



SIKIRU SALAMI
(PROF. KING)

OGUM

Dor e júbilo nos rituais de morte

Editora Oduduwa

Sobre o autor

Sikiru Salami, o Prof. King, iorubá nascido em Abeokuta, no estado de Ogun, Nigéria, residente há 14 anos no Brasil, pertence à linhagem Kenta dedica a maior parte de seu tempo à pesquisa, estudos e ensino de Língua, Cultura e Religião Tradicional Iorubá.

Mestre e Doutorando em Ciências Sociais (USP), professor de Língua e Cultura Iorubá no curso promovido pelo Centro de Estudos Africanos da USP, fundou o Centro Cultural Oduduwa, onde ministra cursos sobre a Tradição Iorubá: Cultos aos Orixás e Ancestrais, adivinhação, ebó, encantamentos, e magia entre outros.

ISBN 85-85336-06-4



9 788585 336066

Ligações profundas estabeleceram-se entre a África e as Américas durante o prolongado período da escravidão. A grande riqueza simbólica transportada pelo povo negro viria a ser de fundamental importância na amálgama cultural dos países da diáspora. Entretanto, sobre a presença africana reina silêncio quase absoluto. É imperioso que o silêncio seja rompido para a realização do projeto universal de estabelecimento da paz entre os povos e entre os indivíduos. Tarefa de tal porte demanda o esforço conjunto de muitos, em todo o planeta. Para a construção de uma sociedade planetária é preciso que se renovem as bases de cooperação entre as nações e se traga memória à luz da consciência dos povos. A ignorância, obstáculo à paz, gerada pelo silêncio a respeito da presença africana na construção da herança humana, constitui uma das muitas armas de genocídio do povo negro, dado que, como diz o Prêmio Nobel da Paz, E. Wiesel, *o carrasco mata sempre duas vezes, a segunda pelo silêncio*. É preciso que se preserve e reforce as ligações entre os povos. É preciso que se rompa o silêncio, se revele o oculto, se reconheça o direito à memória do legado dos já-idos. É preciso registrar e divulgar o conhecimento construído pelos grupos humanos de tradição oral, o que inclui o registro da tradição oral africana e sua divulgação nos países da diáspora. Para que a sabedoria africana e o poder a ela associado possam servir, entre outros fins, ao fortalecimento da identidade e da cidadania dos afrodescendentes. O compromisso com a tarefa de ruptura do silêncio genocida vem sendo assumido também por Sikiru Salami, o King, autor da presente obra. Incumbido de grafar o som que com *ouvidos dóceis e limpos* recolhe da *boca perfumada* dos guardiães da tradição de seu povo, serve-se do privilégio de transitar livremente entre terras iorubás e esta terra da diáspora africana, para

SIKIRU SALAMI
(Prof. King)

OGUM
DOR E JÚBILO
NOS RITUAIS DE MORTE

EDITORA ODUDUWA
1997

Copyright @ 1997 by Sikiru Salami (Prof.King)
Todos os direitos para a língua portuguesa reservados pela
Editora Oduduwa

Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, guardada pelo sistema *retrieval* ou transmitida de qualquer modo ou por qualquer outro meio, seja este eletrônico, mecânico, de fotocópia, de gravação ou outros, sem prévia autorização por parte da Editora.

Revisão Final
Marília Ribeiro Frias
Ronilda Iyakemi Ribeiro

Capa
Hilton Brewnaier

Diagramação e Composição
Osvanildo Paulo Nery Michelutti

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

Ogum. Dor e Júbilo nos Rituais de Morte. Sikiru Salami
(Prof. King) - São Paulo: Editora Oduduwa, 1997
ISBN: 85 - 85336 - 06 - 4

Índice para catálogo sistemático:

1. Culturas Africanas 2. Orixás 3. Iorubás 4. Morte
5. Mitos 6. Ritos

Direitos reservados à
Editora Oduduwa
Rua São Bartolomeu, 83
CEP 05014 - 030 - Perdizes - São Paulo. SP
Tel: (011) 3862.9256 - Telefax (011) 3865.0962

Agradecimentos

À Universidade de São Paulo, à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, ao Departamento de Sociologia e ao Centro de Estudos Africanos, pela oportunidade de realizar este trabalho e de ministrar o Curso de Extensão Universitária *Língua e Cultura Yoruba*. À CAPES, pela bolsa de estudos com que fui generosamente beneficiado e que contribuiu muito para o desenvolvimento das pesquisas de campo realizadas na Nigéria.

A meus informantes no estudo de campo realizado no período 1985/1992 - babalaôs, babalorixás e ialorixás nigerianos, guardiões do conhecimento transmitido oralmente de geração a geração. São eles: Adetunji Durojaye (72 anos), em Ile-Ife, Kwara State; Bolaji Falola (57 anos), em Ilorin, Kwara State; Erinade Oluwo Ijèša (73 anos), em Ago Ijèša, Abẹokuta, Ogun State; Kuburatu Popoṣṣa Èrinoṣo (50 anos), em Odo-Oyo, Abẹokuta, Ogun State; Odunlami Awojare (58 anos), em Oṣogbo, Oṣun State; Ogundimu Odulṣṣa (45 anos), em Ijebu-Ode, Ogun State; Oyatunbi Ogundele (45 anos), em Ile-Ife, Kwara State; Ṣangotṣṣa Olatunji (64anos), em Oyo, Oyo State; Wulemṣṣtu Alakṣ Èrinoṣo Salami (66 anos), em Ago-Ijèša, Abẹokuta, Ogun State.

Aos Profs. Drs. Fábio Leite, dedicado orientador da Dissertação de Mestrado que deu origem a este livro, Fernando Mourão, pelo incentivo; Liana Salvia Trindade e Margarida Petter, membros da Banca do Exame Geral de Qualificação para o Mestrado, cujas valiosas sugestões foram de grande utilidade e integraram de maneira significativa o texto final.

Às Profas. Francisca Eleodora Santos Severino, da Escola de Sociologia e Política de São Paulo e Ronilda Iyakemi Ribeiro, coordenadora científica do Núcleo de Pesquisas e Estudos Interdisciplinares do Negro Brasileiro – NEINB/USP, pela dedicação e orientação oferecidas, de grande importância neste trabalho.

A meus amigos Antonio José e Nadir pelas primeiras revisões; Marília Ribeiro Frias e Ronilda Iyakemi Ribeiro pela revisão final do texto. A Tânia Vargas Salami e Irene do *Centro Cultural Oduduwa*, pela paciência, compreensão e amor dedicados a este trabalho.

Que Ogum, com seu facão, abra vossos caminhos!

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Prefácio | 9 |
| Introdução | 13 |
| Capítulo I A Nigéria e os Iorubás Nigéria e os iorubás, particularmente sua organização sócio-política | 19 |
| Capítulo II A oralidade negro-africana e iorubá A questão da palavra e da oralidade na África negra e entre os iorubás | 41 |
| Capítulo III Ogum, o herói civilizador e a Sociedade Egbé-Ọdẹ. Mitos de Ogum e da sociedade Egbé-Ọdẹ (guerreiros e caçadores) | 63 |
| Capítulo IV A Iniciação Iniciação em Ogum, festivais, símbolos e nomes relativos a esse Orixá | 93 |
| Capítulo V Iremoje, cantigas de lamento e dor dedicadas a Ogum Situações sociais em que cantigas de lamento e dor dedicadas a Ogum são entoadas | 145 |
| Capítulo VI Ijala, cantigas de júbilo dedicadas a Ogum Situações sociais em que cantigas de júbilo dedicadas a Ogum são entoadas | 195 |

| | |
|------------------------------|-----|
| Capítulo VII | |
| Considerações Finais | 261 |
| Glossário | 269 |
| Bibliografia Principal | 287 |

Prefácio

Nós, Sacerdotes tradicionalistas, carregamos a pesada herança da oralidade, na transmissão de religião, pelo AŞE da palavra, de Pai para filho, de Mestre para discípulo.

Mas, neste mundo novo para onde vieram os *Orişá*, acompanhando seus filhos escravizados, onde o Mestre? Onde o *Babalawo*? Onde os sábios a fazer resurgir no quotidiano o corpo literário de *Ifá*, o nosso milenar conhecimento sagrado, comparável ao Alcorão, ao Pentateuco, aos Sete Livros, ao livro de Mórmmom, a Bíblia?

Oriundos da etnia *Yorubá*, ágrafos até meados do século passado, em vez de livros, temos homens. Notável, nossa biblioteca.

Mas, se válida e honrosa em nossas aldeias e cidades, nas Américas essa situação mudou, e de nós são exigidas escrituras, papéis, registros escritos, por nossos jovens seguidores.

Como fazer, se nossas escrituras são eles, nossos Babá, nossos velhos, nossos sábios, compêndios humanos, de carne e osso, cabeças abençoadas com memória incrível, estimulada por *Oogun Isoye* e pela disciplina do culto a *Orunmilá*?

E surgem, da academia e dos templos, pesquisadores e estudiosos da alma *Yorubá*, mas nenhum tão nítido para o povo, tão respeitador da fronteira do segredo, o *Awo*, que pauta a Tradição de *Orişá*, como King, que sendo filho de *Şángó*, um *Orişá* de fogo, torna-se cada vez mais um divisor de águas para o Povo de *Aşe*, os cultuadores de *Orişá*, tradicionalistas ou membros do Candomblé Ketu.

Este livro aumenta e enriquece a obra de King. Porque desmistifica a forma como *Orişá* é habitualmente ensinado no Brasil. Ogum é neste livro, apresentado não como *Orişá* sanguinário, deus da guerra, o São Jorge ou Santo Antonio da igreja Católica.

Esta obra mostra a plenitude de *Òriṣá Ògún*, agricultor, caçador, patrono dos metais e da tecnologia do metal, ferreiro, o primogênito do panteão Yorubá.

E lembra-nos que o candomblé Ketu, a progênie da Tradição de *Òriṣá* no Brasil, não é uma religião completa. Porque não oferece os sacramentos necessários a seus seguidores.

Onde estão os sacramentos do Candomblé? Onde *IWỌ*-rito da placenta, primeiro ritual oferecido ao recém nascido, completado com o *IDODO*-rito do cordão umbelical?

Onde o *IKOMQIADE*, dia de dar o nome ao recém nascido?

Onde o *IGBEYA WO*, o casamento tradicional?

E finalmente, onde o *AJEJE* ou *AṢEṢE*, disponível a todos aqueles que professem o Culto dos *Òriṣá*, não importando qual lugar ocupem na hierarquia tribal ou do templo.

Não se divide religiosamente a cabeça de um fiel.

Não se professa Candomblé como religião, e batiza os filhos, casa, e celebra missa de sétima dia, e recebe extrema-unção, faz primeira comunhão e crisma na religião católica.

Afinal, água e óleo não se misturam. Depois de misturados, a água não serve para beber e o óleo não serve para fritar. Principalmente se for água benta e azeite de dendê.

E King foi o primeiro pesquisador a divulgar na USP, no Centro Cultural Oduduwa, e agora nesta obra, que a Tradição de *Òriṣá* sacraliza os ritos de passagem de seus seguidores, do nascimento à morte.

E ao lermos as Elegias de *Ògún*, os *irẹmojẹ* e os *ijala*, encontramos respostas e resgatamos nossa memória ancestral do dia a dia Yorubá.

*“A terra é a última coisa que se pode oferecer ao morto
Oh, devemos cuidar bem da terra”*

Pg.180 (355)

Neste verso, encontramos a explicação da não cremação dos mortos, e da necessidade de nos tornarmos terra, depois da morte

“O lugar para onde Odèdola foi

Não é lugar de onde se retorne

Mesmo ele não retornando

As mulheres da casa vão parir Bábátunde

O grande caçador foi

Esse é vosso Pai”

Pg.180 (365)

E aí está definição de vidas e vidas na Terra. E viramos as costas aos pseudo pesquisadores da vida Yorubá, que tentam nos convencer da “reencarnação Karmática e evolutiva”.

“Familiares conhecidos e amigos

Não fiquem tristes

Não há pessoa a quem a morte não possa levar.

Mais cedo

Mais tarde”

Pg. 172 (125)

Está é a resposta dos *Òriṣá* àqueles que se acham acima da morte, num orgulho desmedido que choca a prática tradicionalistas.

Ogum, dor e júbilo nos rituais de morte, preenche uma lacuna na nossa perdida sabedoria, na nossa saudade proustiana do que não vivemos e dos locais por onde não andamos.

Que esta obra que resgata parte da oralidade africana, traga do *Orun* para o *Aiye* o mais puro sentimento da alma Yorubá.

Iya Sandra Medeiros Epega

Iyaloriṣa do Ile Leuiwyato-SP

Vice- Presidenete do Egbẹ Ko si Arun-Gecaids/SP

Presidente de Ong Respeito ao Brasil Yorubá/SP

Conselheira de ética do Intecab/SP

Introdução

O presente trabalho tem por objetivo principal apresentar aspectos específicos de algumas práticas sociais dos iorubás, civilização negro-africana originária da Nigéria. Sua manifestação concreta e formal é necessariamente acompanhada dos enunciados orais denominados *iremoje* e *ijala*, respectivamente cantigas de dor e de júbilo, inspirados em Ogum, o ferreiro celeste da nação iorubá.

Ogum é o herói civilizador ligado essencialmente às propostas de domesticação e utilização da natureza para fins históricos. Os *iremoje* e *ijala* reportam à *Egbe-Ode*, sociedade de caçadores, ferreiros, mineradores e outros profissionais cujas atividades são características do perfil desse herói. Vale notar que esses profissionais constituem suas réplicas humanas e são guardiões do conhecimento oriundo desse Orixá, cujas ações civilizadoras envolvem inclusive a questão do trabalho e das especializações profissionais.

Os *iremoje* e *ijala*, em suas formulações poéticas, discorrem sobre fatos considerados de extrema importância pela sociedade, em função de constituírem sua herança ancestral, originados no tipo histórico firmado por Ogum.

Dáí seus enunciados referirem-se, com certo nível de abstração, às problemáticas dos papéis sociais, da importância social dos indivíduos, do trabalho e das especializações profissionais, do nascimento, da individualização e qualificação da pessoa pela imposição de nomes, pelo casamento, pela morte, pela configuração do ancestral etc.

O conjunto das cantigas *iremoje* e *ijala* constitui um cruzamento de gêneros, por incluir simultaneamente poemas, narrativas e orações, enunciados oralmente. Os *iremoje* são expressões de dor cuja exteriorização formal realiza-se em situações consideradas negativas para a sociedade, enquanto os *ijala* destinam-se a expressar júbilo diante de fatos considerados positivos.

É importante realçar que as ações praticadas pelos indivíduos em situações sociais relevantes, a fim de marcá-las e levá-las a efeito, não se completam sem a entoação das cantigas, como é o caso dos rituais fúnebres de caçadores ou das celebrações formais de nascimento.

Ou seja, essas cantigas associam-se às práticas, constituindo, na verdade, uma de suas dimensões.

É importante enfatizar que neste trabalho não se pretende interpretar a simbologia dos conteúdos complexos dos enunciados orais nem explicitar aspectos transcendentais dos atos e práticas descritos.

Isto implicaria, no entender do autor, em realizar perigosa incursão a dimensões cujo domínio verdadeiro é limitado a pouquíssimos escolhidos e, de certa maneira, privativo de notáveis da nação iorubá, cuja palavra reveladora é reconhecidamente das mais restritivas, não raro levando a enganos, muitas vezes de forma proposital.

Assim, com o propósito de não correr o risco de realizar interpretações equivocadas, o autor preferiu adotar como critério a prudência diante de enunciados que veiculam complexos valores e revelam a lógica dessa civilização milenar. Limita-se, portanto, ao registro de práticas sociais e dos enunciados orais que as integram, aí incluídos os *iremoje* e *ijala*, especialmente considerados neste trabalho.

Baseado na principal fonte originária do conhecimento iorubá e de sua transmissão – a oralidade –, o presente trabalho constitui um esforço para evidenciar a importância e o alcance da palavra em sociedades negro-africanas na atualidade. Devido aos impactos decorrentes do processo histórico global, no encontro do tradicional com o moderno, os iorubás apoiam-se em valores ancestrais para manter preservada sua identidade.

Além do interesse em resgatar parte de uma manifestação específica da oralidade negro-africana, a indicação de dados concretos, referentes a situações onde ocorrem

esses enunciados relativos a Ogum, poderá contribuir para o conhecimento mais dilatado de práticas sociais integrantes da realidade iorubá e, portanto, de sua identidade. Acrescenta-se que, além de *iremoje* e *ijala*, outras formas de enunciados orais, como os *oriki*, *adura*, *orin*, *iba* etc. são usados recorrentemente. Convém ressaltar que as cantigas aqui apresentadas constituem uma amostra parcial do material recolhido em campo. Evidentemente, foi privilegiada a bibliografia julgada pertinente, por seu compromisso progressista com a África Negra.

Cabe ainda, uma observação oportuna, devido à opção pelo uso prioritário das fontes da oralidade para o desenvolvimento do trabalho: o pesquisador, há quatorze anos no Brasil, pertence ao complexo étnico estudado, sendo o iorubá sua língua materna. Isso lhe permite captar o sentido metafórico típico da realidade cotidiana da língua em questão, o que é essencial para a compreensão mais profunda da oralidade negro-africana.

Por exemplo, ao ouvir a expressão *inu mi dun*, que seria traduzida por *barriga doce*, sabe que seu significado verdadeiro é *estou feliz*, pois essa expressão revela um sentimento interior de alegria.

Sabe-se, entretanto, que o fato de pertencer à sociedade estudada não garante o sucesso do trabalho: *O conhecimento instintivo de alguém que estuda a história de sua própria sociedade não é suficiente... o historiador deve redescobrir sua própria cultura.*¹

Nesse sentido, é bom registrar que o estudo proposto não transparece como um fator isolado do conjunto de preocupações do autor com questões relativas à África Negra, nem se trata apenas de um trabalho específico destinado à obtenção de um título acadêmico, uma vez que há muitos anos tem se dedicado à pesquisa, recorrendo às fontes da

oralidade iorubá e que deram origem a alguns livros, vídeos, registros em fitas K7, além de palestras, entrevistas e cursos.

Os dados de realidade referentes às práticas sociais específicas, as cantigas *iremoje* e *ijala* e outras manifestações da oralidade iorubá apresentados neste trabalho, foram obtidos em pesquisas de campo realizadas na Nigéria em nove viagens a esse país no período compreendido entre 1985 e 1992.

Abrangem os grupos *Egba*, *Ifê*, *Oyo*, *Ijêsa*, *Ibadan*, *Ijêbu-Ode*, *Ileša e Ilorin-Afônja*, das regiões de Abekuta, Ifê, Oyo, Oşogbo, Ibadan, Ijêbu-Ode, Ileša e Ilorin. Muitos dos dados foram obtidos através de observação-participante.

Outros foram obtidos junto a fontes fidedignas de transmissão oral do conhecimento iorubá. A obtenção do material empírico ocorreu portanto, durante as cerimônias e através de entrevistas. As variações lingüísticas regionais caracterizam-se apenas por diferenças de pronúncia ou sotaque, mantendo-se, entretanto, o conteúdo dos enunciados, de forma que permaneçam perfeitamente acessíveis ao estudioso.

O trabalho está dividido em sete capítulos:

O Capítulo 1 – *A Nigéria e os Iorubás* – são apresentadas informações sobre a Nigéria e os iorubás, particularmente sobre sua organização social e política. Esse contexto sócio-político-cultural deve ser levado em conta pelo leitor ao longo de todo o texto.

O Capítulo 2 – *A oralidade negro-africana e iorubá* – dispõe sobre a questão da palavra e da oralidade na África Negra e entre os iorubás, constituindo tentativa de enfatizar a importância desse tema para o trabalho aqui apresentado.

O Capítulo 3 – *Ogum, o herói civilizador e a Sociedade Egbê-Ode* – destina-se a examinar alguns aspectos de Ogum e da sociedade *Egbê-Ode*, o conjunto formado por ambos e a fonte de conhecimento e difusão dos enunciados orais *iremoje* e *ijala*.

O Capítulo 4 – *A Iniciação* – particulariza dados sobre a iniciação, os festivais, os símbolos e nomes relativos a esse Orixá.

O Capítulo 5 – *Iremoje*, cantigas de lamento e dor dedicadas a Ogum – apresenta situações sociais em que são entoadas, obrigatoriamente, cantigas de lamento e dor (*iremoje*).

O Capítulo 6 – *Ijala*, cantigas de júbilo dedicadas a Ogum – apresenta as situações sociais em que há obrigatoriamente entoações de cantigas de alegria (*ijala*).

Os capítulos 5 e 6 incluem parte dos *corpus* de *iremoje* e de *ijala* recolhidos na pesquisa de campo e apresentados em língua iorubá e em português. A tradução das cantigas para o português constitui tarefa de enorme dificuldade, em decorrência, principalmente, da estrutura dos idiomas em questão. Foi adotado assim, o critério de realizar uma versão que, embora livre na forma, fosse rigorosa no conteúdo.

No Capítulo 7 são tecidas algumas considerações finais.

A transcrição dos *iremoje* e *ijala* aqui realizada integra o trabalho iniciado pelo autor há alguns anos – o de indicar aspectos da oralidade iorubá e realizar seu registro em linguagem escrita. Além disso, dá continuidade à tarefa coletiva de construção do conhecimento sobre raízes negro-africanas da sociedade e da cultura brasileiras, significativamente ignoradas.

Muito Axé!

Prof. King (1997)

Capítulo I

A NIGÉRIA E OS IORUBÁS

A NIGÉRIA E OS IORUBÁS

Parece-nos útil iniciar este estudo pela apresentação sumária de aspectos relativos à Nigéria e aos iorubás, país onde e sociedade da qual foram obtidos os dados de pesquisa.

Nigéria

A República Federativa da Nigéria, situada na África Ocidental, é o país africano mais populoso, com aproximadamente cem milhões de habitantes, o que lhe confere a condição de maior país de população negra do mundo.

Segundo dados divulgados pelo Ministério da Informação da Nigéria, o país é composto por aproximadamente duzentos e cinquenta e seis grupos e sub-grupos étnicos. Destes, os mais conhecidos são os iorubás e os hauçás, que representam quase a metade da população nigeriana. Os grupos ibo, igbo, igala, edo, tiv, efik, igbomina, edo, igala, kamuri, ibibo, ijo e nupe, assim como os iorubás e hauçás, possuem idioma próprio e sistema de administração originário.

O país possui atualmente trinta e um estados governados por militares indicados pelo presidente e é marcado pela instabilidade política, determinada por vários golpes militares, desde sua independência da colonização inglesa, ocorrida em 1960.

Seu atual presidente, General Sani Abacha, assumiu o poder em 1993, através de golpe militar. Trata-se de país capitalista e presidencialista, com sistema econômico e político de tipo ocidental, implantado após a colonização e que pretende conviver pacificamente com as administrações originárias, os costumes e valores ancestrais.

Os principais produtos da Nigéria são o petróleo (70% de suas exportações), produtos agrícolas como cacau, mandioca, milho, inhame, feijão etc (20%) e produtos manufaturados (10%).

Nosso trabalho refere-se especialmente ao grupo étnico anteriormente citado – os iorubás –, que ocupam os estados de Ogun, Oyo, Ondo, Oşun, Lagos e Kwara e a respeito dos quais apresentaremos algumas informações.

Os iorubás

Geografia

Segundo Fadipe¹, a terra iorubá vai do paralelo 5,86 ao 9,22 norte e do meridiano 2,65 a 5,72 leste. A fronteira sul do Reino Iorubá é o Reino de Benin, que se estende desde a fronteira leste da República do Benin (antigo Daomé) até a fronteira oeste do Reino de Benin. A leste, faz fronteira com o Reino do Benin. O que se chama fronteira norte segue o paralelo 9, latitude norte, onde se percebe a confluência dos territórios do Norte e do Sul.

A maior parte da população iorubá concentra-se na Nigéria, cujo clima é equatorial, com temperatura média de 40°C e chuvas entre abril e setembro. No norte do país concentra-se uma infinidade de outros grupos étnicos e embora os autores apresentem divergências quanto ao delineamento preciso das fronteiras, devido ao grande número de cidades com nomes iorubás em territórios considerados pertencentes a outros grupos étnicos.

A divisão dos estados nigerianos foi antes de tudo de natureza política, não tendo sido levadas em conta as fronteiras étnicas. A conquista daomeana de parte das terras iorubás levou a população aí existente e bastante numerosa, aliás, a miscigenar-se em parte com a etnia fon, de modo que a linha divisória entre ambas tornou-se pouco nítida.

1. Fadipe, N.A. (1970)

De qualquer modo, os iorubás constituem, nessa área da Nigéria, uma população de cerca de 25 milhões de indivíduos integrados nos sub-grupos eġba, eġbado, oyo, ijeşsa, ilaje, ijebu, ife, ondo, ilorin, ibadan etc.

No período da estiagem os rios, em sua grande maioria, ficam parcialmente secos. No período da cheia porém, arrastam consigo grande quantidade de areia, obstruindo algumas das saídas para o mar, como ocorre nas ilhas fluviais das cidades de Lagos e Ido, únicas saídas navegáveis para o mar e local onde se deu o secular comércio marítimo com os europeus.

Ao classificar os acidentes geográficos da terra iorubá, definem-se três regiões: ao sul, a região de deltas, penínsulas, pântanos e praias marítimas; ao norte, o *cinturão*, uma cadeia de montes rochosos e no centro, eleva-se um aclave suave que atinge até 650 metros e forma uma quase-planície de terra avermelhada, rica em areia que, em eras passadas, esteve, segundo consta, submersa pelo mar.

A costa é uma região úmida e chuvosa, com vegetação cerrada, rica em coqueiros. Na zona central há uma floresta densa. Há também, no interior, árvores decíduas, porém sempre verdes, como o *iroko* e *orere* (árvores sagradas) e outras, de grande porte, como o tamarindo e o mogno, cuja madeira de lei pode quebrar um machado.

O idioma

Na Nigéria há basicamente três grandes famílias lingüísticas: a nilo-saariana, a afro-asiática e a nigero-congolesa². O idioma iorubá pertence ao grupo nigero-congolês e estima-se que seja falado por cerca de 25 milhões de pessoas.

2. Olaniyan, R. (1985)

Não apenas o iorubá, mas outros idiomas dos povos do centro e do sul da Nigéria pertencem a esta família lingüística, como o igala, edo, igbo, idoma e nupe, que formam o subgrupo kwa. Estudos lingüísticos comprovam o parentesco entre esses idiomas, o que indica sua origem comum. Entretanto, profundas diferenças existentes entre eles parecem indicar que a separação desses povos, originários de um grupo étnico comum, ocorreu há vários milênios. Aparentemente, essa separação ocorreu através de um processo lento, determinado pelo distanciamento geográfico e cultural dos diversos grupos, sem que tenha havido miscigenação maciça entre eles. Aqui, portanto, o tempo e a distância parecem ter sido os verdadeiros autores da emergência dessas línguas. Entre os próprios iorubás há variações de inflexão que podem ser notadas, por exemplo, entre os *oyọ*, *egba*, *ife*, *egbado* e *ijebu*. As variações, portanto, ocorrem a nível da entonação, não diferindo o vocabulário nem a sintaxe, o que determina notável homogeneidade lingüística no interior do grupo, o que indica jamais ter havido isolamento entre as regiões ocupadas por seus integrantes.

O idioma iorubá é tonal. Faz uso de três tons simples e dois compostos. O acento agudo indica tom alto, o grave indica tom baixo e a ausência de acento indica tom médio. Esses são os tons simples. Os tons compostos são constituídos pela combinação de agudo/grave (tom alto-descendente) ou grave/agudo (tom médio-descendente), conforme podemos ver nos exemplos apresentados a seguir:

1. Tom alto: *bé* – pular.
2. Tom médio: *bē* – ser intruso.
3. Tom baixo: *bè* – pedir desculpas.
4. Tom alto-descendente: *tápá* – grupo étnico nupe.
5. Tom médio-descendente: *tápá* – chutar.

O alfabeto possui vinte e cinco letras:

A B D E E F G GB H I J K L M N O O P R S
Ş T U W Y

cuja pronúncia é:

A Bi Di E É Fi Gui Gbhi Hi (aspirado) I Ji Ki
Li Mi Ni O Ō Pi Ri (R brando) Si Xi Ti U Wí
Yi

Há sete vogais orais e cinco vogais nasais.

As orais são:

a e e i o u.

As nasais são:

an, en, in, on, un, cuja pronúncia é: òn, éin, in,
ón, um.

Comparando o alfabeto iorubá com o português, vemos que não há no primeiro as letras C Q V X Z. Observamos, ainda, a existência de letras grafadas com um acento embaixo: E, O, Ş. O acento determina alteração do som, sendo a pronúncia: E(é), O(ó), Ş(ch).

Origens

Somente em época muito recente, mais precisamente a partir do século XIX, surgiram os primeiros registros escritos em iorubá. A adaptação do alfabeto latino a esse idioma, bem como a criação de textos e dicionários, só foi iniciada pelos gramáticos ingleses, durante a ocupação britânica, embora os iorubás tivessem contato com os europeus desde o século XVI e com os muçulmanos desde muito antes disso. De qualquer modo, os costumes iorubás parecem ter mudado pouco ao longo dos doze séculos que precederam a ocupação britânica.

A língua iorubá, que não tinha até então escrita própria, era rica na arte da recitação oral. Através dessa poesia épica, plena de refrões, rica em simbolismos e alegorias que, não raro, tornaram-se obscuros, deu-se a transmissão dos valores culturais, morais e históricos. Toda história antiga dos iorubás foi transmitida oralmente, sem datação histórica precisa, de modo que os acontecimentos são situados sempre como *muito remotos*. Ainda assim, inúmeros relatos orais foram comprovados através de achados arqueológicos nos locais apontados pelas narrativas. As teorias sobre a origem do iorubá têm se multiplicado, mas há poucas esperanças de se encontrarem referências irrefutáveis em favor de qualquer uma delas.

Através de estudos lingüísticos, segundo Atanda³, determinou-se que o idioma iorubá pertence ao subgrupo kwa, predominante no Níger e no Congo, supondo-se que já estivesse mais ou menos estruturado há pelo menos dois mil anos. Nessa mesma obra, o autor levanta a hipótese segundo a qual Oduduwa, o patriarca mítico do povo iorubá, poderia ter sido originalmente um cidadão do antigo Império Egípcio ou ainda um nu ou um árabe que, emigrado para aquelas terras, teria encontrado inúmeros povoadamentos iorubás. A explicação originária, entretanto, o apresenta como o primeiro ocupante de uma terra desabitada. Essa mesma versão ancestral cita a existência de guerras entre Oduduwa e populações preexistentes, conhecidas como *povo ugboh*. Diz-se também que Oduduwa (ou *Oodua*, que significa *o grandioso que criou a existência*) e seu séquito de desbravadores teriam sido os sobreviventes de um dilúvio, daí serem chamados pelos antigos de *Ooye: os que foram salvos*. As narrativas orais concordam ao afirmar que Oduduwa e seus seguidores estabeleceram-se em Ile-Ife e triunfaram nas disputas contra Obatala (Oxalá), tornando-se Oduduwa o

3. Atanda, J. A. (1980)

primeiro *Ọoni*(rei) de Ife. No monte Ora, achados arqueológicos de artefatos do Neolítico parecem comprovar a hipótese de que essa terra já era habitada há muito tempo.

Foi *Oduduwa* quem unificou as povoações, dispersas desde então, num reino sediado em Ile-Ife, cidade até hoje reconhecida como o local do início do mundo e pátria espiritual dos iorubás. Após sua morte, o reino foi dividido entre seus filhos, e a cada um deles atribuiu-se a criação de um dos subgrupos iorubás. Assim, coube a Ogunfunminire a fundação de Lagos e a Ọmọnde, mãe dos filhos de Oduduwa, a fundação de Abẹkuta. Caçadores de Ile-Ife fundaram Ijẹbu-Igbo; Oşogbo foi fundada por um caçador chamado Timehin. O clã dos ido fundou Egbado. A terra Ijẹbu-Ọdẹ foi fundada por Ogboronga; a de Iwo, por Adekọla Telu, filho de uma *ọoni*(governante mulher); Ibadan foi criada por um chefe guerreiro chamado Lugelu; Iragbiji foi fundada pelo caçador Agba; e Ifon por Ọbalufọn Ayediyemore. Benin tem seu rei descendente da união de Ọranmiyan com uma mulher local. Ire e Efọn Alaaye foram dadas por netos de Ogum, que cultuavam o espírito de seu ancestral, de modo que *Ogun mejeje Ire* tornou-se uma expressão comum ali⁴.

Mesmo sendo impossível precisar com exatidão a origem de Oduduwa, ou separar seus feitos míticos dos reais, ou ainda, saber se ele encontrou as terras de Ile-Ife previamente povoadas ou não, todas as tradições iorubás o apontam como o grande patriarca desse povo. Os reis locais, que governam cada um dos subgrupos, crêem-se seus descendentes diretos de Oduduwa, o que por si só constitui e legitima a razão de ser de sua realeza, mantida através de um sistema de sucessão imutável há vários séculos. A importância de Ile-Ife e de seu florescimento cultural é atestada por suas famosas esculturas em bronze, datadas do séculos X e XI, de elevado grau de perfeição artística que mostram,

4. Fabunmi, M. A. (1985)

além do desenvolvimento artístico, quão bem estruturada estava a sociedade iorubá já naquela época. O sistema monárquico, que hoje coexiste com o presidencialista, processo político implantado segundo modelos estrangeiros, representa a manutenção, sem rupturas significativas, de formulações que remontam ao patriarca Oduduwa.

Administração Originária

Desde o início os iorubás definiram práticas políticas que permitem o exercício do poder e a administração dos problemas comunitários de acordo com seus valores mais decisivos. Cada núcleo habitacional tem seu chefe supremo, que pode ser um *oba* ou um *balẹ*. Quando o núcleo concentra um grande número de habitantes (cidade) é regido pelo *oba*, um rei coroado. Quando se trata de um povoado é o *balẹ* quem governa. Originariamente, *balẹ* significa *zelador* (*guardião*) e refere-se ao fundador do clã em torno do qual se desenvolveu o povoado sendo esse transmitido hereditariamente. A conformação desse povoado é uma réplica dos conjuntos habitacionais, das residências familiares chamadas *agbole*, descritas posteriormente. O povoado forma-se a partir de uma mesma atividade, no caso a agricultura. Os inúmeros reis, todos chamados *omọ Oduduwa*, filhos de Oduduwa, dizem ter recebido sua coroa de Ile-Ife. As cidades administradas por alguns reis chegam a possuir duzentos bairros, cada qual chefiado por um *oloye*, geralmente um ancião que representa a comunidade e que transmite ao rei os anseios do grupo. Entre o *oloye* e o *oba* há um intermediário que é chefe de várias linhagens, como na cidade de Abẹokuta, por exemplo, onde existem diversos bairros formados por ancestrais de cada linhagem. Cada bairro, por sua vez, é composto por uma série de *agbole*. Como seria impossível controlar todos os *egba* sozinho, o *alake* de Abẹokuta, governante supremo da cidade, distribui seu

poder a reis subordinados que governam apenas determinados distritos da cidade, como por exemplo, o *abika* da região de Ile Egbá, o *olowu* da região de Owu, o *olubara* da região Ibara, o *osile* da região Oke-Ona, o *oba-Nilado* de Kenta ou o de Ilu Agura. Os reis distritais têm autonomia para resolver todos os problemas de seu bairro, só apelando ao *alake* em questões que fogem ao seu alcance. Com relação ao trabalho do *oba* e do *balẹ*, pode-se dizer que ambos têm atuação idêntica em toda a terra iorubá, embora o *balẹ* deva pedir permissão ao *oba* para agir. Os acontecimentos do povoado, as colheitas, as dificuldades com o plantio devem ser invariavelmente relatados ao *oba* pelo *balẹ* local. Assim, o *balẹ* é apenas um ministro do rei, embora não seja escolhido pelo *oba* e sim pelos membros da comunidade, após a morte do seu fundador. Enquanto o *balẹ* governa em média vinte famílias, o *oba* governa um distrito que pode ter aproximadamente duzentas famílias. Sua responsabilidade é, portanto, muito grande e de certo modo, sua situação perante o *alake* de Abẹokuta, por exemplo, é similar àquela que os *balẹ* têm para com os *oba* regionais.

Nem todos os bairros contam com um *oba* coroado. Muitos possuem um *oluwo*, descendente do fundador do bairro que, embora hierarquicamente inferior por não pertencer à família real, tem basicamente a mesma função espiritual e temporal de um rei, zelando pela organização das feiras, festas e controlando a entrada de novos moradores no bairro. Os *oba* e *oluwo* devem deliberar em questões de agricultura, caça, saúde pública, embelezamento do bairro etc. Na sociedade iorubá, cada *balẹ*, *oba* ou *oluwo* age sob a tutela direta do *oba* descendente de Oduduwa.

Quanto à religião, a sociedade iorubá cultua os ancestrais e os orixás, divindades ligadas aos diversos domínios da natureza. Em cada aspecto da vida cabe ao governante tradicional evocar o orixá a ele relacionado, recorrendo às suas capacidades em prol da comunidade.

Assim, para melhorar as colheitas, o *oba* pede auxílio a *Oko*; para afastar as doenças, recorre a *Obaluaîê*; para a proteção dos caçadores e para manter o fluxo de caça recorre a *Ogum*; para solicitar abundância, vida e fertilidade, recorre a *Oxum*, para atrair chuvas recorre a *Xangô* e aos ancestrais.

O comércio também é regulamentado pelo *oluwo* ou *oba*. Se houver fraude ou exploração nessa atividade, cabe a ele a punição dos infratores. Compete também a ele o zelo pela saúde pública: se alguém adoecer, trate-se de um caso isolado ou de uma epidemia, especula-se em primeiro lugar, a natureza do fenômeno. Quando o problema é de natureza espiritual, como no caso da varíola, atribuída a *Obaluaîê*, ou da barriga-d'água, atribuída a *Oxum*, cabe aos *ologun* (médicos tradicionalistas) resolvê-lo. O *oba* deve cuidar para que não falte *ologun* na comunidade e é, por isso, intimamente ligado à corporação desses profissionais. Os *babalorixás* e *ialorixás* (zeladores dos orixás) e os *ologun*, por sua vez, devem prevenir os *oba* ao perceberem que se aproximam calamidades. Os *ologun* têm cada qual sua especialidade, havendo especialistas em fraturas, ginecologia e obstetria, doenças mentais, febres etc, competindo ao rei promovê-los junto ao público e ceder-lhes terra para que instalem suas clínicas.

O *oba* interfere ainda, na esfera familiar, desempenhando basicamente o papel de juiz. Ocupa-se de processos de casamento, de iniciação e outros, além de julgar conflitos familiares, detendo poder para punir culpados.

Ijoye: os ministros do *oba*

Os *ijoye* são governantes que escolhem no âmbito da família real o sucessor do *oba* morto. Segundo a tradição, que ainda hoje persiste, os reis não costumam mostrar-se em público, a não ser em acontecimentos sociais significativos. Os *ijoye* são porta-vozes do rei, cada qual com seu papel.

Um grupo de seis ministros do rei, chamados *iwarefa*, é poderoso o bastante para contestar a autoridade real. Para ilustrar esse poder, basta dizer que aos *iwarefa* compete colocar a coroa na cabeça do *oba*, no momento da confirmação de sua realeza. Quando reunidos em conselho são chamados *ajiroba*, literalmente, *o que vê o rei ao amanhecer*. A eles compete transmitir as mensagens do rei à sociedade.

Entre os *ijoye* há guerreiros, conhecidos como *oloori-Ogun*, que convocam o povo para a guerra. Em certas cidades, como *Ibadan*, o *oloori-Ogun* é especialmente importante, pois acredita-se que a mesma foi fundada em meio a muitas guerras. A escolha de um *oloye* pode realizar-se de três maneiras: (1) designando um *oloye*, representante de uma família, de uma linhagem, e nesse caso o *oba* não tem direito de escolha; (2) escolhendo o *oloye* no âmbito da comunidade profissional correspondente, como por exemplo, a escolha de um *oloori-Ogun*, que deve ser feita necessariamente entre caçadores filhos de *Ogum*; (3) nomeando para cargos de relações públicas, como no caso do *ojişê Oba* e, nesse caso, a nomeação é feita pelo próprio *oba*, segundo seu gosto pessoal.

Relações entre o *oba*, o *oluwo* e o *balê*

O *oba* delega poderes aos *oluwo* e aos *balê* para governarem suas comunidades. Nas reuniões mensalmente realizadas no palácio, os *oluwo* e os *balê* relatam ao rei a situação de seus distritos e pedem ajuda ao Conselho. Quando as questões mostram-se impossíveis de resolver a nível local, no âmbito das esferas familiares ou do conjunto de terras em determinada comunidade, cabe ao *oluwo* ou ao *balê* levá-las ao *oba* que as encaminha ao tribunal competente, em seu palácio. Esses juizes são escolhidos diretamente pelo rei. O julgamento é feito exclusivamente pelos *oloye*, sem a presença

do *oba*. No julgamento, apresentam-se os *historiadores*, que já conhecem a história de cada família e discutem a situação apresentada no julgamento, geralmente um problema entre membros conhecidos da sociedade. Quando ocorrem problemas familiares, como por exemplo o caso de uma mulher que substituiu seu marido por outro sem mudar-se do *agbole* onde vive, a família que com ela compartilha o mesmo espaço é consultada a respeito das causas do problema, a fim de que se tente a reconciliação. Os *oloye* interferem diretamente nas questões conjugais, pois a separação é vista como muito ruim. Caso fique constatada falta grave, os *oloye* solicitam ao infrator que peça desculpas ao ofendido. A punição máxima é o exílio, uma vez que são raros os crimes violentos que exijam punições maiores. Nas disputas de terras, quem leva a petição ao *oba* e traz sua resposta às partes interessadas é o *balẹ* ou o *oluwo*, que não têm autonomia de decisão.

A modernidade e o governo originário

A sociedade originária iorubá não foi a única a enfrentar o problema da colonização ocidental. Na África como um todo, as práticas tradicionais coexistem, conforme referimos, com a estrutura econômica e política imposta por colonizadores europeus. Na Nigéria os *oloye*, *oluwo* e *balẹ* governam atribuídos de poder ancestral: evocam a proteção das divindades e dos ancestrais através de rituais propiciatórios para que as calamidades públicas sejam afastadas. Embora competindo com o governo de modelo ocidental, os governantes tradicionais inspiram mais respeito e confiança.

Enquanto o governo moderno volta-se predominantemente para questões diplomáticas e de relações exteriores, o originário atua mais no âmbito das comunidades. Se algo falta a alguma delas – seja luz elétrica, água, recursos

de saneamento básico – seu governante, diretamente afetado uma vez que também é seu membro, interessa-se por solucionar o problema.

O governo originário convive com o aspecto centralizador do governo moderno, que desconsidera as tradições do povo africano. Porém, certos comportamentos arraigados nas culturas africanas não foram afetados pelos colonizadores ocidentais. Por exemplo, a lei de origem britânica proíbe a poligamia, mas torna-se absolutamente inócua num país onde o próprio presidente possui várias esposas. As tentativas de instalação eficiente de um governo à moda ocidental fracassaram. Muitas vezes, o governo moderno tolera a manutenção de leis emanadas de um governante originário, como por exemplo a proibição do trânsito de pessoas estranhas em determinado *agbole* durante a madrugada. Cobranças de impostos e posse de documentação são preocupações do governo moderno e não dizem respeito ao governo originário.

Aspectos sócio-econômicos

O povo iorubá, tradicionalmente constituído de agricultores, caçadores e pescadores, é sedentário, organizado em povoados de pequeno e médio porte e em algumas capitais e reinos de maior porte. Nas aldeias praticam-se basicamente a agricultura de subsistência e a criação de animais de pequeno porte.

Sua sociedade é patriarcal: nela o homem é o chefe da família. Cada clã possui uma porção de terra, arrendada ou concedida pelo *balẹ* ou *oba*, cuja posse é transmitida hereditariamente. A maior parte do solo é cultivável, de modo que são raras as disputas por terras ou invasões de propriedades. Quando é necessário usar a propriedade de uma família para fins públicos, como para a construção de estradas, escolas, hospitais etc, cabe ao governante originário

local, seja ele um *balé* ou um *oba*, conceder outra à família desapropriada. O período da sementeira coincide com a estação seca, entre setembro e outubro. Desse modo, o preparo da terra é tarefa árdua, que compete ao chefe da família e a seus filhos homens. Se em determinada família não houver homens em número suficiente para dar conta de tal serviço, outros serão chamados para ajudar, sem remuneração, porém com alimentação garantida pelo dono da terra. Quando esses colaboradores forem cuidar das próprias terras, a família auxiliada retribui o favor, configurando assim, um sistema de mutirão. O trabalho de preparo do solo inicia-se com desmatamento seguido de queimada, respeitadas entretanto, as árvores anciãs que não devem ser derrubadas ou incendiadas. As cinzas da mata queimada, bons fertilizantes, são pulverizadas sobre o solo. A terra desmatada é revolvida com facas e enxadas, uma vez que não se usa arado. As ferramentas em geral são produzidas pelo ferreiro da aldeia.

A mandioca empregada na fabricação de farinha é um dos principais produtos cultivados e constitui a base da alimentação iorubá. Também o inhame, o milho e o feijão são considerados itens básicos. Outros produtos, como pimenta, verduras, tomates, *obi* (noz de cola), são frequentes nos hábitos alimentares, assim como diversas frutas: abacaxi, laranja, banana. O cacau, produzido em larga escala, constitui um item exclusivamente voltado à exportação. Os produtos da caça e da pesca complementam a alimentação. Os próprios agricultores praticam essas atividades, tidas como secundárias em relação à agricultura. A caça e a pesca são praticadas em rios e matas próximas das aldeias, tal como ocorre na produção agrícola de subsistência. O excedente da carne e do peixe é comercializado.

Outras profissões, notadamente urbanas, desenvolvem-se nas aldeias e cidades. O ferreiro; os artesãos, os fabricantes de roupas e tingidores de tecidos; os médicos

tradicionalistas e os adivinhos, organizam-se, segundo sua categoria profissional, em grupos que se reúnem periodicamente.

A Mulher

A posição da mulher na sociedade africana é outro fator de influência importante no desenvolvimento econômico. Em certas fazendas, como as do oeste da Nigéria, da República dos Camarões, da Terra Igbo e da Libéria, eram as mulheres que tradicionalmente faziam a colheita de subsistência. Entretanto, seguindo as inovações da economia de mercado, os homens têm assumido a responsabilidade das colheitas, visando sua comercialização⁵. Como o plantio e a colheita são trabalhos exclusivamente masculinos, compete às mulheres a limpeza, a moagem, a armazenagem e o processamento dos produtos agrícolas, como por exemplo, a fabricação de farinha. As mulheres zelam pelas crianças pequenas, preparam os alimentos e cuidam dos animais de abate, basicamente aves, ovinos e caprinos.

Outro campo de atividade tipicamente feminina é o comércio. Essa atribuição abrange desde a comercialização de excedentes da produção agrícola local até a revenda de produtos de outras procedências. Em geral as mulheres comerciantes se organizam cooperativamente segundo um sistema denominado *ajô*: ao retornarem das feiras ou dos mercados reúnem-se em grupo e cada qual contribui com certa quantia do dinheiro obtido das vendas, de modo a constituir um fundo comum. Esse fundo é então destinado a uma delas. Tal operação se repete, em sistema de rodízio, até que todas sejam beneficiadas.

No continente africano em geral, tem ocorrido profundas mudanças sócio-culturais devidas à introdução de

5. Odedola, T. O. (1985)

costumes ocidentais. Atualmente, as mulheres têm acesso à universidade, constituem seus próprios negócios, tornam-se empresárias e, em alguns casos, equiparam-se aos homens na política e na disputa por cargos da administração pública, embora estejam nesse campo os maiores obstáculos.

Entre os iorubás, as transformações determinadas pelo contato do tradicional com o moderno se deram de modo não-violento. À medida que as mulheres desejaram, buscaram expandir seus horizontes para além do lugar que ocupavam no mundo agrícola. Mesmo assim, alguns homens resistem a seu avanço na sociedade. Tais mudanças ocidentalizantes, iniciadas a partir da década de 50, se processaram de modo especialmente fácil na sociedade iorubá, pois diversamente do que ocorre com a mulher em algumas outras culturas africanas, a iorubá sempre exerceu atividades comerciais. A existência do *ajô* permite que, ao ganharem o prêmio da soma dos rendimentos do grupo, cada qual possa arrojá-lo em negócios, nos mercados ou nas ruas. O grande número de divindades femininas da cultura iorubá, com muitos seguidores de ambos os sexos, atesta a respeitabilidade espiritual que as mulheres sempre tiveram nessa sociedade.

As Crianças

No mundo iorubá tradicional, o processo educacional da criança é de natureza prática e visa desenvolver habilidades diretamente relacionadas à realidade cotidiana. As crianças aprendem sobretudo através da observação direta das atividades ou do ofício dos pais. Há certas tarefas que são prerrogativas infantis, como carregar lenha e ajudar nos serviços domésticos.

Tão logo sua capacidade de imitar os adultos nas tarefas diárias se torne plena, as brincadeiras infantis cessam e passam a ser tratados como adolescentes. Os meninos

seguem os homens da casa, e as meninas, as mulheres. As meninas carregam água, cozinham, cuidam dos irmãos mais novos e dos excedentes de produção a serem comercializados. Os meninos ajudam na semeadura e no transporte da colheita, além de cuidarem do fogo. As crianças, em geral, atingem os 10 anos de idade sabendo exercer as atividades da vida adulta, para orgulho de seus pais. A formação moral é realizada através de provérbios e cantigas, admoestações e, em casos extremos, de castigos físicos leves.

A família e a casa

A casa tradicional iorubá era construída com paredes de taipa e cobertura de *mariwo*, folhas de palmeira. Hoje, casas antigas ainda conservam suas paredes de taipa porém sua cobertura foi substituída pelo telhado de zinco. Nas construções mais recentes empregam-se caixilharia industrializada, tijolos de barro, cimento, mas, de um modo geral, a configuração das antigas casas é mantida. Essa configuração básica consiste em um corredor central, geralmente bastante largo e comprido, ladeado por uma sucessão de portas que dão acesso aos quartos. Cada quarto abriga um ou mais membros da família. É comum os homens iorubás terem várias esposas, e cada uma compartilha com os filhos um quarto, enquanto o marido tem o seu próprio. O corredor-saguão é o foco do convívio familiar. É nele que as pessoas se reúnem, preparam refeições, recebem visitas e realizam festividades. Atualmente tem ocorrido a transformação de alguns desses quartos em locais de função tipicamente ocidental, como banheiros e salas de estar. Quando o rapaz atinge a adolescência e se casa, traz a esposa para morar na casa dos pais, a menos que a lotação total dos quartos o obrigue a construir uma nova casa, ao lado da já existente.

Agbo-ile são agrupamentos de casas que abrigam diversas famílias sob o comando de um *balê* e foram

denominados *compounds* pelos colonizadores britânicos. Do ponto de vista espacial, as habitações de um *agbo-ile* tendem a implantar-se de modo aleatório no terreno, não havendo um ponto central, comum a todas. Entretanto, à medida que um clã aumenta, suas casas tendem a agrupar-se próximas umas das outras. No *agbo-ile* ou *agbole* os integrantes dos clãs se conhecem mutuamente. Na entrega de correspondência, por exemplo, basta que estejam corretos o nome do indivíduo e do *agbole* onde reside, para que qualquer morador, mesmo não pertencente à família da pessoa procurada, indique de modo preciso sua casa. O agrupamento de diversos *agbole* forma um distrito, denominado *adugbo* e governado por um *ijoye*. A organização em distritos facilita a localização dos *agbole* nas cidades grandes. Hoje, estruturas alheias ao *modus vivendi* tradicional mesclam-se ao casario aparentemente caótico, que possuem, na verdade, uma ordem social rígida e arraigada. Avenidas pavimentadas, ladeadas por edifícios de escritórios, ou ainda, novos bairros erguidos com conjuntos de apartamentos no mais convencional estilo ocidental, elevam-se de maneira desconcertante na paisagem urbana.

Em grandes cidades como Lagos, Ilorin, Abokuta e Osogbo, nota-se claramente a reprodução da estrutura dos *compounds* da área rural. Aí também se observa a mesma implantação natural: ausência de um traçado urbano linear e típica aglomeração das casas, que denota o fato de pertencer cada agrupamento desses a um determinado clã.

O impacto da modernização

Na maioria dos países africanos a industrialização fenômeno recente, sobrepõe-se diretamente e sem estágios intermediários à economia agrícola e de subsistência. Em alguns desses países a importância da atividade industrial no todo da economia tem crescido rapidamente.

Como o processo de industrialização não foi precedido de uma transição da agricultura de subsistência para o cultivo comercial extensivo mais eficaz, não há garantias de absorção de mão-de-obra das populações rurais que migram para as cidades em busca de colocação nas indústrias. A industrialização, apesar de seu surgimento brusco, não é rápida o suficiente para resolver os problemas desses países, onde o capital, as máquinas e equipamentos muitas vezes vêm do exterior, e onde os investidores se vêem às voltas com episódios frequentes de instabilidade política. A economia tem dificuldades para expandir-se, apoiada numa produção agrícola de subsistência, da qual se espera recursos para prover uma população que cresce em progressão geométrica.

O impacto da industrialização traz consigo maior mobilidade social, inchaço das cidades e ruptura parcial de estruturas originárias. A estaticidade dos velhos ofícios, transmitidos hereditariamente, é quebrada e novos graus de escolaridade ou especialização tornam-se desejáveis. Os indivíduos passam a viver em cidades maiores, entregues à própria sorte, buscando adaptar-se aos valores da sociedade industrial – ascensão social, consumismo, etc – em detrimento das antigas corporações regidas por sistema de linhagens ou de clãs.

Vistos esses poucos dados introdutórios relacionados à Nigéria e à sociedade iorubá, podemos aproximar-nos um pouco mais do objeto de nosso estudo, abordando agora, em termos gerais e de maneira sucinta, alguns aspectos da questão da oralidade negro-africana e da iorubá, elemento decisivo da identidade profunda desses sudaneses.

CAPITULO II

A ORALIDADE NEGRO-AFRICANA E IORUBÁ

CAPÍTULO II

A ORALIDADE NEGRO-AFRICANA E IORUBÁ

Ao adotar como universo de estudo práticas sociais ligadas a enunciados orais iorubás, principalmente *iremoje* e *ijala*, trabalhamos necessariamente com elementos da oralidade africana e mecanismos pelos quais eles são mantidos e transmitidos. Apresentemos, preliminarmente, alguns aspectos da oralidade negro-africana.

A questão da palavra e da oralidade negro-africana

Como lembra Obenga¹, a oralidade integra uma extraordinária variedade de fontes usadas para a construção da história da África, prestando ainda valiosa contribuição ao documento escrito e à pesquisa arqueológica. Do mesmo modo, constitui fonte fundamental de estudos sociológicos, entre outros, na área das ciências humanas e sociais, sendo a multidisciplinaridade o caminho inevitável para a construção desse conhecimento.

Leite², ao tratar da questão da palavra em sociedades negro-africanas que adotaram a não-utilização da escrita para fins de apreensão e transmissão do conhecimento e que desenvolveram dispositivos civilizatórios para atingir essa finalidade, enfatiza que ausência de escrita não deve ser confundida com analfabetismo. Tal confusão decorre, geralmente, da postura adotada pelo pesquisador. Posicionado de modo a observar a realidade com *visão periférica*, ao apreciar a *África-objeto*, o pesquisador pode ser levado a considerar a não-utilização da escrita como sério entrave ao que se costuma chamar de *progresso* ou *desenvolvimento*. Por outro lado, adotando a *visão interna*, que lhe permite observar

1. Obenga, T. em UNESCO (1982)

2. Leite, F (1992)

a *África-sujeito*, não ocorre o mesmo, pois adotada essa postura, pode o pesquisador perceber que a palavra alcança a dimensão de elemento vital, componente da personalidade, da cultura e da história, constituindo-se em processo que se desdobra de instâncias muito abstratas às práticas sociais. O importante é, como diz o adágio africano, *olhar as coisas pela janela certa*.

Hampate Bâ³ considera que a concepção decorrente de uma visão equivocada começou a desmoronar após as duas últimas guerras, graças ao trabalho realizado por grandes etnólogos do mundo inteiro.

O que é oralidade para as sociedades da África Negra? Um conjunto de histórias, lendas, relatos mitológicos e históricos? Não apenas isso. É, como diz Hampate Bâ, a grande escola da vida. Nela, o espiritual e o material não estão dissociados e todo pormenor permite remontar sempre à Unidade Primordial. É religião, ciência, arte, história, divertimento e recreação.

A oralidade negro-africana baseia-se em concepção específica e originária do homem, de seu lugar e de seu papel no conjunto da realidade. Para situá-la melhor no contexto global é necessário considerar seu significado. A palavra, considerada elemento de origem divina, força fundamental emanada do próprio Ser Supremo, é, ela própria, instrumento de criação. Considerada um dom do pré-existente serve de instrumento à materialização e exteriorização de forças vitais. *Assim como a fala divina de Maa-Ngala⁴ animou as forças cósmicas que dormiam estáticas em Maa, assim também a fala humana anima, coloca em movimento e suscita as forças que estão estáticas nas coisas. Mas, para que a fala produza um efeito total, as palavras precisam ser entoadas ritmadamente, porque o movimento precisa de ritmo,*

3. Hampate Bâ, em UNESCO (1982)

4. O Ser Supremo na Tradição Bambara (Mali)

*estando ele próprio fundamentado no segredo dos números. A fala deve reproduzir o vaivém que é a essência do ritmo.*⁵

Hampate Bâ denota grande preocupação com a premente necessidade de registro da oralidade por estarmos *dian-te da última geração dos grandes depositários, desses últimos grandes monumentos vivos da cultura africana, guardiões dos tesouros insubstituíveis de uma educação peculiar, ao mesmo tempo material, psicológica e espiritual, fundamentada no sentimento de unidade da vida e cujas fontes se perdem na noite dos tempos.*⁶

Vansina, ao definir oralidade, inclui um nível de registro *consciente* de acontecimentos passados – depoimentos tais como as crônicas orais de um reino ou as genealogias de uma sociedade segmentária –, e um nível de registro *inconsciente* – a literatura oral que, além de fornecer detalhes sobre o passado, constitui importante fonte para a história das idéias, dos valores e da habilidade oral. *As tradições são também obras literárias e deveriam ser estudadas como tal, assim como é necessário estudar o meio social que as cria e transmite e a visão de mundo que sustenta o conteúdo de qualquer expressão de uma determinada cultura*⁷.

Enquanto obra literária, Vansina classifica as manifestações da oralidade em quatro formas básicas: o *poema*, dotado de estrutura específica, inclui as canções e cantigas; a *fórmula*, livre das regras de composição, exceto as da gramática corrente, inclui provérbios, charadas, orações e genealogias; a *epopéia*, que permite ao artista escolher suas próprias palavras a partir de um conjunto estabelecido de regras formais (rimas, padrões tonais, número de sílabas). E por fim, a narrativa, que compreende a maioria das mensagens históricas conscientes. Tanto nos poemas como nas fórmulas,

5. Hampate Bâ, em UNESCO (1982)

6. Hampate Bâ, em UNESCO (1982:2)

7. Vansina, J., em UNESCO (1998: 159)

os enunciados compreendem não só a mensagem, mas também as próprias palavras que lhes servem de veículo.

Os *iremoje* e *ijala*, formas específicas da oralidade iorubá, constituem um cruzamento de gêneros literários por serem, simultaneamente, poemas, narrativas, fórmulas (orações) e cantigas. Sendo as práticas sociais originárias mais facilmente compreendidas quando analisadas em seu contexto geral, suas configurações podem fazer emergir a *superfície social* (utilizando a expressão empregada por H. Moniot, conforme citação de Vansina, 1982), que garante sua transmissão. Por outro lado, essas práticas originárias buscam perpetuar na memória coletiva fatos e mecanismos relativos a essa *superfície social*. Parece conveniente, ainda, lembrar sua ação socializadora, pois cumprem papel normativo e pedagógico, ensinando modos de conduta e veiculando a moral vigente, os usos e os costumes. Por exemplo, certos *ijala* de casamento veiculam normas de conduta a serem adotadas pela esposa em sua nova residência, a casa do marido:

Ma yájú sí ẹnikankan
Ma yaju sí agbalagba
Ma yaju sí ọmọde
Bi eniyan ba délé ọkọ
Nşe ni nyan baba
Nşe ni nyan iya
Şe jéjé
Bi o ba dele ọkọ rẹ
Şe gbogbo nkan daradara
Ogun yoo ba ẹ dele ọkọ rẹ
Ìyá ki nba ni dele ọkọ
Bi a ba dele ọkọ, iyá ẹni ki nba ẹni gbe ibe

Não desrespeite ninguém.
Não desrespeite os adultos,
Não desrespeite as crianças.

Quando se chega à casa do marido,
Lá se escolhe um pai (conselheiro),
Lá se escolhe uma mãe (conselheira).
Comporte-se bem.
Quando você chegar à casa de seu marido,
Procure fazer o melhor.
Ogum te acompanhará até a casa de seu marido.
A mãe não nos acompanha até a casa do marido.
Quando se vai para a casa do marido, deixa-se de
lado a proteção da mãe.

Aspectos da oralidade iorubá

A cultura iorubá é transmitida basicamente através da oralidade. O estudo dos diversos gêneros utilizados para essa transmissão – cada qual com sua estrutura, características e finalidades próprias – nos leva a conhecer melhor as peculiaridades sócio-culturais do grupo em questão.

Na tentativa de apontar a riqueza desses enunciados orais, apresentamos a seguir algumas características dos *oriki* (evocações), *orin* (cantigas), *orin-Eşa* (cantigas em homenagem aos ancestrais masculinos), *orin-Efẹ* (cantigas em homenagem aos ancestrais femininos), *adura* (rezas) e *iba* (saudações). Os *iremoje* e *ijala* também integram essa tradição e, constituindo o tema principal do presente estudo, a eles são dedicados capítulos específicos.

Oriki (evocações)

A palavra *oriki* compõe-se de *ori* e *ki*. *Ori* significa *origem* e *ki*, *saudar* ou *louvar*. Logo, *oriki* significa louvar ou saudar o *Ori* ou a origem daquele a quem se refere. Sendo as palavras consideradas portadoras de força, atribui-se aos *oriki* o poder de deterem em si próprios a força vital.

Dada a importância a eles atribuída, sua entoação sempre emociona muito a pessoa a quem são dirigidos. Relatam seus feitos e virtudes, características e fraquezas,

possuindo assim, valor documental. São entoados por diversas razões: os *oriki* a um orixá ou a outros entes, como elementos ou fenômenos naturais, relatam episódios em que suas bênçãos e ajuda foram solicitados e alcançados. Quando a referência é feita a um orixá citam-se suas qualidades e realizações, pois acredita-se que tais referências farão com que o chamado seja infalivelmente ouvido e as oferendas recebidas. Assim sendo, servem simultaneamente para louvar e para pedir auxílio ao orixá.

Para alguns orixás pode-se usar tanto a denominação *oriki* como *pípè* (*chamado*): *oriki Şango* ou *Şango pipe*; *oriki Èşù* ou *Eşu pipe*; *oriki Oya* ou *Oya pipe*. Para outros, entretanto, usa-se apenas a denominação *oriki*: *oriki Yemoja*, *oriki Oşun*, *oriki Obá*. Estes são, evidentemente, apenas alguns exemplos.

Os *oriki* utilizados para cada orixá repetem determinadas expressões. Por exemplo, os *oriki* de Xangô incluem: *Olúkòso* e *Oba Kòso* (*o rei que não se enforcou*); *Alado* (*aquele que racha o pilão*); *Ogiri-ekun* (*leopardo feroz*); *Asangiri* (*aquele que racha paredes*); *Alagiri* (*aquele que abre paredes*); *Alafin Oyo* (*rei de Oyo*). Os relativos a *Oya* incluem: *Oya Oriri* (*o vendaval*); *Ti ndagi lokeloke* (*a que corta a copa das árvores*); *Oya arina bora bi aşo* (*Oya vestida de fogo*). Os relativos a Oxum incluem: *A Fide Remo* (*a que enfeita seus filhos com braceletes de bronze*); *Yeye Oşun* (*graciosa Mãe Oxum*); *O wa yanrin wa yanrin kowo si* (*a que cava e cava a areia para esconder dinheiro*). Os relativos a *Oba* incluem: *O jowu obinrin* (*a mulher ciumenta*); *To t'Orí owu kọla sí gbogbo ara* (*a que por ciúme se cobriu de incisões ornamentais*).

Tanto quanto os sacrifícios, o uso dos *oriki* é considerado indispensável para que se tenha a presença dos orixás ou dos ancestrais e sua entoação pode conduzir facilmente ao transe. Pessoas iniciadas infalivelmente entram em transe ao ouvir a recitação do *oriki* de seu orixá.

Oriki-orile é a denominação de *oriki* referentes às linhagens. Tanto podem ser dirigidos a uma família como a um de seus integrantes, com a finalidade de louvar seus ancestrais, demonstrar apreço ou aplacar uma possível ira. Relata fatos do passado dessa particular linhagem familiar, dando aos membros da família o conhecimento de sua origem e dos feitos de seus ancestrais. Sempre que entoado provoca grande emoção nos ouvintes. Enfatizamos que os *oriki* não são utilizados apenas com a finalidade de provocar emoções em determinada pessoa ou num grupo de pessoas pertencentes à mesma família e sim como um reconhecimento de sua identidade, uma vez que fazem referências às profissões, preferências alimentares e outras peculiaridades da pessoa ou da família homenageada.

Esta modalidade de *oriki* ocupa importante lugar na oralidade iorubá, sendo usada em muitas situações sociais: em cerimônias como casamentos e batizados, nas inaugurações de casas, nos ritos fúnebres etc. Os *historiadores*, homens conhecedores da história e dos *oriki* das linhagens, são convidados para que se possa prestar homenagem aos presentes, através da recitação de seus *oriki-orile*. Muitas vezes a homenagem se completa pela entoação dos *oriki-amuturunwa*, que fazem referência às circunstâncias de nascimento. Assim, crianças gêmeas, por exemplo, são saudadas através do *oriki-orile* e do *oriki-amuturunwa* especialmente dedicado aos gêmeos.

Nos ritos fúnebres realizados por ocasião da morte de anciãos, a homenagem ao falecido inclui a entoação de *oriki-orile* feita por mulheres da família. Nos rituais de *oro-ipa-ode*, por ocasião da morte de caçadores, ocorre o mesmo. Através da entoação do *oriki-orile* pretende-se saudar o falecido e atrair sua presença e seus familiares, ao senti-la, caem em prantos.

Nas conquistas, os *oriki-orile* são entoados para que a pessoa, ouvindo os feitos dos ancestrais e sentindo-se

protegida por eles, possa sentir-se mais forte e tenha mais coragem para enfrentar dificuldades e riscos. Nas perdas são entoados como forma de consolo.

Nas viagens são entoados pelos anciãos como forma de bênção, lembrando as origens familiares daquele que parte em viagem, lembrando suas profissões e os *ewo* (interdições) familiares.

Nas relações entre pais e filhos, os *oriki-orile* e *oriki-amuturunwa* são usados para acalmar a criança que está chorando, para pedir desculpas ou para transmitir força.

Nos rituais de circuncisão são entoados pelos anciãos para que os ancestrais, com sua presença, impeçam a criança de sentir dor ou a capacitem a suportar o sofrimento.

Os *oriki-amuturunwa* relatam particularidades dos nascimentos individuais. Os gêmeos, conforme mencionamos antes, possuem *oriki* específicos. Crianças nascidas logo após um parto de gêmeos também possuem *oriki* associados a esse fato, ocorrendo o mesmo com as crianças nascidas com o cordão umbilical à volta do pescoço ou com apresentação dos pés (*ige*). Vejamos, como exemplo, o *oriki* da criança *ige*, já apresentado na obra *A Mitologia dos Orixás Africanos*⁸:

Abudi
Nascido com luta
Igé ládùbí ni b'ode bá ye ná.
Igé, a criança que nasceu com muita luta
Rondo bí eyin okanhan
Redonda como um ovo
Èni tí o bẹ adubí n'isẹ
Quem pede favor a *Adubi*
Ara rẹ l'o bẹ
só faz pedir a si mesmo

8. Salami, S. (1990:23)

Adubi kò ni jé, bẹ ni ko ni kọ
Adubi não vai fazer, nem vai recusar
Adubi to ni bi iyá lè kú, kó kú.
Adubi diz que se a mãe vai morrer, que morra
Bi baba lé bẹ, ko bẹ
Se o pai quiser pular do alto, que pule
Ohun t'adubi o jẹ kó wọn.
O que *Adubi* precisar comer não lhe faltará
Elegédé mbẹ l'oko
Tem *elegede* (espécie de chuchu) na horta
Gbọrọ adubi mbẹ l'ákitán
Gbọrọ (espécie de melancia) de *Adubi*, cresce em terreno baldio

Esse *oriki* nos mostra de que modo os iorubás vêem as crianças nascidas assim: como se fossem indiferentes ao fato da mãe ter corrido risco de vida, indiferentes de modo geral, ao sofrimento alheio.

Lembremos, por fim, que existe uma relação entre *oriki-orile* e *ila-oju*, as marcas faciais: ambos servem para identificar linhagens, constituindo, pois, sinais de identidade familiar e marcas de identidade pessoal. Quando uma pessoa com determinadas marcas faciais chega a uma cerimônia pode ser recepcionada com a entoação de seu *oriki-orile*: observando suas marcas faciais os presentes reconhecem a linhagem à qual ela pertence e podem saudá-la com o *oriki-orile* correspondente. Assim vemos que uma pessoa pode ser identificada por sua marca facial, seu *oriki-orile*, seu *oriki-amuturunwa* e seu nome.

Animais, cidades, terras e povos também possuem *oriki* a eles dedicados. O *oriki* do javali, por exemplo, assim o descreve:

Ahulẹdelepa
Animal que cava o chão

Koko b'ọju jẹ
 Animal com olhos remelentos
 O *oriki* da cidade de Abẹokuta, assim a descreve:
Abẹokuta ilu Ẹgba
Abẹokuta, a cidade dos Ẹgba
Ilu fi gbogbo ile s'okuta
 A cidade é cercada de pedras
Okuta o wọn n'ile wa
 A pedra é abundante em nossa terra
Awa l'omọ olumọ
 Nós somos filhos de *Olumọ* (o monte rochoso *Olumọ*)
Abé Olumọ
 Embaixo da pedra *Olumọ*
Ibi a fi ori mọ si
 Onde nos escondemos (nas épocas de invasão)

Esse *oriki* fornece dados sobre a geografia da região – a cidade é cercada de pedras, sobre sua história – serviu de esconderijo nas épocas de invasão – e ainda, sobre o ser que lhe oferece proteção espiritual – *Olumọ*.

Os *oriki* são acompanhados, muitas vezes, pelo som de tambores falantes: *bata*, *bembe*, *gangan*, *ogidigbo*, *igbin*, *gbẹdu* etc. Convém que façamos uma breve referência a esses tambores. A seu respeito, diz J. Ki-Zerbo, *veículos da história falada, esses instrumentos são venerados e sagrados. Com efeito, incorporam-se ao artista, e seu lugar é tão importante na mensagem que, graças às línguas tonais, a música torna-se diretamente inteligível, transformando-se o instrumento na voz do artista sem que este tenha necessidade de articular uma só palavra. O triplice ritmo – tonal, de intensidade e de duração –, faz-se então, música significante... Na verdade, a música encontra-se de tal modo integrada à tradição que algumas narrativas somente podem ser transmitidas sob a forma cantada.*⁹

9. Ki-Zerbo, J. em UNESCO (1982:30)

O *bátá*, tambor sagrado tocado com duas varinhas, é usado no culto aos orixás, sendo o preferido de Xangô. O *bembẹ*, tocado com uma única varinha, é o preferido de Oxum. O *ogidigbo* e *gangan* são tambores sagrados, sendo este último pendurado no ombro e percutido com uma vara, para marcar a cadência dos cantos rituais. *Igbin* é o tambor usado para acompanhar cantos em homenagem a Oxalá, o orixá da criação, divindade que modelou o homem. *Gbẹdu* é usado para anunciar a morte de reis.

Entoados com finalidade religiosa ou não, acompanhados ou não pelos tambores falantes, no momento de serem entoados, os *oriki* sempre contam com a atitude de respeito e de concentração dos presentes. Possuem, como vemos, grande relevância cultural, apresentando a forma de lidar com cada ser ou linhagem e revelando as qualidades da força vital daquele ou daquilo que evocam e saúdam.

Orin (*cantigas*)

Os *orin* são formas mais brandas de louvação empregadas nas festas e celebrações aos orixás. Carregam parte da carga informativa dos *oriki* e representam um ponto intermediário entre a exortação dos poderes do orixá contidos nos *adura* (rezas) e a musicalidade dos *oriki*.

Podem ser entoados oralmente ou por tambores falantes. Possuem, como os *oriki*, valor documental por fazerem registro histórico do modo de vida profano e sagrado dos iorubás. Veiculam ensinamentos através do canto (sempre acompanhado pelo som de tambores falantes) dos *ayan*, mestres-músicos-historiadores pertencentes às linhagens responsáveis por essa profissão. Revelam amores e ódios.

Em celebrações tais como casamentos, batizados, ritos fúnebres de anciãos, colheitas, festas do inhame etc., são usados dois ritmos: *kete* e *ogodo*. Ambos se fazem acompanhar de tambor *bata* e danças acrobáticas realizadas por especialistas chamados *onikete*. As pessoas presentes

também dançam, imitando-os. A diferença entre *ketee ògòdó* reside nos movimentos da dança. Tanto o *ketee* como o *ogodo* louvam os presentes e é freqüente a ocorrência de associação dessa forma poética ao *oriki*. Por exemplo, se um *orin* está sendo entoado numa festa e ocorre a chegada de determinada pessoa, a entoação de seu *oriki* permeará a do *orin*.

Para ilustrar, apresentamos o *orin* que foi entoado por um músico-historiador ao chegar uma senhora de aproximadamente oitenta anos numa festa de casamento por nós registrada durante a pesquisa de campo, em 20 de setembro de 1990, na localidade de *Ibadan*, na Nigéria.

*Iyà mi dàgbá.
O fi oju jò wúndiá.
E wa wo, a dára
ma dôtí.
Olohun a mu rode.
Iya mi dagba.
O fi o ju jò wundia.
Baba-nla re yoo maa gbé léyìn re o.
Iya mi dagba, o fi oju jò wundia.
Omọ Ògún àgbèdẹ ní o.*

*Minha mãe envelheceu.
Seu rosto, sua beleza, parecem com os de uma
adolescente.
Venham todos ver a bela
que anda elegante e limpa.
Ela encanta.
Minha mãe envelheceu.
Seu rosto, sua beleza, parecem com os de uma
adolescente.
Seus ancestrais estarão sempre acompanhando-a.
Minha mãe envelheceu,
seu olhar e sua beleza parecem com os de uma*

*adolescente.
Ela é filha de Ogum*

Como vemos, há referências ao aspecto físico da senhora e à sua linhagem. A recitação deste *orin*, como de outros, se faz acompanhar pelos tambores falantes.

Vejamos outro exemplo de *orin*, este entoado pelo toque do *igbin*, sem acompanhamento de voz humana:

*Èni sojú şemu
Orişà ni maa sin
Èni ran mi wa
Orişà ni maa sin
Adáni bo şe rí
Orişà ni maa sin*

*Aquele que modelou meus olhos e nariz,
é essa divindade que cultuarei.
Aquele que me enviou para a vida,
é essa divindade que cultuarei.
Aquele que me criou da forma que sou,
é essa divindade que cultuarei.*

A morte de pessoas ilustres é anunciada por *orin* entoados por tambores falantes e outros instrumentos musicais, sem acompanhamento da voz humana. A de um rei é anunciada pelo toque do *gbèdu*, conforme mencionamos acima e a de sacerdotes pelo toque do tambor preferido de seu Orixá.

Indicamos a seguir dois tipos de *orin*: os *orin-ewi-ęşae* os *orin-ęfẹ*.

Os *orin-ewi-ęşae* são cantigas entoadas em homenagem aos ancestrais masculinos, *Egungun*. Geralmente entoadas pelos *ọlọjẹ*, notáveis que conhecem os segredos do culto dos ancestrais masculinos, é acompanhado pelo coro de mulheres,

pelo som de tambores falantes e de outros instrumentos musicais, além das danças. Sua peculiaridade reside no fato de homenagear um ancestral e, ao ser entoado, inclui a citação do *oriki* do homenageado. Vejamos um exemplo:

*Bì obinrín mọ awo
Kò gbòdọ wí
Kò gbòdọ fọ
Ko gbòdọ sọ
Egúngún ile Ọjẹbode o.
Ọmọ a reku, tosí nu.
Odun Baba wa la nşe o
Igba yi a gbe wa.*

*Se a mulher conhecer o segredo,
Não deverá revelar.
Ela não deve abrir a boca.
Ela não deve falar.
Chegou Egungun do clã Ọjẹbode.
O clã que, cultuando seus ancestrais, espanta a
pobreza e a doença.
Estamos venerando nosso pai.
Este tempo nos será favorável.*

Um dos principais objetivos do *orin-ewi-ẹsa* é solicitar a bênção e atrair a ajuda dos ancestrais e para isso não se espera a festa anual de *Egungun*. A qualquer momento, em qualquer período do ano, sempre que houver necessidade de resolver algum problema da comunidade com a ajuda dos ancestrais, essa modalidade de *orin* é entoada. Podemos ver também no *orin-ewi-ẹsa* apresentado, que há restrições quanto à participação das mulheres no culto. De fato, é reduzidíssimo o número de mulheres que conhecem os segredos desse culto e essas poucas iniciadas não podem revelá-los a ninguém.

Já os *orin-ẹfẹ*, são cantigas entoadas em homenagem aos ancestrais femininos *Gẹlẹdẹ*. Adultos e crianças de ambos os sexos cantam *orin-ẹfẹ* nas festividades anualmente realizadas em homenagem a *Gẹlẹdẹ*, que perduram por sete dias e sete noites. *Orin-ẹfẹ* significa literalmente *cantigas de deboche*. Acompanhadas pelo toque de tambores falantes e por danças, são usadas para tornar públicas as transgressões cometidas durante todo o ano, entre um período de festividades e o seguinte. Os cultuadores de *Gẹlẹdẹ* observam durante todo o ano, atentamente, as transgressões das normas comunitárias para elaborar os *orin-ẹfẹ*. A tarefa não é tão fácil como parece à primeira vista. Os cultuadores de *Gẹlẹdẹ* devem saber escolher o melhor momento para denunciar as transgressões cometidas durante o ano, referindo-se a elas e, simultaneamente, realizando louvações aos ancestrais femininos. Vejamos um exemplo:

*Ó jí mi ni nkaa.
Mo fẹjọ sun,
Awọn to kù ni baba fun, wipe ki wọn kilọ fun.
Wọn ni ki nmu suru
Bi ko ba ni gbọ
Maa mu de iwaju ijọba titun, a dele ẹjọ ro tẹnu ẹ .*

*Ele roubou minhas coisas.
Avisei seus parentes,
Aqueles que são como pai para ele (porque ele é órfão).
Fui até a casa dele para advertí-lo,
Pediram-me muitas desculpas, e disseram que eu tivesse muita paciência.
Se ele não parar,
Eu o levarei até o novo tribunal (sistema de justiça não-tradicional)*

Ao ouvirem isso os presentes geralmente identificam a pessoa a quem é feita a referência. Esta, por sua vez, não se sente agredida. Outros transgressores, como maridos que maltratam esposas, mulheres que não cumprem adequadamente o papel de esposa ou de mãe, são também denunciados. Em alguns *orin-efê* encontramos referências ao impacto da modernidade na sociedade iorubá:

Owó ori tí òyìnbó gbédé yi le o
Gbogbo awon tí a jò nse, à jò se,
Ni o ti le kuro laarin ilu,
Gbogbo won tí sa kuro nilu tan nitori owó ori
Awon baba nla wa, won yoo gbèjà wa.

A introdução de impostos pelos colonizadores
Está provocando desastres na comunidade.
Não tenho encontrado os amigos com quem brincava
antes.
Todos fugiram, foram embora da cidade para o
povoado
Por causa dos impostos.
Nossos ancestrais vão nos defender.

Adura (rezas)

Os *adura* são considerados excelentes veículos do axé, o poder de realização. Como os *oriki*, os *adura* visam propiciar as graças dos orixás e dirigem-se aos elementos por eles dominados, seja para realizar pedidos, para agradecer a divindade, aplacar sua ira ou pedir-lhe que volte sua fúria contra inimigos. São dirigidos também aos ancestrais para que afastem da comunidade as doenças, as intrigas e a má sorte. Em cerimônias como batizados e casamentos, são verbalizados pelos anciãos. Vejamos, por exemplo, um *adura* entoado por um ancião numa cerimônia de casamento:

Olaniké ile oḳo rẹ ya wayi o
Ire ni iwọ yo ba bọ ile
Ire owó
Ire omọ
Ire olá
Ire ayọ
Ire alafia
gbogbo ibi tí o ba nra owo rẹ si
Ire ni yoo maa yọ nibe fun ẹ
O ni pasán, o ni pòfo o
Ayé rẹ yoo dun bí oyin nile oḳo rẹ

Olaniké é esta a hora de você ir embora para a casa
de seu marido.
Sua permanência lá será vitoriosa.
Lá você será bem sucedida com dinheiro.
Lá você será bem sucedida na procriação.
Lá você será bem sucedida em prosperidade.
Lá você será bem sucedida em felicidade.
Lá você será bem sucedida em saúde e bem-estar.
Em tudo o que você pretender realizar,
Será bem sucedida e terá felicidade.
Nada será em vão na sua vida.
Sua vida em seu novo lar será doce como mel.

Enquanto o ancião vai rezando, os presentes acompanham dizendo 'axé!', expressão cujo objetivo é o de consagrar tudo o que for sendo dito. Como o intuito é atrair o axé, aos anciãos, sacerdotes e pais fica reservado o papel de entoar esses *adura*. Outro exemplo desse fato é o caso de um homem iorubá que, tendo adquirido um automóvel, rodou aproximadamente duzentos quilômetros levando-o para receber as bênçãos através de *adura* entoados por seus pais e outros anciãos de seu lugar de origem:

*Okò tí o rà yí
Ko ni fi orí sọ igi tabi òpè
Ko ni pa ẹ
Ògún a maa dánà fun ẹ
Àbúkún Eledunmare yoo maa ba ẹ
Bí o baa dí àmódún
Wa tun ra eyi to ba jù bayí lọ*

*Este carro que você comprou
Não vai bater na árvore.
Não vai ser destruído em acidente.
Ogum protegerá o seu caminho.
Eledunmare estará sempre abençoando sua vida.
Ao chegar o próximo ano,
Você comprará um carro ainda melhor.*

Algumas vezes as rezas são acompanhadas pelo uso de água, *obi*, ou de algum outro elemento. Quando se utiliza água, logo após o término da reza, derrama-se um pouco dela no chão e todos os presentes molham a mão ali, passando-a em seguida na testa e no umbigo. Com estes gestos denotam sua ligação com os elementos transmissores de axé. No caso do uso de *obi*, este é repartido entre os presentes para que todos comam uma pequena parte dele.

Iba (Saudações)

Os *iba* são formas de saudação de orixás, ancestrais, mestres e anciãos. Antes de qualquer oferenda a um orixá, por exemplo, antes mesmo da entoação de seus *oriki*, realizam-se as saudações. São utilizadas, pois, para dar início a qualquer ritual. Têm por finalidade solicitar auxílio e proteção de forças para realização do destino humano.

Espera-se, através desse gesto de respeito, favorecer o acesso à força vital. Quando dirigidos aos mais velhos constituem

sinal de respeito e quando dirigidos aos ancestrais pedem permissão para iniciar algo. Exemplifiquemos:

*Mo júbà akòdá.
Mo júbà așèdá.
Atiyọ ojọ.
Otiwọ òòrun.
Ìkóríta mēta ajáláyé.
Ènyin Baba-nlá mi, ibà.
Ìbà ní mo wa fí igbà yí jẹ
Kí nto maa lọ
È ma jẹ iba naa ó wun mi
Bí ekóló ba juba ilẹ,
Ilẹ a lanu fun.
Ìbà ní mo jẹ o,
È la na ko mí.*

*Eu saúdo os primórdios da Existência.
Saúdo o Criador.
Saúdo o sol nascente.
Saúdo o sol poente.
Saúdo as três encruzilhadas que unem o mundo visível
ao invisível.
Meus antepassados, eu os saúdo.
Meu tempo presente é para fazer saudações.
Antes que eu inicie minha caminhada,
Não deixem de ouvir minhas saudações e me
abençoem.
Quando a minhoca saúda a terra,
A terra se abre para que ela entre.
Eu os saúdo.
Abram caminho para mim.*

O acima exposto permite perceber o peso da oralidade na manifestação e transmissão de conhecimentos na

sociedade iorubá. Os enunciados dessa oralidade, dos quais registramos aqui apenas uma parte relacionada às nossas pesquisas pessoais, propõem uma modalidade civilizatória específica ligada ao conhecimento que se manifesta nas mais diferentes esferas da realidade, possibilitando um número infindável de explicações.

Antes de apresentarmos os enunciados orais a cujo estudo temos nos dedicado – os *iremóje* e os *ijala*, apresentaremos alguns aspectos de Ogum, o herói civilizador e de *Egbe-Ode*, a sociedade dos caçadores e demais profissionais regidos por esse orixá. Ogum e a sociedade *Egbe-Ode* são as principais fontes dessas cantigas e, também, as instituições que as animam e mantêm vivas no interior da sociedade.

CAPÍTULO III

OGUM, O HERÓI CIVILIZADOR E A SOCIEDADE EGBE-ODE

CAPÍTULO III

OGUM, O HERÓI CIVILIZADOR E A SOCIEDADE ÈGBÈ-ÒDÈ

Existe um cântico de Ogum que enuncia:

Oriṣa bí Ogum onirè kò sí mọ

Bí kò sí Ògún

A ko roko

A ko yèná,

Ogum lo ni okó,

Ogum làgbèdè

Ogum làgbè, oun naa ni jagun jagun,

Bí o si Ogum a kọ jeun.

Não existirá mais de uma divindade como Ogum.

Sem Ogum

Não se limpa o mato (para plantar).

Sem Ogum não se abre caminho.

A enxada pertence a Ogum.

Ogum é o ferreiro.

Ogum é agricultor e guerreiro.

Sem Ogum não há comida.

Vê-se a importância atribuída a esse orixá no desenrolar da vida, o que explica sua popularidade entre os iorubás. Para muitos estudiosos ocidentais, o mito é considerado como veículo transmissor de narrativas do ocorrido no passado, de significação falaciosa. Desse ponto de vista, dizer que um evento é mítico equivale a dizer que ele não ocorreu. Entretanto, para os povos de tradição oral, o mito assume um significado distinto.

Sem temer a aparente simplicidade das palavras que se ordenam de forma repetitiva para a transmissão da mensagem mítica, esses povos têm no mito muito de suas bases

de realidade. A comunicação mediada pelo mito se realiza, simultaneamente, nos planos verbal e não verbal (expressão corporal por exemplo).

A narrativa remete o ouvinte ao universo onde o mito se constitui e é impregnada de mistério religioso. Ao desencadear sentimentos de reverência, respeito e amor pelo Divino, o mito favorece que o grupo firme e reafirme sua sociabilidade e identidade.

De fato, para os africanos de modo geral e para os iorubás em particular, o mito é uma narrativa sagrada ligada à memória de sua ancestralidade e, conseqüentemente, aos fundamentos da identidade individual e grupal a que nos referimos anteriormente.

Como ocorre em muitas outras sociedades, o povo iorubá possui um conjunto de representações coletivas ligadas às suas práticas sociais originárias, que efetivamente modulam as atividades cotidianas. Tais práticas e feitos heróicos são cuidadosamente transmitidos através das narrativas e de rituais iniciáticos precedidos por cantos, entre os quais os *iremoje* e *ijala*, respectivamente, cantigas de dor e de júbilo, originários das epopéias de Ogum.

Rei de seu povo e herói civilizador, Ogum é também filho de *Eledunmare*, o Ser Supremo. Como tal, é divindade de grande sabedoria, escolhido por Eledunmare para abrir caminho à civilização. Ogum, divino, forte, poderoso, é senhor de um saber que lhe confere poder de transformação e que se manifesta e objetiva na história do povo iorubá, através de seu trabalho sobre a natureza do ferro e do fogo.

A sabedoria desse rei sobre o fogo, a metalurgia, a guerra, a caça e a agricultura, é absoluta. Simultaneamente rei, agricultor, caçador, guerreiro, ferreiro e minerador, detém conhecimento supremo sobre as artes básicas para a preservação da vida. Pelo exemplo de suas atividades sobre a natureza, fornece ensinamentos para a realização das necessidades básicas de cada um e de toda a coletividade.

A compreensão do discurso iorubá exige um esforço de interpretação exegética de seus mitos e não uma desmistificação como porventura possa parecer. É desse modo, que a compreensão mais abrangente dessa cultura pode se dar através da experiência íntima de Ogum, grande ancestral que articula todo um sistema de crenças e um código de gestos, práticas e celebrações rituais.

Admitindo, aparentemente, uma dissociação entre a ordem profana e a sagrada, Ogum é rei de seu povo, sacerdote, guardião de segredos de sua cultura. A aparente ruptura entre o sagrado e o profano é bastante complexa e não caberia ser discutida aqui. Basta dizer que a tensão antagônica entre a ordem sagrada e a profana expressa, em última análise, a irredutibilidade de uma cosmovisão religiosa africana.

Rei exemplar, é Ogum, divindade heróica que civiliza, ensinando aos homens os segredos da cultura: cria, aperfeiçoa e ensina importantes profissões ao povo iorubá, ligando-se assim à questão do trabalho e da tecnologia.

É curioso notar que este processo se realiza, num primeiro momento, pela relação educacional de Ogum com seus primeiros alunos, Oxóssi e Erinle, a quem ensina as artes da caça. Não é gratuita a presença da mulher Erinle numa atividade essencialmente masculina. Algumas narrativas afirmam que Oxóssi é filho de Ogum e, como tal, deve zelar pelo segredo do seu conhecimento sagrado, seguindo fielmente o exemplo do mestre. Erinle, também discípula de Ogum, recebe dele a maestria da caça. Como caçadora, recebe também a guarda desse conhecimento superior e, assim, transforma-se ainda, em guardiã e protetora dos caçadores. Como se vê, os mitos, tanto de Oxóssi como de Erinle, privilegiam os mecanismos de identificação e de participação que lhes são subseqüentes. Esta identificação permite explicar situações de fusão e momentos de comunhão entre deuses e homens, momentos de êxtase que podem ser pontuais, mas que podem também caracterizar as relações sociais e históricas de uma época.

Observando atentamente a oposição exemplificada entre sagrado e profano, apreende-se inúmeros desdobramentos de antagonismos binários, juntamente com a oposição entre masculino e feminino, dois modos distintos de existir no mundo, que expressam a divisão clássica do trabalho entre os sexos. É evidente que existe uma diferença qualitativa nos papéis masculino e feminino, que no entanto não expressa, pelo menos nesta cultura, a inferioridade feminina.

De fato, alguns mitos indicam que determinados objetos sagrados pertenciam originalmente às divindades femininas e especialmente às *Iya-mi*, mães ancestrais supremas, ligadas pelos laços de iniciação às autoridades e, sobretudo, aos ancestrais. As *Iya-mi*, detentoras e transmissoras de poder sobrenatural, transmitem o *axé*. Mesmo considerando que hoje os objetos culturais mais secretos são acessíveis apenas aos homens e que estes os guardam ciosamente, não se pode ignorar a força e a sacralidade original das *Iya-mi*. Por isso algumas narrativas as descrevem como muito poderosas e referem-se ao fato de que nenhum homem pode espíá-las impunemente.

Tudo que se relaciona a Ogum está associado ao mistério dos tempos imemoriais e, como caçador, seus mitos estão relacionados à vanguarda da civilização. Entretanto, há uma estreita ligação entre Ogum e o poder genitor das *Iya-mi*. A tensão existente entre estas duas sociedades, a de Ogum e a das *Iya-mi*, expressa dois modos de estar no mundo: o devir masculino de um lado e, de outro, o devir feminino.

Não caberia aqui uma caracterização da divisão do trabalho. Escapando da ordenação estrutural desse fenômeno social (exigido pela concepção clássica da divisão do trabalho no sentido ocidental), o povo iorubá recorre ao tempo como elemento determinante da organização das relações sociais e produtivas. Por não ter uma localização temporal cronológica, o mito de Ogum, como o de outras divindades,

apresenta algumas características particularmente próximas do imaginário coletivo. Com isto, seu tempo aproxima-se mais da ordem poética, fantástica ou imaginária. Mas essa ordem, mesmo repleta de representações imaginárias, coloca para o observador fragmentos do real: o canto, o sonho e a fantasia são, de fato, produtos da objetivação do sentimento de um povo na construção da sua relação social. E propostas dessa espécie emergem concretamente de sua identidade histórica originária.

A distinção que os ocidentais fazem entre natureza e cultura desaparece no mito que narra a epopéia de Ogum. Sua trajetória deixa transparecer uma espécie de síntese, reveladora de grande proximidade entre orixás, ancestrais e homens. Para ilustrar, vejamos o que narram alguns dos mitos de Ogum.

Mitos de Ogum

Primeira versão

Juntamente com dois amigos, *Alaka* e *Ajero*, Ogum foi consultar o oráculo Ifá, para saber como deviam proceder para tornarem-se reis de suas aldeias. *Alaka* e *Ajero* foram instruídos por Ifá a fazer um ebó com 200 cauris, 200 obis e bastante óleo de dendê. Esses elementos deveriam ser levados para as encruzilhadas próximas às suas aldeias. Ogum, por sua vez, deveria sacrificar um cachorro. Após tais instruções, retornaram às suas casas e, ali chegando, cada um fez conforme o instruído.

Depois de algum tempo, a popularidade dos amigos de Ogum aumentou de forma surpreendente, tanto que foram escolhidos para reis de suas aldeias, ao contrário do ocorrido com ele próprio, para quem as coisas permaneceram como estavam, sem mudança significativa. Consultando novamente Ifá, relatou a *Orúnmilá*, divindade da sabedoria, como procedera em relação às instruções recebidas. *Orunmila* constatou o que deveria ser feito e deu novas instruções:

quando Ogum chegasse em casa deveria providenciar um cachorro e sacrificá-lo sobre o próprio *ori* e passar o sangue do animal por todo o corpo; a carne desse cachorro deveria ser cozida e consumida por ele e seus familiares; após esse ritual, deveria aguardar a próxima chuva e, depois dela, procurar pelo local onde houvesse ocorrido uma erosão e, lá encontrando areia preta e fina, deveria recolhê-la e queimá-la.

Ao voltar para casa, ansioso por fama e reconhecimento, fez conforme o instruído e aguardou a chuva. Na noite seguinte ao dia do ebó, caiu a tão esperada chuva. E na manhã seguinte Ogum saiu às ruas em busca da areia preta e fina, que encontrou após ter andado quase o dia inteiro. Recolheu grande quantidade de areia e levou para cozinhar. Qual não foi sua surpresa ao ver a areia transformar-se em ferro após o contato com o fogo. Com o ferro Ogum forjou o primeiro *emu*, uma faca e um facão. Começou a comercializar esses objetos e a ensinar formas de utilizá-los. Com isso, sua popularidade aumentou e ele passou a ser louvado e admirado por todos. Quando as pessoas passavam por sua forja, ou quando se encontravam com ele, saudavam-no da seguinte maneira:

*Ogun pèlo o
Omọ a bulẹ şowó*

*Ogum, saudações!
Você que transforma a terra em dinheiro!*

Os iorubás acreditam que Ogum traz prosperidade a seus seguidores e a qualquer pessoa que peça seu auxílio. Por isso é louvado assim:

*Onilé owó
Olónà Olà*

*O dono da morada do dinheiro
O dono do caminho da prosperidade*

Numa primeira leitura do mito, ressaltamos os mecanismos de identificação que permitem desvelar os momentos de fusão entre Ogum e os homens. Na verdade, momentos de comunhão e êxtase entre deuses e homens, que tanto pontuam os rituais iniciáticos, caracterizam relações históricas de determinadas épocas. Dessa perspectiva, Ogum revela-se ao observador, um orixá movido pelo sentimento de identificação e de simpatia por seu povo, e que deseja, simultaneamente, sua admiração e reconhecimento. Essa identificação o leva a desejar ser o rei de sua aldeia e para isso deve demonstrar habilidades e aptidões para o trabalho humano, como a caça, a guerra, a forja, o plantio. Seu desejo e forte identificação com o povo diluem os limites entre sua natureza divina e a cultura de seu povo, fundindo suas dimensões.

O ebó, prática espiritual, possibilita a otimização de energias realizadoras e antecipa o princípio de existência que constitui elemento primordial para a formação da sociabilidade humana. De fato, o desejo de Ogum é abrir caminho para o princípio das realizações culturais, uma vez que é desbravador em todos os sentidos. Quer também, dinamizar as relações entre os homens, permitindo que tomem caminho rumo a objetivos civilizadores.

Sendo um orixá, Ogum está associado à criação. Sua constituição e força vital advêm diretamente de Eledunmare. Nesse sentido, está especialmente associado à estrutura da natureza, fato que o diferencia dos amigos Alaka e Ajero, que pertencem à categoria de ancestrais humanos divinizados por seus feitos heróicos. Ora, por pertencerem a essa categoria Alaka e Ajero estão mais próximos da estrutura e dinâmica das relações sociais dos homens. Assim sendo, bastou seguir a prescrição de Ifá para serem imediatamente

reconhecidos e louvados. Foi mediante atos excepcionais realizados em vida que obtiveram sua divinização e, como ancestrais divinizados, tornaram-se amigos de Ogum no *orun*. Entretanto, desejavam novamente viver entre seus familiares como reis, segundo sua linhagem, pois como ancestrais estavam mais próximos da sociedade. Seguindo as recomendações de Ifá, fizeram ebó e este, combinando elementos dinamizadores, permitiu que a sociedade resgatasse a memória de suas ações excepcionais realizados em tempos imemoriais. Com este resgate, Alaka e Ajero puderam voltar à condição anterior, mediante ação no tempo, obtendo novamente, como narra o mito, o reconhecimento de seus familiares.

Ogum, por sua vez, aparentemente não obtivera sucesso e, muito triste e frustrado, voltou a consultar o oráculo.

Aqui o mito recoloca o mistério de Ogum. Ele não só é primordial, mas também, natureza, ar, energia e movimento. Por ser tudo isto, está muito próximo dos homens porque, como já afirmamos, seu axé vem diretamente de Eledunmare. Todavia, esta proximidade e este dom supremo de divindade dificultam, num primeiro momento, o seu reconhecimento: embora desejoso de sua presença, seu povo não estava preparado para recebê-lo, pois ele estava próximo e, paradoxalmente, muito distante.

Como orixá primordial, Ogum está associado à criação, portanto é dotado de grande poder para manter o equilíbrio entre a vida e a morte. São estas suas qualidades que devem ser apresentadas aos mortais e, para isso, Ogum deve interferir e agir simultaneamente sobre a natureza e sobre o tempo, que foi organizado pelos homens.

Consultando novamente Ifá, Ogum relatou a Orunmila a forma como havia procedido em relação às instruções recebidas e foi então que este constatou que as instruções não haviam sido devidamente observadas e deu-lhe nova orientação.

Fica objetivado agora, o principal motivo que impediu o reconhecimento imediato de Ogum: sendo um Orixá primordial, estava de tal forma associado à criação, que sua presença passara quase despercebida. As prescrições feitas por Ifá deveriam, de fato, extrapolar a ordem sagrada do ebó. Ao lhe ser recomendado que interferisse sobre a natureza – num primeiro momento, procurando areia preta e num segundo momento, agindo sobre ela e forjando-a para transformá-la em objetos e instrumentos de civilização, possibilitava-se a constatação de que a natureza divina, quando solicitada, metamorfoseia-se em elementos passíveis de ação humana.

Agindo sobre a natureza e transformando-a para o trabalho humano, Ogum obtém o reconhecimento e é apontado como o dono do caminho para a prosperidade. Aqui, aparece, sutilmente, o retorno à natureza divina de Ogum, comprovando nossa afirmação anterior de que não há rupturas entre natureza e cultura nesta civilização.

É desse modo que Ogum conquista o reconhecimento dos mortais: apontando a eles o caminho de sua autoterminação.

Outra narrativa sobre Ogum confirma isso. Vejamos:

Segunda Versão

Quando Ogum estava no *orun* vivia muito insatisfeito. Por isso resolveu vir para o *aye*. Essa decisão levou-o a consultar Ifá, a fim de saber o que poderia ser feito quando chegasse à terra, para ser um homem forte, bem sucedido e famoso. Ogum pretendia, através do seu conhecimento, ensinar muito aos habitantes do *aye*. Recebeu a resposta de que conseguiria tudo o que desejava desde que fizesse um ebó para afastar obstáculos de seu caminho. Ogum providenciou todos os elementos solicitados e os entregou ao babalaô, que fez o ebó, aumentando-lhe a força vital.

Somente então iniciou sua viagem para o *aye*. O ebó deu-lhe toda a força de que precisava.

No *aye*, tudo em que punha a mão dava certo: com seu facão limpou uma área e plantou milho e inhame; na colheita teve muito sucesso e sua casa era farta de comida. Assim, seus vizinhos foram beneficiados por sua imensa generosidade. Do mesmo modo que dava comida, ensinava artes como caçar, forjar, guerrear e o segredo relativo à plantação (tornou-se também patrono dos agricultores). Por essa generosidade chamavam-no:

Ògún Oníre
Ohun gbogbo ayé ti Ogun ni
Ogun kólé, ko ni ilèkùn

Oh! Ogum, o rei de Ire,
Tudo o que há no mundo pertence a ele.
Oh! grande Ogum,
Que construiu uma casa e nela não colocou porta
Para que todos pudessem entrar

Já mencionamos inúmeros indicadores de que a estrutura básica do mito se mantém. De fato, subjacente a esta estrutura, mantém-se um sistema (como um todo) que pres-supõe, de modo metafórico, posições relativas aos deuses, aos homens e a suas tarefas e funções sociais.

O *orun*, mundo invisível, mundo de cima, onde Ogum vivia insatisfeito, é de fato um espaço sagrado. Contrapondo-se a este espaço, a narrativa aponta, para o mundo de baixo ou *aye*, visível, espaço profano, onde habitam os homens e no qual Ogum desejava morar para interferir na natureza, preparando a terra e ensinando aos homens a arte da agricultura. Modificando a indeterminação da natureza com a agricultura, Ogum instaura a cultura e com ela os marcos histórico-temporais.

Também nesta narrativa, se encontra referências à insatisfação de Ogum que, desejando colocar sua grande sabedoria ao alcance dos mortais sem saber como fazê-lo, recorre ao oráculo de Ifá e é aconselhado a iniciar nova trajetória através de uma prática espiritual – o ebó. Após esse ritual, Ogum se desdobrará na realização de múltiplas funções. Será o agricultor vitorioso que abriga e alimenta seu povo.

Frente a estes sinais identificados na narrativa, a reflexão descobre um conhecimento anterior concentrado em Ogum. Na verdade, é um conhecimento não apenas dos elementos da natureza, mas também das principais atividades que permitem ao homem alimentar-se e defender-se das intempéries naturais ou mesmo dos inimigos.

Esta narrativa revela inúmeros ensinamentos de Ogum: preparar a terra, plantar, colher e redistribuir igualmente o resultado do trabalho. Além disso, a moradia construída torna-se espaço não-exclusivo e sim, espaço de acolhida para todos os que porventura dela necessitem.

Esta narrativa deixa transparecer a grande proximidade entre deuses e mortais. Proximidade que se confirmará nas duas narrativas que se seguem. Ogum recebeu o título de *Ọsinmọlẹ*, o líder entre as divindades. Identifica-se essa atribuição no mito que faz referência a ele como divindade primordial e não como ancestral deificado.

Terceira Versão

Eledunmare, o Ser Supremo, enviou quatro divindades para criarem o mundo: Ọbatalá, modelador dos corpos humanos; Exu, inspetor dos rituais e oferendas feitas pelas divindades e pelos homens na terra; Ifá, divindade da Sabedoria, conhecedor de todos os destinos humanos e Ogum que, com seu facão, abre caminho às outras divindades e facilita a vida humana com seus ensinamentos.

Chegando à terra, as divindades tiveram dificuldades para penetrar na mata. Obatalá, Ifá e Exu tentaram abrir passagem porém fracassaram, pois suas ferramentas não eram resistentes. Ogum, entretanto, com seu facão abriu facilmente caminho para os demais.

Como se vê, as epopéias, os mitos e as cantigas revelam, conforme à sabedoria ancestral, um universo em cuja origem deuses e homens conversam, caçam, cantam, plantam e dançam juntos, realizando múltiplas metamorfoses, nas quais suas respectivas naturezas se modificam.

Metamorfoseados em deuses, os homens resgatam um saber que data de tempos imemoriais e por outro lado, os deuses metamorfoseados em homens, experimentam o prazer da descoberta de novas possibilidades desse mesmo saber, acrescidos agora da especialização que decorre da ação do homem no tempo. Esse imaginário coletivo, explicador e legitimador de práticas sociais, ao resgatar conhecimentos ancestrais e reordená-los no tempo presente, permite aos povos que compartilhem dos mitos na continuidade de seu processo histórico originário.

Para concluir este capítulo, vejamos a narrativa em que o Orixá descobre haver cumprido sua tarefa de criar instrumentos de civilização e de favorecer a desenvolvimento social dos homens e resolve despedir-se deles.

Quarta Versão

Em Ifê algumas pessoas dizem que Ogum foi o primeiro filho de Oduduwa, o patriarca dos iorubás. Dizem que Ogum era um poderoso guerreiro, temido por todos e de quem todos dependiam, por suas ações de proteção e ensinamento.

Ajudava seu pai nas expedições de guerra e o acompanhava na luta contra os inimigos. Um dia Ogum e Oduduwa foram a outra cidade para lutar e demoraram para retornar a Ilé-Ifê. Na volta, Oduduwa, muito satisfeito com o desempenho de seu filho, resolveu oferecer-lhe um grande

presente: permitiu que fosse à cidade de Ire, onde foi coroado rei, passando a ser chamado *Ogun-Onire* – Ogum, rei de Ire, ou Ogum, Senhor de Ire.

Alguns enunciados orais narram que certa vez, retornando Ogum de uma guerra, ao chegar na entrada da aldeia onde era rei encontrou algumas pessoas sentadas, bebendo vinho de palma (*emu*), sua bebida favorita. As pessoas não o cumprimentaram e ele não foi convidado a participar da reunião. A moringa de *emu* estava em pé, o que fazia supor que estivesse cheia, pois na tradição iorubá, quando uma moringa está vazia, é colocada de cabeça para baixo. Furioso por causa da indiferença com que fora recebido, pegou a espada e começou a destruir tudo. Só depois de algum tempo é que voltou a seu estado normal. Inconformado, fincou a espada no solo, este se abriu, e Ogum desapareceu no interior da terra, após instruir a todos que, quando houvesse guerra ou qualquer dificuldade, seu povo poderia chamá-lo ali, no lugar onde desapareceria. Até hoje, na cidade de Ire, o escolhido para *abogun* deve morar exatamente nesse local.

Que motivos teriam levado Ogum a retirar-se para o *orun*? Enquanto mortal, ressentiu-se por haver sido ignorado e, enquanto orixá, percebeu que sua presença ali já não era mais necessária. Seu povo já havia aprendido a viver em sociedade, necessitando apenas de proteção. Se ali permanesse como rei, sua força energizadora talvez provocasse destruições, por excesso de seu poder transformador.

Uma interpretação possível é a de que, naquele momento, a comunhão entre deuses e homens poderia provocar desordem nas relações sociais já estabelecidas e por essa razão Ogum não teria sido convidado para beber junto com os homens.

Orixá de grande sabedoria, quando acalmado em sua ira, retirou-se deixando uma última recomendação: em guerra ou em meio a dificuldades, seu povo poderia chamá-lo.

Conforme mencionado anteriormente, o mito, narrativa sagrada, tem na palavra o principal meio de preservação da sabedoria ancestral. A palavra, cuja origem é divina, força fundamental emanada do próprio Ser Supremo constitui, em si própria, instrumento de criação. De fato, materializa-se frente à necessidade ou exigência de contato com os outros homens. Mediante seu uso exteriorizam-se os mitos e objetivam-se em ações humanas e divinas os arquétipos. Através dele difundem-se usos e costumes das organizações sociais. No que se refere à sociedade iorubá, e particularmente a Ogum, as cantigas *ìrémòjé* e *ìjáki*, algumas das quais serão transcritas adiante, parecem configurar significativos exemplos da relação existente entre palavra sacralizada e práticas históricas.

Vejamos antes alguns aspectos de *Egbe-Ode*, a sociedade dos caçadores.

Egbe-Ode

Todos os que cultuam um orixá recebem em seus corpos os sinais de sua ancestralidade primordial. Entretanto, dentre eles, destacam-se homens de compleição muito forte, que compartilham de algo que os diferencia, que vai além dos sinais ritualísticos e que definem um conhecimento especial. De fato, sobre esses homens recaem responsabilidades múltiplas decorrentes de suas afinidades com uma divindade primordial. Sobre seus corpos incidem inscrições ou marcas da divindade que devem representar. Por isso mesmo, vão delimitar de modo peculiar suas identidades, que se transformarão de acordo com as necessidades do grupo social.

É desse modo que se define para alguns homens a profissão de caçadores, pois neles Ogum imprimiu sua marca e, com ela, sua força vital específica, seu axé. Contudo, esses homens devem simultaneamente desempenhar outras funções, já que Ogum, como narra o mito, foi ferreiro

porque retirava da terra o ferro e porque o transformava em ferramentas de trabalho; foi agricultor porque, servindo-se dos instrumentos forjados, trabalhava a terra preparando-a para o plantio; foi guerreiro, porque ensinou aos homens a arte da guerra. Sendo múltiplas as possibilidades de trabalho oferecidas por Ogum, é ele o herói civilizador e, por sua própria natureza, deus da transformação. Cabe então a ele inaugurar entre os homens o espaço para preservação de artes básicas para a continuidade da existência humana.

Para que se possa ter, então, uma idéia mais nítida das múltiplas identidades que pode assumir um filho de Ogum, faz-se necessário entender o significado da sociedade *Egbe-Ode*, que reúne profissionais dedicados à caça. As atividades de caça são atribuídas a homens de personalidade forte, análogas à de Ogum. Para ser um bom caçador é necessário, entre outras coisas, aprender segredos que dizem respeito à sabedoria primordial desse orixá.

Os caçadores experientes devem deter um conhecimento de preparados mágicos, suficientemente fortes para agir sobre a natureza da floresta, de modo que ela possa aceitar a presença humana e a realização de suas atividades.

Como é da palavra pronunciada que emana a força fundamental para a ativação do poder dos elementos naturais, tais como folhas, raízes, sementes e vegetais, um bom caçador antes de mais nada, deve saber usar a palavra. O dom da palavra permite ao caçador manipular o *egbe*, elemento mágico que transporta a pessoa de um local para outro, o *afèri*, elemento mágico que torna a pessoa invisível e o *ìdíwò-eranko*, elemento mágico que neutraliza a agressividade dos animais selvagens. Os caçadores, sem esses poderes, não podem penetrar numa floresta para caçar animais ferozes e de grande porte, como o elefante, o leão, a pantera etc. Os caçadores que possuem esses poderes são chamados de *ode-agbà*: caçadores sábios ou caçadores fortes.

Os principiantes na arte da caça têm força inferior à de um *òdè-agba*. Caçam animais de pequeno porte nas matas próximas da aldeia, sem os preparados fortes; utilizam ferramentas pequenas, como estilingue, facão, arco-e-flecha ou servem-se da ajuda de um cão. A profissão de caçador exige do iniciado um longo e difícil aprendizado.

É necessário ressaltar que, de acordo com a proposta iorubá, a iniciação de um caçador deve obedecer marcos rígidos e hierarquizados. O iniciado será submetido à autoridade de um caçador mais experiente, aprendendo com ele todos os segredos que envolvem a atividade de caça. Sua humildade e devoção serão ilimitadas e para comprovar sua aceitação das regras, submeter-se-á ao aprendizado usando ferramentas incipientes ou objetos infantis como o estilingue.

Há um ditado iorubá que diz:

Bi òdè ba ro iya, ti o ba pa òran, ko ni fun èni kankan jè!

Se um caçador pensar em seu sofrimento na mata ao caçar, não dividirá o fruto de seu trabalho com ninguém!

Em contrapartida, o iniciado, reagindo a essa situação, procurará desenvolver habilidades de um bom caçador, não apenas observando o exemplo dos mais velhos, mas também, aperfeiçoando o uso adequado das ferramentas e o domínio da linguagem dos animais, o que lhe permitirá compreender o modo de vida da caça.

Desse modo, contribui para o sucesso do grupo, aperfeiçoando-se nos códigos de comunicação entre caçadores, nos momentos de grande silêncio e expectativa na floresta. É assim que o iniciado ganha a simpatia e a confiança dos notáveis, podendo então compartilhar com eles do conhecimento das artes de Ogum e transformando-se, pouco a pouco, num caçador forte.

Enfatizando ainda o aspecto mágico que envolve a atividade de caça, cabe lembrar que é dado ao caçador

experiente a tarefa pedagógica de transmitir os segredos de Ogum ao iniciando. É um aprendizado prolongado que exige muita paciência e sujeição a ritos iniciáticos. Sua responsabilidade é grande pois sabe que desse processo decorrerá a força que reproduzirá para a coletividade o axé de Ogum. Como energia propulsora, Ogum revigorará as relações sociais e econômicas dessa sociedade. Por seu lado, também o iniciado conhece sua responsabilidade. É certo que suas ações futuras irão muito além das atividades relativas à caça. Seu empenho e dedicação ao processo de aprendizagem são extremos. Exige de si mesmo grande destreza no manuseio das ferramentas e armas. Contudo, mesmo preparando-se para eventuais guerras, procurará aguçar sua sensibilidade original através da comunicação oral. Frente às múltiplas formas de expressão dessa oralidade, o iniciado procurará respeitá-la e aperfeiçoar-se em cada uma de suas formas. Consciente da estrutura e finalidade das várias formas, dedica-se a seu estudo, atento sempre à essência mais íntima. Esta preocupação com a sensibilidade comunicativa se refletirá também no modo pelo qual tocará os tambores falantes, ou entoará os *oriki*, *adura* e *orin* de sua cultura ancestral. Pratica também, com muito desvelo, as atividades medicinais, o que aponta para a importância dos encantamentos realizados pelos caçadores. Como a palavra pronunciada pelos homens da sociedade dos caçadores tem o poder de ativar a energia vital das folhas e plantas, é preciso que o iniciado aprenda tudo sobre as folhas sagradas que podem ser usadas nos preparados da magia e medicina.

Como se vê, os caçadores têm grande variedade de força e habilidade ligadas à magia, com as quais, pouco a pouco, vão aprendendo a lidar. A conquista de conhecimentos extras pode ocorrer nos encontros dos caçadores nas forjas, configurando assim um aprendizado que pressupõe relações de solidariedade grupal em espaços de atividades sociais. As forjas são os locais preferidos para as reuniões da

classe dos caçadores. É ali que eles jogam *ayo*, jogo de diversão iorubá. É nesse local que os grandes caçadores relatam suas experiências e trocam informações. Esse lazer torna-se indispensável para o iniciando que tem nesse local fonte de informações sobre o conhecimento ancestral.

Um exame mais atento sobre as relações sociais e produtivas da civilização iorubá, revela uma configuração social singular, e ao mesmo tempo permite compreender o comportamento dos homens que são tributários dessa sociedade, bem como o papel das relações sociais, às quais se referem.

Essa dimensão cultural privilegia os mecanismos que configuram a sociedade dos caçadores. Os mais importantes eventos públicos são ordenados e fixados pelo perfil desses grandes homens. O reconhecimento e a reciprocidade que estabelecem entre si e com as outras pessoas denotam que a sociabilidade iorubá decorre da cooperação que aí se origina. Toda base emocional dessa cultura vincula-se às atividades dos ferreiros, agricultores, caçadores ou construtores. O papel cívico-pedagógico dos cultos reflete-se em sua organização interna. Os homens que lideram o culto assumem funções específicas no seu interior e criam emblemas que, frequentemente, tomam como modelo a figura de Ogum. Um fator de integração a mais é o seguinte: compete aos caçadores a autoridade definitiva em relação à segurança da população. São eles os guardiões da sociedade, cabendo-lhes vigiá-la e defendê-la nas guerras. A organização originária iorubá não tem quartel, e nem um batalhão que fique permanentemente ocioso, aguardando a guerra. Cada guerreiro em tempo de paz, tem sua própria ocupação, licenciando-se para defender sua comunidade, quando necessário podendo, cumprida essa tarefa, retornar cada qual à própria atividade profissional.

Quando a comunidade necessita de proteção noturna, o *oba* ou o *balê* convoca o *olu-òdê*, chefe dos caçadores, para auxiliá-lo na escolha daqueles que possam prestar esse

serviço. Nesse caso, os poderes atribuídos são irrestritos, desde a prisão de agressores até o uso de força e conhecimento para o bom desempenho de seu trabalho.

Caso ocorra uma guerra, o *olu-òdê* tem seu assistente, o *balogun*, literalmente, *pai da guerra* ou *chefe dos guerreiros*, considerado notável e um dos homens mais fortes da comunidade. Grande especialista nas artes da magia, caça e forja, é ele quem escolhe e treina aqueles que defenderão a comunidade. Seu objetivo é sempre a vitória e para alcançá-la, recorre à sabedoria e à experiência dos outros caçadores, dos magos, dos adivinhos, bem como de notáveis. A derrota expõe sua fraqueza e a vitória evidencia sua força vital.

O culto e as oferendas feitas a Ogum, diária, mensal e anualmente, visam, antes de tudo, à proteção da sociedade em geral e da comunidade em particular. Em algumas circunstâncias adversas, tais como má colheita, doenças, excesso de acidentes etc, a comunidade evoca a divindade, solicitando sua proteção.

Existe, para os caçadores, um tácito porém rigoroso código de ética que regulamenta suas atividades cotidianas, permeando sutilmente suas relações de amizade e de companheirismo. Assim, um caçador não pode mentir para outro, não pode cometer perjúrio; não pode roubar animais caçados por colegas; não pode provocar a separação conjugal de outro caçador e posteriormente desposar sua esposa; não pode deitar na esteira onde deitou a mulher de outro caçador ou sentar na cadeira em que ela estivera sentada; não pode carregar nada para a esposa de um colega.

Atenção especial merece o caçador que, na divisão do trabalho grupal, exerce a função de ferreiro. Essa divisão não obedece rigorosamente à divisão técnica do trabalho. Entretanto, quando exerce a atividade de ferreiro, merece atenção especial. Tal como a Ogum, cabe ao ferreiro a tarefa primordial de plasmar-se na terra e, confundindo-se com ela, reconhecer o axé, força de existência, força sagrada, força

de permanência, impregnadas no ferro, elemento primordial ligado a Ogum. O ferreiro, retirando da terra o precioso metal, com ele forja vários objetos culturais, contribuindo assim, para o avanço de sua civilização.

Enquanto dominadores dessa arte primordial, são conhecidos como *alágbèdè*, *senhores da forja*. Senhores da forja, transformam o ferro em vários objetos destinados a diferentes domínios de especialização do trabalho. Para o uso doméstico forjam facas, garfos, panelas etc. Forjam instrumentos para os agricultores, construtores e escultores. Enfim, não se conhece até hoje alguma profissão que abdique do ferro para sua realização, entre os iorubá.

Contudo, a arte mais refinada praticada pelos *alágbèdè* privilegia a confecção de objetos sagrados de uso litúrgico. Com muita sabedoria, impregnam nos objetos que representam as divindades, cujos símbolos utilizam o ferro, o axé de Ogum, que traz a possibilidade de existência. Enfim, de certa maneira, internalizam nos objetos as condições necessárias para a permanência das divindades entre os homens.

É assim que o bracelete de Oxum, o arco-e-flecha de Oxóssi e os objetos ligados a outras divindades em cuja confecção foi usado o ferro, trazem intrinsecamente ligados à sua essência a força de Ogum. Como são os *alágbèdè* que forjam o cinzel, instrumento de ferro usado pelos escultores para esculpir os símbolos dos outros orixás em madeira, também impregnam esses objetos litúrgicos com a energia vital de Ogum.

Cabe ainda aos *senhores da forja* outra tarefa, igualmente delicada em decorrência do significado religioso ligado aos ritos iniciáticos de nascimento. De fato, é dever desses *alágbèdè* determinar aos recém-nascidos seu lugar no mundo: são eles que fazem nas feiras, nas casas e até na própria forja, as circuncisões e as incisões faciais para a identificação da linhagem dessas crianças.

Quando o aprendiz não descende de uma família de ferreiros terá, para o exercício dessa profissão, que viver na forja. Porém, o mais freqüente é que os ferreiros tenham herdado essa atividade de seus ancestrais, como podemos verificar em alguns nomes tais como *Àgbèdèṣolá – a forja transformou minha vida em progresso* –, nome indicador de profissão ancestral vinculada a determinada linhagem.

Estes nomes atribuídos a qualquer criança, seja como prenomes ou sobrenomes, indicam herança familiar de vínculo com a divindade do ferro, através da atividade da forja. Quando o aspirante a caçador/ferreiro não nasceu numa família de ferreiros, ensina-se a ele as formas de louvar o aprendiz mais produtivo. Esse aspirante deverá aprender tudo sobre o processo de forjar e o modo de transformar o ferro em vários outros elementos. Esse processo é longo e o tempo de aprendizagem terá a duração que for necessária para que os aprendizes adquiram o total domínio da manipulação da terra e do ferro transformado.

Além desse aprendizado, é necessário o desenvolvimento de habilidades para o manuseio dos elementos forjados e usados pelo *alabè*, *senhor da faca*, a quem cabe realizar a circuncisão e as marcas faciais. Poderá ser um *onijala*, poeta que entoa *ijala*, ou ainda um *oniremoje*, entoador de *iremoje*. Dependendo de sua capacidade de memorizar e de sua vontade, poderá tornar-se um músico-historiador, além das atividades básicas de Ogum, ou seja, caçador, guerreiro, agricultor...

Havendo necessidade, a polivalência de Ogum ensinará o caçador a exercer a atividade de agricultor. Conforme podemos observar em seus mitos, o conhecimento iorubá das artes relativas ao plantio também decorrem de sua essência primordial. Quando seu representante não está exercendo as atividades de ferreiro e trabalha como agricultor, atendendo as necessidades de seu povo, ele é associado ao *Egbé-Ode* e como membro dessa sociedade, poderá evocar

Ogum para atrair sua proteção e tornar sua atividade mais produtiva. O homem nascido numa família de agricultores e que exerce esta profissão, estará naturalmente ligado ao *Egbé-Ọdẹ* e, se desejar, além de receber toda proteção de Ogum, poderá aprender outras atividades ligadas às profissões que compõem essa sociedade, incluindo nesse seu aprendizado as artes ligadas à transmissão das cantigas de alegria e dor. Portanto, com o tempo, poderá exercer no campo onde trabalha, a função pedagógica de socializar outros membros do grupo, mediante a entoação das várias formas existentes de poemas, canções, cantigas, provérbios, epopéias, charadas, praticando a riqueza desse conhecimento oral ligado à substância primordial de Ogum.

Um dos temas centrais que modulam o modo de ser dos membros de *Egbé-Ọdẹ* e que confirma o conhecimento dos fundamentos do culto é a organização hierárquica dessa sociedade.

Contrariando a ótica ocidental, o jogo de poder revelado pela análise dessa sociedade é bastante simples. A organização hierárquica obedece à regra que pressupõe a cooperação e complementaridade entre as pessoas. Além disso, exige uma especialização do conhecimento que cerca as atividades do trabalho, o que só se adquire mediante a experiência cotidiana e só se acumula com a idade. Obedecendo essas premissas, a primeira autoridade que se destaca é a de *ohí-ọdẹ*. Resumindo, temos como integrantes da sociedade de caçadores as seguintes personagens:

Olú-ọdẹ

chefe dos caçadores, é ele quem declara a guerra e coordena as atividades do grupo. Recebendo autorização para uma eventual guerra, determina a seu subordinado *balógun* que a inicie.

Balógun

o segundo na hierarquia é ele quem organiza e lidera a guerra. A derrota e a vitória são de sua inteira responsabilidade. Treina os caçadores que guerrearão, buscando apoio, conhecimento e experiência de outros notáveis para o planejamento e a execução da luta.

Abogun

aquele a quem são confiados os sacrifícios realizados para Ogum. É ele que cuida do *ojubo-Ogun*, local onde ficam os símbolos de Ogum. Para o bom andamento e realização das atividades de guerra, o sacrifício é um elemento essencial. Daí ser de fundamental importância o trabalho do *abogun*.

Aṣiwájú-Ọdẹ

o responsável pela coordenação das reuniões dos caçadores que visam o planejamento estratégico e representante dessa sociedade, quando necessário.

Aṣipa-Ọdẹ

o *relações públicas* dos caçadores e da comunidade local. Seu instrumento de trabalho é o *agogo*, instrumento musical de ferro, percutido com vara do mesmo metal. Através da percussão do *agogo* atrai a atenção da comunidade para, então, anunciar oralmente acontecimentos como reuniões, batizados, casamentos e mortes dos anciões.

Akapo-Ọdẹ

secretário e tesoureiro, é responsável pelas despesas da sociedade dos caçadores. Transmite ao *aṣipa-ọdẹ* as informações a serem divulgadas a respeito de reuniões ocorridas mensalmente.

Observamos que na cultura iorubá todos são importantes, bem como as funções que exercem. Com isso, vale

vale dizer que a diferença entre as pessoas está na otimização da chamada força vital que, em parte, é herança natural, herança ancestral e herança social. Decorre do esforço pessoal de cada um o bom adestramento e acúmulo de conhecimento para benefício da coletividade.

Impossível subestimar a importância da sociedade dos caçadores para a manutenção e reprodução da ordem social iorubá. Se essa sociedade se preocupa em interpretar seu passado e situar-se em relação a ele, grande parte dessa responsabilidade cabe a esse grupo de homens notáveis. Na verdade, cabe-lhes formular explicitamente os princípios de sua organização, procurando reproduzir e imprimir sentidos e valores ancestrais a suas atividades cotidianas. De fato, é seu dever decodificar tudo o que acontece a seu povo, dirigindo e propondo caminhos, esquematizando o processo de devir social.

Para permitir que o povo iorubá se comunique com seu passado e se ache por sua força, de alguma forma investido, os caçadores, quando fora dos rituais sagrados, promovem reuniões mensais, em forma de rodízio, nas casas dos membros dessa sociedade de filhos de Ogum. No dia do encontro, o caçador anfitrião oferece um almoço acompanhado de *emu*, a bebida predileta de Ogum e de muita música, com entoações de *ijala*. Ao iniciar a reunião, o *olu-odê* e o *balogun* abrem oficialmente o novo encontro, através de evocações feitas a Ogum e aos ancestrais. Logo após, tem início o consumo de comidas e bebidas. Em seguida, o *olu-odê* promove a comunicação entre os presentes, com o objetivo de averiguar quem, dentre eles, está passando alguma dificuldade, seja de origem espiritual ou material. Constatada alguma dificuldade entre os presentes, ali mesmo, imediatamente, o *olu-odê* que preside o encontro consulta os membros a fim de saber quem pode ajudar na solução do problema. As pessoas fazem então, suas reclamações e sugestões a respeito dos acontecimentos locais. Note-se que

também questões familiares são trazidas para esse encontro, em busca de solução.

Nesse mesmo dia é realizado o *ajô*, coleta de dinheiro à qual nos referimos anteriormente. A quantia arrecadada é entregue à pessoa que está promovendo o encontro.

Em caso de morte de um dos membros da sociedade *Egbe-Ode*, são convocadas duas ou quatro pessoas para visitarem os familiares do morto em nome dos caçadores e para oferecerem toda a assistência necessária.

Comprova-se, desse modo, a ascendência moral e o poder dos caçadores/ferreiros sobre a coletividade. Na verdade, sua influência é de tal monta que continua, enquanto sociedade, a ter direitos e deveres relativos à família do caçador morto. Muitas vezes, ocorre sua ingerência sobre a decisão do casamento dos órfãos, por exemplo, se constata alguma anormalidade relativa ao parceiro escolhido.

Em todos os acontecimentos sociais sua presença torna-se indispensável, uma vez que são considerados uma única família. É muito freqüente ver nessa sociedade, o *asipa-odê* anunciando o casamento, o batizado ou o enterro de um ancião, convidando todos para reunirem-se na casa da família onde transcorrerá o evento. Às vezes, a reunião se dá no palácio do rei, na casa do *balê* ou numa das forjas da aldeia, facilmente localizável ao mencionar-se o nome do ferreiro. Tais encontros têm a finalidade de discutir a forma de participação de cada um, a troca de sugestões sobre os presentes a serem ofertados e os trajés a serem usados.

A sociedade dos caçadores é uma corporação que oferece proteção à comunidade, buscando entre seus membros e fora deles, meios para uma vida melhor. É certo que toda sociedade se comunica com seu passado e se acha, de algum modo, determinada por ele.

Entretanto, tematizar esse passado e apreendê-lo como produtor de um significado que abre as portas para o presente, é tarefa por demais complexa. Cabe então aos membros dessa corporação, essa tematização vivificante.

Para a realização dessa tarefa, os membros da sociedade *egbe-ode* promovem anualmente, na época da colheita do inhame, a festa de Ogum, que conta com a participação de todos. É uma das mais importantes festas entre as realizadas pelas várias sociedades que compõem o reino iorubá. Antes de sua realização ninguém poderá comer inhame. Na véspera, um grupo de vinte e um caçadores realiza uma expedição de caça, retornando no dia seguinte com os animais cuja carne será servida na festa.

Tematizando o passado heróico de Ogum, essa festa permite apreendê-lo como reprodução de um sentido que desvela, no presente, os sinais do novo. É no fazer corpo com o passado de Ogum, tomado como totalidade complexa, que o povo interpreta seu passado e se situa em relação a ele, formulando explicitamente os princípios de sua organização. Orientados pelos membros da *Egbe-Ode*, procuram dar valor e sentido a suas atividades cotidianas e a tudo o que lhes acontece.

Essa festa acontece na entrada da aldeia ou em sua parte central, chamada *ojúbo-ògún*, local de veneração a Ogum, onde estão assentados os símbolos de Ogum, de uso comunitário, e onde também são feitas oferendas antes do início das guerras.

Com a presença do *oba*, do *bálê* e de outros notáveis da comunidade, o *abogun* abre o ritual através de evocação a Ogum. Logo em seguida, chama o *oba* para que peça à divindade tudo de bom para a sociedade, e então, o *balogun* e o *ohí-ode* vêm para conversar com Ogum. Após esse diálogo, as oferendas e os sacrifícios são completados, enquanto os presentes vão orando em silêncio, pedindo longevidade, paz e prosperidade para si e para a comunidade. Para as oferendas e os sacrifícios feitos a Ogum, são necessários: animais de caça, feijão torrado, milho torrado, muito inhame recém-colhido, inhame assado, carneiro, filhote de cachorro,

sua carne predileta, *obì*, *orógbó*, *emu*, água, *màni wò*, folha de palmeira que o veste, azeite de dendê etc.

Terminadas as oferendas e sacrifícios, os caçadores iniciantes são convocados, juntamente com a comunidade, para realizarem um cortejo, levando parte da sobra do milho e do feijão torrados e do inhame assado. Paramentados com *màni wò* pelo corpo todo, seguem, acompanhados por toques de *agogo* e *bata*, com a recitação de *ijala* e de outros enunciados para a louvação de Ogum. Iniciam o cortejo na companhia das mulheres, indo de porta em porta, distribuindo um pouco da sobra das comidas ofertadas, entre todos os presentes, em cujo pulso direito é amarrado o *màni wò*, que simboliza a participação comunitária. Essa prática é considerada indispensável para que todos recebam o *axé* de Ogum. O grupo que realiza o cortejo passa, praticamente, por todas as casas da aldeia e recebe muitos presentes em dinheiro, que será usado em benefício da comunidade em geral, para melhorar o espaço sagrado e adquirir novos elementos litúrgicos para as festas das outras divindades. Outros aspectos da vida social confirmam a importância desta festa para a interpretação e reformulação do passado da sociedade iorubá. Esta celebração é um dos mecanismos sociais que permite a tematização do passado, onde se apreende o sentido da oralidade legada por Ogum, herói civilizador. Esse legado descortina a possibilidade coerente da vida presente e, simultaneamente, permite descobrir nesse presente os sinais do futuro.

A INICIAÇÃO

Para o processo iniciático de Ogum são necessários os seguintes elementos: cabrito, carneiro, galo, *igbin*, tartaruga, galinha d'Angola, pato, pombo, banha de *ori*, obi, *orogbo*, mel, inhame assado, *atare*, milho e feijão torrados, azeite de dendê, *emu*, *ikodide*, *màriwò*, juntamente com um preparado à base de ervas dedicadas ao culto de Ogum.

O aspirante à iniciação é colocado num quarto sagrado durante trinta dias, sem poder sair para a rua até o termino do processo. A cada três dias, passa por um ritual de *Bori*, de modo que no trigésimo dia é realizado seu décimo *Bori*, o que ocorre diante do assentamento de Ogum, localizado na parte frontal da casa onde está sendo iniciado. Esse assentamento contém os metais que simbolizam a realeza desse orixá e fica junto a uma das árvores sagradas a ele dedicadas. No dia do décimo *Bori* o *iyawo* é apresentado à sociedade: sai do quarto sagrado envolto num lençol branco novo, com *mariwo* amarrado em torno do *ori*, dos punhos e dos tornozelos. Folhas de *akoko* cobrem seu *ori*, simbolizando a realeza de Ogum. Chegando ao local do assentamento encontrará as pessoas que o aguardam e será recebido na comunidade dos iniciados em Ogum, com a seguinte cantiga:

Ogun pe wa o.
Ogun pe bọ o.
Ọmọ awo,
Ogun pe bọ o.

Oh, Ogum, chame-o para cá.
Oh, Ogum, chame-o de volta.
Oh, filho do sagrado,
Oh, Ogum, chame-o de volta.

Todos saúdam Ogum gritando: *Ogun ye! Mo ye!* – Viva *Ogum, ele é vida! Eu tenho vida!* – O sacerdote ensina ao *iyawo* como saudar Ogum: *diante do assentamento deve, primeiramente, levantar o pé esquerdo e pisar firmemente com ele no chão, três vezes, dizendo:*

*Ogun gba mi.
Baba ọmọ ni ngba ọmọ.*

*Ogum me proteja.
É o pai quem protege o filho.*

Em seguida, deve ajoelhar e bater a cabeça três vezes, no mesmo local onde anteriormente batera o pé, em sinal de reverência. Após essas saudações, é realizado o décimo *Borí*, com pombo branco, galinha d'Angola, pato e *igbin*. Às vezes, para esse *Borí*, o próprio orixá, através do jogo divinatório, orienta o *iyawo* a ofertar a seu *orí* um animal de grande porte, tal como ovelha ou carneiro. Quando um animal desses é utilizado, o sacerdote orienta o *iyawo* a encostar sua testa quatro vezes na cabeça do animal e depois encostar a cabeça do animal em seu peito, para então sacrificá-lo.

Os animais são colocados vivos sobre o *orí* do *iyawo*, um de cada vez, seguindo a ordem descrita. Quanto às aves, aguarda-se que voem para o solo, para então proceder ao sacrifício. Enquanto isso, o sacerdote entrega dois obis e dois *orogbo* abertos ao *iyawo* para que os segure e recomenda que permaneça em oração até o fim do sacrifício. À medida que os animais vão sendo sacrificados, seu sangue é derramado sobre as seguintes partes do corpo do *iyawo*: moleira, testa e um pouquinho na língua. O restante é derramado na terra, diante do assentamento de Ogum. O *igbin* é sacrificado por último, para neutralizar a energia dinamizada durante o ritual. Parte do sangue branco desse animal é ditado sobre o *orí* do *iyawo*, parte sobre o assentamento e o

restante é misturado à banha de *orí* e distribuído aos presentes, para ser passado em seus corpos, ali mesmo, antes de deixarem o local. Concluída essa fase do ritual, o sacerdote retoma o obi e o *orogbo* da mão do *iyawo*, encosta-os em sua testa e depois os oferta a Ogum, jogando-os no chão, diante de seus símbolos, para saber se o iniciado está sendo aceito pelo Orixá. Caso seja confirmada a aceitação do aspirante – e a leitura da caída do *obi* e do *orogbo* revela isso –, o sacerdote saúda Ogum, ofertando a ele metade desse obi e desse *orogbo* e entrega ao *iyawo* um gomo de cada, dizendo:

*Ogun a diku ọ.
A di arun ọ
A lana ẹ si rere.*

*Ogum fechará seu caminho para a morte.
Ele fechará seu caminho para a doença
E o abrirá para a sorte.*

Recebendo o obi e o *orogbo*, o *iyawo* os come. O restante é dividido entre os presentes. Encerrado esse *Borí*, o sacerdote retira o *mariwo* amarrado no *orí*, punhos e tornozelos do *iyawo* e os coloca sobre o assentamento. Todos saúdam Ogum e um dos caçadores dispara a espingarda para o alto. Retornam então ao quarto sagrado de recolhimento. Este ritual ocorre pela manhã ou no final da tarde.

No dia seguinte pela manhã, outro *Borí* é feito, obrigatoriamente por uma mulher indicada pelo sacerdote, desta vez com uma galinha d'Angola, dois obis e dois *orogbo*. O *iyawo* recebe a orientação de sentar-se sobre uma esteira, no quarto situado diante do assentamento de Ogum. Permanece em jejum, sem poder falar com ninguém, até o término do *Borí*. Ao anoitecer é levado para junto de uma das árvores sagradas do Orixá, árvores freqüentemente plantadas em frente às casas de culto. Ao pé dessa árvore haverá

um pote de barro cheio de *agbo*, que será utilizado nos banhos até o final do processo iniciático. Ali chegando, a pessoa que houver sido indicada pelo jogo o despirá e o banhará com esse *agbo* e um certo número de folhas dessa árvore. Todo o ritual se faz acompanhar do som de *ijala*, de *agogo* e de tambores falantes. O *iyawo* caminhará, então, harmoniosamente, para dentro do quarto sagrado, cujo chão está forrado de *mariwo*. Ali chegando, é sentado no *apoti* preparado para recebê-lo e diante dele haverá um assentamento contendo todos os símbolos de Ogum em metal revestido com *mariwo* desfiado especialmente para esse ritual. O sacerdote pega a navalha e a sacraliza colocando-a por cima dos símbolos e, ofertando um obi, evoca Ogum, pede sua bênção e roga-lhe que o acompanhe nesse ritual. Começa então a raspar a cabeça do *iyawo* e, após esse ato que marca um novo estágio na iniciação, o *iyawo* é levado novamente ao local de banho para ser banhado novamente. Sua cabeça é lavada com sangue de *igbin* e de pombo branco, para que tenha muita estabilidade emocional e para que seja vitorioso nas lutas da vida.

Citando o nome do *iyawo* como ofertante, estando ele presente no local, o sacerdote oferece a Ogum todas as comidas que lhe são ofertáveis e, em seguida, são sacrificados um cachorro e um galo, nessa ordem. Constatamos através de nossa pesquisa de campo, que em nenhum dos lugares onde se encontra a etnia iorubá, seja na Nigéria, Togo ou República do Benin, se observa o sangue do cachorro sendo colocado em alguma parte do corpo humano, especialmente durante a iniciação ou as obrigações complementares.

O sacrifício do cachorro é realizado segundo um processo rígrado: as patas traseiras são amarradas presas uma à outra, com uma corda comprida, enquanto as dianteiras são puxadas para trás no sentido das costas e também amarradas. No pescoço é colocada uma corda para puxá-lo.

No momento do sacrifício uma pessoa puxa a corda que está atada às patas traseiras enquanto outra puxa, em sentido contrário, a corda atada ao pescoço, de modo que o animal fique suspenso. O sacerdote passa o facão em volta do pescoço do cachorro sete vezes e o sacrifica, a seguir, com um único golpe. Todo seu sangue é despejado por cima do assentamento e o corpo do animal também é colocado ali. Logo em seguida, sacrifica-se o galo, derramando seu sangue sobre os símbolos do Orixá. A cabeça é dada ao *iyawo* para que ingira um pouco do sangue.

Provavelmente, antes do término deste ritual, o *iyawo* já estará possuído. É conduzido então, de volta ao quarto sagrado. Ao chegar, é colocado para dançar, em transe e, depois de muita festividade, conduzido para deitar sobre uma esteira.

Na manhã seguinte, dando continuidade ao ritual iniciático, o *iyawo* é despertado bem cedo e levado ao pé da mesma árvore sagrada junto à qual fora banhado e o processo se repete. Terminado o ritual do banho, é levado novamente ao quarto e pintado com *efun* e *osun*. Durante sete dias será pintado duas vezes ao dia: a primeira, logo ao amanhecer e a segunda, ao anoitecer. As pinturas são retiradas através de banhos, momentos antes da pintura seguinte.

Observamos que em alguns processos iniciáticos, são desenhados com *efun* e *osun*, alguns dos símbolos de Ogum no corpo do *iyawo*. As pinturas são realizadas através de leves toques da ponta do dedo indicador ou do médio, após mergulho no *efun* e no *osun*, dissolvidos em *agbo* preparado exclusivamente com *mariwo* macerado. Pode haver duas ou mais pessoas encarregadas da pintura.

Ita

Denomina-se *ita* o ritual realizado no terceiro dia da iniciação. Após a primeira pintura desse dia são realizados vários sacrifícios com alguns dos animais utilizados na

um pote de barro cheio de *agbo*, que será utilizado nos banhos até o final do processo iniciático. Ali chegando, a pessoa que houver sido indicada pelo jogo o despirá e o banhará com esse *agbo* e um certo número de folhas dessa árvore. Todo o ritual se faz acompanhar do som de *ijala*, de *agogo* e de tambores falantes. O *iyawo* caminhará, então, harmoniosamente, para dentro do quarto sagrado, cujo chão está forrado de *mariwo*. Ali chegando, é sentado no *apotí* preparado para recebê-lo e diante dele haverá um assentamento contendo todos os símbolos de Ogum em metal revestido com *mariwo* desfiado especialmente para esse ritual. O sacerdote pega a navalha e a sacraliza colocando-a por cima dos símbolos e, ofertando um obi, evoca Ogum, pede sua bênção e roga-lhe que o acompanhe nesse ritual. Começa então a raspar a cabeça do *iyawo* e, após esse ato que marca um novo estágio na iniciação, o *iyawo* é levado novamente ao local de banho para ser banhado novamente. Sua cabeça é lavada com sangue de *igbin* e de pombo branco, para que tenha muita estabilidade emocional e para que seja vitorioso nas lutas da vida.

Citando o nome do *iyawo* como ofertante, estando ele presente no local, o sacerdote oferece a Ogum todas as comidas que lhe são ofertáveis e, em seguida, são sacrificados um cachorro e um galo, nessa ordem. Constatamos através de nossa pesquisa de campo, que em nenhum dos lugares onde se encontra a etnia iorubá, seja na Nigéria, Togo ou República do Benin, se observa o sangue do cachorro sendo colocado em alguma parte do corpo humano, especialmente durante a iniciação ou as obrigações complementares.

O sacrifício do cachorro é realizado segundo um processo rígido: as patas traseiras são amarradas presas uma à outra, com uma corda comprida, enquanto as dianteiras são puxadas para trás no sentido das costas e também amarradas. No pescoço é colocada uma corda para puxá-lo.

No momento do sacrifício uma pessoa puxa a corda que está atada às patas traseiras enquanto outra puxa, em sentido contrário, a corda atada ao pescoço, de modo que o animal fique suspenso. O sacerdote passa o facão em volta do pescoço do cachorro sete vezes e o sacrifica, a seguir, com um único golpe. Todo seu sangue é despejado por cima do assentamento e o corpo do animal também é colocado ali. Logo em seguida, sacrifica-se o galo, derramando seu sangue sobre os símbolos do Orixá. A cabeça é dada ao *iyawo* para que ingira um pouco do sangue.

Provavelmente, antes do término deste ritual, o *iyawo* já estará possuído. É conduzido então, de volta ao quarto sagrado. Ao chegar, é colocado para dançar, em transe e, depois de muita festividade, conduzido para deitar sobre uma esteira.

Na manhã seguinte, dando continuidade ao ritual iniciático, o *iyawo* é despertado bem cedo e levado ao pé da mesma árvore sagrada junto à qual fora banhado e o processo se repete. Terminado o ritual do banho, é levado novamente ao quarto e pintado com *efun* e *osun*. Durante sete dias será pintado duas vezes ao dia: a primeira, logo ao amanhecer e a segunda, ao anoitecer. As pinturas são retiradas através de banhos, momentos antes da pintura seguinte.

Observamos que em alguns processos iniciáticos, são desenhados com *efun* e *osun*, alguns dos símbolos de Ogum no corpo do *iyawo*. As pinturas são realizadas através de leves toques da ponta do dedo indicador ou do médio, após mergulho no *efun* e no *osun*, dissolvidos em *agbo* preparado exclusivamente com *mariwo* macerado. Pode haver duas ou mais pessoas encarregadas da pintura.

Ita

Denomina-se *ita* o ritual realizado no terceiro dia da iniciação. Após a primeira pintura desse dia são realizados vários sacrifícios com alguns dos animais utilizados na

iniciação sobre o *ori* do *iyawo*. Ogum é evocado através da entoação de muitos *ijala e oriki*, e do toque de instrumentos musicais a ele dedicados, o que induz a nova incorporação. Após esse ritual o *iyawo* é levado ao pé da árvore sagrada para ser novamente banhado. Após o banho é conduzido ao quarto, com um lençol branco cobrindo seu corpo e o *ikodidê* amarrado em torno da cabeça, na altura da testa. Ao ser pintado pela segunda vez, nesse dia, recebe um preparado medicinal feito à base dos elementos minerais, vegetais e animais que serão colocados sobre sua cabeça. A banha de *ori* possibilita a fixação dos elementos sobre a cabeça do *iyawo*, de modo que possam ser retirados na hora do banho e recolocados depois. O *ikodidê* e esse preparado medicinal permanecerão na cabeça do *iyawo* até o último dia do processo iniciático, que varia principalmente de acordo com sua disponibilidade de tempo. Alguns processos duram sete dias, podendo entretanto, durar até noventa. Hoje em dia, na África, há mudanças quanto ao tempo de duração dos processos iniciáticos, pois são consideradas a disponibilidade pessoal para as obrigações religiosas e as limitações impostas pela vida profissional. Mesmo que o *iyawo* não tenha suficiente disponibilidade de tempo, todas as fases de seu processo iniciático são completadas. Assim, as limitações de tempo não impossibilitam a iniciação. Entretanto, se o *iyawo* não tem compromissos que lhe tomem tempo, a iniciação poderá ser mais prolongada.

Para terminar o *ita*, ao anoitecer, as comidas oferecidas a Ogum – inhame assado, *ekuru-funfun*, *ekuru-pupa*, milho e feijão torrados, azeite de dendê e *emu* – são levadas a seu assentamento pelo *iyawo*, juntamente com porções já cozidas dos animais sacrificados pela manhã. *Obi* e *orogbo* são as últimas oferendas do *ita* e são realizadas pelo sacerdote com o *iyawo* a seu lado.

Ije

Denomina-se *ije* o ritual realizado no sétimo e último dia da iniciação. Logo cedo pela manhã, o corpo do *iyawo* é pintado. No final do dia é banhado para que essa pintura seja apagada e possa ser feita outra, a última, que por sua vez será apagada com ele sentado no *apotí*, diante do assentamento de Ogum, no mesmo local onde sentara no primeiro dia para a raspagem da cabeça. Em torno de sua cintura é amarrado o *mariwo*. Após muitas manifestações realizadas com vibrantes toques de tambores falantes e entoações contínuas de cantigas em homenagem a Ogum, estando o *iyawo* incorporado, são sacrificados sobre seu *ori* e sobre o assentamento, os seguintes animais: galinha de Angola, galo, cabrito e *igbin*. Após o sacrifício, a cabeça do cabrito é colocada numa cabaça, junto a outras comidas, idênticas às preparadas no dia de *ita*.

O *iyawo* é levado para tomar seu último banho, a fim de retirar o sangue derramado sobre seu *ori* e seu corpo. Retorna em seguida ao quarto, com o corpo coberto de *mariwo*. A cabaça repleta de comida é colocada sobre sua cabeça. Reiniciam os toques de tambores falantes e a entoação das cantigas e isso favorece nova incorporação. Nessa mesma hora alguns outros iniciados em Ogum também entram em transe.

Dançando, o *iyawo* é conduzido até a árvore sagrada perto da qual recebeu o axé nos dias anteriores. Ao chegar ali, em sinal de despedida, a oferenda é retirada de sua cabeça e colocada diante da árvore. O grupo retorna ao interior da casa e o jogo divinatório realizado a seguir, com dezesseis búzios, indicará o *odu* de nascimento do *iyawo* nessa iniciação que marca o surgimento de nova identidade e o despertar de um novo tempo em sua vida. O *odu* indicará outro ou outros orixás a serem cultuados, instruirá a respeito das proibições ou interdições (*ewô*) que devem ser obedecidas para que a vida possa transcorrer bem e o destino cumprir-se.

Como ato final da iniciação o *iyawo* recebe novo nome que o identifica como iniciado e simultaneamente homenageia o Orixá. Esse nome pode ser adotado desde esse dia. Recebe também o assentamento de seu Orixá e o jogo de dezesseis búzios utilizado durante o processo iniciático. Desse dia em diante, poderá consultar os orixás e o próprio *orí*, para conhecer seus desígnios e, assim que obtenha conhecimentos autênticos do processo divinatório através de búzios, poderá orientar pessoas que a ele recorram em busca de ajuda.

De posse de um novo nome, do assentamento e dos búzios, o iniciado recebe cumprimentos dos presentes e passa a ser considerado um *awo*.

Epítetos e qualidades de Ogum

São muitos os epítetos que demonstram a importância desse orixá.

Apresentamos, a seguir, alguns deles:

Alakaye ou **Ogun Alakaye** – *Aquele cuja grandeza está espalhada pelo planeta.*

Are – *Aquele que é justo em seus julgamentos.* Este epíteto denota a capacidade de Ogum para estabelecer paz e harmonia, evitando o caos na sociedade. Devido a essa qualidade de Ogum, no sistema judiciário iorubá, bem como no sistema judiciário de modelo ocidental, em território iorubá, é costume jurar em nome de Ogum antes do início dos depoimentos para atestar sua veracidade. O depoente, ao proceder desse modo, está consciente de que o perjúrio é castigado por essa divindade.

Asegbe – *o bondoso que faz tudo para favorecer os necessitados.*

Ogun-meje – *Ogum de Sete Personalidades.*

Olojo – *Senhor do Dia.* Recebe esse nome por ensinar às pessoas como devem proceder no dia-a-dia, para sobreviverem.

Onibode – *Aquele que detém o poder sobre as idas e vindas das pessoas; Senhor das estradas por onde caminham os homens.*

Onire – *Rei e cidadão de Ire, cidade sagrada por ele fundada, local onde viveu e desenvolveu parte de sua sabedoria.*

Osinmole – *Líder das divindades e seu Guerreiro.* Conquistou o direito de ser chamado desse modo ao liderar e defender os demais orixás durante as guerras.

Yankannire – *o Forte, o Resistente.*

As sete personalidades de Ogum

Guerreiros, caçadores e demais devotos de Ogum nele reconhecem sete personalidades e por isso, ao cantarem em sua homenagem referem-se a isso dizendo o *meu Ogum tem sete personalidades*. De fato, Ogum é um só. Porém, devido às suas múltiplas funções, alcançou notoriedade o que se expressa nos nomes que lhe são atribuídos e em cantigas, como demonstramos a seguir:

Nomes

1. **Ogun-onire** – Ogum, Rei e Guerreiro da cidade de Ire
2. **Ogun-Ikọla** – Ogum, Homem da navalha, que faz circuncisões e marcas faciais
3. **Ogun-Gbenagbena** – Ogum, o Artesão que trabalha com todas as artes.
4. **Ogun-Alagbẹde** – Ogum, o Ferreiro.
5. **Ogun-Onigbajamo** – Ogum, Poeta e Historiador, que canta e entoia *ijala* e *iremoje*.
6. **Ogun-Olode/Ogun-Makinde** – Ogum, Guerreiro e Caçador
7. **Ogun-Alara** – Ogum, o Sábio que transforma a terra em riqueza.

Cantigas**1.**

Ogun meje-meje
Ogun meje iba
Ogun meje ni Ogun mi
Ogun onire ni Ogun mi o
Ogun meje iba
Ogun ikọla ni Ogun mi o
Ogun meje iba
Ogun gbenagbena ni Ogun mi o
Ogun meje iba
Ogun alagbede ni Ogun mi o
Ogun meje iba
Ogun onigbajamo ni Ogun mi o
Ogun meje iba
Ogun olode, Ogun makinde ni Ogun mi o
Ogun meje iba
Ogun alara ni Ogun mi o
Ogun meje iba

Ogun das sete qualidades
Ogun das sete qualidades, saudações
Ogun das sete qualidades é o meu Ogun
Ogun das sete qualidades, Ogun de Ire
Ogun Rei de Ire, é o meu Ogun
Ogun das sete qualidades, saudações!
Meu Ogun é ikọla, tem poder sobre a personalidade
e identidade do homem.
Ogun das sete qualidades, saudações!
Meu Ogun é gbenagbena, artesão, artista.
Saudações às sete qualidades de Ogun!
Meu Ogun é alagbede, ferreiro.
Ogun das sete qualidades, saudações!
Meu Ogun é onigbajamo, poeta, historiador.

Saudações às sete qualidades de Ogun!
Meu Ogun é olode-makinde, guerreiro- caçador.
Ogun das sete qualidades, saudações!
Meu Ogun é alara, aquele que transforma a terra
em riqueza.
Saudações às sete qualidades de Ogun!

2.

Ogun meje Ire o
Ogun onire ni nje agbo
Ogun ikọla ni nje igbin
Ogun gbenagbena ni nje şukuşuku igi
Ogun alagbadé ni nje ipe irin
Ogun onigbajamo ni nje irun ori
Ogun olode-Makinde ni nje eran igbe
Ogun alara ni nje aja
Ogun meje ire o!

Oh! As sete qualidades de Ogun de Ire!
É Ogun onire que se alimenta de carneiro.
É Ogun ikọla, homem do movimento, que se alimenta
de igbin.
É Ogun gbenagbena, o artista, que se alimenta de
madeira.
É Ogun alagbadé, o ferreiro, que se alimenta de ferro
É Ogun onigbajamo, o historiador, que se alegra ao
ver cabelos brancos (aquele que narra a vida dos
idosos)
É Ogun olode-makinde, guerreiro-caçador, que se
alimenta de animais de caça.
É Ogun alara, aquele que transforma a terra em
riquezas, que se alimenta de cachorros
Oh! As sete qualidades de Ogun de Ire!

Nomes dados a crianças e iniciados, em louvor a Ogum

Ogunfólábi: *Ogum me deu vida com toda a sua riqueza. Dar este nome a uma criança indica que seus pais prosperaram graças à proteção de Ogum. Quando é dado a um iniciado, homenageia Ogum por ser uma divindade que traz prosperidade a seus devotos.*

Ogunşola: *Ogum fez a riqueza. Este nome faz referência às mudanças positivas ocorridas graças à iniciação em Ogum.*

Agbededola: *A forja se transformou em riqueza*

Faz referência à transformação ocorrida graças à iniciação em Ogum e aponta a forja como um dos importantes símbolos do Orixá.

Ogunghamí: *Ogum me acolheu*

Denota que o homem, tendo buscado refúgio em Ogum, foi acolhido.

Odētunbí: *O caçador me fez renascer*

Além de reconhecer uma das qualidades de Ogum, a de caçador (*odē*), este nome também se refere a seu poder de reter o *abiku* na terra.

Ogundire: *Ogum me transformou em fonte da sorte*

Revela que determinada família, por cultuar o Orixá, conseguiu ter sorte e prosperar na vida.

Ogunkolawole: *Ogum trouxe prosperidade ao lar*

Dado em reconhecimento à prosperidade trazida por Ogum a seus devotos.

Ogunniyi: *Ogum é louvável*

Indica a realeza de Ogum e o respeito que inspira.

Ogundimu: *Ogum me amparou*

Adotado por seus devotos para demonstrar o constante refúgio que se busca nele e sua acolhida.

Ogunṭola: *Ogum é suficientemente grande para trazer riqueza e alegria*

Indica, como outros, que Ogum tem poder para atrair riqueza e alegria.

Oguntolu: *Ogum é uma grande divindade, ele é venerável. Nome utilizado sempre que se reconhece a grandeza de Ogum.*

Oguntosin: *Ogum é suficientemente grande para ser venerado. Demonstra a confiança dos devotos de Ogum: ele é venerável.*

Ogunkunle: *Ogum enche a casa com sua bondade e alegria. Denota o reconhecimento e carinho das pessoas para com as graças recebidas de Ogum.*

Ogunsanya: *Ogum deu seu nome para que eu me defenda. Demonstra que o nome de Ogum simboliza apoio e defesa.*

Símbolos de Ogum

Mariwo: palmeira do coqueiro de dendê, cujas folhas são a roupagem de Ogum. São utilizadas como paramentos de seus devotos durante as festas e revestem os assentamentos. Colocada na entrada da casa, atrai a proteção desse Orixá.

Emu: alicate usado tanto no assentamento de Ogum como pelos ferreiros para retirar o ferro quente do fogo, na forja. É considerado a primeira ferramenta forjada por Ogum e por isso sua presença é sempre de muita importância nos assentamentos.

Opa-Ogun: bastão de ferro revestido de contas multicoloridas utilizado pelos sacerdotes de Ogum para transmitir seu axé. Somente os pertencentes à mais alta hierarquia têm o privilégio de portá-lo.

Oolu: martelo de muita importância no assentamento de Ogum. Existe um outro tipo, chamado *om̃-owu*, usado apenas para martelar ferro quente durante a forja.

Ada: facão. Segundo o mito há uma louvação que diz: *Ogun aladameji, o fi okan sile, fi okan yena – Ogum, o dono de dois facões, deixa um em casa e, com o outro, abre caminho.*

Ida: espada utilizada por Ogum na guerra. Feita de ferro e sempre presente em seu assentamento.

Obç: faca. Considerada uma das primeiras ferramentas forjadas por Ogum. Usada como instrumento de sacrifício a ele e a outras divindades.

Agogo: sino forjado em ferro, considerado o instrumento musical predileto de Ogum e de algumas outras divindades. Usado para evocá-lo.

Ibõn: espingarda. Considerada instrumento de guerra, associada a Ogum e utilizada para anunciar sua chegada através de incorporação, durante o culto. Durante as festas em sua homenagem, seus devotos costumam dar disparos para o alto.

Qta Ogum: pedra sagrada encontrada muitas vezes no assentamento de Ogum e de presença indispensável na forja. Por possuir resistência superior às demais, é sobre ela que o ferro é martelado.

Olughondoro: instrumento feito de corda e casca de coco, que se amarra no pescoço do cachorro durante o ato sacrificial.

Awç: pote de barro sagrado que contém água.

Árvores Sagradas dedicadas à Ogum

Peregum, akoko e yeye

Simbolizam durabilidade e imortalidade. São árvores muito resistentes, em cuja proximidade são colocados os assentamentos de Ogum. Quando dedicadas a ele, têm suas bases revestidas de *mariwo* e tecido branco. Suas folhas são usadas durante a cerimônia de sacralização de seus símbolos.

Festas Anuais de Ogum

A festa de Ogum é celebrada anualmente, variando na duração, de acordo com cada casa e cidade.

1. Festa Anual dedicada a Ogum pelas Casas de Culto

As obrigações anuais são feitas pelos devotos de Ogum e ocorrem sempre por ocasião de alguma colheita, principalmente a do inhame. A data precisa é determinada pelo jogo, feito na manhã do dia do Orixá, três luas antes de sua ocorrência. A casa que promove a festa anual, considerada momento de grande comunhão, convida as demais. Todos seus freqüentadores se mobilizam para prepará-la.

Na noite que antecede as festividades, o rito começa com todos os símbolos de Ogum sendo lavados com *agbo* e sangue de alguns animais, num ritual acompanhado de numerosas recitações de *ijala* e evocações. Enquanto isso, alguns iniciados (caçadores) são nomeados pelo sacerdote para uma expedição de caça. O melhor animal caçado nessa noite será a primeira oferenda a Ogum, que é feita logo na manhã do primeiro dia de festa. Nessa manhã, ocorre o ritual de *Èla*: o *abogun*, com a espada na mão e a coroa na cabeça, rememora o passado do seu Orixá e, junto com os demais devotos, dirigem-se à entrada da cidade para venerá-lo.

Vestindo roupas brancas, os devotos dirigem-se para perto de uma das árvores sagradas – *akoko*, *yeye* ou *peregum*, levando, como oferendas a Ogum, ferramentas – enxada, facão, machado –, inhame assado, milho e feijão torrados, azeite de dendê, água, *emu*, sua bebida predileta, um galo, obi e *orogbo*. Com a enxada reúnem um punhado de terra ao pé da árvore e todos as oferendas são colocadas sobre esse montículo. O obi e o *orogbo* são oferecidos por último, sendo jogados para que se saiba se houve aceitação da oferta. Depois de depositados os objetos, um tecido branco novo é enrolado ao redor do tronco da árvore, simbolizando a chegada do novo ano de Ogum. Após esse ato, o

abogun reza agradecendo a proteção recebida de Ogum durante o ano transcorrido, pede prosperidade e orienta os devotos presentes. Terminada essa etapa, levanta a espada e, com o olhar persuasivo de sacerdote de Ogum, grita:

Ogun olu-ilana yọ Ori o!
Ogun olu-ilana yọ Ori o!
Ogun olu-ilana yọ Ori o!

Ogum, divindade que abre caminho, venha se mostrar!
Ogum, divindade que abre caminho, venha se mostrar!
Ogum, divindade que abre caminho, venha se mostrar!

Após a terceira saudação do *abogun*, os devotos presentes gritam em resposta:

Ogun awa ye!
Ogun awa ye!
Ogun awa ye!

Saudações! Nosso Ogum se mostrou! Ele é vida!
Saudações! Nosso Ogum se mostrou! Ele é vida!
Saudações! Nosso Ogum se mostrou! Ele é vida!

Após essa recitação, o *abogun* realiza o sacrifício de um galo. Pode haver necessidade de sacrifício de outros animais e isso é orientado pelo jogo. O *abogun* sacrifica o galo com a espada, derrama seu sangue sobre os símbolos, sobre as oferendas e sobre o pano branco amarrado no tronco da árvore, derrama azeite de dendê e *emu* sobre o sangue e amarra o *mariwo* em volta do assentamento e do tronco da árvore sagrada. Encerra com a oferenda de obi e *orogbo*.

Quando não há confirmação, através do jogo de obi e *orogbo*, esse sinal é interpretado como sendo um aviso de Ogum aos seus devotos. Através desses mesmos elementos, o sacerdote estabelece uma comunicação com o Orixá para saber o que ele tem a dizer. Normalmente, advêm orientações para os devotos quanto a dificuldades que estão enfrentando ou quanto a possíveis problemas futuros. Por vezes, Ogum expressa o desejo de receber mais oferendas e, nesse caso, o acréscimo advem das sobras da comida ofertada. Quanto às previsões de problemas, orienta seus filhos sobre o que fazer para evitar o mal, pois as festas a ele dedicadas incluem entre seus objetivos, solicitar proteção. Por isso, nas orações Ogum é chamado *Olugbala – O Senhor que protege e acolhe*.

Terminada a oferenda, o *abogun*, juntamente com os demais devotos, ao som do *agogo*, realiza um cortejo às casas dos familiares que residem nas proximidades do templo, cantando e dançando, recebendo presentes para Ogum e convidando as pessoas para irem ao templo.

Na noite do terceiro dia das festividades ocorre a apoteose da festa: a dança do fogo. A pessoa que incorporará Ogum traz muitas folhas de *mariwo* amarradas em torno da cabeça, de modo a impedir a visibilidade e dificultar sua identificação. Folhas de *mariwo* são amarradas também em torno de seus ombros, cintura e punhos. Instrumentos musicais feitos com duas chapas de metal que contêm em seu interior contas e areia, são atados aos tornozelos, de modo a produzir, durante as danças, dois sons: o primeiro, decorrente do choque dos metais entre si e o segundo, do movimento das contas e da areia. Durante a festa o som desses instrumentos musicais se harmoniza com o de outros.

Estando vestida a pessoa, o *abogun* manda trazer o pote de barro de tamanho médio, que conterà o fogo. A parte externa do pote é pintada com *efune* sua base protegida com

um pano branco enrolado em círculo, com sete voltas. Uma vez colocado em seu interior carvão suficiente para enchê-lo, é ele alimentado com obi e *orogbo*. Depois disso, é colocado sobre a cabeça do *ẹ̀lẹ̀gun* de Ogum, vestido de *mariwo*. Neste exato momento, todos saúdam Ogum e os ancestrais, principalmente o *ẹ̀lẹ̀gun* de Ogum já falecido, que anteriormente carregava o pote. Após as saudações, despeja-se azeite de dendê sobre o carvão que está no pote, já apoiado sobre a cabeça do *ẹ̀lẹ̀gun*. Ateia-se o fogo que produz imediatamente uma grande chama. Tudo isso ocorre ao som do *agogo* e demais instrumentos musicais, acompanhados da seguinte cantiga:

Ogun de o!
Ogun de o!
Aşo ina ni Ogun mu de!
Ogun de o!
Ogun de o!
Aşo ija ni Ogun wo!

Ah! Ogum chegou!
Ah! Ogum chegou!
Foi com roupa de fogo que Ogum chegou!
Ah! Ogum chegou!
Ah! Ogum chegou!
Foi com roupa de luta que Ogum chegou!

Enquanto isso, sob influência das cantigas e dos ritos, o *ẹ̀lẹ̀gun* entra em transe. Sai do quarto onde fora vestido, acompanhado da pessoa incumbida de carregar a vasilha de azeite de dendê cuja finalidade é alimentar o fogo e manter a chama forte. Dirigem-se para a frente da casa de culto, para junto da árvore sagrada de Ogum, a mesma em cuja proximidade foram feitas as oferendas. O *ẹ̀lẹ̀gun* e as pessoas que o acompanham dançam em torno da árvore, sem luz

artificial. O espaço é iluminado pela luz das chamas que estão sobre a cabeça do *ẹ̀lẹ̀gun*. Todos os que desejam homenagear Ogum participam da dança. Um grande número de pessoas, sentadas ou em pé, assistem esse magnífico espetáculo. O som provoca o desejo de dançar e as pessoas que permanecem fora da roda, movimentam o corpo, acompanhando o ritmo dos instrumentos e cantando junto. A festa dura a noite inteira, com comida e bebida abundante.

No sétimo dia da festa, logo de manhã cedo, o sacerdote realiza o jogo divinatório a fim de saber o que mais deve ser ofertado a Ogum e, obtida a resposta, mais comida é preparada. As comidas para a passagem de *ije* incluem todos os tipos anteriormente oferecidos. Após as oferendas, no final da tarde, as pessoas dirigem-se novamente para junto da árvore sagrada e, de frente para a direção onde sol se põe, evocam Ogum. O sacerdote o saúda, acompanhando-se pelo som do *agogo* e começa assim o *Ijọ Ije Ogum*, a dança do sétimo dia de festividades. Com essas oferendas e danças, encerra-se a festa anual de Ogum promovida por determinada casa. Pode ocorrer que essa festa seja de duração mais longa, se houver necessidade da casa que a realiza. Seja qual for essa duração, todas as casas de Ogum realizam sempre os rituais de *ítae ije*.

2. Festas Anuais dedicadas a Ogum

a. Nas Estações Rodoviárias

Por serem Ogum e Exu considerados divindades protetoras e guardiãs das cidades e dos movimentos, encontram-se assentamentos desses orixás nas entradas da maioria das cidades iorubás, na Nigéria, Togo e República do Benin. Os iorubás consideram extremamente importante para as cidades a veneração a Ogum, símbolo de proteção, união e solidariedade.

As festas em homenagem a esse orixá são realizadas sob orientação de seus sacerdotes, em local público

considerado seu *habitat*, como por exemplo as estações rodoviárias. Ali, com a presença de líderes políticos e religiosos, recorre-se às bênçãos de Ogum e pede-se a ele que proteja todos os viajantes contra acidentes de trânsito.

As mesmas oferendas feitas nas festas realizadas em casas, são feitas nas Estações Rodoviárias. Antes das oferendas, o local é bem varrido e decorado com *mariwo*. Os motoristas amarram *mariwo* na parte da frente de seus automóveis e nos retrovisores laterais, para anunciar essa festividade, de grande importância no calendário iorubá. No momento da oferta, todos se juntam ao sacerdote, evocando e rezando para pedir proteção e sorte, de modo que todos os anos lhes sejam favoráveis. Segue-se o sacrifício de animais e, em seguida, aqueles que desejam, apanham um pouco do sangue do animal ofertado para passá-lo na frente de seus automóveis.

Todos os que trabalham com automóveis e com objetos de metal são considerados filhos de Ogum, independentemente do fato de serem devotos do Orixá ou não, pois ele é considerado patrono dessas atividades. Esse fato inspirou o uso de uma cantiga de Ogum como propaganda de âmbito nacional na Nigéria, com o objetivo de reduzir o índice de acidentes nas estradas:

*Ọna a rin ye, e e,
 Ọna a rin ye o,
 O ni mọto o
 Ọmo Ogun Onire.
 Ọna a rin ye o,
 Oni mọto.
 Rọ ra sare o,
 O ni mọto.*

*Rọ ra şe kọna yen.
 Eşọ peleş oni mọto,
 Ọmọ Ogun Onire.
 Ọna a rin ye o.*

*Um caminho livre de acidentes,
 Um caminho livre de acidentes para você.
 Oh, motorista,
 Filho de Ogun-Onire,
 Um caminho livre de acidentes para você
 Oh, Motorista,
 Não corra demais,
 Oh, Motorista,
 Não faça a curva correndo.
 Vá tranqüilo, motorista,
 Filho de Ogun-Onire.
 Um caminho livre de acidentes para você.*

Os dias de oferenda em locais públicos, como as estações rodoviárias e entradas das cidades, são dias de grande alegria para todos, com participação geral.

b. Na entrada das cidades

Como acabamos de descrever, as cidades têm símbolos de Ogum assentados em uma, ou mais de suas entradas, em pontos estratégicos. O local é geralmente murado, com uma porta de entrada e sem cobertura. Em seu interior é plantada a árvore *akoko* e, perto dela é colocado o assentamento, que reúne vários metais-símbolos do Orixá. Nesse local são feitas as oferendas anuais e outras, a intervalos menores caso necessário, e aí são realizados os pedidos de proteção para o povo que habita essa cidade. São permitidas também as oferendas de caráter individual, realizadas por desejo pessoal ou por terem sido indicadas em sonhos, desde que orientadas pelos sacerdotes.

No caso da oferenda anual, limpa-se o espaço, pintando-o de branco na véspera de início das festividades, para anunciar a chegada do ano de Ogum na cidade. Com a atenção especialmente voltada para a festa, coloca-se, previamente, um pano branco amarrado em torno do tronco da árvore sagrada próximo à qual serão feitas as oferendas. No primeiro dia das festividades, os anciões, juntamente com os demais interessados dirigem-se ao local, liderados pelo *abogun*, que caminha com uma bengala na mão, chamada *opa-Ogum*. As pessoas que o seguem carregam outros símbolos do Orixá, tais como a faca, o facão e a espada.

Algumas mulheres seguem atrás, carregando num recipiente sobre a cabeça, as comidas que serão ofertadas a Ogum. Chegando ao local, o sacerdote pega obi, *orogbo* e água e dá início ao ritual, aspergindo água sobre a terra e depois no tronco da árvore e nos outros símbolos representados em metal, para evocar a presença da divindade. Oferece em seguida *emu*, do mesmo modo que ofereceu água. Abre, então, o obi e o *orogbo*, rezando e evocando o Orixá, insistindo nessa frase:

*Aja ki nja omọ leyin ekun
Ogun ma je a ja leyin e*

*O cachorro não tem poder para tirar o filhote
do leão.*

*Assim, Ogum, proteja-nos para que nem a morte nem
nada mais nos tire de você.*

Dessa maneira, pede auxílio e proteção para que, no decorrer do ano, os acontecimentos sejam favoráveis a todos. Em seguida, joga obi e *orogbo* para saber se a oferenda está sendo aceita e, depois disso, prossegue nos ritos de oferta, iniciando pelos animais e oferecendo depois as comidas. Os sacrifícios são realizados de modo análogo ao anteriormente

descrito e as festividades são encerradas com cantigas e danças em homenagem a Ogum. Depois disso, cada qual retorna à própria casa e faz oferendas no assentamento de sua clã.

Oferendas a Ogum

São basicamente sete os motivos ou circunstâncias que levam as pessoas a fazerem oferendas a Ogum:

1. A pessoa recebe, através de sonhos, orientação para solucionar seus problemas. Realiza a oferenda que cumpre, nesse caso, função preventiva, terapêutica ou atrativa. O dia exato e o material necessário são indicados através do sonho.

2. A pessoa consulta o jogo divinatório e a divindade que responde mostrando-se disposta a ajudar na solução dos problemas é Ogum. Nesse caso, a oferenda torna-se indispensável. É interessante enfatizar que a orientação de realizar oferendas, recebida através de sonhos ou de jogo divinatório, permite evitar acidentes, abrir caminhos e auxiliar as pessoas em seu desenvolvimento.

3. A pessoa sente o impulso de realizar oferenda a Ogum ou tem intuição de que a oferenda é necessária, para que integre em sua vida o axé desse Orixá, a fim de superar dificuldades. Numa situação como esta, a oferenda torna-se, também, indispensável.

4. Uma pessoa que está sendo iniciada como devota de outro Orixá recebe, através do jogo divinatório, instruções para realizar oferenda a Ogum, como complemento de seu processo iniciático.

5. Todos os iniciados e todos os que têm Ogum como protetor devem realizar oferendas a intervalos regulares, o que se denomina *osę*. Nessas ocasiões reúnem-se todos para

compartilhar a alegria de serem devotos desse orixá. O ciclo de realização dessas oferendas é pré-determinado pelas casas onde se cultua Ogum, variando entre sete, dezessete, vinte e um ou trinta e três dias, a critério do sacerdote e da indicação trazida pelo jogo divinatório.

6. São realizadas oferendas, ainda, antes de uma longa viagem ou antes de partir para a guerra, com o objetivo de atrair o sucesso graças à proteção de Ogum.

7. A Grande Festa Anual, encontro com participação coletiva de todos os devotos e pessoas que buscam sua proteção, configura a situação máxima das oferendas feitas a Ogum.

Adura Ogum - Rezas de Ogum

(1) Àdúrà Ògún

Ògún olóóre wa
Olùlànà Oníre
Ògún ye, mo yè
Gbogbo ọjọ tí ígba ní
Jẹ gbogbo ire ó jẹ tiwa o 5
Agbe oun ní 'ngbére ko Olókun
Àlùko ní 'ngbére ko Olósa
Ògún Oníre gbére tiwa kò wá
Kí awa nówó, ayọ ati alafia
Alafia Baba ọrọ 10
Kí a tun fí àrikú şèrè jẹ
Ogun şanu fun wa o
Kí gbogbo işé wa ma ja si asan
Olùlànà, lànà ifẹ ati ire gbogbo fun wa

Re ibi tí nbẹ lápá ọtún danù 15
Kí o tún re cyi tí nbẹ lapa wa òsin
Ejọ, òfò ati ibànújé tí nbẹ niwaju wa
Ogun Onire ma jẹ a ba o
Aşeri tí nbọ léyin wa
Ma jẹ o ba wa o 20
Ogun a júbà rẹ o
Kí o jẹ ibà wa naa o san wa si towó tire
Ogun iwọ ní a şegbe léyin ẹda
Ti awọn ọmọ araye nkọ tire
Ogun şègbè léyin wa 25
Ma jẹ ọmọ aráyé o kọ tiwa o
Şanu fun wa o
Ma jẹ a rin nişọ tí ebi npa ọnà
Ma jẹ a wa nílé nişọ tí ebi 'npalé
Ogun ba wa fí ọlà ẹ gbélé aye yí o 30
Kí towó tọmọ ati ayọ
Kí o ba maa pada léyin wa o
Ogun yee! Orişà a gbọmọlà
A kí nmọ wẹ kí a wẹ ayé ja
Bẹni a kí nmọ iwà fú 35
Kí işe wa o tẹ ọmọ aráyée lórùn
Ogun ọlónà ọlà
Jẹ iwà wa ati işe wa, o tẹ ayé lórùn
Eyi tí o ba ku diẹ ninu ọrọ wa
Ba wa şe kí gbogbo nkan wa o tòrò 40
Ogun iwọ ní olugbe léyin ọmọ ọrunkàn
Şègbè fun wa o
Kí o ma jẹ a ri
Ikú-ọjiji, arun ibanujé ati aşedanu
Şijú anu wo wa kí gbogbo ire 45
Ti a nkepe o to wa lówọ

(1) Reza de Ogun

*Ogun, nosso benfeitor,
Onire que abre os caminhos.
Ogun, saudações!
Todos os dias pertencem ao Tempo, tudo pertence
a Ogun.
Faça com que toda sorte seja nossa 5
É o agbe que leva sorte a Olokun.
É o aluko que leva sorte ao Olosa.
Ogun-Onire, traga nossa sorte ao nosso encontro
Para que tenhamos progresso, felicidade e saúde.
A saúde é o principal para obter sucesso. 10
Para que tenhamos sorte de ariku (longevidade),
Ogun, ajuda-nos!
Para que nenhuma de nossas lutas seja em vão,
Você, que abre caminhos, abra-nos caminhos do amor
e da sorte.
Afasta todo o mal que está à nossa direita 15
E afasta também todo o mal que está à nossa
esquerda.
Intrigas, insucessos e infelicidades que caminham à
nossa frente,
Ogun-Onire, proteja-nos para que não nos alcancem.
O mal que vem nos perseguindo
Proteja-nos, para que não nos atinja. 20
Ogun, nós o saudamos!
Para que essa nossa saudação nos beneficie, trazendo
progresso.
Ogun, você é o bondoso que protege o ser
Que as pessoas rejeitam.
Ogun, proteja-nos! 25
Para que os seres humanos não nos rejeitem.
Ajuda-nos,
Para que não caminhemos pela estrada no dia em*

*que ela estiver irada (no dia de acidente),
Para que não estejamos em casa no dia em que ela
estiver irada (no dia de acidente).
Ogun, conviva conosco nessa vida com toda a sua
riqueza, 30
Para que nem o progresso, nem o amor e nem a
felicidade
Nos abandonem.
Ogun, a grande divindade, Orixá que livra os filhos
do mal.
Por melhor que nade o nadador, jamais conseguirá
dar a volta no planeta.
Assim, por melhor que saibamos nos
comportar, 35
Nossas atitudes jamais satisfarão a todos os seres
humanos.
Ogun, senhor dos caminhos do progresso,
Faça com que nossas atitudes e movimentos
satisfaçam os seres humanos.
O que estiver faltando resolver em nossa vida,
Nos ajude para que resolvamos e nos
organizemos 40
É você, Ogun, quem protege e apoia o órfão.
Ogun, nos proteja e apoie,
Para que não haja
Morte repentina, doença, tristeza, nem fracasso em
nossa vida.
Olha por nós com seu olhar bondoso, 45
Para que possamos alcançar a sorte desejada.*

(2) Adura Ogun**Abògún:**

*Èṣù laalu a gbeni ju oko ríro lẹ
Omode nḷo soko ko juba Èṣù*

| | |
|---|----|
| <i>Eṣu laalu a wa juba lọdọ rẹ</i> | |
| <i>A-da-ḗni-lare ẹladelu ẹla oko ti 'nṣojú buke</i> | |
| <i>Agbádá nla ṣojú gberegede ko to gbẹbọ</i> | |
| <i>Owe wọn ko nọwọ wọn ko nẹṣe</i> | |
| <i>Ẹyin ojú ni wọn fi ntana bẹrẹ kari oko</i> | |
| <i>Eṣu laalu a wa juba lọdọ rẹ o</i> | |
| <i>Ma ṣe wa lu enia</i> | |
| <i>Ma ṣe enia lu wa</i> | 10 |
| <i>Ẹni iwọ Eṣu ba ta lọfa</i> | |
| <i>Iwaju ni kí o ma tiro lọ o</i> | |
| Ọmọ Ogun: | |
| <i>Aṣe!</i> | |
| <i>Nitori iwájú gangan ni Eṣu wa</i> | |
| <i>Ogun jọwọ Onija-o-le ẹdan irin</i> | 15 |
| <i>Onínú rere ayànkánirán a mu ẹmu ẹjẹ</i> | |
| <i>Egbè léyìn ẹni a nda lóró</i> | |
| <i>Gbadagbada ọkunrin alágbada bodi</i> | |
| <i>Ogun jọwọ ma gba oko ma gba odò lọwọ wa</i> | |
| <i>Ogun ṣanu fun wa</i> | 20 |
| <i>Gbogbo igbesẹ wa jẹ o ja si rere</i> | |
| Ọmọ Ogun: | |
| <i>Aṣe! ya huu! Ogun ye mo ye</i> | |
| <i>Ogun boya a ki nmọ enia a maa wa ọkọ</i> | |
| <i>A sí tun maa rin lona</i> | |
| <i>Ma jẹ ọkọ wa o danu</i> | 25 |
| <i>Ma jẹ a ri ijàmbá lona ti a ngba</i> | |
| <i>Ẹdan irin Oninu rere</i> | |
| <i>Ma jẹ ile ati ọna ẹni kankan wa o daru</i> | |
| <i>Ṣanu fun wa, ki ile gbogbo wa o tòrò</i> | |
| Ọmọ Ogun: | |
| <i>Aṣe!</i> | 30 |
| Abógún: | |
| <i>Ki a ri jijẹ ki a ri mímu</i> | |
| <i>Gbogbo àwọn ẹbí wa</i> | |
| <i>Ma jẹ ki jijẹ ati mímu wọn wa</i> | |

| | |
|---|----|
| <i>Bi o sẹ gbe wa lódún ti o kojá</i> | |
| <i>Gbe wa lódún yi ju bẹ lọ</i> | 35 |
| <i>Iwọ Ogun alakaye oṣin imọlẹ</i> | |
| <i>Jẹ ki ọnà o la fun wa o</i> | |
| <i>Ọnà owó, ọlà ati alafía ara</i> | |
| <i>Gbogbo àwa ọmọ Ogun</i> | |
| <i>Jẹ ilé ayé wa o dára kalẹ</i> | 40 |
| Ọmọ Ogun: | |
| <i>Aṣe, Ogun ye, mo ye</i> | |
| <i>Ma jẹ a ṣorí burúkú</i> | |
| <i>Ma jẹ a lu ọfí àyẹ o</i> | |
| <i>Ṣe olùgbèjà wa</i> | |
| <i>Ogun jọwọ o</i> | 45 |
| <i>Bi ọdun yi ṣe nlọ</i> | |
| <i>Jọwọ ma jẹ a ni ipin ninu ohun burúkú</i> | |
| <i>Ohun dada ni ki o jẹ a ni ipin ninu rẹ o</i> | |
| <i>Ma jẹ a ri isòro</i> | |
| <i>Ma jẹ a ri ohun ibànújẹ</i> | 50 |
| <i>Ma jẹ ọmọ ara aye o ta wá lófà o</i> | |
| <i>Ma jẹ ọfà ayé o ba wa o</i> | |
| Ọmọ Ogun: | |
| <i>Aṣe</i> | |
| <i>Ogun Mejeje a júbà o</i> | |
| <i>Ogun Alágbèdẹ a juba o</i> | 55 |
| <i>Ogun Íkọlà, a juba</i> | |
| <i>Ogun Onígbájámọ, a juba</i> | |
| <i>Ogun Gbénàgbénà, a juba</i> | |
| <i>Ogun Onírè, a juba</i> | |
| <i>Ogun Alápata, a juba</i> | 60 |
| <i>Ogun isòwò, a juba</i> | |
| Ọmọ Ogun: | |
| <i>Aṣe! Aṣe! Aṣe!</i> | |
| <i>Ìbà wa yoo ṣe</i> | |
| <i>Ogun gba obi wa</i> | |
| <i>Ki o si tun gbọ iwúre wa</i> | 65 |

*Ki o si jẹ ki ọdun yi o san wa si
Gbogbo ire ti a tọrọ, ati èyí ti a ko tọrọ lọwọ rẹ*

Ọmọ Ogum:

*Aşę! Aşę! Aşę!
Ogun ye e*

(2) Reza de Ogum**Abogun:**

*Exu, que dá mais sorte ao homem do que qualquer
trabalho
O jovem que foi à horta sem saudar Exu, não foi
bem sucedido
Exu, viemos saudá-lo
Exu, o juiz que julga com verdade e que tem seu olhar
sobre tudo o que lhe interessa,
Ele, que abre os olhos antes de receber o
ebó. 5*

*Aqueles que não cultuam Exu são vistos como pessoas
sem braços nem pernas*

*E para sobreviverem, lançam seus olhares famintos
sobre as hortas dos outros, buscando encontrar algum
alimento.*

Exu, viemos saudá-lo

Para que você não nos jogue contra ninguém,

*Para que você não jogue ninguém contra
nós. 10*

A pessoa sobre quem você lança sua ira,

Mantenha longe de nós

Devotos de Ogum:

Axé!

Isso porque Exu está sempre à frente de tudo.

*Ó Ogum, Guerreiro, Venerável, que traz o ferro como
símbolo 15*

Ó generoso,

*Que dá apoio ao injustiçado,
Homem de múltiplas atividades,
Ogum, por favor, não tire nossos bens. 20
Ogum, ajude-nos
Para que tenhamos o melhor destino possível.*

Devotos de Ogum:

Axé! Ya huu! (Saudação a Ogum)

*Ogum, às vezes alguns percorrem caminhos usando
automóveis,*

Às vezes alguns caminham a pé pelas estradas.

*Proteja-nos para que não ocorram acidentes
conosco 25*

*E para que não haja nenhum problema nas estradas
pelas quais transitamos,*

Bondoso Senhor do ferro,

*Dê-nos sua proteção para que nossos caminhos e
nosso lar não se desestruturem.*

Dê-nos seu axé para que em nosso lar haja harmonia.

Devotos de Ogum:

Axé! 30

Para que tenhamos o que comer e o que beber

A ninguém de nossa família

Deixe faltar o que comer e o que beber.

*Da mesma forma que você nos apoiou no ano
passado*

Apoie-nos novamente este ano. 35

Você, Ogum, ó líder dos Orixás e o rei da existência,

Ajude-nos para que os caminhos se abram para nós.

Caminhos da prosperidade, riqueza e saúde,

Todos nós, devotos de Ogum,

*Para que nosso destino seja o melhor, até o fim de
nossa vida. 40*

Devotos de Ogum:

Axé, saudações a Ogum

Dê-nos sorte para que não tenhamos azar

*Dê-nos sua proteção para que não caiamos nas
armadilhas dos seres humanos*
Seja nosso protetor
Ogum, por favor, veja 45
De que jeito este ano está indo
*Proteja-nos para que não participemos de
acontecimentos ruins*
*Abençoe-nos para que participemos de bons
acontecimentos*
Afaste de nosso caminho as dificuldades.
*Afaste de nossa vida tudo o que nos
entristece* 50
*Dê-nos sua proteção para que os seres humanos não
coloquem problemas em nossa vida*
*Dê-nos proteção contra todo o mal que as pessoas
nos desejarem*

Devotos de Ogum:

Axé
As sete qualidades de Ogum nós saudamos:
Ogun-Alagbèdè, o ferreiro, nós o saudamos 55
Ogun-Ikọla, homem do movimento, nós o saudamos
*Ogun-Onigbajamọ, poeta e historiador, nós o
saudamos*
Ogun-Gbènagbèna, o artista, nós o saudamos
Ogun-Onire, rei de Ire, nós o saudamos
Ogun-Alapata, o guerreiro, nós o saudamos 60
*Ogun-Işowo, aquele que transforma a terra, nós o
saudamos*

Devotos de Ogum:

Axé! Axé! Axé!
Que nossas bênçãos sejam aceitas.
Ogum, receba nossa oferenda de obi
Ouçã as nossas rezas 65
*E faça com que essa festa em sua homenagem nos
seja favorável*

*Para que alcancemos toda a sorte que lhe pedimos e
também a que não pedimos.*

Devotos de Ogum:

Axé! Axé! Axé!
Saudações a Ogum.

(3) Adura Ogum

Ogun Onire abulẹ şowó
Şe ẹgbè fun wa o
Ífà owo, ifà ohun rere gbogbo
Ki o darí rẹ wa sódò wa o
Ògún gbè wá 5
Nitori ẹni ti o ko gbe
Bi ẹni ti ko robi şẹbọ ni
Ogun Okunrin Ogun
A to polówó iku
Bawa rékú danu 10
Gbígbe ni o gbe wa o
Gbogúngbọrọ sin wa o
Ki awa ba maa ri ẹkun
Ki gbogbo ọmọ ara aye, o fi gbogbo ara fẹ wa o
Sọ wa, ma jẹ a ri jámbá 15
Jẹ a şe ọdun módun o
Gbogbo ohun ti a nri
Ti inu wa ndun bi oyin
Ogun gbogungbọrọ ma jẹ o di ibajẹ
Şanu wa, ma jẹ ẹbi wa ọ fọ 20
Ma jẹ ile wa o di ofo
Ma jẹ alanu o jina si wa o

(3) Reza de Ogum

*Ogum, ó rei de Ire, que transforma a terra em riqueza,
Apoie-nos!*

Para que a prosperidade e tudo de bom
Se dirija a nós.
Ogum, esteja conosco 5
Porque aquele com quem você não está
Fica desprotegido
Ogum, ó homem da guerra, da ação,
Ó grande homem com força para vencer a morte,
Ajude-nos a vencer a guerra da vida. 10
Ajude-nos a afastar a morte.
Não se ausente de nossa vida, nos eleve.
Ogum, homem das batalhas, acompanhe-nos
Para que não tenhamos sofrimento,
Para que sejamos amados por todos. 15
Proteja-nos para que não aconteça nenhum acidente
conosco,
Permita-nos estar vivos por muitos anos.
Tudo o que vivemos,
E nos traz alegria,
Ogum, homem da guerra, faça com que não se torne
tristeza.
Proteja-nos para que nossa família não se
desorganize, 20
E para que nossa casa esteja repleta de harmonia.
Faça com que as pessoas bondosas estejam em
nossa vida

(1) Orin-Adura Ogum

A şe o
A şe o
Ko ni şe ai ko şe
Èyí a wí gbogbo re ni yoo şe
Nitori kó şe kó şe 5
Oun ni ti Alákòşe
Ogun a je o şe o
Kó şe kó şe ni ti Alákòşe

(1) Cantiga-Reza de Ogum

Axé!
Axé!
Será da forma que desejamos,
Tudo o que desejamos.
Acontecerá, 5
Porque o Alakose traz seu axé quando solicitado.
Ogum fará com que tudo aconteça.
O axé de Alakose realizará nosso desejo.

Oriki**(1) Oriki Ogum**

Ogun Alákáye, oşin imolê
Lógemọ ọrun, yankan nire
Olu ife ti nsa mariwò
Mariwo laşo Ogum
Onígbájámò 5
Ọkunrin Ogum, a tó polówó Ogum
Ọlólá ti nsọ omọ elómírà dí ọlólá
Şebi ẹni kò rólá Ogum gba
Ni o reyan ẹwa bo baba
Ègbè léyìn ẹni wọn da lóró 10
Ogun gbè mí o
A şe egbe fun ẹni to wun
Kòrikò eti odò tí 'nrú minimini
Ójà bí jì lójó tó buró
Şe ègbè fun emi omọ re o 15
Ogun pèlẹ o
Orişa to ba şo wipe ti ogun ko to nkan
Yoo je tirẹ ni gberefu
Ọba onire ti wọn mọ lọkunrin ogun

| | |
|---|----|
| <i>Sebi, bi ko si onire</i> | 20 |
| <i>A ko le ye ona</i> | |
| <i>A ko le de oko</i> | |
| <i>A ko le gbin, a ko le ká</i> | |
| <i>Ogun lo ni oko, se oun naa lo ni ounje</i> | |
| <i>Bi kosi onirè, a ko le jeran</i> | 25 |
| <i>Pèlè o awo olúmokin Ire</i> | |
| <i>Meje nire, meje logun</i> | |
| <i>Ola meje nibè lówó onire</i> | |
| <i>Ogun alágbèdè</i> | |
| <i>Ogun Ìkọlá</i> | 30 |
| <i>Ogun Onígbájámò</i> | |
| <i>Ogun Gbénàgbénà</i> | |
| <i>Ogun Onirè</i> | |
| <i>Ogun Alápàta</i> | |
| <i>Ogun Ísòwò (Ode)</i> | 35 |
| <i>Onire aláda mejì</i> | |
| <i>O fi okan sile</i> | |
| <i>Fi okan ye onà</i> | |
| <i>O gbè léyin ošišé, gbè léyin olódodo</i> | |
| <i>O sọ ohun kan sošo digba</i> | 40 |
| <i>Èrù Ògún ma nba mi o</i> | |
| <i>A mú alá kayé wọdọ</i> | |
| <i>Ó la omi sí ogbọogba</i> | |
| <i>Irúnmalè bí Ogun ko si laye,</i> | |
| <i>Baba tani, to omi wo lai mo iwe,</i> | 45 |
| <i>Kábántòri wipe ki o la omi,</i> | |
| <i>Ádá mejì tí nbẹ lówó baba,</i> | |
| <i>Ada àrà ni</i> | |
| <i>À pé sin, okunrin bọrọjọ</i> | |
| <i>Okunrin Ogun, gógòrò</i> | 50 |
| <i>Ófí gbogbo ojọ aye šišé</i> | |
| <i>Eni da omọ re,</i> | |
| <i>Ara iyen a ku bi òdi àdá</i> | |
| <i>Mo ki o, mo yin o</i> | |

| | |
|--|----|
| <i>Ogun ye, mo ye</i> | 55 |
| <i>Baba mi, o fi gbogbo òdèdè nólá</i> | |
| <i>Atótó arére, Ogun ye e</i> | |
| <i>Mo juba pètè ọwọ</i> | |
| <i>Mo juba pètè ẹsẹ</i> | |
| <i>Mo júbà à tí rìn omọ awo</i> | 60 |
| <i>Ogun alakaye olú ode, mo riba</i> | |
| <i>Ki nto bọ sóde</i> | |
| <i>Emi lomọ o jagun, omọ rokoroko</i> | |
| <i>Ko igbá ọlá wa sile</i> | |
| <i>Ogun lákúkọ to ke nírè</i> | 65 |
| <i>Ti wọn lọ gbóhùn re lótù ife</i> | |
| <i>Kabiyesi baba mi</i> | |
| <i>Kekerénke Ogun ye e</i> | |
| <i>Aláya merindilogun ni baba mi</i> | |
| <i>Awọn méjọ a maa se ti jije</i> | 70 |
| <i>Awọn méjọ a maa tẹlé baba re oju Ogun</i> | |
| <i>Baba mi jagun o je onirè</i> | |
| <i>Omọ re ọšówúsi lọ je oba wọn nile Ketu</i> | |
| <i>Olunà ọlá a gbe eni bi orí eni</i> | |
| <i>A gbe eni ju oko ríro lọ,</i> | 75 |
| <i>Gbe mi, ki o gbe gbogbo ara mi</i> | |
| <i>Ogun onire lo ni ajá, oun la pa aja fun</i> | |
| <i>Onire lo ni èjè</i> | |
| <i>A tun wa pade ogun nibi ijá</i> | |
| <i>A pade ogun nibi ití</i> | 80 |
| <i>A pade re nibi àgbàrá eje gbe nšan</i> | |
| <i>Eje ti 'ndáni lórùn bi omi</i> | |
| <i>Ogun alágbàrá omọ iyá ijá</i> | |
| <i>A se egbe fun eni to wun</i> | |
| <i>Ko se ba fi ijá seré</i> | 85 |
| <i>Ara re kan gogo</i> | |
| <i>Ogun onire nko je pe e ni òpùrọ laelae</i> | |
| <i>Nitori ijá Ogun ni nko eyle pọ mọ adie</i> | |
| <i>Oriša ti alágbàrá n fi obi bọ</i> | |

| | |
|--|-----|
| <i>Ti gbogbo omọ ará ayé 'npé sin</i> | 90 |
| <i>Òdèdè ile ko gba Ogun</i> | |
| <i>Ita ile ko gba ogun</i> | |
| <i>Yára ko gba Ogun</i> | |
| <i>Aláká ayé, oşin imọlẹ</i> | |
| <i>Wọn gbe olúmokín si ita gbangba</i> | 95 |
| <i>Ogun fi ikálẹ bode</i> | |
| <i>Bo ti nşẹ iránlówọ ara ile</i> | |
| <i>Bẹ naa ni nşẹ ti ara oko</i> | |
| <i>Şe oluranlówọ mí o,</i> | |
| <i>Kí o lánà ko mí</i> | 100 |
| <i>Ebọra ti nsan màriwò ọpẹ</i> | |
| <i>O ni aşọ nile fímọ bora</i> | |
| <i>O ni omi nile fí èjẹ wẹ</i> | |
| <i>Ma jẹ nri ijámbá rẹ o</i> | |
| <i>Èran awun ni ogun nje</i> | 105 |
| <i>Awo olumoki èyan okà ni nje</i> | |
| <i>Oun naa ni jẹ èkuru.</i> | |

Evocações a Ogum

(1) Evocação a Ogum

| | |
|---|----|
| <i>Ogum, presente em todo o planeta, nobre entre as divindades,</i> | |
| <i>Ó poderoso que veio do orun, ó protetor da cidade de Ire,</i> | |
| <i>Ó rei de Ife que se veste com mariwo.</i> | |
| <i>Mariwo é a roupa predileta de Ogum.</i> | |
| <i>Onigbajamọ</i> | 5 |
| <i>Ó homem da guerra, grande o suficiente para anunciá-la,</i> | |
| <i>Ó próspero, generoso, que faz o ser nascer próspero.</i> | |
| <i>Somente aquele que não recebeu a bênção de Ogum</i> | |
| <i>Deixaria de oferecer-lhe feijão torrado.</i> | |
| <i>Você, que apoia o injustiçado,</i> | 10 |

| | |
|--|----|
| <i>Oh! Ogum, me apoie.</i> | |
| <i>Você que apoia aquele por quem nutre simpatia,</i> | |
| <i>Você, que como a planta da beira do rio, germina com vitalidade,</i> | |
| <i>Você, que no dia da dificuldade vem como vendaval para nos aliviar,</i> | |
| <i>Abençoe e proteja a mim, seu filho</i> | 15 |
| <i>Oh! Ogum, eu o saúdo!</i> | |
| <i>Qualquer Orixá que não levar as coisas de Ogum a sério,</i> | |
| <i>Certamente comerá seu inhamé sem cozinhar.</i> | |
| <i>Ó rei de Ire, conhecido como o homem da guerra,</i> | |
| <i>Sim! sem Onire</i> | 20 |
| <i>Não se pode abrir o caminho,</i> | |
| <i>Não se pode pescar,</i> | |
| <i>Não se pode plantar nem colher.</i> | |
| <i>A enxada pertence a Ogum, e a comida também.</i> | |
| <i>Sem Ogum não se pode comer carne.</i> | 25 |
| <i>Saudação a você, ó guerreiro de Ire.</i> | |
| <i>São sete as formas de se viver em Ire, e sete as formas de ser de Ogum.</i> | |
| <i>São sete as riquezas na mão do rei de Ire.</i> | |
| <i>Ogum é ferreiro,</i> | |
| <i>Ogum é quem faz as marcas faciais,</i> | 30 |
| <i>Ogum é guerreiro, ensina a guerrear,</i> | |
| <i>Ogum é escultor e artista,</i> | |
| <i>Ogum é rei de Ire,</i> | |
| <i>Ogum ensina a sacrificar o animal para a sobrevivência humana,</i> | |
| <i>Ogum é caçador, ensina o homem a caçar.</i> | 35 |
| <i>Ogum, o rei de Ire, o senhor de dois facões,</i> | |
| <i>Que deixa um guardado em casa</i> | |
| <i>E com o outro abre os caminhos.</i> | |
| <i>Ele apoia e protege o trabalhador, defende o honesto</i> | |
| <i>E transforma um único objeto em duzentos.</i> | 40 |

*Eu temo o poder de Ogum, eu o respeito muito, Ogum.
 Levamos Ogum para dentro do rio
 E ele, com o poder de seu facão, partiu o rio em
 duas partes iguais.
 Não há no planeta nenhuma divindade igual a Ogum.
 Ninguém se atreveria a lançar-se no rio sem saber
 nadar, 45
 Quanto mais partí-lo em dois.
 Os dois facões que estão sob o poder de Ogum
 São facões mágicos.
 Ó venerável e belo, que todos se reúnem para venerar,
 Ó homem da guerra, ó homem alto! 50
 Ele, que usa todo seu tempo para trabalhar!
 Aquele que deseja fazer mal ao filho de Ogum
 Terá vida inválida.
 Eu o saúdo, eu o louvo!
 Ogum é vida, eu tenho vida 55
 Meu pai, que em todos os cantos de sua casa tem
 prosperidade.
 Atoto Arere! Ogum é vida!
 Eu saúdo as palmas das mãos!
 Saúdo as plantas dos pés!
 Saúdo os movimentos dos seres sagrados! 60
 Ogum, famoso e presente em todo canto da terra,
 Caçador Primordial, eu o saúdo
 Antes de iniciar qualquer ato.
 Sou o filho do guerreiro, sou filho daquele que
 transforma a terra
 E que ao voltar para casa retorna com prosperidade.
 Ogum muito firme e forte, quando fala em
 Ire 65
 Sua voz é ouvida em Ifê.
 Oh! meu pai, Vossa Majestade.
 Kekenreke! Ogum é vida!
 Meu pai é homem de dezesseis esposas.*

*Oito delas preparam a comida 70
 E as outras oito o acompanham nas expedições de
 caça e guerra.
 Meu pai guerreou, conquistou a cidade de Ire e assim
 tornou-se Onire.
 Seu filho Oxossi conquistou a cidade de Ketu e assim
 tornou-se Alaketu.
 Ele é o generoso que abre o caminho da riqueza ao
 homem e o apoia, como seu Ori.
 Que atraí mais sorte ao homem do que qualquer outro
 trabalho. 75
 Apoia-me! E apoia toda minha família!
 Ogum Onire é dono do cão e a ele foi ofertado.
 Onire é Senhor do sangue.
 Fomos à procura de Ogum, e o encontramos no local
 da guerra.
 Encontramos Ogum no local de intriga 80
 Encontramos Ogum no local onde havia rios de
 sangue (na batalha),
 O sangue que provoca sede como se fosse água.
 Ogum, poderoso irmão de briga,
 Que apoia aquele com quem simpatiza.
 Não se pode brincar de brigar, batalhar e guerrear
 com Ogum. 85
 Ogum está sempre pronto para brigar, lutar e
 guerrear.
 Ogum, rei de Ire, jamais o chamaria de falso
 Porque a briga de Ogum associa o pombo ao frango
 (quando ele guerreia, tanto os culpados como os
 inocentes são levados por suas forças).
 Orixá que os poderosos veneram com obi
 Que todo ser humano venera porque também abriu
 caminho da sabedoria para a sobrevivência
 humana. 90
 O corredor da casa é pequeno para acomodar Ogum.*

O espaço de fora de casa também é pequeno para acomodá-lo
O quarto de dentro de casa é pequeno para acomodá-lo
Ogum, cuja força e símbolo estão espalhados pelo universo, ó nobre entre as divindades,
Ó guerreiro que foi colocado no espaço fora de casa 95
E que aparece em todos os cantos da casa.
Da mesma forma que ajuda os que o veneram,
Ajuda os que não o veneram.
Oh! Seja meu benfeitor!
E abra os caminhos para mim, 100
Ó venerável que se veste de mariwo!
Você que tem roupa em casa mas prefere se vestir de mariwo,
Você que tem água em casa e prefere se banhar com sangue,
Proteja-me para que eu nunca veja sua ira.
Ogum se alimenta também da tartaruga. 105
O venerável Olumoki se alimenta de milho torrado.
Ele se alimenta também de ekuru.

(1) Orin Ogun

Ogun meje
Ogun meje o,
Ogun meje Ire.
Gbẹ̀nṣẹ̀n owú mo gbọ o
Mo ya lágbẹ̀dẹ̀ 5
Gbẹ̀nṣẹ̀n owú mo gbọ o
Mo ya lagbẹ̀dẹ̀
Alágbẹ̀dẹ̀ irẹ̀
Alagbẹ̀dẹ̀ ire o,
Alagbẹ̀dẹ̀ Ogun 10

(1) Cantiga de Ogum

Ogum de sete personalidades.
Oh! Ogum de sete personalidades!
Rei de Ire!
Foi o barulho do martelo que eu ouvi
E fui para a forja. 5
Oh! foi o barulho do martelo que eu ouvi
E fui para a forja.
Oh! forjeiro de Ire.
Oh! forjeiro de Ire.
Oh! Ogum, o forjeiro! 10

(2) Orin Ogun

Ìwàrà ọfà, Ogun de
Ọdẹ ma ta
Iwara ọfà ọdẹ ma ta
Bi o ríkú, kí o ta
Iwara ọfà, ọdẹ ma ta 5
Bi o ri àrùn ko ta
Iwara ọfà, ọdẹ ma ta
Bi o ri ọ̀sì, ko ta
Iwara ọfà, ode ma ta
Bi o ri ibànújé, kí o ta 10
Iwara ofà ọdẹ ma ta
Bi o ri ọ̀dàlẹ̀ kí o ta
Iwara ọfà, ọdẹ ma ta

(2) Cantiga de Ogum

O guerreiro do arco-e-flecha, Ogum, chegou!
Oh! caçador, não atire!
Oh! guerreiro do arco-e-flecha, caçador, não atire!
Oh! caçador, ao ver a morte, atire contra ela.

Oh! guerreiro do arco-e-flecha, caçador, não atire! 5
Se você vir a doença, atire contra ela.
Oh! guerreiro do arco-e-flecha, caçador, não atire!
Se você vir a pobreza, atire contra ela.
Oh! guerreiro do arco-e-flecha, caçador, não atire!
Se você vir a tristeza, atire contra ela 10
Oh! guerreiro do arco-e-flecha, caçador, não atire!
Se você vir o traidor, atire contra ele.
Oh! guerreiro do arco-e-flecha, caçador, não atire!

(3) Orin Ogun

Ogun de o
Aléré o, o kólé irin
Ko şukún, rara beni ko ñekun
Ogun ja ja de o
Alare, o kọle irin 5
Ko şukun, rara beni ko ñekun

(3) Cantiga de Ogun

Oh! Ogun chegou!
O forte guerreiro que construiu uma casa de ferro,
Que não tinha escuridão nem porta, para que todos
entrassem.
Com elegância, Ogun chegou.
Oh! grande guerreiro que construiu uma casa de
ferro 5
Que não tinha escuridão nem porta para que todos
entrassem!

(4) Orin Ogun

Ogun de o,
Ariwo 'nta
Şara keke, Ogun de
Oluwa mi, a wọ ẹwù ẹrọ
Oluwa mi, a wọ ẹwu ija 5
Oluwa mi, a wọ ẹwu ogun
Oluwa mi, a wọ ẹwu olá.

(4) Cantiga de Ogun

Oh! Ogun chegou
Com muita comemoração.
Dance com vigor e alegre-se, que Ogun chegou!
Oh! meu Deus, que veste a roupa da harmonia!
Oh! meu Deus, que veste a roupa da luta! 5
Oh! meu Deus, que veste a roupa da guerra!
Oh! meu Deus, que veste a roupa da riqueza!

(5) Orin Ogun

Ogun nro așo,
Ogun nro
Așo ijà ni ogun nro
Ogun nro așo, ko balę o
Așo ija logun nro 5

(5) Cantiga de Ogun

Ogun está se vestindo!
Ogun está se vestindo!
É a roupa de luta que Ogun está vestindo!
Ele está vestindo uma roupa que é curta.
É a roupa de luta que Ogun está vestindo! 5

(6) Orin Ogun

Ogun de
 Mọ lódá elé
 Ogun jòwọ şómi, şómọ mi o
 Ogun de
 Olójá èlè 5
 Jọwọ şólé mi, ki o şónà mi o
 Ogun de
 Mọ lódá èlè

(6) Cantiga de Ogun

Oh! Ogun chegou!
 Aquele que é bondoso e briguento.
 Por favor, Ogun, me protege e estende sua proteção
 aos meus filhos.
 Oh! Ogun chegou!
 O senhor das lutas. 5
 Por favor, Ogun, me protege e protege todos meus
 caminhos.
 Oh! Ogun Chegou!
 Aquele que é bondoso e briguento.

(7) Orin Ogun

Ogun oníjà o le
 A jan omọ oníwọnràn
 Èşè girigiri rebí ijà
 Èni tí ogun ba ta lófà 5
 Tí ko ba şiro
 Ka mọ wípe o ri aporó gba lọwọ akanka ni
 Heepa, ogun ye e,
 Ma ta mí lófà o
 Ire gbogbo ni o tari e şođọ temi o

(7) Cantiga de Ogun

Ogun, o homem das brigas, que não é inflexível,
 Que castiga seus adversários,
 Que com pé firme marcha para o campo de luta.
 A pessoa contra quem Ogun atira sua flecha,
 Se não morrer, 5
 Devemos saber que conseguiu obter cura dos filhos
 de Ogun.
 Heepa! Ogun é vida!
 Não atire sua flecha contra mim.
 Atire em minha vida tudo o que há de bom.

(8) Orin Ogun

Ogun a dájọ
 Ogun a daјọ
 Bi obinrin ba şábòsí
 Şokọ re,
 Ogun a dájọ 5
 Bi okunrin ba şe àbòsí,
 Saya re o
 Ogun a daјọ
 Èni ba şe àbòsí si òrẹ re
 Ogun a daјọ 10

(8) Cantiga de Ogun

Ogun, o homem da justiça!
 Ogun fará justiça!
 Se a mulher trair
 seu marido (em todos os sentidos),
 Ogun fará justiça! 5
 Se o homem trair
 Sua esposa (em todos os sentidos),

*Ogum fará justiça
Quem trair o amigo (em todos os sentidos),
Ogum fará justiça!* 10

(9) Orin Ogun

*Ogun ye mo ye
Ogun ma ma je nri iṣoṣo
Eni nwa iṣoṣo ni nri iṣoṣo
Ogun ma ma je nri iṣoṣo
Iwa ọdàlẹ̀ ki nje eniyan o ni lari 5
Ori mi, ma se mi ọdàlẹ̀ o
Ogun ki 'njẹ ọdàlẹ̀ o ni lári
Ori mi ma se mi ọdàlẹ̀ o
Ogun ki nje ọdàlẹ̀ o ni lari*

(9) Cantiga de Ogum

*Ogum é vida. Eu tenho vida.
Ogum, protege-me para que eu não tenha
dificuldades.
Quem procura dificuldades as encontra.
Ogum, protege-me para que eu não tenha
dificuldades.
A infidelidade faz com que o homem não tenha bem-
estar e sucesso. 5
Meu Ori, protege-me, para que eu não seja traidor.
Ogum, não deixe o traidor ter bem-estar, harmonia
e sucesso na vida.
Meu Ori, protege-me, para que eu não seja traidor.
Ogum não permite que o traidor prospere.*

(10) Orin Ogun

*Mariwo gege
Mariwo Ogun
Lákayé fona han wa
Baba ọmọ, a fona han ọmọ re
Mariwo gege 5*

(10) Cantiga de Ogum

*Oh! grande influência do mariwo sobre nós,
Oh! mariwo de Ogum.
Você, divindade presente em toda parte do universo,
mostre o caminho para mim.
Porque é o pai quem mostra o caminho ao filho.
Grande influência do mariwo sobre nós. 5*

(11) Orin Ogun

*Màriwò ayọ, ogun
Mariwo ogun
Ogun fona han wa
Baba ọmọ ni nfi ọna han ọmọ
Mariwo ayọ 5*

(11) Cantiga de Ogum

*Ó mariwo da alegria, Ogum!
Mariwo de Ogum!
Ogum, mostra-nos o caminho.
É o pai quem mostra o caminho ao filho!
Ó mariwo da alegria, Ogum! 5*

(12) Orin Ogun

*Ogun onjǎn o le
Egungun olú-ifẹ̀ tí n̄san mariwo
Mariwo laṣọ ogun wa*

(12) Cantiga de Ogun

*Ogun, o homem das brigas, que não é inflexível,
Oh! Venerável Divindade da cidade de Ifé, que veste
mariwo.
Mariwo é a roupa do nosso Ogun!*

(13) Orin Ogun

*Ogun sin mi, ki nba ma ri iṣòro
A sin dele ni imalẹ̀ nsin awo
Atótó arére
Ọ̀ṣin imọ̀lẹ̀ sin mi dalé
Mògún onire, abulẹ̀ ṣowó*

5

(13) Cantiga de Ogun

*Ogun, acompanhe-me para que eu nunca tenha
sofrimentos.
É até o fim, que a divindade acompanha o iniciado.
Atoto Arere! (Silêncio!)
O rei das divindades me acompanha até o fim de
minha vida.
Ogun, rei de Ire, que transforma a terra em
progresso*

5

Após essa apresentação, podemos passar, aos capítulos dedicados aos *iremọje* e *ijala*, cantigas de dor e de júbilo, típicos da tradição oral iorubá, originários de Ogun e por ele legitimados.

CAPÍTULO V

ÌRÉMỌJÉ CANTIGAS DE LAMENTO E DOR DEDICADAS A OGUM

CAPÍTULO V

Ìrémòjé

CANTIGAS DE LAMENTO E DOR DEDICADAS A OGUM

Ìrémòjé são cantigas de lamento e dor dedicadas a Ogum, entoadas em homenagem a caçadores falecidos, em cerimônias que representam as etapas de um ciclo que se deseja marcar e revelar. Tais cerimônias emolduram um quadro da vida social desse povo, circunscrevendo o rito de passagem realizado por ocasião da morte de um caçador.

O rito de morte enquadra um acontecimento que não se inclui entre os cotidianos e rotineiros. Através desse rito e dos *Ìrémòjé*, são expressos o desejo e a esperança de renascimento após a morte. Com efeito, a comunidade se faz porta-voz do morto, expressando simbólica e coletivamente o seu desejo de renascimento. Essas cantigas revelam a inesgotável vontade de passar e ficar, tal como Ogum, numa constante transformação de si mesmo e de tudo o que está em torno.

Vejam algumas das características dos *ìrémòjé*:

Características dos *ìrémòjé*

Diz-se que quando triste, Ogum não cantava *ìjálá* (cantigas de júbilo), mas outras, nas quais narrava as perdas sofridas.

A fim de legar à posteridade sua maneira de perceber o mundo, consultou Ifá para saber qual a melhor forma de fazer isso. *Orunmila* (Ifá) sugeriu que os caçadores deveriam, por ocasião da morte de algum deles, entoar as mesmas cantigas entoadas por Ogum quando em vida. Recomendou que essas cantigas recebessem o nome de *ìrémòjé* e que todos os caçadores fossem obrigados a entoá-las.

Conforme mencionado anteriormente, na sociedade originária iorubá são considerados caçadores, além daqueles

que adentram as matas para caçar animais, os que exercem funções militares em geral, os policiais, os fundadores de cidades ou povoados, os ferreiros e todos os que trabalham de algum modo com o ferro, incluindo os agricultores.

Tanto os *irémòjé* quanto os *ìjálá* são dedicados a Ogum por seus cultuadores, sendo entoados em festas ou rituais. Diferem, entretanto, quanto a sua finalidade. Enquanto os *ìjálá* são entoados em ocasiões festivas como casamentos, batizados, inauguração de casas, momento em que um caçador sai para caçar etc, os *irémòjé* restringem-se às cerimônias fúnebres de caçadores.

O comparecimento dos caçadores não é absolutamente obrigatório nas ocasiões festivas, em que são entoados os *ìjálá*. Entretanto, não poderão estar ausentes nas ocasiões em que se entoam os *irémòjé*. Se estiverem em missão na mata, ao tomar conhecimento da iminência de um ritual fúnebre, devem retornar e comparecer à cerimônia, pois sua ausência seria ofensiva a Ogum uma vez que o *irémòjé* é considerado manifestação da própria força vital de seu grupo. Esse ritual convoca a todos: os que já habitam no mundo ancestral, aquele que acaba de falecer e os viventes. No encontro dessa sociedade de caçadores, os viventes, em meio a lamentações, pedem ajuda aos já-idos.

Os *irémòjé*, cantigas poderosas, só podem ser entoadas à noite. Através delas o falecido é chamado a receber oferendas que os filhos e companheiros querem lhe fazer.

Os *irémòjé* de Ogum não são privilégio de uma única pessoa num grupo familiar. Qualquer membro de uma família que tenha Ogum por protetor pode entoá-los sem problemas. Entretanto, resultados indesejáveis podem ocorrer caso sejam entoados sem necessidade ou por pessoa cuja família não cultua Ogum. Na maior parte das vezes são entoados por homens.

O dia da entoação é muito importante. Os entoadores discorrem a respeito dos predicados do caçador falecido, seus

bons e maus atos na vida e disputam para saber quem entoa melhor. Com a finalidade de demonstrar a profundidade de conhecimentos que as famílias têm de seus antepassados, citam o seguinte provérbio:

*Ki nṣe dídùn ohun
Ní wọn fí pe wa sórin
Nitori i' mò-itàn ni.*

*Não é pelo fato de ser uma voz mais bonita que outras,
Que fui chamado a entoar iremoje.
E sim porque conheço a história de ancestralidade
do falecido*

Há muitos pontos em comum nos *irémòjé*. Certos refrões são sempre usados no início, como a expressão, por exemplo, *mo ju ba* ou *mo ju ba ero iwaju*, que significa *saúdo os mais velhos*. Sempre fazem referência à vida familiar do falecido, sua condição social, seus feitos, os filhos que deixou. A forma de apresentação, entretanto, é bastante variada e criativa e a atenção volta-se para o entoador mais hábil, que tenha mais desenvoltura nos enunciados.

Sendo uma forma de poética oral, acompanhada de instrumentos como o *bata* e o *dundun*, além do *agogo*, se ocorrer ao entoador o esquecimento de algum trecho, a frase melódica produzida pelas batidas dos tambores favorece a lembrança do esquecido. Quando os entoadores apresentam sinais de cansaço, os músicos prosseguem com o repique dos tambores, enquanto os caçadores dançam.

Os *irémòjé* são enunciados orais entoados ao *oḍe* (caçador) falecido, integram os funerais e não visam fins lucrativos. Porém, empolgados com a homenagem, os filhos do caçador falecido presenteiam os músicos e os entoadores, sendo dividido entre eles o dinheiro arrecadado.

Por tratarem-se de cantigas de lamento, os presentes se emocionam e mesmo sem terem conhecido o falecido, passam a louvá-lo ou saudá-lo.

O ritual se estende por toda a noite. Membros da sociedade dos caçadores entram na casa do falecido, apanham seus pertences pessoais e os levam para fora da cidade. Esse ritual fúnebre recebe o nome de *oro ipa oḍe* e é obrigatório, por ser considerado indispensável para o ingresso do caçador no mundo dos ancestrais, de onde poderá zelar pelo bem-estar dos filhos. O falecido estará satisfeito com seus filhos e amigos somente após a realização desse ritual que lhe garante lugar junto a Ogum no *orun*. Por outro lado, somente após a realização do *oro ipa oḍe* é que a comunidade e a família se asseguram de que o espírito do falecido lhes será favorável e poderá atendê-los quando solicitado.

Há um provérbio que ilustra a concepção iorubá a respeito dos rituais que conduzem os falecidos ao mundo dos ancestrais:

*Eni to ni baba lórùn kí nḃeru
O dí owo baba mi lórùn*

*Quem tem pai (ancestral) no orun não se amedronta.
Meu pai no orun me protegerá.*

Este provérbio mostra a crença na influência que o ancestral pode exercer sobre os remanescentes vivos e a convicção de que a morte não constitui ruptura definitiva mas, pelo contrário, é possível aos vivos contarem com a intervenção do antepassado que se foi. Após o *oro ipa oḍe*, membros da família do caçador falecido, bem como outros amigos, podem dirigir-se a seu túmulo para fazer pedidos. E, caso haja brigas em família, recorrerão à sua ajuda, esperançosos de que ele seja juiz da questão.

Os caçadores em geral são beneficiados pois, com sua participação nos rituais fúnebres. Cumprem juramentos feitos a Ogum e este os auxiliará com seu poder. Acreditam que serão protegidos de perigos e que terão caça farta. Acreditam ainda que o caçador morto também os protegerá evitando, especialmente, que a ira de Ogum se volte contra eles.

Os caçadores creem que, após o ritual, o falecido torna-se mais poderoso que os vivos, pois recoberto da força de Ogum, dela poderá fazer uso, benéfico ou maléfico. Há uma crença aceita entre os iorubás, segundo a qual uma pessoa que se foi pode inspecionar os negócios de que cuidava em vida. Além disso, há a certeza da reciprocidade: os caçadores que participam da cerimônia também esperam ser homenageados quando chegar sua vez e isso une ainda mais os membros da corporação.

Os *irémòjé* cumprem importante função social. Abordam temas específicos de cada família, como por exemplo, sua história e laços de parentesco, indicando, por vezes, razões pelas quais alguns casamentos são proibidos. Fazem referências a nomes de fundadores de cidades e a outros dados históricos.

Temas de *irémòjé*

Nos *irémòjé* encontramos numerosos *oriki* familiares que tratam das origens de cada família presente. São chamados *oríkì orílẹ̀* ou seja, evocação de linhagens familiares e relatam acontecimentos históricos, costumes, fazem referência aos Orixás cultuados na família e às interdições familiares. Cada cidadão iorubá tem seu *oriki*, através do qual é possível identificar suas raízes, sua ancestralidade, a profissão de sua família (caçador, artista etc).

Os caçadores são considerados homens poderosos, detentores de fortes recursos de magia, tais como o *àfẹ̀rí*, magia que torna a pessoa invisível, o *èpè*, magia que confere poder à fala, o *égbé*, magia que transporta a pessoa de um

local a outro. Apesar da força que lhes é atribuída, reconhece-se que morrem como qualquer outra pessoa, o que coloca a questão da impossibilidade de perpetuar *Emi*, o Sopro Vital.

Através dos *irémòjé* pode-se perceber que os caçadores consideram a morte como natural, um processo pelo qual todos devem passar. As palavras neles empregadas demonstram a naturalidade com que a encaram. Vejamos, a seguir, trechos ilustrativos:

*Ikú tí 'nmú ni ló
Kò sí ẹni tí ikú kole pa
(obinrin ni, ọkunrin ni, ọba ni, ẹrú ni,
gbogbo wa ẹru ikú ni wa)
Ẹ ma dárò ọdétúnjí
Ọmọ awo re Ọrun,
Ọgbójú ọdẹ ti nfi pètẹ pètẹ ada pa erin
Ologun ọdẹ ti gbogbo
Eniyan 'nforibalẹ fun,
Wọ ẹgbé ọdẹ Ọrun
Kí o ẹe ọrun re.*

*A morte leva sem mais nem menos.
Não há quem a morte não possa levar
(mulher, homem, rei, escravo, todos nós somos
escravos, propriedades da morte).
Não fiquem tristes pela morte de Ọdétúnjí.
O filho do iniciado fez uma viagem ao mundo
invisível de onde jamais retornará.
O poderoso, que com o facão nas mãos matou um
elefante,
O caçador-mago que todos respeitam
ingressou na sociedade dos caçadores mortos do
orun.
Faça tudo certo no orun e descanse bem, onde você
se encontra.*

*Ọdétúnjí ó di gbéré
Ódi igbà, igbà kan, igba.
Ò tún wá di arinàkò
Ò di ọjú àlá, firí bí ijí
Ọmọ awo re ọrun
À rẹ ma bọ, sun re o, awo.*

*Ọdetunji, até...
Até a eternidade.
Até o reencontro.
Até seu aparecimento no sonho.
O iniciado viajou para o orun,
de onde jamais retornará. Durma bem, iniciado.*

Essa cantiga enfatiza a importância atribuída pelos iorubás à saudação como sinal de respeito. *Quando a minhoca saúda a terra, a terra se abre para que ela entre*, diz uma saudação de Xangô. Nos *irémòjé* são saudados Ogum, em seguida o mestre, o pai, o entoador da cantiga e, finalmente, o falecido. Após as saudações, inicia-se a evocação de seus feitos.

Deixar de mencionar o nome de uma pessoa mais velha é ato considerado desrespeitoso. Assim, antes de ser citado o nome do falecido é realizado um *iba*, através do qual são saudadas as pessoas mais velhas e de elevada hierarquia social que ali se encontram. Caso não se respeite esse procedimento, a referência ao nome do morto será considerada desrespeitosa para com os anciãos. A saudação se estende também à linhagem ancestral, aos membros da família e aos demais caçadores presentes. Segundo a crença, esta saudação possibilita veicular a força vital daqueles que estão sendo saudados.

As *ajé*, mulheres com poderes sobrenaturais que, segundo a concepção iorubá, praticam tanto o bem como o mal, também são saudadas por serem consideradas guardiãs

dos caçadores. Considera-se que oferecem proteção a eles durante suas jornadas diárias, recebendo parte da carne da caça em gratidão pela expedição segura ou pelo sucesso da caçada.

*Ìyá mi tótó, Àjé
 Ònépo nilé fèjè ròfò
 Ìyá mi tótó, Àjé o o, ibá.*

*Minha grande mãe Àjé,
 Que tem óleo em casa, mas prefere refogar
 suas verduras em sangue.
 Minha grande mãe Àjé, eu a saúdo.*

Convidadas ou não, as *ajé* sempre estarão presentes nos rituais, aprovando ou reprovando o que lá ocorre. São muito respeitadas, o que se expressa através de saudações como *Iya mi Oşoronga* ou *Òşòròngà Èlèşè Osùn*. Através do uso desses nomes respeitosos, busca-se sua benção para a cerimônia.

Os *irémòjé*, além de serem saudações, fazem referências também a objetos de uso diário dos caçadores e a cada objeto citado, o *akapo* o ergue e exhibe, sendo esse um rito obrigatório, sem o qual a cerimônia não estará completa. Esses objetos, normalmente de uso pessoal, são levados para junto do corpo do falecido, fora da cidade, pois acredita-se que o caçador deva apresentá-los aos *odé orun* (caçadores já falecidos, habitantes do *orun*) para poder ser aceito na dimensão espiritual da sociedade. Uma vez que os *odé aye* (caçadores vivos, habitantes do *aye*) tenham erguido e exibido esses objetos de caça, estará confirmada a aceitação do recém-falecido pelos *odé orun*.

Descrição das cerimônias fúnebres de caçadores

No início das cerimônias fúnebres, entoa-se o *irémòjé ipa odé* (cantigas de lamento e dor dos funerais de caçadores):

*Sun re o, òkú orun, sun re o
 Orun re e o, oku orun, orun re o,
 Oku lo gbere a ko ri i mo,
 Akikanjú parada a ko gbohun re,
 Erin wó, erin lo,
 Ajánákú şubú ko le g oké,
 Èni rere lo s' ajùlé orun
 Sun re o, èni rere, sun re o.*

*Durma bem, ó morto que está no orun, durma bem.
 Para você, morto que está no orun, bom orun.
 O morto foi embora para sempre.
 O guerreiro se transformou e jamais será visto novamente.
 O elefante caiu, o elefante se foi.
 O elefante caiu, não pode mais se levantar.
 A boa pessoa partiu para o orun,
 Durma bem, boa pessoa, durma bem.*

Segue-se a descrição de alguns ritos fúnebres¹:

Seu cabelo e barba foram raspados, seu corpo lavado e vestido. O enterro foi feito pelos sacerdotes da comunidade religiosa a que pertencia o falecido, ou seja, pelos demais membros do culto de Ogum. Uma fogueira foi acesa graças à fricção de duas pedras que geraram uma faísca. Uma vez atizado o fogo com azeite de dendê, nele foram atirados pincinhos e ovos. O facão que pertencera ao caçador falecido foi fincado no solo, diante dessa fogueira. Teve início, então, a entoação dos iremoje e de alguns ijala.

Os caçadores começaram a dançar em círculo ao redor do fogo.

1. Conforme relato apresentado por Adeoye, C.L. Ogundimu Odulola, Acrescido de informações obtidas pelo autor em suas pesquisas de campo.

Em dia marcado, os caçadores, os tocadores de tambor, os familiares, os filhos do caçador falecido, todos ficaram sentados em círculo sobre uma esteira, diante da casa do falecido. Teve início, então, a entrega, aos caçadores, das ferramentas e outros objetos usados pelo falecido em vida.

O chefe dos caçadores levantou dizendo: lagbaja ko si nile (alguém não está mais em casa). Depois dessa fala os tocadores de tambor saudaram o falecido e teve início a entrega das ferramentas e objetos usados em vida. O chefe dos caçadores recebeu inicialmente os objetos e os depositou no centro do círculo formado pelos presentes, dizendo o seguinte:

Aqui está o do caçador.

Venha recebê-lo.

E atenda ao chamado dos caçadores viventes.

Assim fez sucessivas vezes, até serem entregues aos caçadores todas as ferramentas e demais pertences do falecido.

Esse ritual, cujo objetivo é evocar o morto e promover a distribuição de seus pertences, representa sua presença: considera-se o falecido presente embora invisível. Através desse ato os caçadores definitivamente desligam o falecido da sociedade dos caçadores viventes e essa separação serve como referência para seu ingresso na comunidade de caçadores mortos no *orun*. Com isso, adquire nova identidade, passando a ser evocado como ancestral por seus familiares e a proteger tanto a eles como aos caçadores vivos.

Naquele dia os familiares trouxeram um chapéu do falecido, um galo, folha de palmeira, ikódíde, roupa branca, obi, milho e feijão torrados, èkuru e ito. Esse material foi levado para a floresta pelo caçador indicado por Ifã, pois na manhã desse mesmo dia, o babalaô consultara Ifã para saber a quem competiria carregar o material do ipa-òdè.

O escolhido colocou tudo numa cabaça com tampa e caminhou rumo ao lugar do ritual. À sua frente caminhava outro caçador que ia arrancando penas de um galo e atrás dele seguiam os demais caçadores e os parentes do falecido, todos entoando cantos continuamente.

Chegando às proximidades do lugar do ritual, os parentes do falecido detiveram-se, seguindo adiante apenas os caçadores que, lá chegando, cortaram um tronco de oloponse e outro de orupa. Abriram então um buraco no solo, enterraram os materiais trazidos, fincaram o tronco de orupa, cruzando-o com o tronco de olóponşşe. Em seguida, tomaram folhas de kinranjagosan, ito, efun e osun, maceraram esses ingredientes, pondo-se a cantar, três vezes cada um, os seguintes refrões:

Òşinşin omọ eni ni sin eni.

Òwe ni n weni, omọ eni ni we eni.

Òşinşin, é o filho que enterra o pai falecido.

Òwe ni n weni, é o filho que louva o pai falecido.

Depois disso, algumas roupas do caçador, seu chapéu e um ikodidè foram pendurados na referida cruz, juntamente com as proteções que ele usava. Estas foram retiradas de sua casa, para que os herdeiros não viessem a usá-las sem saber como neutralizar seus efeitos.

Mo pè è ...

Mo pè è ...

Mo pè è ...

Eu te chamo ...

Eu te chamo ...

Eu te chamo ...

Ao ser chamado pela terceira vez, a voz do caçador morto foi ouvida ao norte. Outro caçador disparou três tiros de espingarda. Ouviu-se, então, o toque dos tambores, os cantos e as danças. Os irémòjé foram entoados durante muito tempo.

Não vamos alongar a narrativa. Enfatizamos que os trechos aqui transcritos não podem ser desvinculados das práticas desses funerais. Sem os enunciados não se delineiam nem se concretizam os ritos. Ou seja, sem os irémòjé não é possível realizar de modo completo e segundo os parâmetros dessa sociedade, os funerais de caçadores.

Mediante a entoação das cantigas de irémòjé os guardiões da sabedoria ancestral expressam que o próprio ato de viver possui marcos rituais de passagem de uma situação social a outra. Nesses momentos críticos, ações ou reações individuais, e mesmo coletivas, devem ser regularmente controladas e corrigidas pelos exemplos desses guardiões, evitando-se que o bem-estar social sofra danos ou ameaças. É evidente que os guardiões-cantores de irémòjé detêm grande conhecimento, são respeitáveis e cabe a eles zelar pelo bem comum, resguardando e reproduzindo o acervo cultural dos ancestrais.

Assim sendo, a entoação dos irémòjé exige do cantor, não apenas a especialização nessa atividade mas ainda, a adoção de uma ótica segundo a qual o coletivo não pode ser reduzido a nenhum fenômeno individual. Ele deve adotar sempre um ponto de vista que considere a totalidade, de modo a tornar socialmente significativo qualquer um de seus elementos. Em função dessa exigência, o que se observa é a realização não-aleatória das cerimônias, que se organizam segundo uma hierarquia rígida em que cada cantor detém, além de sua formação específica, o conhecimento global que foi adquirindo na forja. A entoação dos irémòjé pressupõe, nesse caso, uma organização hierárquica dos seguintes especialistas: *fálólá*, *ògúndire*, *òmò-òdẹ*, *gbogbo-òdẹ/àwọn-òdẹ*, *òdẹ-kan* e *ólórí-òdẹ*.

Em conformidade com a estrutura do rito, cabe ao *fálólá*, músico e historiador, iniciar o canto dos irémòjé, sendo acompanhado por *ògúndire*, também músico e historiador, que conduz os *òmò-òdẹ*, aprendizes de irémòjé. Em seguida, participam do evento os *gbogbo-òdẹ* / *awọn-òdẹ* que representam todos os caçadores, ao cantarem juntos. Durante a cerimônia, abre-se espaço para o pronunciamento do caçador *òdẹ-kan*, cuja função é anunciar e preparar a manifestação do mais notável de todos, o líder máximo – *olori-òdẹ*. O pronunciamento desse líder constitui o ápice da cerimônia. Sua manifestação propicia o êxtase da comunhão entre o saber dos representantes de Ogum e a sociedade agora vivificada. Sua presença traz o axé.

Apresentamos a seguir o *Corpus* de Irémòjé coletado na Nigéria, inicialmente em iorubá e depois em português.

Apresentação dos Irémòjé em iorubá

Falola:

Ìbà o o,
Ìbà jǐjé ní 'ngbe ẹni, ài jẹ kí 'ngbe ẹniyàn,
Iba mi ọwọ ilẹ,
Mo júbá ẹyin iya mi ọ̀sòròngá,
Ogun alá kayé ọ̀sin imọ̀lẹ̀, Ibà 5
Ọdẹ iwájù,
Enyin ní ọ̀gbó 'ntarigi ọdẹ tọ ré kojá,
Ọdẹ ayé, Ọdẹ ọ̀run, ibà o o,

Gbogbo ọdẹ:

Ìbà a gbè ọ o,
Ọdẹdọlá lo nilẹ yi o o, 10
Aò ri mọ,
Erin ti wó,
Erin ọ le dide,
Alágbara lọ 'nlẹ yi gbèrè,
Ó dí àrinnàkò 15

| | |
|---|----|
| <i>O tun wa dí ojú àlá fírí.</i> | |
| <i>Ènyin aya òkú</i> | |
| <i>Ènyin omọ òkú,</i> | |
| <i>Ènyin èbi ati ará òkú,</i> | |
| <i>Mo ki yin o o</i> | 20 |
| <i>Omọ yio wolé de e,</i> | |
| <i>Qdédọlá ó di gbéré o o,</i> | |
| <i>Ọrun rere o o,</i> | |
| <i>Ọlómọ ló mọ, omọ rẹ lówó,</i> | |
| <i>O wa di àrinnàkò,</i> | 25 |
| <i>Bá oḍe ọrun sọrun,</i> | |
| <i>Ki o ba ọgun de igbó lọrun alákeji,</i> | |
| Ogundire: | |
| <i>Iba, iba gbogbo yin, gbogbo,</i> | |
| <i>Ilẹ ọgẹrẹ, ibà</i> | |
| <i>Iya mi ọsòròngà,</i> | 30 |
| <i>Orò ipá oḍe là 'nse,</i> | |
| <i>Oluwa Oba Eledunmare,</i> | |
| <i>Gbogbo wa yoo jẹun omọ,</i> | |
| <i>Èní bímọ lómọ sin,</i> | |
| <i>Oun naa ni njeun omọ,</i> | 35 |
| <i>Omọ sin Qdédọla,</i> | |
| <i>Qdédọla oḍe tóde,</i> | |
| <i>Qde to tóde ni nle eran lójú iná,</i> | |
| <i>È maa gbe oḍe gbin,</i> | |
| <i>È gbe oró oḍe gbin,</i> | 40 |
| <i>Ki Ogun ma fiya jẹwa,</i> | |
| <i>Ki oḍe ọrun ma fiya jẹwá</i> | |
| <i>Kí o jẹ oḍe ọrun,</i> | |
| <i>Ni a sẹ 'nkópa oḍe tó kú,</i> | |
| <i>Ófin oḍe ni 'nmú ni ya òkú oḍe láyé,</i> | 45 |
| <i>Qdédọla oḍe ayé kọ é làye o o,</i> | |
| <i>Kí o ba oḍe ọrun, se ọrun</i> | |
| <i>Bí oḍe ba kú ninu ilé,</i> | |
| <i>Bí a ba sin oku rẹ sinu ilé tan,</i> | |

| | |
|---------------------------------------|----|
| <i>Afi ki a yara kaşo, Kéwù,</i> | 50 |
| <i>Ki a kọ ohun èlo rẹ,</i> | |
| <i>Lọ si eyin odi,</i> | |
| <i>Nitori ohun èlọ oḍe,</i> | |
| <i>Kí 'nwọ inú àgbọ,</i> | |
| <i>Qjọ tó ba wọ inú àgbọ,</i> | 55 |
| <i>Ló dipa oḍe,</i> | |
| <i>Kí oḍe tó ré kojá,</i> | |
| <i>Ba le wọ egbé oḍe ọrun,</i> | |
| <i>Qdédọla lọ gbéré o o,</i> | |
| <i>A o tun ri mọ níle yi,</i> | 60 |
| <i>Oḍe ọrun,</i> | |
| <i>Ni oḍe ayé 'njúbà,</i> | |
| <i>Bí a ba 'njúbà rẹ,</i> | |
| <i>Kí o maa jẹ wa o,</i> | |
| <i>Iba rẹ o o,</i> | 65 |
| <i>Qdédọla, to lọ gbéré,</i> | |
| <i>Fidí lélé kí o joko lóde ọrun,</i> | |
| <i>Kí o ba wọ sọrun re o o,</i> | |
| <i>Oun ti wọ ba 'nse lọrun,</i> | |
| <i>Ni o ba wọ se o o,</i> | 70 |
| <i>Oun wọ ba 'nje lóde ọrun,</i> | |
| <i>Ni o maa ba wọ jẹ o o,</i> | |
| <i>Qde ọrun npe e şilo şilo,</i> | |
| <i>Qde nla lọ,</i> | |
| <i>Kó tún bá èni degbé mó,</i> | 75 |
| <i>O dígba niun un,</i> | |
| Omọ Oḍe: | |
| <i>O too o,</i> | |
| <i>Aro,</i> | |
| <i>Ariwo ibọ,</i> | |
| Falọla: | |
| <i>Bí a bá ní ó tó,</i> | 80 |
| <i>Omílù a de sin mi,</i> | |
| <i>Mo juba baba mi,</i> | |

| | |
|--|-----|
| <i>Duro ni ipa ọ̀ḍe daadaa,</i> | 150 |
| <i>Ki o wa jẹran ọ̀ḍe,</i> | |
| <i>Nitori igba ẹran, la nfi kópá ọ̀ḍe,</i> | |
| <i>Igba ẹran nbẹ nle o o,</i> | |
| Ọ̀ḍe Kan: | |
| <i>Ọ̀ḍeḍọla maa ki ẹ dele baba re,</i> | |
| <i>Imọkin ọmọ agbe ile,</i> | 155 |
| <i>Moogun se,</i> | |
| <i>Ewe Ifá ni baba wa lo ja lode odi,</i> | |
| <i>Lo wa lo re yo sọḍọ Ogun,</i> | |
| Gbogbo ọ̀ḍe: | |
| <i>Beni o o,</i> | |
| Ọ̀ḍe Kan: | |
| <i>Sebi ile ni abò sin mi oko,</i> | 160 |
| <i>Bi ewúré jẹlo,</i> | |
| <i>A pada sile,</i> | |
| <i>Bi aguntán je lo,</i> | |
| <i>A pada sile,</i> | |
| <i>Ile-ayé oun ni oja,</i> | 165 |
| <i>Orun dẹdẹre nile,</i> | |
| <i>Ọ̀ḍeḍọla rele o o,</i> | |
| <i>O lo re jábò Eledunmare,</i> | |
| <i>O nbẹ loru dẹdẹ lẹgbẹ ogún,</i> | |
| <i>Oku oloḡo ki nsun o,</i> | 170 |
| <i>Maa sun ki o maa gbagbe ile,</i> | |
| <i>Ma fi owo digi igbagbe mu loru,</i> | |
| <i>Enyin to fi sile,</i> | |
| <i>Ẹ maa dupẹ,</i> | |
| <i>Nitori a waye iku o si,</i> | 175 |
| <i>Oro ọ̀ḍe yi pe,</i> | |
| <i>Ọ̀ḍeḍọla o o o o,</i> | |
| <i>Ẹjímèrè mulẹ bora,</i> | |
| <i>O gbélé ayé se oun ọmọkunrin nse,</i> | |
| <i>O nilé,</i> | 180 |
| <i>O ni aya lópò,</i> | |

| | |
|--|-----|
| <i>O bímo, alagbara ọkunrin ni o o,</i> | |
| <i>Alagbara ọ̀ḍe re ọrun,</i> | |
| <i>A re maa bọ,</i> | |
| Ogundire: | |
| <i>Iba o o,</i> | 185 |
| <i>Eni mo ri,</i> | |
| <i>Eni mi o ri,</i> | |
| <i>Enyin olú ọ̀ḍe gbogbo,</i> | |
| <i>Tó ré kojá si ọrun,</i> | |
| <i>Iba yin o o,</i> | 190 |
| <i>Onile iba o o,</i> | |
| <i>Enyin Iya mi Oşoronga,</i> | |
| <i>Enyin ni o népo nilé,</i> | |
| <i>Fi ẹjẹ ròfò,</i> | |
| <i>Iba yin,</i> | 195 |
| <i>Ọ̀ḍeḍọla ma ki ẹ dele baba-nla re,</i> | |
| <i>Ma gbohun mi o,</i> | |
| <i>Ọ̀ḍeḍọla, awo to re kojá,</i> | |
| <i>Ọ̀ḍeḍọla ọmọ afi şere pe Ọsányin,</i> | |
| <i>Ile ọmọ afiyan - gí - aparò - şogun,</i> | 200 |
| <i>Ile wọn ni wọn ti nwo ašiwere,</i> | |
| <i>Ile wọn ni wọn ti 'nbá ẹni' nwá ọmọ wa ọmọ,</i> | |
| <i>Awọn ni a ni ogún má şiká,</i> | |
| <i>A se rere bi ẹni nmu omi,</i> | 205 |
| <i>Awọn la npe ni,</i> | |
| <i>Bi onişegun atátà ba binu,</i> | |
| <i>Yio járe ẹni fi ogun pa,</i> | |
| <i>Nitori nile wọn,</i> | |
| <i>Wọn ki nbinu,</i> | |
| <i>Ki wọn fi ogún já,</i> | 210 |
| <i>Ogún tikálá ara re ni nja fun wọn,</i> | |
| <i>Awọn ni agbé inu ile jagun,</i> | |
| <i>Ọmọ oşoogun soogun,</i> | |
| <i>Ọmọ oşoogun ewé,</i> | |
| <i>A juba ọ̀ḍe ayé, ọ̀ḍe ọrun,</i> | 215 |

| |
|---|
| <i>Enyin Iya mi Oşoronga, Ibá,</i> <i>Ògún Iba o o,</i> <i>Eleemece ijan,</i> <i>O tun wa di oko aláwo lórún alakeji,</i> <i>Sun re o o,</i> 220 <i>Awọn ti o fí silẹ,</i> <i>Gbogbo ohun ti o fí silẹ,</i> <i>Kò ní da ojú rú,</i> <i>Ile tí o kọ, kò ní wó,</i> <i>Awọn ọmọ tí o bí,</i> 225 <i>Wọn a dagba, wọn a hu ewú bí ẹran ẹtù,</i> <i>Wọn a gbáyé láya, lókọ,</i> <i>Wọn a gbaye ni ire gbogbo,</i> <i>Alafia ati ẹmí gígún ko ni wọn, wọn,</i> <i>Awọn aya tí o fí silẹ,</i> 230 <i>Èrò ilé, a wo wọn de ẹ o,</i> <i>Babá kú, babá kú,</i> <i>Oun ni a fí nlo ile aye,</i> <i>Ọdẹ aye a wole de ọ,</i> <i>Kí o şorun re,</i> 235 <i>Kí o wo ọrun de ọdẹ aye o o,</i> |
| Gbogbo ọdẹ: <i>Awa ọdẹ,</i> <i>Ari ara wa loni,</i> <i>A 'nşòrò, a 'nşòrò o,</i> <i>Òrò, Òrò, Òrò,</i> 240 <i>A nşoro o, Ọdẹ,</i> <i>Awa, lawá ri ara wa loni,</i> <i>Bí ọjò bárọ,</i> <i>Tí àrà 'nsán,</i> <i>Nşe leye oko 'ndáké rọrọ,</i> 245 |
| Gbogbo Ọdẹ: <i>Ọdẹdọla duro rọrọ, o ma gbohun wa,</i> <i>Ètùtù, oun la ntu,</i> <i>Ti a njo Kere Kere,</i> |

| |
|---|
| <i>Orò Ọdẹ naa la nşe,</i> <i>Ti a fí nko iremọje,</i> 250 <i>Ki o ye ẹni kú lájùlé ọrun,</i> <i>Ki o si san àwa èrò ẹyin,</i> <i>Ki a maa ribinu Ògún,</i> |
| Onilu: <i>Bi a ba dagba tan,</i> <i>Taa relé ogbó,</i> 255 <i>Ọmọ ẹni ni 'nwole de ẹni,</i> |
| Egbe Ọdẹ: <i>Ọmọ ẹni ni nwole de ẹni,</i> <i>Bi a ba dagba tan,</i> <i>Ti a relé ogbó,</i> <i>Ọmọ ẹni ni nwole de ẹni,</i> 260 <i>Ògbójú ọdẹ lọ,</i> <i>Ọmọ wa nwole de o,</i> |
| Ogundire: <i>Eni kú gègè bí olóri ilé,</i> <i>A ki ẹ,</i> <i>O kú ilédè,</i> 265 <i>Ọba Eledunmare,</i> <i>Yoo jẹ ọjọ o jin sí ara wọn,</i> <i>Ki o şe ilé re o,</i> <i>Ma şe ibaje o,</i> <i>Igba iwà rẹ tí Ọdẹdọla şekù,</i> 270 <i>Oun naa ni o bẹrè gbe o,</i> <i>Enyin tí ẹ maa şu awọn iyàwó Ọdẹdọla,</i> <i>Ẹ maa jẹ iyà o jẹ wọn o,</i> <i>Ẹ maa jẹ ebi o paa wọn o,</i> <i>Ẹ maa jẹ ebi o pa awọn ọmọ tí o fí silẹ lọ,</i> 275 <i>Ki ilé rẹ maa dárú o,</i> <i>Nítori iyà ki nje aya ọdẹ,</i> <i>Ebi ki npa ọmọ ọdẹ,</i> <i>Beni ilé ẹ ati ọnà ọdẹ ki nbaje,</i> <i>O ku ilede,</i> 280 |

| | |
|--|-----|
| <i>O kú irójú,</i> | |
| <i>Iwọ tókù ni baba fun wọn,</i> | |
| <i>Ma fọya,</i> | |
| <i>Ma wo ọtún,</i> | |
| <i>Ki o ma sí wo ọsin,</i> | 285 |
| <i>Nitori Ọdẹdọla,</i> | |
| <i>Ijo ni ẹ maa jo, ayọ ni ẹ maa yò,</i> | |
| <i>Agogo ati ilù ni ẹ jẹ a maa lu fun,</i> | |
| <i>Nitori bọdẹ ba kú,</i> | |
| <i>Agogo ati ilu la nlu fun,</i> | 290 |
| <i>Iremoje ni a fi nşoro rẹ,</i> | |
| <i>Bi oro ọdẹ ba pe,</i> | |
| <i>Nşẹ lọdẹ ndi ọòşà akunlẹ bọ,</i> | |
| <i>Nşẹ lo 'nmójú to èrò ayé,</i> | |
| <i>Oro yi pe o,</i> | 295 |
| <i>Ọdẹdọla yio maa gbe leyin, yin o,</i> | |
| Falọla: | |
| <i>Mo juba o,</i> | |
| <i>Iba gbogbo nkan,</i> | |
| <i>Ọdẹdọla tó kú, Ìbà ẹ,</i> | |
| <i>Ki iwọ maa gbe ọrun o,</i> | 300 |
| <i>Ki awa maa gbe aye o,</i> | |
| <i>Eni ti ko gbón,</i> | |
| <i>Eni ti ko mọrán,</i> | |
| <i>Ni nko oro ipa ọdẹ şegbẹ kan,</i> | |
| <i>O digba,</i> | 305 |
| <i>Ọdẹdọla sun re o o,</i> | |
| <i>Ọşúpá wun wa ju iràwọ lọ,</i> | |
| <i>Eni ba nşẹ rere wun wa ju oşìkà lọ,</i> | |
| <i>Ọdẹ ti a ba şòrò rẹ,</i> | |
| <i>Oun ni nmọ ọna ọrun,</i> | 310 |
| <i>Oun ni nduro légbẹ ògún lode ọrun,</i> | |
| <i>Oun na ni nşẹ ọdẹ ọrun,</i> | |
| <i>A şoro Ọdẹdọla,</i> | |
| <i>Ọdẹ aye ya,</i> | |

| | |
|---|-----|
| <i>Ọdẹ ọrun gba mọ ra,</i> | 315 |
| <i>Iku to mu erin jana,</i> | |
| <i>Oun naa lo mọ işesi erin,</i> | |
| <i>Ti erin fi ku,</i> | |
| <i>Ọdẹ aketepe lọ nlẹ yi o,</i> | |
| <i>A o tun ri mọ,</i> | 320 |
| <i>Wọn ti ragba dina ajananku,</i> | |
| <i>Ọjọ ti a ba sun,</i> | |
| <i>Ti a o ji,</i> | |
| <i>A! a! a! ilẹ maa nşẹ eniyan,</i> | |
| <i>A lọ jẹ ipe ilẹ ni o,</i> | 325 |
| <i>Ni ọjọ yi ni ilẹ aye yo mọ,</i> | |
| <i>Leyin ẹni,</i> | |
| <i>Ti ọjọ yoo mọ ti a o niiji,</i> | |
| <i>Iku o! Iku o! Iku o!</i> | |
| <i>Ọdẹ aketepe to ki ẹbi,</i> | 330 |
| <i>Wipe o di ojumọ,</i> | |
| <i>Ni ko wa tun ri ojumọ ti o mọ yi mọ,</i> | |
| <i>Ọjọ ti o mọ yi,</i> | |
| <i>Ọrun dẹdẹ lo mọ si,</i> | |
| <i>Sun re o o,</i> | 335 |
| <i>Awọn ọmọ ti o fi silẹ,</i> | |
| <i>Wọn yio wole de ẹ,</i> | |
| Ogundire: | |
| <i>Iba o o,</i> | |
| <i>Iba ni ao jẹ,</i> | |
| <i>A ti juba ara o,</i> | 340 |
| <i>A ti juba eniyan,</i> | |
| <i>Iba ayé o o,</i> | |
| <i>Iba Orişá,</i> | |
| <i>Ọlọjọ oni a juba lọdọ rẹ o o,</i> | |
| <i>Iba ẹni da, ki a to da,</i> | 345 |
| <i>Iba ẹni şoro, ki a to maa şoro,</i> | |
| <i>Ọba E'ledunmare, ma jẹ a ba ku yati, yati,</i> | |
| <i>Ilẹ nşẹ niyan o,</i> | |

| | |
|---|-----|
| <i>È maa dalè,</i> | |
| <i>Ilẹ̀ ni ọ̀la oku,</i> | 350 |
| <i>Ọ̀dẹ̀dọ̀la lọ̀ nilẹ̀ yi o,</i> | |
| <i>O mawo, bi ẹ̀ni nmọ̀ ọ̀jọ̀,</i> | |
| <i>Sun re o,</i> | |
| <i>Kí o si tun ẹ̀ ọ̀run re,</i> | |
| <i>Bí o ti ẹ̀ aye re,</i> | 355 |
| <i>Ilẹ̀ lore òkú,</i> | |
| <i>Kí a ẹ̀lẹ̀ re o,</i> | |
| <i>Kí a ẹ̀rò re o,</i> | |
| <i>Ọ̀dẹ̀dọ̀la o kogun, ko didẹ̀ igbo,</i> | |
| <i>Nitori ki iya ma ba jẹ oun, ẹ̀bí ati ará</i> | 360 |
| <i>Ènyin ọ̀mọ̀ oku,</i> | |
| <i>E ko maa pasán,</i> | |
| <i>È ko maa pòfò, nile aye yin,</i> | |
| <i>Ohun àdánù ko ni wọ̀ inu ile yin,</i> | |
| <i>Ibì Ọ̀dẹ̀dọ̀la lọ̀,</i> | 365 |
| <i>Kí nsoko a rebọ̀,</i> | |
| <i>Ai maa tun le bọ̀,</i> | |
| <i>Iyawo ile a bi Babatunde o,</i> | |
| <i>Akanni Ọ̀dẹ̀ to lọ̀,</i> | |
| <i>Baba yin niun,</i> | 370 |
| <i>Oun naa ni opo mulero,</i> | |
| <i>Ọ̀dẹ̀ ọ̀run ma sun o,</i> | |
| <i>Dí ilẹ̀ mu,</i> | |
| <i>Kí o wo ero ẹ̀yin,</i> | |
| <i>Ènyin ọ̀mọ̀ ọ̀dẹ̀,</i> | 375 |
| <i>Ọ̀dẹ̀ ọ̀run a gbe lẹ̀yin yin o,</i> | |
| Falọ̀la: | |
| <i>Iba akódá,</i> | |
| <i>Iba aşédá,</i> | |
| <i>Awo ayé,</i> | |
| <i>Awo ọ̀run,</i> | 380 |
| <i>Ogun aláakayé ọ̀şinmọ̀lẹ̀, Ìbà,</i> | |
| <i>Iya mi Oşoronga, Iba,</i> | |

| | |
|--|-----|
| <i>Eşu laalu ọ̀giri òkò,</i> | |
| <i>A ba ẹ̀ni wọ̀ràn, bí a o ri da,</i> | 385 |
| <i>Iba re o o,</i> | |
| <i>Maa ba wa wọ̀ran,</i> | |
| <i>Ọ̀dẹ̀dọ̀la lọ̀run a re maa bọ̀,</i> | |
| <i>Ma sun o,</i> | |
| <i>Kí o ba wọ̀n ẹ̀ ọ̀run re o,</i> | |
| <i>Kí o lọ̀ jẹ ọ̀lu ọ̀dẹ̀ lọ̀run,</i> | 390 |
| <i>A npe ẹ̀ o,</i> | |
| <i>Kí o wa jẹ wa,</i> | |
| <i>Àdà tí a fí nşọ̀dẹ̀ laye re,</i> | |
| <i>Waa gba,</i> | |
| <i>Kí o wa jẹ ipe ọ̀dẹ̀ aye,</i> | 395 |
| <i>Ìbọ̀n tí a fí nşọ̀dẹ̀ laye re o,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Kí o wa jẹ ipè ọ̀dẹ̀ aye,</i> | |
| <i>Ọ̀fà tí a fí nşọ̀dẹ̀ laye re,</i> | 400 |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Kí o wa jẹ ipe ọ̀dẹ̀ aye,</i> | |
| <i>Ìpọ̀njú ọ̀dẹ̀ re o,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Kí o wa jẹ ọ̀dẹ̀ aye,</i> | |
| <i>Àdó ọ̀dẹ̀ re o,</i> | 405 |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Kí o wa jẹ ipe ọ̀dẹ̀ aye,</i> | |
| <i>Ògún ọ̀dẹ̀ re,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Kí o wa jẹ ipe ọ̀dẹ̀ aye,</i> | 410 |
| <i>Ìfún pá ọ̀dẹ̀ re o,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Kí o wa jẹ ipe ọ̀dẹ̀ aye,</i> | |
| <i>Ìdíwọ̀ ẹ̀ranko tí ọ̀dẹ̀ nlo re o,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | 415 |
| <i>Kí o wa jẹ ipe ọ̀dẹ̀ aye</i> | |
| <i>Ohun tí ọ̀dẹ̀ nlo laye re o,</i> | |

| | |
|---|-----|
| <i>Ki o ba wọn lo lórùn,</i> | |
| <i>Agbọn ọdẹ re o,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | 420 |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| <i>Filá ọdẹ re o,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| <i>Şòkòtò ọdẹ re o,</i> | 425 |
| <i>Wá gbá,</i> | |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| <i>Bùbá ọdẹ re o,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | 430 |
| <i>Àpò ọdẹ re o,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| <i>Máriwò ọdẹ re o,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | 435 |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| <i>Fitílá ọdẹ re o,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Ki o jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| <i>Ohun ọdẹ nje laye, tí o tun fí 'nbọ Ògún re:</i> | 440 |
| <i>Èyan ọkà ọdẹ re,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Ki o wa jẹ ipè ọdẹ ayé,</i> | |
| <i>Èyan èwá ọdẹ re,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | 445 |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| <i>Ekọ ọdẹ re,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| <i>Èkuru ọdẹ re,</i> | 450 |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |

| | |
|--------------------------------|-----|
| <i>Ọlẹ ọdẹ re,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | 455 |
| <i>Àkàrà ọdẹ re,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| <i>Omi ọdẹ re,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | 460 |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| <i>Epo ọdẹ re,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| <i>Ọtí ọdẹ re,</i> | 465 |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| <i>Orógbó ọdẹ re,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | 470 |
| <i>Obi ọdẹ re,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| <i>Àkọ adię ọdẹ re,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | 475 |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| <i>Èran ọdẹ re,</i> | |
| <i>Wa gba,</i> | |
| <i>Ki o wa jẹ ipe ọdẹ aye,</i> | |
| Olori Ọdẹ: | |
| <i>Iremoje la nkọ nijọ,</i> | 480 |
| <i>ípónjú ọdẹ,</i> | |
| <i>Ọdẹdọla wa jẹ ẹnì o,</i> | |
| <i>imalẹ aye, eşiba orun,</i> | |
| <i>È ba ni fàşẹ sọrọ yi o,</i> | |

| | |
|--|-----|
| Ogundire: | |
| <i>O di gberè o,</i> | 485 |
| <i>Ọdẹdọla,</i> | |
| <i>O di àrin nàkò,</i> | |
| <i>O tun wa ọjù alá ffrí,</i> | |
| <i>Èní gun ẹşin,</i> | |
| <i>Kò tún lè bá mó,</i> | 490 |
| <i>Ọdẹdọla ko sọrun re o,</i> | |
| <i>Ohun wọn ba 'nḡe lájùlé ọrun,</i> | |
| <i>Oun ni ko ba wọn jẹ o,</i> | |
| <i>Ohun wọn ba nḡe lajule ọrun,</i> | |
| <i>Oun ni ko ba wọn şe o,</i> | 495 |
| Olori ọdẹ: | |
| <i>Ènyin ẹgbé ọdẹ:</i> | |
| <i>Aro o,</i> | |
| <i>Ọmọ ni yo gbéyin gbogbo wa,</i> | |
| Awọn Ọdẹ: | |
| <i>Àwa 'nşórò,</i> | |
| <i>Awa şòrò o,</i> | 500 |
| <i>Ipa ọdẹ làwa 'nḡe o, orò,</i> | |
| <i>Imale gbogbo yọ mawo, şenşen,</i> | |
| <i>Oşó ilé yọ mawo,</i> | |
| <i>Ajé ilé yọ mawo,</i> | |
| <i>Ọdẹ ọrun yọ mawo,</i> | 505 |
| <i>Ọgún yọ mawo,</i> | |
| <i>Imale gbogbo, yọ mawo, şenşen,</i> | |
| Ogundire: | |
| <i>Olórí ọdẹ,</i> | |
| <i>Ènyin ọmọ awo</i> | |
| <i>Èbí ọdẹdọla</i> | 510 |
| <i>Tí ẹ gbó nípa ikú ọdẹdọla,</i> | |
| <i>Tí ẹ wa kí ẹni.</i> | |
| <i>Kí ẹ ba ire pade lónà o,</i> | |
| <i>Àbílù tí ẹ ba pade lona, yoo maa ré kọja.</i> | |
| <i>A gun lẹ o</i> | 515 |

Olori ọdẹ:*Ọdẹ ọrun yoo gbè yin o.***Apresentação dos iremoje em português****Falola:***Saudações!**Saudações atraem a proteção do saudado. Não saudar é desfavorável.**Saúdo os ancestrais humanos.**Saúdo minhas mães Oşoronga.**Saúdo Ogum, o líder entre as divindades. 5**Primeiros caçadores da existência,**São vocês os poderosos caçadores que foram para o orun.**Caçadores que estão no aye, caçadores que estão no ọrun, eu os saúdo.***Todos os caçadores:***Sua saudação será aceita pelos saudados.**Ọdẹdọla foi embora desta terra. 10**Nós não o veremos mais.**O elefante caiu.**O elefante não pode mais se levantar.**Um homem forte foi embora desta terra para sempre.**Até o reencontro num outro espaço. 15**Até um encontro rápido no sonho.**Vocês, mulheres do falecido,**Vocês, filhos do falecido,**Vocês, familiares e amigos do falecido,**Eu os saúdo. 20**Ọdẹdọla, seus filhos tomarão conta de casa na sua ausência.**Ọdẹdọla, até um outro tempo, num outro espaço.**Que seu lugar no plano dos ancestrais seja bom.**Um pai saiu diante da vista dos filhos.*

Agora, só o reencontro em outro espaço para se reverem. 25
Viva bem com os outros caçadores falecidos no espaço dos ancestrais.
E cace junto com Ogum no orun.

Ogundire:

Saúdo a todos!
Saúdo a terra, que se espalha por todo o universo.
Minhas mães Oşoronga, eu as saúdo. 30
Estamos realizando o ritual de passagem de um caçador.
Com a graça de Eledunmare,
Todos nós vamos ter a alegria de procriar.
Somente quem procriou pode ter o prazer de ser enterrado pelo filho.
Ele é quem sente o carinho de um filho pelos pais. 35
Os filhos enterraram Odeḍḍola.
Odeḍḍola, um grande caçador, que pode ser visto como caçador verdadeiro,
Poderoso caçador que enfrenta um animal em qualquer situação.
Não enterrem o caçador de qualquer jeito.
Enterrem seus pertences junto a ele. 40
Para que não sejamos punidos por Ogum.
Para que não sejamos punidos pelos caçadores que vivem no espaço dos ancestrais.
Para que Odeḍḍola seja um caçador ancestral.
Por essas e por outras razões realizamos o rito de passagem do caçador falecido.
É a força da união dos caçadores que separa o caçador falecido dos vivos através dos ritos de passagem. 45
Odeḍḍola, separamos você de nossa sociedade.
Faça parte agora da sociedade dos caçadores falecidos.

Quando um caçador morre,
Depois de enterrá-lo dentro de casa,
Temos que rapidamente pegar suas roupas, 50
Suas ferramentas de caça,
E levá-las para fora da casa ou da aldeia, dentro de uma cesta.
Os objetos do caçador
Não podem ser apenas colocados numa cesta.
No dia em que forem colocados numa cesta, 55
Virá um ritual de passagem.
Para que o caçador falecido
Entre na sociedade dos caçadores falecidos, no mundo dos ancestrais.
Odeḍḍola foi embora.
Jamais será visto novamente nesta terra. 60
Aos caçadores do orun
Dirijam os caçadores do aye suas saudações.
Sempre que você, Odeḍḍola, for saudado por nós,
Não deixe de nos responder.
Saudações a você. 65
Odeḍḍola foi embora para sempre.
Sinta-se bem no orun.
E viva bem no mundo dos ancestrais, no qual você está entrando.
No mundo dos ancestrais
Faça com eles tudo o que lá é feito. 70
Coma junto com eles, no orun,
Tudo o que lá se come.
Seus colegas, os caçadores falecidos, estão chamando para que se junte a eles.
O grande caçador se foi.
Jamais caçará novamente conosco na floresta. 75
Até um outro tempo.

Caçador Iniciante:*Aro! espere um pouco!**Espere um pouco!**(São disparados vários tiros de espingarda para o alto em homenagem ao caçador morto)***Falôla:***Quando se pede ao onilu que pare,* 80*O onilu para.**Saúdo meu pai,**Para não haver perigo em minha boca (para entoar corretamente o iremoje)**Odeḍola, durma bem**Grande e forte caçador.* 85*Ele, filho de Ogunḗola,**Que era cumprimentado em casa e nos encontros,**Agora tornou-se pessoa venerável.**Odeḍola tornou-se egun.**Caçadores vivos* 90*E todas as forças sobrenaturais,**Saudações a todos.**Farei minhas saudações primeiro,**Antes de iniciarmos este oro.**Oh, a forma correta de saudar está na minha memória e boca.* 95*O axé está com**Ogum, com os caçadores mortos, com minhas mães Oḗoronga.**Permitam que essas saudações nos sejam favoráveis.**Estamos usando o axé que vocês nos deram.**Sem o poder do sêmem, não há fecundação do óvulo.* 100*Sem o poder do óvulo, o sêmem não fecunda.**Nós somos os óvulos**Vocês são o sêmem.**Nós somos o sêmem**Vocês são os óvulos (sem uma coisa não existe a outra).* 105**Ogundire:***Com a proteção de Ogum não haverá nenhum perigo em nosso caminho.**Foi ele quem pediu que na morte de caçadores se entosasse iremoje.**Oh, Ogum, saudações.**Porque quando o cantor**Não saúda o autor da música,* 110*Há perigo em sua boca (a cantiga não flui bem).**Ogum, já o saudamos.**Permita que não haja perigo algum em nosso caminho.***Todos os caçadores:***Odeḍola, durma bem.**Viva bem com os outros caçadores no orun.* 115*Os caçadores vivos, solidários, tomarão conta de sua casa e de sua família durante sua ausência.**Oh, saudação.**Saúdo Exu.**Exu, não me manipule nem me atrapalhe.**Manipule e atrapalhe outras pessoas.* 120**Falôla:***Aos de casa, da aldeia e todas as divindades, saudações.**Vocês, caçadores,**Meus cumprimentos pela morte do colega.**Familiares, conhecidos e amigos,**Não fiquem tristes.* 125*Não há pessoa a quem a morte não possa levar.**Mais cedo**Ou mais tarde,**A morte que levou a pessoa por quem estamos chorando,**Levará quem chora agora.* 130

*Quando o ritual de passagem de um caçador se completa,
Ele passa a ser egungun.
Oh, Odeḍḍola, seu ritual de passagem se completou.
Venha cuidar das pessoas que você deixou para trás.
Não permita que os filhos que você deixou sofram.* 135

*Odeḍḍola, filho de caçador,
Que mora com toda firmeza na floresta,
Você, que conhece a linguagem do elefante,
Você, que com afeḗri caçou vários animais,
Corajoso caçador,* 140

*Que enquanto não caça
Não retorna para casa.
Você, que vai rapidamente e com bravura para os lugares onde há guerra,
Odeḍḍola, levante!
Um caçador ancestral não dorme.* 145

*Um morto que deixou filho, não dorme.
Você, velho caçador, que caça elefante com facão,
Viva no espaço dos ancestrais.
Seja um caçador forte e importante.
Fique para receber seu ritual feito com perfeição.* 150

*Venha comer o animal caçado por seus colegas,
Porque são caçados muitos animais para o ritual de passagem de um caçador.
Oh, muitos animais estão aqui no chão para o ritual da sua passagem.*

Um caçador:

*Odeḍḍola, louvarei você até a sua origem.
Você, que junto com sua família,* 155

*Manipula oogun (preparados medicinais).
Nosso pai foi apanhar folhas e
Caiu no orun, ao lado de Ogum.*

Todos os caçadores:

É verdade!

Um caçador:

Depois de trabalhar na floresta, à casa se retorna para descansar. 160

*Depois que a cabra vai ao pasto,
Retorna ao curral, que é seu lugar, para descansar.
Depois que a ovelha vai ao pasto,
Retorna ao curral, que é seu lugar, para descansar.
Aye é a feira,* 165

*Orun é nosso lar.
Odeḍḍola foi embora para casa.
Respondeu ao chamado de Eledunmare.
Ele está no orun ao lado de Ogum.
Um morto que teve filho não dorme.* 170

*Não dorme e não esquece sua casa.
No orun, não abraça a árvore de esquecimento (não esqueça o passado).
Vocês, que ele deixou,
Agradeçam pela morte dele
Porque todos os que nasceram nesta terra, morrerão.
Não há quem escape da morte.* 175

*O ritual de passagem deste caçador completou-se.
Oh, Odeḍḍola,
Para que você, chegando ao orun, se transforme em ancestral.
Fez tudo o que um homem podia fazer na terra.
Teve um lar,* 180

*Muitas esposas,
Muitos filhos. Era um homem forte.
Um grande, importante e forte caçador foi para o orun,
De onde não retornará.*

Ogundire

| | |
|--|-----|
| <i>Saúdo</i> | 185 |
| <i>Os presentes e</i> | |
| <i>Os ausentes.</i> | |
| <i>Grandes caçadores</i> | |
| <i>Que foram para o orun,</i> | |
| <i>Eu os saúdo.</i> | 190 |
| <i>Ancestrais e terra, eu os saúdo.</i> | |
| <i>Minhas mães Oşoronga,</i> | |
| <i>Vocês, que têm azeite de dendê em casa,</i> | |
| <i>Mas refogam as verduras com sangue vermelho,</i> | |
| <i>Eu as saúdo.</i> | 195 |
| <i>Ođeđola, louvarei você até a sua origem.</i> | |
| <i>Vá ouvindo a minha voz.</i> | |
| <i>Ođeđola, o iniciado que passou para outro mundo.</i> | |
| <i>Ođeđola, filho daqueles que usam sere para evocar</i> | |
| <i>Oşanyin.</i> | |
| <i>Aquele cuja linhagem usa de tudo para praticar</i> | |
| <i>oogun.</i> | 200 |
| <i>A profissão de sua linhagem é curar os doentes</i> | |
| <i>mentais.</i> | |
| <i>Sua linhagem é que trata pessoas estéreis.</i> | |
| <i>São vocês que conhecem magia e medicina, sem com</i> | |
| <i>elas fazer mal a ninguém.</i> | |
| <i>Praticam a bondade com facilidade.</i> | |
| <i>À sua linhagem se referem dizendo:</i> | 205 |
| <i>“Quando um bondoso feiticeiro fica descontente,</i> | |
| <i>não pode ser responsabilizado pelo mal que acontece</i> | |
| <i>a quem o provoca.”</i> | |
| <i>Porque em sua linhagem não é costume</i> | |
| <i>Utilizar conhecimentos para prejudicar</i> | |
| <i>alguém.</i> | 210 |
| <i>Quando vocês ficam descontentes, sua própria magia</i> | |
| <i>briga por vocês.</i> | |
| <i>São vocês que guerriam de dentro de casa,</i> | |

| | |
|--|-----|
| <i>Filhos dos que praticam muita magia</i> | |
| <i>E conhecem como ninguém os segredos e poderes</i> | |
| <i>das folhas.</i> | |
| <i>Saudamos os caçadores vivos e os que estão no</i> | |
| <i>orun.</i> | 215 |
| <i>Minhas mães Oşoronga, eu as saúdo.</i> | |
| <i>Ogum, saudações.</i> | |
| <i>Oh, grande caçador que se foi,</i> | |
| <i>Até o dia do encontro no espaço ocupado pelos</i> | |
| <i>iniciados, no orun.</i> | |
| <i>Oh, durma bem.</i> | 220 |
| <i>As pessoas que você deixou,</i> | |
| <i>e tudo o que você deixou,</i> | |
| <i>Não vão se desorganizar.</i> | |
| <i>A casa que você construiu, não vai desmoronar.</i> | |
| <i>Os filhos que você teve</i> | 225 |
| <i>Vão envelhecer muito, até ficarem com os cabelos</i> | |
| <i>brancos (tomarem-se pessoas sábias).</i> | |
| <i>Eles, nesta vida, terão bons casamentos.</i> | |
| <i>Eles, nesta vida, terão tudo de bom que um ser</i> | |
| <i>necessita.</i> | |
| <i>Jamais lhes faltará saúde e felicidade.</i> | |
| <i>As esposas que você deixou,</i> | 230 |
| <i>Serão olhadas por seus familiares e amigos.</i> | |
| <i>Quando se perde o pai, outro assume o papel do que</i> | |
| <i>morreu.</i> | |
| <i>É assim que se vive a vida.</i> | |
| <i>Os caçadores vivos vão olhar por sua família na sua</i> | |
| <i>ausência.</i> | |
| <i>Viva bem no orun.</i> | 235 |
| <i>De seu lugar no orun tome conta dos caçadores que</i> | |
| <i>vão morrer.</i> | |
| Todos os caçadores: | |
| <i>Nós caçadores</i> | |
| <i>Sentimos sua perda hoje.</i> | |

- Estamos realizando sua passagem através dos rituais.
Rituais, rituais, rituais.* 240
*Estamos realizando os ritos fúnebres do caçador.
Nós que sofremos uma perda hoje.
Quando a chuva cai
E está trovejando,
Os pássaros costumam ficar quietos.* 245
- Todos os caçadores:**
*Ọdẹdọla, fique atento e vá ouvindo a nossa voz.
Etutu é o que estamos fazendo, por isso
Dançamos sem parar.
É o ritual de passagem de um caçador que estamos
realizando.
Por isso, estamos entoando o iremoje.* 250
*Para que o falecido tenha um bom lugar no orun.
Para que nós viventes tenhamos paz, sorte, harmonia
e equilíbrio.
Para que Ogum não lance sua ira contra nós.*
- Tocador de tambor:**
*Depois que envelhecemos
E morremos,* 255
O filho toma conta de nossas coisas.
- Todos os caçadores:**
*O filho toma conta da casa em nossa ausência,
Depois que envelhecemos
E morremos
O filho toma conta da casa em nossa
ausência.* 260
*O corajoso caçador foi embora.
Seus filhos estão tomando conta da casa em sua
ausência.*
- Ogundire:**
*Ouçã, você, que agora está na posição de chefe da
família,
Nossos votos de felicidade:*

- O Ku Ilede. Te saudamos na ausência do caçador
morto.* 265
*Eledunmare vai fazer com que haja bastante distância
entre
a morte que o levou e as pessoas vivas.
Cuide bem da família.
Não faça mal a ninguém.
O exemplo de bom comportamento deixado por
Ọdẹdọla* 270
*Deve ser seguido por você.
Vocês, que assumirão as esposas de Ọdẹdọla,
Oh, não deixem que elas passem por sofrimento.
Oh, não deixem que elas passem fome.
Não permitam que os filhos deixados por ele passem
fome.* 275
*Não deixem que o lar dele se desorganize,
Porque a mulher de um caçador não deve sofrer.
O filho de um caçador não deve passar fome.
Assim também, que os pertences do caçador não se
desarmonizem.*
- O Ku Ilede. Te saudamos na ausência do caçador
morto.* 280
*Parabéns por encarar com dignidade essa morte.
Você, que ficou como pai para os filhos dele,
Não se amedronte.
Não olhe para a direita,
Nem para a esquerda.* 285
*Pela morte de Ọdẹdọla,
Dancem e alegrem-se.
Vamos tocar tambor e agogo para a morte.
Porque quando o caçador morre,
Em seu rito de passagem toca-se tambor e
agogo* 290
*E entoa-se iremoje.
Quando o ritual de passagem de um caçador se*

| | |
|---|-----|
| <i>completa</i> | |
| <i>Ele se transforma em venerável.</i> | |
| <i>Assim, ele olha pelos vivos.</i> | |
| <i>Este ritual está completo.</i> | 295 |
| <i>Oḍḍḍola vai proteger vocês.</i> | |
| Falôla: | |
| <i>Minhas saudações.</i> | |
| <i>Saúdo tudo o que existe.</i> | |
| <i>Saúdo Oḍḍḍola, que morreu.</i> | |
| <i>Oh, que você viva bem no orun.</i> | 300 |
| <i>Oh, que vivamos bem no aye.</i> | |
| <i>Aquele que não tem conhecimento,</i> | |
| <i>Aquele que não tem sabedoria,</i> | |
| <i>Não dá valor ao ritual de passagem de um caçador.</i> | |
| <i>Até um outro momento,</i> | 305 |
| <i>Oḍḍḍola, durma bem.</i> | |
| <i>Nós preferimos a lua à estrela (temos preferência pelas coisas boas)</i> | |
| <i>Aquele que faz o bem tem nossa preferência, ao contrário do maldoso.</i> | |
| <i>Somente o caçador que recebe adequados rituais de passagem,</i> | |
| <i>Sabe o caminho do orun.</i> | 310 |
| <i>Ele é quem fica ao lado de Ogum no orun,</i> | |
| <i>Ele é chamado “caçador ancestral”.</i> | |
| <i>Fizemos o ritual de Oḍḍḍola.</i> | |
| <i>Os caçadores vivos o separaram de sua sociedade,</i> | |
| <i>Para que os caçadores mortos o recebam no orun.</i> | 315 |
| <i>A morte que trouxe o elefante para fora da floresta,</i> | |
| <i>É quem conhece o comportamento dele,</i> | |
| <i>É quem fez com que ele morresse.</i> | |
| <i>O caçador hábil e rápido foi embora desta terra.</i> | |
| <i>Não será mais visto na comunidade.</i> | 320 |

| | |
|---|-----|
| <i>Fizemos uma cerca em volta deste elefante (realizamos o ritual de passagem).</i> | |
| <i>Quando o ser humano dorme</i> | |
| <i>E não acorda mais, é sua morte.</i> | |
| <i>Nossa! como a terra come o ser!</i> | |
| <i>Neste dia ele respondeu ao chamado que a terra lhe fez.</i> | 325 |
| <i>Este dia amanheceu</i> | |
| <i>Sem este ser humano.</i> | |
| <i>E nesta manhã este ser humano não se levantou de onde estava deitado.</i> | |
| <i>Oh morte, oh morte, oh morte.</i> | |
| <i>O caçador, que na noite passada disse à família:</i> | 330 |
| <i>“Até o amanhecer”</i> | |
| <i>Não pôde ver este novo dia que amanheceu.</i> | |
| <i>Este dia que amanheceu,</i> | |
| <i>Amanheceu com ele no orun.</i> | |
| <i>Oh, durma bem.</i> | 335 |
| <i>Os filhos que você deixou,</i> | |
| <i>Tomarão conta da casa em sua ausência.</i> | |
| Ogundire: | |
| <i>Nós saudamos tudo e todos.</i> | |
| <i>Temos que realizar saudações.</i> | |
| <i>Saudamos os membros da nossa sociedade.</i> | 340 |
| <i>Saudamos as pessoas.</i> | |
| <i>Oh, saudamos a existência.</i> | |
| <i>Oh, saudamos as divindades.</i> | |
| <i>Oh, Senhor do Hoje, nós o saudamos.</i> | |
| <i>Saudamos os primórdios da existência, que já eram saudados antes de nós.</i> | 345 |
| <i>Saudamos os sábios mestres, que deram, no passado, início aos rituais de</i> | |
| <i>passagem em homenagem aos caçadores mortos.</i> | |
| <i>Ó rei Eledunmare, proteja-nos para que não</i> | |

tenhamos morte prematura.
Oh, como a terra come o ser humano!
Não traiam a terra
Porque ela é um dos maiores presentes que se pode
dar ao morto. 350
Oḍeḍḍola foi embora desta terra.
Ele, que conhecia os segredos da vida como quem
conhece o dia,.
Durma bem.
Viva bem no orun
Do mesmo modo que viveu bem no aye. 355
A terra é a última coisa que se pode oferecer ao
morto.
Oh,devemos cuidar bem da terra.
Oh, devemos realizar bem os rituais de passagem
em homenagem ao caçador.
Oḍeḍḍola, quando em vida, aprendeu muito sobre
as práticas da medicina tradicional, da magia, e da
arte de caçar
Para que seus familiares e amigos não ficassem
desprotegidos. 360
Vocês, filhos do morto,
terão vida bem-aventurada.
Vocês não cairão no vazio da vida.
Nada do que intriga ou desequilibra famílias entrará
em vossos lares.
O lugar para onde Oḍeḍḍola foi 365
Não é lugar de onde se retorne.
Mesmo ele não retornando,
As mulheres da casa vão parir Babatunde.
O grande caçador que se foi,
Esse é vosso pai. 370
Ele era o pilar da casa, que sustentava tudo o que lá
acontecia.
Oh, caçador que está no orun, não durma.

Sustente a casa e proteja seus familiares.
Olha por aqueles que você deixou para trás.
Vocês, filhos do caçador, 375
Os caçadores no orun vão proteger vocês.
Falçla:
Eu saúdo os primórdios da existência.
Saúdo o Criador.
Iniciados que estão no ayé,
Iniciados que estão no orun, eu os saúdo! 380
Saúdo Ogum, o senhor do universo, líder das
divindades.
Minhas mães Oḣoronga, eu as saúdo!
Oh, Exu, famoso e poderoso,
Que arruma problemas para as pessoas quando elas
não os têm.
Eu o saúdo! 385
Não nos arrume problemas.
Oḍeḍḍola foi para o orun, de onde não se retorna.
Não durma,
Viva bem com os outros mortos no orun.
Que você seja um caçador importante no
orun. 390
Estamos chamando você,
Venha nos atender.
Aqui está o facão usado para caçar na terra,
Venha recebê-lo
E atenda ao chamado dos caçadores vivos. 395
Aqui está a espingarda usada para caçar na terra,
Venha recebê-la.
E atenda ao chamado dos caçadores vivos.
Aqui está o arco-e-flecha usado para caçar na terra,
Venha recebê-lo. 400
E atenda ao chamado dos caçadores vivos.
Aqui está a proteção do caçador.
Venha recebê-la

| | |
|--|-----|
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está o ado do caçador.</i> | 405 |
| <i>Venha recebê-lo</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está o oogun do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-lo</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | 410 |
| <i>Aqui estão os braceletes do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-los</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está a proteção do caçador para que os animais não o machuquem com suas unhas.</i> | |
| <i>Venha recebê-la</i> | 415 |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Oh, aqui estão as coisas que o caçador usava na terra.</i> | |
| <i>Use-as no orun.</i> | |
| <i>Aqui está a cesta do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-la</i> | 420 |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está o chapéu do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-lo</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está a calça do caçador.</i> | 425 |
| <i>Venha recebê-la</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está a blusa do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-la</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | 430 |
| <i>Aqui está a bolsa do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-la</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está o mariwo do caçador</i> | |
| <i>Venha recebê-lo</i> | 435 |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |

| | |
|---|-----|
| <i>Aqui está a lamparina do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-la</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui estão as comidas do caçador, também ofertadas a Ogum.</i> | 440 |
| <i>Aqui está o milho torrado do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-los</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está o feijão torrado do caçador.</i> | 445 |
| <i>Venha recebê-lo</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está o eko do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-lo</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está o ekuru do caçador.</i> | 450 |
| <i>Venha recebê-lo</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está o ole do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-lo</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | 455 |
| <i>Aqui está o akara do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-lo</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está a água do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-la</i> | 460 |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está o azeite de dendê do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-lo</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está a bebida do caçador.</i> | 465 |
| <i>Venha recebê-la</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está o orogbo do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-lo</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | 470 |

| | |
|---|-----|
| <i>Aqui está o obi do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-lo</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está o galo do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-lo</i> | 475 |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Aqui está o animal de caça do caçador.</i> | |
| <i>Venha recebê-lo</i> | |
| <i>E atenda ao chamado dos caçadores vivos.</i> | |
| <i>Chefe dos caçadores: é iremoje que se entoa</i> | 480 |
| <i>No dia de sofrimento do caçador.</i> | |
| <i>Odeḍḍola, venha nos responder.</i> | |
| <i>Divindades,</i> | |
| <i>Venham todas consagrar este ritual com axé!</i> | |
| Ogundire: | |
| <i>Até, Odeḍḍola.</i> | 485 |
| <i>Odeḍḍola</i> | |
| <i>Até o reencontro em data indefinida.</i> | |
| <i>Até o encontro no sonho.</i> | |
| <i>Nem aquele que corre a cavalo</i> | |
| <i>poderá jamais alcançá-lo.</i> | 490 |
| <i>Odeḍḍola, viva bem no orun.</i> | |
| <i>Tudo que comem no orun,</i> | |
| <i>coma com eles.</i> | |
| <i>Tudo que se faz no orun,</i> | |
| <i>oh, faça com eles!</i> | 495 |
| Chefe dos caçadores: | |
| <i>A todos os membros da sociedade dos caçadores,</i> | |
| <i>Minhas saudações. Que a morte não leve embora</i> | |
| <i>nossos filhos antes de nós,</i> | |
| <i>Para que possam dar continuidade às nossas</i> | |
| <i>existências.</i> | |

Os caçadores:

| | |
|---|-----|
| <i>Estamos realizando um ritual de passagem.</i> | |
| <i>Nós o realizamos.</i> | 500 |
| <i>Estamos realizando um ritual de passagem.</i> | |
| <i>Todas as divindade alegram-se conosco.</i> | |
| <i>O feiticeiro alegra-se conosco.</i> | |
| <i>A feiticeira alegra-se conosco. Os iniciados,</i> | |
| <i>Os caçadores mortos alegram-se conosco.</i> | 505 |
| <i>Ogum alegra-se conosco.</i> | |
| <i>Todas as divindades alegram-se conosco.</i> | |
| Ogundire: | |
| <i>Aos caçadores sábios,</i> | |
| <i>Aos caçadores iniciados,</i> | |
| <i>Familiares e amigos de Odeḍḍola,</i> | 510 |
| <i>Que souberam de sua morte</i> | |
| <i>E vieram prestigiar os caçadores,</i> | |
| <i>Que vocês encontrem sorte em seus lares e caminhos.</i> | |
| <i>Ao encontrarem azar, que ele se afaste de seus</i> | |
| <i>caminhos.</i> | |
| <i>Este é o fim do ritual.</i> | 515 |
| Chefe dos caçadores: | |
| <i>O caçador morto protegerá todos vocês.</i> | |
| <i>Podemos passar agora à apreciação de alguns aspectos</i> | |
| <i>relacionados às cantigas de júbilo dedicados a Ogum:</i> | |
| <i>os ijala.</i> | |

CAPÍTULO VI

ÌJÁLÁ CANTIGAS DE JÚBILO DEDICADAS A OGUM

Ìjálá**CANTIGAS DE JÚBILO DEDICADAS A OGU**

Como afirmamos anteriormente, os *irémòjé* são cantigas de dor que Ogum entoava para demonstrar sua tristeza e os *ìjálá*, ao contrário, eram cantados por ele para demonstrar sua alegria e satisfação pelas conquistas. Eram os *ìjálá* que ele cantava na forja para passar o tempo, nas expedições de caça, nas plantações e principalmente quando retornava de uma guerra em que fora vitorioso.

Vejam algumas das características dos *ìjálá*:

Características dos *ìjala*

Ìjálá é um tipo de enunciado oral de uso bastante genérico entre os iorubás, presente em todos os acontecimentos sociais relacionados às pessoas que cultuam Ogum, sendo uma cantiga reveladora de ensinamentos desse Orixá. Aqueles cuja profissão é protegida por Ogum, entoam *ìjálá* em vários momentos de suas vidas: quando vão à caça, na forja, na preparação da terra para o plantio, na guerra, nas cerimônias, festas e outros eventos. Essa prática tem como objetivo trazer a proteção de Ogum aos que dela necessitam e de certa forma definir que tais atividade ligam-se ao perfil civilizatório proposto por esse Orixá. Quando entoadas durante o trabalho servem como fórmula para torná-lo mais rentável e produtivo. Nos rituais de casamentos, batizados, enterros de anciões, é entoado com objetivo educativo. Transmitem às pessoas os ensinamentos de Ogum. O *ìjálá* pode ser entoado a qualquer momento e ser ensinado a todos que desejam conhecer o modo de viver de Ogum.

Geralmente os aprendizes dessa cantiga são os caçadores, ferreiros e agricultores, sendo por esse motivo que na sociedade iorubá, o *ìjálá* é entoado somente no local onde esses profissionais estão presentes.

Em cerimônias de casamento os *ìjálá* são entoados pelo músico-historiador que recita o *oriki-orílè* (saudações à origem familiar) dos presentes. A recitação é dedicada aos noivos, recomendando que sejam bons um para o outro. Individualiza conselhos, indicando ao noivo seus compromissos para com a futura esposa – que não a maltrate e seja bom marido. Lembra à noiva suas responsabilidades – que seja esposa zelosa, que cuide bem dos filhos. Os *ìjálá* de batizado basicamente formulam votos de felicidades ao recém-nascido e a seus pais. Ao serem entoados nas cerimônias fúnebres de anciões, fazem referências às suas conquistas em vida e ora-se a Ogum, rogando proteção para seus familiares. São também usados como forma de saudação entre profissionais que trabalham com ferro.

Tratamos a seguir de alguns eventos de júbilo nos quais a recitação dos *ìjálá* ocorre necessariamente.

Noivados

Um dos valores mais enraizados no homem iorubá é o respeito pelo casamento e pela procriação. O casamento é realizado, basicamente, de três formas: o próprio interessado procura esposa para si, o casamento é arranjado pelos pais já na juventude ou idade adulta ou o casamento é arranjado pelos pais por ocasião do nascimento da menina.

No primeiro caso, quando o homem procura uma esposa sem auxílio dos pais, dentro ou fora da própria comunidade, serve-se da ajuda de um *alarina*, intermediário entre ele e a família da noiva e que tanto pode ser um homem como uma mulher. Uma vez aceita sua proposta pela noiva e seus familiares, ambas as famílias iniciam investigação mútua, para averiguar possível existência de doenças hereditárias e verificar se há observância do culto aos orixás e ancestrais. Caso haja qualquer tipo de problema afetando a vida de uma das partes interessadas, a outra pode desistir.

Somente depois dessa pesquisa os pais dos noivos consentem, ou não, com o processo do casamento.

No caso de ser o casamento arranjado pelos pais já na juventude ou idade adulta dos filhos, o que é bastante comum na sociedade tradicional iorubá, em geral é a família do noivo que sai à procura da noiva ideal entre as famílias amigas ou conhecidas. Esse tipo de casamento é bastante valorizado, como denota o provérbio *Fẹ iyawo sile – tenha uma esposa pertencente a uma família próxima*, pois se, após o casamento a futura esposa se comportar mal, a família de um dos cônjuges terá como reclamar à família do outro. Neste caso também se faz necessária a participação do *alarina*.

No caso em que a criança é prometida em casamento desde seu nascimento – *ìyáwó-ábísilè* ou casamento prometido – estabelece-se o compromisso desde o nascimento da criança. Esse procedimento não é mais tão freqüente quanto foi no passado. É um processo interessante que exige paciência, como o de cultivo de uma planta até o momento da colheita. Conforme dito acima, o iorubá valoriza a procriação e, ao saber do nascimento de uma criança, a família-pretendente sente-se feliz, como se tivesse ocorrido o nascimento de um filho próprio e procura visitar os pais do recém-nascido para dar-lhes os parabens. Ao casal visitado no período pós-parto, perguntam: *Akọ tabí abo? – Menino ou Menina?* Se menina, o pretendente diz: *Deixe meu filho casar com sua filha quando crescer* e em resposta a mãe dirá: *Ọlọrun lo mọ ọkọ iyawo oju-ona*, que significa: *só Ọlọrun sabe quem será o futuro marido de uma moça solteira*. E aí começa a negociação do *ìyáwó-ábísilè*. Três dias após a visita, o chefe da família pretendente apanha lenha e a leva para a família da menina recém-nascida. Como não é comum homens casados carregarem lenha na cabeça, pois essa tarefa é considerada feminina, as pessoas, ao verem isso perguntam se ele está carregando lenha para levar à casa da sogra.

A aceitação ou recusa da lenha indica resposta afirmativa ou negativa por parte da mãe da menina. Havendo aprovação, os pais do menino remeterão constantemente presentes aos pais da menina, indicando assim, que mantêm suas intenções de realizar o matrimônio. Caso haja no futuro, grande número de pretendentes, os pais do moço aconselharão os pais da moça a identificarem sua condição de comprometida, para não ser cortejada por outros rapazes. Em geral, a menina passa a usar símbolos referentes ao orixá da família do futuro marido. Assim, por exemplo, quando se trata de uma família que cultua Xangô, a menina usará pulseira de contas brancas e vermelhas no braço esquerdo e se tornará *iyawo Şango*, esposa de Xangô; se a família cultua Oxalá, usará *seseefun* (contas brancas) e se tornará *iyawo Obatala*; se a família é de caçadores, usará pulseira de couro de búfalo e se tornará *iyawo Ogun*. Cortejar moças que usam símbolos do orixá da família do noivo é ofender pessoalmente esse orixá.

Estando arranjada a futura esposa, inicia-se a etapa do noivado conhecida por *idána*: as famílias se encontram intermediadas pelo *alarina*. O processo tem início após consulta feita a Ifá, acerca do futuro dos noivos. O *alarina* e os pais do noivo levam o nome da noiva ao babalaô, para saber como será a vida do casal. Havendo previsão de problemas, será prescrito um *ebô-iyawo*, trabalho espiritual cujo objetivo é afastar influências malignas que poderão prejudicar a relação conjugal no futuro.

Depois disso, o *alarina* vai à casa da noiva dizendo: *Ifá fô ire – Ifá predisse boas coisas* e relata à noiva quais foram as predições. Pode ocorrer que o babalaô desaconselhe completamente o matrimônio. Após a consulta ao oráculo, sendo o casamento recomendável, inicia-se o pagamento do dote por parte do noivo. A primeira parcela entregue à noiva chama-se *owó ijohên – dinheiro ofertado pela resposta sim ao pedido de noivado*. Depois, a família da noiva prescreve o valor do dote principal e as partes chegam a um acordo.

Nesse período, o noivo continua ofertando presentes e a presença do *alarina* torna-se dispensável. É durante essa fase que usualmente se realiza a recitação dos *ijala*.

Casamento

O ponto alto da cerimônia de casamento ocorre na noite do dia marcado. Os pais da moça abençoam os noivos e pedem a proteção da divindade familiar e dos ancestrais. A noiva é então levada para a casa do marido pelas mulheres das duas famílias. Não é o noivo que estará esperando a noiva e sim um ancião, representante da família. Chegando ao novo lar, os pés da noiva são lavados antes que ela pise na casa pela primeira vez como esposa, o que representa seu ingresso nessa família. O ancião a carrega para dentro da casa e esse momento, denominado *igbe-iyawó – carregar a esposa*, dá nome à cerimônia de casamento.

Por sete dias a noiva permanece confinada em seu novo lar e as mulheres dessa casa são as únicas pessoas que têm o privilégio de falar com ela. Após esse período ocorre o *igbálê-iyawó – varredura das casas dos conhecidos*. A esposa sai publicamente pela primeira vez e é reconhecida como tal. As mulheres mais velhas da família do marido lhe indicam onde colocar o lixo. Se ela veio de outra aldeia, é conduzida ao rio para saber onde apanhar água.

Caso os noivos pertençam a famílias de caçadores todo esse processo é acompanhado pela entoação de *ijala*.

Cerimônia de imposição de nome

Por ocasião do nascimento dos filhos, a mãe e a criança permanecem confinados num quarto até o recém-nascido receber seu nome. Se é um menino, recebe o nome no nono dia de vida e se é uma menina, no sétimo dia. Os gêmeos recebem nome no oitavo dia de vida. No terceiro dia

após o nascimento, o babalaô é chamado para realizar o *àkòsèjayé*, ritual divinatório que objetiva obter dados a respeito do ser espiritual que está chegando àquela família e indagar sobre seu futuro. A partir da consulta oracular são prescritas as interdições que a criança deverá obedecer para facilitar seu desenvolvimento material e espiritual. Caso o jogo indique a possibilidade de males no futuro, realiza-se um ritual para afastar os malefícios.

Chegado o dia de receber o nome, a criança é segura por uma anciã da família. O nome dado à criança pode ser determinado por circunstâncias que cercam seu nascimento, sendo nesse caso, *àmútoruwá* – nome trazido ao nascer. Os *àmútoruwá* indicam circunstâncias da gestação e parto ou circunstâncias familiares. Alguns exemplos de circunstâncias da gestação e parto são os seguintes: gêmeos recebem os nomes *Taiwo* – experimentar a vida, o nascido em primeiro lugar e *Kehinde* – último a chegar, o nascido depois. *Ilori* é nome dado à criança concebida por mulher que não menstrua mais, *Ige* é a criança nascida com apresentação dos pés, *Dada*, a criança nascida com cabelos encaracolados, *Olúgbodi*, a criança nascida com seis dedos. São exemplos de nomes determinados por circunstâncias familiares os seguintes: *Babátunde* – papai voltou, dado à criança nascida após a morte de um avô e que se supõe seja sua reencarnação; *Iyábòde* – mamãe voltou, dado à criança nascida após a morte da avó e que se supõe seja sua reencarnação; *Babárimisa*, dado à criança cujo pai morreu antes de seu nascimento.

Orúko-ábíṣo é o nome dado à criança após um estudo sobre sua família – profissão, ancestralidade, orixá cultuado etc. A criança nascida em família que cultua Ogum recebe um nome que evidencia esse compromisso: *Ògúndólá* – Ogum traz/trouxe prosperidade, *Àgbédédólá* – A forja trouxe prosperidade, *Odédólá* – A caça trouxe prosperidade. Observamos nestes exemplos, nomes que associam palavras. *Ògúndólá*, por exemplo, compõe-se das palavras *Ogun*

(*Ògúm*), *de* (trazer) e *ólá* (prosperidade). O importante é que esses nomes mostrem a linhagem da pessoa e isto é o que vale para todos os tipos de nomes *oníko-ábíṣo*, cujo objetivo é tornar conhecida a origem da criança. No momento da imposição do nome, é recitado o *oriki-orílè* que faz referência à linhagem da criança.

Para a cerimônia de dar o nome à criança uma série de elementos são usados: azeite de dendê, mel, obi, *orógbó*, peixe, *atare*, água, cana de açúcar, sal etc. Esses elementos são utilizados em momentos precisos da cerimônia e suas propriedades vitais são cantadas em verso. Cada um desses elementos é encostado na cabeça da criança e os líquidos em sua boca. Os que não podem ser ingeridos pelo bebê são oferecidos à mãe, enquanto se recita:

Omi

(Oruko omo), omi ni yi.
Omi ni 'nmú ayé tòró,
Oun ni a nlo fun gbogbo nka làyé,
Omi ko ni pa e lóri,
Omi ko si ni gbé e lo,
Bi omi bá balè,
Omi a lépá, wa lépá owó, olá, omo.
A ki 'nbá omi şótá,
Ki a borí,
Wa borí otá re o,
Omi ni npa iná,
Wa paná okè isòro ayé.

Água

(Nome da criança), aqui está a água.
 Água é o que faz a vida se harmonizar.
 Água é o que se usa para tudo na vida.
 Ao beber água você não vai se engasgar.
 A água não provocará sua morte, você não morrerá afogado.

Quando a água cai na terra, deixa sua marca.
 Dessa forma sua vida será marcada
 Por dinheiro, prosperidade e filhos.
 Quem faz inimizade com a água,
 Não a vence.
 Você vencerá seus inimigos.
 É a água que apaga a ira do fogo.
 Você superará as dificuldades da vida.

Oyin

(Oruko omọ), oyin ni yi o.
Ki ayé rẹ dùn tí tí bí oyin,
Dindun didun ni a maa nba afára oyin,
Aye rẹ yio maa dun,
A ko ni ri oun ibájé ni ile aye rẹ.

Mel

(Nome da criança), aqui está o mel.
 Para que sua vida seja eternamente doce.
 O favo de mel é sempre doce.
 Sua vida será sempre doce.
 Você não terá dificuldades insuperáveis.

Epo

(Oruko omọ), epo ni yi.
Àşòdêrọ ni,
Aye rẹ yoo lérọ
Wa ni ọrọ sówó, sáyọ, ati si alafía.

Azeite de dendê

(Nome da criança), aqui está o dendê.
 É ele que harmoniza a vida.
 Sua vida será harmoniosa.
 Você terá harmonia, dinheiro,
 Prosperidade, felicidade e saúde.

Iyọ

(Oruko omọ), iyọ ni yi.
Iyọ ki nba nkan jẹ,
O ntun nkan şe ni,
O ni si nidi bájé bájé,
Iyọ ki de inu ounjẹ ki o ma dun,
Bi o ti şe de si arin awọn obi rẹ yi,
Aye wọn a dun,
Wọn o mọ ẹ si ọlá,
Wọn o mọ ẹ si ire,
Àfẹkárí aye ni a nfẹ iyọ,
Terú tomọ yoo fẹ ọ kárí ayé..

Sal

(Nome da criança), aqui está o sal.
 O sal não estraga os alimentos.
 Ele os conserva.
 Você não estará no local onde as coisas se estragam.
 Quando há sal numa comida
 Ela se torna saborosa.
 Agora que há você na vida de seus pais,
 A vida deles terá sabor.
 Eles terão você como aquele que traz prosperidade.
 Eles terão você como aquele que traz o bem-estar.
 Toda humanidade aceita o sal e gosta dele.
 Toda humanidade o aceitará e gostará de você.

Ireke

(Oruko omọ), ireke ni yi.
Ki aye rẹ ni adún,
Ki aye rẹ ni ayọ,
Ki aye rẹ ni ọlá.

Cana de açúcar:

(Nome da criança), aqui está a cana de açúcar.
 Para que sua vida tenha alegria,
 Para que sua vida tenha felicidade,
 Para que sua vida tenha prosperidade.

Obi

(Oruko omọ), obi ni yi o o.
Obi ni 'nbẹ ikú,
Obi ni nbẹ arùn,
Obi ni nbẹ ejó,
Oun naa ni nbẹ òtá,
A ba ẹ, bẹ gbogbo ohun buruku ile aye.

Obi

(Nome da criança), aqui está o obi.
 É o obi que aplaca a ira da morte.
 É o obi que aplaca a ira da doença.
 É o obi que aplaca a intriga.
 É ele também que afasta inimigos e perseguições.
 Ele afastará de você todo o mal que existe neste mundo.

Orogbo

(Oruko omọ), orógbó re o
Orógbó ni ngbo ẹni sáyé
Wa gbo, wa tó láyé,
Kí o to lọ si ibi tiàgbà 'nré,
Aye o ni se ẹ ni àbikú fun awọ òbí rẹ.

Orogbo

(Nome da criança), aqui está o *orogbo* para você.
 É o *orogbo* que traz longevidade.
 Você terá longa vida aqui
 Antes de ir para o local aonde vão os anciãos.
 As pessoas do mundo não farão de você um *abiku*
 para seus pais.

Atare

(Oruko omo), atare re o.
Atare ki ndi tirẹ labọ,
Odindi ni atare ndi tirẹ,
O ko ni di tirẹ labọ,
Òpòlọpò omọ ni atare ni,

Wa lómọ lópọ,
Wa lówó lópọ,
Wa ni alafía lópọ,
Wa ni ohun gbogbo lopo.

Pimenta

(Nome da criança), aqui está a pimenta para você.
 Ela não traz sementes pela metade,
 Vem repleta de sementes.
 Nada em sua vida será pela metade.
 A pimenta sempre tem muitas sementes.
 Você terá muitos filhos,
 Terá muita prosperidade,
 Terá muita saúde,
 Terá muito de tudo.
 Como a pimenta tem muitas sementes.

Eja

(Oruko omọ), eja ni yi.
Ori ni eja fi 'nla bú,
Eja ni 'nbori omi,
Iwo (oruko omọ) o maa bori isoro iwaju rẹ.

Peixe

(Nome da criança), aqui está o peixe.
 É com a cabeça que o peixe atravessa
 as profundezas das águas.
 O peixe vence a água.
 Você, (nome da criança), vai superar todas as
 dificuldades
 que aparecerem em seu caminho.

Ile

(Ao gbe omọ, ao fi esẹ omọ naa tẹ ilẹ a o wa wúre bayi pe)
(Oruko omọ),
Ilẹ ree o.
Ilẹ ògèrè,
Ilẹ ni a ntẹ ki a to tẹ omi,

*A ki 'nbínú ilê ki a maa tẹ,
Bi o ba nrin nílê ki omọ aráyé ma binu rẹ,
A ki 'nbálê şòwò ki a pàdánù,
Gbogbo ohun tí o ba dáwólé lori nìle aye yí,
O ko ni pàdánù.*

Terra

(A criança é sustentada com os pés apoiados sobre a terra e tem início a recitação)

(Nome da criança),

Aqui está a terra.

A terra que está espalhada pelo universo.

É nela que se pisa antes de se pisar na água.

Ninguém, mesmo que tenha ódio da terra,

Priva-se de pisar nela.

Quando você andar sobre a terra,

Que os seres humanos não tenham ódio de você.

Todos os que fazem negócios com a terra lucram.

Nada do que você se propuser a fazer, será em vão.

Você lucrará na vida.

Esses elementos trazem tudo o que se espera para uma vida bem-aventurada. O obi é utilizado para proteger a criança da doença e da morte prematura; o *atare* favorece a vitória sobre inimigos e obstáculos ao longo da vida e a fertilidade na vida adulta. O sal, utilizado para a conservação dos alimentos, é voto de longevidade. O *orogbo* também é símbolo de longevidade. A cana-de-açúcar e o mel, sempre doces, são usados para atrair circunstâncias agradáveis. A água simboliza vida plácida, sem atribulações. O álcool, normalmente associado ao *atare*, por ser volátil é usado para favorecer o contato com a dimensão do supra-sensível, onde as preces têm mais força. A terra, representando a relação do homem com a fertilidade, é usada para tornar o indivíduo importante e produtivo como a terra.

Depois que a criança recebe a força desses elementos, seu nome lhe é atribuído por meio de uma longa recitação que pede sucesso, saúde e felicidade. A cerimônia termina com uma grande festa, com muita comida, bebidas, danças e entoações de cantigas da divindade tutelar da família. Se essa divindade é Ogum, recita-se *ijala*.

Morte e sepultamento de anciões

Os *ijala* são também recitados em homenagem a membros da sociedade *Egbe-Ode* falecidos ou mesmo por ocasião de cerimônias fúnebres de pessoas idosas ou notáveis não pertencentes àquela corporação. Sendo tais mortes socialmente aceitas, constituem motivo de júbilo, como nos exemplos apresentados a seguir.

A morte de um ancião é considerada *oku ayọ* (morte feliz, morte alegre) por ter ele alcançado idade avançada, o que lhe possibilitou servir a comunidade à qual pertenceu e viver tudo o que se considera socialmente importante – casamento, procriação, iniciação. Todos os iorubás têm por meta envelhecer para alcançarem a condição social de ancião e servirem a comunidade com seus conselhos, difundindo sabedoria e transmitindo os conhecimentos adquiridos. Pretendem também, ter *morte feliz* – morrer de modo não-violento em idade avançada e receber rituais fúnebres apropriados, condições indispensáveis para que se tornem ancestrais veneráveis. A morte, considerada um estado de transformação e não o fim da vida humana, ocorre quando *Emi*, o sopro vital, deixa o corpo. Algumas cantigas dizem o seguinte:

O jáde láyé

O lọ jẹ ipè Eledunmare.

Ele saiu da vista dos vivos.

Respondeu ao chamado de Eledunmare.

Como *Ẹlẹda* permanece vivo em outra localidade, o falecido poderá ser visto em sonhos, se os cultos aos ancestrais forem adequadamente realizados. A convicção de que a morte não separa as pessoas pode ser percebida através de algumas palavras dirigidas ao falecido durante o enterro: *O dabọ, o digba – Até a volta, até o reencontro*. Essas mesmas palavras são dirigidas também às pessoas como forma de despedida quando saem para viajar. O reencontro poderá ocorrer através de sonhos, de reencarnação ou no *orun*.

A crença na possibilidade de reencontro pode também ser reconhecida na prática usual de realizar o enterro nas varandas, corredores, quintais, quartos ou laterais das casas. Quando o falecido não possui uma casa por ele construída, é enterrado na casa de seus ancestrais. Algumas casas chegam a ter vinte ou trinta túmulos, com os nomes dos falecidos e as datas de nascimento e morte anotadas. O túmulo do homem iorubá em seu próprio lar pressupõe que ele, mesmo estando no *orun*, continuará presente, exercendo agora, novo papel social. Os enterros são realizados na residência por supor-se que o falecido permaneça vivo, testemunhando todos os acontecimentos familiares. Se um membro da família tiver algum problema, poderá recorrer ao ancestral através de oferendas feitas junto ao túmulo e, ali ajoelhado, rezar pedindo auxílio ao ancestral, com as seguintes palavras:

Òkú ọlọmọ ki ‘nsùn, o dí ọwọ baba mi ọrun

Um ancestral não dorme, não esquece as pessoas que deixou para trás; a solução de todas as injustiças ou sofrimentos que estou tendo, está nas mãos do meu ancestral que está no orun.

Considera-se que os ancestrais estejam prontos para ajudar em qualquer situação. Essa confiança determina a

ocorrência de vários comportamentos, como por exemplo o de levar um recém-nascido para junto do túmulo do ancestral para que este o conheça como novo integrante da família e o proteja. No momento da apresentação, o chefe da família pega um copo d' água e um obi, chama o ancestral pelo nome, bate o obi no túmulo pedindo proteção para o recém-nascido e para todos os membros da família, dizendo o seguinte:

*Ọmọ lagbaja re o
Ma jẹ ikú o pa o
Ma jẹ àrùn o ẹ
Jẹ o dàgbà
Kí o gbèyìn bàbá ati iyá
Kí o ẹ ori re.
ma jẹ oşó, ologun ika o ri pa.
Ma jẹ, àjé, ologun ika o ri pa.*

*Aqui está o filho de (nomes dos pais da criança).
Proteja-o contra a morte.
Proteja-o contra a doença.
Ajude-o a viver bastante, a alcançar a idade de um ancião.
Que ele não morra antes dos pais.
Que tenha muita sorte na vida.
Proteja-o para que nenhum feiticeiro consiga destruí-lo.
Proteja-o para que nenhuma feiticeira consiga destruí-lo.*

Os ancestrais também são juízes da família. Muitas vezes, quando há algum desentendimento familiar ou alguma briga numa aldeia, os envolvidos são levados pelo chefe da família ou da aldeia até as proximidades de determinado túmulo e ao ancestral, chamado pelo nome, é dito o seguinte:

*Awa ọmọ rẹ re
A npe ẹ o
Wá jẹ wa o
Nitori nkan bayi bayi.
Ní a ẹ npe ẹ.*

*Nós, seus filhos, estamos aqui.
Estamos chamando você.
Venha nos ouvir.
Estamos chamando você porque ...*

Depois de evocado o ancestral, é feito o relato do ocorrido. Cada um dos envolvidos realiza juramento pedindo para ser punido caso esteja mentindo ou transgredindo normas. Após o juramento todos os envolvidos saem satisfeitos e tranquilos, com a certeza de que o transgressor será punido rigorosamente pelo ancestral evocado.

Esses acontecimentos mostram a influência dos ancestrais nas relações sociais. Um ancestral insatisfeito com comportamentos socialmente inaceitáveis, tais como adultério, maldade, desrespeito aos mais velhos, não-cumprimento dos compromissos religiosos, transgressão das interdições familiares etc, pode punir o transgressor, afetando seu desenvolvimento material e espiritual. Ao perceber que está sendo punido por seu ancestral, o prejudicado procura saber através do jogo divinatório, o que fazer para harmonizar a situação.

Além desses feitos ligados à ordem social, os ancestrais também são evocados para auxiliar no progresso da agricultura, para atraírem chuva e garantir boas colheitas.

A *boa morte*, ocorrida segundo as circunstâncias acima descritas, é avaliada como positiva no quadro de mortes socialmente aceitas, no qual inclui-se a morte iniciática real ou simbólica e a morte por sacrifício ritual, conforme indica Leite².

2. Leite, F. (1982)

Tratando-se portanto de motivo de júbilo, pelas razões apontadas, a recitação dos *ijala* são indispensáveis. Registramos apenas que, em se tratando de caçadores, ocorre também a entoação de *iremoje*, que expressam a dor pela perda ocorrida.

As cerimônias em que são entoados os *ijala* dramatizam o ato de viver, decodificando para a coletividade que a vida é constituída de uma sucessão de etapas marcadas por rituais: nascimento, circuncisão, realização de marcas faciais para identificação da ancestralidade, puberdade, especialização profissional ou ocupação na forja, casamento, paternidade e morte. Os momentos mais importantes da vida do indivíduo, são marcados pois, por essas cantigas de júbilo. Tal como os *iremoje*, os *ijala* são entoados pelos *onijala* – entoadores de *ijala*, formados na ancestralidade de Ogum. Nos *ijala* excepcionalmente abre-se espaço para a participação de mulheres que são chamadas nos momentos de júbilo para entrarem em comunhão com sua ancestralidade. Nos casamentos o papel de destaque cabe à noiva que sintetiza em seu canto o conhecimento da ancestralidade feminina, provando nesse momento, a eficiência da oralidade.

Apresentamos a seguir, inicialmente em iorubá e depois em português, parte do *Corpus* de *Ijala* coletado na Nigéria.

Ijala de Casamento

(1) Ijala nibi Igbeyawo

*Mọdé yi 'nrelé ọkọ rẹ,
Baba mí ogun ní o ọ̀re tírẹ,
Bí ọ̀mọ ẹ̀ní mọ wí,
Ejọ rẹ a járe,
Ọ̀mọ alágbèdẹ,
Ọ̀mọ ọ̀gún fírín rọkọ,
Bo ba dele ọkọ,*

Ma yájú sí ọmọde,
Ma yaju sí agba,
Bọkọ rẹ ẹ bẹ ẹ nişẹ, 10
Ki o jẹ ẹ o o,
Ọgún ni ire lo maa bá bọ ibẹ,
Bi ko bẹ ẹ,
Ki o tun nkan rẹ se,
Aşẹ ọgún yoo maa mi ninu ilé rẹ, 15
Ma jẹ ki aşọ ọkọ rẹ o doti ,
Nitori ọjọ ọkọ ba máşọ fufu lẹlẹ sára,
A se ẹrẹkẹ wüyewüyẹ sẹni fọ o,
Ko o fọ şòkòtò rẹ,
Ko fọ àwótélẹ rẹ, 20
Baba wa ọgún onire yoo sin ọ délé rẹ o,
Ọgún yoo maa fi lakaye fun ọ o,
Ọgún ni awọn obinrin to ba mọ ọkọ tójú,
Awọn yẹn ni mọ aşiri ọkunrin,
Awọn yẹn ni ndi ogun obinrin, 25
Ma gbagbe wipe arun ti iya wo ku,
Ogun ni, şebi oun ni obinrin 'njogún lódédè ọkọ,
Ma jẹ ki ebi ko pọkọ rẹ,
Eni ebi 'npa, wèrè eniyan, ojú rẹ a pón
Ha ! a ! a ! 30
Eni ebi npa ko pàniyàn ti, ki nfi ojú re wo ẹni
Bi ebi ko ba pa ọkọ rẹ,
Aşọ rẹ mọ bi ojú ọjọ, ópẹ ni
Má şẹ wón, nile ọkọ rẹ
Ma şẹ ágbà o, 35
Ma şẹ ọmọdé o,
Eni jù é, á ffin e líwòn,
Eni kò tó ẹ, á yájú sí ẹ,
Bi a ba tarò égbon,
Íwọ a họra de eegun, 40
Égbẹ ábúro mi, á yájú sí mi,
Lai şorò, iyen ko de ilé ọkọ,

Ng ko le gba igbà ku gbà,
Iyen ni 'nlé wọn kúrò nile ọkọ,
Ọmọ mi, ọmọ ágbéde o firin rọkọ, 45
Ápónlé pelu iyi, oun lara 'nfẹ,
Kaankaankan la 'nlu ikín adití,
Gbòrọ mi, bi a ba délé ọkọ,
Nşẹ ni a nyan baba nibe,
Nşẹ ni a nyan iya nibe, 50
Daadaa ni ko o maa se,
Ọmọ Ọgúnwálé,
Aşẹ ọgún a jẹ o báre bọ wa nibe dan dan dan,
Aşẹ ogun a jẹ o pagbo ọmọ birikiti,
Nitori bi ẹlédè ba maa pagbo oyún rẹ, 55
A pagbo birikiti silẹ,
Aşẹ ogun a jẹ o pagbo ọmọ,
Nitori bi igi şawerepẹpẹ ba maa pagbo,
A pagbo birikiti silẹ,
Ajinde ati alafia a maa jẹ fun ẹ, 60
Nitori dede laa beran ẹlédè lágbálá,
Ti o ba dele ọkọ,
Maa se daadaa,
Ma yájú sọmọdé,
Ma yaju ságbà, 65
Baba ẹni ko nba ni lọ ilé ọkọ,
Iya ẹni ki nba ni lọ ile ọkọ,
Ápò iyá ati iwòsí laa sokó lójọ a baa nre ibẹ,
Íyà nla a gbe ni şánlẹ,
Wéwé a tun mu ẹni gùn bi ẹşin, 70
Eni ko bẹş nişẹ,
Ko jẹ nişẹ,
Ko ma jẹ kọbẹ wọn, ninu isasun rẹ o,
Nitori ọmọ rẹ ni o.
Wa ri bátíşé, 75
Wa ri ọnà gbegbà,
Ọwọ rẹ ko maa gbẹ, fun nini owó

*Nitori wipe tøjõtèrùn,
Omi kii wọn nile akan,
O ko ni pasán, 80
O ko ni pòfò,
O ko ni jẹ aye rẹ lófòlofò,
Ohun ti o rí,
Ti inu rẹ ndun bi oyin,
Iyẹn ko ni bàjẹ lójú àlà, 85
Ní olá baba wa, ògún alakaye oşin imolè,
Òní aşo nile, fimò kimò bora,
Işu omọ a jina fun ẹ jẹ o.*

(1) Ijala de Casamento

*Essa moça vai para a casa do marido.
Meu pai Ogum está sendo generoso com ela.
Quando o filho sabe falar,
Tudo o que diz é correto.
Oh, filha do ferreiro, 5
Filha de Ogum, que usa ferro para forjar facões e
enxadas,
Quando você chegar à casa de seu marido,
Não desrespeite o jovem,
Nem desrespeite o idoso.
Se seu marido lhe pedir um favor, 10
Não deixe de atendê-lo.
Ogum disse que você encontrará muita sorte por lá.
Se seu marido não pedir nada a você,
Procure fazer suas tarefas com perfeição.
A proteção de Ogum estará sempre em sua casa. 15
Não deixe a roupa dele ficar suja,
Porque quando veste roupas limpas,
O marido sorri para quem as lavou, e sorrirá a você.
Lave as calças dele,
Lave as blusas dele e também seu chapéu. 20*

*Nosso pai Ogum a acompanhará até seu novo lar.
Ogum vai lhe dar grande sabedoria, percepção e
inteligência.
Ogum diz que a mulher que sabe cuidar bem de seu
companheiro,
É a que conhece os segredos do homem
e será sábia diante dos olhos do marido 25
Saiba que a doença (má educação) que a mãe não
conseguiu curar
Será levada pela mulher ao convívio com o marido
no novo lar.
Não deixe seu marido passar fome.
Aquele que sente fome torna-se uma pessoa má, com
olhar alterado.
Ah! Ah! Lembre-se: 30
Quem passa fome pode matar, pois a fome não deixa
as pessoas olharem os outros com bons olhos.
Mas se o homem não passar fome
E sua roupa brilhar como a claridade do dia, tudo
poderá ficar bem.
Não ofenda ninguém da família de seu marido.
Não ofenda os adultos, 35
Não ofenda as crianças.
Uma pessoa mais velha, que se julga superior a você,
te provocará.
Uma pessoa muito inferior a você, te dará ordens.
Se você pensar na coceira (injustiça)
Vai se coçar até o osso 40
'Uma pessoa inferior a mim vai me maltratar sem
que eu reaja?'
Pensamentos assim não podem chegar ao novo lar.
'Eu não posso aceitar as coisas deste jeito'
Pois essa é uma das causas de separação.
Minha filha, filha do ferreiro que forja enxadas de
ferro, 45*

*O ser humano gosta mesmo é de respeito e agrado.
Para que o surdo ouça o som do sino, este deve ser
tocado com muita força.
Ouça minhas palavras: quando se chega à casa do
marido
Se escolhe um pai (conselheiro),
Lá, se escolhe uma mãe (conselheira). 50
Comporte-se bem.
A você, filha de Ogunwale,
O axé de Ogum vai trazer muitas realizações em seu
novo lar.
O axé de Ogum vai propiciar a você, prole abundante,
saudável e forte.
Lembre-se de que o porco ao dar cria, 55
Tem ninhada numerosa e forte.
Assim fará o axé de Ogum e você será próspera em
filhos fortes.
Lembre-se de que ao florir, a árvore sagrada
sawerepepe
fica completamente carregada.
Que você tenha bastante saúde, e de tudo em
abundância. 60
O porco é sinal de abundância, você terá de tudo
abundantemente.
Quando você chegar à casa de seu marido,
Procure fazer o melhor.
Não desrespeite as crianças 65
Nem os idosos.
Lembre-se de que o pai não acompanha a filha à
casa do marido (para protegê-la),
Lembre-se de que a mãe não acompanha a filha até
sua nova casa (para protegê-la),
Quando se chega à casa do esposo, perde-se a
proteção dos pais.*

*Grandes sofrimentos podem derrubá-la.
E problemas menores também (lá você passará por
todos os tipos de problemas) 70
Seja solícita com os que
Não lhe pediram favores.
Não deixe de preparar comida
Para seus filhos.
Você terá sorte e bem-estar no novo lar 75
Todos os caminhos se abrirão para você.
Você jamais passará necessidade,
Porque tanto na chuva quanto na seca,
A casa do caranguejo não resseca (você terá sempre
em mãos tudo o que desejar).
Sua vida não será vívida em vão 80
Você não terá fracassos.
Seus momentos não serão desprovidos de sentido.
As coisas que você vê,
Que a alegrem e adoçam sua vida,
Não desaparecerão de seus sonhos (não deixarão de
existir em sua vida). 85
Em nome do nosso pai Ogum, com sua força
disseminada pelo universo,
Ele, que tem roupas em casa mas prefere vestir-se
com mariwo,
Você terá oportunidades para desfrutar o prazer de
ter filhos.*

(2) *Ijala nibi Igbeyawo (lati ẹnu iyawo)*

*E je ndupe lówọ Ifà,
To ni nma jo,
Ifà ori Ògúndípẹ ni bo ẹ mimi,
Ki ng maa mi lẹsòlẹsò,
Ile Ògúnmákindé ni mo nba wọn lọ, 5
Ọdẹdẹ Ogundipe lemi maa nlọ o,*

*Wọn ni ki wọn o pe mi wa ninu ilé Ogundipe,
 Mo ni yekan mi, o yara gbéra 'nlẹ,
 O je a maa lọ ile Ogundipe,
 Ogunmakinde ma ni ki n wa še aya oun o, 10
 Ogun ní bí ò si oya oriri,
 Kini ng o ta nile onira?
 Bi o si òṣà-òkò,
 Kini ng o ta níràwó?
 Bi o si Olubambi Afonja, 15
 A ni Olubambi Afonja,
 Afonja Ewelere, ogun oba kòso,
 Olubambi pòmòntikan bi oṣe irin, bi ota
 Emi ma ma ni kini ng o lọ še ni koso?
 Bi o ba si ogun onírè, 20
 Bale won nilè Ogundipe,
 Toun Ifá olókun a sọṣọ dayọ, eléri ipín, ibikeji
 Eledunmare
 Èni pe ko sewu ki nmu Ogunmakinde ṣọkọ,
 Kini ng o wa lọ še lọdẹde Ogundipe,
 Bi o si ti omọ bíbí inú iyá, 25
 Kini ng o wa lọ ta lọdọ okọ,
 Jijo ni ng maa jo,
 Oṣúpá o le jọ irawọ,
 Èni ori kọ mọ mi, ni mo maa bálo.
 Oun naa ni ng o fí ṣọkọ mi 30
 Oun ni ng o fí še baba omọ mi*

(2) Ijala de Casamento (entoado pela noiva)

*Permitam que eu agradeça Ifá,
 Que pediu para eu dançar.
 Foi o Ifá do ori de Ògúndípè (nome do noivo) que
 me mandou respirar.
 Que eu respire tranqüilamente.
 É para a casa de Ògún mákíndé (sobrenome do noivo)*

*que eu vou 5
 É no lar de Ogundipe que vou ficar.
 Mandaram me chamar para ir à casa de Ogundipe.
 Eu disse à minha amiga que andasse logo,
 Para irmos à linhagem de Ogundipe.
 Ogunmakinde pediu que eu me tornasse sua
 esposa. 10
 Ogum diz: se não existisse Oya
 O que eu faria em Ira?
 Se não existisse a divindade Orixá Oko,
 O que eu faria em Iráwo?
 E se não existisse Olúbámbí Afonja? 15
 O mesmo grande Olubambi Afonja,
 Afonja, que lucra com as folhas, o rei que não se
 enforcou.
 Olubambi, resistente e duro como machado de ferro
 e pedra,
 O que eu faria em Koso sem ele?
 E se não existisse Ogum, o rei de Ire? 20
 O pai deles na casa de Ogundipe, o que iria eu fazer
 na linhagem deles?
 E sem as palavras de Ifá Olokun, testemunha do
 destino, assistente de Eledunmare,
 Que confirmou através do jogo de Ifá que eu tomasse
 Ogunmakinde como marido,
 O que iria eu fazer no lar de Ogundipe?
 Se não fosse pelo casamento e pela
 procriação, 25
 O que iria eu fazer no lar de um homem?
 Eu tenho mesmo que dançar, me alegrar e respirar
 tranqüilamente.
 A estrela não pode querer igualar seu brilho ao
 da lua.
 A pessoa que Ori colocou em minha vida é quem vou*

acompanhar.
É a ele que tomarei por marido 30
E será ele o pai dos meus filhos.

(3) Ijala nibi Igbeyawo

Ire Ògún a gba otun wole fun e,
Ire Ogun a gba ósin wole fun e,
Èrò owó lo ba ngba laye,
Baba wa ogun yoo gba fun e dandan,
Ábá omọ lo ba nda, 5
Baba wa ogun yoo gba fun e dandan,
Bí o ba sùn,
Ti o ba jí,
Júbà baba rẹ ogun alakaye oşin imọlẹ,
Si maa ki ori rẹ pẹlu, ni pẹlẹ pẹlẹ ire 10
Nitori ori ẹni lẹlẹjọ ẹni, oun tun si ni agba orişa,
Oun naa ni àwùre ẹni
Ori àtètèníran, ori ni níran ẹni ki oşà to niran
Ko sorişà tii ba ni ja, lẹhin ori ẹni,
Ori ẹni ni npe ko yẹni, ko si tun san ẹni, larọ,
lọsan, lálẹ, 15
Qwọ rẹ yoo gbọmọ jo o,
Bi ori ba nda rokoroko laamu,
A maa dabi ẹni wipe kole gbin nkan to awọn ẹgbẹ rẹ,
Ika kii fẹ ki a ru ẹrù ka sọ,
Bi ori ba nda ođẹ lamu, 20
A maa dabi ẹni wipe kole pẹran to awọn ẹgbẹ rẹ,
Ko si imalẹ to gbe ẹni to ori ẹni,
Ori ẹni ni npe ko yẹni,
Ki o si tu ẹni daadaa,
Iwọ omọ awo Ogun ti nrele oḳọ, 25
Gba wipe bi o dara fun ara iwaju,
Yoo sunwọn fẹrò ẹyin,
Eledunmare oḅa ogo, oḅa aiku ko ni je ki ile baba rẹ

o bajẹ, lẹyin rẹ,
Ara iwọ ati oḳọ rẹ yio maa le bi oṭa nigba gbogbo,
Ko ni şe ai kole, 30
Koko lara oṭa nle, nigba gbogbo
Oṭa ki kú, oṭa ki rùn,
Orişa Ogun o ni je ki e rogun ádájá
Eni ti o ba ti ni oju ri, ti ko tun ni mọ,
Şebi Ogun adaja ni eyi jasi, 35
Qwọ o ni fi yin silẹ lọ ibi kan,
Eni ti o ti njade rin kaakiri,
Ti ko le lọ mọ, ti oju rẹ ti fọ,
Ogun adaja pataki naa ni eyi, oju yin ko ni fiyin silẹ.
Èşẹ yin ko ni fi yin silẹ lọ ibi kankan, 40
Awọn ẹyẹ ti ko le fọ, nitori wipe wọn ko ni iyé lápá.
E ko wọn pọ mọ adife,
Ògún ko ni je ki iná ayé o jo ẹnikankan yin,
Omi o ni tan nílẹ eja,
Alafia ko ni tan ninu ile yin, 45
Eni ba pe ki e kú,
Ibi ni yoo maa rí,
Eni yẹn ko ni fọjú kan ire,
Ogun yoo maa şe olùdèná ati olùgbàlá yin,
Ikú ko ni pa oluranlọwọ ati alagbojule yin, 50
Àrùn ko ni gbe alabaro yin şanlẹ,
Iku ti nwa yin bọ nile nkọ?
Yoo maa re danu lona ni,
Àrùn ti nwa yin bọ nile nkọ?
Yoo maa re danu lona ni, 55
Ewé oḍúndún,
Ko ni je ibi o dun nílẹ yin,
Ewe tẹtẹ ko ni je ibi o tẹ lóḍḍẹ yin,
Gbogbo eyi ti mo wi yi a şe,
Awọn bábá mi yoo je o şe, 60
Awọn Íyá mi Óşòròngá yoo je o şe
Nitori àfọşẹ ki nsai şe,

*Ma gbagbe, ebi ni ki jẹ ki enian sare,
 Wa sáré, à sá yege nilé aye rẹ,
 Didùn dídùn oun ni a nbale oyin, 65
 Ohun ti yoo dun, beẹ ni nri o o,
 Ọrọ igbeyawo yi naa ni, o lépo, níyọ,
 O ládùn mọin, mọin,
 Ọmọ Ọgún oun naa ni 'nṣe iyawo,
 Ẹ rójú ayé, a bi ẹ o ri, 70
 Ọgúnfólábí, Ire o! Ng o ki ọ délé baba rẹ,
 Tí nba nọ ile awọn baba mi,
 A filẹ ṣowó,
 Níle wọn àgbèdẹ ni wọn ti 'nrọ owó,
 Ọgbèri ko kùkùmọ wípe awo ni nṣíṣẹ
 lagbèdẹ 75
 Iba mọ, ki ba ki alagbèdẹ daadaa,
 Agbèdẹ finá finá òlurin,
 ba mi rọkọ, ba mi rọ àdà,
 Ilẹ lowo alagbèdẹ,
 Rọwó, rọwó rọwó bi alagbèdẹ o ba rọwó, 80
 Nwọn a ni baba wa mu irinjẹ,
 Ogbèri o joje wo ri,
 Yoo mọ wípe ehín alagbèdẹ o ran irin.
 Fíná finá fína, Ẹṣẹ okọ, ẹṣẹ àdà,
 Kinnikan 'nrò dùgbèdùgbẹ lagbèdẹ, 85
 Iwọ ọkọ iyawo ki o gbọ o,
 Nitori ọgbọn ni a fi ngbele ayé,
 Laakaye si ni a fi to ọrọ ara ẹnì,
 Ọgbọn oun naa la fi ng ni aya,
 Oun naa si tun ni a fi nba eniyan gbé pọ, 90
 Ọgbọn nbẹ lọdọ àgbà,
 Fi ọrọ rẹ lọ agba,
 Ki o mo bi a ṣe 'nṣọkọ obinrin,
 Ma gbagbe o, iwọ ọkọ,
 Oloṣi ọkunrin ni 'nfiyà jẹ obinrin, 95
 iwọ iyawo naa,*

*Gba ọgbón lọdọ iya ati baba,
 Ki o si mọ bi a ṣe ntọju ọkọ,
 Ma bẹrù, ki o ma ṣe ojo,
 Ọgún a gbe ẹ, 100
 Ma gbagbe wípe òlòṣi obinrin ni nṣe ebi o pa ọkọ,
 Bi ọkọ ba gbe iyawo miran le ẹ,
 Má jẹ owú à jẹ jù,
 Kí o mura kí o jẹ olú aya lódèdè ọkọ rẹ,
 Nitori ọkọ kí 'nbọ lówó, ọlógbón obinrin, 105
 Ọgún yoo jẹ o jẹ olori nile ọkọ.
 Ọmọ alagbèdẹ dun un pupọ lati fẹ,
 Nitori bí o ba ba wọn finá,
 wọn a dupẹ lówọ rẹ, wọn a ni o ṣeun,
 Bi o si ba wọn fína, 110
 Wọn a ni o ṣeun
 Fína, fína, fína, kí 'ntán lagbèdẹ,
 Lagbèdẹ, nijọ mo ba de ibe,
 Ma jo ran-in-ran-in lóri irin,
 Ma ran bọn-unbọn-un lẹhin ẹwiri, 115
 Maa ba wọn fẹná,
 Lagbèdẹ irin ni nmi wọn lówọ jo,
 Alagbèdẹ ọmọ ina agbèdẹ balẹ tú yériyéri,
 Awọn ọmọ Ogun oun ni nṣe iyawo,
 Ẹ roju aye a bi ẹ ri o o, 120
 Ọmọ ogun ti nka nbimọ bi ẹnì nka ila,
 Ogun ye e, ọmọ ogun nṣe iyawo,
 Èrò yàà, ẹ wa wo o o,
 Iyawo la ngbe la pọ jaburata bí ọmọ,
 Iyawo ni kí a maa gbélé iyawo, 125
 Ọmọ ni kí a maa bi le ọmọ,
 Nitori iyawo dun gbe,
 Ọmọ si dun kó,
 Bi o ba gbọ báriká ni owo òtún,
 Bi o ba gbọ báriká ni ọwọ òsin, 130
 Tí ẹnì kan ṣe aṣẹ yọri kan,*

Barika ! naa ni,
Eni to ba gbe iyawo, to ba yori,
Mo se barika naa ni,
Eni to ba bi omọ, 135
Barika naa ni,
Nitori tewe tagbà,
Ni maa nroşu yo,
Teritomọ ni maa nrerin wese-wese ko omọ tuntun,
Iyawo dun gbe, 140
Omọ dun ko o,
Okọ iyawo maa gbo ọpọ enu Ifá ti mo fẹ sọ,
Mo mu obinrin rele,
Loşe aya,
A difá fun aluko, 145
Olú aró,
Aró o pan aluko loju,
A difá fun agbò,
Okọ aguntàn,
Iyi o pan aguntan loju, 150
A difá fun lékèlékè,
Olú Efun,
Efun o pan lekeleke loju,
A difá fun onderé,
Epo o pan onderé loju, 155
Ogun ni okan soşo lobinrin niyi mọ lowọ okọ,
Bi wọn ba ti di meji,
Wọn di a ojúlówó ọjówú,
Bi wọn ba di mefa nkọ?
Nwọn a di ẹta túletúle, 160
Bi wọn ba di merin nkọ?
Nwọn a di iwọ lo rin mí, ni mo rin ó,
Bi wọn ba di marun nkọ?
Wọn a di lagbájá ló tán okọ wa ni suru,
Bi wọn ba di mefa nkọ? 165
Wọn a diká,

Bi wọn ba di méje 'nkọ?
Wọn a di àjé,
Bi wọn ba di méjọ 'nkọ?
Nwọn a ni iya ọrógún wa lo ko iru eyi se okọ
wa 170
Bi wọn ba di meşan nkọ?
Nwọn a maa sọ wipe iyálé wa o nişe kan, ko labọ
kan,
Bi o ba ti ji lowurọ kutukutu ,
Ile ni o maa njoko si pariwo enu ,
Bi wọn ba di mewa, 175
Nwọn a maa pe okọ wa ni alágbára aláya púpọ,
Olúwo, ọlómọ púpọ bi era.
Ma gbágbé alágbára ni ng ni ọpọ iyawo,
Nilé Ógún, mo ba wọn jó ni ire,
Nwọn nlu agogo timọ timọ, 180
Mo bèrè wipe kini wọn 'nşe?
Lóde iré,
Nwọn ni iyawo ni awon ngbe,
Mo ni ẹ pele o o iyawo aseyege o,
Iyawo agbélé, eyin iyawo ko ni mọ eni 185
Omọ àbilù lile ni era nle, omọ a le o,
Omọ a móyé lóri oyè,
Iyawo a bókúnrin, bi obinrin
Iyawo a níkiyá lati gbélé okọ,
Tọkọ taya, 190
Wọn yoo se aseyege lati bí, lati náyọ
Iyawo o gbo ni ọdèdè okọ,
Bí olúgbó èyí tó gbó gbóó gbó,
To fi gbogbo are fu ewú,
Awọn baba nla wa ni maa nsọ wipe ẹda
lèké, 195
Ẹda lẹdàlẹ,
Ki eyan ma finú ha ẹda, tan
Ẹda ni 'nla ni,

Èda ni 'npa ni,
Iyawo ko maa pa oko ki o ma sèké e, 200
Okò ko maa pa iyawo ki o ma sèké e
Lólá ògún alákáyé òsin imòlè,
Iwọ oko, bi iyawo ba se e,
Kí o naa suru sí daadaa,
Fì iyè ló ilé ayé rẹ, daadaa, 205
Fọwọ ranú ni yekan iyé,
Torí pé obinrin,
Nwọn ki íbá ni író ò jinlè dé bikan,
Itẹriba ni ki ẹnì fún ara yín lópòlópò,
Ìwọ iyawo naa nkọ ẹ suru daadaa, 210
Bókọ bá, bá e sòrò,
Koo jẹ ni hoo,
Torí ọlọgbón atí ọmọran ki 'nribi lẹhin, hoo!
Hoo! ni ki e ma jẹ fun ara yin o,
Bi e ba le lopo lai ja ara yin ni yan 215
Ìbànújé ko ni tẹ nile yin o,
Şe pọ lai ja ara ẹnì níyàn
Kí 'njé a jẹ ọlọgbón,
Igbeyawo yii e fi ẹ ohun re laye
Gbogbo ire ti nbẹ ninu igbeyawo ni e o ri ko o,
Aşẹ 220

(3) Ijala entoado em Casamentos

Sorte que vem de Ogum entra por um lado.
Sorte que vem de Ogum entra por todos os lados.
Se é dinheiro o que você está querendo,
Nosso pai Ogum vai lhe dar.
É filho o que você está desejando? 5
Nosso pai Ogum vai lhe dar de qualquer jeito.
Ao dormir
E ao acordar,
Saúde seu pai Ogum, o grande entre as divindades

Louve seu Ori também, carinhosamente, 10
Porque Ori é o Orixá mais importante e o mais velho.
É Ori quem traz sorte ao ser.
É Ori que lembra de nós primeiro, antes do Orixá.
Mas também não há nenhum Orixá que nos atrapalhe
mais que nosso próprio Ori. É ele que trabalha para
que tenhamos sorte em tudo, na juventude e na
velhice. 15
Você vai embalar filhos (benção para que a pessoa
procrie)
Quando Ori atrapalha o agricultor
Parece que ele não é capaz de plantar bem como os
outros.
A pessoa maldosa não quer que os outros se livrem
de seus problemas.
Quando o Ori do caçador o perturba, 20
Parece que ele não sabe caçar tão bem quanto os
outros caçadores.
Não existe divindade que apoie mais uma pessoa que
seu próprio Ori.
É seu Ori que trabalha para que ela tenha sorte.
É seu Ori que trabalha para que ela tenha bem-estar.
Oh, você, filha de Ogum, que está indo para a casa
do marido 25
Saiba que quando os da frente são bem sucedidos
(sucesso dos mais velhos),
Isso passa para os de trás (os mais jovens se espelham
nos mais velhos).
Com a força de Eledunmare, o rei imortal, a casa de
seu pai não terá desarmonia em sua ausência.
Você e seu marido terão saúde sempre e serão
resistentes como a rocha.
Vocês terão saúde em todos os momentos de suas
vidas. 30
A pedra tem plena resistência.

A pedra não adoce nem morre (vocês estarão sempre firmes e fortes como a rocha).
Ogum vai protegê-los para que vocês não guerreiem sozinhos.
Se aquele que enxerga deixa de enxergar
Isso equivale a guerrear sozinho. 35
A proteção não vai deixá-los.
Uma pessoa que caminha para lá e para cá,
Não pode mais reconhecer o caminho, pois ficou cega.
Isso também é guerrear sozinho. Vocês não ficarão cegos.
Os pés de vocês não perderão a vitalidade. 40
Pássaros incapazes de voar por não terem penas nas asas
Estão na categoria das galinhas.
Ogum vai protegê-los das maldades da humanidade (vocês não perderão a vitalidade).
Jamais faltará água nos rios para os peixes.
Assim, jamais faltará saúde em seu lar 45
Quem desejar a morte de vocês
Viverá coisas ruins e terá morte repentina.
Essa pessoa nunca terá nada de bom na vida.
Ogum será o protetor de vocês.
A morte não levará aqueles de quem vocês dependem. 50
A doença não derrubará os conselheiros de vocês.
E se a morte vier à procura de vocês?
Vai tropeçar no caminho e não os alcançará.
E se aquela doença vier à procura de vocês?
Vai tropeçar no caminho e não os alcançará. 55
Com a força vital da folha odundun
Não será ouvida nenhuma desgraça de seu lar.
A folha sagrada tete não permitirá que nenhum mal

pouse em seu lar.
Tudo o que eu disse terá axé.
Meus antepassados farão com que tudo o que enunciei tenha axé. 60
Minhas Mães Oşoronga farão com que tudo o que enunciei tenha axé.
Porque o que se pronuncia com afoxé sempre tem axé.
Lembre-se de que é a fome que não permite a uma pessoa ter disposição para ser mais rápida na corrida ao sucesso.
Toda a caminhada de vocês na vida será bem sucedida (e vocês terão disposição para buscar tudo o que desejam)
A doçura se encontra no favo do mel. 65
As coisas boas que têm doçura soarão assim (isso requer desempenho).
Esse ritual de casamento está soando com muita graça, ele tem óleo e sal (tem encanto),
E tem bastante doçura.
É filho de Ogum quem está se casando.
Estão vendo como a vida é, ou não? 70
Ogunfólabi, boa sorte! Louvarei você até chegar à sua linhagem.
Quem procurar conhecer sua linhagem,
Onde se transforma a terra em riqueza, vai ver
Que é nela que se forjam símbolos que são transformados em dinheiro.
O leigo não sabe que o iniciado é quem trabalha na forja. 75
Se soubesse louvaria muito o ferreiro.
Oh, ferreiro, senhor do ferro que abana o fogo,
Forja para mim a enxada e o facão.
A terra é a fonte da prosperidade para o ferreiro.
Quando o ferreiro, forjador de símbolos que são

*transformados em dinheiro,
deixa de fazê-lo, 80*
*O leigo costuma dizer que ele comeu o ferro.
Mas o leigo nunca soldou nem sequer chumbo.
Se ele o tivesse feito, perceberia que o dente do
ferreiro não é forte o suficiente para morder o ferro.
Com o fogo da forja estão sendo forjados o machado
e o fãção.*
Algo está fazendo ruído na forja. 85
*Oh, você, marido, ouça:
É com sabedoria que se vive na terra.
É com reflexão e inteligência que se planeja a vida.
É também com sabedoria que se casa.
Com essa mesma sabedoria, se convive com as
pessoas. 90*
*A sabedoria está com os velhos sábios.
Consulte os velhos,
Para saber como se comportar como marido.
Não esqueça:
É um covarde o homem que faz a mulher
sofrer. 95*
*Você também, esposa, ouça:
Receba de seus pais a sabedoria
E saiba como cuidar do marido.
Não se amedronte.*
Ogum vai protegê-la. 100
*Não esqueça que a má esposa deixa seu marido
passando fome.
Quanto à poligamia, caso você aceite que seu marido
tenha outra,
Não tenha ciúme excessivo.
Se esforce e seja uma boa esposa, para conquistar a
liderança
Entre as outras esposas de seu marido em casa.
Uma mulher sábia não perde o marido. 105*

*Ogum fará com que você seja a líder do seu lar.
É bom ser filho do ferreiro
porque quando se abana o fogo da forja para ele,
Ele agradece, dizendo obrigado.
Mesmo que você não abanasse o fogo 110*
*Eles diriam obrigado a você do mesmo jeito.
Abanar o fogo é ritual da forja.
Quando chegar à forja
Dançarei sobre o ferro,
E pularei sobre o ferro. 115*
*Abanarei o fogo para ele.
Na forja é o ferro que faz a mão se mexer.
Oh, ferreiro, que tem a tradição do fogo, o fogo que
cai no chão e se espalha!
São os filhos de Ogum que estão se casando.
Vocês vêm a vida como ela é, ou não? 120*
*Oh, filho de Ogum que procria como o pé de quiabo!
Oh, filho de Ogum, que está se casando!
Vocês que estão passando, parem e venham ver.
Estamos felizes, reunidos em grande número para
realizar este casamento.
Desejamos sempre festejar muitos
casamentos 125*
*para termos um filho atrás do outro,
porque é muito bom casar
e realizar o ritual de imposição de nome.
Se você ouvir Barika do seu lado direito
E também do seu lado esquerdo, 130*
*É porque está diante de pessoa que conseguiu
concluir sua caminhada com sucesso.
Devemos dizer Barika a essa pessoa.
Ao homem que se casar com sucesso,
Também será dito Barika.
Aquele que procriar 135*
Também será dito Barika.

*Tanto as crianças quanto os adultos
Alegram-se ao ver a lua.
Todos, ao ver um recém-nascido, sorriem para ele.
Realizar um casamento é bom, 140
Realizar um ritual de imposição de nome também é bom.
Oh, noivo, ouça as palavras que um odu de Ifã tem a dizer:
Eu levei uma mulher para casa,
para ser minha esposa
Foi feito um jogo divinatório para o pássaro sagrado aluko, 145
Cuja cor é azul.
A cor azul nunca faltou para o aluko.
Foi feito um jogo divinatório para o carneiro,
marido da ovelha.
Nunca faltou louvor à ovelha. 150
Foi feito um jogo divinatório para o pássaro sagrado lekeleke,
Que é o dono da cor branca.
A cor branca nunca faltou para o lekeleke
Foi feito um jogo divinatório para o pássaro sagrado ondere,
a quem o brilho nunca faltou, assim o brilho jamais faltará a vocês. 155
Ogum, o sábio, diz que esposa só é boa quando o marido só tem uma.
Em relação à poligamia, quando são duas esposas,
Elas se tomam muito ciumentas entre si e em relação ao marido.
Quando são três esposas,
Elas não conseguem manter a casa organizada. 160
Quando são quatro esposas,
Há intriga, e cada uma tenta responsabilizar a outra*

*pelos problemas da casa.
Quando são cinco esposas,
Há intriga, e elas procuram entre si a responsável pelos problemas do marido, dizendo: foi fulana quem tirou a paciência e a tolerância do nosso marido.
Quando são seis esposas, 165
Tornam-se maldosas.
Quando são sete esposas,
Elas viram ajé, cada uma procurando sua força.
Quando são oito esposas,
Tentam jogar a culpa pelos fracassos do marido numa delas,
dizendo: foi fulana quem trouxe azar ao nosso marido. 170
Quando são nove esposas,
Brigam procurando defeito na primeira esposa do marido.
'Quando ela acorda
Só fica sentada ociosa em casa'.
Dizendo: 'a nossa iyale não trabalha, quando acorda fica em casa ociosa'.
Quando são dez esposas, 175
As pessoas chamam o marido de homem forte com muitas esposas
E dizem que ele tem muito dinheiro e bastante filhos.
Oh! você, marido, não esqueça que somente um homem forte pode ter muitas esposas.
Na casa de Ogum, em Ire, eu dancei ao som de ijala.
Eles tocavam agogo. 180
Perguntei-lhes o que festejavam
Na cidade de Ire.
Responderam que festejavam um casamento.
Eu lhes desejei boa sorte:
Que o marido consiga ter ainda outras esposas, além dessa que já tem. 185*

Que o casal tenha filhos e mais filhos e se multiplique
 da mesma forma que a formiga.
 Que os filhos tenham sucesso e mais sucesso na vida.
 A esposa terá meninos e meninas.
 A esposa terá muita força para viver bem com o
 marido.
 Tanto o marido como a esposa 190
 Conseguirão sucesso ao procriar e alegria na vida.
 A esposa viverá sempre bem na casa do marido,
 Como o oluogbo que vive, vive e vive.
 E de tanto que vive tem a pele toda enrugada, onde
 brotam pelos brancos.
 Nossos antepassados dizem que quem fala o que não
 deve 195
 É o traidor que revela o segredo.
 Que ninguém revele seus segredos a outro.
 Entendam que é isso que enriquece e empobrece as
 pessoas.
 Oh, você, esposa, não cause nenhum mal ao seu
 marido,
 nem revele os segredos dele a ninguém. 200
 Oh, marido, não cause nenhum mal à sua esposa
 nem revele os segredos dela a ninguém.
 Com a graça de Ogum, o líder das divindades, tudo
 correrá bem com vocês.
 Você, esposo, se a sua mulher ofendê-lo,
 Tenha muita paciência com ela.
 Viva sua vida com tranqüilidade e
 sabedoria, 205
 porque a paciência é companheira da sabedoria.
 As mulheres não pensam profundamente,
 a ponto de tolerarem algo, antes de reagir.
 Tenham muito respeito um pelo outro.
 E você, esposa, também tenha paciência. 210
 Se seu marido discutir com você, reflita,

E diga sim, sim.
 Porque o sábio, ao dizer sim, evita qualquer tipo de
 intriga.
 Sim, é o que vocês devem responder um ao outro.
 Se vocês puderem conviver juntos, sem
 discussão, 215
 Nada de mal lhes acontecerá.
 Conviver com intrigas
 Leva as pessoas a não alcançarem sabedoria.
 Vocês terão muita sorte nesse casamento.
 Tudo o que é bom será de sua colheita, nesse grande
 ato de sorte que vocês estão realizando 220

(4) Ìjálá Ìkómójáde

Ògún yèè,
 Omọ Ògúnfólábí, mo kí ẹ,
 Ku à bọ sode ayé,
 Waa tẹlẹ yí pẹ o,
 Mo kí ẹ nígbà gbogbo, 5
 Agbe ni 'ngbére ko olókun,
 Àlùkò ni ngbere ko ọlósà,
 Kí a kí ẹkùn naa kú ewu, wọn a gbére 'nlá ko omọ
 titun
 Ògúnfólábí omọ oro nile ire,
 Ogun oniré ni èmi yoo gbélẹ yi sin, 10
 Hee paa Ogun o,
 Njẹ sin ọba,
 Ògún oniré lọba tẹmi,
 Omọ tuntun (kóláwọlé),
 Mo kí ẹ, 15
 Iya omọ tuntun (Bólánlé), mo kí ẹ ni púpọ
 Bólánlé o ma ku àrùsọ,
 Bábá omọ tuntun kú ewu omọ, ní orúko Ògún.
 Omọ naa a jagun, ẹgun o,

| | |
|--|----|
| <i>Şebi olanle lo bi Klawle,</i> | 20 |
| <i>m ajagun Őegun,</i> | |
| <i>Oniw pl abin funfun bi ah emu,</i> | |
| <i>Lati o pip leja ti 'nbi,</i> | |
| <i>Lohun ayaj ti wn pe niun</i> | |
| <i> w m  lri tm tm, bi klb Őe 'nm giri</i> | |
| <i>lra,</i> | 25 |
| <i>O w ru, oyn,  r Ő.</i> | |
| <i>A gb ohn tm tiy</i> | |
| <i>Lati o pip ni igbn ti nbi,</i> | |
| <i>Lohun ayaj ti wn pe niun</i> | |
| <i> m e lri tm tm, bi klb Őe 'nm giri</i> | |
| <i>lra.</i> | 30 |
| <i>Nitori bi wn Őe 'nadr fun ,</i> | |
| <i>B naa ni o 'ne e, ko Őai Őe</i> | |
| <i>Igba to wa ba ld r nile,</i> | |
| <i>O wa bi biy m</i> | |
| <i>A gbhun iya,</i> | 35 |
| <i>A si tun gb ohn m,</i> | |
| <i>gbn ki 'nlyn tir ki o ma bi,</i> | |
| <i>Oun ni wn Őe ladura fun ,</i> | |
| <i>O wa ba ld r nile,</i> | |
| <i>Nitori bi wn Őe 'nadr,</i> | 40 |
| <i>Oun ni o 'ne e, ko Őai Őe</i> | |
| <i>O w bi biy m</i> | |
| <i>A gbhun iya,</i> | |
| <i>A si tun gbhun m,</i> | |
| <i>Iya m o k ewu o,</i> | 45 |
| <i>O ku ori re o,</i> | |
| <i>Eledunmare ba go,</i> | |
| <i>Yoo j km naa ko y, ko la dandan,</i> | |
| <i>ba a d d,</i> | |
| <i>T d,</i> | 50 |
| <i>Yoo j m naa  y,ko la dandan</i> | |
| <i>gd k 'ngb od,</i> | |

| | |
|-------------------------|----|
| <i>K ya gn,</i> | |
| <i>m tuntun na a,</i> | |
| <i>A bi kunrin,</i> | 55 |
| <i>A bi obirin.</i> | |

(4) Ijala de imposição de nome  criança

| | |
|---|----|
| <i>Oh! grande Ogum, saudaes!</i> | |
| <i>Filho de Ogunflabi que acabou de nascer,</i> | |
| <i>minha</i> | |
| <i>saudação a você!</i> | |
| <i>Seja bem-vindo  terra.</i> | |
| <i>Você andar durante muito e muito tempo sobre essa</i> | |
| <i>terra.</i> | |
| <i>Eu o sado inúmeras vezes!</i> | 5 |
| <i> o pássaro sagrado agbe que leva sorte a Olokun,</i> | |
| <i>divindade do mar salgado.</i> | |
| <i> o passaro sagrado aluko que leva sorte a lsa,</i> | |
| <i>divindade do mar doce.</i> | |
| <i>Eles traro muita sorte a essa criança.</i> | |
| <i>Ogunflabi, que tem sua ancestralidade na cidade</i> | |
| <i>de Ire,</i> | |
| <i> Ogum, o rei de Ire, a quem eu, l de casa,</i> | |
| <i>cultuarei.</i> | 10 |
| <i>Oh, grande Ogum,</i> | |
| <i>Jamais cultuarei outro rei.</i> | |
| <i>Ogum, o rei de Ire,  meu nico rei.</i> | |
| <i>Oh, Klawle (nome da criança),</i> | |
| <i>Eu o sado!</i> | 15 |
| <i>Oh, lanle (mãe da criança recém-nascida), eu a</i> | |
| <i>sado!</i> | |
| <i>lanle, parabéns pelo peso que você descarregou.</i> | |
| <i>Oh, pai da criança, meus parabéns. Em nome de</i> | |
| <i>Ogum</i> | |
| <i>A criança vencer todas as guerras da vida.</i> | |

| | |
|---|----|
| <i>Bolanle é mãe de Kọlawọle</i> | 20 |
| <i>Ela, Bolanle, luta para vencer.</i> | |
| <i>Ela é paciente e tranqüila.</i> | |
| <i>Há muito tempo que o peixe procria sem dificuldade.</i> | |
| <i>Assim, um encantamento foi pronunciado no princípio dos tempos, para facilitar os partos.</i> | |
| <i>O poder desse encantamento chegou até você.</i> | 25 |
| <i>Com isso você levou a gravidez a termo e deu à luz com facilidade.</i> | |
| <i>Ouvimos o choro da criança e a voz da mãe.</i> | |
| <i>Há muito tempo que o caracol procria sem dificuldade.</i> | |
| <i>Assim um encantamento foi pronunciado no princípio dos tempos para facilitar os partos.</i> | |
| <i>O poder desse encantamento chegou até você,</i> | 30 |
| <i>Porque esse encantamento foi recitado em seu benefício.</i> | |
| <i>Você foi dizendo 'axé'.</i> | |
| <i>Esse poder chegou a você</i> | |
| <i>E você procriou sem dificuldades.</i> | |
| <i>Ouvimos a voz da mãe</i> | 35 |
| <i>E o choro da criança.</i> | |
| <i>O caracol, quando gesta, sempre tem facilidade e vitalidade necessárias para procriar.</i> | |
| <i>Isso foi recitado em seu benefício, para que você procrie com facilidade e vitalidade.</i> | |
| <i>Depois que esses encantamentos foram recitados para você o poder vital deles fixou-se em sua vida.</i> | |
| <i>Porque conforme o encantamento foi sendo recitado,</i> | 40 |
| <i>Você foi dizendo 'axé'</i> | |
| <i>E procriou sem dificuldades.</i> | |
| <i>Nós ouvimos a voz da mãe</i> | |

| | |
|---|----|
| <i>E o grito da criança.</i> | |
| <i>A você, mãe, parabéns</i> | 45 |
| <i>Pela sorte de ter essa criança.</i> | |
| <i>Eledunmare, que dá o sopro vital,</i> | |
| <i>Fará com que essa criança sobreviva sem problemas.</i> | |
| <i>O criador,</i> | |
| <i>Que fez a criança,</i> | 50 |
| <i>A fará sobreviver.</i> | |
| <i>A bananeira é árvore fértil,</i> | |
| <i>Que nunca deixa de dar frutos.</i> | |
| <i>Essa criança recém-nascida também</i> | |
| <i>Terá meninos,</i> | 55 |
| <i>Terá meninas.</i> | |

(5) Ìjálá Ìkómójáde

| | |
|---|----|
| <i>Iya ọmọ, ẹ ku ewu o,</i> | |
| <i>Ewu iná ki npa àwòdì,</i> | |
| <i>Àwòdì o kú ewu,</i> | |
| <i>Baba yin àgbà,</i> | |
| <i>Yoo jẹ ki ọmọ naa o ye dandan,</i> | 5 |
| <i>Iya yin agba,</i> | |
| <i>Yoo jẹ ki ọmọ naa o ye dandan,</i> | |
| <i>Baba ọmọ, iya ọmọ,</i> | |
| <i>Ọgún o ní jẹ, ẹ gbe ọmọ sin, bi ko ẹ ibi ọmọ</i> | |
| <i>È o ni gbé ọmọ sin,</i> | |
| <i>Láşẹ ọdẹ.</i> | 10 |
| <i>Ọdẹ oni mariwo pako,</i> | |
| <i>Ọba ketu,</i> | |
| <i>Ko ni jẹ ẹ gbómọ gbin,</i> | |
| <i>Şàngó olúkòso, aládo Àrìrà,</i> | |
| <i>Gbakan làdo</i> | 15 |
| <i>Sán giri lágiri,</i> | |
| <i>Ara fíjà wọlẹ, á wo ọmọ naa fun yin o,</i> | |
| <i>Gbengbeleku a ríjà yọ şẹşẹ,</i> | |

| | |
|---|----|
| <i>Ogun ko ni jẹ ọmọ naa o kú</i> | |
| <i>Ogun o ni jẹ ẹ ri ibànújé láyé yi,</i> | 20 |
| <i>Ibi to túbà tó tutù tó silé,</i> | |
| <i>Ni wọn maa nba ilé ẹja,</i> | |
| <i>Omi o ni gbẹ nìhò akàn,</i> | |
| <i>Ayò la o maa ri láyé ọmọ yi,</i> | |
| <i>Ẹ o rówó ràyò tójú ọmọ yi dojó alé,</i> | 25 |
| <i>Ọmọ araye o ni pose wo ọmọ naa,</i> | |
| <i>Oun ti ẹ o jẹ, ti ẹ o mu, ko ni pọn yin loju,</i> | |
| <i>Ẹ o ni táwó ná, beẹ lẹ o ni mòsi,</i> | |
| <i>Ọrọ òsi, ọrọ àdánù,</i> | |
| <i>Ọlọrun Ọba o ni jẹ ó ká 'nyin mólé</i> | 30 |
| <i>Ẹyẹ, aye ni ẹ o maa ri o,</i> | |
| <i>Ẹyẹ òsúpá ojú ọrun ló wà,</i> | |
| <i>Ẹyẹ ilé ayé ara ọmọ lówá,</i> | |
| <i>Ewu ni mo ki gbogbo yin, fun ti ọmọ yi,</i> | |
| <i>Ọjọ ti mo gbọ tí ọmọ naa, mo yó sẹsẹ,</i> | 35 |
| <i>Ogun ni sẹbí ẹni maa bí ọmọ,</i> | |
| <i>Dandan ni ki o yọ fun ọlọmọ,</i> | |
| <i>Ọjọ ti mo gbọ inu mi dun, gidigidi ni, mo yọ fun yin</i> | |
| <i>Mo ni ẹ kọrin:-</i> | |
| <i>Ẹ ba wa ki iya àbúrò kú ewu,</i> | 40 |
| <i>Ewu ina ki npa àwòdì,</i> | |
| <i>Àwòdì ò kú ewu,</i> | |
| <i>Iyá àbúrò,</i> | |
| <i>O ku ewu o o,</i> | |
| <i>Ọgúnfólábí o kú ewu o, ewu ina ki npa</i> | |
| <i>awodí.</i> | 45 |
| <i>Ba ba bímọ ọpé ni,</i> | |
| <i>Ba ba sòwò baa ba jèrè 'nkó ?</i> | |
| <i>Ọpé naa ni,</i> | |
| <i>Ba ba ràjò, ba a ba bọ,</i> | |
| <i>Ọpé rẹ pọ, ni púpọ,</i> | 50 |
| <i>Ọpẹ kan ko ju tọmọ lọ,</i> | |
| <i>Bí a ba jagun,</i> | |

| | |
|---|----|
| <i>Ti a sẹgun,</i> | |
| <i>Ọpẹ naa tun ni,</i> | |
| <i>Ọmọ sẹ pàtàkì, ọmọ sẹ kókó,</i> | 55 |
| <i>Níjọ tí a bá lọ,</i> | |
| <i>Ọmọ ni 'nshèhin de ẹni,</i> | |
| <i>Lólá Eledunmare ọmọ a sẹhin de gbogbo wa o,</i> | |
| <i>Ní olá ògún,</i> | |
| <i>Ọmọ aseyin de gbogbo wa o,</i> | 60 |
| <i>Ọmọ niyi,</i> | |
| <i>Ọmọ nide,</i> | |
| <i>Ọmọ làsẹyindè, bí o bá dalé o,</i> | |
| <i>Ọmọ niyi, ọmọ nide,</i> | 65 |
| <i>Gbogbo òwò ti a ba sẹ láyé,</i> | |
| <i>Orí ọmọ ni 'nlọ,</i> | |
| <i>Ẹni rọmọ bí, kó dúpẹ lówó ọlọrun Ọba,</i> | |
| <i>Ọba aiku,</i> | |
| <i>Ẹni kò rí kí o maa tọrọ lódò,</i> | |
| <i>Ọlọrun Ọba ògo,</i> | 70 |
| <i>Nitori ọlọrun Ọba Eledunmare,</i> | |
| <i>Ní maa nfí àşẹ si ohun gbogbo,</i> | |
| <i>Ogun o ni jẹ ki nwọn o gbé ọmọ oun sin,</i> | |
| <i>Iya mi òşòròngà o ni jẹ ki wọn o gbe ọmọ oun sin,</i> | |
| <i>Ẹ ko ni ri ibanujẹ ayé</i> | 75 |
| <i>Loju ọmọ aráyé, dandan,</i> | |
| <i>Ogunfólábí mo ki ẹ o o,</i> | |
| <i>Ẹ sẹ ẹ kú àlejò,</i> | |
| <i>Mo ki yin,</i> | |
| <i>Ẹ kú isiké ẹni,</i> | 80 |
| <i>Towo tọmọ taiku balẹ ọrọ fún gbogbo yin,</i> | |
| <i>Owó ni nwọn fí 'nşelẹ ayé, ọmọ titun wa rowo na</i> | |
| <i>Ìwà ni nwọn fí 'nşòde ọrun, ọmọ titun wa jogun iwa</i> | |
| <i>rere</i> | |
| <i>Ọgún ni ó tó ki a maa dúpẹ,</i> | |
| <i>Lówó Eledunmare Ọba wipe,</i> | 85 |
| <i>Ọmọ 'nlá ni a bí tí a sí 'nkó,</i> | |

Ire 'nlá, 'nlá, oun naa ni ao maa še o o,
 È maa wo mi, tṵwṵ tṵwṵ ni mo fi 'ngbowó,
 Àpò yin ko ni sṵfò o o,
 Nijṵ tí ẹ bá dàgbà dàgbà tí e bá relé ogbó, 90
 Ọmṵ naa yoo na ju bayi lṵṵ o o,
 Dídùn dídùn ni maa 'ngbènu yin oyin,
 Ògún alákáyé yoo je ki adùn o gbèyin ṵrò yin o,
 Baba wa ògún yoo tun fadún sṵrò yin o o,
 Ògún ati ṵṵṵṵ ko maa je ki ọmṵ naa o kú mṵ wa
 lṵwṵ o, 95
 Omú iya rẹ kó maa korò,
 Gbogbo ohun ti o ba je ti o ba mu,
 Ko maa gbòdi ninu rẹ,
 Lólá ògún, ojú kò ní ti ọmṵ naa,
 Olóri aṵṵ ẹ ko ni fàya, 100
 Ìwà rẹ ko maa bàjé lówùjṵ,
 Ogunfṵlabi še o ngbṵ iwúre mi,
 Áwṵn àgbà a maa sṵ wípé,
 Bì o mṵ Sàngó Olúkòso,
 O mṵ kòso, 105
 Bì o ba mṵ Ògún onírè, o mṵ irè,
 Bì o ba tilẹ mṵ ọmṵ ògún, mo ni šebí o ngbohun mi,
 Èmi ọmṵ ògún,
 A sun Ìjálá gbayí,
 A fi Ìjálá pe Ogun, 110
 Gbogbo èyin tí ẹ gbó, tí ẹ wá,
 Ire gbogbo ni ao maa še, ire iyawo, ire ọmṵ,
 Ọmṵ niyi,
 Ọmṵ nidẹ,
 Ọmṵ làšèyindé, 115
 Bo ba daṵ.

(5) Ijala de imposição de nome à criança

A você, mãe da criança, parabéns pelo nascimento de seu filho.

Parabéns pela conquista.
 A você, pai, parabéns.
 Seus antepassados do sexo masculino
 Farão com que essa criança viva por muito
 tempo. 5
 Seus antepassados do sexo feminino
 Farão com que essa criança viva por muito tempo.
 Oh, pai e mãe da criança,
 Ogum vai protegê-los, evitando que a criança morra
 antes de vocês.
 Com a proteção da divindade da caça, 10
 O caçador que veste folhas de mariwo,
 Rei da cidade de Ketu,
 Essa criança será protegida da morte prematura.
 A divindade Xangô,
 Que racha o pilão com um único golpe, 15
 Que racha e lasca a parede com o poder do raio
 E que manipula os raios, fará essa criança ser
 forte.
 A divindade que se alegra ao ver briga, Ogum,
 Protegerá essa criança da morte.
 Ogum vai protegê-los das tristezas para
 sempre. 20
 Num local fresco e saudável,
 Se encontra a morada do peixe.
 Jamais faltará água na toca do caranguejo.
 Haverá sempre fartura na vida dessa criança e assim
 ela terá vida saudável.
 Vocês terão prosperidade e felicidade para cuidar
 dessa criança. 25
 Jamais olharão para essa criança com olhar de
 desprezo.
 Comida e bebida jamais faltarão para vocês.
 Vocês jamais sofrerão para conseguir dinheiro.
 Todas as coisas malignas que tentarem perseguir-los,

Com a ajuda de *Ọlọrun*, não os encontrarão
 em casa. 30
 Vocês estarão sempre com a graça de *Ẹyẹ Aye*, que
 harmoniza coisas entre si.
 A beleza da lua está no céu,
 A beleza da vida está na procriação.
 Eu vim para louvá-los pelo nascimento do seu filho.
 No dia em que eu soube do nascimento, pulei de
 alegria. 35
 Ogum diz: 'Quem deseja ter filhos,
 Tem por obrigação alegrar-se com aqueles que estão
 tendo filhos'.
 No dia em que eu soube do nascimento, fiquei
 profundamente feliz.
 Meus parabéns.
 Cantem comigo essa cantiga.
 Parabênizem os pais pelo nascimento fácil dessa
 criança perfeita. 40
 O *awodí* passa por perigo quando atravessa o fogo.
Awodí, parabéns.
 A você, mãe do recém-nascido,
 Parabéns pelo perigo superado.
Ogunfálọbí, parabéns. 45
 Um filho é motivo de alegria.
 Quando se faz um bom negócio
 O lucro é motivo de muita alegria também.
 Fazer uma viagem e retornar à origem,
 É motivo de muita e muita alegria. 50
 Não há momento mais alegre do que a hora de um
 nascimento.
 Quando se guerreia
 E se vence a guerra,
 Há motivo para muita alegria.
 Procriar é importante, procriar é
 indispensável. 55

No dia da morte
 São os filhos que passam a tomar conta da casa.
 Com a graça de *Eledunmare*,
 Os filhos ocuparão nosso lugar após nossa morte.
 Com a graça de *Ogum*, eles herdarão nosso lugar,
 após nossa morte. 60
 Os filhos são louváveis,
 Os filhos são preciosos.
 Eles ocuparão nosso lugar após nossa morte, quando
 estivermos ausentes.
 Os filhos são a nobreza, os filhos são a riqueza.
 Os frutos de todos os negócios que fizemos na
 vida 65
 Serão de nossos filhos.
 Aquele que conseguiu procriar deve agradecer a
 Deus.
 Oh, grande rei, oh, imortal!
 Aquele que não consegue procriar,
 Que faça seus pedidos a Deus, 70
 Que é o rei *Eledunmare*,
 Quem dá graça e axé às divindades e aos homens.
 A força de *Ogum* vai evitar que vocês tenham que
 enterrar essa criança.
 Minha Mãe *Oşoronga* evitará que vocês tenham que
 enterrar essa criança.
 Vocês jamais viverão os males da vida 75
 Em seus relacionamentos pessoais.
Ogunfálọbí, eu o saúdo!
 Por ter a nós e aos outros aqui presentes.
 Eu os saúdo!
 Obrigado pela cortesia. 80
 Filhos, saúde, paz e tranqüilidade fluirão para o lar
 de todos vocês.
 É com dinheiro que se vive a vida.
 E é com bom comportamento que se vive no *orun*.

Ogum diz que deveríamos agradecer
A Eledunmare 85
Por esse grande filho que nasceu e que recebeu seu nome.
Estaremos comemorando sempre coisas boas como essa.
Olhem para mim e vejam como sou presenteado com dinheiro e respeito.
Jamais faltará dinheiro a vocês.
Quando vocês envelhecerem e morrerem, 90
Essa criança gastará mais dinheiro com o enterro de vocês do que vocês estão gastando agora com essa cerimônia para dar nome a ela.
O final do mel sempre é doce.
Ogun-Alakaye fará com que a vida de vocês tenha um final doce e feliz.
Nosso pai Ogum colocará felicidades e doçura em tudo o que vocês forem fazer na vida.
Que as forças de Ogum e Oxóssi protejam essa criança da morte. 95
O leite materno não secará no peito da mãe, nem o filho o sentirá amargo.
Nada do que ele comer ou beber
Lhe fará mal.
Com a força de Ogum, nada do que ele fizer o envergonhará.
Ele nunca perderá o que for importante para ele. 100
Não terá comportamento inadequado e será sempre bem aceito por todos.
Ogunfalobi, você está ouvindo a minha reza?
Os sábios dizem o seguinte:
'Se vocês não conhecem Xangô,
Jamais conhecerão Koso'. 105
Se vocês não conhecem Ogum, o rei de Ire, jamais

conhecerão Ire.
Mesmo que não conheçam o filho de Ogum, confirmo a vocês, que me ouvem:
Eu, filho de Ogum,
Que ao recitar ijala recebo grandes louvores,
Que invoco Ogum com ijala, 110
A todos vocês que vieram à festa
Estaremos fazendo tudo o que é bom: casamento e cerimônia de imposição de nome à criança.
Filho é louvor.
Filho é a maior riqueza,
O filho é quem fica no nosso lugar 115
Após a nossa morte.

(6) *Ijálá nibi Òkú*

Ènyin ọmọ òkú,
È kú ilédè baba yin,
È si tun ku idèlè rẹ naa,
Baba kú, baba o kú,
Baba lọ, si àjùlè ọrun 5
Baba o lọ,
Baba lọ fẹyìn ti ni o,
Ilé ni baba lọ,
Baba ki o ma jẹ ọkún,
Baba ki o ma jẹ ekòlò 10
Oun tí wọn ba 'nẹ ni àjùlè ọrun,
Naa ni ki o maa ba wọn jẹ,
Şebi ao mọ ohun ti òkú nẹ ni ajule ọrun,
A ba mọ ohun ti wọn nẹ, a ba fun ẹ jẹ,
Ohun ti awọn ara iwaju ba nẹ 15
Ni ki o maa baa wọn jẹ o baba,
Ọdẹjọbí, ọmọ ọdẹ 'nre igbo àrè ma bọ,
Èniyàn ti ko ni aya o pada leyin rẹ,

| | |
|---|-----|
| <i>Sun re o, Baba rere sun re o, Şebí ọmọ ẹni ni 'nşelẹ de ẹni, Bẹni, ọmọ niyi,</i> | 90 |
| <i>Ọmọ nidẹ, Ọmọ ląşẹyindẹ, bó bá dalẹ, Baba 'npadà bọ, Iyawo ile yoo bi Babatúndé o, Baba lọ gba, a ko ri o,</i> | 95 |
| <i>Bi o ba de ọrun ki o şe ọrun re o, bi o şe sayé re Iwaju ti ẹyin ọmọ oku koju si tí ẹ nlọ, Ko ni baje láyéláyé o, Èyin tí ẹ fí silẹ naa 'nkọ, yoo dára ni o, Bi ara ikú ba mu ẹni tan,</i> | 100 |
| <i>Ara a bà jẹ, Bẹ ni gbogbo ara yoo dípetẹ, Awọ orí a jẹrà, Atélẹ ẹsẹ a jẹrà, Tọwọ ẹsẹ a keeran,</i> | 105 |
| <i>Eni tí kò tó ni, Wọn a maa sòrọ ẹni, Nwọn a ní nigba tí lámọrín 'nbẹ láyé bayi kàsà, bayi kàsà Ọrọ ayé bi o tí ri ni un, Ọba Eledunmare tí o şe dídùn,</i> | 110 |
| <i>Şe oun naa lo şe aidun pẹlu, Ko sí ẹni tí o wa ayé aiku, Ifà ni a wa sọ, ilé ayé dí a waa a lọ, Ohun męta ni a gbélé aye wa şe, Ki a gbe iyawo,.</i> | 115 |
| <i>Ki a bi ọmọ, Ki a tun kọ ilé, Gbogbo eyi tí o ba ku, Eré ilé ayé ni o, gbogbo wa ni ao jèrè ilé ayé o. Ọdẹjọbí re ọrun, àrè maa bọ, o jèrè láyé, ki o to lọ,</i> | 120 |

| | |
|---|------------|
| <i>O ní ọpọlọpọ iyawo, O bí ọkunrin, O bí obinrin, O tún kọ ilé, O şe gbogbo ohun tí orí rán,</i> | 125 |
| <i>Ọdẹjọbí kò fí ọjó, ọlọjó lọ, o lọ jẹ ipe Eledunmare ni. Ágbà ló dé o o, Ágbà ọdẹ tí o kú, Kí oluwa Ọba Eledunmare fí ọrun ke, Ó dí gbéré, Ó dí àrìn nàkò,</i> | 130 |
| <i>Ó tún wá dojú àlá fírí bí ijí, Sun re o, Baba rere, sun re o. Ìta á kò báwa láyọ, Ìjẹ á kò báwa lalafía, Ìkànlélógún a ko ba wa pẹlu idúnnú, Ogójí ọjó à tun ko bawa láyọ, Sun re o, Baba rere, sun ree o o!</i> | 135 140 |

(6) Ijala no Ritual Fúnebre do Ancião

| | |
|--|---|
| <i>A vocês, filhos do falecido, Minhas saudações pela ausência de seu pai. Saudações a vocês pela ausência de convívio com ele. O pai faleceu, o pai não morreu.³ O pai foi embora para o mundo dos ancestrais E o pai não foi. Ele apenas foi descansar. O pai foi embora para casa.</i> | 5 |
|--|---|

3. Esta expressão sugere a imortalidade do homem

Pai não come okun.
Pai não come ekolo 10
Aquilo que se come no orun
É o que você deve comer junto aos ancestrais.
Nós não sabemos o que se come no orun
Se soubéssemos, daríamos para você comer.
Aquilo que os da frente comem, 15
Você deve comer junto com eles.
Ọdejọbi, filho de caçador, foi para a mata de onde
não retornará jamais.
Quem não tem firmeza não deve acompanhá-lo.
Nos dias de sofrimento
As galinhas podem até comer os intestinos umas das
outras. 20
Para um caçador matar outro caçador não será
difícil.
O bom pai vai ao mundo dos ancestrais, de onde
não se retorna.
Que Ogum dê bom lugar ao bom pai que morreu.
Oh, pai, olhe para trás, não se esqueça do passado.
Eledunmare dará bom lugar no orun a esse homem
que deixou a terra. 25
Quando o pai morre
Enche-se a casa de bebida e comida para os
convidados.
O embrulhamos numa mortalha, cavamos uma cova,
e ele será enterrado.
Oh, Ọdejọbi, após sua morte,
Seus filhos cavarão a terra e encontrarão o ide da
prosperidade 30
E dirão que a escavação não terminou, que virá mais
prosperidade.
Reiniciarão a escavação,
E encontrarão Babá.
Continuando a escavar

Encontrarão segi, o segi da riqueza 35
E dirão que a escavação ainda não terminou, que
virá mais prosperidade.
Continuando a escavar
Encontrarão iyun.
Reiniciando a escavação
Encontrarão oje. 40
Continuarão a escavar
E encontrarão muito dinheiro, a fonte da
prosperidade.
Mesmo estando ele falecido, a prosperidade chegará
a sua casa.
Vocês estão vendo o que o pai fez.
Ou não? 45
Eledunmare, oh imortal, ponha o pai falecido em
bom lugar.
Vocês, filhos do falecido,
Saudações pelas despesas que estão tendo. Deus dará
muita sorte a vocês.
Quando o pai de alguém morre,
As pessoas festejam. 50
Param com tudo para dedicarem-se somente aos ritos
fúnebres.
Oh, filhos
E netos do falecido,
Devido à morte do pai e avô de vocês,
Encheram a casa de bebida 55
Fizeram uma cozinha no quintal da casa e a
encheram de comida.
Foi na casa do falecido Ọdejọbi que comemos
E durante muito tempo nossa boca ficou lambuzada
de azeite.
Nossa boca ainda está lambuzada desse azeite.
Durma bem, oh bom pai! 60
Minha bochecha se mexia como peito de leitão

*andando, de tanta carne que comi na festa do enterro
de Odejôbi.*
Um bom lugar no orun àquele que morreu.
Eledunmare vai cobrí-lo com boa terra.
No dia da morte de seu pai
Todas as mulheres estavam ativas, cantavam como
pássaros. 65
Entravam pelo lado direito
E saíam pelo esquerdo.
Todas recolhiam dinheiro de presente
E recebiam obi.
Tudo isso no ritual de passagem de Odejôbi. 70
Deus vai lhe dar um bom lugar no orun.
Odejôbi, o bondoso,
que foi para o orun como se conhecesse o caminho.
O pai não morreu,
Ele foi descansar. 75
O pai foi embora para casa.
Eu não sabia que o elefante tombaria tão cedo.
Se soubesse
Teria corrido para agarrar seu rabo
E iria junto com ele. 80
Seu pai, Odejôbi, que eu tinha como meu conselheiro,
Foi levado pela morte, que entrou na casa.
Assim é a morte.
A morte não permite que nós nos despeçamos
daqueles que amamos.
A morte não aceita dinheiro nem apelação. 85
A morte não fez nenhuma maldade, assim como
Eledunmare também não.
A morte chegou e levou o homem forte.
Durma bem, pai, durma bem.
É nosso filho quem tomará conta da casa na nossa
ausência.
Assim, o filho é louvor, 90

Filho é idê.
Filho, tome conta de tudo na ausência de seu pai.
O pai vai voltar.
Uma das mulheres terá Babatunde.
Oh, pai que foi, 95
Quando chegar ao orun, tenha um bom desempenho,
Assim como você sempre teve aqui no aye.
O futuro de vocês, filhos, amigos e familiares,
chegará bem.
O filho deixado não terá má influência sobre o porvir
(netos do falecido que nascerão).
Quando a morte joga o homem no chão 100
Seu corpo se estraga.
Assim todos os corpos apodrecem.
O couro cabeludo apodrece,
As plantas dos pés apodrecem,
Tanto as mãos como os pés se reduzem a
ossos. 105
Aqueles que são inferiores ao falecido
Falam dele às vezes mal, às vezes bem
E se referem a ele e a seus feitos em vida.
É assim que o ser humano é.
O próprio Ser Supremo, que criou o lado doce da
vida, 110
Criou o lado amargo.
Não há sequer um ser que não morrerá nesta vida.
O próprio Ifá diz, através de seus ditos, que fizemos
da vida um lugar eterno.
E disse também que o ser humano nasceu com três
funções na vida:
Casar, 115
Procriar,
E ter um lar para viver.
Tudo o mais que o ser humano venha a conquistar
É lucro para a vida. Todos nós lucraremos na vida.

*Ọdejọbi foi ao orun, de onde jamais retornará, mas
lucrou muito antes de ir embora.* 120

Teve muitas esposas,

Teve muitos filhos,

Teve muitas filhas,

E teve casa, construiu um lar.

Ele fez tudo o que seu Ori mandou. 125

*Ọdejọbi não morreu a morte dos outros, respondeu
ao chamado do Ser Supremo.*

Morreu de idade avançada.

Grande caçador que morreu,

Que o Ser Supremo o ponha num bom lugar no orun!

Até... 130

Até o reencontro,

Até o encontro no sonho.

Durma bem.

Oh, bom pai, durma bem.

O ita chegará a nós com felicidade. 135

O ije chegará a nós com saúde.

O Ikanlelogum chegará a nós com alegria.

O quadragésimo dia chegará a nós com felicidade.

Durma bem,

Oh, bom pai, durma bem! 140

CAPÍTULO VII

CONSIDERAÇÕES FINAIS

CAPÍTULO VII

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após apresentar alguns dados sobre a Nigéria e os iorubás, que possibilitaram localizar o universo de nosso trabalho, procuramos mostrar a importância da palavra e da oralidade para uma compreensão mais legítima da realidade negro-africana e iorubá. De fato, além do peso civilizatório de que se reveste a oralidade em sociedades que não adotaram a escrita em sua configuração originária mais decisiva, os enunciados orais que deixamos registrados, os *irémòjé* e os *ìjálá*, aparecem como manifestações diferenciais dessa oralidade, diante de situações sociais bem definidas. Ou seja, a perspectiva adotada é a de que a oralidade, com suas formulações concretas, é mecanismo indispensável à apreensão da realidade negro-africana e, nos casos exemplificados, da realidade iorubá.

De fato, firmando-se fortemente na palavra como forma de atingir o conhecimento e transmiti-lo, o que envolve todas as instâncias das práticas sociais, os iorubás não se dispõem a fazer, como em outras sociedades, sínteses de sua história e respectivas particularidades. Mesmo inseridos na ordem capitalista envolvente e aceitando as circunstâncias históricas que impactam as sociedades tradicionais, não abrem mão de sua identidade profunda dotada de dinâmica própria de extrema resistência. Evidencia-se situação paradoxal, pois se trata de sociedade que, embora regida no momento pelas relações capitalistas atuais, não abdica nem rompe com sua proposição originária e ancestral de explicação e organização da vida. De fato, os acontecimentos relatados neste trabalho existem na atualidade e com vigor, podendo ser observados na pesquisa de campo. Diante dessa realidade, a posição assumida pelo autor é a de adoção de uma postura onde se encontre o nexos estabelecido entre duas dimensões concretas, manifestações de uma única realidade.

Nesse sentido, pensamos que no caso iorubá existe uma interpenetração histórica que, captada na sua configuração interna, faz emergir a chamada África-Sujeito¹. É essa a dimensão mais decisiva do processo, a África interna vista por ela mesma através das fontes da oralidade, que define a materialidade da problemática e também dos valores a ela referidos em todas as instâncias das práticas sociais.

A compreensão da real dimensão comunicativa entre a sociedade iorubá e sua ancestralidade transparece no capítulo em que Ogum é desvelado e se manifesta como o grande herói civilizador. De fato, sendo esse orixá aquele que deve desbravar o desconhecido, abrindo caminhos para seu povo, seu perfil ligado à domesticação da natureza emerge fortemente e o relaciona de forma decisiva às práticas históricas, onde grande parte dessa sabedoria ancestral se manifesta através de enunciados orais. As principais características de Ogum permitem decodificar a maneira pela qual o reconhecimento desse Orixá pelo seu povo contribui para a solidez e reprodução da estrutura e dos processos onde interfere.

O estudo sobre Ogum fez emergir naturalmente a necessidade de estender a temática até *Egbe-Ode*, a fascinante sociedade de caçadores, ferreiros e demais profissionais ligados à figura civilizatória daquela divindade. Realmente, sendo esses notáveis uma espécie de réplicas humanas do grande caçador ancestral, seu papel nas práticas históricas e na transmissão de conhecimentos específicos através da oralidade é fundamental. Quem são? Como vivem? Como e por que interagem tão significativamente com o social?

Esses questionamentos formulam-se como necessários e ao se apresentar dados objetivadores, obtém-se o perfil daqueles que se constituem nos verdadeiros guardiões de práticas históricas específicas e agentes de relações sociais de inegável importância.

1. Leite, F. (1992)

Apresentam-se pois, referências a processos concernentes em última análise à problemática da organização da economia e da produção de bens, ligando fundamentalmente Ogum e *Egbe-Ode* à questão do trabalho e a várias instâncias materiais e históricas relacionadas a essa dimensão.

Não discutiremos a temática da divisão do trabalho tal como se formula nas propostas ocidentais, mas desejamos indicar um fator de extrema importância: trata-se de sociedade estruturada basicamente a partir das ações e relações sociais, ao invés das instituições que acabam por intermediar rupturas entre o homem e o trabalho. Estes processos, assim como outras ações históricas, decorrem das posições que os indivíduos vão assumindo na escala social através do desenvolvimento de suas potencialidades. Ou seja, em sociedades desse tipo, o indivíduo liga-se ao papel que exercerá em cada etapa de sua vida e nesse sentido o trabalho ocorre como valor social total e como exteriorização fiel da personalidade.

Estamos aqui frente a outra dimensão da identidade iorubá que justifica o esforço de resgate da atualidade e importância da ação dos *Egbe-Ode* que, com as mensagens codificadas de suas cantigas, reconstituem a memória coletiva. Por não trabalhar com a trama cronológica de tipo ocidental, os *Egbe-Ode* têm hoje, tal como no passado, a incumbência de promover a mediação entre normas ancestrais e práticas sociais do presente, fazendo respeitar a perspectiva histórica da civilização iorubá. Ou seja, cumprem papéis precisos e estabelecem relações sociais que eliminam a instrumentalização do homem, ligados que estão à proposta antes indicada, que define a noção de trabalho como valor social absoluto.

Consideramos que mais do que qualquer povo ocidental, os povos africanos devem respeitar a dimensão civilizatória configurada pela oralidade pois que, resguardando sua identidade originária, oferecem à análise dos problemas

humanos nexos profundos que produziram bases alternativas para a racionalidade e organização, como bem o demonstram os trabalhos de Vansina, Obenga e outros estudiosos.

É parte dessa contribuição africana que se quiz evidenciar mediante a indicação de componentes da oralidade iorubá expressos pelas cantigas de alegria – *ijala*, que comemoram a vida e as de dor – *iremoje*, que, contrariando uma lógica estrangeira, também são entoadas para comemorar a possibilidade de renascimento do conhecimento ancestral. Pois que, na verdade, mesmo caracterizadas como cantigas que acompanham rituais fúnebres são, com efeito, expressões de dor que celebram a vida.

Ao objetivarmos os diversos aspectos ligados à concepção de morte entre os iorubás, particularmente da morte relacionada com os *Egbe-Ode*, torna-se evidente que diante da exigência de reordenação do social para a realização de necessidades cruciais emergidas pelo acontecimento, cabe aos *iremoje*, cantigas de dor, delinear fatos concretos que permeiam o imaginário coletivo. Mediante a decodificação do discurso trazido por essas cantigas a sociedade prepara-se para a superação da morte, seja no plano cultural, seja no plano da elaboração social do ancestral através dos ritos fúnebres². Afirma-se a identidade da sociedade e da pessoa falecida que, mesmo nessa condição, continuará participando ativamente da vida comunitária dos homens, segundo valores precisos da problemática da morte e da ancestralidade, conforme indicado por Leite³. *Iremoje* traz em si, portanto, além da manifestação da dor e, simultaneamente, da celebração da vida ancestral, a manifestação da identidade coletiva e da configuração histórica dos *Egbe-Ode*, representantes de Ogum, o herói civilizador, agentes sociais de extrema importância ligados a esferas decisivas da vida coletiva.

2. Leite, F. (1992)

3. Leite, F. (1982)

Os lamentos encontram seus contrários no júbilo e assim os *ijala* de fato constituem-se no contraponto onde pode ser encontrado o equilíbrio diante de propostas diversas. Uma das características dos iorubás reside no fato de que as tensões se desenvolvem nos rituais que pontuam a passagem entre a vida e a morte. Nesse processo, a entoação das cantigas *iremoje* e *ijala* destina-se também a reduzir essas tensões, criando-se um mecanismo que tende a preservar o equilíbrio necessário à reprodução da existência social.

De fato, nos rituais presididos pelos *Egbe-Ode*, tudo ocorre como se a vida iorubá obedecesse a um imperativo essencial, qual seja, a manutenção da estabilidade, fator fundamental em sociedades de economia apenas suficiente e um dos principais valores das sociedades negro-africanas. Para que esse equilíbrio seja garantido, é necessário que não existam elementos de competição negativa entre indivíduos e grupos, cabendo a realização contínua de esforços coletivos tendentes a impedir tensões e conflitos importantes o que, na organização das práticas históricas, é em grande parte garantido pelos processos específicos de socialização e iniciação. No caso das cantigas em questão, elas transparecem como instrumento que permite a realização desse objetivo em circunstâncias sociais variadas, ou seja, permite a subordinação de condutas à conservação de uma forma estável de se pensar o social. Assim, se os *iremoje* transparecem como ligados às relações entre mortos e vivos, os *ijala* brindam ações que ocorrem entre os vivos.

Nessa conformidade os *ijala* realçam aspectos da vida social internalizados nos rituais de nascimentos, batizados, noivados e casamentos, confirmando ainda a ausência de oposições dinâmicas irreconciliáveis nos ritos de sepultamento de anciões que se ordenam pelas cantigas de júbilo e não, como se poderia pensar, pelas cantigas de lamento, uma vez que esse evento faz parte dos tipos de morte socialmente aceita. Tal proposta de sepultamento de anciões com

entoação de cantigas de júbilo liga-se à idéia de renascimento que acompanha o surgimento de uma nova criança que vem à luz na comunidade. Morte do idoso e nascimento transparecem como eventos complementares, integrantes da dinâmica da vida social.

Parece-nos cabível afirmar que *iremoje* e *ijala*, manifestações específicas da oralidade iorubá nascidas do perfil civilizador oferecido por Ogum e reproduzido pelos *Egbe-Ode*, constituem, juntamente com outros enunciados orais apontados no texto, aparatos sociais indispensáveis à compreensão da materialidade de diversas práticas históricas ligadas à configuração da identidade profunda desses sudaneses e para a percepção mais legítima de propostas concretizadas pelas sociedades da África negra.

GLOSSÁRIO

GLOSSÁRIO

A

Abẹokuta - literalmente, *cidade sob pedras*. Capital do estado de Ogun, na Nigéria. Terra iorubá.

Àbíkú - literalmente, *nascido para morrer*. Criança que morre e renasce múltiplas vezes através da mesma mãe.

Abo - fêmea, feminina, mulher, menina.

Abògún - sacerdote masculino de Ogum que realiza as oferendas a ele.

Ado - preparado mágico-medicinal que fica guardado numa cabaça pequena em formato de moringa, muito usada para essa finalidade.

Àdúgbò - bairro.

Àdúrà - reza.

Afẹri - magia que torna a pessoa invisível. Muito usada nas expedições de caça.

Àfóṣẹ - preparado mágico para dar poder de comando à fala. Quando usado, é capaz de impossibilitar a ação lógica de uma pessoa, levando a vítima a realizar ações não-desejadas, em obediência a tudo o que o usuário do afose ordena. Como o afose confere todo esse poder, muitas pessoas os utilizam para abençoar e para orar pela realização de seus desejos.

Agbe - pássaro sagrado de plumagem azul. Suas penas são usadas para atrair sorte.

Àgbò - carneiro.

Agbolé - conjunto de casas no mesmo bairro.

Àgdédédolá - nome dado a devotos de Ogum. Significa *A forja transformou minha vida em prosperidade*.

Àgbo - preparado medicinal de origem mineral, vegetal ou animal, cozido ou não. É ingerido e usado para banhar-se.

Àgbo tútù - *agbo* preparado com água fria.

Agogô - instrumento musical.

Aja - instrumento musical feito de metal, em formato de sino, usado para evocar alguns Orixás.

Ajá - cachorro.

Aje - Orixá da prosperidade.

Ajeje - ritual fúnebre que obedece as normas fúnebres da divindade em que o falecido era iniciado.

Ajerò - rei mítico e amigo de Ogum.

Àjé - mulher com poderes sobrenaturais que segundo a concepção iorubá, pratica tanto o bem quanto o mal.

Àjíróbà - mensageiros, conselheiros do rei.

Àjo - sistema cooperativo caracterizado pelo seguinte: uma contribuição em dinheiro é realizada por um certo número já predeterminado de pessoas que se reúnem a intervalos regulares. No dia do encontro grupal cada um contribui com determinado valor, sendo a soma total entregue a um dos participantes, de acordo com um sistema de rodízio.

Àkapò - tesoureiro.

Àkarà - bolinho frito feito de feijão, temperado ou não, oferecido às divindades como sinal de abundância e de multiplicidade. Equivale ao acarajé brasileiro.

Akòko - árvore sagrada dedicada a Ogum, cujas folhas são muito usadas nos rituais de Orixá. Usada também durante a coroação de um rei como folha de realeza.

Akọ tabi abo - menino ou menina, macho ou fêmea, homem ou mulher, masculino ou feminino.

Akọ - macho, masculino, homem, menino.

Àkọsèjayé - primeiro jogo divinatório, realizado logo após o nascimento de uma criança para conhecimento de seu destino. Através desse jogo os pais tomam conhecimento a respeito das energias favoráveis e desfavoráveis para essa criança e recebem orientações para possibilitar à criança uma vida bem aventurada.

Arọni - epíteto de Ossaim; divindade que possui cabeça semelhante a de um cachorro e uma única perna. Arọni é um mestre que seqüestra seres humanos talentosos e os faz viver

consigno na floresta escura para depois enviá-los de volta, com grande conhecimento a respeito do valor medicinal das plantas.

Awo - segredo; membro de uma sociedade secreta, iniciado nos segredo dos orixás.

Àkúkọ-adię - galo.

Àlábe - *homem da navalha, senhor da navalha*. Artesão que faz as marcas faciais, de suma importância na tradição iorubá, para identificação da família à qual o indivíduo pertence. É ele que faz também, circuncisões e incisões.

Alágbède - ferreiro.

Alaka - rei mítico e amigo de Ogum.

Aláké - rei da cidade de Abẹkuta.

Alákétu - *O rei de ketu*. Epíteto de Exu e Oxossi por terem sido reis de Ketu.

Alárinà - intermediário entre os familiares da noiva e do noivo no andamento de interesses conjugais. É ele quem comunica aos familiares da noiva as intenções de casamento do noivo e negocia o dote.

Àlúkó - pássaro sagrado cujas penas vermelhas são usadas em trabalhos para que a pessoa encontre a própria sorte. A pena desse pássaro é também muito usada nos rituais de Orixá.

Apótí - banquinho de madeira sobre o qual o iniciado senta durante os rituais iniciáticos; é também utilizado nas casas como assento.

Àre - *aquele que faz justiça. O justo*.

Àşę - axé. Poder de realização através de força sobrenatural. Significa também, *assim seja*.

Àşęgbé - *Aquele que apoia e favorece*.

Aşípa-ọde - espécie de tesoureiro da sociedade de caçadores.

Atare - pimenta da costa. Muito apreciada nos rituais de Orixás, é considerada um elemento muito potente, capaz de dar força vital à fala de uma pessoa, quando mascada antes ou durante a fala.

Atótó-arére - forma sagrada de pedir silêncio durante as festas sagradas.

Àwòdì - nome de um pássaro sagrado.

Awon-ode - os caçadores.

Ayé - o mundo, o planeta.

Ayò - felicidade, alegria.

Ayo - jogo de lazer com vinte e quatro sementes de mesmo nome. As sementes são colocadas de quatro em quatro, dentro de cada uma de doze cavidades feitas num suporte de madeira. Esse jogo desenvolve o raciocínio lógico.

B

Baba - cobre.

Baba - pai.

Babaláwo - babalaô. Literalmente, *senhor do segredo*, aquele que tem conhecimento e autoridade para realizar o jogo de Ifá.

Babalóriṣà - Babalorixá. Homem que ocupa a posição hierárquica mais elevada no culto ao Orixá. No Brasil, conhecido como Pai-de-Santo.

Babarimisá - nome dado à criança *abiku* nascida logo após a morte do pai. Significa *Papai fugiu de mim*.

Babátúndé - nome dado à criança nascida logo após a morte de um ancião. Significa *Papai voltou*.

Bálé - Chefe de família.

Bálè - fundador de cidade.

Balógun - chefe dos guerreiros, organizador das estratégias de guerra. A vitória ou fracasso dependem de sua força vital.

Bárikà - saudação usada para desejar saúde ou pedir licença a alguém.

Bàtá - tambor falante.

Bẹ̀mbẹ̀ - tambor falante.

Bólánlè - *Encontra riqueza na família*. Nome pessoal.

Borí - ritual de alimentar o *ori*, essência vital que responde pelo destino humano. É considerado um ato de busca

de equilíbrio e é realizado para que a pessoa tenha mais sorte na vida.

D

Dàda: criança que nasce com os cabelos encaralhacados.

E

Egbé - preparado mágico que transporta a pessoa de uma localidade para outra sem caminhar com os próprios pés. Magia muito usada pelos sábios caçadores.

Égún - também **eégún**. Abreviatura de *egúngún*.

Egúngún - culto secreto aos ancestrais masculinos. Uma vez por ano, ou em ocasiões especiais, são evocados e caminham pelas ruas das cidades abençoando as pessoas e recebendo presentes. Também participam dos rituais de iniciação de Oya.

Ekóló - minhoca.

Èkuru - inhame cozido e amassado com dendê. Também feijão descascado, moído, temperado com sal, cozido em banho-maria. Chamado *ekuru-funfun* se não acompanhado de molho e *ekuru-pupa*, caso seja acompanhado de molho preparado com azeite de dendê, pimenta e outros temperos.

Elédùnmare - o mesmo que *Eledumare*, *Olodumare*, *Olodunmare*, *Oluwa*, *Ọlọrun* - Deus Supremo.

Epo - azeite de dendê.

Erinlẹ̀ - divindade de sexo feminino que, segundo os mitos, é caçadora.

Èṣù - Exu. Um dos orixás primodiais, ou seja, divindade criada como tal e não ser humano deificado. Mensageiro dos Orixás, recebe atenções antes do início de rituais dedicados aos outros Orixás.

Ètùtù - oferenda de apaziguamento. Ritual de magia ou de culto a Orixás.

E

Ẹbọ-iyawo - ritual propiciatório realizado por um sacerdote em obediência à orientação recebida através de consulta ao jogo divinatório normalmente feito antes do casamento, com o objetivo de afastar possíveis problemas futuros.

Ẹbọ - Ebó. Oferendas ou sacrifícios feitos com ou sem animais, entregues em encruzilhadas ou não, que tem como objetivo atrair o bem estar desejado, cura para doenças e proteção contra qualquer tipo de mal. Também denominação dos atos litúrgicos.

Ẹgbé-ọdẹ - sociedade dos caçadores composta de pessoas iniciadas em Ogum, ferreiros, guerreiros, agricultores.

Ẹfun - potente e sagrado cal natural. Giz branco usado para pintar o iniciado e como oferenda a Oxalá.

Ẹiyelẹ funfun - pombo branco.

Ẹiyelẹ - pombo.

Ẹja - peixe.

Ẹkọ - mingau branco feito com farinha de milho branco, usado como oferenda a diversas divindades.

Ẹ-kú-ayọ - forma de parabenizar uma pessoa pela conquista de um bem.

Ẹlà - ritual que precede as festividades anuais de Ogum e alguns outros Orixás; divindade associada à agricultura e à adivinhação.

Ẹlédà - essência vital responsável pelo destino do ser.

Ẹlégún - *Aquele que é possuído pelo orixá.* Pessoa iniciada no culto aos orixás.

Ẹmí - sopro vital.

Ẹmu - vinho branco extraído do dendezeiro, considerado a bebida predileta de Ogum quando em vida e muito usado nas oferendas a essa divindade.

Ẹsun-isu - inhame assado.

Ẹwà-ẹyan - feijão torrado.

Ẹyan-àgbàdo - milho torrado.

Ẹye-ayé - a beleza da vida.

F

Fálọlá - *Ifá trouxe sorte.* Nome em homenagem a Ifá.

Fẹ iyàwó sílé - ato de casar com uma esposa com boa referência da família dela.

G

Gángan - tambor falante.

Gbèdu - tambor falante.

Gbogbo-ọdẹ - todos os integrantes da sociedade dos caçadores.

Gẹlẹdẹ - culto ao ancestral feminino que, quando evocado, dança com máscara.

H

Heepa! - expressão usada para saudar algumas divindades.

I

Ìbà - saudação.

Idẹ - metal nobre como bronze, ouro.

Idiwọ-Ẹranko - magia usada pelos caçadores para se protegerem contra a agressividade dos animais silvestres.

Ifá-fọ-ire - expressão usada pelos sacerdotes durante o jogo de ifá, para comunicar ao consulente que Ifá viu coisas boas no seu destino.

Ifá - divindade iorubá. Jogo divinatório realizado com ikin ou opele.

Ifẹ ou **Ilé Ifẹ** - cidade sagrada localizada no estado de Oyo, Nigéria. Segundo a crença iorubá, foi nessa cidade que ocorreu o nascimento da humanidade.

Ìgbe-iyàwó - cerimônia de casamento.

Ìgbín - caracol cujo sangue é usado como elemento harmonizador nos rituais.

Igbín - tambor falante.

Ìgè - criança que nasce com apresentação dos pés. No momento do parto, os pés são a primeira parte do corpo a sair.

Ìjálá - cantiga de júbilo entoada por Ogum quando em vida, para demonstrar o seu estado alegre ou de satisfação por alguma conquista. São entoadas por seus devotos nas ocasiões de felicidade, seguindo a tradição deixada por ele.

Ìjápá - tartaruga.

Ìjọ-ije - ritual realizado no sétimo dia de festividade dos Orixás.

Ìjọhèn - dizer sim.

Ìjòyè - conselheiro do rei, sábio.

Ìkanlélógún - vigésimo primeiro dia da festividade de Ogum.

Ìkodíde - pena vermelha do pássaro sagrado *odidere*, cujo uso é indispensável nos rituais de *bori* e iniciação em Orixá, e muito frequente em preparados mágicos e medicinais. É também símbolo sagrado de vários Orixás.

Ìlà-ójú - marcas faciais para identificação familiar e étnica.

Ìlè-òrìṣà - casa de culto aos Orixás.

Ìlè - casa, terra, planeta, universo.

Ìlòrí - nome dado à criança concebida por mulher que não menstrua mais.

Ìnú-mi-dùn - *estou feliz*.

Ìrà - cidade nigeriana. Segundo alguns mitos, cidade natal de Oya.

Ìràwọ - uma cidade sagrada.

Ìrè - cidade sagrada onde Ogum reinou.

Ìrèké - cana-de-açúcar.

Ìrémọjé - cântico de lamentação entoado pelos devotos de Ogum, especialmente os caçadores, para expressar alguma perda sofrida.

Ìrókò - árvore sagrada.

Ìta - ritual realizado no terceiro dia de festividade dos Orixás.

Ito - folha sagrada usada nos rituais fúnebres e outros.

Ìwàrefà - mensageiros do rei.

Ìyá-mi-òṣòròngà - *mães feiticeiras*. Epíteto de *Aje*.

Ìyá-mi - O mesmo que *Aje* e *Iya-mi-òsoronga*.

Ìyá - mãe.

Ìyábòdé - nome dado a criança abiku de sexo feminino que nasce logo após a morte de uma anciã. Significa *a mãe voltou*.

Ìyálé - terminologia usada nas famílias poligâmicas para se referir à primeira esposa.

Ìyálórìṣà - Ialorixá. Mulher que ocupa a posição hierárquica mais elevada no culto aos Orixás. No Brasil é também conhecida como mãe-de-santo.

Ìyáwó-àbísilé - menina prometida desde o nascimento a um determinado homem.

Ìyàwó - esposa.

Iyọ - sal.

Iyùn - conta sagrada de cor marrom usada pelos sacerdotes.

K

Kèhìndé - nome dado à última criança gêmea a nascer. Significa *último a chegar*. Na cultura nagô, é considerada a mais velha entre os irmãos gêmeos.

Kékerénke - saudação usada durante as evocações e cantigas em homenagem a Ogum.

Kete - danças acrobáticas.

Kétu - cidade sagrada que integra a dinastia iorubá na África, onde reinaram divindades como Exú e Oxóssi.

Kinranjangosan - folha.

Kóláwọlé - *trazer riqueza para dentro de casa*. Nome pessoal.

Kòso - *não se enforcou*. Nome do local do provável desaparecimento de Xangô.

L

Lékèlékè - um determinado pássaro todo branco.

M

Màriwò - folha de palmeira. Segundo os mitos, era o que Ogum vestia quando em vida.

O

O kú ilédè - saudação feita a familiares ou amigos de um conhecido que partiu em viagem ou faleceu. É uma expressão pela ausência de uma pessoa.

Ó-dàbò - tchau, até logo, até a volta, até o reencontro.

Obì - pequeno fruto de uso alimentar e sagrado, detentor de axé. Um dos itens mais importantes no culto aos Orixás, indispensável em qualquer ritual. É usado nas oferendas e como recurso divinatório. Uma das espécies de obi é o abata, que possui em média quatro gomos. Outra é o obi gbanja, que possui apenas dois gomos e não serve para oferendas.

Obúkò - cabrito.

Odò Oya - o rio sagrado dedicado a Iansã (Oya).

Odùdúwà - o grande patriarca dos iorubás. Fundador da dinastia iorubá, portanto, pai de todos os integrantes desse grupo étnico.

Ògídígbo - tambor falante.

Ògódó - tipo de música tradicional da etnia iorubá.

Ògún-alákáyé - *Ogum presente em todas as partes do planeta.*

Ògún-aládà-méjì - *Ogum, o homem de dois facões.*

Ògún-méje - as sete personalidades de Ogum.

Ògún-méjèje-ire - saudação às sete personalidades de Ogum.

Ògún-méjèje - todas as sete personalidades de Ogum.

Ògún-oníre - *Ogum, o rei de Ire.*

Ògún-Ogum - Divindade civilizatória de origem iorubá, associada à guerra, caça, agricultura e forja.

Ògúndípè - *Ogum repôs a graça divina na minha vida.* Nome em louvor a Ogum.

Ògúndire - *Ogum trouxe sorte para mim.* Nome em louvor a Ogum.

Ògúndolá - *Ogum transformou minha vida em progresso.* Nome em louvor a Ogum.

Ògúnfolábi - *Ogum me deu a vida com riqueza.* Nome em homenagem a Ogum.

Ògúnmákinde - *Ogum trouxe o guerreiro.* Nome em louvor a Ogum.

Ògúnşolá - *Ogum fez a riqueza.* Nome em homenagem a Ogum.

Ògúnwálé - *Ogum veio para casa.* Nome em louvor a Ogum.

Òjísé-òba - mensageiro do rei.

Ojúbò-Ògún - local no qual se encontra o conjunto dos símbolos de Ogum, onde as oferendas são entregues a ele.

Olókun - deusa do mar. Orixá associado a prosperidade e riqueza. Segundo os mitos, alguns a consideram do sexo feminino e outros do sexo masculino (deus do mar).

Oloogun - feiticeiro, feiticeira, médico tradicional que manipula as forças vegetais, animais e minerais para realizar curas.

Olórí-òdè - chefe dos caçadores.

Olórí-ogun - chefe dos guerreiros.

Olóyè - notável, com hierarquia.

Olú-òdè - caçador velho, caçador ancestral.

Olú-ogbó - animal sagrado que vive por muito tempo.

Olúbambi-àfònjá - epíteto e nome evocativo de Xangô.

Olúgbálà - aquele que é divino e que por ser divino defende o homem e o acolhe.

Olumoki - *uma grande divindade.* Epíteto de Ogum.

Oluwo - sacerdote supremo de Ifá. Chefe responsável pela administração de um bairro ou aldeia na estrutura social da tradição nagô.

Omi - água.

Oníbodè - porteiro, supervisor.
Oníkete - dançarino de danças acrobáticas.
Onílù - músico, tocador de tambores falante.
Onijala - músico-historiador que entoa Ijala
Oniremoje - músico-historiador que entoa Iremoje
Onirè - *o rei de Ire* Epíteto de Ogum.
Ori - banha de origem vegetal muito usada nos rituais de Orixá para atrair equilíbrio. É também alimento de alguns Orixás tais como Oxalá e *Aje*. Em preparados medicinais é usada como calmante.
Ori - *cabeça*. Essa cabeça, entretanto, é o símbolo do *ori inu*, que constitui a essência do ser, sua personalidade.
Orikì-ámútòrunwá - evocação natural de origem pessoal que narra as características do nascimento da pessoa.
Orikì-orilé - *orikì* (evocação) familiar, que faz referência aos antepassados.
Orikì - composto por *ori* e *ki*. É uma saudação a alguém, referindo-se à sua origem e aos seus ancestrais. Geralmente inclui descrições de características e feitos do saudado.
Orin-èfè - cantiga de gelede.
Orin-ewi-èsa - cantiga em homenagem aos ancestrais. São entoadas durante as festas de Egungun.
Orin - cantiga
Òriṣà - orixá. Divindade iorubá.
Orò - rituais de oferenda a diversas divindades.
Orò-ipá-òdè - ritual fúnebre em homenagem a um caçador ou devoto falecido de Ogum.
Orógbó - fruta bastante utilizada nos rituais sagrados. Uma das oferendas preferidas de Xangô.
Orúko-abisò - tipo de nome dado a criança segundo as circunstâncias do seu nascimento.
Orupa - árvore sagrada dedicada a Ogum cuja copa é em parte usada nos rituais fúnebres dos iniciados no culto desse Orixá.
Òṣòròngà-èlèsè-osùn - epíteto das *Aje* que alude à sua feminilidade, vaidade e elegância. Essa expressão faz referência

ao hábito que elas têm de pintar seus calcanhares com *osun* para se manterem elegantes.

Osùn - giz vermelho usado em rituais. Produto derivado da madeira.

Owú - martelo. Primeira ferramenta forjada por Ogum.

O

Ọba - rei.

Ọbalúwayé - Obaluáie. Divindade iorubá.

Ọbátálá - Oxalá. Orixá da pureza.

Ọdè-Àgbà - *caçador velho*. Terminologia usada para se referir aos sábios caçadores.

Ọdè-kan - um caçador.

Ọdè-Ayé - caçador vivo, que habita o mundo visível.

Ọdè - Oxóssi, divindade da caça, que miticamente reinou na cidade sagrada de Ketu; caçador.

Ọdè-Ọrun - caçador morto, que habita o plano dos ancestrais.

Ọdébòdè - *O caçador voltou*. Nome em louvor a Ogum. Demonstra a graça alcançada pelo fato de Ogum ter ajudado essa pessoa a superar as dificuldades relativas às ameaças naturais de morte.

Ọdédolá - *a caça transformou minha vida em progresso*. Nome pessoal em louvor a Ogum e Oxóssi.

Ọdèjóbí - *o caçador nos deu a vida*. Nome pessoal.

Ọdètúnjì - *o poder do caçador (Ogum) me fez renascer*. Nome pessoal dado a alguns filhos de Ogum.

Ọdúndún - folha sagrada que faz parte das plantas indispensáveis usadas para sacralizar os símbolos dos Orixás. É capaz de atrair longevidade, sorte, equilíbrio, muita energia vital, vitalizar e revitalizar as forças.

Ọjébòdè - *O culto ao ancestral trouxe essas graças*. Nome em louvor a Egungun.

Ọkọ - marido.

Òkùn - um animal.

Òlẹ̀ - prato preparado com feijão moído temperado com azeite de dendê, peixe, cebola, sal etc e cozido no vapor em folhas de bananeira.

Òlójẹ̀ - homem que conhece os segredos do culto de Egungun. Sacerdote supremo desse culto.

Òlójó - *o senhor do dia*. Outro nome de Ogum.

Òlọ̀pọ̀nsẹ̀sẹ̀ - folha.

Òlọ̀sà - deusa das águas salobras

Òmọ-ọ̀dẹ̀ - caçador iniciante.

Òmọ-awo - iniciante no segredo dos Orixás e fenômenos da natureza.

Òmọ - filho, filha.

Òṣoni - rei de Ifé.

Òpá-ògún - bastão ou bengala sagrada de Ogum. Todo paramentado de contas multi- coloridas, é usado pelos sacerdotes de Ogum como símbolo de poder, para abençoar as pessoas ou provocar a ira desse Orixá na vida dos inimigos.

Òrànmiyàn ou **Oranyan** - pai de Xangô, filho de Oduduwa.

Òrun - céu, mundo invisível, mundo dos ancestrais.

Òrúnmilà - divindade primordial. Orixá que introduziu o sistema divinatório de Ifá. Oráculo divino. Também denominado Ifá.

Òsányin ou **Osonyin** - Orixá da essência do mundo vegetal.

Òṣinmọ̀lẹ̀ - *o líder, poderoso e venerável entre as divindades*. Epíteto de Ogum.

Òsínsín - folha sagrada usada nos rituais fúnebres dos iniciados em Orixás.

Òṣọ̀si - Oxóssi. Orixá da caça, mitologicamente considerado filho e aprendiz de Ogum nas artes da caça e guerra.

Òṣun - Oxum. Orixá da fertilidade e prosperidade.

Òmọ-awo - iniciado, iniciante nos segredos dos Orixás.

Ọya - Orixá dos ventos e tempestades. Iansã, supostamente derivado da expressão *Ọya Męsan* (Ọya das nove partes). O

número nove está intimamente ligado a ela, como se pode constatar na narração de seu mito. O animal associado a ela é o búfalo e o rio, o Níger.

P

Pèrègún - folha sagrada de muita resistência, dedicada a Ogum, Oxum e outros Orixás. É muito usada na lavagem dos símbolos dos Orixás.

S

Sẹ̀gi - conta sagrada de cor azul, usada pelos devotos de Oxalá e Ifá.

Sun re o - Durma bem. Forma de despedida de um ancião falecido.

Ş

Şàngó - Xangô. Orixá dos raios e trovões.

Şapala - alimento cozido no vapor, preparado com milho verde moído, pimenta, azeite de dendê, sal e peixe, que retém o calor por muito tempo.

Şawerepèpè - folha.

T

Táiwò - *vai e experimenta a vida*. Nome dado à primeira criança gêmea a nascer. Na cultura nagô seria o mais novo dos irmãos gêmeos.

Tètẹ̀ - folha sagrada usada na sacralização dos símbolos dos Orixás e para atrair longevidade. É também usada como proteção contra as forças malignas que podem mudar o destino de uma pessoa.

Y

Yankannire - *O rei invencível de Ire*. Epíteto de Ogum.

Yeyè - árvore sagrada dedicada a Ogum.

Yorúbá - iorubá. Grupo étnico africano, constituído de aproximadamente vinte e cinco milhões de habitantes, cuja origem se deu em Ifê, Nigéria. Embora ocupando parte do Togo e da República do Benin (antiga Daomé), sua grande maioria permanece no local de origem. Denomina também o idioma falado pelo grupo. No Brasil também são conhecidos como *nagô*.

BIBLIOGRAFIA

PRINCIPAL

BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

- ABIMBOLA, W. - *Ijinlé Ohún Ènu Ifá-Apá Kejí*. Oxford University Press, Nigeria, 1969
- ABIMBOLA, W. - *Ifá, an exposition of Literary Corpus*. Oxford University Press, Ibadan, 1976
- ABRAHAM, R.C. - *A Dictionary of Modern Yoruba*. London University Press - London - 1958
- ADEGBOLA, E. A. .A. - *Traditional Religion in West Africa*. Daystar Press - Ibadan - 1983
- ADEMAKINWA, J.A. - *Ife Cradle of the Yoruba: a handbook on the history of the origin of Yoruba*. Pacific Printing, - Lagos - 1958
- A Dictionary of the Yoruba Language*. University Press Ltd. - Ibadan - 1950
- AFOLAYAN, A. (ed.) - *Yoruba language and literature*. University Press Limited & University of Ife Press - Nigeria - 1982
- AJUWON, B. - *Funeral Dirges of Yoruba Hunters*. Nok Pub. International - N.Y. - 1982
- AJUWON, B. - *Iremoje, Ere işipa ođe*. University Press Limited - Ibadan - 1981
- ATANDA, J.A. - *An Introduction of Yoruba History*. Ibadan University Press - Ibadan - 1980
- AWOLALU, J. O. & DQPAMU, P. .A. - *West African Traditional Religion*. Onibonoje Press & Book Industries Ltd. - Nigeria - 1979
- AWOLALU, J. O. - *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*. Longman - London - 1979
- BÂ, HAMPATE - "A Tradição Viva". Em *Historia Geral da África*. São Paulo, Ática; Paris, UNESCO, 1982
- BASTIDE, R. - *Las Americas Negras*. Alianza Editorial, Madrid, 1979
- BEYIORU, A. F. - *Ifá, its worship and prayers*. Salako Press - Lagos - 1971

- BEYIORU, A. F. - *Ifá: Basic Principles of Ifá Science*. Tika-Tore Press - Lagos - 1940
- BOOTH, N. S. - *African Religions: A Symposium*. N.S. Booth Jr. - Nok Pub. Ltd. - U.S.A. - 1977
- CHESI, G. - *Susanne Wenger - Ein Leben Mit den Gottern*. Perlinger - Austria, 1984
- COURLANDER, H. - *Tales of Yoruba Gods and Heroes*. Crown - 1973
- EPEGA, D.O. - *The Basis of Yoruba Religion*. Ijamido Printer - Lagos - 1971
- FABUNMI, M.A. - *Ife Genesis of Yoruba race*. Jonh West Pub. Ltd., Lagos, 1985
- FADIPE, N. A. - *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan University Press - Ibadan - 1970
- GLEASON, J. - *Oya, in Praise of the Goddess*. Shamballa Pub. Inc. - Boston/Masachusets - 1987
- HOUART, J. - *Anthropologie et Epistemologie (Recherches pour une théorie et une méthodologie applicables aux études socio-anthropologique lui-même)*. Universidade de Coimbra. Instituto de Antropologia. Centro de Estudos Africanos - Coimbra - 1985
- IDOWU, E.B. - *Olódúmáre - God in Yoruba Belief*. Longmans of London - London - 1962.
- JOHNSON, S. - *The History of the Yoruba from the Earliest Times to Beginning of the British Protectorate*. Routledge - 1921
- LADELE, T.A.A. et alli - *Akojọpọ Iwadi Ijinlẹ Aṣa Yoruba*. Macmillan Nigeria Pub. Ltd. - Lagos - 1986
- LEITE, F. - *A questão da palavra em sociedades negro-africanas*. Trabalho apresentado no Seminário Nacional "Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo", realizado pela Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB) em março/92. Salvador/BA
- LEITE, F. - *A questão ancestral*. Tese de Doutorado em Sociologia. FFLCH/USP. São Paulo, 1982 (inédito)

- LEITE, F. - "Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas". Em *Introdução aos Estudos sobre África Contemporânea*. CEA/USP, São Paulo, 1984
- LUCAS, J.O. - *The Religion of the Yorubas*. C.M.S. Bookshop - Lagos - 1948
- OBENGA, T. - *Fontes e Técnicas Específicas da História da África. História Geral da África*. São Paulo, Ática; /Paris/ UNESCO, 1982, pp. 91-104
- ODEDOLA, T.O. - *Sociology: An Introductory African Text*. Macmillan Pub., Nigeria, 1985
- ODUYOYE - *The Vocabulary of Yoruba Religions Discourse*. Ibadan, Daystar Press, 1971
- QLANIYAN, R. - *Nigerian History and Culture*. Lo, Longman Group Ltd., 1985
- QLATUNJI, O. O. - *Feature of Yoruba Oral Poetry*. Ibadan, University Press Ltd., 1984
- OLUSANYA, G. O. - *Studies in Yoruba History and Culture*. Lagos, University Press Ltd., 1983
- PARRINDER, E. G. - *African Mythology*. Paul Hamlyn Pub. - London - 1967
- PARRINDER, E. G. - *The History of Ketu*. Ibadan University Press - Ibadan - 1956
- SÀLÁMI, S. - *A Mitologia dos Orixás Africanos*. Vol. 1. Coletânea de Àdúrà (Rezas), Ibá (Saudações), Oríki (Evocações) e Orin (Cantigas) usados nos cultos aos orixás na África. Xangô, Oyá, Oxum e Obá. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1990
- SÀLÁMI, S. - *Cânticos dos Orixás na África*. Editora Oduduwa, São Paulo, 1990 (Acompanha fita cassete com os registros sonoros)
- UNESCO - *Historia Geral da África*. São Paulo, Ática; Paris, UNESCO, 1982
- VANSINA, J. - "A tradição oral e sua metodologia". Em *História Geral da África*. São Paulo, Ática; /Paris/, UNESCO, 1982

VERGER, P. - *Dieux d'Afrique: culte des orishas et vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et a Bahia, la Baie de tous les Saints*. P. Hartmann Ed., 1954

VERGER, P. - *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 en Afrique*. IFAN/Dakar, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1957

Fontes Oraís de Informação

Mr. **Alufẹ Ayetolu**. 50 anos

Otumba Village. Ogun State

Mr. **Ayetolu Oyebola**. 64 anos

Ishoko Village. Via Mokoloci. Obafemi/Owode. Ogun State

Babalawo **Fabunmi Sowunmi**. 76 anos

Balogun dos Babalawo de Abeokuta. Ogun State

Mr. **Kẹhinde Ayetolu**. 69 anos

Ishoko Village. Via Mokoloci. Obafemi/Owode. Ogun State

Mr. **Michael Oludotun Şopade**. 52 anos

Ijẹmọ Olusi Village. Ogun State

Prof. **P. Ade Dọpamu**. 46 anos

Ilorin. Kwara State

Mr. **Samsi Onifade**. 59 anos

Ijemo Olusi Village. Ogun State

Chief **Wulemọtu Alake Ẹrinoşo Salami**. 68 anos

Ago-Ijẹsha. Abeokuta. Ogun State