meio-dia.

Tẹgbesu vai almoçar no palácio e, em seguida, dirige-se para *Toganu*, próximo de *Kana*, onde, com a ajuda do *Hunon Hunsọ*, vai assentar o *Vodun Akolombẹ*, que havia trazido de *Djèkin* e que acabara de quebrar; assentou *Badẹ*, igualmente trazido de *Djèkin* e imediatamente começou a chover; todos ficaram molhados. Naquele dia, o rei fez grandes elogios ao *Hunon Hunsọ*, dizendo-lhe que ele conhecia muito bem seu *Vodun*.

Decorridos alguns dias, o *Hunon* pede para ir embora, acompanhado de uma pessoa designada por *Tẹgbesu*, que lhe mostrará os segredos de *Hun* em *Hèvié*.

Tẹgbesu não quis deixá-lo partir, dizendo-lhe que ele deveria ser seu *Hunon*.

O *Hunsọ* respondeu que ele era poderoso demais para permanecer lá.

O rei começou a rir, ao se dar conta do valor do *Hunsọ*, e disse-lhe que ele poderia partir dali a alguns dias. À noite, o rei chama o *Migan* e o *Mehu* e lhes transmitiu as palavras do *Hunon*. Convocou uma de suas noivas, *Huenu*, muito bela e ainda virgem, e disse-lhe diante do *Migan* (o carrasco que corta as cabeças) que ela deveria seduzir o *Hunon* sob pena de morte. Ordenou-lhe que ela lhe levasse pessoalmente o que comer. Nessa mesma noite, ela teve relações com o *Hunon* e foi dar satisfações ao rei. Este contentou-se em dar-lhe roupas e dinheiro. Chamou o *Migan* e disse-lhe que a jovem havia procedido bem.

No dia seguinte, o rei *Tẹgbesu* chamou o *Hunon Hunsọ* e comunicou que ele poderia voltar para sua casa dali a seis dias. Na manhã do sexto dia, *Tẹgbesu* amontoou uma pilha de dinheiro, mandou providenciar roupas em quantidade, bebidas em abundância e ordenou que levasse a jovem diante do *Migan* e do *Mehu*.

13. No bairro de *Wawe*, em outro *Sogbaji*, o *Vodun* principal é *Ahuangan*. Ali ele se faz acompanhar de *Sogbo*, *Badẹ*, *Jakata*, *Aden*, *Aklombe* e *Agbolensi*, para a parte *Vodun* do trovão, e *Agbe*, *Saho*, *Naete*, *Agbowi*, *Averekete* e *Topodun*, para a parte *Vodun* da água.
14. *Tọhọsu* (ver apêndice VII).

O rei perguntou ao *Migan*: "A quem *Agadja* confiou o Daomé que *Wẹgbadja* confiou a *Akaba* e que *Akaba* confiou a *Agadja*?". O *Migan* respondeu que foi a ele, *Tẹgbesu*.

O rei explicou então que, na véspera, quis ter relações com *Huẹnu*, mas que ela não era mais virgem e, portanto, o *Migan* poderia matá-la. A jovem começou a gritar, dizendo que o *Hunon hunsọ* é quem havia abusado dela. O rei disse, então, que não matassem a jovem, que o culpado era o *Hunon* e que seria preciso cortar-lhe a cabeça. O *Hunon* exclamou:

Avesu *mahu mioblo*
(Nome de *Tẹgbesu*) não deve matar-me
mayi Hunon nawe
ficarei aqui como seu *Hunon*
Hunon nyinyi *mayiwhe de*
serei Hunon sem julgamento

Tẹgbesu deu-lhe o nome de *Hunon whẹde* e entregou-lhe a jovem.

Eis agora uma série de informações contraditórias sobre a instalação desses *Vodun*:

Na localidade de *Kana*, no templo construído pelo *Hunon*, alguns afirmam que *Adantọhun*, originário de *Ahla Hèvè*, estava assentado em *Hèvié*, de onde foi trazido para *Kana*, ao mesmo tempo que *Sogbo*. Outros dizem que o conjunto de *Hẹbioso* vem de *Hêvè Djèkin*, perto do Grande Popo, quando o rei de *Hèvè*, que se chamava *Djèkin Hosu Kposi*, foi trazido ao mesmo tempo que *So Klunon Atọtun* e o *Hunon Hunsọ*, o qual recebeu o cognome de *Whẹde*.

Referindo-se a *So Akolombẹ*, um terceiro informante disse-me que esse *Vodun* teria sido trazido de *Djèkin*, depois que o exército do rei *Tẹgbesu* arrasasou essa localidade e matou *Genu Foli* e *Agbosu*, chefe de um bairro, próximo do rio *Djèkin*, onde *Akolombẹ* estava assentado.

O *Hunon Hunsọ* teria assentado o conjunto desses *Vodun* em *Kana*, na nascente *Tota* do rio *Gahuto*.

Outra versão afirma que o *Vodun Badẹ* foi trazido no tempo do rei *Agadja*, que o teria adquirido através de meios pacíficos. *Agadja* teria morrido antes de poder assentá-lo, o que *Tẹgbesu* mandou fazer por intermédio do *Hunon Whẹde*, bem como *Badẹ*, *Sogbo*, *Aden*, *Akolombẹ* e *Adontọhun* (este último seria outro nome de *Agbè*).

Além disso haveria em Kana outro *Hẹbioso*, chamado *Alansan*, originário de Agbanankin.

Eis a lista dos diversos *Hunon* que transmitiram uns aos outros esse cargo:

O *Hunon* é o grande chefe dos *Hẹvioso* submetidos ao rei de Abomé.

1. *Hunon Zonyon* (a caminhada é boa).
2. " *Able Mẹyon*.
3. " *Whẹde*, trazido por Agadja, assentado por *Tẹgbesu*.
4. " *Dẹwa* (a prece é atendida).
5. " *Dẹzan* (dia da prece).
6. " *Aidji* (o coração).
7. " *Dẹzon* (comandado pela oração).
8. " *Gbẹzon* (ordenado pelo universo).
9. " *Gbẹnan* (o atual) (dado pelo universo).

Em *Kana*, no *Sogbaji kpevi* (pequeno templo de *Sogbo*), encontra-se *Sogbo kasu kasu*, trazido de *Hèvié* pelo rei *Agadja*, que o fez assentar em *Kana* para servir de barreira (*Kasu*) contra o povo de *Ọyọ*, que vinha guerreá-lo. Quando, no *Sogbaji daho* (grande templo de *Sogbo*), indaguei o lugar de origem de *Hèvioso*, responderam-me: "Existem *Vodun* que vieram de *Hèvié* e *Vodun* que vieram de *Hèvè*. Todos eles são misturados e não se quer mais saber de onde vieram; são os *Vodun* do Rei".

O informante de Herskovits explica da seguinte maneira a confusão que reina no culto a *Hẹvioso*:

Quando *Agbe* foi estabelecer-se no mar, *Alasan* veio a *Xevie* para ensinar aos homens a natureza do reino da terra e do reino dos céus. Ele explicou ao povo de *Xevie* que todos os filhos de *Sogbo* eram chamados *So* e ensinou-lhes como o culto deveria ser feito.

Em conseqüência, os habitantes de *Xevie* foram os primeiros a dirigir-se a esses *So*. Quando outros ouviram falar desse culto a *So* em *Xevie*, foram até lá para saber como cumprir os rituais de So e, assim, a religião espalhou-se por todos os lugares. Foi assim que nasceu a confusão entre os diversos tipos de *So*, pois, entre os adoradores de *Xevioso*, os deuses do trovão são conhecidos como *Soxwenu* ou *Sẹtọyun*, e os deuses do mar como *Agbenọnu* ou *Xwalayun*. Este último nome deve-se ao fato de que quando *Agbe* desceu na terra, ele, antes de tudo, apareceu em *Xwala* (Grande Popo), onde deu seu nome e falou dos diversos deuses do mar. Alguns prestaram o culto aos deuses seguidos pelos habitantes de *Xevie*, enquanto outros se dirigiram aos moradores de *Xwala* para aprender o culto aos deuses do mar. Se perguntassem a um homem que praticava o culto aos deuses de *Xevie*: "Que espécie de *Vodun* é o seu?", ele responderia: "*Xevièso*". Se ele, porém, tivesse recebido os deuses do mar, diria: "Carrego *Xwala-yun*". Essa confusão, entretanto, é o resultado de um mal-entendido entre os homens.

A confusão, porém, enfatiza bem essa diferença de origem.

Em Hèvié[15]:

Nessa localidade, *Hẹvie So* partilha seu templo com *Nukwẹgbẹ*.

Luẹ, So Loko, So Dan.

Alansan ali compartilha seu templo com *Dawhi, Ozo, Hungbo, Hun Dẹmon* e *Lovie Siligbo*.

Assinalaram-me, em Hèvié, alguns outros nomes de *Vodun: Saba, Salile, Siligbo, Vẹvẹsu, Adohun, Tosi, Pafa, Lokobo, Ahuangan, Siligbononen, Watakwẹ, Wan, Veho, Wheyo* (que seria *Dangbe*), *Loko Ẹpẹ, Ahuangbe* e *Nyanranwhe*.

Alguns desses *Vodun* são encontrados em Porto-Novo, entre os *Sẹtọ* dos bairros de Djegan, Kandévié e Tosuhue, sobretudo os *Vodun Nukwẹgbẹ, Alansan, Hungbo, Lovie Siligbo, Saba, Tosi* e *Pafa*.

Os nomes dos *Sogbo* e *Agbolensu* constam dos que foram dados a *Hẹviè So*[16].

15. Eis a lista dos sucessivos chefes de Hèvié, tal como é transmitida pela tradição:
    1. *Tọgbo Hunde* (antes dos reis de Abomé) saiu da terra e nela entrou após a morte;
    2. *Tọgbo Wezo;*
    3. *Tọgbo Kense;*
    4. *Tọgbo Debui;*
    5. *Tọgbo Alaniyon;*
    6. *Tọgbo Dado;*
    7. *Tọgbo Yẹpon;*
    8. *Tọgbo Tose;*
    9. *Tọgbo Azọhun;*
    10. *Tọgbo Huniyon;*
    11. *Tọgbo Bena,* e
    12. *Tọgbo Toniyon Yeda.*
16. Ver a lista dos nomes de *Sogbo* no final deste capítulo.

Dessa lista de nomes evidencia-se, entretanto, que as divindades do mar não apareciam ao lado dos deuses do trovão, como em Abomé.

O único nome citado é o de *Ahuangan*, deus de uma laguna muito perto de Hèvié.

Os habitantes de Hèvié falam a língua *sẹtọ* e fazem parte de uma migração[17] "vinda, no século XVII, da região de *Seto* (Athiémé)" e que "formaram conglomerados *sẹtọ* separados, nos subúrbios de Porto-Novo".

Ocorreu um movimento paralelo entre os *Adjarra*, que foram de Adjarra, próximo de Pahou, a Adjarra, ao norte de Porto-Novo, e entre os *Pla* ou *Houla* ou ainda *Hwala*, que, do reino de Jacquin (Godomé) partiram em diversas direções: para Kétonou, à beira do lago Nokhoué, e, em sentido contrário, a Agbanankin, no Togo.

Veremos mais adiante que os *Vodun Hula* são independentes dos *Vodun Hẹbioso* nas regiões *Hula*.

Em Hèvè, os *Vodun* chamam-se *Yẹwhe*, e os *vodunsi*, *Yẹwhesi*. Ali parece sentir-se a influência dos vizinhos *gen*.

Ali também se diz que *Hẹvioso* veio de *Komẹ*.

O primeiro *Yẹwhesi* que entra no convento chama-se *Hundjẹnukon*, seguido por *Badẹsi, Adanyosi, Aklombẹsi, Sogbosi, Dẹgbosi, Hunsigpe, Hunsiga, Hunsi Afa, Hunsilẹfio* e *Hunsigbope*. São todos mulheres. Os homens têm o nome de *Hunugbo, Hunusa, Hunugpẹ, Hungua* e *Hunwyọ*.

Os interditos ou *bekọ* são:

Não se pode comer cachorro, peixes *silure* (*adewe*), baobá (*akapasa*), peixe *zalu*, pássaro-soldado (*hwlensuvọ*).

Não se pode comer em pratos de argila. Existem, além disso, proibições que valem para todos os *Yẹwhesi*. Não se pode passar uma luz atrás de um *vodunsi* de *Hẹvioso*, insultá-lo, chamando-o de cachorro (*avun*), louco (*hanon*), porco (*ehan*), bater nele com uma vassoura, cuspir nele ou jogar em cima dele, de repente, água fria.

"O que fazem os sacerdotes de *Hẹvioso* no Brasil, quando *Hẹvioso* matou alguém pelo raio?", perguntaram-me.

Aqui os filhos de *Hẹvioso* vão ao lugar onde o raio caiu e apoderam-se do corpo.

Hẹvioso mata o malfeitor que fez feitiçaria, bem como os ladrões, os bandidos e os incendiários. É a vingança de *Hẹvioso*.

Se alguém sempre é roubado e não descobre o ladrão, pede-se a *Hẹvioso* que procure o culpado e é assim que ele o mata.

Se alguém morrer de repente, sem estar doente, procura-se o motivo. Se se descobre que foi um homem que matou essa pessoa, *Hẹvioso* o matará, caso lhe peçam.

A força do trovão: se você viajou milhares de quilômetros até a África para ter boas informações, se pudermos dá-las...

Acontece que *Hẹvioso* ameaça e isso desde nossos avós. Depois que *Hẹvioso* mata, é preciso arrastar o corpo para dar o exemplo à aldeia. É um bom exemplo.

A administração, porém, opõe-se a isso.

Se quisermos falar com um surdo falamos diante de seu filho.

Em Agouet, mais a oeste, na terra dos *Gen*, disseram-me: *Somohlẹ* partiu de Hèvè com seu *Vodun Hẹvioso*. Quando perceberam que seu *Vodun* matava, ele foi expulso de Anecho e veio para cá.

Diz-se na região que *Ṣango Ọbaoso* mata através do raio.

17. Tidjani, p. 35.

So veio de *Ṣango.*

So era um homem malvado e cruel. Perseguido, acabou desaparecendo um dia. Quando ele desapareceu, seus instrumentos ficaram: (*fio*), machado de lâmina dupla e de lâmina simples. Seu irmão também ficou e, em casos litigiosos, se houve um roubo, vai-se vê-lo e jura-se pelo irmão desaparecido, sobre os instrumentos por ele deixados. O malfeitor morre.

É o efeito das coisas deixadas por *So* em Hèvié que constituem o *Vodun.*

As pessoas tornam-se irmãs na religião. Constituiu-se uma sociedade na qual as pessoas que entravam tornavam-se *Sosi* e o fundador era o irmão de *So,* cujo nome era *Họfọ.*

Essa aproximação entre *Ṣango* e *Sogbo,* feita pelo informante de Agouet, a que aludiu Le Hérissé, é claramente mostrada em Ouidah por ocasião de certas cerimônias, nas quais o mesmo sacerdote aparece sobre o teto do templo de *Sogbaji* empunhando sucessivamente um *oṣe de Ṣango* e um *sosiovi* de *Sogbo.*

No canto do teto, diante do sacerdote, encontra-se um motivo de ferro forjado que simboliza o trovão, o carneiro e o machado.

Em Abomé, as danças do grupo *Hẹvioso* são extraordinárias e merecem uma breve descrição: trata-se de curiosos desfiles de sacerdotes, girando todos juntos em torno da praça diante do templo e caminhando, ao ritmo dos tambores, com uma postura altiva e desembaraçada. A cada volta dada, pouco antes de passar diante do principal *Vodun* do templo, colocado sob um guarda-sol de honra, os sacerdotes parece que vão dar início a uma corrida, batendo os pés fogosamente no lugar e contendo seu ímpeto. Em seguida, num conjunto perfeito, vão para diante, dando passos enérgicos e projetando o corpo para a frente, endireitando-se em seguida, sendo os movimentos acompanhados por um gesto brusco dos cotovelos e dos ombros, jogados bem para trás. Quando eles chegam ao final do trajeto, executam piruetas, feitas com um passo muito leve. Os saiotes que eles vestem (*valaya*) giram. O conjunto exprime a soberba, o poder dos deuses e sua energia mais do que exuberante. Nos momentos de paroxismo, um deles surge, de vez em quando, empunhando o machado numa das mãos e um *adja* (sineta dupla) na outra. Ele atravessa a praça dando gritos guturais e vai saudar a orquestra e os dignitários presentes.

As chegadas dos grupos de *Hẹviososi* em visita a outros templos onde se desenrolam cerimônias são freqüentemente tumultuadas e se relacionam com seu caráter desenfreado e incontrolável. Assisti a uma delas.

Os *Hẹviososi* chegavam em carreira precipitada, empunhando seu machado. Um deles apoderou-se de um cesto, que ele arrastava no chão, o outro pegou um menino pequeno e eles foram entregá-los aos músicos, soltando gritos roucos. Pareciam estar procurando algo de todos os lados, com ar perdido. Um terceiro *Hẹviososi* subiu em uma laranjeira e, lá de cima, começou a bombardear a multidão com as frutas da árvore. Acalmou-se, desceu e foi saudar os *Vodunon* do templo. Dirigiu-se até a orquestra, para também saudá-la e pedir aos músicos que executassem o ritmo *dogbahun.* Ao ouvi-lo, todo o grupo dos *Hẹviososi* começou a dançar segundo a maneira já indicada.

Na região de Hèvié, possível local de origem de *Hẹvioso,* cujo nome, conforme vimos, seria uma deformação de *Hẹvieso,* os sacerdotes dos *Vodun* carregam uma espécie de pacote comprido (*Tavodun*) que termina, na parte dianteira, por um enorme buquê de penas vermelhas da cauda dos papagaios.

Esses *Tavodun* contêm os elementos da força do deus. Os dois *Vodun* chamam-se *Ahuangbe* e *Ekpe Loko.*

São os deuses secundários do templo de *Hẹvieso.*

Esses diversos *Vodun* surgem do outro lado do Atlântico, na Bahia, nos *terreiros* de nação *Djèdjè Mundubi* e, em São Luís do Maranhão, na *Casa das Minas.* São também muito conhecidos nas Antilhas e no Haiti. Tive a ocasião de registrar, neste último país, uma cantiga ainda perfeitamente compreensível no Daomé.

Texto registrado no Haiti:

Sogbo ela imadokọvẹ
Badesi huala hunsi
imado konie
Sogbaji sogbo imadokọvẹ
Ananman vodun imadokọvẹ
Imadokonie

Texto registrado em Ouidah (*Sogbo*):

Sogbo ela mi na do kọ vẹ
Sogbo nós dar sobre chão vermelho
***Sogbo*, nós pomos vermelho no chão.**

Badẹsi huala hunsi
Badẹsi huala vodunsi
Badẹsi de huala vodunsi.

Mi na do kọ vẹ hunsi
Nós dar sobre chão vermelho *vodunsi*
Vodunsi, nós pomos vermelho no chão.

Sogbaji Sogbo mi na do kọ vẹ
Sogbaji Sogbo nós dar sobre chão vermelho
Sogbo de Sogbaji, nós pomos vermelho no chão.

A na nu vodun mi na do kọ vẹ
Quando dar beber *vodun* nós dar sobre chão vermelho
Quando nós damos de beber ao vodun, pomos vermelho no chão.

MLANMLAN

Hẹvioso

Hèvié

Agbo len su
Carneiro de todo marido

So gbọ
Espingarda grande

Tantan su
Agitação marido

Wa họ Ịsiemẹ
Ir cabana minha

Ado mu dodo má mu
Parede cair chão não cair

Bla gbo tan tan su
Amarrar (depois) cortar agitação marido

Zo dja tin má dọ hwẹ
Fogo raio árvore não julgar erro

E dogo akunu do wẹ
Ele gritar (ao malfeitor) seca assemelhar-se você

Avi pe niyonhọ node hun po
Obi pedra compra *vodun* diminui

Abomé (Sogbaji)

O zo
fogo

A mliman
Ele é forte

Oke
Não se pode tocá-lo

Djoro mẹgbo do mẹgbo
Tenho necessidade eu não encontrei mais

Vodun zondoku zondogbe
Vodun que caminha para a morte e caminha para a vida

Yẹrẹkẹ Vodun wanu yẹrẹ
Barulhento *Vodun* faz algo barulhento

Opri Vodun wanupri
Reunir *Vodun* fazer algo junto

Ọku mapon tritri aponku djoboḷọ
Morte não encontrar com precaução se você olhar misterioso

kusuẹ
morte o surpreende

Agbandaga hieri hieri[18]
Pimenta ardida ardida

Kawo o o o[19]
Que se passa olhar

Sogbo

Agbo su hoho lẹhunba
Carneiro marido velho

Giri giri hlibosu vavi vanon
Tremer tremer serpente cuspideira morde o filho morde a mãe

Jakata (chefe dos gêmeos)

Bawu vodun aplo
(Nome) *vodun*

Ona da ala ji gbo gba vi
Mulher pôr pimenta sobre ele quebrar *obi*

Dosu dokoko
(Nome de gêmeos)

Do pọn ji kan balamẹ
Embaixo olhar no alto corda amarrar alguém
(Nome de gêmeos)

Badẹ

Tantansu lan badawo
(Nome) animal matar (chefe dos caçadores)

Koto kiti asinon gbẹ gban wu lo
(Sua força) mãe da mulher palavra trinta matar orelha

Alagbẹ su adansi kan dẹ
marido fortemente corda sólida

Anon du asẹhun dagblomẹ
Você dançar tambor (no) grande pátio

A mon pete bodjẹ wemẹ
Ele encontrar flauta entrar dança

Aklombe

Lode nọdjẹ hun do whe
(Nome) canoa penetrar casa

Agon sa vodun nopodogba
Palmeira debaixo *vodun* (cair) boca inchada

Aklombẹ wu mẹ agaji kun satọ
Aklombe matar gente no alto sangue escorrer

A wu mẹ aho nowhen titi
Ele mata gente cadáver tudo sair muito

A wu aklasu nodu ahuan nowe
Ele matar (pássaro) dança guerreira

Aden

Aden klọ degpe de vi de non
pegar filho pegar mãe

Digpede ba ku a wu
quer a morte ele mata

Djodjode de vi de non
(Nome) pegar filho pegar mãe

Kuntẹ

Kunte papa wu li mẹ
Kunte nome matar jogar alguém

Azọ vodun baba ho vi ho non
vodun pai atingir filho atingir mãe

Gbẹsugla nọ sọ nudo zomẹ
ele pegar algo no fogo

Adantọ glagla hẹsinon dede
Furioso muito forte medroso fugir

Agba gudo vodun honbaja agbo
Tonel atrás *vodun* porta larga
Ele fica atrás do tonel para pegar o Vodun.

18. Comparar com Kétou, *Oriki Ṣango* 9, p. 361.
19. Comparar com Adja-Wèrè, Aclamações *Ṣango*, p. 377.

Awu luko

Sen hun mẹ dẹbḷoda
Alcatrão canoa na escorre

Os *mlenmlen* dos *Vodun Ahuangan, Avrekete, Agbowhinako, Vẹtsa-dagbo* e *Kplivodun* (*Dangbe*) encontram-se às páginas 547 a 549.

Abomé (bairro de Gbekon Hwẹgbo)

Cantiga

Vodun si de bọdọ kọ
Vodun mulher certa balançar pescoço
Hun tọ nan gbelẹ
Tambor dono dever estragar

Hun si de bọdọ kọ
Vodun mulher certa balançar pescoço
Hun tọ nan gbelẹ
Dono tambor dever estragar

Ekẹ ekẹ ekẹ dagbo kọ
Aqui está aqui está aqui está carneiro pescoço
Ama yeyi mẹlemamẹ
Folha
(Nome de folha para *Ḥevioso*)
Lekẹ dagbo kọ
Pequeno grão que gruda carneiro pescoço

Ekẹ dohunyọkọ má jo má jo
Aqui está (*vodunon*) não deixar (fique) não deixar (fique)
Hunsi de bọdọ kọ
Vodun mulher certo balançar pescoço
Hun tọ nan gbelẹ
tambor dono dever estragar

IV
Hula Vodun

Os *Vodun* do mar dos *Hula* ou *Hwala,* ou *Pla,* são incluídos em Abomé, conforme vimos, no panteão do trovão. Fora de Abomé e das regiões submetidas ou influenciadas por Abomé, essa aproximação não é encontrada.

Eis os textos de alguns autores que escreveram sobre o assunto.

Thomas Phillips[1]:

Ele (o Rei) enviou seu fetichista com uma jarra de azeite-de-dendê, um saco de arroz e de milho, uma jarra de cerveja de milho, uma garrafa de conhaque, um corte de chita e diversas outras coisas como presente ao mar. Chegando à beira-mar, o enviado do rei fez-lhe um discurso, garantindo que o soberano era seu amigo e gostava dos homens brancos; que eles eram pessoas honestas e tinham vindo praticar o comércio com ele, em relação àquilo que ele desejava; ele pedia ao mar que não se encolerizasse nem os impedisse de desembarcar sua mercadoria; disse ao mar que, se ele desejasse azeite-de-dendê, o rei lhe havia enviado e, assim, jogou a jarra com o azeite no mar. Fez o mesmo com o arroz, o milho, a cerveja de milho, o conhaque, o corte de chita etc., dirigindo ao mar os mesmos cumprimentos. Aconteceu que, no dia seguinte, o mar estava um pouco mais calmo e eles puderam desembarcar algumas mercadorias. O velho rei ficou muito orgulhoso com esse fato e atribuiu-o a seus fetichistas...

Bosman[2]:

Existem entre eles três Divindades principais, conhecidas em todo o país... e, enfim, incluem o mar em terceiro lugar[3], que é também a menor dessas divindades. Quando o mar está agitado e não nos permite desembarcar nossas mercadorias ou quando não aparecem embarcações durante muito tempo, as quais eles aguardam com muita impaciência, fazem grandes oferendas ao mar; os sacerdotes, porém, não apreciam essas oferendas, já que não lhes trazem proveito algum.

1. Em Thomas Astley.
2. Bosman, p. 394.
3. As outras duas são as serpentes e as árvores.



Mulheres dedicadas aos
Tohossous dos reis daomeanos,
Abomé, República do Benin.



O *Tovodoun* de Gnangé sobre a cabeça de seu iniciado, Uidá, República do Benin.

Padre Labat[4]:

Já dissemos que o mar é a Divindade de terceira categoria. Quando está extraordinariamente agitado e impede o desembarque e embarque das mercadorias, consulta-se o grande Sacrificador e, segundo o oráculo que ele vaticina, degola-se à beira-mar um boi ou um carneiro, cujo sangue se faz escorrer na água. Jogam um anel de ouro na onda mais próxima da praia. O anel e o sangue se perdem, mas os corpos dos animais imolados pertencem ao Sacrificador, que os leva para sua casa e com eles lucra.

Guillaume Smith[5]:

O último deus deles (o terceiro) é o Mar, mas eles estão convencidos de que ele lhes pode fazer tanto bem quanto as Serpentes ou as Árvores. Entretanto, como os Sacerdotes nada lucrariam com as oferendas que eles jogam no Mar, esses mesmos Sacerdotes ordenam ao Povo que preste de longe uma espécie de culto ao Mar.

Pruneau de Pommegorge[6]:

Por exemplo, para tornar o deus do mar favorável e para que ele faça vir muitos navios à enseada de Juda e atraia muito comércio, eles têm o costume de sacrificar a esse deus do mar dois homens por ano, que mandam jogar na barra de manhã bem cedo. Essas infelizes vítimas não tardam a servir de refeição aos tubarões de uma certa espécie, que medem de dezessete a dezoito pés de comprimento, têm quinze ou dezesseis fileiras de dentes e engolem um homem inteiro sem cortá-lo, o que os demais tubarões só conseguem muito laboriosamente.

Burton[7] é o primeiro a registrar o nome dos diversos *Vodun* do mar:

Hu, o oceano ou mar. O *Hu-non* ou sacerdote do oceano é considerado atualmente o maior de todos, um rei fetiche em Whydah, onde tem 500 mulheres. Em determinadas épocas ele vai à praia solicitar a *Agbwe*, deus do oceano, que não seja impetuoso e nele joga arroz, milho, dendê, feijão, cortes de pano, búzios e outras coisas de valor. Ele conhece, sem dúvida, a regra indicada pelo capitão Phillips, segundo a qual o momento é mais favorável na lua minguante do que quando ela está cheia ou muda. Algumas vezes, o rei envia de Abomé, como sacrifício ao oceano, um homem carregado em uma rede, com os trajes, o tamborete e o guarda-sol de um notável da corte. Uma canoa o leva ao mar, onde ele é jogado aos tubarões.

Nate[8], o guardião do mar, adorado pelos pescadores e por aqueles que trabalham sobre a água.

Avrekete, um fetiche que rouba as chaves de *Nate* e a dá aos homens. É por isso que ele tem 500 mulheres.

Tokpodun, o crocodilo, adorado outrora em Allada e Savi, onde o capitão Phillips não foi autorizado a atirar nele. Hoje todos são mortos.

Ellis[9] dá quase as mesmas indicações de Burton, nos mesmos termos.

Le Hérissé[10]:

No panteão de *Hébyoso* incluem-se *Hou*, o mar, e sua família.

Hou ou *Agbé* ou *Houalahoun* é, conforme indica seu último nome, originário de *Houala* (Grande Popo), mas foi de *Houeda* ou *Peda* que *Tègbesu* levou seu culto para o Daomé.

4. Labat, t. II:163.
5. Smith, p. 141.
6. De Pommegorge, p. 199.
7. Burton [1], t. II:93.
8. *Idem*, p. 96.
9. Ellis, p. 63.
10. Le Hérissé, p. 109.

Hou é o esposo de *Na-ètè*, de quem teve *Avrekete*. Esta trindade é honrada nos templos do trovão e tem as mesmas sete plantas sagradas que ele.

Hou escolheu como domicílio as volutas bramantes das ondas que arrebentam no litoral daomeano. *Na-ètè*, boa mãe de família, compraz-se nas águas calmas, antes da arrebentação. *Avrèkètè* é terrivelmente agitado, a tal ponto que seu pai, a fim de fazer com que ele gaste seu ardor que acabaria por manter a arrebentação em uma perturbação sem fim, o envia como mensageiro às demais divindades e aos homens. É por esse motivo que os fetichistas de *Avrèkètè* saem em procissão antes dos demais fetichistas do panteão do trovão.

A morte de um canoeiro, que se afoga ao atravessar a arrebentação, é considerada um castigo infligido por *Hou*. O corpo da vítima é enterrado na areia da praia, mas outros dizem que é jogado no mar.

Hou e *Naètè* não geraram apenas *Avrèkètè*. Tiveram como filhos muitos "fetiches que habitam as águas" (*Tovodouns*). Citemos *Tchahè, Aouanga, Sao* e *Tokpodoun*. *Tchahè* seria o marulhar das ondas; *Sao*, a sereia. *Aouanga* é o espírito de uma laguna situada adiante de Hèvié. Suas águas engolem os ladrões.

Não pudemos averiguar por que esses fetiches têm proximidade com o trovão. Existiria um laço de parentesco entre as famílias que pretendem descender deles? Ou seria apenas uma simples relação de similitude que lhes dá a água, nascida nas nuvens onde *Hébyosô* desfila seu furor?

São indagações que talvez pudéssemos elucidar com a ajuda dos nativos de *Peda*, mas pelas quais os habitantes de Abomé não parecem demonstrar maior interesse, talvez porque nenhuma família daquela região proceda desses fetiches, segundo acreditamos.

Herskovits [11]:

Agbẹ, filho de *Sogbo*, teria tido de sua irmã e mulher *Naete* os seguintes filhos:

Agboyu, o primeiro filho, vigia sua mãe.

Axwangan é muito brutal e quer sempre ultrapassar seu pai. Como pratica o mal, provoca os naufrágios, mas quando seu pai viu todas as suas más ações ordenou-lhe que deixasse o mar e fosse estabelecer-se em Xeviè.

Tọkpodun, uma jovem identificada com *Yalode*, a deusa que as mulheres adoram especialmente. É muito calma e bem-educada e ficou de tal modo consternada com a brutalidade de seus irmãos que deixou a casa de seus pais, no mar, para fixar-se perto de Whydah, tornando-se um rio.

Sayo habita as ondas que fazem o nível do oceano subir.

Gbeyongbo, deus da arrebentação, faz as barcas virar e afoga os homens.

Afrẹkete, a mais jovem, criança mimada, desempenha os papéis de *Lẹgba*; está a par dos segredos de seu pai e fala deles sem a menor discrição.

A era de repartição dos *Vodun Hula* está ligada à da história dos *Hula*, à das guerras com seus vizinhos e à de suas migrações.

O que complica o problema, entretanto, é que as tradições históricas, nesse e em outros casos, levam em conta apenas o grupo de imigrantes que vieram instalar-se em pequeno número num país já povoado e do qual se tornaram os chefes, pois eram mais astutos e combativos.

Foi assim que a história dos *Hula*, tal como é narrada, é a de um dos inúmeros ramos dos *Adja* provenientes de Tado, onde as tradições também só levam em conta o grupo vindo da atual Nigéria.

Em Tohun, cidade vizinha de Tado, na terra dos *Adja*, diz-se, com efeito:

Togbanyi, príncipe de *Ayo*, deixou sua terra e passou pela primeira vez em *Azame* (Tado), onde já havia gente instalada. Pros-

11. Herskovits [1], t. II:152 e ss.

seguiu até o litoral, onde havia moradores que cultivavam a terra (os *Hula*). Mas, reza a tradição, a região não agradava a *Togbanyi*. Lá não havia felicidade. Ele perguntou a seus filhos se estavam contentes de permanecer ali. Os que disseram que se sentiam felizes lá se estabeleceram. *Togbanyi* não podia ficar lá, pois era por demais próximo do mar, e regressou a Azame.

Em Hèvè, perto do Grande Popo, conhece-se essa mesma tradição da presença dos *Hula*, por ocasião da chegada dos *Adja*. Ali, porém, registra-se também a chegada de *Huesu*, cuja história se liga à dos *Adja*, que viviam na região do Mono, entre Tado e Athiémé, e que emigraram para Allada. Mais tarde, no momento da cisão entre os que ficaram em Allada, aqueles que foram fundar Abomé, e os que fundaram Porto-Novo, ele juntou-se a estes últimos e os deixou no caminho para ir fundar o Grande Popo, tendo Agbanankin por capital. No litoral encontravam-se os *Hula* (saídos do mar), que ocupavam a região de Badagris até o Volta.

Dizem também que a coroação do rei *Hula* se realizava em Tado.

Mais tarde, *Agadja* arrasou Jacquin, e os *Hula* que ali se encontravam foram refugiar-se junto àqueles que estavam à beira do rio Mono, na direção de Agome Seva, Adame e Agbananken.

Parece, portanto, que houve outrora um reino dos *Popo*, ao qual alude a tradição *yoruba* quando se refere ao sexto filho de *Okambi*, filho de *Oduduwa*, que se tornou *Olúpopo* ou Rei dos *Popo*[12] e que, por ocasião da morte de seu avô, recebeu de herança todos os seus fios de contas.

Os *Hula* seriam os *Popo*, cuja história teria sido esquecida em proveito da história dos *Adja*, que ocuparam a região. Antigamente eles habitavam todo o litoral entre o Volta e Badagris e seus *Vodun* teriam sido adotados por seus conquistadores.

Esse reino, talvez legendário, já não era no século XVII, época em que aquela parte da costa foi descrita pela primeira vez, senão uma série de pequenos Estados mais ou menos dependentes, alguns do reino de Aquambou (Reino de Coto[13] ou Lampi e de uma parte de Popo) e outros do reino de Ardra (Reino de Popo, de Juda, de Jakin ou Offra).

Após *Huesu*, que se instalou em um lugar por ele denominado *Agba dja nakan* (Agbananken) (muita louça seria quebrada lá), a lista dos reis dessa região seria a seguinte: 1. *Mélo Ahusan*; 2. *Aholu Toto*; 3. *Hueyo*; 4. *Alifa*; 5. *Huẹsu Adigble*; 6. *Codjo Tegbi*; 7. *Avẹsuniyanle*; 8. *Lokosu Nẹkunohue* e 9. *Foligbo*.

Uma variante dessa tradição afirma que a criação de Agbananken seria mais recente e data apenas da época em que os *Hula* chegaram às margens do rio Mono, fugindo das tropas de *Agadja*, que se haviam apoderado de Djẹken.

Ao chegar a Adame, eles se indispuseram com os habitantes da região. Os pescadores e os agricultores retiraram-se. Eles permaneceram, dizendo: "*Ka ẹkagba ẹgu wa gba*" ("A cabaça vai quebrar ou a garrafa vai quebrar, só deixaremos este lugar se o rio vier inundar a aldeia").

Narra-se uma história bastante sombria relativa ao contra-ataque dos vizinhos expulsos, na qual os *Hula*, avisados a tempo, amarraram todos os seus animais no mato, a fim de enganar os agressores. Os *Gen*, guiados pelos cantos dos galos, caíram em uma emboscada preparada pelos *Hula* e foram massacrados. Os *Hula* retiraram a gordura dos cadáve-

12. Johnson, p. 8.
13. Keta.

res, fizeram com ela bolos envenenados, que mandaram vender a seus inimigos, e os *Gen* morriam de sarna. Para vingar-se, os *Hula* encontrados em Lolame eram sacrificados ao *Vodun Toli*.

Uma terceira versão da criação de Agbananken é dada em Glidji[14]:

O príncipe *Ekue Aho*, que foi rei de Glidji com o nome de *Asiongbon Dandje* (1725-1743) e era filho de *Folibebe*, vindo da região de Acra, matou certo dia uma velha que colhia feijão em uma roça. Ele pagou o preço do sangue, mas teve de refugiar-se junto a seu irmão mais velho em Aklaku e, em seguida, foi para o Daomé, junto ao rei *Agadja Dosu*. *Ayifo*, uma irmã de *Asiongbon Dandje*, desposou *Agadja*, que pôs seu cunhado à frente de seus guerreiros. Ele obteve vitórias e despertou ciúmes. *Asiongbon* quis voltar para Glidji, mas tramaram uma conspiração contra ele. Um buraco dissimulado sob uma esteira foi cavado no lugar em que ele se sentava no conselho. Seu cachorro pisou na esteira antes dele e caiu no buraco. Seus inimigos ficaram sem saber o que fazer. *Asiongbon* foi encarregado de guerrear os *Anago*, mas, em vez disso, levou seu exército para Glidji.

Agadja mandou persegui-lo, mas *Asiongbon* fazia com que os pássaros ciscassem suas pegadas, confundindo assim seus perseguidores; fazia com que os cipós crescessem e obstruíssem o caminho e foi assim que ele conseguiu escapar. Em contrapartida, seus descendentes são proibidos de comer o pássaro *tintivi* ou *tekplome hevi* e o *acaçá* enrolado nas folhas do cipó *kasaka*. Ele percorreu a beira do lago *Ahe*, passou por *Agbaton* (Segbohoué), onde os moradores de *Akodeha* (reunião de família) e de *Wheyogbe* (casa nova) o acolheram em suas canoas (segundo a lenda). Ele voou por cima do lago e foi para Agbananken, onde disse: *Ka djan we nada agban djinaka* (a cabaça é quem prepara a comida e o prato é quem a come), isto é, agora é impossível ao exército daomeano pegar-me. Seu amigo *Amega Aladji* (ou *Ahosi*), que o havia seguido, foi por ele feito rei de Agbananken com o nome de *Aholu Awussa*. As pessoas que emigravam para as margens da laguna, até Hèvè, colocavam-se sob a proteção do rei de Agbananken.

Os *Yewbe* (*Vodun*) *Hula* de Hèvè são: *Agboe, Yalui* ou *Gbengbo, Tọbọ, Dohun, Hanmẹtwẹ, Dogblosu* (a serpente boa), *Averekete*, aos quais é preciso acrescentar *Loko Atinsu Azagun*, o *Henuvodun* da família real de Agbananken, trazido de Tado, e *Luvọ*, que é um *Vodun Aizọ* trazido de Allada por *Huesu*.

"Os *Pla* ou *Houla* ou *Hwala*", afirma Serpos Tidjani[15], "habitavam outrora o reino de Jacquin e eram colocados sob a proteção dos *Pedah*. Após a queda do reino de Savi (1727), eles seguiram o mesmo caminho que seus infelizes vizinhos e se estabeleceram ao longo da faixa das lagunas, até Agbannanquin (Togo)".

Uma parte dos *Hula* permanecera na região de "Jacquin" e de Ouidah, ou para lá voltaram pouco tempo depois da referida guerra de 1727. Como a tradição dedica-se a narrar a história do rei e de seus familiares, quase não se fala do conjunto da população.

Certos *Hula* gozavam de algum prestígio em Abomé e parece que foi graças a um deles que *Hunon Dagbo*, o "*Vodunon Hula*", tornou-se o chefe hierárquico de todos os *Vodunon* de Ouidah[16]. Em relação a esse assunto, Merlo indica que "o reino *Houla Djèkin*, o Jacquin dos antigos mapas, estende-se de Kétonou, a capital, até Godomey, Avrèkété e as regiões lacustres de Djesinou e de Aho".

Em Avrèkété, os *Hula* dizem-se originários de Adja Tado, emigrados inicialmente para Huala Whegbo e, mais tarde, para Avrèkété, de onde uma parte deles teria ido para Kétonou.

14. Agbanon II.
15. Tidjani, p. 33.
16. Merlo, p. 5.

Em Avrèkété é a seguinte a lista dos reis *Hula*:

1. *Ahosu Vlẹkpon*; 2. *Ahosu Huala Djẹken*; 3. *Ahosu Kposi*; 4. *Ahosu Zoti*; 5. *Ahosu Aho*; 6. *Ahosu Soyon*; 7. *Ahosu Soton*; 8. *Ahosu Siton*; 9. *Ahosu Ahakonu*; 10. *Ahosu Sẹfon* e 11. *Ahosu Wẹton*.

Eis igualmente a lista dos *Vodun Hula* na ordem em que me foram citados (os três primeiros são considerados os principais):

1. *Gbenko, vodun* masculino (o tigre).
2. *Avrèkété, vodun* feminino (dela se falará mais adiante).
3. *Ahuangan, vodun* masculino (guerreiro).
4. *Zinodanwan, vodun* masculino (o pai de todos, vive com o primeiro).
5. *Topodun, vodun* feminino (o caimã, espécie de crocodilo).
6. *Saho, vodun* feminino.
7. *Tọgbọ Djaka* ou *Toẹ* (irmão ou irmã de *Agbẹ*).
8. *Agbẹ, vodun* masculino ou feminino, segundo o informante (vive no mar).
9. *Naete, vodun* feminino (vive no mar).
10. *Agoen Trumatsẹ, vodun* masculino (vive na terra).
11. *Di, vodun* masculino.
12. *Tsahẹ, vodun* masculino.

Hẹvioso é considerado um *Vodun Adja* (contra os ladrões e os malfeitores).

Em Avrèkété, forneceram-me os seguintes dados relativos a alguns *Vodun:*

"*Agbe* tinha uma filha e percorria todos os lugares com seu marido *Ahuangan*, sem encontrar um local onde morar. Ambos tinham um couro de boi, que levavam consigo. Ao chegar a uma aldeia, bateram no couro e a menina começou a chorar. Os moradores da aldeia, ouvindo os gritos da menina, disseram: "O que esses estrangeiros estão fazendo? É uma estupidez bater assim numa criança". No entanto, não tomaram atitude alguma e deixaram que a coisa prosseguisse. Ao chegar a uma aldeia *Hula* à beira-mar, em Godomé, o casal fez a mesma coisa. Os habitantes acorreram para saber o que estava acontecendo. Acalmaram *Ahuangan* e disseram-lhe que não deveria mais bater em sua filha em plena luz do dia.

Ahuangan e sua mulher compreenderam que aquele lugar era habitável e construíram uma cabana.

Sua mulher *Agbẹ* estende-se por todos os lugares e é portadora da fortuna. Outrora, até mesmo à beira-mar, os miseráveis, ao passear, encontravam lindos panos para com eles se vestir e não ficavam sabendo quem os tinha deixado lá."

"*Naete* é a segunda esposa de *Ahuangan*, é a chuva. Quando duas mulheres brigam por ciúmes, ela põe água no meio para separá-las, e chove."

"*Avrèkété* faz caretas e farsas, pois é a mais jovem de todas e quer fazer as pessoas rir. Quando há uma reunião, é ela quem vai convidar os outros para responderem ao chamado do chefe."

"*Gede* : após as cerimônias, entregam-lhe os restos de todos os *vodun*."

Em Godomé Agonta, os *Hula* dizem:

Havia duas nações *Huala*: os *Huala Djẹken* e os *Huala Ba*. Os primeiros solicitaram a ajuda de *Kpengla* contra os segundos, que tiveram de refugiar-se no lago Nokhue; são os *Tofinu*.

O rei *Aho*, que tinha sido ajudado por *Kpengla*, possuía um jogo de *adjikui*[17] feito de ouro. O rei do Daomé mandou pedi-

17. Espécie de jogo muito difundido na África ocidental. Consiste em uma prancha escavada com doze buracos, na qual são dispostos pedrinhas ou grãos (*adjikui* para os *Fon*, *ayo* para os *Nago*).

lo, mas *Aho* recusou. *Kpengla* recorreu a um estratagema para vingar-se[18]: enviou amistosamente trabalhadores para ajudar na construção de uma cabana. Cada um deles carregava um feixe de palha no qual estava escondido um fuzil. No meio da festa organizada para recebê-los, os daomeanos empunharam suas armas e expulsaram os *Djęken*. Estes foram para Avrèkété e, em seguida, para Godomé. Alguns foram para Adjido (Tofin) (?).

Eles acrescentam que todos os *Vodun Huala* de Godomè provêm de *Huala Djęken*, ao lado do Grande Popo. São eles: 1. *Averekete*; 2. *Gbenbo*; 3. *Ahuangan*; 4. *Naete*; 5. *Topodun*; 6. *Agoen*; 7. *Agbę*; 8. *Tṣahę*; 9. *Gede*.

Além desses *Vodun Huala*, há também os *Vodun Lisa, Hęvioso* e *Sapata*.

Em Kétonou, os *Huala* afirmam que vieram da terra *Huala Djęken* e dão uma lista de reis que se inicia pelo mesmo nome da lista fornecida em Avrèkété. O primeiro nome de um rei estabelecido em Kétonu é o mesmo do quinto rei de Avrèkété e o do rei indicado na história narrada em Godomé (não se deve esquecer, entretanto, que *Aho* significa príncipe).

Eis a lista tal como me foi transmitida. Ela começa pelo nome dos ancestrais, antes da instalação em Kétonu: *Vlękpon, Yomon, Sabe, Tomen, Alawe* e *Soniyon*.

Vêm em seguida aqueles que reinaram em Kétonou:

(Aho) 1º *Aholu, Aho (niyonpokunumę).*

Existiam três gêmeos, dois morreram e o que sobrou declarou: "Vou ganhar ainda mais".

(Agayon) 2º *Aholu Agayon (sunwlenaton).*
"Quando o céu está claro, a lua vai sair."

(Ayaton) 3º *Aholu Ayaton (ahinahon).*
"Quando a estrela *Aya* sai, o dia morre."

(Hakonu) 4º *Aholu Hakonu (bogle tahon).*
"O grande macaco come muito, os pequenos fogem."

(Agbangla) 5º *Aholu Agban (de) gla (enazihundolo).*
"Se a canoa estiver carregada demais, ela afunda."

(Topon) 6º *Aholu (Enak) topon.*
Topon já era velho e disse: "Só vou olhar, é tudo o que posso fazer."

(Huyon) 7º *Aholu Huyon (genuna donu).*
"O mar é bom, ele nos alimenta."

(Sinton) 8º *Aholu Sinton (bohayongbo).*
"Quando se mostra o colar, todo mundo olha."

(Sękpon) 9º *Aholu Se (we enasebo) kpon (aholu do asitse).*
"Ele vai ouvir que sou rei", pois ele se impôs, contrariando muitos outros.

(Gbędo) 10º *Aholu (Aiwon) gbe (we) do tohi.*
"Deus o escolheu."

A relação dos *Vodun Huala* foi-me transmitida em Kétou na seguinte ordem, com as indicações de seus *klunon* (sacerdotes):

Avrèkété	*klunon*	*Tande*
Gbenbo	–	*Tangi*
Saho	–	*Tosi*
Agoen	–	*Mesi*
Adjadie	–	*Toyi*
Ahuangan	–	*Gbenon*

18. Esta parte da lenda é narrada em diversos lugares, entre eles Savalou, onde a astúcia é atribuída a Agbosasa.

Toẹ	–	*Azendji*
Toẹ	–	*Mesẹ*
Gondigboe	–	*Leyi*
Agboe	–	*Mẹnu*
Topodun	–	*Aide*
Ahuangan	–	*Zunyi*

Alguns desses *Vodun* foram indicados duas vezes e com diferentes *Klunon*, pois um mesmo *Vodun* foi levado a Kétonou por diferentes famílias. Foram-me dados alguns detalhes sobre esses *Vodun*, com exceção de *Adjadie* e *Gandigboe*.

Ao que parece, essas tradições evoluíram singularmente, a menos que uma certa preocupação com a discrição tenha impedido os *klunon* consultados de se estenderem mais a respeito do assunto.

Saho era um homem, irmão de *Dotsẹ*. Ele nasceu de manhã e *Dotsẹ* à noite. *Saho* tinha um olho em um lado da terra e o outro no outro lado. *Dotsẹ* construiu uma cabana em Huala Hwẹgbo para *Saho*, pois dissera a seu irmão: Você se torna *Vodun*. Sua mulher é *Zindodanwan*. Ele é o pai de todos os *Vodun* citados em seguida.

Agboe ou *Hu*. – Ele prepara um talismã ajudado por seu pai *Saho*. O que ele diz se realiza. *Agboe* dança em todos os lugares e com muito vigor. Gira em torno de si mesmo e transforma-se na água que é *Hu*, o mar. Depois disso sai e pede uma mulher *(vodunsi)*. Ordena que se recolha água do mar, que se a coloque em um pote, que a esquentem e o resultado disso é o sal (*Hula dje*).

Topodun, filho de *Saho*, torna-se *Vodun* quando seu irmão também se tornou. *Topodun* afirma que não ficará sozinho em casa. Estando perto do lago Nohue, pula dentro e todos os presentes gritam: "Hu-hu-hu-hu...", quando *Topodun* mergulha no Nohue. No mesmo dia viram-no no meio do lago, sentado sobre um *plapla* (esteira) deslizando sobre as águas, e ele era *Vodun*. Todo mundo faz: "Hu-hu-hu-hu...". *Topodun* aproxima-se da terra e a toca com a mão direita, ela torna-se água; toca-a com a mão esquerda e o resultado é o mesmo. Houve, assim, muita água no lugar denominado *Topodunto*. É separado do lago *Nohue* e comunica-se com ele.

Se uma criança fica doente, dá-se-lhe água do *Topodunto* e ela sara. As pessoas também se curam banhando-se nele.

Gbenbo. – É o *Vodun* particular do Rei. Era um homem gordo e forte e, quando seu irmão *Topodun* tornou-se *Vodun*, ele se transformou em pantera (*Kpo*). Construíram para ele uma bela cabana. O Rei enviou dinheiro para darem comida ao *Vodun*. Ele recusou e ele mesmo designou seu *Klunon*. Este tem o direito de sentar-se em uma cadeira diante do Rei.

Quem não consegue ser bem-sucedido na pesca faz um pedido a *Gbenboe*, em seguida, poderá obter o que quiser. Esse *Vodun* dá filhos que lhe devem ser consagrados.

Toẹ. – É uma mulher. Quando seus irmãos se tornaram *Vodun*, ela ficou e viu que batiam o tambor para eles. Decidiu tornar-se *Vodun*, para que batessem o tambor para ela. Zangou-se, girou em torno de si mesma e o lugar onde ela estava transformou-se em água.

Todo ano, quando não chove, vai-se até esse lugar, bate-se o tambor, o *klunon* pede a chuva e ela cai.

Ahuangan. – Há muito tempo, quando os habitantes do país lutavam entre si, *Ahuangan* era um homem muito forte e ficou velho. Ocorreu outra guerra, ele não pôde participar, pois já era velho, não tinha mais forças. Sua aldeia foi derrotada. Ele deu um salto, transformou-se em fogo, queimou os guerreiros inimigos e desapareceu dentro de uma moringa; tornou-se *Vodun*.

As pessoas de seu grupo fazem para ele uma boa cabana. Põe-se a bilha dentro dela e seu *Klunon* pode fazer com que ela fale.

Tsahẹ é sua mulher.

(Variante).

Um velho *Klunon* entra na cabana de *Saho*, vê o fogo, espanta-se. *Saho* baixa em uma *vodunsi*, anuncia que nasceu um filho e que seu nome é *Ahuangan*.

Agoen. – Irmão de *Ahuangan.* Quando este se tornou *Vodun, Agoen* se zangou, construiu uma cabana e, nela, transformou-se na areia branca que cobria o chão. Pede uma *vodunsi,* dança nela e diz: '*Ahuangan* tornou-se *Vodun* e eu também'.

Avrèkété. – É uma mulher. Quando seus irmãos se tornaram *Vodun, Avrèkété* ficou em último lugar. Durante certo tempo não tinha nada para comer e ela disse: "Vocês encontrarão muita comida". Pegou dois bastões curvos, foi espiar a água e agitou os bastões à direita e à esquerda. Transformou-se num turbilhão, desapareceu e tornou-se *Vodun.*

No segundo dia, todo mundo encontrou coisas boas de se comer: milho, mandioca, farinha, e ninguém sabia de onde tudo isso vinha.

Saho e os demais *Vodun* ficaram contentes com ela, pois eles também tinham o que comer, já que os homens tinham como lhes fazer oferendas.

A partir daquele momento, quando se erige um templo para os outros *Vodun Hula,* constrói-se também um templo para *Avrèkété,* que foi boa para eles. Fazem-lhe uma bela cabana e ela pede uma *vodunsi.*

Eis, finalmente, outra lenda registrada em Abomé a respeito de *Ahuangan:*

É um feiticeiro que come as pessoas, irmão gêmeo de *Djisu Dada,* rei de Hèvié. Quando este fica sabendo que ele come as pessoas, faz um grande buraco na terra, põe *Ahuangan* em um *adjalala* (pote cheio de orifícios) e o joga dentro da fossa. Dá-lhe cabritos, frangos, dendê, farinha de milho, pimenta, sal e cebolas. Ele come, fecha-se o buraco e, assim, ele se transforma em *Vodun.*

O rei de Hèvié é contra *Ahuangan* e diz: "*Vitse dokpo mahi Ahuangan kweo",* isto é: "Ninguém pode lamber *Ahuangan,* eu proibi".

No dia seguinte, *Ahuangan* transformou-se em homem, pois é feiticeiro.

Ahuangan deu a si mesmo o nome de "*Akpodji Vodunkenuo Kunkunmavo*" ("Como não sou bom amigo seu, jamais nossos filhos se divertirão juntos").

Ahuangan continua a matar as pessoas, faz-se um buraco na terra, põe-se nele lenha seca, acende-se o fogo e pegam *Ahuangan* para queimá-lo no buraco, por ordem do rei de Hèvié, *Boni.*

No dia seguinte, porém, *Ahuangan* torna-se novamente um homem.

O rei de Hèvié vai à floresta buscar um tronco de palmeira, que corta em dois no sentido do comprimento. Mata *Ahuangan* e põe-no na palmeira, enterra-o bem fundo, volta a fechar o tronco e, em seguida, dança bastante.

No dia seguinte, *Ahuangan* volta a ser um homem e continua a matar as pessoas.

O rei envia uma comitiva ao Rei do Daomé, *Agonglo,* para comunicar-lhe o que está acontecendo, e *Agonglo* diz que encerrem *Ahuangan* em uma moringa (*zin*). Faz-se um grande buraco e nele enfiam *Ahuangan.* A cabeça, porém, fica de fora e cobrem-na com um *adjalala.* Matam-se cabritos e frangos, oferecem-lhe massa vermelha, bebidas, *orogbo* e *obi.*

Quando *Ahuangan* baixa nas mulheres de *Vodun,* ele diz:

Asilsile demai Bonihwe bedeo

Vitsele bedeo Bonihwe bedeo

Bonisi Bonivi demaua wetsegbe bedeo

"Minha mulher jamais vai à casa de *Boni,* pois já não somos bons amigos. Ele diz a seu filho: Não vá jamais à casa de *Boni* e o filho de *Boni* jamais deverá vir à minha casa."

Sou *Ahuangan.*

Sou *Dekpome hosu aganlan demeto*

(Aquele que cortou a mandíbula para comer)

(É o feiticeiro que come a cabeça a que pertencia a mandíbula).

No Brasil, esses *Vodun* de origem *Hula* são conhecidos na Bahia, nos *terreiros Djèdjè* e *Djèdjè Nago,* bem como em São Luís do Maranhão, na *Casa das Minas.* No Caribe, eles são mencionados no Haiti e em Cuba.

CERIMÔNIA DO *GOZIN*

Agbẹ ou *Hu* é, conforme vimos, a divindade do mar dos *Hula*. Estes, em ocasiões muito raras, fazem-lhe oferendas durante uma cerimônia denominada *Gozin* (jarro).

Hunon Dagbo, o grão-sacerdote de Ouidah, de origem *Hula*, é quem faz essa oferenda.

Outrora, *Hunon* dirigia-se para a beira-mar montado em um boi branco e, ao chegar à arrebentação, pronunciava palavras hoje esquecidas. As águas se abriam diante dele e *Hunon* prosseguia seu caminho em direção ao fundo do mar, seguido dos sacerdotes que levavam oferendas e animais para serem sacrificados. Ele ia até muito longe ver o *Vodun*, ancestral dos *Hula*, que, um dia, vieram do mar. Algumas horas mais tarde, *Hunon* voltava à terra, montado nos ombros de um carregador e seguido dos sacerdotes que traziam parte da carne dos animais sacrificados longe, no mar, e cozida lá.

As cerimônias atuais já não comportam o esplendor de outrora, mas continuam sendo brilhantes, e delas participam inúmeros sacerdotes animistas da região.

No dia de *Ilekuta* (ir à praia), uma procissão dirige-se para a beira-mar.

Hunon Dagbo, protegido por um grande guarda-sol, tendo na cabeça um chapéu copado e bordado, caminha atrás dos carregadores que levam os objetos sagrados dos *Vodun Agbẹ* e *Avrèkété* e dos carregadores de *goli* ou *gozin* (jarros com água). Ele é precedido por dois *Vodun Dan*: *Dan Aglanma* e *Dan Wẹkẹ*, carregados em potes de terra (*Dan zin*), cobertos com panos e acompanhados de *Wẹkẹnon*, seu guardião, também protegido por um guarda-sol.

Hunon Dagbo está rodeado de dignitários e de guardiães das divindades de Ouidah. Barreiras o detêm três vezes no caminho, obrigando-o a pagar os direitos de passagem: no bairro do Brasil, à saída da cidade; na aldeia de Zun bodji e em Jessinon (para *Naete*). Durante alguns momentos, ele monta nas costas de um homem.

A caminhada até o mar é acompanhada de cantigas, gritos e louvações ao *Vodun*.

Para *Agbẹ* [19]:

> "A morte chega.
>
> Mães, escondam seus filhos.
>
> Quem insiste em olhar a morte encontrará grande infelicidade
>
> O Rei de Ifẹ não anda a pé, é transportado por um homem."

Para *Avrèkété* [20]:

> "*Avrèkété*, estou em seu grupo.
>
> O grupo não será dissolvido."

Para *Dan* e *Sapata* [21]:

> "Rei das contas preciosas.
>
> Rei das contas, ao nascer do dia a morte foge.
>
> O corpo daquele que injuriou o *Vodun* vai apodrecer ainda vivo."

Ao chegarem à beira-mar, os objetos sagrados de *Agbẹ* e de *Avrèkété*, rodeados pelos jarros, são instalados em cabanas cobertas com folhas de palmeira trançadas para aquela

19. Ver p. 548.
20. Ver p. 549.
21. Ver p. 263.

ocasião. Os de *Dan* são instalados a quinhentos metros de distância.

Os guarda-sóis e os estandartes de pano branco são fincados no chão. Erige-se um montículo de areia. A multidão reúne-se em torno de *Hunon Dagbo*.

A cerimônia da oferenda realiza-se à beira-mar. É precedida por libações, derramadas em intenção dos mortos, sobre os *asen* fincados no montículo. Em seguida, *Hunon* vai presentear um cabrito ao mar. Como o segredo da separação das águas se perdeu, o sacrifício é realizado em terra.

Dehuin, um auxiliar de *Hunon Dagbo*, com um tridente na mão, e que também usa um chapéu de copa alta, dança e ajuda *Hunon Dagbo* a apresentar o corpo do cabrito à beira-mar.

São feitas oferendas de água fresca, bebida alcoólica, azeite-de-dendê, *obi*, mel, cabritos, frangos, milho e feijão torrado. São levadas pelas mulheres, *Hunsi*, em turnos sucessivos (três vezes). Precedidas por um tocador de *gan* (sineta de percussão), elas vão realizar a cerimônia longe, fora da vista do público.

As *Hunsi* retornam com os *gozin* (jarros) na cabeça, contendo água do mar.

A volta a Ouidah é triunfal, acompanhada por cantigas e batidas de tambor. Então, inúmeras crises de possessão ocorrem na multidão. Elas são ansiosamente esperadas, pois esse dia é particularmente indicado para a escolha dos novos sacerdotes e sacerdotisas, escolha essa realizada pelos *Vodun*. Os corpos dos eleitos, agitados pelos tremores e sobressaltos do transe, são levados imediatamente para os conventos, de onde eles somente sairão após a iniciação.

Realizam-se em seguida, em Ouidah, grandes festas que duram quinze dias.

Hunon Dagbo recebe as saudações de todos os sacerdotes dos *Vodun*. É um desfile extraordinário. Alguns carregam *tavodun*, espécies de jarros, ou então *aṣina*, grandes asas de penas colocadas em cima de pacotes. Jarros e pacotes contêm objetos portadores da força sagrada dos *Vodun*. Aqueles que se apresentam sob essa forma são, em geral, originários das terras *Aïzo* e da região do rio *Weme*. Outros carregam bastões esculpidos.

Todos esses *vodunsi* não deixam de passar pelo mercado que, nessas regiões da África, é não somente o centro de atividades comerciais mas o lugar das reuniões públicas. Esse ponto de concentração é o lugar onde se divulgam as notícias, e nenhuma cerimônia pública pode ser considerada completa se as pessoas que a comemoram não forem mostrar-se no mercado. Quando os *vodunsi* chegam lá, vão, antes de mais nada, saudar *Ayzan*, o guardião dos mercados, de que se tratará mais adiante[22].

MLANMLAN

Abomé

Ahuangan

Tṣatṣa *hẹsu*
Muito rápido galo
Galo rápido.

Zo *gbẹdẹgbo*
Fogo muito lento.

22. Ver p. 553.

A wu mẹ niyaba dangpo nọhonsẹ
Ele mata alguém.

A dantọ mẹ dopo má fan
Ele ser forte gente um não alcançar
Ele é forte, ninguém consegue alcançá-lo.

Sunu se ahuangbe bokonu
Rapaz ouvir guerra rir
Rapaz que ouve a guerra, ele ri.

Huan tsake sọ mẹ
Flecha comprida picar alguém
Flecha comprida que se crava em alguém.

Naete

Abiẹ whe doglo má nion hẹ
(Nome) peixe forte não montar em
Abiẹ não pode montar (a cavalo) no grande peixe do mar.

Penklen madiwhan

Niyọnu danu ado tamahun
Mulher prepare lume não está seco

Avrèkété

Tonon má jọnu
Chefe da região não (dar a) todos os *Vodun*

Aseka tereka
(Nome do feiticeiro)

Whamonon homanazo

Mẹhọpa nọtọ mahọsọ
(Aquele que empresta um cavalo não pode alojar um cavalo.)

Sọ nuga, gbẹtọ lọ nuga mon
O cavalo é esbelto, o homem também é esbelto

Atsọ gbedje
(Nome)

Whepọ awhemapo
(Se o peixinho não custa caro, o peixão não custa caro.)

Jonu má wá dò họla
Fornicar não vir sobre cabana
Não se pode fazer amor com uma mulher em cima de uma cabana.

Asu bligede asi bligede
Marido cair mulher cair
O marido cairá, a mulher cairá.

Gen hun mẹ ne dopo má du
Gen tambor pessoas este aqui um não dançar
Um homem alto não pode dançar ao som dos tambores dos Gen.

Hunhotọ daklanu duduto daklanu
Tocador de tambor não descansa dançarino não descansa
O tocador de tambor não descansa, o dançarino também não.

Agbowhinakọ

Hongblogbonanumẹ
Ele abre a porta para dar algo a alguém.

Hongblogbolẹtenumẹ
Ele abre a porta e não quer dar algo a alguém.

Vẹtsadagbo

Minisiẹto mazọdẹdẹ
Aquele que caminha se apressa, se for necessário.

Kplivodun (Dangbe)

Toto whadjẹmẹ whẹmẹko
(A serpente píton se entorta, ela quer ir embora.)

OUIDAH

Agbẹ

Aclamações

Ku aze lo
Morte feiticeiro chegar

Winon mi sẹ vi do
Mãe vocês deslocar-se filho esconder
Mães, escondam seus filhos.

Ku akon tritri
Morte nenhum ladrão olhar muito
Que insiste em encarar a morte.

Wã pọn niran niran
Vir olhar mal estado
Encontrará muita infelicidade.

Fẹ họsu má zan fọ
Ifẹ rei não andar pé
Rei de Ifẹ não anda a pé.

Mejigada
Ele é transportado por um homem.

Avrèkété

Avrèkété dọ edahwame penaiọ
Avrèkété estou dentro
Estou em seu grupo, o grupo não será dissolvido.

V
Adjahuto

Adjahuto é o fundador das dinastias reais de Allada, Abomé e Porto-Novo.

Existem diversas lendas a seu respeito. Todas elas coincidem ao situar a origem de *Adjahuto* em Tado, próximo ao rio Mono. Quase todas atribuem-lhe igualmente parentesco com uma pantera chamada *Agasu*. Em algumas dessas lendas, ela[1] é uma pantera macho que teria tido relações amorosas com a mulher do rei de Tado; em outras, foi o rei de Tado quem teria desposado uma fêmea de pantera, metamorfoseada em mulher. Nos dois casos, o fruto dessas uniões teria sido o futuro *Adjahuto*. Ele assumiu esse nome, que significa o matador de *Adja*, por ter dado a morte a um de seus irmãos, durante uma briga pela sucessão ao trono de Tado. Obrigado a fugir, ele foi fixar-se em Allada com seus partidários.

Algumas gerações mais tarde, no século XVII, ocorreu uma cisão entre seus descendentes. Um deles, *Dako Donu*, foi fundar o reino de Abomé, um outro, *Te Agbanlin*, o de Porto-Novo, e o terceiro permaneceu em Allada.

Todos os anos realizam-se cerimônias pelo descendente do rei de Allada. O rei de Porto-Novo e a família dos antigos reis de Abomé enviam representantes para honrar a memória do antepassado comum.

O túmulo de *Adjahuto* está em uma floresta bem perto de Togudo, onde se encontra o palácio dos antigos reis de Allada.

Os *asen* do fundador da dinastia são fincados no chão, diante de seu túmulo. As sacerdotisas de *Adjahuto* vão procurar água no riacho sagrado Sodji. As cerimônias realizam-se da mesma maneira que a dos *Tọhosu*, descritas adiante, porém com maior sobriedade.

O ritual instituído pela adoração e pelas oferendas a *Adjahuto* serviu de modelo ao ritual seguido para as cerimônias dos reis e dos membros das famílias reais descendentes do filho da pantera, vindo de Tado.

1. Le Hérissé, p. III.

No Brasil, o nome de *Adjahuto* é conhecido na Bahia, em certos *terreiros Djêdjê,* e em São Luís do Maranhão prestam-lhe culto na *Casa das Minas.* Seu nome é citado por Nunes Pereira e ele assinala[2]: "Existe o *vodun Ajauto,* que jamais se abaixa, pois, embora velho, ainda se considera poderoso e indomável". Os membros do *terreiro* da Casa Grande saúdam-no assim: "*Ajauto ja la da na!* ".

2. Pereira, p. 34.

VI
Ayizan

Ayizan é um *Vodun* muito antigo, originário de Allada, segundo parece. Alguns dizem que foi levado para lá por *Adjahuto*, quando ele chegou de Tado. Outros afirmam que *Ayizan* já se encontrava na região antes de sua chegada e que ele representa "a esteira da terra", "a crosta terrestre".

Ayizan é constituído por um montículo de terra, em cima do qual se coloca uma jarra com pequenos orifícios, rodeada por franjas de folhas de dendezeiro (*Azan*).

Ayizan é encontrado no mercado de grandes cidades, tais como Abomé e Ouidah. Ele é o guardião ou, mais exatamente, o senhor do mercado, o protetor da cidade, o dono da terra. Certas famílias têm um *Ayzan* particular, que as apóia, as dirige e castiga o mau procedimento dos filhos. É uma espécie de ancestral, "a terra".

A ereção de um *Ayizan* não poderia realizar-se sem um sacrifício humano e a reunião de terra e areia de diversas procedências, bem como de certas folhas, azeite-de-dendê e talismãs.

No Brasil, quase não se fala mais desse *Vodun*.

No Haiti, ao contrário, ele conservou grande importância entre os deuses da mitologia *Vodun*.

Emile Marcelin[1] escreve:

Aizan Velequete, esposa de *Atibon Legba*, deusa protetora e deusa das águas doces, preside os mercados, as praças públicas, as portas, as barreiras, as estradas... Uma cobra, conhecida pelo nome de cobra madalena, a representa. Tem o mesmo assento que *Legba*, isto é, o medicineiro bento (*Jatropha curcas*).

Segundo se diz, *Aizan* tinha outrora seu próprio culto. Antes de dar comida aos deuses *Vodou*, separava-se o alimento em duas porções iguais: uma para os *loas* (*Vodou*) e outra para *Aizan*. De acordo com um *Houngan* (sacerdote *Vodou*), *Aizan* é o mais antigo de todos os *loas*. Em conseqüência, segundo ele, deve-se servi-lo em primeiro lugar. Fazem-lhe as mesmas oferendas que a *Legba*.

Ao que tudo indica, *Ayizan Velequete* é um sincretismo de *Ayizan* e de *Avrèkété, Vodun Hula*, de que já tratamos.

1. Marcelin, p. 61.

VII
Nesuhue e *Tọhosu*

O culto aos *Nesuhue* é prestado, em Abomé, aos falecidos príncipes e princesas da família real e a certos ministros e dignitários da administração daomeana[1].

Os descendentes da antiga família real, cujo poder extinguiu-se no fim do século passado, comemoram ainda todos os anos as cerimônias instituídas por seus ancestrais.

Entre os *Nesuhue* constam os *Tọhosu*.

Um *Tọhosu* é uma divindade, um *Vodun*, cujo nome significa "Rei das águas".

Os *Tọhosu* de Abomé residem em certos riachos, sobretudo nos de *Agbado, Azili, Gudu* e *Dido*.

Quando um *Tọhosu* vem à terra, isso se dá no corpo de uma criança anormal ou monstruosa. A presença de um *Tọhosu* no mundo é sinal de descontentamento, um chamado à ordem. Outrora, quando nascia uma dessas crianças disformes, assento de um *Tọhosu*, o costume exigia que ela fosse jogada nas águas de um riacho, enviando-a assim a seu elemento. Realizavam-se, em seguida, sacrifícios para acalmá-lo e satisfazê-lo.

Os *Tọhosu* da família real são *Vodun* particularmente importantes. Seu culto é realizado imediatamente após o dos antigos reis (*Ahosu*) e precede o dos *Nesuhue*. Para sermos mais exatos, o culto aos *Tọhosu* é a primeira parte do culto aos *Nesuhue*, pois ambos são também filhos de reis. Esse conjunto forma o culto da família real.

Somente após o término do ciclo do culto aos ancestrais da família real de Abomé é que se realizam as cerimônias para os demais *Vodun*: *Lisa, Mawu, Hẹvioso, Sapata* etc., pois a dinastia dos reis de Abomé fazia questão de mostrar a soberania de seus mortos sobre os *Vodun* que eles introduziram em seu reino.

Em Abomé, a tradição reza que:

Akaba, rei do Daomé, teve um filho anormal. A gravidez da rainha *Kuande* foi penosa e agitada. Por duas vezes a

1. Le Hérissé, pp. 119-126, e Herskovits [1], t. I:229-231.

gravidez manifestou-se nas costas, duas vezes no peito e duas vezes não houve sinal de nada; no entanto, decorridos dois ou três dias, a gravidez fazia-se novamente presente. A parteira fugiu, apavorada, quando a criança, *Zomadonu*, veio ao mundo, pois tinha seis olhos, dois na testa, dois atrás da cabeça e dois no peito. Tinha dentes, cabelos, barba e, desde seu nascimento, pôs-se a andar e falar. Além disso, nasceu com um enorme quisto sebáceo em cima das nádegas, que se arrastava no chão quando ele andava. No dia seguinte, ele havia entrado no quisto, desaparecia e rolava no chão como uma bola, declarando ser *Zomadonu*. No outro dia transformava-se em uma grande ave, que pescava peixes no riacho e cantava que era *Zomadonu*; em seguida voltava a assumir aparência humana. Todo mundo ficava muito surpreendido com essas manifestações. Então ele desapareceu, mas em breve um caçador encontrou-o à beira de um riacho. Ele cantava que era o filho de *Akaba* e chamava-se *Zomadonu*. Pouco depois ouviram-no cantar às margens de um rio e também junto a uma fonte. *Akaba* mandou procurar seu filho, mas, embora todo mundo o ouvisse, não o encontravam em parte alguma.

Quando ele cantava no rio, os que iam buscar água ouviam suas cantigas na água e no ar, ao mesmo tempo. Ninguém mais sabia o que fazer. *Akaba* ordenava que o procurassem, mas sem resultado.

O rei *Agadja*, irmão e sucessor de *Akaba*, por sua vez mandou que fossem em seu encalço, mas sem resultados. Ele mesmo tinha um filho anormal, chamado *Kpẹlu*, o qual possuía vinte dedos, dez em cada mão, dois olhos normais e dois na nuca. Tinha manchas coloridas espalhadas pelo corpo, como grandes grãos. Nascera com dentes e cabelos compridos, que lhe ocultavam o rosto, e predizia o futuro. Ele também desapareceu e não conseguiram encontrá-lo.

O rei *Tẹgbẹsu*, sucessor de *Agadja*, teve, por sua vez, um filho anormal, *Adomu*, que apresentava quase as mesmas características de *Kpẹlu*. Era caprichoso e pretendia cortar o nariz de todas as pessoas a quem via. Ninguém soube dizer o que foi feito dele. Aparecia em determinado lugar e, logo após, em outro. No momento em que conseguiam localizá-lo e iam fazer-lhe oferendas, ele desaparecia bruscamente para voltar a aparecer de repente. Aconteciam coísas estranhas e inexplicáveis e ninguém desconfiava de que os *Tọhosu* pudessem ser os autores. Eles transportavam as pessoas a grandes distâncias, separavam subitamente aqueles que conversavam, surrupiavam pratos de comida no momento das refeições, matavam as pessoas, faziam-nas aparecer novamente, quando elas moravam em outro lugar. Todo mundo estava desorientado e, na confusão em que se encontravam, já não sabiam mais se era noite ou dia.

Um belo dia, *Zomadonu, Kpẹlu* e *Adomu* puseram-se à frente de um exército de homens de pequena estatura que fizeram sair de um riacho. Deram a cada um deles um espanta-moscas, que matava as pessoas ao simples contato, e obrigaram os daomeanos a fugir para longe de Abomé. No entanto, um certo *Abada Homẹdovo*, doente com o verme-de-guiné, permaneceu na cidade. Não podendo deslocar-se, refugiou-se numa árvore. Descoberto pelos homenzinhos, ele foi poupado, devido às relações de amizade que estabelecera com um *Tọhosu* de Savalou, chamado *Azaka*, com o qual tinha o costume de caçar. Após algumas deliberações, *Abada* foi curado de seu mal, por meio de uma folha que *Zomadonu* lhe entregou. Recebeu um *asogwe* (chocalho feito com uma cabaça), com o qual podia invocar os *Tọhosu*, e também indicações que devia transmitir ao rei *Tẹgbẹsu*, relativas ao modo como deveria constituir-se o culto aos *Tọhosu*. O rei cuidou de fazer tudo o que lhe *era* solicitado e mandou

construir templos. Os *Tọhosu* foram levados para eles em jarros, *Abada* agitou seu chocalho, *Zomadonu* manifestou-se em sua cabeça e ele se tornou o primeiro sacerdote de *Zomadonu*. Terminadas as cerimônias, os *Tọhosu* voltaram para seus riachos; *Zomadonu*, muito cortesmente, convidou-os a entrar, mas os outros, não menos cortesmente, lhe responderam: "Não, você é rei, entre primeiro", acrescentando sentenciosamente: "Se a cabeça estiver presente, o joelho não pega o chapéu". *Zomadonu* foi, então, o primeiro a entrar, seguido de *Kpẹlu*, de *Adomu* e dos homenzinhos. A paz voltou a reinar no Daomé.

Gonofo, uma das metamorfoses de *Zomadonou*, "a grande ave que come os peixes", é representada em uma pintura mural num templo de Abomé.

No templo de *Zomadonu*, em Abomé, vêem-se, no centro, *So Bragada*, guardião do rei, entre uma bolsa de couro e uma sineta dupla; à direita, *Dan Ayido Wẹdo*. O muro está coberto de manchas redondas, marcas dos *Tọhosu*.

No templo de *Adomu*, o terceiro dos *Tọhosu*, igualmente situado em Abomé, vêem-se embaixo, *Adomu*; à direita, *So Bragada*; no alto, dois búfalos envolvidos em faixas de pano. É a ilustração do desafio lançado por *Tẹgbẹsu*, pai de *Adomu*: "É difícil despir um búfalo vestido". À esquerda, uma árvore, na qual os morcegos se dependuram. É a ilustração de outra frase de *Tẹgbẹsu*: "O morcego é dono dos frutos". No centro, uma bolsa de couro; acima desta, um trono e, à direita, uma galinha-d'angola (pintura mural).

Cada rei de Abomé teve um ou vários *Tọhosu*, aos quais foram erigidos templos. Eles, atualmente, são em número de vinte. Eis a lista:

1. *Zomadonu*, filho de *Akaba*, cujo templo está no bairro de *Lẹgo*.
2. *Kpẹlu* filho de *Agadja*, cujo templo está no bairro de *Abata*.
3. *Adomu*, filho de *Tẹgbẹsu*, cujo templo está no bairro de *Adandopodji*.
4. *Donovo*, filho de *Kpengla*, cujo templo está no bairro de *Adandopodji*.
5. *Wemu*, filho de *Agonglo*, cujo templo está no bairro de *Gbekon Wẹgbo*.
6. *Zanhu*, filho de *Ghezo*, cujo templo está no bairro de *Hundjiroto*.
7. *Semasu*, filho de *Glele*, cujo templo está no bairro de *Djegbe*.
8. *Nyidahi*, filho de *Ghezo*, cujo templo está no bairro de *Hundjiroto*.
9. *Hinsihin*, filho de *Glele*, cujo templo está no bairro de *Djegbe*.
10. *Godjẹto*, filho de *Ghezo*, cujo templo está no bairro de *Hundjiroto*.
11. *Adanhunzo*, filho de *Tẹgbẹsu*, cujo templo está no bairro de *Adandopdji*.
12. *Totohẹnu*, filho de *Behanzin*, cujo templo está no bairro de *Djime*.
13. *Podolo*, filho de *Behanzin*, cujo templo está no bairro de *Djime*.
14. *Wanmase*, filho de *Aboliagbo*, cujo templo está no bairro de *Djigbe*.
15. *Luwilinu*, filho de *Aboliagbo*, cujo templo está no bairro de *Djigbe*.
16. *Homẹdovo*, filho de *Ahuisu*, cujo templo está no bairro de *Lẹgo*.
17. *Kosu*, filho de *Agadja*, cujo templo está no bairro de *Lẹgo* e em *Allada*.
18. *Hangbe*, filho de *Wegbadja*.
19. *Ahuisu*, filho primogênito de *Wegbadja*.
20. *Azaka*, filho de *Bagidi* de Savalou, cujo templo está no bairro de Wave.

No momento das cerimônias para os *Tọhosu*[2], um touro é sacrificado para cada um deles e uma semana de quatro dias lhe é consagrada. As festas para os *Tọhosu* duram, portanto, oitenta dias, e a cerimônia de oferenda do touro é repetida vinte vezes.

Na noite anterior ocorre a cerimônia do *zandrọ* (a vigília). Os *asen* dos *Tọhosu* foram colocados no templo; a água das fontes sagradas *Dido* e *Gudu*, que contêm os *Tọhosu*, é levada em procissão em jarros.

Os sacerdotes vêm saudar os *Tọhosu* e recitar seus *mlenmlen*. Trata-se de uma série de frases sentenciosas, que exaltam sua força e proclamam a inutilidade dos ataques de seus inimigos ciumentos.

A festa, em si, ocorre no dia seguinte e é de uma complicação extrema.

Os pontos principais são:

Chegada dos *Tọhosu* reais, representados por suas sacerdotisas, acompanhadas pelas *Nesuhue*, agrupadas por famílias dos sucessivos reis de Abomé.

Elas vêm a pé, precedidas e seguidas por servidores que carregam cabaças com mudas de roupa e oferendas de alimentos e bebidas. As *Nesuhue* detêm-se na entrada do templo e cantam o poderio e a força do *Tọhosu* ao qual são dedicadas.

São acolhidas por cantigas e toques de tambor.

Formando uma comprida fila, elas, dançando, dão a volta três vezes em torno da cabana do *Tọhosu* e do touro que lhe será sacrificado, saúdam os tambores e os dignitários e retiram-se para as construções que lhes são destinadas.

Quando chegaram todos os *Tọhosu*, os sacerdotes vão ao templo fazer oferendas de alimentos e bebidas para o *Vodun* a quem se destina a cerimônia naquele dia; lá fora os tambores executam uma série de toques, invocando as entidades.

Dá-se um tiro de espingarda e *Adomusi*, ligado ao terceiro *Tọhosu*, sai, empunhando um *Gan* (sineta), entoando os *mlenmlen* dos *Tọhosu*.

1. A morte chega sem que você possa ir ao mercado[3].
2. O mastro em forma de forquilha que sustenta o teto da casa tem o pescoço sólido.
3. Um homem não tem como erguer a cabeça para contar as estrelas do céu.
4. Ó você, que, quando ergue a espada, é para matar.
5. Você, vendedor de escravos.
6. Você que, quando mata, tira a pele do crânio.
7. Você, pantera que se vinga.
8. Quando o búfalo vê o carneiro barbudo, ele não fica contente.
9. Quando a águia vê algo, ela não falha.
10. Você, tubarão dentro da água.
11. Um inimigo não pode construir o forno para assar você.
12. Os estilhaços que caem do chicote de que você se serve não podem servir para construir uma jaula etc.

A essa declaração um coro de mulheres responde[4]:

"O caminho está aberto
Sua força domina o mundo
Sua força arrebenta as montanhas
Tal como o camaleão, você caminha com leveza
Empunhando uma arma".

2. Uma dessas cerimônias, gravada por G. Rouget, foi editada em disco pelo Musée de l'Homme. Disco L. D. 5, dupla face, e L. D. 17, face 2, faixa 2.
3. Ver textos originais à p. 561, *Mlenmlen*, Gravação, faixa 3.
4. Ver texto original, cantiga I, p. 561. Gravação, faixa 4.

Os *Tọhosu* executam três séries de danças, cada uma delas com diferentes trajes.

Na primeira vez apresentam-se com os que usavam ao chegar. Na segunda vez vestem-se de branco; na terceira vez, com os trajes dos *Tọhosu*. São trajes que as princesas reais usavam no passado. Sua qualidade de *Tọhosu* é indicada pelo penteado, feito com pequeninas cascas de caracóis, tingidas de cor violeta, enfiadas e entremeadas com corais e contas raras.

As principais danças são o *ablo*, que elas executam em compridas linhas sinuosas, entrecortadas por danças denominadas *wẹgbugbo*, nas quais o ritmo se torna mais guerreiro[5] e as mulheres dispõem-se em esquadrões, empunhando seus cajados.

Segue-se a dança *nifosuso*: elas desfilam uma ao lado da outra[6], atravessando várias vezes a praça situada diante do templo, da esquerda para a direita, e, em seguida, da direita para a esquerda. Caminham muito lentamente, decompondo os passos por meio de movimentos um pouco escandidos.

Vem em seguida a dança *botro*, quando elas dançam sozinhas, uma após a outra, com passos reservados ao rei e aos príncipes. É uma demonstração de seu poder, de seu denodo, de sua invulnerabilidade. A sacerdotisa pula de um pé para outro, joga os braços para trás, balança a cabeça com um porte elegante, dá provas de extrema agilidade e, com muita arte, alterna períodos de frenesi com momentos de calma desdenhosa e altiva. Decorridos alguns momentos ela se detém com um gesto de desafio, feito com a espada, e, calmamente, volta em direção às demais sacerdotisas dos *Tọhosu*. Duas ou três delas vêm ampará-la, ajudam-na a caminhar e a cumprimentam, como se ela estivesse de volta de uma campanha guerreira, cansativa e vitoriosa[7].

O touro está deitado do lado esquerdo, com as quatro patas unidas e amarradas; um guarda-sol, aberto, protege-o e mulheres ajoelham-se ao lado dele.

Os *Tọhosu* agrupam-se em torno dele e biombos feitos com panos o cercam, formando uma parede. Essa parte da cerimônia é denominada *niẹgpadudo*.

Ouve-se um tiro de espingarda, toda a assistência ajoelha-se e os tambores, de início, batem lentamente e, em seguida, o ritmo intensifica-se[8]. Quem está do lado de fora vê, ultrapassando a altura do biombo, a cabeça da sacerdotisa do Tọhosu a quem é oferecido o touro. De pé, no lombo do animal, ela agita sua espada, que segura com as duas mãos, no punho e na ponta.

Após novo tiro de espingarda, os panos são retirados e a assistência levanta-se.

Cada uma das sacerdotisas de *Tọhosu* vem, uma após outra, agitar sua espada perto do touro estendido no chão, simulando o sacrifício, e em seguida é levada, como ocorre na dança *botro*, por duas de suas companheiras, que retiram sua espada e a amparam. Essa fase da cerimônia, que recebe o nome de *wiseṇyikon*, é acompanhada por um coro, cujas

5. Gravação, faixa 5.
6. Gravação, faixa 6.
7. Gravação, faixa 7.
8. Gravação, faixa 8.

cantigas comentam a ação do *Tọhosu* que está de pé, perto do touro, e evocam as guerras de outrora[9].

"Você, o grande, que apresenta sua espada
e finge cortar a garganta,
sinto uma comichão nas mãos.
O que nossos antepassados fizeram. Nós, os fortes.
Estamos vivos.
Batemos na porta da casa.
Somos os únicos que ficaram."

Tṣa gada itṣayi

(gritos dos guerreiros que retornam do combate no qual seus companheiros foram mortos e que exprimem seu desejo de vingar-se do inimigo):

Tṣa kayi.

As sacerdotisas de *Tọhosu*, que formam um círculo, simulam, em seguida, cortar uma cabeça, enquanto os homens, agrupados em torno da orquestra, soltam uma série de gritos roucos e rudes. Essa parte da cerimônia, denominada *alukunkun*[10] faz alusão a uma antiga história que remonta aos tempos do rei *Akaba*. Ela evoca a ajuda prestada pelos *Tọhosu* ao soberano, no sentido de matar um certo *Yahanze*. Com essa finalidade foi empregado um estratagema: soprava-se um chifre para fazer *Yahanze* acreditar que seus inimigos se aproximavam, incitando-o a fugir e, assim, fazer com que ele caísse em uma emboscada, preparada por *Akaba*.

Semasusi, ligado ao sétimo *Tọhosu*, cheio de exigências, canta em seguida:

"Fizemos esta cantiga para vós; em seguida tomaremos como tributo:
Quatrocentos sacos de búzios e mais cinqüenta barricas de vinho.
Pegaremos também setecentos e cinqüenta garrafões de vinho.
Pegaremos o vinho contido nessas grandes barricas que se rolam no chão.
Pegaremos quarenta e duas dessas barricas.
Daquilo que foi preparado (álcool de vinho de palmeira) pegaremos cinqüenta garrafas.
Se um credor recusar um adiantamento da dívida, ele perderá tudo" [11].

Os dignitários dançam em seguida, empunhando um facão e cantam com voz anasalada[12]:

"Tenho os dedos nas narinas (para impedir de falar)
Se for um talismã, eu o comprarei".

O touro é sacrificado, sua cabeça é cortada, bem como o rabo, um cabrito é sacrificado em seguida e seu corpo é colocado por cima do corpo do touro.

Em seguida, os *Tọhosu* exibem a cabeça do touro em torno do mercado e voltam para o templo, onde todos entram.

A cerimônia ainda não terminou. Nos dois dias seguintes, os *Tọhosu* ainda dançarão e, no quarto dia, ocorrerá um novo *zandro*, recomeçando o ciclo dos rituais de oferenda do touro a um outro *Tọhosu* e isso até chegar ao vigésimo.

Cada noite, as sacerdotisas de *Tọhosu* e *Nesuhue*, agrupadas por famílias dos antigos reis, voltam a seus templos.

9. Ver texto original, cantiga 2, p. 562, gravação. faixa 9.
10. Gravação, faixa 10.
11. Ver texto original, cantiga 3, p. 562.
12. Ver texto original, cantiga 4, p. 562.

Elas cantam, no dia que morre[13]:

"Vocês procuram saber o que é o *Vodun*
Seria o fim do mundo".

No Brasil, como acontece em relação a *Adjahuto*, o nome de *Zomadonu* e dos demais *Tọhosu* é pouco conhecido na Bahia, mas eles são os *Vodun* principais da Casa das Minas, em São Luís do Maranhão[14], onde Nunes Pereira[15] indica que, entre os jarros que representam os *Vodun*, colocados no chão, próximo ao *peji*, aquele que mais se destaca, o maior de todos, é o de *Zomadonu*.

Mlenmlen

1. *Otoli otoli okubọla masa*
   A morte chega sem que você possa ir ao mercado.
2. *Tọto henu kọmanonku*
   O mastro em forma de forquilha que sustenta o teto da casa tem o pescoço sólido.
3. *Sumukon ji whe ken han*
   Um homem não tem como erguer a cabeça para contar as estrelas do céu.
4. *Dọnu gan whi bọ mẹ ku*
   Ó, você, *Dako Dọnu*, que, quando ergue a espada, é para matar.
5. *Dọnu mẹhu mehu*
   Dọnu mẹta mẹta
   Ó, você, *Dako Dọnu*, vendedor de escravos.
6. *Mẹkunkon mẹta*
   Você que, quando mata, tira a pele do crânio.
7. *Kpọ ma dan*
   Você, pantera que se vinga.
8. *Gbagba watan bọhomenonsi*
   Quando o búfalo vê o carneiro barbudo, ele não fica contente.
9. *Hon dẹ kpen dolan*
   Quando a águia vê algo, ela não falha.
10. *Wẹmu wheniyan landjọ*
    Wẹmu diz que ele é o tubarão dentro da água.
11. *Ken padoma danu*
    Um inimigo não pode construir o forno para assar você.
12. *Bahanian nu magpa ja*
    Os estilhaços que caem do chicote de que você se serve não podem servir para construir uma jaula.

Cantiga (1)

Alẹ *dię* *vohẹ*
O caminho está aberto.

Alẹ *vo*
Caminho aberto.

Tṣe *hu* *mon tṣọ mon tṣọ*
Sua força domina o mundo.

Agba swe swe gba swe
Sua força arrebenta as montanhas.

Gẹgẹ de gu tṣọ tṣọ ko la
Tal como o camaleão, você caminha com leveza, empunhando uma arma.

Alẹ *dię* *vohẹ*
O caminho está aberto.

Alẹ *vo*
Caminho aberto.

13. Ver texto original, cantiga 5, p. 562.
14. Verger [2], p. 9.
15. Pereira, p. 29.

ntiga (2)

E i dana
É o superior.

Da dohi hlẹwẹ
Da apresenta sua espada.

Edo hido nikọ whẹyẹ
Finge cortar a garganta.

Alọ kwẹ non hihimi
Sinto comichão na mão.

Nue logboe wale
O que nossos antepassados fizeram.

Emi alagoe
Nós, os fortes.

Emi logbe
Nós estamos vivos

Emi lohon hwe
Nós batemos na porta da casa.

Emi do fi dadọ popo pupọ
Nós somos os únicos que ficamos.

antiga (3)

Ahunmẹ ton die an wakune
Nós fizemos esta cantiga para vós.

Edo mon eọ
Depois disso.

Naĩ kwẹ tsaki nuonton kanweko
Nós pegaremos como tributo 400 sacos de búzios

Gbonaĩ tẹtẹrẹgba kandewo
e ainda 50 barricas de vinho.

Gbonaĩ ahanjagbeọ su wotenwe kanko
Nós pegaremos 750 garrafões de vinho ainda.

Gbomaĩ oven blidayiọ unayi eneon kande
Nós pegaremos o vinho contido nessas grandes barricas que se rolam no chão.

Nukunwe
Nós pegaremos 42 dessas barricas.

Onu jẹ to djĩ ọ naiye eneon kandewo
Daquilo que foi preparado (álcool de vinho de palmeira) nós pegaremos 50 garrafas.

E kado man e ọ ahọtọ node kagbe kanaon a kueton kọnọdon
Se um credor recusar um adiantamento da dívida, ele perderá tudo.

Cantiga (4)

Alosẹ do awon lilime
Mão minha no nariz no
Tenho meus dedos nas narinas.

Enyi bode nahọ dọ
Se for talismã eu comprar de
Se for um talismã, eu o comprarei.

Cantiga (5)

Midohun do bawẹ
Vocês procurarão saber o que é o *vodun.*

Gbẹdjẹ kanavo
Seria o fim do mundo.

VIII
Vodun da Região do Ouèmé (Wẹmẹ)

Os *Vodun* originários da região do Ouèmé são muito numerosos. Alguns são mais conhecidos que outros, a exemplo de *Bosikpon*, que, segundo certos informantes, era o *Vodun* do rei *Yahanze de Ouèmé Djigbe*, que foi derrotado por *Akaba*, terceiro rei do Daomé, e cujos descendentes se refugiaram do outro lado do rio, na região de Dangbo. Ao emigrar, eles levaram seu *Vodun*. *Akaba*, por sua vez, o teria assentado em Wawe Dokon, perto de Abomé. Outra versão relata que *Bosikpon* teria sido levado para aquele lugar por um certo *Awẹsu Ahodomẹ*, que já se encontrava naquela região antes da chegada de *Dako Donu*[1] (fundador da dinastia dos reis de Abomé), e teria dado uma de suas filhas em casamento a *Wẹgbadja*, segundo rei do Daomé. Essa origem é evocada na saudação diri-gida ao *Bosikponon: "Djigbe Wẹmẹnu Ahuẹsuwi Dokonu"*.

Esse *Vodun* é encontrado em inúmeros lugares do baixo e do médio Daomé, seja por ter vindo diretamente de seu lugar de origem, seja por ter vindo de Wawe.

De *Bosikpon* nasceram *Akli* e *Dọvọ*, dois irmãos gêmeos em Dokon, que, em vida, foram estabelecer-se em Sẹhuẹ. Nessa localidade, houve uma epidemia de bouba e *Dọvọ* foi instalar-se na aldeia vizinha de *Kpome*.

Akli permaneceu em Sẹhuẹ, onde existe um templo erigido em sua honra e onde ele tem, a seu lado, a esposa *Sodo*, o filho *Niyangẹ* e seu outro filho *Adan Loko*[2], rodeados por *Aklikọ, Akli Lẹgba* e a segunda mulher de *Akli, Zenhuen*.

Dọvọ tem um templo em Kpomẹ com sua mulher *Honanu*, onde está rodeado por *Masè, Huehun, Sado, Dọvọ Loko, Dọvọ Gu, Dan Vikpe, Se Loko* etc.

1. Herskovits [1], t. I:177, confirma esse ponto de vista.
2. Outra versão sobre a origem de *Adanloko* é dada por Le Hérissé, p. 114.

Eis seu *Mlenmlen*:

Kpome họsu hẹhẹ jẹ kọ
Kpome rei vermelho como ferro cair no pescoço
Rei de Kpome, quente como o ferro em brasa.

Ma nịọnuwi *Manịọnnu asi*
Ele não conhece o filho Ele não conhece a mulher
Ele mata o filho, ele mata a mulher (sem piedade)

Edo asu konu *Bodo asi konu*
Ele é marido depender Ele é mulher depender
O marido depende dele. **A mulher depende dele.**

Todos esses *Vodun* são encontrados em Ouidah, Abomé Calavi, Tori, Djigbe Agasa, Djigbo Agandji, Dangbo e Kokotome.

Os *Vodun Huehun* e *Masè*, dois irmãos da família real de *Wẹmẹ-Djigbe*, parecem depender de *Dọvọ*.

Quando ia morrer, *Masè* disse a seus filhos: "Hoje vou morrer", e partiu com um *asen*. "Daqui a três dias vocês não me verão mais, adorarão este *asen* como se fosse eu mesmo."

Huehun era o irmão mais velho de *Masè*. Este último, que era ferreiro (*Ayato*), ia freqüentemente a Kétou, onde permanecia durante três ou quatro anos e, em seguida, retornava a Djigbe. Em uma das ocasiões em que voltou, não encontrou mais *Huehun* e pediu notícias suas. Sua mulher disse-lhe que ele havia desaparecido certa noite em que ia tomar banho. Ela havia preparado para ele um pequeno pote (*Zin*) para que ele se lavasse e, quando ela voltou, ele havia desaparecido dentro do pote, que rolou e formou a laguna denominada *Huehunta*. *Huehun* recebeu o nome de "*Ben me hosu lade*", "o rei que mora em um pote".

Huehun teve diversos filhos ou netos que se tornaram *Vodun*: *Huedjagen*, *Gobo*, *Haondo*, *Loko Tadego*, *Topavideu* e *Ahuandjinu* (estes dois últimos eram *Tọhoso*).

Topavideu nasceu com dentes e era enfermo. Segundo alguns, viveu oito anos e dizia coisas loucas. De acordo com outros, falava *fon* quando veio ao mundo. Ensinou as cantigas que deveriam ser entoadas, quando se dirigiam a ele como *Vodun* e morreu no dia seguinte. No Brasil, de todos esses *Vodun* apenas se conhece *Bosikpon*, de que ouvi falar em São Luís do Maranhão, no templo denominado *Casa das Minas*.

IX
Orișa Oko

Inicialmente, eis o que dizem alguns autores a respeito de *Orișa Oko* na África:

O reverendo Bowen[1]:

Orisha Oko, associado a *Șango*, é o deus das lavouras e seu símbolo é uma comprida barra de ferro. Essas barras são obtidas por elevado preço, junto ao grão-sacerdote do ídolo, que mora em Irawo.

Richard F. Burton[2] oferece as mesmas indicações e menciona Bowen como fonte de suas informações.

O padre Baudin indica: "Deus dos campos e da agricultura, seu emblema é uma comprida barra de ferro. É irmão e amigo de *Chango*".

A. B. Ellis[3]:

Orisha Oko (*oko*, fazendas, plantações, campos) é o deus da agricultura. Recebe muitas honrarias; quase não existe aldeia que não tenha um templo a ele dedicado, com numerosos sacerdotes (a agricultura é importante para os nativos, tendo em vista sua subsistência).

É também o deus da fertilidade natural. É um deus fálico e sua imagem é provida de um imenso falo. Uma barra de ferro é o emblema de *Orisha Oko* e as abelhas são suas mensageiras. Tem o título de *Eni duru*, aquele que é erigido, alusão, sem dúvida, a seus atributos fálicos. Cura a malária, à qual estão expostos aqueles que cultivam o solo.

Na época em que o inhame está maduro, realiza-se, anualmente, uma festa para *Orisha Oko*. Prevalece então uma licenciosidade geral. As sacerdotisas entregam-se sem discriminação aos sacerdotes. Todo homem pode ter relação com toda mulher que encontrar. Atualmente, apenas as escravas estão à disposição do público, caso elas consintam.

Nessas festas, todo tipo de vegetais é cozido e colocado em pratos postos na rua para que todo mundo se sirva.

1. Bowen [2], Cap. XVI.
2. Burton [2], p. 92.
3. Ellis [2], p. 77.

Dennett[4] diz quase mais ou menos as mesmas coisas.

S. S. Farrow[5] acrescenta:

Orisha ko ou *Orisha Oko* tem muitas sacerdotisas, que formam uma sociedade secreta. Elas trazem no meio da testa uma marca vertical, que mede uma polegada de altura e um sexto de polegada de largura, metade vermelha, metade branca. De quê essa marca é feita é um segredo. Ela não pode cair no chão. Se acaso se desprender, deve ser comida.

Quando duas mulheres brigam e uma acusa a outra de feitiçaria, elas vão até a localidade de Irawo consultar *Orisha Oko* e dizem: "Que *Polo* me mate, se eu for culpada!". Cada uma delas prepara uma cabaça branca e a apresenta. O sacerdote vai ao templo e daí a três dias traz as cabaças para fora. As mulheres prosternam-se e ele passa por cima da cabeça delas um bastão de ferro, dizendo: "*Polo pa a, Polo jowo re* etc." (*Polo* mata, *Polo* a deixa ir embora). O sacerdote volta para o interior do templo e retorna com as cabaças. O interior de uma delas permaneceu branco e o da outra está negro, sinal de culpa. O sacerdote espanca-a com o bastão *Polo*. A inocente deve comprar o bastão e tornar-se sacerdotisa de *Orisha Oko*.

Farrow discorda de Ellis e Dennett quanto à interpretação que eles dão a *Eni duru* (personagem em pé) e declara que a tradução correta é "uma pessoa dura".

E conclui em termos virtuosos:

Não é necessário detalhar, como outros fizeram, as abominações dos pagãos nesses ritos semi-religiosos. A infâmia do paganismo é estigmatizada pelo apóstolo São Paulo no primeiro capítulo das Epístolas aos Romanos etc.

Léo Frobenius[6]: "O nome desse deus designa tanto o enxadão quanto sua forma[7]".

Ele reproduz uma lenda registrada em Ibadan:

Numa cidade chamada Irao[8], longe de Ibadan, em direção ao sudoeste[9], um velho que desceu do céu vivia de suas lavouras. Ele tinha muitos filhos, que moravam na cidade de Irao. Quando seus filhos iam visitá-lo, algumas vezes o viam e algumas vezes não. Ele caminhava lentamente, apoiado em um cajado, e sentava-se para descansar. Quando ficou muito velho, seus filhos o levaram para morar com eles na cidade. Homens que carregavam o produto das lavouras do velho vinham sempre à cidade e indagavam onde ele morava. Os habitantes da cidade, intrigados, foram vê-lo, levaram-lhe presentes e honraram-no. Um belo dia ele morreu e seu corpo desapareceu. Ficou apenas seu cajado e prestaram-lhe todas as honras que outrora eram prestadas ao velho.

Seus descendentes não podem comer serpentes e o inhame novo (*ishu egbado*) antes que tenham sido celebradas festas para *Orisha Oko*. Oferecem-lhe galinhas-d'angola.

Ele é representado por uma estátua de madeira, ou um bastão, ou uma faca rodeados de fileiras de búzios. Eis o que dizem de *Oko* os habitantes do Norte da terra *yoruba*, onde ele é evocado sob o nome de *Orisha Oko* ou *Orishoko* e tem um grão-sacerdote denominado *Ja Osa*. Seu grande templo situa-se em *Rawo*[10], próximo a *Ojo*[11]:

4. Dennett, [2], p. 164.
5. Farrow, p. 53.
6. Frobenius [1], p. 201.
7. O autor comete um erro, pois enxadão = *Ọkọ*.
8. Irawo.
9. Noroeste.
10. Frobenius não faz a aproximação entre *Irao = Rawo = Irawo*.
11. Ọyọ.

Um homem da cidade de Rawo tinha muitas dívidas e nenhuma roupa. Hipotecou seus bens e não tinha onde morar. Sobrou-lhe apenas um enxadão e uma faca para cortar o mato. Ele foi ao bosque, cortou mato e, quando a noite chegou, deitou-se, para dormir, ao pé de um cupinzeiro no qual morava *Orishoko.* Ouviu uma voz que perguntava: "Quem é este homem?" O homem, espantado, levantou-se e não viu ninguém. A voz que saía do cupinzeiro disse: "Chegue mais perto, quem é você?". O homem expôs sua triste situação. "Você ficará rico." Ele convidou-o a arrotear a terra em torno do cupinzeiro. Ao fazê-lo, o homem desenterrou um osso cortado em forma de apito no qual estava gravado o rosto de um homem. Ao meio-dia e à noitinha, ele encontrava em cima do cupinzeiro um prato de comida. O homem trabalhou durante três anos e então foi procurar um *Babalawo,* mostrando-lhe o apito. O *Babalawo* disse que o apito pertencia a *Orisha Oko,* que ele deveria plantar o campo que havia arroteado e que ficaria rico.

Naquele ano ele obteve boas colheitas. Havia fome em Irawo. Ele vendeu o produto da colheita, os habitantes da cidade seguiram-no e cultivaram terras em torno da sua. O homem enriqueceu, casou e teve um filho que não conseguia andar. O *Orisha* disse-lhe que encomendasse uma bengala (*Okoua Osoko*)[12] aos ferreiros, e que, no prazo de oito dias, o menino andaria.

O *Orisha* autorizou o homem a ir gozar suas riquezas na cidade, recomendando-lhe que amarrasse no osso guirlandas de búzios, dependurando-o na parede, bem como a bengala de ferro. Poderia consultá-lo com um *obi* amargo, colocado dentro de uma cabaça. Quando os inhames ficassem maduros, ele deveria pegar uma galinha-d'angola e levá-la para ele com azeite-de-dendê e um punhado de inhames. Somente poderia comer inhames novos três meses após fazer aquela oferenda. As duas extremidades do inhame deveriam ser cortadas e cozidas no azeite. A parte central, cortada em dois no sentido longitudinal, deveria ser colocada em uma cabaça com dendê e *obi* amargo. O homem deveria sacrificar a galinha-d'angola e derramar o sangue em cima do *obi.* Arrancaria uma pena da galinha-d'angola e a poria dentro da boca do rosto esculpido no osso. Deveria também fazer seus pedidos, relativos ao que ele desejava naquele ano. Naquele dia as pessoas dançarão, alegrar-se-ão, e os que quiserem fazer oferendas para ter filhos deverão consagrar a criança ao *Orişa.* Essa criança, por sua vez, deverá fazer-lhe oferendas todo ano.

O reverendo Samuel Johnson[13] escreve:

Era um caçador, nascido em Irawo. Tinha o hábito de pegar galinhas-d'angola em redes colocadas nas terras de *Ogun Jeṇṣowẹ,* rico fazendeiro, e assim ganhava a vida. Ele tinha um cachorro e um pífaro e em diversas ocasiões, quando se perdia, o cachorro encontrava-o, chegando até ele guiado pelo som do pífaro.

Ao envelhecer, ele encerrou suas atividades de caçador e começou a adivinhar. Teve inúmeros adeptos.

Outro autor, Keribo, citado por Dennett[14], diz que "*Orisha Oko* chamava-se *Kubia,* era um rei e um tirano. Tornou-se leproso e foi relegado ao campo (*Oko*) por seus súditos".

As informações que obtive a respeito desse *Orişa* são escassas. Não encontrei os inúmeros templos a que se refere Ellis.

Em Ibadan, disseram-me: "Os primeiros inhames que nascem são para *Orişa Oko.* Cortam-se as extremidades, que são fixadas em um bastão perto de seu templo".

12. *Ọpa Orişa Oko.*
13. Johnson, p. 37.
14. Dennett [2], p. 158.

Em Ọsogbo:

A esposa do *Bale* de Irawo acompanhou seu marido leproso, quando ele foi expulso por seu povo, indo para o mato. Ela conseguiu curá-lo por meio de ervas. Quando voltou, foi considerada o *Orisa* da lavoura.

Os seguidores de *Orisa Oko* fazem na testa marcas com argila branca e não podem apagá-las até morrer.

Em Ọyọ: "Ele é simbolizado pelo *arere*, um apito feito de osso, do qual pendem séries de búzios enfileirados, e pelo *Ọpa Orisa Oko*, comprida haste de ferro".

Entre os *fon*, de acordo com Alexandre Adandé[15], ele é representado por *Alantan Loko*, do bairro de *Tenji*, em Abomé.

No Brasil, ele é pouco conhecido e quase não se alude a ele durante as diversas cerimônias dos cultos africanos.

Em Cuba, Fernando Ortiz indica que "ele é considerado a divindade da agricultura, não se manifesta e, assim, não tem uma dança com mímica especial".

15. Adandé [1].

X
Ibeji e *Hoho*

Os gêmeos (*Ibeji*, entre os *yoruba*, e *Hoho*, entre os *fon*) são objeto de um culto. Não são nem *Orişa* nem *Vodun*, mas o lado extraordinário desses duplos nascimentos é uma prova viva do princípio da dualidade[1] e confirma que existe neles uma parcela do sobrenatural, a qual recai, em parte, na criança que vem ao mundo depois deles.

Recomenda-se tratar os gêmeos de maneira sempre igual e de compartilhar com muita eqüidade tudo o que lhes for oferecido. Quando um deles morre com pouca idade, o costume exige que uma estatueta representando o defunto seja esculpida e que a mãe a carregue sempre. Mais tarde, o gêmeo sobrevivente, ao chegar à idade adulta, cuidará sempre de oferecer à efígie do irmão uma parte daquilo que ele come e bebe. Os gêmeos são, para os pais, uma garantia de sorte e de fortuna.

Os irmãos Lander, quando exploravam o curso e a foz do rio Níger, em 1830, assinalaram[2]:

> Quinta-feira, 15 de abril. Várias mulheres, carregando pequenas representações de crianças em madeira, passaram perto de nós durante a manhã. As mães que perderam um filho carregam essas grosseiras imitações, em sinal de luto, durante um tempo indefinido. Nenhuma delas resolveu-se a se desfazer, em nosso benefício, de uma dessas lembranças de afeto materno...
>
> É de se acreditar que a mortalidade seja imensa entre as crianças, pois quase todas as mulheres que encontramos levavam uma ou várias figurinhas de madeira, a que já nos referimos. Cada vez que essas mães paravam para refrescar-se não deixavam de apresentar aos lábios dessas pequenas imagens uma parte de seu alimento.

Richard Burton[3] refere-se ao

> *Orişa* das crianças, estátuas feias e pequenas, carregadas pelas mulheres no pano que atam à cintura quando um dos gêmeos

1. Mercier, pp. 219 e 232.
2. Lander, pp. 171 e 177.
3. Burton [1], t. I:192.

morre ou é exterminado. Esses ídolos são enfeitados com anéis e pulseiras de contas. Em Lagos, dois homens os confeccionam ao preço de três *shillings* por peça.

O padre Baudin, copiado por Ellis[4], diz:

O *Ibeji* dos *Yoruba Nago* é a divindade tutelar dos gêmeos. Um macaquinho preto é sagrado para os *Ibeji*; fazem ao animal oferendas de frutas e sua carne não pode ser comida pelos gêmeos ou por seus pais. Esse macaco recebe o nome de *Edon dudu* ou *Edon Oriokun*.

Um dos gêmeos é geralmente chamado *Edon* ou *Edun*. Quando morre um dos gêmeos, a mãe carrega, juntamente com o sobrevivente, uma pequena estátua de madeira, que mede de sete a oito polegadas, do mesmo sexo da criança morta, para impedir que o sobrevivente permaneça ligado ao defunto e também para dar ao espírito do morto um objeto no qual ele possa fixar-se, sem perturbar aquele que sobreviveu.

Em Epapo, aldeia à beira da laguna de Lagos, situada entre esta cidade e Badagris, existe, em louvor aos *Ibeji*, um templo célebre onde os gêmeos e os pais realizam peregrinações.

Stephen Farrow[5] acrescenta que

... os nomes dados aos gêmeos são *Taiwo* (*Ti-aiye-wo*, para experimentar o mundo) e *Kainde* (*Kéhin-de*, vir atrás).

Algumas vezes eles recebem os nomes de *Edun* e *Akoron* e a criança que nasce depois deles é chamada *Idou*.

Richard Burton[6], copiado por Ellis[7], reportando-se aos *fon*, escreve o seguinte:

Hoho, o fetiche dos gêmeos que protege esses seres excepcionais. Em Allada, esse nascimento era infamante. Os homens não queriam acreditar que uma mulher pudesse ter dois filhos de um homem. Em Abomé, onde se deseja aumentar a população, a mãe é objeto de honrarias...

Os fetiches dos gêmeos não têm esposas. A cerâmica dos *Hoho* assemelha-se a dois fornilhos de cachimbo ligados um ao outro, e um utensílio de ferro, denominado *Asen*, que consiste em dois pequenos cones de ferro atados a uma vareta de ferro, com seis polegadas de comprimento, também pertence aos *Hoho*.

Le Hérissé publica[8]:

Como todo acontecimento notável, o nascimento dos gêmeos impressionou o espírito dos daomeanos, que lhe deram uma explicação fabulosa.

A crença popular afirma que os gêmeos provêm de *Zoun*, mata ou regiões vagas, às quais regressam após sua morte. Existem quatro *Zoun*. Recebem o nome de *Ouekẹrọ* e correspondem a nossos pontos cardeais... cada um deles tem seu bosque fechado, em torno de Abomé.

Se se quiser preservar os gêmeos de um destino desfavorável, convém, antes de mais nada, saber de qual *Zoun* eles provêm. É *Fa* quem informa, sobre essa questão, os pais interessados.

Após a manifestação de *Fa*, os gêmeos, quando já podem andar, são levados ao *Zoun* indicado, onde são realizados modestos sacrifícios e oferendas de milho, azeite-de-dendê e miúdos de frangos. Em seguida todos dirigem-se em procissão ao mercado. Os gêmeos usam um traje novo; trazem um rosário de búzios em torno do pescoço e, nos punhos e tornozelos, pulseiras feitas com essas conchas. Sua mãe precede-os, agitando uma sineta. Algumas mulheres participam do cortejo e de vez em quando entoam litanias.

4. Ellis [2], p. 80.
5. Farrow, p. 58.
6. Burton [1], t. II:94.
7. Ellis [2], p. 80.
8. Le Hérissé, p. 233.

No mercado, estende-se uma esteira no chão para permitir aos gêmeos sentarem-se, enquanto os parentes e amigos desfilam para cumprimentar a ditosa mãe. Bem-comportados e sérios, os infantes submetem-se a todas as cerimônias.

O nome escolhido para os gêmeos é *Zinsu* e *Sagbo* para os meninos e *Zinhue* e *Dolu* para as meninas. Se, ao nascer, eles se apresentarem pelos pés, seus nomes serão, respectivamente, *Agosu, Agosa, Agosi* e *Agohue*. A criança que nasce após os gêmeos chama-se *Dosu*, se for menino, e *Dosi*, se for menina.

Eis alguns outros pormenores, tais como me foram confiados em Abomé: "Se alguém está doente, interroga-se *Fa* e, se *Hoho* pedir para comer, vai-se até a mata e desenha-se um *Vẹvẹ* no chão, com farinha de milho e azeite-de-dendê".

A oferenda consiste em duas cabaças e duas quartinhas pintadas de branco e vermelho. São pronunciadas as seguintes palavras: "*Mijolonan pala we i whe, bonaï do tẹ mẹ nue*" (vamos levar *Hoho* à sua casa, para dar-lhe a comida que você pediu).

Um macaco deve passar pelas árvores, do contrário *Hoho* não irá à casa. Se, na volta, um ou mais macacos aparecerem, é sinal de que ele aceita a oferenda: "*Hoho wai agbantoe*" (os gêmeos aceitam a bagagem).

Os presentes gritam *Bu, bu, bu, bu*, batendo na boca, acompanhados por uma sineta (*gan*), obedecendo ao seguinte ritmo:

Ti gogo gogo
Ti go
Ti gogo gogo
Ti go

No Brasil, o culto aos gêmeos *Ibeji* é sincretizado com o culto a São Cosme e Damião. As semanas que precedem o dia 27 de setembro, quando eles aniversariam, são marcadas, na Bahia, por festividades muito alegres, durante as quais o pratos preferido dos *Ibeji*, o *caruru*, é oferecido às imagens dos dois santos e às crianças pequenas reunidas para a comemoração[9].

Em Cuba, Fernando Ortiz[10] indica, referindo-se aos *Ibedyi*, que os *Jimaguas* ou "*Santos*" gêmeos, divindades das crianças, não possuem (não baixam em) seus fiéis. É necessário, porém, agradá-los por meio de cantos e danças infantis.

O culto aos gêmeos, influenciado pelos costumes brasileiros trazidos pelos escravos alforriados, desenvolveu-se no baixo Daomé e no dia 27 de setembro a Associação Fraterna dos Gêmeos, em Cotonou, composta por gêmeos cujos nomes, a exemplo do Brasil, são Cosme e Damião, organiza um piquenique.

9. Tavares, Bahia, p. 141.
10. Ortiz [2], p. 235.

XI
Gẹlẹdẹ

Essas máscaras pertencem à sociedade das *Gẹlẹdẹ*, instituída para combater as más influências sobrenaturais que trazem perturbação às aldeias, dizimam as populações por epidemias ou destroem as colheitas por meio de secas prolongadas ou por invasões de ratos.

Ẹfẹ, um ser mascarado vindo do além, sai de noite e canta, acompanhado por um trio de tambores e de membros da sociedade. *Ẹfẹ* teria um poder de neutralização dos trabalhos maléficos das feiticeiras, responsáveis pelas calamidades que atingem a região.

No dia seguinte, as máscaras *Gẹlẹdẹ* saem e dançam em grande número. Elas podem representar temas muito diversos, mas a cada saída todos os membros da sociedade usam máscaras de um mesmo tipo. Essas danças diurnas parecem ser simples diversão e não têm finalidade mágica.

Devido a sua constante necessidade de novas máscaras, as sociedades *Gẹlẹdẹ* muito têm feito para manter a arte da escultura em madeira entre os *yoruba*. Essas peças são freqüentemente muito bem trabalhadas, com uma bela estilização, e quase não há um museu de arte africana que não possua belos exemplares[1].

Os que existem na África não são muito antigos, já que são entalhados em madeiras leves, rapidamente destruídas pelos cupins.

No Brasil, esse costume desapareceu. Édison Carneiro[2] observa que

> Maria Júlia Figueiredo, *mãe-pequena* do *terreiro* de Candomblé do Engenho Velho, gozava de grande prestígio entre os negros e tinha o título honorífico de *Iyalode Erelu* na festa das *gheledes* (máscaras) que se realizava outrora no dia 8 de dezembro em Boa Viagem, na Bahia.

1. Fagg.
2. Carneiro [1], p. 32.

XII
Zangbẹtọ

Zangbẹtọ, cujo nome significa o "caçador da noite", era, no reino de Porto-Novo[1], uma espécie de policial, de guardião noturno. No entanto, sua animação um tanto excessiva para perseguir os ladrões levou-o com freqüência a castigar as pessoas honestas com o mesmo ardor com que castigava os malfeitores. Esses excessos de zelo levaram a administração a proibir suas rondas noturnas nas ruas de Porto-Novo. Elas voltaram a ser autorizadas recentemente.

Zangbẹtọ apresenta-se na forma de um feixe de palha, pouco maior do que um homem, fala com voz cava e anasalada[2] e dança girando em torno de si.

Ele era o guardião de *Te Agbanlin*, que fundou Họgbọnu (Porto-Novo) quando chegou de Allada. Parece ter um parentesco muito próximo com *So Bragada* de Abomé .

Os *Zangbẹtọ* são numerosos ao longo do vale do rio Ouèmé, onde são protegidos pelos *Lẹgba* de terra, cujo porte truculento demonstra muito bem o espírito alegre que reina na reunião dos homens agrupados em torno desses guardiães noturnos.

1. *Họgbonu* para os *fon*, *Ajaṣẹ* para os *yoruba*.
2. G. Rouget registrou chamados de *Zangbetô*, editados por Contrepoint, M. C. 20. 146, Lado I, Faixa 3.

XIII
Oma

Oma é um costume seguido pelos sacerdotes animistas quando um *Vodun* foi vítima de um sacrilégio, de uma profanação ou quando foram feitas ofensas intencionais ao guardião ou aos sacerdotes de um *Vodun*, na forma de uma violação voluntária de interditos ou de atitudes injuriosas para com a divindade ou seus representante.

O sacerdote ofendido por esses atos de malevolência recorre a *Oma*. Enfurecido, põe-se a correr rua afora, gritando "*Oma... Oma...*", para ir pedir justiça à autoridade religiosa superior. Todos os *vodunsi* (adeptos do *Vodun*) encontrados no caminho contagiam-se e seguem-no, gritando *Oma*, correndo freneticamente.

Ao chegar diante do grão-sacerdote da região, o *Aplogan*, no caso observado em Porto-Novo, o sacerdote ultrajado exprime sua queixa. Ela é julgada por um conselho, que entra em contato com o culpado e decide se é preciso ou não fazer *Oma*.

Em caso afirmativo, todos os adeptos dos *Vodun* são convidados a tomar parte no *Oma* durante nove dias. O sentido dessa manifestação é mostrar que, se tal sacrilégio foi cometido, tudo se torna possível e mais nenhuma regra poderá ser respeitada. Para prová-lo, as pessoas que fazem *Oma* mostram sua raiva e sua confusão diante do erro cometido. Elas percorrem as ruas em bandos, vestidas de modo esquisito, com folhas e ramagens, o rosto besuntado de preto ou de branco, levam na cabeça velhos chapéus esburacados, carregam cabaças rachadas, marmitas fumegantes e gaiolas de pássaros dentro das quais há sapatos velhos. Usam colares feitos com frutas murchas, entremeadas com cascas de caracóis e carretéis velhos. Agitam porretes e entoam cantigas satíricas ou ameaçadoras dirigidas ao culpado.

É necessário que este venha reconhecer sua culpa, mostrar seu arrependimento e pagar uma pesada multa, para redimir-se de sua má ação. Uma vez realizado o *Oma*, ninguém mais poderá aludir às cantigas e injúrias que foram proferidas, sob pena de cometer, por sua vez, uma falta passível de um *Oma*.

Uma sacerdotisa de *Vodun* engravidou durante um período de reclusão em um convento no qual nenhuma relação sexual era autorizada.

Os participantes do *Oma,* que presenciamos, simulavam uma cena de parto, acompanhada de cantigas que faziam alusões zombeteiras ao estado em que se encontrava a faltosa[1].

1. A. Adandé & Pierre Verger.

XIV
Ifa

Ifa, entre os *yoruba*, não é propriamente uma divindade (*Orişa*). É o porta-voz de *Ọrúnmilà* e dos outros deuses. *Ọrúnmilà* também é denominado freqüentemente *Agbọnniregún*.

Em caso de dúvida, *Ifa* é consultado pelas pessoas que precisam tomar uma decisão, que querem saber da oportunidade de realizar uma viagem, contratar um casamento, fechar uma venda ou uma compra importante ou, então, por aqueles que procuram determinar as razões de uma doença ou saber se há sacrifícios ou oferendas a fazer a uma divindade.

O *babalawo* (pai do segredo) recebe as indicações necessárias às respostas por meio dos signos (*odù*) de *Ifa*.

Cada *odù* é formado por um "conjunto constituído por duas colunas verticais e paralelas de quatro índices cada. Cada um desses índices compõe-se de um traço vertical ou de dois traços verticais paralelos"[1] que o *babalawo* traça no pó (*iyerosun*) espalhado sobre um tabuleiro de madeira esculpida (*ọpọn Ifa*).

O *babalawo* detecta esses *odù* por meio da manipulação dos caroços de *Ifa* ou jogando o rosário de *Ifa* (*opele Ifa*), seguindo certas regras.

Existem 256 diferentes *odù*. A cada um deles correspondem lendas mais ou menos numerosas. Uma delas indica, por analogia com o caso a ser resolvido, a resposta a ser dada.

O enunciado dessas lendas comporta sacrifícios e oferendas, determinados pelo contexto das lendas das quais são os símbolos. O consulente liga seu destino ao do *odù* por meio da execução dos sacrifícios prescritos.

Ifa é, portanto, um guia e conselheiro. É também o destino, a personalidade das pessoas. Um homem desejoso

1. Maupoil, p. 411.



Babalorixá faz adivinhação,
Bahia, Brasil.



Babalaô consultando *Ifa*,
República do Benin.

de conhecer sua identidade profunda e de saber como comportar-se na vida deve adquirir seu *Ifá* pessoal, que consiste em duas "mãos" de dezessete caroços de dendezeiro[2], descascados e consagrados a *Ọrúnmilà* durante uma cerimônia realizada na floresta de *Ifá* (*igbodu*).

O dono desse *Ifá* procura ali, sob a supervisão de um *babalawo*, qual é o signo (*odù*) que preside à sua existência, determina qual é sua divindade tutelar e quais são seus interditos alimentares, além de outros. Esses caroços de dendezeiro constituem a prova material dessa cerimônia.

As lendas dos *odù* de *Ifá*, passadas oralmente (não havia sistema de escrita para registrá-las), além do interesse que apresentam em si, transmitiram-nos e preservaram do esquecimento indicações sobre antigas tradições, bem como noções preciosas sobre a história das divindades.

Ifá é denominado *Fa* entre os *fon* e *Afa* entre os *ewe*. Entre eles os *babalawo* recebem a designação de *bokonon*. O conjunto do sistema de adivinhação, entretanto, permanece o mesmo.

No Brasil, quase já não existem *babalawo* que saibam servir-se do *opele Ifá*. Um dos únicos que atuam na Bahia, de temperamento extremamente reservado, não soube, entretanto, manter a autoridade e o prestígio que cercavam os *babalawo* da geração anterior, sendo que o último deles morreu há uns dez anos. Ele foi realizar seu aprendizado na Nigéria, mas não formou discípulos*.

Na Bahia[3], a adivinhação pratica-se por meio de dezesseis búzios (cauris). Esse sistema é utilizado na África, nas regiões *yoruba*, sob o nome de *dilogun* (abreviatura de *merindilogun* = dezesseis). Os búzios são jogados no chão ou sobre uma mesa e, de acordo com a posição em que caem, dão as indicações solicitadas. Não é mais *Ifá* que serve de intermediário, e sim *Ẹṣu Ẹlẹgba*, que sempre acompanha *Ifá*. As *Ọlọṣun* (sacerdotisas de *Ọṣun*) são qualificadas para praticar a adivinhação sob essa forma.

Narra uma lenda que *Ẹṣu Ẹlẹgba* teve outrora, na qualidade de mensageiro dos outros deuses, a faculdade de adivinhar, mas, a seu pedido, *Ọrúnmilà* transmitiu seus poderes a *Ifá*, em troca do privilégio, concedido a *Ẹṣu*, de receber sempre em primeiro lugar as oferendas e sacrifícios, antes dos outros deuses. *Ọṣun* era a companheira de *Ifá*, constantemente solicitada pelas pessoas para responder a suas indagações. Ela reportou-se a *Ọrúnmilà*, que lhe concedeu o dom de praticar a adivinhação por meio de dezesseis búzios; no entanto, as indicações das respostas ser-lhe-iam dadas por *Ẹṣu*. Este, portanto, foi restringido a retomar suas antigas funções e a responder às perguntas de *Ọṣun*. Desde essa época, por espírito de vingança, segundo se diz, ele atormenta, enraivecido, as *iyawo* de *Ọṣun*.

2. *Elaeis guineensis*.

* O autor está se referindo, sem dúvida, ao *babalawo* Martiniano Eliseu do Bonfim, Ogeladê (1859-1943), personagem de grande relevo nos meios religiosos de Salvador, colaborador da *ialorixá* Eugênia Ana dos Santos no prestigioso terreiro *Ilê Axé Opo Afonjá*, informante de Nina Rodrigues e cuja figura foi evocada recentemente por Vivaldo da Costa Lima no capítulo "O Candomblé da Bahia na Década de Trinta" (em Vivaldo da Costa Lima & Waldir Freitas Oliveira, *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*, São Paulo, Corrupio, 1987) e por Júlio Braga no capítulo "Martiniano e a Resistência Religiosa" em seu livro *Na Gamela do Feitiço: Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*, Salvador, Editora da Universidade Federal da Bahia, 1995 (N. do T.).

3. Bastide [4] & Verger, p. 374.

Entre os autores antigos, Bosman[4] já dizia em seu livro que existem duas maneiras de interrogar o ídolo:

A segunda é pegar, sem contar, certos caroços de nozes selvagens e deixá-las cair em seguida, após o que eles contam para ver se o número é par ou ímpar. Nisso os Sacerdotes revelam admirável habilidade.

O padre Labat[5] indica:

Ele (o marabu) pega as gamelas e, após algumas macaquices, que o consulente contempla com respeito, atira as bolinhas ao acaso, de uma gamela para outra, até que o número ímpar se encontre nas três. Recomeça-se a artimanha determinado número de vezes e o número ímpar aparece. Não é preciso mais nada. O oráculo pronunciou-se: empreende-se, sem hesitação, o assunto que foi objeto da consulta.

Pruneau de Pommegorge[6]:

Independentemente do culto dos dahomets, que acaba de ser descrito, cada negro tem em sua casa seu fetiche particular, que consulta com pequeninos candelabros de ferro, providos de vários braços, além de recorrer a bolinhas redondas, agrupadas em várias pilhas, que ele conta e reconta várias vezes. Sua maneira de agir assemelha-se à de nossas supersticiosas cartomantes.

Reverendo Bowen[7]:

O terceiro grande ídolo é *Ifa*, aquele que revela o futuro, denominado *Banga*, o deus dos caroços de dendezeiro, pois dezesseis caroços são utilizados para obter as respostas. O estado-maior de *Ifa* situa-se em Ado, aldeia no cume de um rochedo imenso, nas proximidades de Awaye.

R. F. Burton repete o que Bowen escreve e acrescenta:

Ifa[8] é o patrono do casamento e do nascimento. Seu grão-sacerdote, o chefe dos *Babalawo* ou pai do segredo, segundo se diz, vive em uma montanha perto de Awaiye, gigantesco cone de granito com oito ou dez milhas de circunferência, visível a uma distância de vários dias de viagem, muito elevado, solitário no meio da paisagem e encimado, ao que se diz, pela palmeira que produziu os dezesseis fundadores do império *Yoruba*. Os adoradores levam-lhe carneiros, cabras, frangos e pombos. Os sacerdotes são reconhecidos por seus colares de contas, pequeninas cordas entrelaçadas com grandes contas verdes e brancas, alternadas. Oficiam vestidos de branco e têm sempre na mão um espanta-moscas.

O padre Baudin[9] e Ellis[10] oferecem as mesmas informações que Bowen e Burton e repetem o erro deste último: "patrono do casamento e do nascimento".

Eles reproduzem o seguinte mito:

No começo do mundo havia poucos homens na terra e os deuses recebiam escassos sacrifícios. Eles tinham fome e, para abastecer-se, precisavam exercer diversas ocupações. *Ifa* começou a pescar, mas com pouco êxito. Certo dia, em que nada pescara, encontrou-se com *Ẹlẹgba*, o mais perspicaz e astucioso dos gênios e, ao mesmo tempo, o mais malvado. Ele disse a *Ifa* que se este pudesse obter dezesseis caroços dos dois dendezeiros de *Orungan*, ele,

4. Bosman, p. 155.
5. Labat, t. II:161.
6. De Pommegorge, p. 201.
7. Bowen [2], cap. XVI.
8. Burton [1], p. 188.
9. Baudin, p. 30.
10. Ellis [2], p. 56.

Ẹlẹgba, lhe mostraria como praticar a adivinhação. Assim, utilizando essa ciência perante os homens, ele receberia muitas oferendas. Em troca de suas lições de adivinhação, ele, *Ẹlẹgba*, receberia sempre as primeiras oferendas. *Ifa*, portanto, foi ver *Orungan* e expôs-lhe seu desejo. Este, querendo muito saber seu próprio destino, acompanhado de sua esposa *Orisabi*, foi procurar os caroços de dendezeiro. Os cachos, porém, estavam em galhos muito altos. Os macacos apareceram, comeram a polpa dos frutos e jogaram os caroços fora. Recolhendo dezesseis deles, *Orisabi* fez uma trouxa, onde colocou os caroços, e carregou-a nas costas como se carrega uma criança. *Ẹlẹgba* manteve sua promessa e ensinou a adivinhação a *Ifa*. Este, por sua vez, ensinou-a a *Orungan*, que se tornou o primeiro *babalawo*.

Frobenius[11] estende-se longamente sobre *Ifa*, mas estabelece lamentável confusão entre *Ẹṣu*, que ele escreve *Edschou* e o primeiro signo de *Ifa*, *Edjiogbe*.

Mais recentemente, Bernard Maupoil publicou excelente livro sobre *Fa*, modificado pelos *fon* e inspirado no *Ifa* dos *yoruba*.

Existe outra maneira de comunicar-se com os deuses, tanto na África como no Brasil. É por meio do *obi*. Quatro partes são jogadas no chão, ao pé do altar. De acordo com sua posição relativa, os deuses respondem sim e não às perguntas feitas. Essa forma de adivinhação é de emprego constante durante as cerimônias de iniciação e permite garantir que o ritual seguido é aquele desejado pela divindade.

11. Frobenius [1], p. 228.

BIBLIOGRAFIA DOS AUTORES CITADOS

ACOGNY, Servais. "Le Couteau du fétiche Yewa". *Notes Africaines,* Dakar, 38:7, abr. 1948.

ADAMS, capitão John. *Remarks on the Country Extending from Cape Palmas to the River Congo.* London, 1823.

ADANDÉ, Alexandre [1]. "Le maïs et ses usages dans le bas Dahomey". In: *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire.* Dakar, t. XV, 1953.

ADANDÉ, Alexandre & VERGER, Pierre [2]. "*Oma*: un rite expiatoire". *Notes Africaines,* Dakar, 58, abr. 1953.

AGBANON, H. *Fio, histoire de Petit Popo et du peuple gen.* [Manuscrito inédito]

AJIṢAFE, Ajayi Ḳolawọle. *History of Abeokuta.* London, 1924.

AKINDELE, A & AGUESSY, C. "Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo". In: *Memóire de l'IFAN.* Dakar, 1953.

ARTUS DE DANTZIG, Gotard. *Description historique et véritable de la Côte d'Or.*

ASTLEY, Thomas. *New General Collection of Voyages and Travells.* London, 1745.

ATKINS, John. *A Voyage to Guinea, Brazil and West Indies.* London, 1735.

BARROT, John. *Description des côtes de la Guinée du Nord et du Sud et de l'Éthiopie inférieure vulgairemente appelé Angola.* 1732.

BARROS, João de. *De Ásia.* 1952.

BASCOM, William R. *The Sociological Role of the Yoruba Cult Group.* Washington, 1944.

BASTIDE, Roger [1]. *Imagens do Nordeste Místico.* Rio de Janeiro, 1945.

_____ [2]. "Les filles des Dieux de Bahia". *La Revue de Paris,* jan. 1955.

BASTIDE, Roger & VERGER, Pierre[3]. "Contribuição ao Estudo da Adivinhação no Salvador (Bahia). *Revista do Museu Paulista,* São Paulo, vol. VII, 1953.

BAUDIN, padre Noël. *Fétichisme et Fétiches.* Lyon, 1884.

BEIER, H.U. [1]. "The Historical and Psychological Significance of Yoruba Myths". *Odu,* 1955.

_____ [2]. *The Story of Wood Carvings from a Small Yoruba Town.* Lagos, 1956.

BELLEFOND, Villanet de. *Relation des Costes d'Alfrique appelées Guinée.* Paris, 1669.

BERGÉ. "Étude sur le pays Mahi". In: *Bull. Com. Hist. et Scient* A.O.F., 1928.

BERTHO, padre Jacques [1]. "La parenté des Yoruba aux peuples de Dahomey et Togo". *Africa,* 1949.

_____ [2]. "Rois d'origine étrangère". *Notes Africaines,* Dakar, 28, out. 1945.

BERTHO, padre Jacques & MAUNY, Raymond [3]. "Archéologie du pays Yoruba et du bas Niger". *Notes Africaines,* Dakar, 56, out. 1952.

BONFIM, Martiniano do. "Os Ministros de Xangô". In: *O Negro no Brasil.* Rio de Janeiro, 1940.

BORGHERO, padre. *Quatre années au Dahomey (1860-1864).* Paris, 1885.

BOSMAN, Guillaume. *Voyage de Guinée.* Utrecht, 1705.

BOUCHE, abade Pierre [1]. La *Côte des Esclaves et le Dahomey.* Paris, 1885.

BOUCHE [2]. Artigos contemporâneos, nov. 1874, cit. pelo abade Pierre Bouche.

BOWEN, reverendo T.J. [1]. *Adventures and Missionary Labors in Several Countries in the Interior of Africa.* Charleston, 1857.

_____ [2]. A *Grammar and Dictionary of the Yoruba Language.* Washington, 1858.

BRASSEUR, Marion & BRASSEUR, G. *Porto-Novo et sa palmeraie.* Dakar, IFAN, 1953 [Mémoire de l'IFAN, n. 32].

BROSSES, Charles de. *Du Culte des Dieux fétiches.* Paris, 1760.

BURTON, Richard F. [1]. *Abeokuta and the Camaroons.* London, 1863, 2 vols.

_____ [2]. *A Mission to Glele, King of Dahomey.* 2. ed. London, 1893, 2 vols.

_____ [3]. *Wandering in West Africa from Liverpool to Fernando Po.* London, 1863.

CABRERA, Lydia. *El Monte.* La Habana, 1954.

CARNEIRO, Édison [1]. *Candomblés da Bahia.* Salvador, 1948.

_____ [2]. "Xango". In: *Novos Estudos Afro-bralsileiros.* Rio de Janeiro, 1937.

CARYBÉ. *O Jogo da Capoeira.* Bahia, 1949.

CATUNDA, Eunice. *Ritmos de Candomblé.* [No prelo.]

CLAPPERTON, Hugh. *Journal de sa deuxième expédition à l'intérieur de l'Áfrique (1825-1826).* London, 1829.

COMHAIRE, J. "Coup d'oeil sur les peuples africains et afro-américains". *Zaire,* dez. 1953, p. 1030.

CORNEVIN, R. "Éléments guang au Togo et au Dahomey". In: *Encyclopédie Menisuelle d'Outre-Mer,* jul. 1954.

CROWTHER, reverendo Samuel. *A Vocabulary of the Yoruba Language.* London, 1852.

DALZEL, Archibald. *The History of Dahomey.* London, 1793.

DAPPER, d'Olfert. *Description de l'Afrique.* 2. ed. Amsterdam, 1686.

D'AVEZAC, M. "Notice sur le pays et le peuple des Yébous en Afrique". *Mémoire de la Soc. d'Éth.,* Paris, 1845.

DAVITY, Pierre. *Description générale de l'Alfrique, seconde partie du monde.* Paris, 1636.

DENNETT, reverendo E. [1]. *At the Back of the Black Man's Mind.* London, 1906.

_____ [2]. *Nigerian Studies.* London, 1910.

DUNCAN, John. *Travels in West Africa.* London, 1847, 2 vols.

EDUARDO, Octavio da Costa. "O Tocador de Atabaque nas Casas de Culto Afro-maranhense". In: *Lees Afro-américains.* Dakar , 1953 [Mémoire de l'IFAN., n. 27, pp. 119-23].

EGHAREVBA, J. U. *A Short Story of Benin.* Lagos, 1936.

ELBÉE, Sieur d'. In: DE CLODORÉ. *Relation de ce qui s'est passé dans les isles et terre ferme d'Ámérique.* Paris, 1671. In: LABAT, 1730, t. II, pp. 287-364.

ELLIS, A.B. [1]. *The Ewe Speaking Peoples.* London, 1890.

_____ [2]. *The Yoruba Speaking Peoples.* London, 1894.

EPẸGA, reverendo D. Onadele. *The Mistery of Yoruba Gods.* Lagos, 1931.

FAGG, William. "De l'art des Yoruba, l'an nègre". *Présence Africaine,* Paris, 1951.

FARROW, Stephen Septimus. *Faith, Fancies and Fetish.* London, 1926.

FÉRIS, segundo a comunicação do dr. Chappett. In: *Bulletin* de la *Soriété de Géographie de Lyon.* 1881.

FORBES, Frederick. E. *Dahomey and the Dahomeans.* London, 1851.

FORDE, Daryll. *The Yoruba Speaking Peoples of South-Western Nigeria.* London, 1951.

FREYRE, Gilberto. *Maítres et Esclaves.* Tradução de Roger Bastide. Paris, 1952.

FROBENIUS, Léo [1]. *Mythologie de l'Atlantide.* Paris, Payot, 1949.

_____ [2]. *The Voice of Africa.* Londres, 1912.

GOURG, *Mémoire pour servir d'instruction au directeur qui me succèdera au fort de Juda (1791).* Editado em Paris, 1892.

GUINNESS, J. C. *Adele and Adjati: A Survey - 1984.* [Inédito.]

HAMBLEY, Wilfred. *Culture Areas of Nigeria.* Chicago, 1935.

HAZOUMÉ, Paul [1]. *Dahomey, 50 ans d'apostolat, souvenirs de Mgr. Steinmets.* 1942.

_____ [2]. *Le Pacte de sang au Dahomey.* Paris, 1937.

HERSKOVITS, Melville. J. [1]. *Dahomey: An Ancient West African Kingdom.* New York, 1938, 2 vols.

_____ [2]. "Pesquisas Etnológicas na Bahia". *Bahia*, 1941.

_____ [3]. "Drums and Drummers in Afro-brazilian Cult Life". *The Muisical Quarterly,* XXX:477-492, 1944.

_____ [4]. "The Panam, an Afro-Bahian Religious Rite of Transition". In: *Les Afro-américains.* Dakar, 1953 [Mémoire de l'IFAN., n. 27].

HESS, Jean. *Une Bible nègre, l'âme nègre.* Paris, 1898.

HETHERSETT, A. L. *Itan Ọba Ṣango.* Lagos, Iwe Kika Ẹkẹrin, s. d.

_____ . *Histoire générale des voyages.* Paris, Didot, 1748.

ISERT, Paul Erdman. *Voyage en Guinée.* Paris, 1793.

JANET, Pierre. *État mental des hystériques.* Paris, 1894. [Citado por Artur Ramos.]

JOHNSON, James. [Citado no anexo de Dennett,1906.]

JOHNSON, reverendo Samuel. *The History of the Yorubas.* Lagos, 1937.

LABARTHE, P. *Voyage à la Côte de Guinée.* Paris, 1803.

LABAT, padre P. *Voyage du chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne.* Paris, 1730.

LABOURET, Henri & RIVET, Paul. *Le Royaume d'Arda et son évangélisation au XVII siècle.* Paris, 1929.

LAFFITTE, abade J. *Le Dahomé, souvenirs de voyage et mission.* Tours, 1872.

LANDER, Richard &John. *Journal d'une expédition entreprise dans le but d'explorer le cours et l'embouchure du Niger.* Paris, 1832, 2 vols.

LE HÉRISSÉ , A. *L'Ancien royaume du Dahomey.* Paris, 1911.

LOYER, padre Godefroy. *Voyage au Royaume d'Issiny.* Paris, Seneuze e Morel, 1714.

LUCAS, reverendo J. Olumide. *The Religion of the Yorubas.* Lagos, 1948.

MARCELIN, Émile. "Les grands dieux du Vodun haïtien". In: *Journal de la Société des Américanistes.* Paris, 1947.

MAREES, Pieter de. *Description et récit historial du royaume d'or de Guinéa.* Amsterdam, 1605.

MARS, Jean Price. *Ainsi parla l'Oncle.* Compiègne, 1928.

MARS, Louis. "Nouvelle contribution à l'étude de la crise de possession". In: *Les Afro-américans,* Dakar, 1953 [Mémoire de l'IFAN., n. 27).

MAUPOIL, Bernard. *La Céomancie à l'ancienne Côte des Esclaves.* Paris, 1943.

MERCIER, Paul. "The Fon of Dahomey". *African Worlds.* London, 1954.

MERLO, Christian. "Hiérarchie fétichiste de Ouidah". In: *Bulletin de* l'IFAN, T. 2, pp. 1-2, 1940.

MÉTRAUX, Alfred [1]. "Le Culte Vodou en Haïti". *La Revue de Paris,* ago. 1953.

_____ [2]. "La Comédie rituelle dans la possession". *Diogènes,* n. 11, jul. 1955.

MONLÉON, comandante de. "Rapport du 12 novembre 1844". In: *Annales marti. et col,* mai. 1845.

MOULERO, padre T. "Le Catéchisme expliqué". *La Reconnaissance Africaine,* Cotonou, n. 4, 1925.

MURRAY, R. C. *List of Places in lfe Knowr or Believed to Contain Antiquities.* [Ms., Museu de Lagos, nov. 1943; revisão, nov. 1948.]

NORRIS, Robert. *Mémoires du Règne de Bossa-Ahadée, Roi de Dahomey.* Paris, 1790.

ORTIZ, Fernando [1]. *La Africanía de la Música Folklórica de Cuba.* Habana, 1950.

_____ [2]. *Los Bailes y el Teatro de los Negros en el Folkore de Cuba.* Habana, 1951.

OṢIGA, A. O. *Iwe Ikilo ati Ibawi Lagos,* 1941.

OTT, Carlos. "O Negro Bahiano". In: *Leis Afro-américains.* Dakar, 1953 [Memóire de l'IFAN., n. 27].

PARRINDER, Geoffrey [1]. *Weist African Religion.* London, 1949.

_____ [2]. *Religion in an African city* . London, 1953.

PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de Situ Orbis.* Tradução de R. Mauny. Bissau, 1956.

PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas.* Rio de Janeiro, 1947.

PHILIPS, capitão Thomas. "Journal d'un voyage fait dans le Hannibal de Londres, les années 1693 et 1694, d'Angleterre à Cap Monserado en Afrique". In: ASTLEY, 1745.

PITRES, *Cliniques sur l'hystérie et l'hypnotisme.* Paris, 1891. [Citado por Artur Ramos.]

POMMEGORGE, Pruneau de. *Description de Nigritie.* Amsterdam, 1789.

QUÉNUN, Maximilien. *Possy-Berry, au pays des Fons.* Paris, 1935 e 1938.
QUERINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil.* Rio de Janeiro, 1938.

RAMOS, Artur [1]. *O Negro Brasileiro.* 2. ed. São Paulo, 1940.
_____ [2]. *As Culturas Negras no Novo Mundo.* Rio de Janeiro, 1937.
RAYMUNDO, Jacques. "Ohun Eniadudu: Uma Santidade Afro-brasileira". In: *Novos Estudos Afro-brasileiros.* Rio de Janeiro, 1937.
RÉPIN, dr. *Voyage au Dahomey.* Paris, Tour du Monde, 1863.
RIBEIRO, René. *Cultos Afro-brasileiros do Recife.* Recife, 1952.
ROCCO DA CESINALE, P. *Storia delle Missioni dei Cappuccini.* Roma, 1875. [Citado por Labouret & Rivet.]
RODRIGUES, Nina [1]. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos.* Rio de Janeiro, 1935.
_____ [2]. *Os Africanos no Brasil.* 3. ed. São Paulo, 1945.

SKERTCHELY, J. A. *Dahomey as It Is, Being a Narrative of Eight Month's Residence in That Country.* London, Chapman and Hall, 1875.
SMITH, Guillaume. *Nouveau voyage de Guinée.* Paris, 1751.
SNELGRAVE, Guillaume. *Nouvelles relations de quelques endroits de Guinée et du commerce des esclaves qu'on y fait.* Amsterdam, 1734.

TALBOT, Sir Amaury. *The Peoples of Southern Nigeria.* London, 1926.
TAVARES, Odorico. *Bahia, Imagens da Terra e do Povo.* Rio de Janeiro, 1951.
TIDJANI, Serpos. "Notes sur le mariage au Dahomey". *Études Dahoméennes,* VI.
TOWNSEND, reverendo C.M.S. [1]. *Report London 1842-1843.*
_____ [2]. *Report London 1843-1844*
_____ [3]. *Church Missionary Cleaner.* London, 1849.
TYLOR, Edward B. *La Civilization primitive.* Paris, 1876-1878, 2 vols.

VERGER, Pierre [1]. "Influence du Brésil au Golfe du Bénin". In: *Leis Afro-Américains.* Dakar, 1953 [Mémoire de l'IFAN, n. 27).
_____ [2]. "Rôle joué par l'état d'hébétude au cours de l'initiation des novices aux cultes des Orisha et Vodoun". In: *Bulletin de l'FAN.* Série B, n.16, 1954.

VIANA Filho, Luís. *O Negro na Bahia.* Rio de Janeiro, 1946.

WILLAMS, padre Joseph [1]. *Africa's God, Gold Coast. Boston, 1936.*
_____ [2]. *Africa's God, Dahomey*. Boston, 1936.
_____ [3]. *Africa's God, Nigeria.* Boston, 1936.
WILLAMS, P. Morton. "*The Egungun Society*". In: *Third Annual Conference of W.I.S.E.R.*, 1956.

ZECK, conde Von. *M.F.G.S.* XI, livro 2, 1898 [tradução de R. Cornevin].

LISTA DOS DISCOS CITADOS

L.D. 2, long play, 30 cm., 33 t./m.

DAOMÉ. *Festa para a Oferenda dos Primeiros Inhames a Shango, Deus do Trovão do Povo Nagô. Toques de Tambor* Bata, *Invocações a Shango, Cantigas para os Diferentes Orisha.* Gravado e editado por G. Rouget, com a colaboração de P. Verger (Adjaouèrée, missão IFAN, 1952). Notas e fotografias.

L.D. 5, long play, 30 cm. 33 t./m.

DAOMÉ. *Cerimônia de Oferenda aos Tohossu, Divindades Reais do Povo Fon. Cantigas e Danças das "Fetichistas", Cantiga de Guerra dos Príncipes, Divisas dos Reis, Fórmulas Mnemônicas dos Tocadores de Tambor.* Gravado e editado por G. Rouget, com a colaboração de P. Verger (Abomé, missão IFAN, 1952). Notas e fotografias (permissão "Contrepoint").

L.D. 12, long play, 30 cm. 33 t./m.

DAOMÉ. *Ogun Igbo-igbo. Cerimônia Nagô para o Deus do Ferro.* Gravado e editado por G. Rouget, com a colaboração de P. Verger (Ichédé, missão IFAN, 1952). Notas e fotografias.

L.D. 17, long play, 30 cm. 33 t./m.

ÁFRICA OCIDENTAL. Lado 2. 1. *Toque para Ogun Edeyi*; 2. *Coro das Mulheres de Ogun Igbo Igbo*; 5. *Coro para as Nessouhoué* (missão IFAN., 1952).

E.X.T.P. 1.026, 45 t./m.

DAOMÉ. *Música dos Ancestrais (Cerimônia dos Egun).* Gravada em Ouidah por G. Rouget em colaboração com P. Verger.

L.D. 16, long play, 30 cm. 33 t./m.

BRASIL, BAHIA. *Música de Candomblé.* Lado 2, *Cerimônia do Culto ao Deus Africano Xangô.* Gravado e editado por Simone Dreyfus-Roche (missão CNRS., 1955).

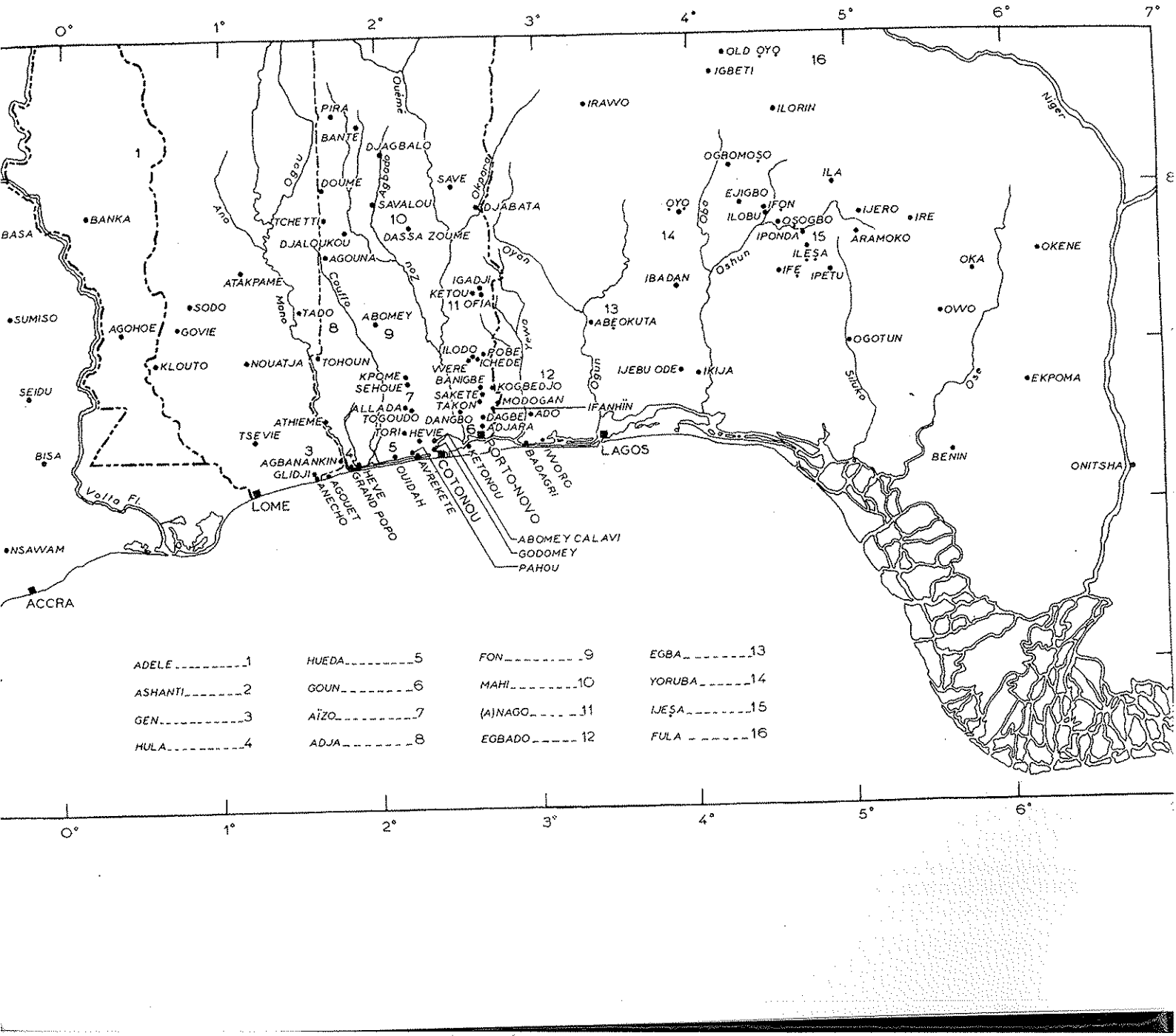
Editados pelo Departamento de Etnomusicologia do Museu do Homem.

M. C. 20. 146, long play 30 cm. 33 t./m. Edição Contrepoint.

DAOMÉ. *Diversas músicas, entre as quais chamadas para Zangbeto.*

G. T. 43. 78 t./m. Edição Africavox.

Saudações a Echou Elegba.


0°
1°
2°
3°
4°
5°
6°
7°
OLD OYO
IGBETI
16
IRAVVO
ILORIN
Niger
PIRA
BANTE
DJAGBALO
Ouémé
Okpara
SAVE
OGBOMOSO
ILA
1
BANKA
BASA
DOUME
Zou
Ouémé
SAVALOU
DJABATA
EJIGBO
IFON
OYO
Oso
ILOBU
OSOGBO
IJERO
IRE
TCHETTI
10
DASSA ZOUME
14
IPONDA
15
ARAMOKO
OKENE
DJALOUKOU
AGOUNA
Ouémé
Oyan
Oshun
ILESA
IFE
IPETU
OKA
ATAKPAME
IGADJI
KETOU
11 OFIA
IBADAN
SUMISO
SODO
TADO
ABOMEY
13
ABEOKUTA
OWO
AGOHOE
GOVIE
8
9
Mono
Couffo
OGOTUN
KLOUTO
NOUATJA
TOHOUN
ILODO
ROBE
ICHEDE
IJEBU ODE
IKIJA
EKPOMA
SEIDU
KPOME
SEHOUE
7
WERE
BANIGBE
12
KOGBEDJO
SAKETE
TAKON
MODOGAN
Ogun
Shasko
Ose
ATHIEME
ALLADA
TOGOUDO
DANGBO
DAGBE
ADO
IFANHIN
TSEVIE
TORI
HEVIE
6
ADJARA
BISA
3
5
LAGOS
BENIN
ONITSHA
AGBANANKIN
4
COTONOU
KETONOU
PORTO-NOVO
BADAGRI
WORO
GLIDJI
AGOUET
ANECHO
HEVE
GRAND POPO
OUIDAH
AVREKETE
Volta Fl.
LOME
ABOMEY CALAVI
GODOMEY
PAHOU
NSAWAM
ACCRA
ADELE 1
ASHANTI 2
GEN 3
HULA 4
HUEDA 5
GOUN 6
AÏZO 7
ADJA 8
FON 9
MAHI 10
(A)NAGO 11
EGBADO 12
EGBA 13
YORUBA 14
IJESA 15
FULA 16

ÍNDICE REMISSIVO*

A

Abẹokuta (N), lugar de provável origem de *Yemọja* 293
" , *Oriki* e cantigas *Ẹṣu* 146
" , " *Nana Buruku* 288
" , " *Ogun* 198
" , " *Ọbatala* 468-469
" , " *Ọmọlu* 267
" , " *Yemọja* 301-302
Abesan (ver *Aveṣan*)
Abiku (Y), ser sobrenatural 172
Abiyan (Y), noviço 99, 100
Ablo (F), dança 559
Aboliagbo, décimo primeiro rei do Daomé 557
Abomé (D), capital do antigo reino do Daomé 68, 551, 553
" , cerimônia de oferendas a *Agẹ* 215-218
" , cerimônia de oferendas aos *Tọhosu* 558-562
" , cerimônia da primeira saída após *sundide* 108
" , cerimônia da primeira saída do convento de *Agbogbo Loko* . 105
" , cerimônia de reinstalação de *Sapata* em *Abomé* 244
" , cerimônia de ressurreição no templo de *Sapata* 103
" , *Mlanmlan* e cantigas de
" , " *Agẹ* 226
" , " *Dangbe* 516
" , " *Gu* 206
" , " *Hẹvioso* 531, 533
" , " *Hula Vodun* 547-549
" , " *Lẹgba* 148
" , " *Lisa* 477
" , " *Mawu* 478
" , " *Mọlu* 269
" , " *Nana Bluku* 289
" , " *Sapata* 261-263
" , " *Zomadonu* 561-562

* Na classificação alfabética foram levadas em conta as letras ẹ (*e* aberto), ṣ (*xis*) e ọ (*o* aberto), utilizadas no modo de transcrição adotado para o *yoruba*. Abreviaturas: A = ÁFRICA; B = BAHIA (BRASIL); C = CUBA; D = DAOMÉ; F = FON; H = HAITI; N = NIGÉRIA; P = PORTUGUÊS; T = TOGO; Y = YORUBA.

" , Panteão de *Hẹvioso* comporta os *Tọ Vodun*. 526
" , riachos sagrados 555
" , templo de *Sapata* no bairro de Azalí 239-244
Abomé Calavi (D) 564
Abstinência sexual 228, 272
Acogny, Servais, autor citado 299
Adams, capitão John, autor citado 36, 64, 114
Adan Loko, Vodun Wèmé 563
Adan Tagni, Vodun Sapata 240
Adandé, Alexandre, autor citado. 519, 568, 578
Adandozan, rei destronado do Daomé 244, 245
Adanhunzo, Vodun Tọhosu 557
Adantohun, Vodun Hẹvioso 526
Adarun (F), ritmo *djèdjê* no Brasil 28
Adarun (F), ritmo *fon* no Daomé 246
Adélé, região do Togo 271, 274
Aden, Vodun Hẹvioso 525, 527
Adenle I, *Ataoja* de Ọsogbo, autor citado 398
Adivinhação, *dilogun* 482
" , ensinada por *Ẹsu* 123
" , " *Ifa* 479
" , " *obi* 94, 484
Adja Tado, ver Tado
Adja Wèrè (D), cerimônia das primeiras oferendas de inhames a *Ṣango* 327-328
" , *Oriki* e cantigas *Ẹsu* 147
" , " *Ogun* 199-200
" , " *Ọsosi* 220
" , " *Ọmọlu* 268
" , " *Ọsun* 416
" , " *Oya* 406
" , " *Ṣango* 375-377, 379-380
" , " *Yemoja* 303
Adjahuto, ancestral dos reis de Abomé, Allada de Porto-Novo 551
Adjahuto no Brasil 552
Adjarra, migração dos 529
Adjuti (T) 276
Adohun, Vodun Hẹvioso 528
Adomu, Vodun Tọhosu 556, 557
Adomusi, sacerdote de *Adomu* 558
Adoração, "Os primeiros objetos de adoração foram a terra e os ancestrais" 496
Adọsu (Y), iniciado aos *Orisa* 81
Afa, Ifa entre os *ewe* 582
Àfin (Y), albinos consagrados a *Ọbatala* 462
Àfin (Y), palácio real 327
Afọnja (nome de *Ṣango*) 320
África, pesquisas localizadas no Daomé e na Nigéria 13
Agadja, quarto rei do Daomé 61, 240, 245, 556
Agamasi (F), iniciado do *Vodun Lisa* 105
Agasu, Vodun ligado a *Adjahuto* 551
Agbado, riacho em Abomé 555
Agbananken (D), lenda de origem de 540
Agbanlin, (Te), fundador da dinastia dos reis de Porto-Novo 551, 575
Agbanon II, Fio, rei de Glidji (autor citado) 541
Agba, Vodun Hula 526, 542, 543
Agbahio, Vodun Sapata 240
Agboe, Vodun Hula. 541
Agbobo Loko, Vodun, templo de *Lisa* 105, 108
Agbolensi, Vodun Hẹvioso 526
Agbowhinako, Vodun Hẹvioso. 548
Agbowi, Vodun Hẹvioso 526
Agbọniregun (Y), nome de *Ifa* 579
Agèrè (Y), ritmo para *Ọsosi* no Brasil 28
Agẹ, Vodun, templo de *Lisa*, Abomé 215-218
Agẹ, cerimônia de oferenda de um touro. 215
Agẹ, considerado a terra por Le Hérissé, definição retificada por Herskovits. 215
Agẹ, Mlanmlan e cantigas 226
Aglọsuntọ, Vodun Sapata 239-240
Agoen Trumatse, Vodun Hula 542, 543

" , Panteão de *Hevioso* comporta os *To Vodun*. 526
" , riachos sagrados 555
" , templo de *Sapata* no bairro de Azali 239-244
Abomé Calavi (D) 564
Abstinência sexual 228, 272
Acogny, Servais, autor citado 299
Adams, capitão John, autor citado 36, 64, 114
Adan Loko, Vodun Wèmé 563
Adan Tagni, Vodun Sapata 240
Adandé, Alexandre, autor citado. 519, 568, 578
Adandozan, rei destronado do Daomé 244, 245
Adanhunzo, Vodun Tohosu 557
Adantohun, Vodun Hevioso 526
Adarun (F), ritmo *djèdjè* no Brasil 28
Adarun (F), ritmo *fon* no Daomé 246
Adélé, região do Togo 271, 274
Aden, Vodun Hevioso 525, 527
Adenle I, *Ataoja* de Osogbo, autor citado 398
Adivinhação, *dilogun* 482
" , ensinada por *Esu* 123
" , " *Ifá* 479
" , " *obi* 94, 484
Adja Tado, ver Tado
Adja Wèrè (D), cerimônia das primeiras oferendas de inhames a *Sango* 327-328
" , *Oriki* e cantigas *Esu* 147
" , " *Ogun* 199-200
" , " *Ososi* 220
" , " *Omolu* 268
" , " *Osun* 416
" , " *Oya* 406
" , " *Sango* 375-377, 379-380
" , " *Yemoja* 303
Adjahuto, ancestral dos reis de Abomé, Allada de Porto-Novo 551
Adjahuto no Brasil 552
Adjarra, migração dos 529
Adjuti (T) 276
Adohun, Vodun Hevioso 528
Adomu, Vodun Tohosu 556, 557
Adomusi, sacerdote de *Adomu* 558
Adoração, "Os primeiros objetos de adoração foram a terra e os ancestrais" 496
Adosu (Y), iniciado aos *Orisa* 81
Afa, Ifá entre os *ewe* 582
Àfin (Y), albinos consagrados a *Obatala* 462
Àfin (Y), palácio real 327
Afonja (nome de *Sango*) 320
África, pesquisas localizadas no Daomé e na Nigéria 13
Agadja, quarto rei do Daomé 61, 240, 245, 556
Agamasi (F), iniciado do *Vodun Lisa* 105
Agasu, Vodun ligado a *Adjahuto* 551
Agbado, riacho em Abomé 555
Agbananken (D), lenda de origem de 540
Agbanlin, (Te), fundador da dinastia dos reis de Porto-Novo 551, 575
Agbanon II, Fio, rei de Glidji (autor citado) 541
Agba, Vodun Hula 526, 542, 543
Agbahio, Vodun Sapata 240
Agboe, Vodun Hula. 541
Agbobo Loko, Vodun, templo de *Lisa* 105, 108
Agbolensi, Vodun Hevioso 526
Agbowhinako, Vodun Hevioso. 548
Agbowi, Vodun Hevioso 526
Agboniregun (Y), nome de *Ifa* 579
Agèrè (Y), ritmo para *Ososi* no Brasil 28
Age, Vodun, templo de *Lisa*, Abomé 215-218
Age, cerimônia de oferenda de um touro. 215
Age, considerado a terra por Le Hérissé, definição retificada por Herskovits. 215
Age, Mlanmlan e cantigas 226
Agiosunto, Vodun Sapata 239-240
Agoen Trumatse, Vodun Hula 542, 543

Agogô (Y), sineta de percussão 167
Agonglo, sétimo rei do Daomé 499, 557
Agouet (D) 529
Agouna (Adja), *Oriki Mọlu* 269
Agouna (T) 250
Aguéssy, ver Akindele
Ahongbẹ, Vodun Hẹvioso 526
Ahosu Ganwha, Vodun Sapata 239
Ahosu Soha, fundador de Savalou 240
Ahuandjinu, Vodun Wèmé 564
Ahuangan, Vodun Hẹvioso 526, 528
Ahuangan, Vodun Hula 542, 543
Ahuangbe, Vodun Hẹvioso 528
Ahuansi (F), iniciado de *Hẹvioso* 105
Ahuisu, Vodun Tọhosu 557
Aira (*Ṣango*), ligação com *Ọṣalufọn* 326
Aira (Ṣango), Oriki 382-383
Aizo, região do Daomé 541
Aja (Y), sinetas. 165
Ajaguna, um dos nomes de *Ọsagiyan* 427, 473
Ajaṣẹ, (Y), nome de Porto-Novo em *yoruba* 575
Ajaṣẹ, (T), templo de *Mọlu* feminino 250
Ajere (Y), cerimônia para *Ṣango* 308
Ajiṣafe, Ajay*i* Kolawole, autor citado 230, 258, 496
Akaba, terceiro rei do Daomé 555, 557
Akara (Y), cerimônia para *Ṣango*.. 308
Akindele & Aguéssy, autores citados 388
Akli, Vodun Wèmé 563
Akliko, Vodun Wèmé 563
Aklombe, Vodun Hẹvioso.. 532
Akoutagba (T), templo de *Mọlu* feminino 250
Akọgbe (Y), tambor *bata* (o médio do trio) 328
Akpassi (D), templo de *Nana Adele* 272
Akron, bairro de Porto-Novo, templo de *Avẹsan* 385
Akuto (F), dança *Sapata* 246
Alagbe (Y), encarregado dos atabaques na Bahia, Brasil 25
Alaketu, rei de Ketu 122, 126
Alansan, Vodun Hẹvioso 527, 528
Alaṣẹ (Y), guardião do *aṣẹ* 164
Alẹgẹ, heroína que salvou Ọṣogbo de uma invasão *Fulani* 398
Allada (D), cerimônia de oferenda a *Adjahuto* 541, 551
Alokpe, Vodun Sapata 240
Aluja (Y), ritmo para *Ṣango* no Brasil 320
Alvarenga, Oneyda, autora citada 28
Anago, língua dos *yoruba* 106
Anagonu (F), nome do iniciado de *Sapata* e *Lisa* 105, 108
Ananu, Vodun Sapata 240
Ancestrais, culto aos 14-15, 38-39, 164
Aniyan, Orịṣa dos tocadores de tambor 398
Aposi (Y), tambor, corpo feito de cerâmica 167
Ape Ṣango, mulher que canta as louvações a *Ṣango* 327
Apesi (F), tambor, o menor do trio 246
Aplogan, chefe dos *Vodun* em Porto-Novo e Allada. 577
Ara Moko (N), *Oriki Ogun* 191
Arawe, Vodun Mọlu masculino em Agouna 250
Arcos, conde dos, governador da Bahia no século XIX 21, 23
Ardra, Reino de Allada 49
Aroja (Y), zelador de *Ẹṣu Akẹṣan* em *Ọyọ* 127
Aroni (Y), ser sobrenatural, ver *Aziza* 177, 229
Artus de Dantzig, Gotard, autor citado 45
Asen (F), para o culto aos mortos, ver *osun* 499, 547, 551
Ashanti 272
Asogwe (F), chocalho de cabaça 106
Ason (F), chocalho de palha 106
Astley, Thomas, autor citado 43, 46, 482, 535
" , " , denuncia os autores fraudulentos 43
Aṣẹ (Y), lavagem dos 100-102
" , de *Odudua* 437
" , de *Ogun* 151-152, 164
" , de *Ọṣosi* 208

" , de *Ọbatala* 427
" , de *Ọṣun* 399
" , de *Ṣango* 307
Aṣina (F) 547
Aṣogun (Y) no Brasil, encarregado dos sacrifícios 25
Aṣogun (Y) na África, sacerdote de *Ọdẹ* 164
Atabaque, trio de tambores no Brasil 25
Atakpamé (T) 250, 274
Ataoja de Ọṣogbo, origem do título 395
Atẹkun (F), contas pretas 246
Atkins, John, autor citado 61
Aupiais, padre, autor citado 441
Avalu (F), ritmo de tambor, saudações 246
Avania (Y), ritmo de tambor no Brasil. 28
Avezac, M. d', autor citado. 36, 66, 133, 487
Avẹsan ou *Oya, Orişa* 385-388
Avimadjẹ, Vodun Sapata 240
Avrèkété (D), aldeia de 542
Avrekete, Vodun Hula 526, 542-543
Awulukọ, Vodun Hẹvioso 533
Ayinon (F), título dado a *Sapata* 239
Ayizan, Vodun, guardião dos mercados 553
Azagun, Henuvodun da família real de Agbananken 541
Azaka, Vodun Tọhosu de Savalou 556, 557
Azali, bairro de Abomé onde se encontra o templo de *Sapata* 244
Azambuja, Diogo 42
Azan (F), franjas de palmeira, ver *Mariwo* 151
Azili, riacho perto de Abomé 555
Aziri, Vodun Djèdjè na Bahia 34
Aziza (F), ser sobrenatural, ver *Arọni* 245

B

Babalawo (Y), adivinho 579
Babalorişa, responsável pelo culto aos *Orişa* 24-25
Badagris (N), *Oriki* de *Ogun* 205
Badẹ (gbadẹ), Vodun Hẹvioso 525, 532
Bahia (Brasil), adivinhação 582
" , *Afọnja* (*Ṣango*) 320, 351-352
" , *Agẹ* 215, 220
" , *Aira* 326-327
" , *Aziri* 34
" , *Azoani* 34
" , *barracão* 25
" , *candomblé* 23-34
" , cerimônia das *Águas de Oṣala* 428
" , cerimônia do *akara, ajere* (*Ṣango*) 308
" , cerimônia de oferendas à cabeça 92-103
" , cerimônia de oferendas a *Yemọja* 297
" , comparação com a África, ver comparação
" , *Dada* 383
" , *Egun* 496
" , gravação em disco 32
" , dança das *Filhas de Santo* 29
" , *Ẹṣu* 131-132, 138, 148-149
" , *Gelẹdẹ* 573
" , *Hẹvioso* 531
" , *Ibeji* 571
" , iniciação 91
" , *Inlẹ* 211
" , *Legba* 34
" , *Lisa* (*Olisasa*) 34
" , *Logunẹdẹ* 213, 225-226
" , *Nana Buruku* 276, 285-286, 291
" , *Ogun* 157-158
" , *Orişagiyan.* 434, 474
" , *Oṣala* 427, 454, 474
" , *Oṣalufon* 434
" , *Ọsosi* 208, 220
" , *Ọsumare* 235, 238

" , *Ọba* 403-404
" , *Ọbatala*, ver *Ọsala*
" , *Ọbaluaiye*, ver *Omọlu*
" , *Omọlu* 252, 270
" , *Ọraniyan* 326, 383
" , *Ọsanyin* 238
" , *Ọsun* 398, 418-419
" , *péji*, local onde se guardam os *aṣe* dos *Orisa* 24, 433
" , ponto de partida deste estudo 13
" , *Sapata (Azoani)*, ... 34
" , *Senhor do Bonfim* 23, 454
" , sincretismo, ver Sincretismo
" , *Ṣango* 320-327, 349, 381-382
" , Yansan (Oya) 390, 408-409
" , *Yemọja* 296, 304-305
" , *Yewa* 298-299
Bandeirantes portugueses. 19
Baningbe (D), *Oriki Odua.* 472-473
" ,*Oriki Oya (Abẹsan)* 417-418
Bantê (D) , *Oriki Nana Buku* 272, 290
Barbot, John , autor citado. 59, 487
" , teria copiado Bosman? 59
Barracão (P) 24
Barros, João de, autor citado 41
Baixos-relevos 235
Bascom, William R., autor citado 37, 79
Bastide, Roger, autor citado 23, 86-88, 297, 582
Bata (Y), tambor para *Ṣango* e *Egun* 308
Batuque P) 20, 23
Baudin, padre Noël, autor citado ..... 37, 73, 116, 122-125, 135, 183, ... 229, 232, 257, 297, 344, 348, ... 446, 498, 565, 570, 583
Bayanni, ver *Dada.*
Behanzin, décimo rei do Daomé 557
Beier, H.U., autor citado 16, 212
Benin (N), bronzes do 47
Benin (N), tentativa de conversão do rei do 42
Bergé, autor citado. 250
Bertho, padre Jacques, autor citado 278, 284, 341
berun (F), ritmo de tambor 246
Bẹsu (Gbwesu), Vodun Hevioso 525
Bẹyongbo, Vodun Hevioso 525
Bluku Atsoke, Vodun, templo de *Lisa* 290
Bokonon (F), adivinho, ver *babalawo* 582
Bonfim, Martiniano do, autor citado 325
Borghero, *padre*, autor citado 36, 73
Bori (Y), oferendas à cabeça 91-103
Bosikpon, Vodun Wèmé 563
Bosman, Guillaume, autor citado 36, 52-53, 111, 483, 484, 485, 503, 504, 517, 535, 583
" , teria copiado Barbot? 59
" , autor pertinente, segundo Snelgrave 60-61
Bossa-Ahadée, rei do Daomé 63
Botro (F), dança 559
Bouche, abade Pierre, autor citado 37, 74, 135, 183, 344, 441, 447, 488, 514
Bouche, J. E., autor citado. 72, 514
Bowen, T. J., autor citado 67, 134, 183, 295, 336, 343, 445, 487, 498, 565, 583
Brasseur, Marion P. & Brasseur, G., autores citados 388
Brasil, bairro de Ouidah 546
Brasil, pesquisas orientadas para *Nago (Yoruba)* e *Djèdjè* (*Fon, Mahi etc.*) 13
Brosses, Charles de , autor citado 61, 509
" , criador do termo *fetichismo* 61
Buku Atsoko, Vodun, templo em Pira 272, 290
Burton, Richard, autor citado 36, 68, 72, 115, 134, 183, 232, 255, 257, 295, 336, 339, 343, 392, 446, 458, 488, 490, 498, 513, 518, 522, 538, 565, 569, 583
Burton, opinião sobre o abade Laffite 71

C

Cabrera, Lydia, autora citada 123-124, 139, 160, 228, 230, 297, 336, 347, 350, 391, 402, 404, 428, 434, 455

Cachorro preto, considerado como demônio 144

Candomblé (P), cerimônias afro-brasileiras na Bahia 23-34

Carneiro, Édison, autor citado 23, 286, 296, 349, 390, 399, 454, 573

Carybé, autor citado. ..... 23, Il s. 1 a 4

Catolicismo, atitude em relação aos "fetiches" 47

" , identidade da idolatria africana e católica romana segundo Townsend 67

Catunda, Eunice, autora citada 28

Cantigas, Dan em Abomé 232

" , *Sapata* em Abomé 261-263

" , *Sapata* em Abomé, *nukoromehan* (satíricas) 246

Chappett, dr., autor citado 73

Charcot, dr., autor citado 85

Circuncisão, origem atribuída a *Ogun* 157

Clapperton, Hugh, autor citado 64

Colonos ingleses, franceses e holandeses 19

Comhaire, J., autor citado 20, 274

Companhia das Índias Ocidentais 46, 50

Companhia Real da África e das Ilhas da América 51, 59

Comparações, cerimônia das *Águas de Ọsala*, Bahia, p. 430, e Ifon, p. .. 434

" , Oriki e cantigas, *Ẹṣu*, Bahia, 1. p. 148 e Ilodo 1, p. 147

" , " *Ẹṣu*, Bahia, 2. p. 149 e Ouidah 4, p. 148

" , " *Ẹṣu*, Bahia, 7. p. 149 e Adja Wèrè 4, p. 147

" , " *Logunẹde*, Bahia, p. 419 e Ouidah, p. 418

" , " *Ogun*, Bahia, 3. p. 205 e Ara 13, p. 192

" , " *Ogun*, Bahia, 4. p. 205 e Ilẹṣa 15, p. ... 192

" , " *Ogun*, Bahia, 6, p. 205 e Ire 8, p. 189

" , " *Ogun*, Bahia, 7, p. 205 e Ilẹṣa 1, p. 191

" , " *Ọṣun*, Bahia, 5, p. 418 e Ipetu 14, p. ... 415

" , " *Ọṣun*, Bahia, 10, p. 418 e Ishèdè 4, p. ... 416

" , " *Ọṣun*, Bahia, 16, p. 418 e Pobè 4, p. 416

" , " *Ọṣun*, Bahia, 17, p. 418 e Ishèdè 3, p. ... 416

" , " *Oya*, Bahia, 1, p. 408 e Ouidah, p. 408

" , " *Oya*, Bahia, 13, p. 409 e Baningbe 24, p. 407

" , " *Ṣango*, Bahia, 2, p. 381 e Pobé 30, p. 363

" , " *Ṣango*, Bahia, 4, p. 381 e Pobé 90, p. 365

" , " *Ṣango*, Bahia, 5, p. 381 e Kétou 5, p. 361

" , " *Ṣango*, Bahia, 6, p. 381 e Pobé 1, p. 362

" , " *Ṣango*, Bahia, 8, p. 382 e Oyọ 1, p. 351

" , " *Ṣango*, Bahia, 17, p. 382 e Sakété 32, p .. 370

" , " *Yemọja*, Bahia, 1, p. 304 e Abẹokuta 1, p. 301

" , " *Yemọja*, Bahia, 2, p. 304 e Abẹokuta 1, p. 301

" , " *Yemọja*, Bahia, 3, p. 304 e Ibadan 1, p. . 303

" , " *Yemọja*, Bahia, 11, p. 305 e Ibadan 3, p . 303

Congo, conversão do rei do 42

Contas *aigris*, assinaladas por Bosman 112

, por Isert 113

Conquistadores espanhóis. 19

Cornevin, R., autor citado 276

Cosmogonia, dificuldade de determinar se ela é coerente e comum a diversas populações 15

Cotonou, Associação Fraterna dos Gêmeos 571

Cores dos colares de contas usados na Bahia pelos fiéis dos *Orisa*

Ẹṣu, preto e vermelho 131

Nana Buruku, azul, vermelho e branco 276

Ogun, azul-escuro 158

Ọsala, branco 454

Ọṣosi, verde 208

Ọṣumare, amarelo e verde 235

Ọmọlu, branco e preto 252

Ọṣun, amarelo 399

Oya (Yansan), marrom 390

Ṣango, vermelho e branco 320

Yemọja, transparentes 296

Crânio de morto, papel exercido nas cerimônias 177-178, 181

Crowther, reverendo Samuel, autor citado 339, 385, 445, 450, 487

Cuba, *Babaluaye (Ọmọlu)* 260

" , *bata* utilizados em 28
" , *Esu* 123, 138, 139
" , *Ibedyi* 571
" , *Inle.* 211
" , Ogun. 188
" , *Orisa Oko* 565
" , *Ososi* 211
" , *Oba* 404
" , *Obatala* 454-458
" , *Osun* 402
" , *Oya* 390-391
" , *Sango* 349-350
" , *Yemoja* 296
" , *Yewa.* 298

D

Da Langan, Vodun Sapata 240
Da Magbekan, Vodun Sapata 240
Da Sindji, Vodun Sapata 239
Da Zodji, Vodun Sapata 239
Dada ou *Bayanni, Orisa* 336-337
Dada Oriki 383
Dada Langan, ver *Da Langan*
Dada Togpon, Vodun Sapata 240
Dagbe (D), *Oriki Odua* 472
Dako Donu, primeiro rei do Daomé 551
Dalzel, Archibald, autor citado 36, 63
Dan, Vodun 503-516
" , cantigas para 516
" , O abade Bouche vê nesse culto a apologia do pecado original 514
" , O padre Labat faz uma descrição fantasista da serpente bondosa. 505-506
" , O presidente de Brosses, recorrendo sobretudo às informações do Padre Labat, toma Dangbe como modelo das "Religiões africanas" e define o "Fetichismo" 509
" , Pruneau de Pommegorge toma as indicações do Padre Labat como contrárias à verdade 510
" , Skertchely fica muito decepcionado, pois no lugar de um templo respeitável encontrou apenas uma cabana circular 514
" , segundo tudo indica, os "Viajantes" exageraram a importância desse culto 503
Danças, *Agbogbo Loko* 106
" , *Egun* 496
" , *Filhas de Santo no Brasil* 25
" , *Hevioso* 530
" , *Ogun Edeyi* 171
" , *Ogun Igbo igbo* 167, 170
" , *Osun* 399
" , *Sapata* 246
" , *Sango* 320, 332
" , *Tohosu* 559-560
Dapper, d'Olfert, autor citado 49, 485
Dassa Zoumé (D) 105, 115
" , *Eriki Nana Buku* 289
" , *Oriki Omolu* (e cantigas) 268
Davity, Pierre, autor citado 46
Dawhi, Vodun Hevioso 528
Dawson, autor citado 69
Dehuin, auxiliar de Hunon Dagbo, Ouidah 547
Dennett, R. E., autor citado 184, 208, 257, 295, 339, 341, 347, 449, 450, 452, 489, 566, 567
Deus criador, primeira menção (Dapper) 49
Deus supremo, quase todos os autores atribuem uma influência estrangeira à crença em um Deus supremo e todos constataram que jamais lhe fazem sacrifícios ou lhe prestam adoração:
d'Avezac 487
Bosman 485
P. Bouche 488
Bowen. 487
Burton 488
Ellis. 488

S. Johnson 488
Labat. 486
Le Hérissé 491
Skertchely 490
Deuses, aspecto mutável, papel primordial ou secundário,
" , segundo os lugares e as influências recíprocas 15
" , lutas de precedência entre eles e com os homens 15, 39
" , os mitos das lutas dos Deuses seriam um reflexo das antigas guerras entre aqueles que lhes são consagrados 16
Di, Vodun Hula 542
Dias da semana consagrados aos *Orişa* no Brasil:
Segunda-feira, *Eşu* 138
Ọmọlu 252
Terça-feira, *Ogun* 158
Oşumare 235
Quarta-feira, Şango 349
Yansan (Ọya) 390
Quinta-feira, *Oşosi* 208
Sexta-feira, *Oşala* 454
Sábado, *Nana Buruku* 276
Ọşun 399
Yemọja 296
Dilogun (Y), sistema de adivinhação 582
Domingo do "Fetiche" 44, 64
Dido, riacho em Abomé 555
Djagbata (D), *Oriki Odua* 471
Djagbalo (D), *Oriki Nana Ajapa* 290
Djaloukou (D), *Oriki Oşalawo* 471-472
" , *Oriki Ọmọlu* 270
Djèdjè (Fon, Mahi) no Brasil 13
Djena, bairro de Abomé onde se localiza o templo de *Lisa* 105
Dogblosu (serpente boa), *Hula Vodun* 541
Dohun, Hula Vodun 541
Donovo, Vodun Tọhosu 557
Dorsainville, autor citado 88
Doumé (D), *Oriki Da Dume* 291
Dọvọ, Vodun Wèmè 563
Duncan, John, autor citado 66, 133, 511

E

Eduardo, Octavio da Costa, autor citado 28
Egharevba, J. U., autor citado 187, 248
Ẽgũn (Y), espírito dos ancestrais 493-499
" , confusão com ossadas 496
" , no Brasil 496
Ejiogbo (N), *Oriki Oşagiyan* 465-466
Elbée, Senhor d', autor citado 36, 50, 111, 483
elegun Şango, sacerdote de *Şango* 327-328, 331-335, 498
Elgoe, capitão 342
Ellis, A. B., autor citado 122, 123, 129, 136, 184, 208, 229, 232, 235, 255, 257, 295, 299, 336, 339, 344, 348, 385 392, 403, 438, 441, 447-448, 458, 488, 491, 498, 514, 522, 538, 565, 570
Embaixadores, enviados pelo rei do Daomé à Bahia 21
Epega, reverendo D. Onadele, autor citado 37, 78, 129, 136, 146, 185, 229, 258, 319, 336, 339, 348, 393, 442, 469
Erinlẹ, Orişa, templo em Ilobu 211-213, 221-222
Erzulie, Vodun do Haiti (ver suas aproximações com *Aziri* e *Azili*)
Esculturas *de madeira*,
" , estátuas *(ere)*, templo de *Ọşun* em Oşogbo 398
" , máscaras *gelẹdẹ* 573
" , ose *Şango* 308
" , pilastras, templo de *Ogun Igbo igbo* de Ishèdè 165
Escravos libertos, retorno à África e influências trazidas do Brasil 22, 23, 321, 571
Eşu, Elegbara, Orişa 119-149
Eşu no Brasil 131-132, 138
" cura *Ọlọfin* 123-124
" em Cuba 138-139

" diabólico 133, 136
" ensina a adivinhação 123
", lendas, faz dois amigos brigar por causa de um gorro vermelho e branco 124-125
", lendas, provoca um massacre ao criar um mal-entendido entre o rei, a rainha e o filho deles 125
", lendas, torna-se rei de Ijebu incendiando uma casa 125-126
", oferendas 127
", *Oriki* 130-131,141-149
" primeiro a ser saudado 122-123,165,171
" reabilitado 136-137
Evangelização, tentativas de 481, 485, 486
Ewe (T), região 582
Excisão, origem atribuída a *Ogun* 157
Expedição do Conde Van Zeck contra o chefe de Siadé em 1896 281

E

Ẹdun ara (Y), pedra de raio 307
Ẹfẹ (Y) participa da cerimônia das *Gẹlẹdẹ* 573
Ẹfun (Y), pó branco 108, 424
Ẹgba, região da Nigéria 293
Ẹgbado, região da Nigéria 293
Ẹgbẹnla (Y), soldados de *Ogun* 165
Ẹlẹmẹsọ, um dos nomes de *Ọsagiyan* 427

F

Fa (F), *Ifa* dos *fon* 482
Fagg, William, autor citado 573
Farrow, S. S., autor citado 257, 295, 336, 348, 442, 489, 566, 570
Favi Misaï, ver Misaï 244, 248
Féris, Dr., autor citado 37, 73
Fernandes, Gonçalves, autor citado 23
Fetiches 41, 79
definição, segundo as narrativas dos negreiros,
" , aplicada aos *Orisa* e *Vodun* 35
" , destruídos por viajantes 47, 48, 52, 57
" , fidelidade a 481-484
" , dias dedicados aos 44-45, 56
Fetichistas ajudam a construir a catedral de Ouidah 75
Fetichismo, termo criado por de Brosses 61
Fidelidade às crenças africanas no Brasil 13
Filha(o)-de-santo (P) 25
Folhas (*ewe*), papel primordial das 228-229
Forte Cape Coast Castle 63
Forte Saint Louis de Grégoy 62
Forte São Jorge da Mina 41-42
Forte Williams 63
Fon, ver *Mlanmlan* e cantigas *Vodun*
Forbes, Frederic E., autor citado 36, 67, 512
Forde, Daryll, autor citado 271
" , franjas de dendezeiro (*mariwo*) 151
Freyre, Gilberto, autor citado 20
Frobenius, Léo, autor citado 37, 77, 118, 122, 123, 125, 136, 185 211, 229, 248, 259, 276, 282, 296, 341, 348, 388, 395, 433, 450, 451, 452, 489, 498, 566, 584

G

Gan (F), sineta de percussão 106
Gbada, faca de *Ọmọlu* 249
Gbazu, Vodun Sapata 240
Gbekon (T), templo de Mọlu ou *Iji Aguna* 250
Gbengbo, Vodun Hula 541
Gbenko, Vodun Hula 542
Gbosu Zuhon, Vodun Sapata 239
Gede, Vodun 542
Gen, população (*Mina*) 540-541
Gẹlẹdẹ (Y), máscaras 573
Ghezo, oitavo rei do Daomé 22, 69, 244, 245
Gẹlẹlẹ, nono rei do Daomé 68, 72, 245
Gobo, Vodun Wêmé 564

domey (D) 541
ngon (Y), tambor 327
urg, autor citado 511
zin (F), cerimônia *Hula* em Ouidah 546
djeto, Vodun Tohosu 557
, Vodun 151, 206
daglo (F), faca-sineta 108
du, riacho em Abomé 555
iiness, ver Von Zeck
noko, Egunoko, Egun da terra de Tapa 249
idji (T) 541
ande Popo (D) 540

H

Vaingan, ver Gan
aiti:
Ayizan Velekete 553
Gu 188
Dan 235
Erzulie (ver *Azili* e *Aziri*)
Hevioso 531
Legba 139
Sango 350
Ossange 230
Hambley, Wilfred, autor citado 442
Hangbe, Vodun Tohosu 557
Haondo, Vodun Wèmé 564
Hapo, ver *sasara*
Hazoumé, Paul, autor citado 75, 186, 234, 458, 514, 524-525
Herskovits, Melville J., autor citado 28, 37, 78, 86, 105, 110, 125, 137, 186, 215, 234, 235, 240, 245, 255-256, 278, 283, 459, 491,515, 519, 521, 525, 526, 539, 555, 563
Hess, Jean, autor citado 337, 347
Hethersett, autor citado 325, 345-346, 349
Hebioso, ver *Hevioso*
Hèvè (D) 529
Hèvié (D) 528-529
Hèvié, Mlanmlan Hevioso 529
Hevieso, ver *Hevioso*
Hevioso, Vodun 521-533
" , assentamento em Abomé 525
" , grupo dos deuses do trovão ou *Vodun* cuja ação justiceira provoca a morte pelo raio 521
" , no Brasil e no Haiti 531
" , comparação com *Sango* 524, 530
" , completado em Abomé pelos *To Vodun, Vodun* da água. 521, 525
" , dança 530
Hierarquia variável dos deuses 39
Hinsihin, Vodun Tohosu 557
História geral das viagens (citada) 59
Hoho (F), gêmeos 569-571
Holi Djé, região do Daomé 164
Homedovo, Vodun Tohosu 557
Honanu, Vodun Wèmé 563
Hogbonu (D), nome de Porto-Novo em *fon* 575
Hu Hunso, assentado *Hevioso* em Abomé 526
Huedjagen, Vodun Wèmé 564
Huehun, Vodun Wèmé 564
Huesu, Vodun Hula 540
Hula, população 529
Hula, história 539
Hula Vodun 535-549
Hula Vodun, fora de Abomé e das regiões a ele submetidas ou por ele influenciadas, esses *Vodun* não são incluídos no panteão de *Hevioso* 535
Hun Demon, Vodun Hevioso 528

Hun si popo ((F) (Vodun mulher nova), nome dado durante a iniciação 105
Hun tio (F) (*Vodun* cadáver), nome dado antes da cerimônia de ressurreição do iniciado 105
Hunfunfon (F), iniciado após a cerimônia de ressurreição 105
Hungan (F), tambor (o maior do trio) 246
Hungbon, Vodun Hẹvioso 528
Hunon Dagbo, chefe dos *Vodun* de Ouidah 541, 546
Hunvi (F), tambor (o médio do trio) 246
Hwala (*ver Hula*)

I

Ibadan (N), cantiga para *Yemọja* 303
Ibanion (D), cerimônia de oferendas a *Ṣango* 334
" , cantigas para *Ẹṣu* 147
" , cantigas para *Ṣango* 380-381
Ibara (N), bairro de Abẹokuta onde se encontra o templo de *Yemọja* 293
Ibeji (Y), gêmeos 569-572
Ibu (Y), lugar fundo de um rio 398
Ibualama, ver *Erinlẹ*
Identificação da dinastia real *yoruba* com *Ṣango* 307-308
Ideografia, ilustração de frases pronunciadas por *Tegbẹsu* 557
Ido Ọṣun (N), cantigas para *Ọbalufọn* 475-476
Idomosun (Y), lugar onde estão fincados os osun 165
Ifa (Y), adivinhação 582
" , ligação com *Ọsanyin* 228
Ifanyin (D), cerimônia *Ọdun Ṣango* 327
" , *Oriki Ṣango* 365-368
Ife (N),
" , cerimônia *Ọlojo* 341
" , *Oriki Odudua* 475
" , *Oriki Ọbatala* 461-462
" , *Ọpa Ọraniyan* e *Asa Ọraniyan* 341-342
" , templo de *Ọbatala* e *Yeyemowo* 424
Ifon (N), *oriki* e cantigas para *Orisalufon* e *Yeyemowo*
Igaji (Ketou) (D), *Oriki Ọmọlu* 265
Igba ori (Y), cuia cabeça 94-98
Igbeti (N), ... 122
Igbodu (Y), floresta de *Ifa* 582
Ijẹbu (N), *Oriki Dada* 383
" , " *Ẹṣu* 146
" , " *Ọbatala* 469
" , " *Ṣango* 361
Ijẹsa (Y), ritmo de tambor, reservado, no Brasil, para *Ọṣun, Ọbatala* e *Ogun* 28
Ijika (Y), ritmo de tambor no Brasil 28
Ijiṣẹ (Y), sacerdote de *Ogun Edeyi* 171
Ikija (Ijẹbu Ode) (N), lugar de provável origem de *Ọṣosi* 208
" , *Oriki Ọṣosi* e cantiga 220
Ilewo (Y), ver *ṣaṣara*
Ilẹsa (N), lugar de provável origem de *Logunẹdẹ* 213
" , *Oriki Logunẹdẹ* 223-225
" , *Oriki Ogun* 191-193
" , *Oriki Ọṣun* 413-414
Ilobu (N), lugar de origem de *Erinlẹ* 211
" , *Oriki Erinlẹ* 221-222
Ilodo (D), aldeia consagrada a *Ogun Edeyi* 171
" , cerimônia de escolha de um novo *Alaṣẹ* 176-178
" , cerimônia de saída de *iyaworiṣa* 171-176
" , *Ọṣenla* de *Ogun Edeyi* 171-172
" , cantigas *Ẹṣu* 147
" , *Odua* 473-474
" , *Ogun Edeyi* 202
" , *Ọmọlu* 268
" , *Ṣango* 378-379
" , *Oriki Ogun Edeyi* 197-198
Incesto, mito de *Orungan, Aganju* e *Yemọja* 295
Influências do Brasil levadas à Costa da África pelos escravos libertos. 22
Iniciações 81-118

" , banhos rituais estabelecendo a ligação mística com o *Orişa* 82
" , dupla personalidade 83, 84
" , estado de embotamento das *agamasi* 108, 218
" , " descrito por Bosman 111-112
" , " descrito por Le Hérissé 117
" , " *ọmọtun* 99
" , lavagem do colar 99
" , nomes dos iniciados 105
" , novo nome marca a ruptura com o passado 81
" , " assinalado por Baudin 116
" , " provoca o fim do estado de embotamento 83
" , " *revelado (no Brasil)* 110
" , " sacrilégio em pronunciar o antigo nome 82
" , *panan* 110
" , primeira saída do convento 105-106
" , reclusão, "prova de penitência com duração de seis meses"
" , " , (Adams) 114
" , " , "casas onde elas permanecem durante seis meses
" , " , para se curar de sua raiva" (Bosman) 111-112
" , " , "casas onde as mulheres ficam durante seis meses; as velhas as fazem cantar e dançar com toda sua energia" (d'Elbée) 111
" , " , "O postulante permanece durante três luas junto ao grão-sacerdote" (Le Hérissé) 117
" , recrutamento, *filho (a) de santo* no Brasil 25
" , " , *dangbesi* (Bosman) 111
" , " , " (Des Marchais) 112
" , " , " (Labarthe) 114
" , " , " (Skertch*ely)* 115
" , " , *iyawo de Eşu* 127
" , " , " *Ogun* 171
" , " , *Sapatasi* 104
" , tatuagem 112
'nie, *Orişa* 272
'nle (Y), ver *Erinle*
Instrumentos de música, cabaça, *agbe* (Y) 107
" , chocalho de cabaça, *asogwe* (F) 106
" , chocalho de palha, *ason* (F) 106
" , chocalho feito de cabaça, *şere* (Y) 308
" , flauta transversal ikpe ou *pakuta* (Y) 331
" , sineta de percussão, *agogô* (Y) 167
" , sineta de percussão, *gan* ou *haingan* (F) 106
" , tambor, *gongon* (Y) 327
" , tambor, *gudu gudu* (Y) 327
" , tambor, *Obgọn* 496
" , tambores gêmeos, *jangede* (F) 106
" , trio de tambor, atabaques (P): *rum, rumpi, le* 28
" , trio de tambor, bata (Y): *iya, akogbe, omele* 327
" , , para *Ogun: aposi, ogidan, kele* (Y) . 167
" , , para *Sapata: hungan, hunvi, apesi* (F) 246
Insurreições de escravos na Bahia 21
Interditos: *Eşu* 129
Hevioso 529
Ibeji 570
Nana Buku 276
Ogun 156
Osala 426-427
Logunede 213
Omolu 253
Oya 389
Sapata 245
Şango 309
Şoponna 249
Yemoja 295
Yewa 299
aos membros da família real de Abomé de participar de outros cultos que não os dos *Nesuhue* 39
assinalados por Baudin 116
" por Bosman 483-485
" por *Frobenius* 78

Iponda (Ileṣa) (N), *Oriki Ọṣun* 414-415
Ipletu (Ileṣa) (N), *Oriki Ọṣun* 415
Irawo, (N) lugar de origem de *Orisa Oko* 566
Ire (Ekiti) (N), lugar de origem de *Ogun* 152
" , *Oriki Ogun* 189-191
Iroko (Y), *Loko* (F) 517-520
" , *Loko* (F), o culto às árvores compartilha o segundo lugar, durante muito tempo, com o culto às serpentes 517
" , ligação com *Eṣu*, ver cantiga 519
" , ligação com *Ọṣumare* e *Ọmọlu* 249-250
Ishèdè (D), aldeia consagrada a *Ogun Igbo igbo* 163
" , *Ọṣenla Ogun Igbo igbo* 164-171
" , cantigas *Ogun Igbo igbo* 200-202
" , cantigas *Ọṣun* 417-418
" , *Oriki Ogun Igbo igbo* 196-197
" , *Oriki Ọṣun* 416
Isert, Paul Erdman, autor citado 63, 113, 511
Iṣoro (Y), iniciado dos *Orisa* 164
Iwin, Orisa 285
Iya (Y), nome dado ao maior dos tambores do trio *bata* 328
Iya Ṣango (Y), sacerdotisa de *Ṣango* 327
Iyaferọ (Y), mulher encarregada de acalmar *Ogun* 164
Iyalaṣe (Y), guardiã do *aṣẹ* do *Orisa* 430
Iyalorisa (Y), mulher responsável pelo culto ao *Orisa* 24, 25
Iyanaso (Y), mulher encarregada do culto a *Ṣango* no palácio (*Afin*) do rei de *Ọyọ* (*Alafin*) 327
Iyaworisa (Y), homem ou mulher dedicado ao *Orisa* 25
Iyerosun (Y), pó empregado pelo *babalawo* quando ele adivinha 579
Iyẹri (Y), traje usado pelos sacerdotes de *Ṣango* 333

J

Jacquin (D) (ou Godomey) 540
Jakata, Vopdun Hẹvioso 525, 532
Janet, Pierre, autor citado 84-85
jangede, tambores gêmeos 106
João (Dom), rei de Portugal 42
Johnson, James, (citado por Dennett) 449
Johnson, reverendo Samuel, autor citado 211, 257, 309, 336, 337, 340 341, 346, 347, 388, 425, 442 448, 488, 540, 567

K

Kadjanu, Nago da região de Badagris emigrado para o Daomé 240
Kele (Y), pequeno tambor apoiado em pés 167
Kétonu (D), antiga capital dos *Hula* 541
Kétou (D),
" , *Oriki* e cantigas *Aira* 382-383
" , *Eṣu* 144-145
" , *Nana Buruku* 287
" , *Ogun* 194-196, 204
" , *Ọṣagiyan* 470
" , *Ọṣumare* 237
" , *Ọmọlu* 266
" , *Ọṣun* 417
" , *Ọya* 406
" , *Ṣango* 361-362
" , *Yemọja* 302-303
Kétou (nação), influência do ritual de suas cerimônias sobre o de outras nações no Brasil 33
Kohosu, Vodun Sapata 240
Komẹ, possível lugar de origem do *Vodun Hẹvioso* 529
Koso (N), próximo a Ọyọ 327
Kpengla, sexto rei do Daomé 557
Kpẹlu, Vodun Tọhosu 556, 557
Kplivodun, Dangbee 548
Kpomẹ (D), templo de *Dọvọ* 563
Kuvi (F) (morto filho), nome de iniciado de *Sapata* 105

'uande, *mãe de Zomadonu* 555
'unte, *Vodun Hevioso* 525

L

aba, bolsa de couro de *Sango* 327, 332
abarthe, P., autor citado 64, 144, 487, 511
abat, padre P., autor citado 48, 58, 114, 483, 486, 504-508, 517, 538, 583
affitte, abade J., autor citado 36, 69, 134, 513
" , opinião sobre Burton 72
abouret, Henri & Rivet, Paul, autores citados 441, 481, 482
agos (N), *Oriki Esu* 143
, *Ogun* 193
, *Obatala* 469
, *Osun* 415-416
, *Sango* 360-361
ander, Richard & John, autores citados 36, 65, 126, 569
as Casas, Bartolomé de 19-20
avagem de colar 91, 98, 99
Le, o menor tambor do trio de *atabaques* 28
Le Hérissé, autor citado 37, 76, 117, 136, 215, 232, 240, 245, 255, 458, 491, 515, 518, 522, 524, 538, 555, 563, 570
Legba (F), *Vodun*, ver *Esu Elegba* 119, 149
" , no Brasil 34
" , ereção de um 127
" , erótico e diabólico 127, 133, 135-136
" , no Haiti 139
" , *Mlanmlan* de 148
" , reabilitado 136-138
" , de *Zangbeto* 127, 575
Lhérisson, autor citado 88
Lingüística, erros de:
Egún, espírito dos mortos, confundido com *Egún* ossadas, (Bowen, Burton, Baudin) 496, 498
confusão entre ere, abreviatura de *asiwere*, louco, e *ere*, estátua de *ibeji*; conclusões erradas que daí resultam (Ramos) 84
Esu confundido com *Ejiogbe* (Frobenius) 584
Nana Buruku, falsamente interpretada com sendo uma deformação de Sant'Ana (J. Raymundo) 285-286
confusão de Bowen entre *Ogun*, *Orisa* e *Ogun*, rio; erro retomado em seguida por Burton, Baudin, Bouche, Ellis 183-184
Odùdúa e *dúdu*, aproximação por demais precipitada (Ellis) e suas conseqüências 448
Olufon torna-se *Alufa* e *Obatala* transforma-se em *Allahi* (Frobenius) 451-452
Orisala e *Obatala*, pretextos para extraordinários exercícios de dialética (Dennett) 449
Olorun é de origem egípcia devido a uma argumentação filológica engenhosa, mas contestável (Lucas) 490
Lisa, Vodun, ver *Obatala* 438-441
" , confundido com Cristo em um catecismo do século XVIII 441
" , nome deformado de *Osala* 438
Logunede, Orisa 213, 215, 223-226
Loko não é sagrado em si, somente o é quando serve de assentamento a um *Vodun* 519
Loko Atinsu, Vodun Hula 541
Loko Epe, Vodun Hevioso 528
Lougba (D), templo de *Nana Adélé* 272
Lovie Siligbo, Vodun Hevioso 528
Loyer, padre Godefroy, autor citado 36, 56, 486, 496
Lucas, reverendo J. Olomide, autor citado 137, 187, 257, 295, 309, 342, 490
Lue, Vodun Hevioso 528
Luvo, Vodun Aizo 541
Luwilinu, Vodun Tohosu 557

M

Machado duplo, símbolo de *Ṣango* 308

Macumba, nome dado às cerimônias afro-brasileiras no Rio de Janeiro 23

Mãe-de-santo (P) 24

Mahi, região do Daomé 240

Maometanos 65

Manuel (dom), rei de Portugal 42

Marcelin, Emile, autor citado 139, 188, 230, 234, 350, 553

Marchais, cavaleiro des, autor citado 58-59, 112, 486, 504, 507, 508

Marees, Pieter de, autor citado 36, 42, 482

" , copiado e plagiado posteriormente por autores 42

Mariwo (Y), franjas de dendezeiro 151

Mars, dr. Louis, autor citado 88

Mase, Vodun Wèmé 563

Mauny, Raymond, autor citado 41, 341

Maupoil, Bernard, autor citado 37, 79, 81, 122, 125, 137, 186, 228, 234, 257, 341, 401, 492, 579, 584

Mawu, ... 438, 487

" , problema colocado pelo casal *Lisa-Mawu* 438

" , denominado *Nana Buluku* na região de Doumé 440

" , nome deformado de *Yeye Mowo* 439

Mercado 558

Mercier, Paul, autor citado 234, 278, 285, 499, 569

Merlo, Christian, autor citado 186, 278, 440, 541

Métraux, Alfred, autor citado 89

Miṣaï, *Sapatanon* de *Abomé* 248

Mitos, criação do mundo, por *Nana Buluku* 283

" , casal *Ọbatala-Odudua* 446

" , casal *Ọlọrun-Olokun* 450-451

" , seria o resultado de um sincretismo entre sistemas religiosos de diferentes origens ... com variantes que refletem a rivalidade Oyọ-Ifẹ ... origem dos *Orisa*, filhos de *Yemọja* e frutos de um duplo incesto 295

Mlanmlan (F) *Agẹ* 226

Dọvo 563

Hẹvioso 531-533

Hula Vodun 547-548

Lẹgba 148

Lisa e *Mawu* 477-478

Mọlu 269

Nana Bluku etc 289

Zomadonu e Tọhosu 561-562

Modogan (Ifanyin) (D), *Oriki Nana Bakuru* 288

" , *Ọmọlu* 267

Monléon, comandante de, autor citado 36, 65

Mono, (D e T), rio 540, 551

Moreno 87

Moulero, padre Thomas, autor citado 492

Müller, P. F., autor citado 283

Mungo Park 65

Murray, K. C., autor citado 342, 437

N

Nações, reagrupamento dos escravos no Brasil por 20

Naete, Vodun Hula 526, 542, 543

Nago, Yoruba (falam a língua Anago) 13

" , fidelidade ao ritual das cerimônias na Bahia 23

Nana Buruku, Orisa 271, 291

Nana Buruku, no Brasil 276, 285

" , dificuldade de determinar seu lugar de origem 271

" , disputa com *Ogun* 157

" , oferendas e proibições 276, 286

" , *oriki* e cantigas 279, 287-292

" , peregrinação dos iniciados 274

" , templo descrito por Parrinder 284, 285

Nana Bluku em Abomé 289

Nana Hondo em Abomé 289

Nana Pan Han em Abomé 289

na Yaba em Abomé 289
suhue, Vodun da família real de Abomé 555-562
fosuso (F), dança 559
vange (Gnangè), Vodun wèmé 563
rris, Robert, autor citado 63, 511
ijenume, Vodun Sapata 240
ikoromehan (F), cantigas satíricas de *Sapata* 246
ikwegbe, Vodun Hevioso 528
vanranwhe, Vodun Hevioso 528
endaal, autor citado 36, 55
vidahi, Vodun Tohosu 557
vohwe Ananu, Vodun Sapata 239

O

domi (T) 281
du (Y), signo de *Ifa* 579
dudua, ou Odua, ou Oduduwa, ou Dudua 475
" , associado à idéia de negror por Ellis 447-448
" , mito da criação 446
" , *Orisa* masculino em certos mitos e feminino em outros 424
" , personagem histórico (Johnson) 448-449
)ferendas aos ancestrais em cima dos *asen* ou *osun*
" a *Egun* 493
" a *Esu* 127
" a *Dan* 232
" a *Erinle* 211, 212
" a *Ibeyi, Hoho* 570
" a *Logunede* 213
" a *Nana Buruku* 286
" a *Ogun* *156*
" a *Ogun Igbo igbo* 164-165
" a *Osala* 426-427
" a *Ososi* 208
" a *Omolu* 253
" a *Oraniyan* 340
" a *Osun* 401
" a *Oya* 389
" a *Sapata* 245
" a *Sango* 309
" à cabeça *(bori)* 91-103
" aos *Tohosu* 559
" a *Yemoja* 293
" a *Yewa* 299
Ofia (Kétou) (D), *Oriki Osumare* 237-238
Ogbomoso (N), *Oriki Orisa Popo* 467-468
Ogidan (Y), tambor 167
Ogun (N), rio ligado ao culto a *Yemoja*; não deve ser confundido com o *Orisa Ogun* 293
Ogun, Orisa
" , abre o caminho e o fecha 152
" , confusão de Bowen com o rio Ogun 183
" , discute com *Omolu* 157
" , faz *Orunmila* vir ao mundo 155-156
" , faz as roupas de sete pássaros 157
" , oferendas e proibições 156
" , origem da circuncisão e da excisão 157
" , *Oriki* e cantigas 160-163, 189-206
" , no Brasil 157-158, 187-188
" , em Cuba 188
" , no Haiti 188
" , quebra jarros a golpes de espada e corta as cabeças em Ire 152
" , torna-se pai de *Oraniyan* 155
" ,torna-se rei de Ire 155
Okere (Y), sacerdote de *Ogun Igbo igbo* 164
Oleyo (Y), nome de Yemoja na terra de *Egbado* 293
Olodumare, ver *Olorun*
Olofin, ver *Olorun*
Olubaje (Y), cerimônia de oferendas a *Omolu* na Bahia 253
Olubata (Y), tocador de tambor *bata* 328

Olupọna (Y), sacerdote de *Ẹṣu* 127, 164
Oma (F), reação dos vodunsi contra os sacrilégios 577-578
Omele (Y), nome do menor tambor *bata* 328
Oni de Ifẹ, descendente de Odudua 152
Opanijẹ (Y), ritmo reservado a *Ọmọlu* na Bahia 28
Opele Ifá (Y), instrumento para a adivinhação 579
Organização social, sua influência no ritual das cerimônias 39-40
Orgulho das origens africanas na Bahia 24
Oriki, área de difusão de um mesmo *Oriki* 160
" , definição 38
" , *Ẹṣu* 130-131, 141-149
" , *Nana Buruku* 279, 287-292
" , *Ogun* 160-163, 189-206
" , *Ọṣosi* 211, 219-226
" , *Ọṣumare* 236-238
" , *Ọbatala* 436, 461-474
" , *Ọmọlu* 252-253, 265-270
" , *Ọṣun* 392, 411-419
" , *Ọya* 385, 405-409
" , *Sango* 317-319, 351-383
" , *Yemọja* 298, 301-305
" , possíveis erros de interpretação 319-320
Orisa, definição 35, 40
" , ligação com o ancestral da família real 39
" , primeira menção (Dapper) 49
" , região onde se celebra o culto aos 35
" , relações com os vivos 32
" , variação de seus caracteres e de suas funções 40
Orisa Oko 565
Orisa Popo 421
Oro 499
Ortiz, Fernando, autor citado 28, 138, 188, 211, 213, 260, 297, 299, 349, 390, 402, 404, 455, 571
Ossange (*Osanyin* no Haiti), *Vodun* 230
Osùn, pó vermelho 272, 333
Osun, para o culto aos mortos, ver *asen* 165, 499
Ọsagiyan ou *Orisa Ogiyan* 421, 426
Ọṣala, ver *Ọbatala*
Ọṣala no Brasil 427, 454
Ọṣalufọn ou *Orisa Olufọn* 421, 426
" , mito de suas desventuras 428-430
Ọṣe (Y), machado duplo de *Sango* 308
Ọṣosi, Orisa 207-211
" , no Brasil 208-209
" , em Cuba 211
" , ligação com *Ọsanyin* 207
" , oferendas 208
" , *Oriki* e cantigas 211, 219-221
Ọṣu, empregado durante as iniciações 81
Ọṣumare, Orisa 235, 238
" , no Brasil 235
" , ligações com *Ọmọlu* e *Iroko* 249, 250
" , *Oriki* e cantigas 237, 238
Ott, Carlos, autor citado 22, 23
Ouidah (D), cerimônias *Gozin* 546
" , oferendas a *Egun* 493
" , *sundide* 107
" , conquista de 60
, *Dangbe*, ver *Dangbe*
" , templo de *Lisa* e *Mawu* 440
Ouèmé (Wèmé) (D), rio 563, 564, 575
Ozo, Vodun Hevioso 528

O

Ọba, Orisa 403-404
Ọbaluaiye, ver *Ọmọlu*
Ọbalufọn, ... 441-453, 475-476
" , confundido com *Ọsalufọn* por certos autores 441
Ọbatala, Orisa 421-437, 461-474

" , pertence a um ciclo de Deuses que precedeu *Olorun*? 348
" , e *Odudua* associados de diversos modos nos mitos da criação 421
" , oferendas e interditos 426-427
" , *Oriki* e cantigas 436, 461-474
" , por que *Obatala* não pode comer sal 427
" , templo de Ile Ife 424
" , no Brasil 427, 454
" , em Cuba 454, 457
Ode, ver *Ososi*
Ogo, porrete de *Esu* 127
Okoro, ver Akron
Olojo (Y), cerimônia em Ife 341
Olorun, ... 487-490
" , formou um casal criador com *Olokun*? 450
" , foi precedido por um ciclo de deuses comportando
" , *Sango* e *Obatala* 348
Olosanyin, descrito por Baudin 229
Omolu, Orisa 248-253, 265-270
" , discussão com *Ogun* 157
" , ligado a *Osumare* e *Iroko* 250
" , oferendas e interditos 253
" , *Oriki* e cantigas 253, 265-270
" , no Brasil 252
" , variações de suas características 248-252
Ona Mogba (Y), principal sacerdote de *Sango* em *Oyo* 327
Opara (D), rio 249
Opon Ifa (Y), tabuleiro de *Ifa* para a adivinhação 579
Oraniyan, Orisa 337-342, 383
" , como ele era filho de dois pais, *Ogun* e *Odudua*,
tinha o corpo metade branco, metade preto 155
" , *Opa Oraniyan* em Ife, diversidade das interpretações
de seu significado 330
Orunmila preside à adivinhação por *Ifa* 579
Osanyin, entidade das folhas 227-230
" , ligação com *Ifa* 227-228
" , ligação com *Ososi* 207, 228
" , mito da repartição das folhas 228
Osiga, A. O., autor citado 143, 193, 319, 360, 415, 469
Osogbo (N) 395
" , Ataoja 395-397
" , cerimônia *Odun Osun* 395
" , *Oriki Esu* 144
" , *Oriki Osun* 411-413, 417
" , *Oriki Sango* 352-360
Osun, Orisa 392-404, 411-419
" , cerimônia *Odun Osun* 395
" , incita *Oba* a cortar a própria orelha 404
" , nome dos diversos *ibu* 398
" , oferendas e proibições 401
" , *Oriki* e cantigas 398-403
" , no Brasil 398-402
" , em Cuba 402
Otun Efa (Y), encarregado do culto a *Sango* em Koso 327
Oya, Orisa 385-392, 405-410
" , oferendas e proibições 389
" , *Oriki* e cantigas 391-392, 405-409
" , rivalidade de *Sango* e *Ogun* por causa dela 388
" , rouba um talismã de *Sango* 321
Oyo, (N)
" , cerimônia de oferendas a *Sango* 327
" , *Oriki* e cantigas *Esu* 141-143
" , *Obatala* 466-467
" , *Oya* 405
" , *Sango* 351-352, 381
Oyo Katunga (N) 122

P

Pafa, Vodun Hevioso 528
Pahou (D) 529
Pai-de-santo (P) 24-25
Panteão de deuses, hierarquicamente organizado, não
resulta de uma visão de conjunto 15

Parrinder, Geoffrey, autor citado 284, 285, 296, 453, 490
Pedra de raio (*ẹdun ara*), *aṣẹ* de *Ṣango* 307
Peji (Y), quarto onde são colocados, no Brasil, os *aṣẹ* dos *Orisa* 24, 433
Peregrinação dos iniciados de *Nana Buruku* 274
Pereira, Duarte Pacheco, autor citado 41
Pereira, Nunes, autor citado 552, 561
Petit Popo (T), emigração para 60
Phillips, capitão Thomas, autor citado 36, 51, 535
Pierson, Donald, autor citado 23
Pira (D), *Oriki Buku Atsoko* 272, 290
Pitres, autor citado 85
Pla, ver *Hula*
Pobè (D), cerimônia de oferendas a *Ṣango* 332
" , *Oriki Esu* 146-147
" , *Odua* 469, 470
" , *Ọsun* 416
" , *Ṣango* 362-365, 377
" , *Yemọja* 303
Podolo, Vodun Tọhosu 557
Polo (N), lugar onde se realiza um ordálio 248
Pommegorge, Pruneau de , autor citado 36, 62, 133, 516, 518, 538, 583
" , acusa o padre Labat de dar informações inexatas 62
Porto-Novo (D), ... 529, 540, 551, 575
" , *Oriki Avesan (Oya)* 407-408
" , " *Ogun* 199
" , " *Yemoja* 302
Precedência dos *Vodun* da família real de Abomé sobre os demais *Vodun* 555
Precedência, luta dos deuses entre eles 15, 39
Price Mars, Jean, autor citado 88
Protestantismo, atitude para com os "fetiches" 47

Q

Quénum, Maximilien, autor citado 186
Querino, Manuel, autor citado 23, 138, 188, 208, 259, 276, 285, 296, 297, 349, 390, 399

R

Ramos, Artur, autor citado 21, 23, 85, 90, 138, 188, 208, 260, 297, 399
Raymundo, Jacques, autor citado 285
Recife (B), o culto afro-brasileiro ali é denominado *Ṣango* 23
Relações raciais, caráter de brandura no Brasil 24
Religiões do antigo Egito, paralelo com 61
Refeição comunitária 102, 167, 171, 332
Répin, dr., autor citado 36, 68, 512
Ressurreição, ver cerimônia
Riachos sagrados em Abomé: Agabado, Azili, Dido, Gudu 555
Riachos sagrados em Allada: Sodji 551
Ribeiro, René, autor citado 138, 260, 286
Rio de Janeiro (B), o culto afro-brasileiro ali é denominado *macumba* . 23
Ritmo, *adarun* (A) (F) 246
" , *adarun* (B) (F) 28
" , *agêrè* (B) (Y) 28
" , *aluja* (B) (Y) 320
" , *avalu* (A) (F) 246
" , *avania* (B) (Y) 28
" , *berun* (A) (F) 246
" , *ijẹsa* (B) (Y) 28
" , *ijika* (B) (Y) 28
" , *opanije* (B) (Y) 28
" , *tonibobe* (B) (Y) 320
Ritual para *Adjahuto* serve de modelo às cerimônias dos reis de Abomé, Allada e Porto-Novo 551
Rivalidade Oyo-Ife manifesta-se nas variantes do Mito da Criação 426
Rivet, Paul, ver Labouret
Rocco da Cesinale, autor citado 482
Roche, Simone Dreyfus - (discos) 32
Rodrigues, Nina, autor citado ..... 21, 23, 85 , 138, 187, 208, 236, 259, 296, 325, 349, 390, 398, 454, 519
Rouget, Gilbert (discos) 148, 165, 176, 328, 493, 558, 575

Run, o maior dos abaques 28
Rumpi, atabaque médio 28
Runjeve (F), contas de cor marrom 246

S

Saba (Y), sacerdote de *Ogun Igbo igbo* 164
Saba, Vodun Hevioso 528
Sacerdotes animistas, sua posição na sociedade 40
Sacrifício, ... 94-96, 104, 579
" , de galo 332-333
" , sem emprego de faca para *Nana Buruku* 276
" , *Omolu* 249, 250
" , de substituição 104, 107
" , de touro para *Age* 218
" , *Tohosu* 556-557, 560
Sacrilégio , *oma* contra 577
" , pronunciar antigo nome do iniciado 82
Sado, Vodun Wèmé 563
Saho, Vodun Hula 526, 542
Sahodeno (F), colares rígidos usados pelos dignitários daomeanos 246
Sakété (D), cerimônia *Odun Sango* 327
" , cantiga *Esu* 148
" , *Oriki Sango* 368-373
Salile, Vodun Hevioso 528
Salvador, capital do Estado da Bahia, no Brasil, ponto de partida deste estudo 13
São Luís do Maranhão (B), *Bosikpon* 564
" , *Hevioso* 531
" , *tambor*, nome dado às cerimônias afro-brasileiras em 23
" , *Zomadonu* 552
Santo (P) 24
Sapata, Vodun 239-248, 255, 256
" , pronunciar antigo nome do iniciado 82
" , grupo de deuses, divindades da terra que matam através da varíola e das doenças 37-38
" , cantigas 261-262
" , cerimônia de ressurreição 103-105
" , danças 246
" , expulso de Abomé 244, 245
" , lenda, origem da 245
" , lugar de origem 240, 245
" , oferendas e proibições 245
" ; retorno a Abomé 244
" , variantes na composição da família de 239, 240, 255-256
Sapatanon (F), chefe dos *Sapata* 240
Savalou (D) 556
Savè (D), *Oriki (Jeki) Nene Buku* 288
" , " *Odua* 471
" , " *Ososi* 219
" , " *Sango* 374
Sèhouè (D), templo de *Akli* 564
Semana de quatro dias 56, 164, 558
Senhor do Bonfim (P) 23, 454-455
Sentimentos ambivalentes dos viajantes em relação a *Legba* 127
Semasu, Vodun Tohosu 557
Semasusi, sacerdote de *Semasu* 560
Seto, região do Daomé 528
Siadé (T) 281
Siligbo, *Vodun Hevioso* 528
Siligbononen, Vodun Hevioso 528
Sincretismo afro-católico 23-24
" na Bahia , *Esu* (o diabo) 132
" " , *Ibeji* (Cosme e Damião) 571
" " , *Nana Buruku* (Sant'Ana) 276
" " , *Ogun* (Santo Antônio) 158
" " , *Osala* (Senhor do Bonfim) 454
" " , *Ososi* (São Jorge) 208
" " , *Osumare* (São Bartolomeu) 235

" " , *Ọmọlu* (São Lázaro) 252
" " , *Ọṣun* (Virgem da Candelária) 398
" " , *Oya* (Santa Bárbara) 390
" " , *Ṣango* (São Jerônimo) 320
" " , *Yemoja* (Virgem da Imaculada Conceição)... 296
Skertchely, J. A., autor citado 72, 115, 135, 255, 490, 514, 518, 522
Smith, Guillaume, autor citado 61, 509, 518, 538
Snelgrave, Guillaume, autor citado 36, 60-61, 487, 509
So Bragada, guardião do rei de Abomé 557
Sociedades impropriamente denominadas secretas 14
Sodo, Vodun Wèmé 563
Sogbo, ver *Hevioso*
Steinmetz, monsenhor 75
Sundide (cerimônia) 107
Suvinengen, Vodun Sapata 240

S

Ṣango, *Orisa* do trovão dos *Yoruba* 307-383
" no Brasil 320-327, 349
" , cerimônias 327-335
" , combate com um carneiro 324
" em Cuba 349-350
" , danças 320, 332
" , doze ministros de 326
" , doze nomes de 326
" , houve dois *Ṣango*?
" , " (Frobenius) 348
" , " (Lydia Cabrera) 350
" , mitos relativos a 309
" , oferendas e proibições 309
" , *Oriki* e cantigas 317-319, 351-383
" pertenceu ao ciclo dos deuses que teriam precedido *Ọlọrun*? 348
" , quarto rei dos *yoruba* 308, 347
" , rivalidade com *Ogun* por causa de *Oya* 388
" , o rei enforcou-se, o rei não se enforcou 308, 321
" , ritmos 246
Ṣaṣara (Y), objeto levado por *Ọmọlu* 249, 252
Ṣẹrẹ (Y), chocalho de cobre ou cabaça para *Ṣango* 308
Ṣigidi, espécie de *Eṣu* 129
Ṣọpọnna, *Orisa* 248-253, 255-260
" , *Ọmọlu* no Brasil 252, 259-260
" , *Babaluaiye* em Cuba 260
" , confunde-se ou não com *Ọmọlu*? variação de suas características 248-252
" , culto proibido em 1884 na Nigéria 249, 258, 259

T

Tado (Adja) (T) 540, 541, 551
Takon (D), *Oriki Odua* 473
Talbot, *Sir* Amaury, autor citado .. 22, 185, 208, 341, 348, 392, 447, 452, 498
Tambor (P), nome dado às cerimônias afro-brasileiras em São Luís do Maranhão 23
Tambores, linguagem dos 23
" , papel dos 167
Tapa (ou Nupe) (N) 252
Tatuagens 108
Tavares, Odorico, autor citado 297, 571
Tavodun (F) 530, 547
Tchetti (D), ... 272
" , *Oriki Nana Buku* 289-290
Templo de *Nana Buku* em Dassa 284, 285
" *Ogun Igbo igbo* em Ishèdè 165
" *Ọbatala* em Ifẹ 424
" *Ọṣun* em Osogbo 398
" dos *Tohosu* em Abomé 557
Terra (culto à), importância mal exprimida 16, 492
Tegbesu, quinto rei do Daomé 526, 556, 557
Tidjani, Serpos, autor citado 529, 541
Tobosi (F), nome de iniciado 105

ɛ ou *Togbọ Djaka, Vodun Hula* 542
ɡudo (D), próximo a Allada 551
ıun (T) 539
li, vodun Hula 541
nibobè (Y), ritmo de tambor para *Ṣango* no Brasil 28, 320
podun, Vodun Hula 526, 542, 543
rì (D) 564
si, Vodun Hẹvioso 528
tohẹnu, Vodun Tọhosu 557
wnsend, reverendo, autor citado 67
adições históricas geralmente só levam em conta o
ıpo de imigrantes invasores 539
bọ, Vodun Hula 541
hosu rei das águas, *Vodun* 555-562
pavideu, Vodun Wèmé 564
ahẹ, Vodun Hula 542
áfico dos escravos 19, 22
" , no início se fazia entre Benin e Mina 42
anse, estado de 81-118
" de *Arọṣẹku* 178
" no Brasil 29
" , *Ogun Edeyi* 171
" , *Ogun Igbo igbo* 167
" , *Orịṣa diversos* 173, 177
" , *Ọya* 173, 181
" , *Ṣango* 173-174, 181, 327
" , interpretação de: 84-90
" , auto-sugestão histérica (Lhérisson) 88
" , coerção do meio sobre o indivíduo 86
" , estado simulado que obedece a imperativos rituais? (Métraux) 89
" , estado místico (Price Mars) 88
" , estado de superexcitação e de furor (Baudin) 116
" , fuga à vida cotidiana (Bastide) 88
" , iniciados postos em estado de inspiração (Frobenius) 118
" , ligado a estados mórbidos psicológicos de histeria (Ramos) . 85-86
" , impossibilidade de liberar seu ego (Louis Mars) 88
" , reflexo condicionado (Herskovits) 86
" , reflexo ressuscitado 90
" , sonambulismo provocado (Nina Rodrigues) 84, 85
" , transporte de êxtase (Burton) 115
" , visto pelos viajantes antigos: iniciados "caem na fraqueza" (d'Elbée) 111
Trituração das folhas (ewe) 98
Tylor, E. B., autor citado 36, 349

V

Valaya (F), saia usada pelos *Sapatasi* e os *Hẹviososi* 246
Veho, Vodun Hẹvioso 528
Verger, Pierre, autor citado 17, 22, 560, 582
Vetsadagbo, Vodun Hula (*Tọ Vodun de Abomey*) 548
Veve (F), farinha de milho misturada com azeite 104
Vẹvẹsu, Vodun Hẹvioso 528
Viana Filho, Luís, autor citado 21
Villault de Bellefond, autor citado 36, 46
Vodun, regiões onde se celebra o culto aos 35
" , não apenas composto por uma força, um ser ou uma coisa, mas comporta épocas, fatos e lugares que constituem sua lenda e são partes essenciais de sua natureza (Le Hérissé) 524
Vodun huye (morto pelo *Vodun*), nome dado antes da cerimônia de ressurreição do iniciado 105
Vodun do Ouèmé (Wèmé) 563-564
Vodun conhecidos na Bahia 34
Vodunsi, homem ou mulher dedicado ao *Vodun* 77

W

Wallon, autor citado 69
Wan, Vodun Hẹvioso 528
Wanjẹlẹ, Na 217, 439, 440
Wanmase, Vodun Tohosu 557
Watakwe, Vodun Hẹvioso 528

Wegbadja, segundo rei do Daomé 557
Wemu, Vodun Tọhosu 557
Wẹgbugbo (F), dança 559
Wheyo, Vodun Hẹvioso 528
Williams, padre Joseph 60
Williams, P. Morton, autor citado 493
Wisenyikon (F), dança 559
Wèmé, ver Ouèmé.
Woro (N) 122

Y

Yahanze, rei do Ouèmé 563, 563
Yalui, Vodun Hula 541
Yamase, Orișa considerado a mãe de *Șango* 327
" , cantiga 305
Yansan, ver *Ọya*
Yemoja, Orișa
" , no Brasil 296
" , em Cuba 297-298
" , mito sobre a origem dos *Orișa* 295
" , oferendas e proibições 293, 295
" , *Oriki* e cantigas 301-305
Yewa, Orișa 298-299
Yeyemowo, ver *Ọbatala* 424
Yewe, ver *Vodun* 516
Yoruba, o acento tônico da língua determina a melodia das cantigas .. 28
" , primeiras informações sobre 35
" , ver textos dos *Oriki* e cantigas dos *Orișa*
Yomu, nome dado durante a iniciação aos noviços de *Agasu* 105

Z

Zandro (F), vigília 558
Zangbẹtọ (F), guardião *noturno* 575
Zanhu, Vodun Tọhosu 557
Zeck, conde von, autor citado 276, 281
Zenhuen, Vodun Wèmé 563
Zelador (*a*) (P), responsável pelo culto na Bahia 24
Zinodanwan, Vodun Hula 542
Zomadonu, *Vodun Tọhosu* 556, 557
" , no Brasil 561

edusp 50 anos



Após a co-edição de *As Senhoras do Pássaro da Noite*, realizada com Axis Mundi (São Paulo, 1994) e que se iniciava com um ensaio pioneiro de Pierre Verger, *Grandeza e Decadência do Culto de Ìyàmi Òsòròngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorùbá*, a Editora da Universidade de São Paulo dá a conhecer esta que é a investigação fundamental do autor sobre a religião dos orixás e voduns, realizada na Nigéria, no Daomé (hoje Benin) e em Salvador, Bahia.

Muitas são as fontes a que Verger recorreu, na África e no Brasil: os babalaôs, os "pais do segredo", continuadores daquela tradição gloriosa, apoiada na oralidade, e que encerra os fundamentos da religião iorubá; os babalossain, conhecedores profundos da farmacopéia, empregada para fins profiláticos, mágicos e religiosos, e os babalorixás e as ialorixás, ou zeladores-de-santo como preferem intitular-se, a cujo saber recorrem os fiéis para a resolução de seus conflitos e aflições e para sua iniciação na vida religiosa. Verger apoiou-se também na vasta literatura de viagens relativa à África Ocidental, que cobre três séculos, e cujos registros, realizados quase sempre a partir de um olhar equivocado, ainda assim permitem reconstituir, em parte, a fascinante história de uma religião que, nas Américas, adquiriu novos significados, novas expressões, e que está em constante expansão e reatualização.

ISBN 978-85-314-0475-7

A pesquisa de Verger é enriquecida pela transcrição do que, a respeito da vida religiosa dos povos da África Ocidental, escreveram, a partir do século XVII, viajantes, exploradores e missionários, portadores, quase todos, de uma visão etnocêntrica e criticável. Essa pesquisa de antigos textos já prenunciava o historiador, que nos deixou um estudo fundamental sobre a escravidão: *Fluxo e Refluxo de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos Séculos XVII ao XIX*, publicado em francês, em 1968, e em português, em 1987 (Salvador, Editora Corrupio/ Brasília, Ministério da Cultura).

Não havia um único aspecto da cultura religiosa iorubá que não interessasse nosso autor. Procedeu entre os babalaôs da Nigéria, os "pais do segredo", a uma extensíssima investigação sobre as plantas usadas na farmacopéia iorubá e para que tipo de trabalho medicinal ou mágico são empregadas. Daí resultou outra obra de extrema importância: *Ewê: O Uso das Plantas na Sociedade Iorubá* (São Paulo, Companhia das Letras, 1995).

Esta edição não estaria completa sem a reprodução de algumas fotos de Pierre Verger. Como se sabe, a fotografia foi sua primeira paixão, que haveria de levá-lo mundo afora: América do Norte, Polinésia, Extremo Oriente, África, Caribe, Antilhas e, finalmente, Brasil (Maranhão e Bahia), onde Xangô e Oxalá continuaram a disputar sua cabeça...