16 CAWRIS


EJIOKO
OKARAN
ETAOGUNDÁ
OXÉ
OBARÁ
IOROSSUN
EJIONÌLÉ
OSSÁ
OFUN
ODÌ
IKÁ
EJIOLIGBAN
EJILAXEBORÁ
OWARIN
ALÁFIA
OBEOGUNDÁ

William Bascon

PREFÁCIO

A divinação com dezesseis cawris relaciona-se em mitologia, talvez historicamente e, com certeza, morfologicamente, com a divinação de Ifá. Para integral compreensão do que aqui é relatado, os leitores deveriam consultar DIVINAÇÃO IFÁ: COMUNICAÇÃO ENTRE DEUSES E HOMENS NA ÁFRICA OCIDENTAL (Bascom 1969), e as referências a este trabalho são feitas a fim de habilitá-los a encontrar as passagens relevantes mais prontamente.

Mantenho ainda meu reconhecimento a funcionários coloniais e cidadãos nigerianos neste e nos outros trabalhos precedentes, e sou grato ao Conselho de Pesquisa de Ciência Social de Nova Iorque por haver apoiado meu primeiro trabalho de campo entre os Yorùbá, em 1937-38. Mas o principal suporte da pesquisa para este livro foi assegurado por uma doação Fullbright em 1950-51, ocasião em que os versos de divinação foram gravados em fita. Estipêndios proporcionados pelo Instituto de Estudos Internacionais da Universidade da Califórnia, em 1960, e pelo Conselho de Pesquisa de Ciência Social, em 1965, possibilitaram visitas mais breves à Nigéria para pesquisa ulterior.

São expressados no Capítulo I os meus reconhecimentos a M. O. Oyawoye, que fez a tradução inicial e a maior parte da transcrição, aos dois outros iorubanos que nela colaboraram, e à minha esposa Berta, que realizou a gravação. Também no mesmo capítulo, bem como na dedicatória do presente livro, expresso a minha gratidão a Salakọ, o divinador que ditou os versos divinatórios dos dezesseis cawris aqui apresentados.

PRIMEIRA PARTE:

INTRODUÇÃO

Dezesseis cawris (*érìndínlógún, owó mérìndínlógún*) é uma forma de divinação empregada pelos Yorùbá da Nigéria e por seus descendentes no Novo Mundo. É mais simples que a divinação Ifá e menos apreciada na Nigéria mas, nas Américas, mais importante que Ifá porque mais conhecida e mais freqüentemente empregada. Tal fato pode decorrer de sua relativa simplicidade; da popularidade de Ṣàngó, Iemonjá, Oṣun e outros deuses Yorùbá com os quais os dezesseis cawris são associados; e do fato de que podem ser praticadas tanto por homens quanto mulheres, as quais em número, excedem os homens nesses cultos, enquanto apenas homens podem praticar Ifá.

A importância diferenciada desses dois sistemas de divinação na África e nas Américas provavelmente explica o descaso face os dezesseis cawris dos estudiosos da cultura Yorùbá comparados aos da cultura Afro–cubana. Existem numerosos estudos de divinação Ifá entre os Yorùbá (ver as bibliografias em Bascom, 1961 e 1969, além de importantes publicações subseqüentes), mas eu sei de apenas dois que tratam de dezesseis cawris na África. Um dedica apenas dezessete páginas a esse tópico (Ogunbiyi 1952:65-81) e o outro, menos que três páginas (Maupoil 1943:265-268). Ao invés disso, apareceram muitas publicações a respeito em Cuba, onde os dezesseis cawris são conhecidos por “dillogun” ou “los caracoles” (Lachatañere 1942, Hing 1971, Rogers 1973, Cabrera 1974, Elizondo s. d., Suarez s. d., Anônimo s. d.). Conquanto a divinação Ifá também seja praticada e altamente considerada em Cuba, dezesseis cawris é, provavelmente, o mais importante sistema divinatório nos cultos afro-cubanos. No Brasil, é conhecido por “Dologum”, “Edilogun”, “Endilogum” (Alvarenga 1950:157-158), “Merindilogum” ou “Eṣu” (Bastide e Verger, 1953:378).

Enquanto a divinação Ifá é empregada pelo Ewe e Fon para o oeste dos Yorùbá e pelos Edo, do Benin, para o leste, e talvez por outros vizinhos, conheço apenas um relato sobre divinação dos dezesseis cawris na África, que pode não se

relacionar aos Yorùbá. É a breve nota de Maupoil, do Daomé. Diz ele que é de origem Nagô (Yorùbá) e que é conhecida como “Legba-kika”. Um devoto de Oshun, em Ifè, Nigéria, também denominou a divinação de Elegba, outra designação para Ẹṣu, ou Exu, conforme é conhecido no Brasil. Os nomes das divindades associadas com as figuras, conforme dados por Maupoil, são predominantemente, embora não exclusivamente, Yorùbá, sugerindo que seus informantes eram Nagôs ao invés de Fon. Temporariamente pelo menos, dezesseis cawris podem ser considerados especificamente uma forma de divinação Yorùbá. Os Yorùbá, que somam cerca de treze milhões de pessoas, habitam nos estados oeste e Lagos, na porção meridional do estado de Kwarra, a sudoeste da Nigéria, e no Daomé oriental, com encraves mais longe a oeste no Daomé central e ao longo da fronteira Daomé-Togo.

A divinação com dezesseis cawris é empregada nos cultos de Ọrịṣálá e outras “divindades brancas”, nos cultos de *Ẹṣu, Ọyá, Ṣàngó, Ọṣun, Ọbá, Yemọjá, Yewá, Nanã Buruku* e, em algumas cidades, *Ọṣosi e Ṣoponã. Yewá* é a deusa do rio *Yewá, Ọbá*, a deusa do rio Ọbá, e Nanã Buruku é uma deusa associada com uma espécie de cobra que se afirma viver dentro d'água; a natureza dessas outras divindades será abordada no Capítulo III.

O presente estudo é baseado em informações fornecidas por Salakọ (Sàlàkọ), um divinador no culto de Ọrịṣálá, em Ọyọ, Nigéria, que nasceu, foi iniciado e treinado em Igana, uma cidade a umas cinqüenta milhas a oeste e que foi subordinada a Alafin, rei de Ọyọ. Que eu saiba, é o primeiro estudo sério dos dezesseis cawris entre os Yorùbá e a primeira coletânea de seus versos de divinação a ser publicada. Ademais, supõe-se represente o corpo inteiro de versos divinatórios sabidos por um único e instruído divinador.

Comparada à divinação Ifá, com sua manipulação de dezesseis dendês ou mesmo o lançamento de seu opelê, a dos dezesseis cawris é simples. Os cawris são lançados sobre um tabuleiro de cestaria e o número de conchas abertas de boca pra cima é contado. Há, apenas, dezessete posições ou figuras – n +1 – ou zero a dezesseis. Entretanto, a memorização dos versos é tão difícil e demorada quanto o aprendizado dos de Ifá. As conchas de cawri que são usadas em divinação não são as que outrora (*owó ẹyọ*) eram usadas como dinheiro, mas uma menor

(*owó ẹrọ*). A bandeja de vime trançado (*àtẹ*) é plana e do tipo usado para arrumar contas, sal e outros materiais miúdos para serem vendidos no mercado (veja-se verso A40).

As dezessete figuras da divinação com dezesseis cawris tem nomes dos quais diversos são cognatos dos nomes das figuras de Ifẹ. No quadro I, o numeral inicial indica o número de cawris abertos para cima, seguido do nome da figura respectiva. Uma vez que a ordem das figuras no quadro I difere daquela pela qual seus versos foram recitados por Salakọ, esta última foi identificada em seqüência alfabética para o caso de referência a versos isolados. Assim, por exemplo, A40 indica o quadragésimo verso de Eji Ogbê, a figura que tem oito conchas abertas para cima. Seguindo as letras, vêm os nomes das divindades ou de outras entidades super-humanas associadas às figuras, conforme fornecido por Salakọ. A última coluna, de numerais indica o número de versos registrados para cada figura.

1 – Òkàràn	D – Òrányan	7
2 – Éjì Òkò	E – Ibejì (gêmeos)	7
3 – Ògúndá	H – Yemojá	12

4 – Íròsun	F – Obàlùfòn (i. e., Ọrịṣálá)	22
5 - Ọṣẹ	G - Oṣun	15
6 – Òbàrà	I – Orúnmìlà (i. e., Ifá)	19
7 – Òdi	J - Ẹgbẹ Ọgbà (i. e., abikú[1])	18
8 – Èji Ogbê	A - Ọrịṣá Rowu (“uma divindade branca”)	49
9 - Ọsá	C - Ọyá	19
10 – Òfún	B – Obànlá (i. e., Òrisalá) e Oduà (i. e., Odudụà)	14
11 - Ọwọnrín	K – Égún (i. E., Egúngún)	13
12 – Éjilá Ṣẹborà	L - Ṣàngó	8
13 – Íka	M - Ṣòpònná	2
14 – Otúrúpọn	N – Okirikishi	2
15 – Òfún Kànràn	O – Ògún	1
16 – Ìrètè	P – Oluofin (“uma divindade branca”)	1
0 – Opìrà	Q – Ògbóni	1

Todos esses nomes aplicam-se também as figuras na divinação Ifá (Bascom 1966), excetuados *Eji Oko* (2), *Ejila Ṣẹbọra* (12) e *Opira* (0). Como em Ifá, existem nomes alternativos para certas figuras, algumas das quais são dadas no Apêndice. Também no apêndice, quadro 2 apresenta os nomes das figuras fornecidas por outras fontes Yorubá e para o Daomé, Brasil e Cuba; o Quadro 3 mostra as divindades e outras entidades super-

[1] Crianças nascidas para morrer

humanas associadas com as figuras por algumas dentre as mesmas fontes.

Quando a figura (*odù*) foi determinada pela primeira jogada dos cawris, o divinador principia a recitar os versos (*ẹṣe*) a ela associados. Esses versos contêm as predicações e os sacrifícios a serem realizados, baseados no caso de um consulente mitológico que serve de precedente. A não ser que ele seja sustado pelo consulente, o divinador, recita todos os versos que aprendeu para aquela figura. Do mesmo modo que na divinação Ifá, maiores informações específicas podem ser obtidas mediante jogadas adicionais dos cawris a fim de escolher entre alternativas específicas ( ), com base na ordem de precedência das dezessete figuras.

Por alguma razão que não foi esclarecida, quer a ordem pela qual as figuras estão listadas no Quadro 1 quer a ordem segundo a qual seus versos foram ditados por Salakọ, 8-10-9-1-2-4-5-3-6-7-11-12-13-14-15-16-0, diferem desta ordem de precedência, que ele deu como sendo 8-10-4-3-2-1-12-11-9-7-6-5-13-14-15-16-0. Ao escolher entre a mão direita e a esquerda, é indicada a direita com um único lançamento caso 8,10,4,3,2,1 ou 12 apareça. Se surgir 11,9,7,6 ou 5, faz-se necessário um segundo arremesso; se então aparece uma dessas figuras menos poderosas, é escolhida a mão direita, mas se uma das mais poderosas aparece no segundo lançamento, a mão esquerda é escolhida. Se 13,14,15,16 ou 0 aparece ou no primeiro ou no segundo arremesso, não é indicada mão alguma – não há resposta.

Ogunbiyi não aborda “ibo” ou esta ordem de precedência, mas certa confirmação procede de fontes cubanas. As “figuras maiores” em Cuba são dadas como sendo 1-2-3-4-8-10-12-13-14-15-16, e as “figuras menores” como 5-6-7-9-11 (Hing 1971: 60; Rogers 1973: 23; Suarez s.d.: 37,38; Anônimo s.d.: 6). Tanto Hing quanto Rogers, entretanto, dizem que é a mão esquerda a indicada quando uma figura maior aparece no primeiro jogo. Cabrera (1974: 188) dá 1-2-3-4-8-10 como figuras maiores e 5-6-7-9-11-12 como menores.

Ao contrário da divinação Ifá (Bascom 1969: 54-58), não existem escolhas simultâneas entre cinco alternativas específicas, segundo Salakọ. A escolha se restringe a duas alternativas, mão direita e mão esquerda. A escolha entre mais

de duas alternativas é feita apenas mediante perguntas sobre elas, feitas sucessivamente, e recebendo como respostas “sim” e “não”. O consulente segura, em cada mão, um pequeno objeto, como, por exemplo, o osso peitoral de um cágado pequeno, simbolizando o desconhecido (*àìmò*) e um pequeno seixo representando vida longa (*àìkú*), e pede a *Ọrịṣálá* que indique qual a mão escolhida.

Por isso, quando um verso pressagiou um benefício, o consulente pode ficar sabendo sua natureza ao perguntar “ sim” ou “não”, na seguinte ordem: se é uma graça de vida longa (*ire àìkú*), é de dinheiro (*ire ajé*), a de esposas (*ire obìnrin*), a de filhos (*ire ọmọ*), ou uma benção de um novo lugar para viver (*ire ìbùjókó*). Estes benefícios são análogos às cinco espécies de boa sorte selecionadas simultaneamente na divinação Ifá: vida longa, dinheiro, casamento, filhos e derrota de seu inimigo. Se nenhum desses cinco benefícios é indicado pelos cawris significa que a resposta é todas as graças (*ire gbogbó*) ou paz e contentamento (*àláfià*).

Se o verso pressagiou infortúnio (*ibi*), o consulente pode inquirir sucessivamente se trata de morte (*ikú*), de moléstia ou enfermidade (*àrùn*), de perda (*òfò*), de uma briga (*ìjà*) ou de disputa em tribunal (*òràn*). Essas categorias são também semelhantes aos cinco tipos de malefícios selecionados simultaneamente na divinação Ifá: morte, enfermidade, luta, penúria de dinheiro e perda. Se nenhum desses cinco tipos é escolhido, quer dizer que a resposta é todos os gêneros de infortúnio (*ibi gbogbó*). O consulente pode então perguntar, por exemplo, se o mal indicado é predito para ele próprio, sua esposa, seu filho, seu irmão mais velho, seu irmão mais moço ou um amigo.

O consulente pode depois perguntar o que se faz necessário para consolidar o benefício prometido ou obstar o malefício augurado. Isto é feito perguntando-se, na ordem indicada a seguir, se tem-se de fazer um sacrifício (*ẹbọ*) para Eṣu ou se é para Egungun (*Égún*), Ọrịṣálá (*Òrìṣà*), a cabeça do consulente (*orì*), crianças “nascidas para morrer” (*Ẹgbè Ọgbà*), Ọrunmilá (*Ifá*), Ọrịṣá Oko, Yemojá, a Terra (*Ilè*), uma “iroko”, uma “oṣe”, o chão dentro da casa (*alẹ ilé*), Ṣọpọna, ou feiticeiras (*àwọn àgbàlâgba*). Salakọ sustentou que nunca é necessário

mencionar mais do que essas catorze alternativas; uma delas seguramente é escolhida.

Entretanto, se a primeira (*ẹbọ*) é indicada, significando que um sacrifício deve ser feito para Eṣu, é necessário inquirir se deve ser oferecido no assentamento de laterita (*yangí*) que serve como seu altar, em frente à casa, em encruzilhada ou bifurcação de caminho (*ọríta meta*) onde se diz que ele vive, no quintal dos fundos (*èhìnkùnlè*) ou em um monte de refugos (*àtàn*). Como na divinação Ifá o objetivo da divinação é determinar o sacrifício correto e nada é obtido se ele não for oferecido .Conforme declarado em vários versos (C18, D3, F15, F16), "Oferecer sacrifícios é o que ajuda a alguém; não oferecer, não ajuda a ninguém".

O nome completo de Salakọ é "*Maranoro Salakọ, ọmọ Gbonka Igana*". Seu primeiro nome quer dizer "Não envia rancor" (*Mã rán oro*). O segundo é o seu nome de orixá, significando Abra pano branco e pendure-o" (*So àlà kọ*) no sacrário de Ọriṣálá. É um nome dado a meninos que nascem dentro de uma caul (*àlà*[2]*, ọkẹ*) e que, por isso, são identificados como sagrados para Ọriṣálá e destinados a se tornarem seus devotos. As últimas três palavras identificam Salakọ como um filho do chefe *Ggọnka*, da cidade de Igana.

Salakọ identificou sua divindade (*òrìṣà*), *Olufọn* ou *Ọriṣá Olufọn*, como um gênero ou tipo de *Ọbàtàlá* . Em outras ocasiões, entretanto, ele dizia que é o mesmo que *Ọbàtàlá* (Rei do tecido branco), *Ọriṣálá*(Grande divindade), *Ọbalufọn* (Rei Olufọn) ou *Ọbanla* (Grande Rei). Em outras oportunidades, ele identificava *Ọbanla* como outro nome para *Ọlọrun* ou *Olodumare*, o Deus do céu.

É seguro dizer-se que *Ọriṣálá*, *Oriṣanla* e *Ọbàtàlá* são nomes alternativos para a mesma deidade. É, no entanto, realmente difícil determinar se esses outros nomes são diferentes nomes para a mesma divindade, nomes para diferentes manifestações da mesma divindade ou nomes para diferentes divindades. Todas são "divindades brancas" (*òrìṣà funfun*), para as quais registrei cerca de noventa e cinco nomes; muitos

[2] "Caul" (ing.) é "redenho" ou "âmnio". Além de rede de pescar camarões, é também membrana envolvente de órgãos. "Àlà" designa tecido branco e "ọkẹ", bolsa grande. Pode-se concluir "meninos nascidos dentro da bolsa com o líquido amniótico" ou "nascidos envoltos com o tecido amniótico"? (Ndot)

derivados de nomes de lugares e alguns diz-se referirem-se a filhos de *Ọrịṣálá*.

Salakọ afirmou que cada “divindade branca” tem seu próprio grupo de devotos e sua própria casa separada de culto (*ilè òrịṣà*), mas as casas são semelhantes entre si e apenas os devotos conhecem as diferenças entre elas; todas são de Ọrịṣálá e todas o reverenciam. Eles usam apenas coisas brancas: contas brancas (*ṣéṣé ẹfun*) e tecidos brancos, e braceletes, bastões e leques de chumbo esbranquiçado (*òjè*) análogo ao estanho. Cozinham com “shea butter” (*òri*) ou óleo de sementes de melão(*ègùnsí*) em lugar de óleo de palmeira cor laranja-avermelhado (*epo*) que outros empregam, comem nozes brancas de kola (*obì ifin*) em vez das usuais nozes de cola avermelhadas (*obì yipa*), e bebem cerveja de milho branco (*ọtín ṣẹ̀kẹtẹ*) ou gim (*ọtín òyinbó*) ao invés de vinho de palmeira (*emu*). Caracóis e galinhas brancas são sacrifícios favoritos para Ọrịṣálá e as outras divindades brancas.

ỌrịṣáOgyian, cujos devotos praticam flagelação, parece ser uma “divindade branca” distinta ou, pelo menos uma manifestação bastante diferente de *Ọrịṣálá*. O mesmo ocorre com *Ọrịṣá Rowu* ou *Ọrịṣá Lowu*, descrito como sendo o primeiro filho de *Ọrịṣálá*. As divindades da colina (*òrịṣà òkè*), para as quais registrei outros sessenta e cinco nomes, são também consideradas “divindades brancas” *Ọrịṣá Olufọn* pode ser mais exato, mas ao abordar Salakọ e sua divinação com dezesseis cawris, usarei o nome mais comum, *Ọrịṣálá*.

Salakọ nasceu em Ilẹ Gbọnka, a casa do chefe Gbọnka, em Igana, por volta de 1880. Ele disse que tinha cerca de quinze anos de idade e sabia como fazer uma lavoura antes que o capitão R. L. Bower bombardeasse Ọyọ e destruísse o palácio de Alafin em 1895, nas palavras de Salakọ, “Quando Bower veio para Ọyọ e disparou armas “Pepe” (*Nigbàtí Bawàwá lú pèpè*). Logo após seu nascimento, foi levado a um divinador Ifá e seu pé foi colocado sobre o tabuleiro divinatório; o divinador consultou Ifá e confirmou que ele pertencia a Ọrịṣálá. Não foi iniciado até os quinze anos porque sua avó materna não possuía dinheiro bastante. A despesas de sua iniciação foram pagas por seu pai e pela mãe de sua mãe, que era devota de Ọrịṣálá. Quando ela tinha dezenove anos de idade, Adeyọyin, sua irmã menor da

mesma mãe, foi igualmente iniciada em Igana, e foi seu pai quem pagou.

Segundo explicação de Salakọ, para iniciação, os patrocinadores têm de fornecer peixe (*ẹjá*), rato (*eku*), rato de Tullberg (*ẹmọ*) (Abraham –I1.78B), pangolim (*aka*), cágado (*ahun*), carne de elefante (*ẹran àjànàku*), galinha d'angola (*ẹtu*), galinha (*adìe*), pombo (*ẹiyẹlé*), caracol (*ìgbín*) e sabão (*ọṣé*). Depois que a cabeça do iniciando tenha sido raspada e um pequeno talho (*gbéré*) feito em sei couro cabeludo, pedacinhos desses ingredientes e um pouco de cabelo oriundo de perto do corte são socados juntos e moldados em forma de pequeno tablete, aproximadamente do tamanho de um cawri grande e posto em cima do corte. Esta "medicina" não pode cair, mas quando ele vai dormir, sua mulher mais velha ou sua patrocinadora remove a medicina e a guarda para ele repô-la no mesmo lugar, no dia seguinte, após o banho. Isto é feito durante sete dias, após o que o iniciando nunca mais pode raspar a cabeça de novo. Ele poderá trançar seus cabelos como uma mulher, como Salakọ fez. Pode transportar coisas na cabeça mas tem de cobri-la toda vez que sair de casa, até mesmo à noite. Quando de sua morte, sua cabeça é raspada a fim de retirar o ọrisa (*lati mu ọrìṣà kúrò lórí r`r, ti ó ba ti kú*).

Conforme escolhido por Ọrisálá através do jogo dos dezesseis cawris, um galo, um carneiro não castrado ou caracol é abatido para a divindade e o sangue ou a água da concha do caracol é posto na boca do iniciando. Neste ínterim Ọrisálá"monta" o iniciando, dele se apossa em um transe e através dele fala. Salakọ disse "Ọrisá monta uma pessoa" (*Ọriságun enìà*) ou "Ọrisá entra em seu corpo" (*Ọrisáwara rè*). Daí em diante, qualquer pessoa iniciada pode ser possuída enquanto dança e Ọrisálá pode falar através dela. Ambos, Salakọ e sua irmã menor, desse modo foram possuídos após suas iniciações, mas não podem falar como o "montaria" (*ẹlẹgun*) oficial. Esta pessoa é escolhida por meio de alternativas específicas, jogando os dezesseis cawris enquanto recita os membros do culto em ordem de Antigüidade – não em termos de idade relativa mas pelas datas de suas iniciações respectivas. A pessoa assim escolhida precisa fazer sacrifício (*ètùtù*) e fazer uma celebração (*ìwújè*) tal qual um chefe para marcar sua posse. Nem Salakọ nem sua irmã se tornaria uma "montaria" oficial, mas quando a mãe de sua

mãe faleceu, a sua irmã foi escolhida do mesmo modo para tomar conta de seu sacrário.

Ao novo iniciado é dado um símbolo de Ọrịṣálá para levar para casa, um pedaço branco de osso ou marfim (*írín*), que é tratado com sangue proveniente do corte em sua cabeça. Ele pode agregar outros caso deseje mas não pode absolutamente perder esse primeiro. Ele pode também adquirir dezesseis cawris para seu sacrário particular mas não precisa aprender a divinar com eles. A irmã de Salakọ, por exemplo ignora o uso deles.

Salakọ aprendeu como divinar em Igana, com seu babalorịṣa, que o iniciou. Disse que levou três anos para aprender a empregar os cawris e outros três mais para aprender os versos. Aos quinze anos de idade, pareceu-lhe à época que o primeiro período provavelmente lhe havia tomado menos tempo e o segundo, muito mais. Mais tarde aprendeu os usos de folhas e ervas, e depois que iniciou sua carreira de divinador, continuou a aprender versos novos ao escutar outros divinadores. O aprendizado prossegue através da vida inteira de um divinador.

Tal como os divinadores Ifá, todos os sacerdotes de Ọrịṣálá são herbanários. Aprendem a fazer infusões à base de folhas (*omi ẹrọ*) a fim de purificarem seus sacrários e parafernália ritual e algumas medicinas, como sabão com medicina de amor (*Ọṣẹ àwúre*), mas usam folhas diferentes e fazem medicinas diversas. Salakọ sabia que alguns de seus versos eram os mesmos que os na divinação Ifá. Ele definiu seu trabalho como semelhante ao de um divinador Ifá, porém diferente. Um divinador Ifá é denominado “pai tem segredo” (*babaláwo*), enquanto Salakọ é chamado “ segredo (i. e., divinador) de devotos de orịṣa” (*awolõrìsá, awo olôrísà*).

Por volta de 1926, Salakọ veio para Ọyọ e o Alafin (rei) o manteve na cidade para divinar para ele. Ingressou no principal sacrário de Ọrịṣálá, com mais de um cento de devotos em 1951, na casa do chefe *Aṣipa*, em Isale Ọyọ, um bairro da cidade. Quando sua mãe morreu, ele trouxe seu sacrário de Igana e arrumou-lhe um lugar para ele em sua casa de Ọyọ. isto exige um sacrifício (*ètùtù*) antes da remoção e um segundo antes da instalação. Os dezesseis cawris são jogados para determinar se Ọrịṣálá exige um bode, galinha, caracol ou alguma outra cosa a ser sacrificada em cada local. Além de Ọrịṣálá, Salakọ teve de cultuar Yemọjá. Ele disse que ambas divindades eram

importantes para ele, mas Ọrịṣálá era o principal já que o havia reivindicado no nascimento.

Quando encontramos em fevereiro de 1955, Salakọ tinha cerca de setenta anos. Frágil e de constituição delicada, com seus cabelos trançados como uma mulher, ele tinha um aparência um tanto efeminada. Conquanto freqüentemente tímido em conversas comuns, era auto-confiante quando se chagava a falar sobre Ọrịṣálá e divinação com dezesseis cawris. Havia viajado pouco, tendo ar de quem houvesse passado a vida em um claustro. De qualquer modo, estava consciente das várias mudanças que ocorriam na Nigéria, particularmente as que afetavam sua profissão. Não muitos anos antes, o Alafin se havia convertido ao islamismo e parte da população de Ọyọ acompanhou sua liderança. O único aprendiz tinha falecido três anos antes e poucas pessoas vinham ainda a Salakọ para divinação, às vezes dez, às vezes somente dois por semana, a maioria constituída pelas esposas mais velhas do Alafin. Sentia que ninguém estava interessado no conhecimento acumulado por meio do estudo de uma vida inteira, que estava destinado a se perder quando ele morresse.

Mais para o final de nossa estada de três meses em Ọyọ, Salakọ aquiesceu em recitar todos os versos que conhecia para um gravador de fita, de molde q eu pudessem ser preservados no futuro. Estávamos de partida para *Ilẹṣa* para nossos três meses finais na Nigéria, mas ele disse que viria visitar-nos. Porque parecia estar tão fora de contato com o novo universo da Nigéria, achamos altamente improvável que ele assim agiria. Mas assim o fez. Completamente sozinho, tomou uma jardineira para a apinhada cidade de Ibadan, transferiu-se para outra jardineira e nos encontrou em Ilẹṣa, nunca havendo feito o percurso anteriormente.

Sentou-se, então,frente ao gravador com a Sra. Berta M. Bascom e registrou cinco e meia horas compactas de versos. Rapidamente aprendendo a operar o equipamento e apreciando a experiência de escutar suas gravações em “play back”, logo iniciava cada carretel com as palavras “Testi, testi” (Testando, testando), tal qual Berta havia feito. Inicialmente, nossos empregados olhavam Salakọ com superioridade, tomando-o por um campônio (*ará òkè*) e uma pessoa saída de um passado oral e pagão. Mas quanto tiveram a chance de escutar os versos que ele

estava recitando, a atitude deles transformou-se em respeito, reunindo-se por ocasião das sessões de gravação tão logo estivessem de folga para ouvi-lo com deleite. Mas, mesmo assim, sentiam que ele não era capaz de enfrentar e competir com o mundo moderno, e quando ele necessitava de um novo par de sandálias, lá ia um deles acompanhando-o até o mercado, para ver que não fosse “enrolado”.

Nosso equipamento de gravação, adquirido com orçamento limitado em 1950, estava imensamente abaixo dos mais comuns hoje disponíveis. Nossa fonte de energia era um transformador, acoplado à bateria de nosso automóvel, cujo motor tinha de ficar em funcionamento de modo que não se descarregasse a bateria. O resultado foi que as gravações, imperfeitas, tem passagens de difícil entendimento, mesmo para nativos da fala Yorùbá. Algumas gravações foram transcritas pelo Sr. Adedeji, na Nigéria. Ele pode fazer perguntas a Salakọ sobre algumas passagens duvidosas, mas a maior parte foi transcrita em Evanston, Illinois, depois de nosso retorno para casa, pelo Sr. Nathaniel Adibi e pelo Sr. M. O. *Ọyáwoye*, que se tornou o primeiro Ph.D. da Nigéria em Geologia e atualmente é professor dessa matéria e chefe do departamento respectivo na Universidade de Ibadan. A esses três homens, à minha mulher e, especialmente a Salakọ, tenho profunda dívida de gratidão.

Ọyáwoye também fez as traduções iniciais, que eu editei, e quando retornou à Nigéria, levou consigo uma cópia dos textos. Visitou especialmente Salakọ e revisou versos com ele, fazendo as correções que ele indicava. Salakọ, já então mais idoso, nem sempre se recordava exatamente do que havia dito, mas essa verificação de campo eliminou alguns erros decorrentes da gravação defeituosa. Outros podem ainda existir, mas isto foi o melhor que poderia ser feito.

Pouco antes da independência da Nigéria, em 1960, revisitei Salakọ em Ọyọ rapidamente e obtive informações adicionais. Novamente em 1965, Berta e eu fomos vê-lo mas o encontramos enfermo, de cama, incapaz de levar adiante debates mais avançados. Presumo que, atualmente, já tenha falecido. Com ele, morre um cavalheiro, surpreendentemente corajoso. Mas, pelo menos, seu grande conhecimento encontra-se, neste livro, preservado para o futuro.

OS VERSOS DIVINATÓRIOS

Salakọ afirmou que ditaria todos os versos que conhecia, e um total de 210 versos é aqui apresentado. É possível, no entanto, que alguns versos que ele sabia não foram registrados. Um rolo de fita, com os versos de *Eji Ogbê*(A, também conhecido por *Agbe Meji*), começa assim:

> Eles pegaram dendê e o derrama dentro do aposento
> E Formiga saiu;
> Eles pegaram fogo e aqueceram as paredes
> E Barata saiu.
> Ọrịṣá disse: “Foi isso que aconteceu.
> “Orunmila, você pegou todos os meus escravos e os escondeu”

Parece que, em decorrência de um erro de gravação, um verso análogo a A12 foi omitido. Em outra oportunidade, Salakọ inseriu as seguintes linhas, que estão, obviamente, fora do lugar (A35, nota 2), sugerindo que elas pertencem a outro verso que não foi gravado:

> É por isso que Ṣàngó não mais come nozes de cola
> É porque está comendo até hoje nozes de cola amarga.
> Ṣàngó disse: “As nozes de cola que comi e que assim me decepcionaram,
> Não as comerei novamente”.
> E nunca mais comeu nozes de cola;
> Ele está comendo nozes de cola amarga.

Depois que terminou os versos divinatórios, Salakọ gravou 71 textos complementares, principalmente sobre divindades. Deles, 26 são repetições, tornando possível o estudo das variações no modo em que são contados. Seis são miscelâneas, 25 são lendas e 14 são indiscutivelmente versos divinatórios adicionais. Um deles, que provavelmente pertence a *Ofun* (B) conta como o Rei de Ketu teve de manter a casa quando esteve com sua mulher em cativeiro. Um, que pode pertencer a *Irosun* (F), conta como Chuva Conquistou Fogo e porque fogo não deve ficar perto de *Ọrịṣálá*. Um outro, que é possível pertença a *Ogundá* (H), narra o modo como *Yemọjá* fez seu lar perto do rio. Outro ainda, de *Ọwọnrin* (K), conta como mulher de *Ọrịṣálá*, Aladun, o caracol, rompeu os tabus dele ao comer sal e bebendo vinho de palmeira, e a maneira de como *Ọṣọsi* abateu sua mãe

com uma flecha. Um quinto, de *Oturukpọn* (N), narra conhecido conto popular “Retornado ao Cativeiro” (Aarne Thompson 155), envolvendo Ẹṣu. todavia, uma vez que as figuras com as quais os outros estão associados não podem ser identificadas, e não se pode determinar se, até mesmo, esses cinco pertencem aos dezesseis cawris ou à divinação Ifá, eles não se acham incluídos aqui.

Gravar os versos revelou-me algo que me havia escapado em minha análise dos versos de Ifá. Estes haviam sido penosamente transcritos à mão e por causa do necessariamente ritmo lento em que podiam ser ditados, eles surgiram como parecendo prosa e, como tal, eu os apresentei. As gravações mostram, no entanto, que eles são recitados efetivamente com frases curtas, sob a forma de verso livre. Tanto *Adibi* quanto *Ọyáwoye* reconheceram essa estrutura interna e o fraseado deles é obedecido aqui. Ele tinha sido igualmente reconhecido por “scholars” iorubanos, inclusive Wande Abimbola, que os chama de “poemas”, conquanto “versos” parece igualmente apropriado.

Yorùbá é uma linguagem tonal, com um alto (´), médio ( ) e baixo (`), assim como tons ascendentes e descendentes (~). Em anos recentes, a prática tornou-se indicar tons ascendentes e descendentes através de vogais dobradas, cujos tons são marcados individualmente, mas eu tive de confiar nas transcrições a mim fornecidas. Não estou seguro que o sinais tonais estejam todos corretos, mesmo onde estão indicados, mas aí novamente tive de confiar nos iorubanos que fizeram as transcrições. Para facilitar a leitura, os sinais diacríticos, que podem ser encontrados, em Yorùbá, nas páginas opostas, são omitidos na tradução e o ṣ é substituído pelo “sh”, seu equivalente em Inglês. Em Yorùbá, “ọ” é a vogal “o” como no alemão Gott, em Português “pó”, “ẹ” é “e” como no inglês “bet”, em Português “pé”, e as outras vogais tem valores continentais. A consoante “p”, é pronunciada “kp”, e “n” representa nasalização, exceto em início de palavra ou entre duas vogais, quando então é pronunciado como em Inglês.

O padrão comum de pontuação em Inglês não é apropriado para os versos por causa do número de vezes em que uma citação é interrompida, a maioria das vezes por “Ele disse”. Para facilitar a identificação do começo e do fim de uma citação, e, por conseguinte, de quem está falando, as aspas não são

usadas ao fim de cada linha mas somente ao término de declaração ou fala, como no seguinte exemplo, do verso 110.

Ele disse: “Você, Víbora,
“Deite para que possam matá-la;
Ele disse: “Com uma vara de ferro eles vão imobilizar sua cabeça.
Ele disse: “Você, Píton,
Ele disse: “Deite para que possam matá-la.
Ele disse: “Você Escorpião,
Ele disse: “Eles vão imobilizar você sobre as costas com uma vara
“E virar seu peito para o céu.”
Assim ele os amaldiçoou.

A tradução também apresentou problemas. Os textos Yorùbá incluem palavras arcaicas e expressões em desuso cujos significados não eram sequer sabidos por Salakọ, e outras foram descartadas como refrões de cantigas, nomes de louvor e expressões divinatórias, por não terem significado. Esses pedaços não traduzidos são dados em itálico na versão inglesa, mas os nomes próprios de figuras de divinação, divindades, cidades, e de pessoas estão em tipo romano.

Outro problema diz respeito à expressão freqüentemente repetida “*òkè ìpòrírè*” ou “*ókè ìpònrí rè*”, para a qual sacrifícios são oferecidos. *Ọyáwoye* não sabia o que significava e, com base em trabalho anterior, interpretei-a como “sua alma guardiã ancestral” (Bascom 1960: 405-409).

Entretanto, quando os versos foram verificados em campo, Salakọ explicou (A8, A26, A28, I19, J18) que queria dizer “o depósito de seus materiais de divinação”, que eu encurtei para “seu conjunto divinatório”. Acompanhei sua interpretação conquanto em alguns exemplos (p.e. A28, E4, G8) “sua alma guardiã ancestral” parece fazer mais sentido. Em outros versos (A12, B6, G3, I12, J9) “seu conjunto divinatório” é claramente correto.

A frase “*Ókáwó lérí, ó tè mólè*” foi traduzida como “Ele pôs suas mãos sobre a cabeça, ele foi para os divinadores”. A primeira metade parece ser uma tradução literal, que Abraham (1858: 361) dá francamente como “ele mostrou pesar”; a última metade é uma tradução livre. Outra frase duvidosa é “*O já l’ójú*

ọmú, ó tì l'éyìn àṣà (f2, J6); isso foi traduzido livremente por "Suas vidas estavam perturbadas e eles estavam infelizes". Embora Salakọ tenha interpretado seu sentido como "Eles estavam vindo da primeira Ọyọ para a atual Ọyọ (C8, F22, G7), a frase "*Won nti kòlé òrun bò wá ikòlé aiyé*" foi traduzida por "Eles estavam vindo do céu para a terra".

Nos versos divinatórios e nas lendas mitológicas Yorùbá existem referências a um mercado e uma cidade cujo nome é dado aqui como *Ejigbomẹkun* (A3) ou *Òjògbòmẹkùn* (C3 nota 1, G3, G9, J1). Um informante em *Mẹkọ* deu nome como *Agbomẹkun* e traduzi como "Carneiro toma Leopardo (Àgbò mu ẹkùn), mas isso parece muito improvável. Em Ifè, informantes interpretaram *Ejigbomẹkun* tanto como o nome de antiga cidade, não mais existente, quanto se referindo aos habitantes de seus territórios (Bascom 1969: 257, 267 nota 5, 475). Salakọ disse que foi em *Ojogbomẹkun* que terra foi criada nas águas primevas, ao invés de na cidade de Ifè, conforme se acredita em geral, e que os deuses ali viviam antes de se mudarem para Ifè; mas no decorrer da verificação de campo, identificou-a como a primeira Ọyọ.

Há também referências à cidade de Gbèndùgbẹndu (A13, B5, G5), que é identificada em um verso (G5) como sendo Ibadan, com *Oluyọle* tendo sido seu primeiro governante. Dois versos (G4, G5) referem-se à fundação e expansão dessa grande cidade Yorùbá e outro verso (K5) relata como *Ẹgba* Yorùbá refugio-se debaixo de uma rocha na colina Olumọ, dando à cidade que fundaram o nome Abẹokutá que quer dizer "sob uma rocha".

Segundo lendas Yorùbá, a divinação de dezesseis cawris foi introduzida pela deusa fluvial Ọṣun. Aprendeu-a com Ọrunmila (Ifá) enquanto vivia com ele, embora alguns devotos de Ọṣun neguem tal coisa. Numa versão, enquanto ela ainda estava aprendendo Ifá, Ọṣun começou a divinar para consulentes de Ọrunmila quando este não estava em casa, e tão logo soube disso, ele a mandou embora; esta é a razão pela qual Ọṣum não aprendeu inteiramente a divinação Ifá (Bascom 1968 :90). Este incidente não ocorreu na seguinte lenda acerca de como Ọrunmila e Ọṣún aprenderam divinação, como registrado por Salakọ. Sua versão difere também da crença largamente difundida de que foi Olodumare, o Deus do Céu, que conferiu aos deuses os seus poderes; aqui, essa função é atribuída à própria

divindade de Salakọ, identificada como Ọrịṣálá *Ọṣẹ́rẹ́gbo*, com *Apodihọrọ* como outro de seus nomes sagrados ou de culto.

Quando Pai Apodihọrọ, Ọrịṣálá Ọṣẹ́rẹ́gbo,
Pai originou 401 filhos,
Apodihọrọ, Pai criou 401 profissões.
Apodihọrọ, Ọrịṣálá Ọṣẹ́rẹ́gbo,
Pai criou 401 talentos.
Ele disse que cada filho teria de escolher o seu.
E havia Orunmila;
Ele não é forte.
Exatamente como um cupinzeiro,
Segurar uma enxada o põe em apuros;
Carregá-la lhe é difícil,
E até mesmo caminhar.
Não há trabalho que seja fácil para Orunmila.
Pai disse: “O que você vai fazer?”
Ele disse que seria divinador.
“Que espécie de divinador?”
Ele disse: “Para tudo que as pessoas buscam com você”.
Eram nozes de cola que traziam para o Pai naqueles tempos (para divinação).
Se alguém falasse para a noz de cola
E a deitasse,
Pai era quem dava conselho.
“Quero saber resposta à minha pergunta”.
E Ọrịṣálá então diria.
Desse modo, chamou Orunmila
E Orunmila recebeu uma bolsa de divinação.
Pai pegou a bolsa de Ifá,
Disse que Orunmila tinha de aprende-la
De modo se alguém quisesse alguma coisa
Tinha de ir a Orunmila.
Qualquer um que desejasse perguntar
Tinha de ir a Orunmila,
E quando Orunmila olhou o seu Ifá,
Tudo que eles queriam saber, Orunmila lhes contaria;
O que quer que desejassem saber,
Orunmila lhes diria.
Nunca mais ninguém foi ao Pai (para divinação);
Ao invés, foram a Orunmila.

Mulher com gravidez de um só dia,
Orunmila já o saberia,
E assim por diante.
Desse modo Orunmila se tornou divinador.
Todos os demais também queriam ser.
Egungun queria ser um deles;
O Pai disse: Você que é forte?
Ogun queria ser um deles;
O Pai disse: Você que é forte?
“Você deveria ser comerciante.”
Hoje todos os devotos de alguns deuses podem divinar.
Devotos de Ṣàngó, devotos de Ọyá,
E os devotos de Ọrịṣálá.
Isso graças a Ọṣun.
Foi Ọṣún que não deixava Ọrunmila descansar,
Não o deixava sair;
Tanto insistiu, até que Ọrunmila lhe ensinou divinação.
Foi com Ọṣún que todos os demais
Aprenderam a divinar.
Mas só Erinle não aprendeu;
Ọrịṣá Oko não aprendeu;
Ogun não aprendeu;
Egungun não aprendeu.
Não receberam os dezesseis cawris.
Os dezesseis cawris de Ṣọpọna
Estavam sempre em sua mão,
Mas as lutas não o deixavam divinar.
Por ser frágil
Ọrunmila se tornou divinador.
Ele cantava. “Apodihọrọ, Ọrịṣálá, Ọṣẹrẹgbo.
“O Pai teve 401 filhos;
“Apodihọrọ, Ọrịṣálá, Ọṣẹrẹgbo,
“O Pai criou 401 profissões,
“Apodihọrọ, Ọrịṣálá, Ọṣẹrẹgbo,
“O Pai criou 401 talentos,
“Apodihọrọ.
“Deu aqueles que aprendessem um meio de vida,
“Apodihọrọ.
“Com aquele que aprendi, agora estou comendo,
“Apodihọrọ.

“Com aquele que eu aprendi, estou comendo nozes de cola e pimenta,

“Apodihọrọ.

“Com quem aprendi, estou comendo sal e dendê,

“Apodihọrọ.

“Com quem aprendi, tomo dinheiro de outros,

“Apodihọrọ.

Foi como Ọrunmila se tornou divinador.

Pesquisa adicional faz-se necessária para determinar as ocasiões em que os dois sistemas são empregados. Entretanto, eu creio que quando assuntos de Estado tem de ser resolvidos, é utilizada a divinação Ifá (Bascom 1969: 77,95); mas quando estão envolvidos assuntos religiosos pessoais de reis ou chefes, eles podem confiar nos dezesseis cawris se forem devotos de Ọrịṣálá, Ṣàngó e de outras divindades em cujos cultos esta forma de divinação é empregada.

Caso contrário, provavelmente se voltariam para a divinação Ifá para questões pessoais, preferindo-a a confiar em outras formas de divinação que não dispõem de versos explanatórios, tais como o arremesso de quatro cawris ou dos quatro segmentos da noz de cola. Mesmo que um governante tenha sido convertido ao Islã, suspeito que ele confiaria na divinação Ifá para assuntos de Estado, embora para assuntos pessoais provavelmente se voltasse para a forma divinatória islâmica do “corte na areia”. Segundo o relato de Salakọ a respeito de sua própria carreira, parece que todos aqueles que não fossem muçulmanos ou cristãos, pelo menos levam seus filhos para um divinador Ifá a fim de precisar os seus destinos desde o nascimento, mas que na iniciação e outros importantes rituais, os dezesseis cawris são jogados naqueles cultos em que se usa este sistema de divinação.

As divinações Ifá e de dezesseis cawris são distintos entre si pelos seus nomes e pelos divinadores, diferindo inclusive pelos seus sexos, pela parafernália empregada, pelo número de figuras envolvidas, pela escolha entre alternativas específicas e pelas divindades que presidem os cultos. No Ifá, os divinadores são conhecidos por babaláwo, que tem de ser homens; os dezesseis dendês são manipulados nas mãos ou um opolê é lançado ao solo, há 256 figuras; uma escolha pode ser feita simultaneamente entre duas ou cinco alternativas; e a entidade

que preside é Ọrúnmìla, também conhecido como Ifá. Nos ẹrìndínlógun (como praticado por Salakọ), os divinadores são conhecidos por awo olõrìṣà, que podem ser homens ou mulheres; dezesseis cawris são arremessados ao solo; há 17 figuras; uma escolha pode ser feita simultaneamente entre apenas duas alternativas específicas; e a divindade que preside é Orìṣà Olùfọn, também conhecido por Òrìṣãlá.

Há, entretanto, muitas semelhanças. Tanto os babaláwo quanto os awo olõrìṣà são definidos como awo, ambos são herbanários assim como divinadores. Em ambos os sistemas, as figuras são conhecidas por odù e os versos por ẹsẹ. Os nomes das figuras são análogos. Os versos memorizados constituem o núcleo de ambos sistemas, os quais se distinguem de outros meios de divinação conhecidos dos Yorùbá, tais como o jogo de quatro cawris, jogo de quatro segmentos da noz de cola (Cola acuminata) ou noz de cola amarga (Garcinia kola), hidromancia, transes mediúnicos, ”corte de areia” islâmico e jogo dos quatro rosários divinatórios (*agbigba*), embora este último tenha versos curtos associados com suas figuras. Em ambas na divinação Ifá e na dos dezesseis cawris, os versos contem as predições e os sacrifícios a serem realizados, o consulente escolhe o verso apropriado a seu caso, o propósito da divinação é de determinar o sacrifício necessário para afastar o malefício ou assegurar a graça do benefício que tiver sido augurado, e alguns dos versos são semelhantes.

Três versos podem ser suficientes para mostrar as semelhanças nos versos. O seguinte verso de Ifá (Bascom 1969: 446-451), fornecido em prosa, parece ser apenas uma versão mais completa do A27, em dezesseis cawris:

“O cão sorve a água do lado de sua boca; a mosca não arrumas contas para vender” e “Se a exprobação se recusa a ir adiante, então nós a trazemos para trás” eram os que jogaram Ifá para Osu, que era filha do rei de Ọyọ, Ajọri, que não tinha experimentado as dores do parto, e que estava chorando porque não tinha dado a luz a uma criança.

“O cão sorve a água do lado de sua boca; a mosca não dispõe contas para vender” e “Se a exprobação se recusa a avançar então nós a trazemos para trás” foram os que jogaram Ifá para Arera, que era o filho do rei de Ifẹ e que estava em lágrimas porque não havia gerado um filho.

O sacrifício de Arera foi um carneiro inteiro. O sacrifício de Osu foi uma ovelha. Arera tinha de criar seu pequeno carneiro. Osu teria de criar sua pequena ovelha.

Ambos estavam tentando ter filhos; eles se encontraram e tiveram relações, ficando Osu grávida. Arera disse a ela que a criança deveria chamar-se Ojodu. Não muito tempo depois disso, surgiu uma conspiração contra Ojodu. O povo de Ifẹ, queria compra-lo para que Ọni pudesse sacrificá-lo. Quando manietaram Ojodu, ele começou a chorar dizendo que havia sido levado para sua própria cidade como um cativo. Disse que Ọni deveria dar-lhe oito cola para jogar e que se viessem quatro com a face para baixo e quatro para cima, todos deveriam começar a cantar:

"Ojodu chega, o filho de Arera;
"Ojodu chega, o filho de Arera;
"Vocês deviam dar graças comigo porque as colas se revelaram boas.
"Ojodu chega, o filho de Arera;
"Vocês deveriam pegar um animal como sacrifício;
"Vocês não deveriam tomar a cabeça de um parente.
"Vocês deveriam tomar um animal como sacrifício;
"Vocês não deveriam tomar a cabeça de um parente;
"Ojodu chega, o filho de Arera."

A partir de então, sacrificamos ovelhas para Ifá.

Um outro verso Ifá (Abimbọla 1968: 24-25;1976: 160-162), em versão poética, pode ser comparado com o verso A6. Algumas variações são simplesmente diferenças arbitrárias em tradução.

Você é conhecido como Olálékun;
Cujo outro nome é Òmìnìnkun;
Elefante não pode ser virado cabeça para baixo para ser trinchado
Que também é chamado Àtàtàbíà-kun.
O pequeno e terrível homem à noite.
Um cachorro macho significa honra.
Um àgùàlà macho é conhecido como lua.
O próprio filho de alguém é para ele uma fonte de contas okùn.

O próprio filho de alguém é uma fonte de toda riqueza.
Enquanto as nádegas do filho são sem contas.
Ninguém vai decorar com contas o peito do filho de outra pessoa.
A divinação Ifá foi realizada para Ondèsè o homem de pele clara da colina Àpà
Cuja casa foi assombrada pela Morte e pela Doença,
Cuja casa foi persistentemente assombrada por todos Ajogun.
Seu sacerdote Ifá portanto pediu-lhe para oferecer bastante bùjé em sacrifício.
Eles pegaram parte do bùjé e esfregaram em seu corpo
E ele se tornou uma pessoa muito preta.
O resultado foi que os Ajogun não podiam reconhece-lo.
Ele começou a dançar,
Ele começou a comemorar.
Ele começou a louvar seus sacerdotes Ifá
Enquanto seus sacerdotes Ifá louvavam Ifá.
Gongos foram soados em Ìpóró,
O tambor Àràn foi percutido em Ìkijà,
Varas foram usadas para produzir música melodiosa em ÌṣẹrimOgbê.
Ele abriu um pouco a boca,
E a canção de Ifá foi o que ele exprimiu.
Quando ele distendeu as pernas,
A dança o agarrou.
Ele disse: “Morte, não mate o homem do bùjé por equívoco.
Você que agora está fadada a enganar o homem para outra coisa.
Você que doravante tem de enganar o homem por outro ser.
Doença não aflija o homem de bùjé por engano
Você que está destinada a enganar o homem por outra coisa.
Você que doravante precisa enganar o homem por outro ser.
Guerreiros do céu,
Volteiem-se e corram embora,
Vocês que agora estão fadados a enganar o homem por um outro ser.

A narrativa que se segue, contada por um divinador de Ifẹ e registrada numa máquina de escrever como prosa, pode ser comparada com A12.

Ọrunmila despertou cedo certa manhã e foi para Orișa. Ọrișá disse que ele deveria divinar para ele porque seus escravos

estavam perdidos. A cabra (*ewurẹ*), o escravo de Orisa, o sapo (*ọpọlọ*), o escravo de Ọrisá e o camaleão (*alagẹmọ*), o escravo de Orisa, estavam perdidos. Eles procuraram e procuraram por eles mas não puderam encontrá-los.

Ọrunmila lhes disse para trazerem água quente, cascas de inhame e uma pena vermelha do rabo de um papagaio, e eles trouxeram essas três coisas. Eles verteram a água quente para dentro do ralo do banheiro e o Sapo veio para fora. Puseram a pena contra uma árvore akoko[3] e Camaleão tornou-se vermelho e eles o pegaram. Colocaram então as cascas de inhame no celeiro e a Cabra saiu. Ọrisá ficou surpreso com a rapidez com que Ọrunmila havia encontrado os três escravos e disse: “Você, Ọrunmila, foi quem roubou meus escravos.”[4].

Ọrunmila chorou e voltou para sua casa. No caminho, encontrou Esu. Esu perguntou-lhe qual era o problema e Ọrunmila lhe contou que Ọrisá o tinha chamado de ladrão. Esu disse: “Tudo bem. Seja apenas paciente. Vou indo para lá para me pendurar.” Quando lá chegou, Esu amarrou uma corda ao redor dos quadris e a mandou para o ar; Ọramfẹ[5] segurou a corda e Esu pendurou-se no ar, de cabeça para baixo.a gente o viu e dizia”Esu se dependurou”. Então Alara e Ajero e Orangun[6] se trajaram em finas roupas e se assentaram com Orisa. Disseram que chamariam Ọrunmila enviou os mensageiros de volta para dizer-lhes que os três reis deveriam largar todos os seus finos trajes e fugir porque ninguém deveria enxergar Esu dependurado ali. Não deveriam levar nada com eles, mas irem despidos.

Ọrunmila foi para lá e achou todas as roupas. Disse que chamaria gente para cuidar de Esu que se havia dependurado. Quando estava de volta, encontrou seu amigo, o sacerdote de Ọbameri, em meio do caminho. O sacerdote pegou todas as roupas os três reis haviam deixado para trás e olhou para Esu ali pendurado quando ninguém mais ali se encontrava. Quando Esu o viu, disse a Ọramfẹ que soltasse a corda. Saltou para o chão e se postou diante do sacerdote. Este pegou os trajes, duas ovelhas e duas cabras do Ọrisá e levou tudo para Ọrunmila. Ọrunmila pegou tudo e perguntou: “Com que nome deveríamos chamar o

---

[3] em itálico, no original.

[4] Por isso diz Ọrunmila que se jogamos Ifá nossa predição não pode ocorrer no mesmo dia porque as pessoas ficarão desconfiadas. Cf. A 12, nota 2.

[5] O deus do Trovão de Ifè. Cf. Bascom 1969B: 87.

[6] Três reis.

homem que trouxe essas coisas para mim?" Ele disse que seu nome deveria ser: "'Aquele que anda é o que encontra seu amigo no caminho' é aquele que nós chamamos Lokorẹ, o sacerdote que corta quem se pendura" (*Ẹniti o rin, li o ko ọrẹ lọna la npe ni Lokorẹ, iṣoro ti on já iṣo*)[7].

Outros paralelos entre versos para dezesseis cawris, de Salakọ, e aqueles em divinação Ifá incluem os seguintes:

B8. A origem do jejum muçulmano. Abimbọla S. D., IV: 87; 1971: 449-450; 1977: 128-131 (*Otu a Meji*)

B9. Aranha tece sua teia como feitiço. Abimbọla S.D., IV: 14; 1976: 218; 1977: 54-55 (*Iworí Meji*)

C11. Lêmure foge de carneiro. Epega S.D., I/II: 121 – 124 (*Ogbê Ọsá*)

C18. Feijão Sarnento. Abimbọla S.D., IV: 101-102; 1976: 230-231 (*Ọsẹ Meji*)

E6. Filhotes de Esquilo. Abimbọla S.D., IV: 85; 1976: 199-200; 1977: 126-129 (*Otura Meji*)

F1. Forasteiro resoluto vai para 'peri. Bascom 1969: 314-317 (*Edi Meji*)

H8. Ira, Exaltação e Frieza. Epega S. D., I/II: 116-117 (*Ogbê Ogundá*)

I1. Abóboras de Ọbàrá. Abimbọla 1696: 63-66; 1977:82-87 (*Ọbàrá Meji*)

I10. Víbora, Píton e Escorpião. Abimbọla 1968: 78-79 (*Ọbàrá Meji*)

I12. Filho de Poye. Gleason 1973: 164-168 (*Irètê Meji*); Bascom 1969: 66

I16. Eṣu deixa caça escapa. Gleason 1973: 223-225 (*Ogbê Otura*)

I18. Caixão de Calau. Abimbọla S. D., IV: 46-48; 1976: 212-215; 1977: 88-93 (*Ọbàrá Meji*)

[7] Isto explica o título do sacerdote de Obameri, Lokore (Ii o ko ọrẹ), "O que encontra seu amigo que é quem abate aqueles que cometem suicídio se dependurando e faz expiação para eles. A figura associada com este verso não foi registrada.

J5. Medida. Abimbọla 1968: 57; 1976: 106-107 (*Odi Meji*)

J6. Milhafre mergulha na fumaça. Gleason 1973: 247-250 (*Otura Ọsá*)

J12. Forasteiro resoluto vai para o Benin. Abimbọla 1969: 137-139; 1977: 62-65 (*Odi Meji*)

Menos parecidas são as histórias do Pombo e da Pomba (A15. Bascom 1969: 268-275, *Iworí Ogbê*), Òlòkún se torna rei de todas as águas (A47. Abimbọla 1968: 154-155: 1976: 59-60, *Ofun Meji*), Lírio apanha água para Òlòkún (13. Epega S. D., III: 38-39, *Ogundá Ọyẹku*), e Pombo tem gêmeos (18: Abimbọla, S. D., III: 5-7; 1976: 206-208, *Ogbê Meji*). Apenas sete (A6, G14, I1, I18, J5 e J12) desses vinte e três versos estão associados com figuras de nomes semelhantes em ambos sistemas de divinação, como por exemplo Odi em dezesseis cawris e Odi Meji em Ifá (J12). Explanações parecidas do nome de Olodumare são dadas em diferentes versos (B12. Bascom 1969: 322-323, *Edi Ọkanran*), e dois versos bastante diferentes explicam porque o ferro enferruja mas latão e chumbo, não (C5. Bascom 1969: 300-303, *Iworí Meji*).

Três dos cinco versos de dezesseis cawris publicados por Ogunbiyi são também semelhantes aqueles dados por Salakọ: Tela Oko acha dinheiro na lavoura (E2. Ogunbiyi 1952: 68-69), Asno Insensato retira Leopardo de dentro de um poço (F13. Ogunbiyi 1952: 73). Destes, o segundo (F13) é atribuído a Irosun por Salakọ, mas Ọsá (C) por Ogunbiyi. Há concordância, no entanto, sobre as figuras às quais os outros dois versos pertencem.

A narrativa acerca dos tabus de Yemọjá e Okẹrẹ (H12) foi registrada como uma lenda-mito em Isẹyin, Ọyọ e Koso e aquela sobre Ọrunmila e o filho de Poye (112) em Igana (Bascom 1969: 66). Outras narrativas nos versos de Salakọ foram registradas como contos populares (C9, I11, J8, K9,); e os versos contêm provérbios (K8, L7) e um enigma (M^2). Lendas, contos populares, provérbios e enigmas ocasionais também ocorrem em versos de Ifá.

Conquanto os três versos Ifá citados não sejam idênticos aos seus correlativos em divinação com dezesseis cawris, eles também diferem de um divinador para outro e até

mesmo em diferentes ocasiões quando recitados pelo mesmo divinador. Isso também foi verdadeiro no caso de Salakọ, que gravou alguns versos mais de uma vez. A versão seguinte pode ser comparada com L4. A expressão “Jogado para o Dia e partilhado com o Sol” significa que a divinação para o Dia também inclui o Sol, mesmo assim ele não consultando o divinador, e que ambos teriam de oferecer um sacrifício. “Doze maiores” refere-se aos doze cawris abertos para cima.

Ọrịṣá dá uma benção de via longa, é o que ele vaticina
Onde vemos os Doze Maiores.
“Colina redonda com um cume pontudo não cai”
Jogado para o Dia e partilhado com o Sol.
Dia, o que deveria ele fazer de modo que os braços dos outros não o segurassem?
Sol, o que deveria ele fazer para que os braços dos outros não o segurassem?
Ele disse que os braços dos outros não o segurariam;
Um sacrifício era o que ele tinha de oferecer.
O que deveria ele oferecer?
Eles disseram que ele deveria oferecer 24.000 cawris.
E disseram que o Sol deveria oferecer a taça importada que ele tinha.
O Dia reuniu o sacrifício, ofereceu o sacrifício;
O Sol apaziguou os deuses.
Ambos vieram para a terra;
Estiveram deleitando-se na terra,
E suas vidas corriam agradáveis.
O Dia ficava dançando,
O Sol se rejubilava;
Louvavam os divinadores,
E estes o Ọrịṣá
Que seus divinadores tinham falado a verdade.
“Redonda, redonda colina
“Com cume pontudo não cai”
Jogou para o Dia
E dividiu com o Sol.
Ele cantou: “Dia, ofereci um sacrifício por causa das bocas;
“Sol, fiz um sacrifício por causa das bocas;
“Nenhum braço pode segurar o Sol;
“Boca nenhuma pode comandar o Dia.”

Ọrịṣá diz que as bocas de outros não serão capazes de nos comandar.

A despeito de as diferenças não serem grandes, fica claro que os versos não são decorados palavra por palavra; o divinador dispõe de alguma latitude ao recitá-los. Por exemplo, L4 acrescenta “Quando o Sol apareceu, as pessoas disseram “O sol está quente hoje.’” Ambos versos foram gravados como versos divinatórios. Como seria de esperar, as divergências são ainda maiores quando os versos foram registrados como lendas.

Algumas diferenças possivelmente se devem a gravações imperfeitas e outras devidas talvez a lapsos de memória em decorrência da idade de Salakọ e a declinante freqüência das vezes em que era solicitado a divinar. Por exemplo, em L4, a pergunta é “Dia e Sol, o que poderiam eles fazer de modo a que as bocas dos outros não pudessem lhes dar ordens?” mas aqui é “Dia, que deveria ele fazer para que os braços dos outros não o segurassem? Sol, o que teria ele de fazer para que os braços dos outros não segurassem?” Por causa da canção, que é idêntica em ambas gravações, suspeito que a versão correta é “Dia, o que deveria ele fazer para que as bocas de outros não pudessem comandá-lo? Sol, que deveria ele fazer a fim de que os braços dos outros não pudessem segurá-lo?”

Atentei nos erros (A10, A12, A30, A35, F6, G12,) e erros possíveis (C6, C17, D6, J9, J16, K7, K12, L4). Pode haver outros mas erros em apenas 14 destes 210 versos de modo algum seria uma marca ruim mesmo para um homem mais jovem que tivesse de confiar exclusivamente na memória. Houve outras ocasiões em que Salakọ se repetiu ou inseriu o que se poderia denominar “tapa-buraco”, toda vez que obviamente hesitava e procurava ganhar tempo para se recordar do que vinha adiante. Entretanto, conforme ressalta Abimbọla, algumas repetições são expletivas. Considerando-se que se trata de transcrições literais duma tradição puramente oral, até que suas recitações são notavelmente acuradas e de fluência retilínea. Evidentemente, Salakọ tinha aprendido os versos bem.

Em minhas análises dos versos Ifá, encontrei como padrão geral para a maior parte dos versos (1) a declaração do caso mitológico que serve como um precedente, (2) a solução ou desfecho desse caso e (3) sua aplicação ao consulente (Bascom 1969: 122). Isto é válido igualmente para os versos destinados

aos dezesseis cawris, conquanto o sacrifício requerido ao consulente não é expressado tão especificadamente como nos versos Ifá; é habitualmente entendido como sendo o mesmo que o feito no caso mitológico. A primeira seção normalmente inclui diversas linhas obscuras, embora freqüentemente muito belas, que são interpretadas como sendo os nomes dos divinadores no caso que serve como precedente; elas são anexadas entre aspas na tradução em Inglês, sendo amiúde repetidas perto do fim do verso.

‘Wande Abimbọla (1971: 40; 1976: 43) propôs uma estrutura composta de oito partes: (1) nomes de sacerdote(s) Ifá em divinação no passado, (2) nomes de consulente (s) para que a divinação foi realizada, (3) razão pela qual foi feita, (4) instruções ao (s) consulente(s), (5) se o consulente (s) agiu ou não de acordo com as instruções, (6) o que aconteceu com o consulente (s), (7) reação do consulente (s) e (8) uma moral baseada na história. As partes 1-3 e 7-8 são memorizadas e recitadas o mais acuradamente possível, sendo salmodiadas rapidamente. As partes remanescentes (4-6) não são decoradas, mas são recitadas lentamente na própria linguagem do divinador e numa forma mais livre que se assemelha à prosa (Abimbọla 1976: 63). Por isso existe considerável latitude na minha segunda parte, a resolução do caso ou o que os consulentes fizeram e o que aconteceu a eles como um desfecho.

Embora Abimbọla indique que as instruções ao consulente (4) são opcionais e não memorizadas, acho surpreendente que o sacrifício que o consulente é instruído a oferecer varie em diferentes registros do mesmo verso. Nas duas gravações consideradas, o galo e o pombo mencionados em L4 são omitidos do sacrifício na segunda versão. A ordem do segundo a qual os itens a serem sacrificados são mencionados aparece ser irrelevante, mas em diversas oportunidades Salakọ fez um esforço especial para nomear um item que houvera sido omitido, por exemplo, o f12, onde o assento é mencionado depois de dizer que o sacrifício tinha sido realizado, e N2, quando dois caranguejos são acrescentados de modo semelhante. De toda maneira, há exemplos onde fica claro que um item não mencionado havia sido sacrificado (B11, G12, H8, P1) e outros onde itens são agregados ou omitidos em uma segunda gravação (C11, F15, G3, J6, L1, L2, L3, L4, L5). O sacrifício, freqüentemente, não é especificado (A10, A23, A41, C7, C13, C15, E5, F2, F5, F7,

G8, H12, K8, K11) e muitas vezes sequer mencionados (A1, A9, A17, A20, A22, B3, B12, C2, C8, D7, E1, E6, F10, K9).

Da mesma forma que em Ifá, os versos instruem o consulente a sacrificar uma ampla variedade de aves domésticas e animais, também selvagens, carne de caça, além de outros alimentos e produtos. Vários deles são sacrifícios apropriados a divindades determinadas. Quando pássaros ou animais devem ser sacrificados, a cabeça e o sangue são “dados de comer” à divindade indicada no verso ou identificada por intermédio de alternativas específicas, como é o líquido da casca de um caracol; a carne é cozida e comida pelos divinadores. Tecidos, ferramentas e outros objetos incluídos no sacrifício são também conservados pelos divinadores, a não ser que outra determinação esteja especificada no verso.

Quando dinheiro se acha incluído nos sacrifícios, deve ser conservado pelo divinador como pagamento (*eru*), ao invés de oferecido à divindade. O montante é expressado em cawris, que outrora serviam como dinheiro. O valor do cawri tem declinado ao longo do tempo como resultado da inflação (Bascom 1969:64-65), mas quando moeda corrente foi introduzida, o valor de dois mil cawris foi estabilizado, para fins de divinação, a seis *pence*, agora cinco kobo, ou 80.000 cawris para libra esterlina, agora 2 naira. Nestes versos, como nos Ifá 2.000 cawris (*ẹgbẹwã, ẹgbã*) são a unidade básica de dinheiro contábil, e, neste caso, o montante especificado é usualmente relacionado com o número de cawris jogados com a face aberta para cima, conforme mostrado abaixo.

A – Eji Ogbê	8 cawris	8 x 2.000 ou dobro deste montante
B – Ofun	10 cawris	10 x 2.000
C – Ọsá	9 cawris	9 x 2.000
D – Ọkanran	1 cawri	11 x 2.000
E – Eji Oko	2 cawris	12 x 2.000
F – Irosun	4 cawris	4 x 2.000 ou mais freqüentemente 14 x 2.000
G – Ọṣẹ	5 cawris	5 x 2.000
H – Ogundá	3 cawris	3 x 2.000 ou mais freqüentemente 13 x 2.000
I – Ọbàrá	6 cawris	6 x 2.000
J – Odi	7 cawris	7 x 2.000
K – Ọwọnrin	11 cawris	11 x 2.000
L – Ejila Ṣẹbọra	12 cawris	12 x 2.000

M – Ika	13 cawris	33 x 2.000
N – Oturukpọn	14 cawris	14 x 2.000
O – Ofun Karan	15 cawris	15 x 2.000
P – Irẹtẹ	16 cawris	16 x 2.000
Q – Opirá	0 cawri	Nenhum dinheiro especificado

Apenas Iká (M) não acompanha o padrão regular. Para 5 cawris e acima, o número de abertos para cima é simplesmente multiplicado por 2.000. Porque, presumivelmente, são demasiado reduzidos, os montantes para um e dois cawris (D, E) são aumentados mediante acréscimo de 20.000 cawris, e isso pode ou não ser feito para três e quatro cawris (H, F). Para Eji Ogbê(A), o montante é freqüentemente dobrado. Pode ser duplicado para qualquer figura ao se pedir o mesmo montante nos lados direito e esquerdo ou triplicado (I7) ao se pedir 12.000 cawris do lado direito. 12.000 cawris no meio. Em certos casos, os montantes foram decuplicados, especificando 120.000 cawris (I14), 140.000 cawris (J6, j13, j15), 220.000 cawris (K3), 240.000 (E3) e 320.000 cawris (A30, A48). Caso um verso especifique 20.000cawris ou menos, em múltiplos de 2.000 deveria ser possível identificar a figura a que pertence, mesmo que o nome não seja expressado.

A conta em cawris pode também influenciar o número de itens no sacrifício, por exemplo, onze porções de massa de milho branco, onze bolinhos fritos, onze “ise” e onze tigelas de cerveja (K13). Pode influenciar também os números no texto da narrativa, como quando Ọrunmila demanda oito fardos de inhames, oito cargas de milho, oito de feijões e oito de homens (A10).

Muitos elementos etiológicos aparecem nos versos e, a despeito de serem fantasiosos, provavelmente foram aceitos em tempos passados a título de explanações acerca das características de pássaros, animais, insetos, plantas e objetos, e das origens de costumes e instituições (Bascom 1969: 127-128). Do mesmo modo que nos versos Ifá, essas características são, em geral, o resultados de haver oferecido o sacrifício prescrito ou de não havê-lo feito e, uma vez que as características são conhecimento comum ou rapidamente constatáveis, dão substância à veracidade do verso, com seus vaticínios e sacrifícios prescritos, além de ao sistema de divinação como um todo. As explicações podem ser implícitas ou declaradas explicitamente na narrativa.

Destarte, os versos contam como os papagaios tiveram penas vermelhas na cauda (G11), porque pombos vivem com os homens e pombas nas florestas (A15), porque pássaros “Tecelões da Aldeia” esbrugam palmeiras nas suas copas para fazerem seus ninhos (F21) e como o calau tem um tufo em sua cabeça (I18). Contam porque ratos são pegos pelos rabos (B3), porque galos são sacrificados (B3), porque galos cocoricam do modo que se conhece (B3 nota 1), porque leopardos são temidos pelos outros animais (B7), porque macacos são presos com correntes ao redor e seus peitos e alimentados com bananas e papaias (F17), como o esquilo terrestre obteve sua cauda (14), porque gatos almiscarados dormem mais que todos os outros animais (11) e como as lebres conseguiram as linhas brancas em suas testas (J4). Explicam a razão pela qual as cobras tem se rastejar sobre seus ventres e porque se livram de suas peles (A38, B12). Porque crocodilos ganharam seus dentes e escamas, tornando-se os reis nos rios (H10), porque troveja antes dos crocodilos terem filhotes (L6), e como o sapo Konko se fez rei de todos os sapos (C13). Explicam porque filarias podem abater seres humanos (A49) e a razão pela qual aranhas tecem seus fios como magia, sem um fuso (B9).

Esclarecem a respeito da origem da papaia (D7), porque nozes de cola são utilizadas em rituais e em divinação (C17, J10), porque gente come feijão-manteiga e põe feijões sarnentos de lado (C18), porque inhames-côco crescem na lama (F6), porque as árvores fícus crescem na praça do mercado (I2) e como duas ervas – Amaranthus e Kalanchoe crenata – se tornaram notórias por sua frescura (J3). Explicam porque colinas nunca morrem (A21), porque o ferro oxida e o latão e o chumbo, não (C5), e porque os arco-íris desaparecem no dia em que surgem (F22). Explicam como a cascavel ṣẹ̀kẹ̀rẹ obteve sua rede de cawris e porque ela e o gongo de ferro soam como soam (B4, B5), porque o tambor “bata” não deixa Ṣago (L8), porque tempo frio provoca desconforto (B11), como a noite obteve o fruto do labor matinal (F3).

De especial interesse são as explanações e relatos lendários das origens de costumes e instituições. Desse modo, os versos informam sobre a grande dimensão da cidade de Ibadan (G4, G5) e a importância da cidade de Ọyọ (A30, G9, I14). Explicam a origem do serviço de Arẹmọ, o “Príncipe Herdeiro” e presumido herdeiro do rei de Ọyọ (I16) e do “Estribeiro-mór” do

rei (G3); e contam como Atiba, o Alafîn que estabeleceu a capital na nova Ọyọ, tomou terras de Aṣipa, um de seus chefes (A31). Relatam a origem dos julgamentos em tribunal (H11), e como começou a competição por títulos (A3).

Os versos explicam porque os homens não tomam emprestadas as esposas de outros homens para levá-las junto em viagens (A36), porque recém-nascidos são mimados e objeto de indulgências (A45), porque um marido não deve estar presente para receber sua noiva quando ela chega em sua casa com seu cortejo matrimonial (K3), e porque um irmão mais novo toma as viúvas de seu irmão mais velho (K3). Contam como a lavoura sobrepujou todas as outras ocupações (J7), e porque comerciantes usam medidas ao venderem milho e feijão (J5) e cestas para fazer a exposição de suas mercadorias (A40). Contam a propósito a origem de um nome (C8), de um ditado (C12) e de um provérbio (K8). Explicam porque albinos não penetram na cidade de Ejibo. (J17)., porque um carneiro inteiro é morto sobre o túmulo em funerais (C11), porque as pessoas oram pelas bênçãos da noite (F3), e como começou o jejum dos muçulmanos (B8). Existem também muitos elementos explicativos que dão conta de crença religiosa, ritual, e parafernália ritualística.

A SISTEMÁTICA DA CRENÇA

Como uma introdução aos versos divinatórios que se seguem, informações acerca das divindades Yorùbá e outros elementos do credo Yorùbá, é aqui apresentada, juntamente com aquilo que os versos nos relatam a respeito da religião Yorùbá e seu modo de visualizar o mundo (Weltanschauung).

Os versos confirmam, suplementam e, por vezes, contradizem aquilo que é conhecido sobre religião iorubana, revelando como variam crenças, com membros do culto freqüentemente atribuindo maior importância às suas próprias divindades do que geralmente é reconhecido. Por isso, enquanto Ṣọpọna é especialmente proeminente no estudo de Ogunbiyi (1952: 67) sobre os dezesseis cawris, é Ọrịṣálá quem controla os dezesseis cawris de Salakọ, e quem é mencionado repetidamente em seus versos e exerce algumas das funções usualmente

atribuídas a outras divindades, incluindo até mesmo Ọlọrun, o Deus do céu e divindade suprema. Se os versos divinatórios recitados por devotos de Ẹṣu, Ọṣun, Yemọjá e outras deidades associadas com os dezesseis cawris fossem analisados, revelariam provavelmente uma glorificação semelhante de suas próprias divindades, do mesmo modo que ocorre com os versos da divinação Ifá. Existe um grande número de divindades (*ẹbora, ẹbura, imọlè, òrìṣà*) segundo a crença Yorùbá, cujo total jamais foi registrado. Informantes falam, com freqüência, de 401 deidades, assim como o fazem os versos (A10, G9, K8), mais um deles (A18) menciona 3.200 divindades. Cada uma delas possui atributos especiais ou poderes específicos, mas todos podem dar filhos, proteção e outros benefícios a seus fiéis devotos. Acredita-se que todas as divindades, à exceção de Ọlọrun, o deus do céu, já viveram alguma vez na terra e que entraram pelo chão adentro, subiram ao céu, se transformaram em rios colinas e tornaram-se divindades. Um verso (A32) fala de Egungun, Oro, Ṣọpọna e Ogun que entraram na terra e ficaram imortais, além de outro (H12) que relata como Yemọjá e Ofiki se transformaram em rios. Muitas deidades estão associadas com cidades onde se acredita tais coisas tenham tido lugar ou local onde tenham vivido. Um verso (A34) enumera as cidades de Ṣàngó, Orișá Oko, Ifá (*Ọrunmilá, Ọyá, Egungun, Ṣọpọna, Ẹlẹgba (Ẹṣu) e Ọbalufọn*, e ainda outro (J17) identifica a cidade de Ọrișá *Ogiyan*.

Acima de todas as divindades acha-se o deus do céu, Olodumare, “aquele que é dono do céu” (*Ọlọrun*) ou “rei do céu” (*Ọbá ọrun*), que foi sincretizado com o Deus cristão e o Allah muçulmano. Os versos identificam Marvel (*Àrà*)[8] como seu filho (B13) e duas das mulheres de Ọrunmila, Aina e Ọrẹ, como filhas (A9). Ọlọrun não tem devotos específicos, nenhum culto e sacrário algum. Sacrifício nenhum lhe é oferecido diretamente mas qualquer um pode orar para ele (F3). Habita nas alturas, acima do arco-íris (A2), mas como mostram os versos de Ifá (Bascom 1969: 104), ele pode intervir nos assuntos humanos. Nos versos de Salakọ, também, ele envia a Morte para trazer *Ondẹṣeroro* para o céu (A6), um agricultor diz que Ọlọrun lhe deu um escravo (B6) e quando Ọṣún cura crianças, todos dizem que foi Ọlọrun que o fez (M2). Um verso (F20) prediz que Ọlọrun ajudará o consulente a pegar alguém que quer rouba-lo, e outro (K9) recomenda que devemos ser pacientes em pedir a devolução de um empréstimo “porque não sabemos o que dirá Ọlọrun no

[8] Curiosamente, Marvel (em ing.) significa prodígio, maravilha.

futuro”. Uma das personagens é designada de “Se Ọlọrun não me mata, gente não poderá fazê-lo” (J8).

O mais importante é que é Ọlọrun quem determina e controla os destinos humanos (Bascom 1969:115-118). Os Yorùbá crêem na reencarnação e em algumas almas múltiplas. A mais importante dentre elas é a alma guardiã ancestral (*ẹlẹdá, ìpọnri, ipọrí*), associada com a cabeça da pessoa, seu destino reencarnação. A segunda é a respiração (*ẹmí*), que reside nos pulmões e no tórax e tem as narinas para servi-la como as duas aberturas no fole de um ferreiro Yorùbá. A respiração é a força vital que faz o homem trabalhar e lhe dá a vida.

Alguns dizem que existe uma terceira alma, a sombra (*òjìji*), que não tem função no decorrer da vida mas simplesmente segue o corpo vivente por todos os lugares.

Pode-se ver a sombra e ouvir e sentir a respiração; mas ninguém ouve, sente ou enxerga a alma guardiã ancestral enquanto o indivíduo for vivo. A sombra não dispõe de substância e não quer alimento; a respiração é sustentada pela comida que o próprio indivíduo ingere; mas a alma guardiã ancestral precisa ocasionalmente nutrida por intermédio de sacrifícios conhecidos por “alimentando a cabeça” (*ìbọrí, ìbọ ori*).

Antes de uma criança nascer – ou renascer –, a alma guardiã ancestral comparece perante Ọlọrun a fim de receber um novo corpo, uma nova respiração, e seu destino (*ìwà, ìpín*) para sua nova vida na terra. Ajoelhando-se diante de Ọlọrun, a essa alma é dada a oportunidade de escolher seu próprio destino, e se acredita poder ela fazer qualquer escolha que desejar, embora Ọlọrun possa recusar caso os pedidos não sejam feitos humildemente ou sejam desarrazoados. O destino envolve a personalidade do indivíduo, sua ocupação e sua sorte; e inclui um dia fixo no qual as almas tem de retornar para o céu. Por vezes, a alma guardiã ancestral é denominada de cabeça (*orí*) ou de “dona da cabeça” (*olórí*), e nos versos de Salakọ é personificada como Cabeça (A28, A34, A35, A13, J19). Um verso (A35) conta como a cabeça escolheu “todos os destinos”. Em outro (A5), uma mulher chamada “a que tem filhos pequenos” disse que “suas bênçãos se atrasaram; ela disse que suas bênçãos celestiais se atrasaram. Ela disse que não sabe se sua cabeça escolheu um destino de contas, sua cabeça escolheu um destino de latão, sua cabeça escolheu uma grande abundância de dinheiro”. Uma pessoa de

sorte é chamada “a que tem boa cabeça”, significando um bom destino, e uma pessoa sem sorte é “a que tem uma má cabeça”.

Informantes enfatizam a importância da alma guardiã ancestral, alguns até denominando de deidade. “A cabeça é a principal divindade do indivíduo. A cabeça é mais importante para qualquer um do que sua própria divindade. A cabeça é a mais velha e mais poderosa de todas as deidades” (Bascom 1960: 408). Um verso (A34) narra como a Cabeça lançou nove divindades para suas cidades, onde elas prosperam, e “Assim foi como a cabeça ultrapassou todas as divindades”. Ọrunmila sacrifica à sua cabeça e casa com Dinheiro; ele louva-se a si próprio por este fato até que sua esposa faz objeção, ele louva Dinheiro até que seus divinadores lhe dizem que louve aquela que o fez ser bem sucedido, e finalmente ele louva a Cabeça (A28). As personagens nos versos freqüentemente são instruídos no sentido de que sacrifiquem para suas cabeças (A28, E4, F12, H2, H9, I11, J1, J8, J9 nota 1) mas nos dizem “Se nossa cabeça vai dar atenção às nossas súplicas, isso não sabemos” (C8). Nos versos, há muitas louvações à cabeça. “Não existe país onde a cabeça não seja conhecida” (A28). “Cabeça é o melhor defensor, aquele que tem boa cabeça não tem equivalente” (A34). “A cabeça de uma pessoa é o que a faz rica” (I16). “Cabeça é o que faz do menino um homem” (A28). “Não há nada que uma cabeça não possa fazer de um homem; a cabeça de uma pessoa faz dela um rei” (G5).

O dia da morte de uma pessoa nunca pode ser postergado, mas outros aspectos de seu destino podem ser modificados por meio de atos humanos e por seres ou força supra-humanas. Se alguém dispõe do integral apoio e proteção de sua alma guardiã ancestral, de Ọlọrun, e das outras divindades, então desfrutará do destino que lhe foi prometido e esgotará o lapso de vida que lhe foi atribuído; caso contrário pode ver-se privado das bênçãos a ele destinadas ou morrer antes da hora. Através de sua vida, o indivíduo faz sacrifícios para sua alma guardiã ancestral e para suas divindades; dispõe de magias ou “medicinas”, preparadas para protegê-lo e assisti-lo; e quando em dificuldades, ele consulta um divinador a fim de determinar o que deveria ser feito para melhorar sua sorte. O divinador é também consultado antes de qualquer empreendimento de maior envergadura, para saber que sacrifício é necessário para assegurar um desfecho bem sucedido.

Por ocasião da morte, as múltiplas almas abandonam o corpo e normalmente atingem o céu, lá permanecendo até sua alma guardiã ancestral seja reencarnada. Pessoas que morrem antes de seu tempo, continuam na terra como fantasmas, permanecendo em cidades distantes aonde não possam ser reconhecidas, até que chegue o dia indicado por Ọlọrun, momento que “morrem” uma segunda morte e seguem para o céu. Quando as três almas lá chegam, Ọlọrun lhes prescreve um “um bom céu” ou um “mau céu”, dependendo de seu comportamento na terra. Aqueles que foram enviados para o “mau céu” jamais poderão ser restituídos à vida através da reencarnação; tampouco podem os suicidas, as quais nunca alcançam o céu mas se tornam espíritos malignos, que se dependuram às copas das árvores, tais como morcegos ou borboletas.

Se uma mulher tem diversos filhos em sucessão, que morrem no parto, na infância ou até quando um tanto mais velhos, é possível que não seja uma sucessão de diferentes almas guardiãs ancestrais porém uma só alma que repetidamente renasce, apenas para retornar por curto espaço de tempo ao céu, onde conserva sua forma infantil. Ela não quer permanecer por longo tempo na terra, preferindo a vida no céu ou simplesmente desejando ir e vir entre o céu e a terra, havendo-lhe sido concedidos curtos tempos de vida por Ọlọrun. Tais crianças são conhecidas por “abiku” (*àbíkú*) ou “o nascido para morrer”, e suas mães podem unir-se a *Ẹgbẹ Ọgbạ*, um culto que torna propícios os “abiku” e cujos membros tem feitos grandes guizos de ferro para suas crianças e que estas usam atados aos quadris. O cadáver da criança pode ser marcado mediante a raspagem de um local da cabeça ou um corte na orelha para atestar que se trata de um “abiku” quando venha a renascer com a mesma marca; e o corpo morto de um “abiku”pode ser ameaçado de ser queimado ou ter um artelho ou dedo decepado a fim de aterrorizá-lo para que permaneça na terra quando de novo renasça. Nos versos, consulentes são mandados sacrificar por causa de um abiku (F22) e de modo que a criança que venham ter não seja abiku (12). Ọrunmila ofereceu um sacrifício antes que se casasse com uma abiku, e ela não morreu (A26). Arco-íris Frívolo “continua morrendo como um abiku” porque seus pais não sabem seu nome verdadeiro (F22).

Um sacrifício é também prescrito para gêmeos (J8). Estes (*ibéjì*) não são tão ruins como abiku mas são temidos porque são poderosos e podem fazer mal ou até mesmo provocar a morte de seus pais. Quando nascem gêmeos, dois pintinhos são parcialmente enterrados a um canto de um cômodo e sacrifícios são oferecidos próximos a eles, anualmente. Quando um dos gêmeos morre, os pais mandam um entalhador de madeira esculpir uma figurinha de gêmeos (*ère ibéjì*) do mesmo sexo e com as marcas faciais de sua linhagem. Caso o segundo venha a morrer enquanto jovem, uma segunda figura é lavradas. Como os abiku, os gêmeos guardam a forma de crianças no céu e passam seu tempo brincando. Gêmeos e abiku não são deidades; os sacrifícios a eles oferecidos são para suas almas. Um verso (A5) conta como pessoas começaram a cozinhar inhames amassados e temperados, milho (cozido), fritar banana-da-terra e inhames para gêmeos.

Um verso (G1) conta de que modo Ọlọrun deu a uma dentre as dezessete figuras (Ọṣẹ) todos os destinos que este havia perdido. Entretanto, em outro verso (A35), é Ọrịṣálá (*Òrìnṣanlá*) quem distribui destinos e, conforme já vimos, segundo Ṣalakọ, não é Olorun mas Ọrịṣálá (*Òrìṣanlá Òṣẹrẹgbọ*) quem determinou as divindades os respectivos poderes. Este tema é repetido em outros versos (A18, A35).

Os versos, da maneira como foram ensinados a Salakọ, obviamente, enriquecem a importância de sua própria divindade.

Ọlọrun é também chamado de Olódùmarè (A6, B13, G1). Várias interpretações desse nome tem sido oferecidas (Bascom: 1969: 104), inclusive aquela contida no verso B12, no entanto, identifica Olodumare como Ọrịṣá Oluofin, uma das “divindades brancas” e filho de Píton e Ọrịṣálá. Isso diverge claramente da crença amplamente em vigor que Olodumare se encontra acima de todas as outras divindades (Idowu 1962: 56) assim como não se coaduna com o mito da criação conforme relatado pelos sacerdotes de Ọrịṣálá em Ifè.

No relato deles, Olodumare deu a Ọrịṣálá um pouco de terra dentro duma concha de caracol e uma galinha de cinco dedos e o enviou com Camaleão a fim de criar a terra sobre as primevas. Entretanto, Ọrịṣálá embriagou-se com vinho de palmeira e adormeceu, tomando Oduá, seu irmão mais moço, os materiais em mãos e descendo por uma corrente dos céus, foi

acompanhado por Camaleão e Calau. Camaleão lançou a terra à água e colocou o galináceo de cinco dedos sobre ela, ordenando-lhe Oduá que a espalhasse. Quando Ọrịṣálá despertou e percebeu o que ocorrera, interditou o vinho de palmeira (e todas as coisas derivadas do óleo de palma) a seus devotos e seguiu Oduá até a terra, onde lutaram pela posse dela. Quando Olodumare ouviu acerca da briga, enviou Ọrunmila para apaziguamento. Outras versões acrescentam que ao Criador da Terra, Oduá, foi dado o direito de governá-la. Tornou-se o primeiro rei, de quem os monarcas Yorùbá alegam descender diretamente. A Ọrịṣálá foi dado o poder de moldar os corpos humanos, tornando-se ele o criador da Humanidade.

A despeito de sua importância na mitologia Yorùbá, Oduá (*Oduá, Oduwà, Odùduwà*) não aparece nos versos de Salakọ, conquanto fosse mencionado como vinculado à figura Ofun (B) e constando em uma das lendas de Salakọ, como acompanhante de Ọrịṣálá à terra. Em discussão, Salakọ descreveu-o como uma das "divindades brancas" e mensageiro de Ọrịṣálá em Ifè, que o usava para auxiliá-lo em seu trabalho de modelar crianças não nascidas. Mesmo em sua versão da criação, contada sob a forma de lenda, é Ọrịṣálá (*Ọbanlá*) e não Oduá ou Camaleão quem pôs o bocado de terra sobre a água, pousou a galinha dos cinco dedos para espalhá-la, e criou os pássaros, animais, árvores, arbustos e gramíneas. Ambas versões são mencionadas por Idowu (1962: 1922), o qual favorece o depoimento de Salakọ.

Ọranmiyan (*Ọránmíyàn, Ọrányàn*) é outra importante divindade que não aparece nesses versos, mas mesmo assim Salakọ o mencionou como divindade associada à figura Ọkanran (D). Diz-se haver tido ele dois pais e ser meio pele branca como Oduá e meio pele negra como Ògún, o Deus do Ferro. Tornou-se grande guerreiro como seu pai, Ògún, e é curioso que não tenha sido citado pelo fato de haver sido o fundador e primeiro rei de Ọyọ.

Ọrịṣálá, o Deus da Brancura e o criador da Humanidade, já foi abordado porém exige consideração adicional em decorrência de sua importância na versão de Salakọ da divinação com dezesseis cawris. Havendo-lhe sido dado o poder de moldar os corpos humanos, ele criou o primeiro homem e a primeira mulher; de acordo com Salakọ, eram eles Gbẹgbade e Mọtawede, outros nomes para Ọrịṣá Rowu e Ọrisa Yemo. Ọrịṣálá também

modela a forma humana dos seres no útero, antes que nasçam. Salakọ declarou que ignorava como isso era feito, mas outros informantes disseram que, trabalhava na escuridão com uma faca, ele molda seus corpos e depois, como um entalhador de madeira, separa os braços, as pernas, os dedos e artelhos, e abre os olhos, os ouvidos, o nariz e a boca. Ele é, por vezes, denominado escultor de Olorun e dois de seus nomes quando é louvado são “Aquele que exculpe na escuridão” (*Agbõkùnkùn sonà*) e “A pessoa que faz os olhos e que faz o nariz” (Ẹni to sọjú semú; cf. Idowu 1962: 72). Em um dos versos (A18), Ẹṣu achou Ọrịṣálá esculpindo e dele aprendeu como fazia pés, bocas e olhos.

Outro dos nomes de louvação de Ọrịṣálá é “Aquele que cria uma pessoa como bem entende” (*Adáni bó ti ri*). Crianças que ele modela como albinos (*àfín*), corcundas (*abuké*), aleijados (*arọ*), anões (*Aràrá*) e surdos-mudos (*odi*), são, para ele, sagrados. Um quarto nome de louvor é “Marido de corcunda, marido de aleijado, marido de anão que tem cabeça achatada” (*Ọkọ abuké, Ọkọ, aràrá aborípèté*), e versos mencionam tanto aleijados (A41, A43, G12,) quanto albinos (A43, J17). Os nascidos envoltos na âmnio (*òké, àlà*) também são sagrados ante Ọrịṣálá, e os nomes dados aos nascidos nessas condições também são mencionadas (B10, K10).

Ele aparece nos versos com os nomes *Òrìṣálá* e *Òrìsànlá*, freqüentemente encurtado para *Òṣãlá* e *Òṣànlá*, ou com seus nomes de louvação *Òrìṣãlá Ọṣẹrègbò e Erijialo* (A25). Ọbafúnwà que significa “Rei dá destino” parece constituir outra designação de louvor (K10). Os nomes Ọbàlùfọn, cuja cidade é identificada como Ẹrìn (A34), Olùfon (C16) e òrìṣà Wuji (A7, G8) ou Òrìsa também são usados. Mais amiúde referem-se a ele como, simplesmente, “Pai” (*Bàbá*) ou “Divindade” (Òrìṣà, ou em sua forma reduzida, Òṣà). Enquanto a palavra Ọrịṣá traduz-se como divindade, comumente se refere, especificamente, às “divindades brancas”, distinguindo-se de outras deidades (*ẹbọra, ẹbura, imọlẹ*).

Claramente é Ọrịṣálá quem controla a divinação de dezesseis cawris, de Salakọ, do mesmo modo que é Ọrunmila que o faz na divinação Ifá. Repetidamente rezam os versos “Ọrịṣá diz” quando anunciam a predição, e o consulente “estava louvando os divinadores e os divinadores estavam louvando Ọrịṣá por seus divinadores terem falado a verdade” ou, literalmente, “que os

divinadores tinham falado com boas bocas". Isto significa que os divinadores estavam louvando Ọrịṣálá porque ele fez com que a divinação tenha sido acurada, de modo que a predição revelou-se verdadeira.

Os versos identificam Aratumi (A1), Ọṣún (A25), Ere ou Píton (B12), Oro (C16) e Yemo ou Yemuo (J16), também conhecida por Mọtawẹde, como sendo as esposas de Ọrịṣálá, havendo Salakọ acrescentando Adun, ou Caracol, e Yemọjá. Diz-se que sejam seus filhos Ẹṣu (K2) e Ọmọniyinrẹ (G8). Os versos narram como Ọrịṣálá conseguiu o poder (àṣẹ) de ter suas predições não se realizam em um dia (A12, F8) e como lhe foi dito para que usasse roupa branca (J16). Quando Ọṣún se reúne a Ọrịṣálá em seu sacrário, é dito a ela para trajar-se com tecido branco, com chapéu branco, e calças compridas brancas e que "Elas tem de estar limpas!" (A29). Quando a roupa de Ọrịṣálá é enodoada com óleo de palmeira e óleo de caroço de palmeira, ambos tabu para ele, e sujada por madeira preta, Yemo lhe dá roupas brancas limpas para vestir (J16). Outros versos contam como ele começou a comer o guisado não temperado que lhe é oferecido em sacrifício (D1), e como ele fez do sal um tabu para albinos (A43).

Referências são feitas às suas contas brancas (B13), seu metal especial, o chumbo (C5, C19, J16), e a seu tambor agba (J11), e os sacrifícios que ele é instruído a fazer incluem tecidos brancos, galinhas brancas, pombos brancos e caracóis (B13, J16). Em um verso (A20), Ọrịṣálá encontra Caracol cobrando pedágio no portão da cidade e Ọrunmila e Ògún, de maneira semelhante, encontram seus animais sacrificiais favoritos, a Cabra e o Cão. A maioria destes pontos confirmam crenças aceitas acerca de Ọrịṣálá, mas eu não consigo explicar a razão pela qual um sacrifício a ele deveria incluir uma galinha preta, um pombo e uma cabra preta. (P1).

Diversas outras "divindades brancas" são citadas nos versos. Ọrịṣá Oluọfin, já mencionado como identificado com Olodumare, transporta o traje branco do Ọrịṣá Rowu, que toma o título do Ọrịṣá Olojo (A3). Segundo Salakọ, estas são três divindades brancas distintas e Ọrịṣá Rowu é o filho mais velho de Ọrịṣálá, mas Idowu (1962: 75) identifica Ọrịṣá Rowu como Orịṣálá na cidade de Owu. Um verso (J18) prescreve um sacrifício para uma divindade branca não identificada. Ọrịṣá Ogiyan, que é

denominado “Aquele que desfruta da honra”, é golpeado com bastões por sete albinos em ejigbo, sua cidade, uma aparente alusão e flagelação, que é praticada por seus devotos (J17). este mesmo prescreve um sacrifício à colina Ogiyan e outros prescrevem sacrifícios para uma colina (L3 nota I, L4). Colinas figuras notavelmente em vários versos (e. g., A21), incluindo Osinnido, em Ibadan (G4, G5) e Olumo, em Abeokutá (K5).

Eṣu (*Èṣù*) é o divino mensageiro que entrega os sacrifícios oferecidos em seu sacrário, de acordo com o que prescrevem os divinadores, a Ọlọrun. Ele é também o divino trapaceiro que não só delicia em fazer arruaça mas também serve a outras divindades ao perturbar os seres humanos que as ofenderam ou negligenciaram. Ele é chamado de “Eṣu não é bom” (*Èṣù Òdára*; A44, C15), e é também conhecido por *Ẹlẹgbá* (A34) e *Jùoriwà* (K2). Sua cidade é Iworo (A34). Independentemente de qual divindade é cultuada por cada indivíduo, todo mundo era para ele de modo a que ele não lhes cause problema, e uma parte de qualquer sacrifício é posta de lado, para ele. Seu assentamento sagrado é um bloco de laterita montado fora da casa e ao qual sacrifícios são oferecidos ou uma tosca figura de barro é posta em encruzilhadas, à qual os passantes dão cawris ou pedacinhos de alimento.

Eṣu é a mais jovem e a mais esperta dentre todas as divindades criadas por Ọlọrun, conquanto Salakọ novamente parta da crença comum ao atribuir este ato a Ọrịṣálá. Em um dos versos de Salakọ (K2), antes que Ọrịṣálá gerasse Eṣu ele foi advertido de que Eṣu “vai querer superá-lo“ e “tomará seu mundo de você se não prestar atenção”; depois Eṣu talhava porretes e os usava para superar qualquer um sobre a terra, e “tudo que o Pai fazia, Eṣu fazia”. E de novo foi Ọrịṣálá quem enviou Eṣu para viver nas encruzilhadas e fazer coleta de alguma coisa de qualquer um que passasse; e por isso Eṣu se tornou rico e “maior que todos os seus maiores” (A18). Ele é preguiçoso (K2) e não tem trabalho para fazer (A18). A afirmação que “homens indolentes vivem de sua sabedoria; somente os tolos não sabem como administrar seus negócios” (A18) se refere a Eṣu.

Do mesmo modo que nos versos de Ifá, Eṣu aparece aqui, primariamente, em seu papel de “divino executor”, o que impõe, é quem pune aqueles que deixam de fazer os sacrifícios prescritos pelos divinadores e recompensa os que os fazem. Sua

notável imparcialidade neste papel (Bascom 1969: 105-106, 118) e no de mensageiro das divindades são dificilmente compatíveis com sua identificação a Satanás como o fazem tanto cristãos como muçulmanos. Abimbọla (1976: 86) define-o como um policial, mas Ẹṣu não prende simplesmente as pessoas ou as traz perante um julgamento; ele, em pessoa, é quem ministra justiça divina, quer recompensas, quer punições. Tampouco é este papel coerente com sua identificação com o que se chamaria de “o princípio da ambigüidade” (Fagg 1960)ou “um espírito de acaso e incerteza” (Elisofon e Fagg 1958: 114). Não existe nada mais infalível do que quando Ẹṣu assiste alguém, é porque essa pessoa ofereceu o sacrifício prescrito ou fez alguma outra coisa que lhe agradou, ou então quando alguém deixou de realizar o sacrifício, se recusa a obedecer a outras instruções, ou ainda comete uma outra ofensa qualquer, Ẹṣu a punirá ou se alegrará com seu infortúnio.

Por isso, um verso afirma que Ẹṣu estraga o trabalho de um menino que se recusa a ficar em casa aprendendo Ifá, os ritos sacrificais e como apaziguar os deuses (C15). Ògún rompe com um tabu e depois mata o encarregado do pedágio da porta da cidade, e Ẹṣu o faz foragir-se na floresta (A20). Uma mulher realizou sacrifício e tem filhos; mas escarnece dos divinadores e Ẹṣu faz com que as crianças joguem frutas nela (A5). Um combatente chama Ẹṣu de ladrão e se recusa a fazer sacrifício, sendo então morto em batalha (J13). Quando Akisa Ẹmẹrẹ desafia os deuses e se recusa a sacrificar carne seca, Ẹṣu exclama: “Ele não deveria comportar-se assim!” e Akinsa Ẹmẹrẹ se engasga sufocado com a carne enquanto Ẹṣu se rejubila (I17). Egungun e Agunfọn se recusam a sacrificar suas espadas e Ẹṣu diz: “Eles não ofereceram sacrifício”. Egungun decapita Agunfọn com sua espada e Ẹṣu se regozija (N1).

O tambor agba leva um sova com a baqueta que ele deixou de sacrificar e Ẹṣu se deleita (J11). A árvore cola não completa seu sacrifício e Ẹṣu diz às pessoas para usarem seus filhos (nozes de cola) em seus rituais (C17, J10). Uma erva daninha não completa seu sacrifício e Ẹṣu diz aos lavradores para capinarem com a enxada o que ela não ofereceu (A37). Embora não sejamos informados se ele sacrificou ou não, aparentemente o Esquilo não obedece às instruções para não falar; camponeses matam então seus filhotes e de novo Ẹṣu se alegra (E6).

Quando a Pomba se recusa a sacrificar, Ẹṣu leva os campônios a comer seus filhotes e Ọyá a quebrar seus ovos; mas porque o pombo realizou o sacrifício, Ẹṣu faz os homens a levá-lo para casa e o guardar como bichinho de estimação (A15). Quando Feijão Manteiga rejeita sacrificar Ẹṣu faz os lavradores comerem seus feijões; mas porque Feijão Sarnento oferece sacrifício, eles o abandonam (C18). Quando uma planta rasteira se nega a sacrificar, faz lavradores a cortarem. Ochra, que sacrifica, é deixada crescer (K6). Quando Zanga e a Cabeça Quente não querem sacrificar suas facas, Ẹṣu as faz se matarem com suas próprias armas; mas ele dá a Serenidade os três cestos de contas que a mãe deles tinha enviado a seus três filhos (H8). Quando ‘Jegbe não sacrifica, Ẹṣu devolve a vida aos animais que ele matou, e eles fogem; então ‘ Jegbe realiza sacrifícios e Ẹṣu o ajuda a conseguir um cavalo, seis túnicas, seis servidores e seis esposas e tornar-se o herdeiro do rei (I16). Quando o chefe de Wata faz o sacrifício mas sua mulher não o faz, Ẹṣu o salva mas deixa sua mulher ser morta (C12).

Na realidade, nesses versos, Ẹṣu assiste aqueles que oferecem o sacrifício prescrito em muito mais exemplos do que pune os que não o fazem ou se rejubila quando estes topam com infortúnios. O rei de Igede sacrifica uma faca e Ẹṣu a emprega para salva-lo quando ele tenta enforcar-se (H6). O chefe de Ifọn e o chefe de Ejigbo sacrificam e Ẹṣu os ajuda a encerrar a disputa que mantêm entre si (J18). O chefe de Ẹju sacrifica e Ẹṣu o ajuda, bem como os seus parentes, a viverem vidas longas (J15). Lagbonpala e uma mulher velha sacrificam e Ẹṣu os auxilia a se casarem um com o outro (J1). O Homem Cego sacrifica e Ẹṣu o ajuda a abater pássaros e um antílope com espingarda quando outros fracassaram (E7). Rọjuforiti toma dinheiro emprestado para fazer o sacrifício e Ẹṣu o auxilia para que se torne rico (A33). Ẹṣu multiplica o sacrifício de Mọloun e a salva dos Egungun (K13). Ele multiplica o sacrifício da mãe de On’dere e salva seu filho da morte ao habilita-lo para se tornar chefe de Idere (F9).

Macaco Tolo sacrifica e Ẹṣu o ajuda a escapar do Leopardo (F13). Crocodilo sacrifica cravos de ferro e cascas de cocos e Ẹṣu os transforma em seus dentes e escamas (H10). A mãe de Potto oferece um sacrifício e Ẹṣu o salva da morte (C11, nota 4). Maçarico sacrifica e Ẹṣu lhe consegue roupas, dinheiro e uma esposa (C7). Palmeira Eluju sacrifica e Ẹṣu a ajuda a dar a luz aos seus rebentos (A16). Colina oferece um sacrifício e Ẹṣu a

auxilia a resistir aos ataques dos pássaros, dos ratos e dos homens (A21).

A cabeça sacrifica e Ẹṣu a defende quando ele toma os destinos (A35). O Destino faz sacrifício e Ẹṣu convence Ọrịṣálá a perdoa-lo por haver sido insolente (C19). Por três vezes Ọrunmila sacrifica e Ẹṣu o salva da morte (I18), ajuda-o a ficar rico (G14) e convence Ọṣún a lhe dar dinheiro e filhos (G15). Ọrunmila inicia Ẹṣu em Ifá e Ẹṣu lhe retribui ajudando-a a tornar-se rico (A19). As lições dos versos são óbvias: agrade a Ẹṣu e não o ofenda; e "oferecendo sacrifícios é o que ajuda a alguém; não oferecendo, não ajuda a ninguém".

Ọrunmila (*Òrúnmìlà*), de quem se diz derivaria a divinação com dezesseis cawris, é freqüentemente mencionado nos versos. Embora seja evidente que Ifá (Ifá) é também um nome de Ọrunmila, (A12, G13, G14, G15, I12), nós nos referimos a ele como Ọrunmila, e a seu sistema de divinação como Ifá. Fala-se amiúde de Ọrunmila como um amanuense ou um escriba porque ele "escrevia" às outras divindades e ensinou aos seus divinadores a "escrever", ou seja, a marcar as figuras Ifá em pó de madeira em seus tabuleiros divinatórios.

É também definido como um homem instruído ou erudito em virtude da sabedoria contida nos versos Ifá. Aqui ele é denominado "Sabedoria" (C2), "O pequeno que vive de sua sabedoria" (A34, B14), e "Aquele que é mas possante que medicina" (N2). Nos é dito que:

> Grande sabedoria
> É a chave para se conseguir grande saber.
> Se não tivermos grande sabedoria
> Não poderemos aprender medicina potente,
> Não conhecendo medicina bastante forte
> Não curaremos doença grave
> Não ganharemos grande fortuna,
> E se não ganharmos muito dinheiro
> Não poderemos fazer grandes coisas. (B6)

Ficamos sabendo também que "É na pobreza que o menino aprende Ifá; só mais tarde é que ele prospera" (C14). Nós já vimos que Ọrunmila é fisicamente débil, e que só se tornou divinador e herbanário porque nenhum outro trabalho lhe era fácil. Mesmo assim, um verso (G14) diz que a luta corporal foi sua profissão e que abateu diversos reis até que Ẹṣu lhe ensinasse a

perder. Sua pele é preta (N2) e sua cidade é Ado (A34). É também chamado “Aquele que tem uma coroa” (A9) e Oluwara Okun (A34).

Os versos porque uma cabra é o principal animal sacrificial de Ọrunmila (I12). Referem-se ao seu rebenque de rabo de vaca, de divinador (I4) e mencionam o seu gongo(I12, N2) e dois de seus tambores, aran (I12) e ogidan (J11). Dão conta da origem da tigela divinatória (*opón igede*) dentro da qual são conservados seus dezesseis dendês, e do bastão de ferro (*osù, osùn*) que se encontra junto ao seu sacrário e não pode tombar (J9). Eles esclarecem a origem do arremesso do opelê (G14, nota 4) e, provavelmente, se refere ao modo como é manipulado (G15, nota 1). Descrevem a maneira como as figuras Ifá são marcadas no tabuleiro de divinação e contam como Ọrunmila juntou dendês com quatro “olhos” cada um e as ervas com as quais são lavados a fim de prepara-los para o uso na divinação (B6). Em verso (A10), Ọrunmila planta ervas exclusivamente destinadas à medicina, mas enche seus depósitos com milho, milho da guiné, feijões e inhames cultivados por outras divindades. Seu conhecimento acerca das propriedades das ervas é superado pelo de Ọsányin, o deus da medicina (19), mas vence este num torneio de magia, tomando-lhe o gongo para si (N2).

Ọrunmila se casa com a filha do chefe de Iwo (H7), Poye (I12), Odu (B14), Ẹrẹ (K12), Ajesuna (A28) ou Dinheiro, Emere (A26) uma abiku, Ọṣún (C2) e Aina e Ọrẹ (A9), filhas de Olorun. Ele também deflora tanto Ọṣún (F10) quanto Poye (I12) e é acusado de adultério (I12, K12); e rompe um tabu de Ọṣún ao derramar cerveja de milho-da-guiné sobre ela (G15). Comparece como principal personagem em muitos outros versos (A8, A12, A19, A20, C6, G11, G13, I10, I13, I18, I19).

Ọṣún (*Ọṣun*) é a deusa do rio Ọṣun, que nasce em Ekiti, no leste, e corre passando pela cidade de Oṣogbo, onde se encontra localizada seu principal sacrário. Narram os versos que ela casou com Ọrunmila (C2) e Ọriṣálá (A25), e informantes acrescentam que, em outros tempos, foi casada com Ògún, Ṣàngó, Ṣopọna e Ọsányin, além de tomar outros deuses como amantes. Em uma de suas lendas, Salakọ observa que “Ọṣún é mais apreciadora de relações sexuais que todas as outras mulheres”. Em conseqüência de sua promiscuidade, os seus devotos a descrevem como uma rameira mas sentem orgulho das

aventuras amorosas dela porque contribuem para sua reputação de beleza e por seu meticuloso cuidado com a aparência; e é tão famosa por dar à luz crianças quanto por ser bela. Seus devotos em Ọyọ dizem que o trabalho de Ọṣún é provocar a concepção, criando os bebês dentro do útero após relação sexual antes que Ọrịṣálá comece a modelá-los na forma humana. Ela também usa água fria para curar febres (M2).

Ọṣún é denominada “Possuidora de Água Fria” (A25, A29, M2), “Ọṣún deu a mim” (G2), “Conhecimento (C2), “Nossa Mãe” (F4), “Minha Mãe, Otolo Ẹfọn” (A24, C4, G2, G6, G9, G10) e ainda Oladekoju (G15). Um devoto de Ọṣún em Ileṣa interpretou ‘Ladekoju como significado “Tem muitas coroas”, se referindo a suas coroas de cawris, e Otoro Ẹfọn” em Ekiti. Seus devotos em Ọṣogbo dizem que ela é natural de Igede (F10), cidade situada a sete milhas a oeste de Ado Ekiti.

Em um verso (G10), Ọṣún dá filhos à gente de Ọṣogbo, mas eles a ignoram; assim, ela faz com que seus filhos tenham febre e depois os cura quando o povo recomeça a sacrificar para ela. Os sacrifícios a ela incluem alface selvagem, acará, ẹkọ, nozes de cola e galinhas (G10, G15). Ela toma cerveja de milho branco, mas cerveja de milho-de-guiné é tabu. Ọrunmila diz “Ela não tem maiores tabus que milho-de-guiné” e quando ele verte cerveja desse milho sobre ela, Ọṣún está sentada em seu trono em todo esplendor (G15). Neste verso (G15), o consulente é instruído a dar a Ọṣún seu tabu e, em seguida, oferecer-lhe seus pratos favoritos. Outro verso (C4) conta como ela deixou de beber cerveja de milho-de-guiné e tomou cerveja de milho branco a fim de ter filhos. Ọṣún captura Mulheres da cidade e traz as mulheres para Ọjogbomẹkun, onde todas a veneram (G9). Seu metal é latão (G2), “o primeiro nascido de Ọṣun” (C5), e seus devotos usam braceletes desse metal como suas insígnias.

Ṣàngó (*Ṣàngó*) é um Deus do raio. Habitando o céu, arroja meteoritos para a terra, matando os que o ofendem ou ateando fogo a suas casas. São machados pré-históricos de pedra que lavradores por vezes encontram ao passarem as enxadas nos campos que cultivam; são levados aos sacerdotes de Ṣàngó que os conservam em seu sacrário numa bandeja apoiada num gral invertido, o qual também serve de assento quando as cabeças dos iniciados são raspadas (cf. Bascom 1972: 6). As pedras nos sacrifícios a Ṣàngó (A46, E2, L1, L3) podem ser uma alusão aos

seus meteoritos e, em um verso (F5), Ṣàngó mata um leopardo ao colocar sobre o animal um almofariz invertido. Ele tem um tipo especial de tambor conhecido por ‘bata’ (cf. Bascom 1972:18), e um verso (L8) explica que Bata, que havia sido amigo de Ṣàngó desde a infância, tornou-se seu substituto ou representante; Ṣàngó sacrificou um tambor bata e “Esta é a razão porque Bata não pode largar Ṣàngó hoje” e porque as pessoas dão à divindade dinheiro, túnicas e frangos. Os alimentos favoritos de Ṣàngó incluem nozes de cola amarga (orobô) e massa de inhames (A46, L1), mas nem carneiros inteiros nem cozido de ochra são mencionados.

Afirma-se que Ṣàngó sucedeu a seu pai, Ọranmiyan, como um dos primitivos reis de Ọyọ e vários versos dizem que ele se tornou rei (A48, L7, L8). Ele foi notado por seus poderes mágicos e foi temido porque, quando falava, fogo saía de sua boca. Um verso tem Ṣàngó acendendo um fogo em sua boca com ‘itufu’ (L3), fibras empapadas de óleo provenientes do pericarpo da palmeira oleaginosa, e que são empregadas na confecção de archotes e para atear fogo. Em estado de possessão, diz-se que um devoto de Ṣàngó pode engolir fogo, possivelmente usando itufu, transportar um pote com brasas vivas sobre a cabeça ou colocar sua mão em brasas vivas sem dano parente. Outro verso (C17) aconselha: “Deveremos usar itufu para receber a ajuda de Ṣàngó”. Segundo uma lenda, foi uma derrota em um torneio de magia que levou Ṣàngó a deixar Ọyọ e a dependurar-se (ou enforcar-se?), conquanto quando relâmpagos faíscam e trovões ribombam seus devotos bradam “O rei não se enforcou”, uma saudação que aparece em um verso (A46). Ficamos sabendo que sua cidade é Koso(A34), onde se diz que se enforcou, e que Ṣàngó, Dada e Egungun são meio-irmãos, filhos da mesma mãe, Yemọjá (H2, nota 2).

Muitos nomes são dados a Ṣàngó nos presentes versos, mas não o mais usual, aquele que “Luta com pedras” (*Jakuta*), referindo-se aos meteoritos que arremessa à terra. Ele é chamado de “O que inverteu um gral e matou um leopardo em Enpe “ (F5), “Homem louco de Ijebu” (F5), filho “Daquele que vê 200 inimigos e os conquista”(L1), “Folhas me ajudam” (L3, L8) e Awalawulu (F1), que relembra o som do trovão. Muitos nomes de Ṣàngó não puderam ser traduzidos, inclusive Lakiọ (A34), Jagba (A46), Ịemiade (A48), Tẹla Oko (E2), Olubambi (F5, L3, L8), Ịenrọla (L1), filho de Ojogbo (L), Oromajogbo (L3) e Afọnja (A48, L7), que

é também o nome de Afọnja de Ilọrun, o qual se revoltou contra o rei de Ọyọ.

Nos versos, somos informados de que, quando Crocodilo não conseguiu parir seus filhotes, Ṣàngó soltou gritos e todos os seus filhos nasceram, e “é por isto que o trovão estala antes de os filhos de Crocodilo saírem” (L6). Ṣàngó “abriu a porta de água um pouco” e chuva caiu durante sete dias, provocando a brotação de árvores desfolhadas, fazendo com que rios corressem de novo e que o povo de Ire prosperasse (J4). Ele sacrificou e ninguém mais pode levantar-se contra ele; tomou de um porrete na mão e derrotou os seus inimigos (L1). Afastou os antílopes africanos (Hartebeeste) que estavam matando os filhos do povo de Ijagba e se tornou a divindade que toda a gente de Ijagba reverenciava (A46).

Ọyá (*Ọyá*) é a esposa favorita de Ṣàngó, a única mulher que lhe permaneceu fiel até o fim, deixando Ọyọ com ele e virando divindade com ele. Ela é a deusa do rio Níger, que é chamado Rio Ọyá (*Odò Ọyá*), mas ela se manifesta como sendo o forte vendaval que precede uma tempestade. Quando Ṣàngó quer lutar com relâmpago ele envia sua mulher à frente para lutar com vento. Ela destelha casas, derruba árvores e insufla os fogos ateados pelos meteoros de Ṣàngó, fazendo deles um grande incêndio de altas chamas. Quando Ọyá chega, as pessoas sabem que Ṣàngó não está muito atrás, e diz-se que, sem ela, ele não consegue lutar. Os versos informam que Ọyá é a mulher de Ṣàngó, “a esposa que é mais feroz que o marido”(H5). Sua cidade é Ira (A34), que se diz ser próxima a Ọfa.

Nos versos, Kite apela para Ọyá que prova um tal vento que lhe permite mergulhar na fumaça e retirar do fogo uma pedra (J6), e Ẹṣu diz a Ọyá para sacudir uma árvore (com o vento) e fazer tombar os ovos da Pomba ao chão e assim quebra-los (A15). A mãe de Potto sacrifica para Ọyá e Ọṣun, e ele é salvo por um vento (C11, nota 4). É-nos relatado que “chifre de Búfalo é bom para ser lixado com ‘camwood’; nós o esfregamos até ficar vermelho e o damos a Ọyá(C10), uma referência aos chifres avermelhados que são colocados no sacrário de Ọyá. Ficamos sabendo que Ọyá faz da carne de ovelha tabu porque ela a comeu para ter filhos, e que ela é também é chamada de “aquela que tem filhos” (*Ọlọmọ*) e “Mãe de Nove” (*Iyansan, ‘Yansan*) porque ela teve nove filhos (C3). Outra das esposas de Ṣàngó,

Ọbá, também deusa de rio com Ọṣún e Ọyá, não é mencionada nos versos, embora apareça em uma das lendas de Salakọ.

Yemọjá (*Yemọjá*) é a Deusa do rio Ògun(*odò ògun*), às vezes definido como o rio Yemọjá (*odò Yemọja*), que corre na direção sul, através do território Yorùbá, e passa pelas cidades de Ọyọ e Abẹokutá. Embora Salakọ a identificasse como a mulher de Ọrịṣálá, diz-se em geral que ela procede da cidade de Bida, no território Nupe, tomando a direção da antiga Ọyọ, onde se casou com o rei, Ọramiyan, e com ele teve Ṣàngó. Mais tarde largou do marido e casou-se com Ọkẹrẹ, chefe de Ṣaki, cidade situada a cerca de setenta e cinco milhas a noroeste de Ọyọ. Um verso (H12) narra a mais importante lenda a respeito de Yemọjá – como ela e Ọkẹrẹ se prometeram respeitar os tabus respectivos, mas quando ela penetrou no proibido aposento de flechas para tira-las da chuva, Ọkẹrẹ violou o tabu dela escarnecendo de seus seios longos e caídos, que chegavam ao chão; então foi a vez dela romper o tabu dele ao zombar de seus dentes protraídos e fugiu, caiu ao solo e se transformou no rio Ògun enquanto sua mais jovem companheira de concubinato virou rio Ofiki, um afluente do Ògun.

Em uma variante desta lenda, contada por devotos de Yemọjá, em Ìsẹyin, a deusa entrou num quarto proibido do palácio de Ọkẹrẹ em busca de alimento para seu hóspede e ele violou o tabu dela ao ridicularizar seus compridos seios baloiçantes; ela replicou ao mofar de seus imensos testículos, e tomou seus potes e se escafedeu. Ọkẹrẹ a perseguiu e a derrubou, transformando-a em um rio que escorria de seus potes. Ọkẹrẹ se tornou a colina Ọkẹre, a fim de bloquear o curso dela, mas Ṣàngó veio em seu socorro e fendeu a colina com um raio de modo que o rio fluísse através.

Uma terceira variante, contada por um divinador Ifá, em Igana, diz que ela e Ọkẹrẹ não respeitavam mutuamente seus tabus conforme haviam combinado. Ọkẹrẹ dizia que os seios de Yemọjá eram longos demais e ela replicava que os testículos eram tão grandes quanto cabaças. Ọkẹrẹ agarrou uma faca e Yemọjá escapuliu com seu pote, caído no chão e se transformou no rio Ògun.

Uma quarta versão, apresentada por devotos de Yemọjá, em Ọyọ, não indica porque eles se separaram mas diz que Yemọjá foi embora levando às costas seus bebês e seu pote

d’água sobre a cabeça. Ọkẹrẹ a seguiu, mas ela pousou seu pote e o transformou em um rio que ele escorre. Ọkẹrẹ se fez uma colina no trajeto do curso d’água, mas Ṣàngó fulminou-a, rompendo um caminho para que o rio fluísse através.

Uma versão final, relata por sacerdote de Ṣàngó, em Koso, conta apenas que Yemọjá querelava com Ọkẹrẹ e foi viver no rio, mas faz de Ọkẹrẹ, ao invés de Ọranmiyan, o pai de Ṣàngó.

O nome Yemọjá é habitualmente interpretado como significando “Mãe de Peixes” ou, mais literalmente, “Mãe de filhos de peixe”. (*Yèyé* ou *Ìyé ọmọ ẹja*). É também conhecida por “Água toma uma coroa, pela qual consentimos para casar“ (H2), filha “daquela que comeu brocas de palmeira e teve seiscentos filhos” (H2), Atalamagba (h1), Mọaṣọgbọgbọgbayo (H1) e Ọmọjẹlẹwu ou ‘Mọjẹlẹwu (H12), nome também dado por informantes de Iseyin e Igana. Ela é identificada como a mãe de Ṣàngó, Egungun e Dada (H2, nota 2).

Ogun (*Ògún*) é o deus do Ferro e patrono de todos aqueles que usam ferramentas desse metal. É o patrono de caçadores e guerreiros e, por isso, um Deus da Guerra, um padroeiro de ferreiros, de entalhadores de madeira e coureiros, de barbeiros, daqueles que realizam circuncisão e cicatrização e, em tempos recentes, dos que dirigem automóveis e locomotivas. Sem ele, as pessoas não poderiam ter cortados os seus cabelos, não poderiam ser circuncizados e teriam marcas faciais, animais não poderiam ser caçados ou abatidos, fazendas não poderiam ser limpas ou suas terras revolvidas, caminhos para fazendas bem como poços d’água seriam tomados pelo mato, e ninguém poderia ter acendido fogo sem pederneiras, as quais eram empregadas até que fósforos foram importados. As outras divindades também dependem de Ogun, pois ele lhes abre o caminho com sua marchete; mas ele é mais afamado como ferreiro e um grande combatente.

Ogun é o dono do ferro e de novas copas de palmeiras, que são empregadas para marcar seus sacrários; frondes de palmeiras podem ser usadas em outros sacrários de outras divindades, mas pertencentes a Ogun. Ficamos sabedores por estes versos que Ferro é o primogênito de Ogun, e porque enferruja ou oxida enquanto Latão ou Chumbo, não (C5), e que “copas novas de palmeira fazem o corpo de Ogun” (B5). Ele é também o dono dos cães; os machos constituem um dos seus

alimentos sacrificiais favoritos, sendo comidos por seus devotos. Contrariando os conselhos de Ọrunmila e Ọrișálá, Ogun foi para o mercado “Suporta sofrimento”, tomando um bordão e uma espada. Encontrou o Cão recolhendo pedágio na porta da cidade e cortou fora a cabeça dele. Assustado por Eșu, Ogun refugiou-se na floresta, onde suas roupas foram laceradas por urzes e espinhos. Assim, ele cortou frondes novas de palma e as vestiu; “isto é o que elas armam para Ogun, e porque não dão sossego a Ogun” (A20).

A cidade de Ogun é Ire. Quando o chefe de Ire desprezou Ogun, divindade de seu pai, sua vida ficou perturbada, ele foi informado pelos divinadores de que deveria sacrificar para Ogun e seus dois amigos, Ṣàngó e ỌrișáOko, e deveria cantar, pedindo a Ogun que retornasse para casa (J4). Ficamos sabendo que “Ogun mata o credor” (I11). Ele é descrito como muito forte e muito preto, sendo definido como “Ofun Negro” (B5). Seus outros nomes são também Onijaole (A20) e Tiẹlẹ (B5).

Ọșọsi (*Òșõși*) é um deus da Caça e, como Ogun, um padroeiro dos caçadores. Ele foi um destes e deu todos os animais que abateu a Ọrișálá (F7). É chamado “Refinamento” e filho “daquele que sem trabalhar usa túnica de contas”; quando os membros de sua sociedade decidiram fazer novas túnicas longas para o festival anual, Ọrișálá deu-lhe uma túnica feita de contas e todos os outros prostraram-se diante dele (F7). É hábito esses grêmios Yorùbá fazerem costumes idênticos de modo que seus membros possam ser rapidamente identificados quando saem juntos; mas , segundo esse verso, fizeram tipos diversos de túnicas. Uma outra versão deste verso acrescenta que Ọrișálá também lhe deu um gorro e calças, ambos de contas (F7, nota 4). Uma terceira versão registrada adiciona Ọșọsi era um arqueiro e caçava com flechas de latão e cobre presenteadas por Ọrișálá(F7, nota 2). Enquanto uma espingarda é um símbolo de Ogun, o arco e a flecha são símbolos de Ọșọsi. Um dos objetos guardados em seu sacrário é um arco em miniatura, freqüentemente com uma flecha de ferro, forjado ao arco e à corda do mesmo metal.

Quando Ọrunmila e Ọșún vão visitar Ọrișálá, eles são recebidos por Ọșọsi, que tenta evitar que entrem para vê-lo; o verso acrescenta: “Tal como Ikudẹfu atende à porta da casa do rei de Ọyọ, assim Ọșọsi guarda a casa de Ọrișálá” (C2). Ikudẹfu é um atendente (*Ilari*) do rei de Ọyọ, que fica sentado junto à

estrada do palácio para observar todos que chegam e se vão. Uma terceira versão de outro verso (F7) repete essa assertiva, acrescentando que Ọṣọsi é o porta voz ou "lingüísta" (gbédè gbéyo) de Ọrịṣálá e que ninguém poderia encontrar Ọrịṣálá se não fosse por intermédio de Ọṣọsi (C2, nota 3). Esse interessante papel jamais foi mencionado em minhas entrevistas com sacerdotes de Ọṣọsi, tampouco o foi seu costume de contas ou a designação de "refinado".

ỌrịṣáOko (*Òrìsà Oko*) é chamado de Deus da Fazenda, mas é outro Deus da caça. A despeito de seu nome, não é uma "Divindade Branca"; tampouco é o Deus da lavoura ou agricultura, como se diz comumente. Toma seu nome em decorrência do fato de viver na fazenda; pratica um pouco a agricultura mas é basicamente um caçador. "Caçador de elefantes que mantém sua casa limpa" (*Ọdẹ erin a mulé mọ*) é um de seus ápodos de louvação; a palavra caçador (*ọdẹ*) é incorporada em nomes dados por seus devotos; e a ele se referem, em canções, como caçador. Nos dois versos aonde figura com proeminência, ele é definido como um caçador (A14, C10). Em um deles, foi-lhe dito para não ser avarento e dar um festim com o primeiro animal que abatesse; assim procedeu ele e, desde então, quem quer que esteja ansiando por filhos ou enfermo a ele se dirige, dele recebendo água fria (C10).

Sua cidade é Ìràwò (A34, C10), a cerca de dez milhas ao sul de ṣaki. É ali que ele "entrou terra adentro" e onde está localizado seu principal sacrário. O mais importante objeto deste é o seu bastão. A porção inferior é ferro e moldado como uma lâmina, mas é interpretado como a perna; a parte intermediária é de madeira; e a extremidade, de ferro, tem uma forma fálica, sendo interpretada como a cabeça. O formato fálico é mencionado em outro verso (A14). Pelo fato de haver sido impotente, dirigiu-se à fazenda para caçar e esculpiu um bastão com um pênis, encostou-o contra a parede e o cultuou. Quando chegou sua vez para suceder em cargo oficial, ele se recusou a voltar para casa. Disse que quem quer que quisesse filhos, que viesse e sacrificasse ao seu bastão, para o qual sacrificam até hoje. Desde então foi denominado de "Deus é um pênis (*Òrisà l'Okó*)", aquele que hoje chamamos de "Deus da Fazenda" (A14). Os versos não mencionam seu importante papel ao punir feiticeiras ou administrar infortúnios em seu sacrário em Irawọ quando há uma acusação de bruxaria.

Ọsányin (*Ọsányìn*) é o Deus da Medicina. Herdou as ervas e se tornou um herbalista ou doutor (I9, nota 1), rival de Ọrunmila. Seu trabalho é o de curar pessoas com medicinas à base de folhas, pedúnculos, cascas e raízes; diz-se que não consegue fazer uma medicina sem uma parte de alguma planta. Quando se tornou peão ou serviçal contratado de Ọrunmila, foi posto para limpar de ervas daninhas a fazenda de Ọrunmila, mas encontrou uma folha para dinheiro, uma para esposas, uma para filhas, outra para dor de estômago, outra ainda par dor de cabeça – todas as folhas eram úteis; não achou uma única daninha para capinar e Ọrunmila cancelou a sua obrigação (I9). Ele seguiu para Ọyọ e curou uma pessoa de dor de cabeça, uma com dor de estômago, outra cujos pés doíam, uma mulher que não engravidava e outra que não conseguia parir; e o rei de Ọyọ o fez rico (I16). Sua cidade, Abẹ, não é citada nos versos, nem tampouco o fato de possuir apenas uma perna. É chamado de “Folhas” (N2), isto é, ervas, “Aquele que é sobrenatural” (N2), e de Angberi (I6), e a sua mulher é denominada “Folhas me deram” (I9, nota 1). Os sacrifícios de Ọsányin incluem uma galinha preta, um pombo preto, um bode preto e uma túnica preta (I6, I9). Óleo de caroço de palmeira é o seu principal tabu, assim como o é para Eṣu. numa disputa com seu rival Ọrunmila, Ọsànyin ficou inteiramente composto após haver ficado enterrado durante 320 dias, restando apenas as varetas, grampos, potes e cacos de ferro que usava; Ọrunmila sobreviveu, pegou o gongo de Ọsányin e deu aos devotos deste um chocalho, parecido com o de Ṣàngó (cf. Bascom 1972: 6), para que o usassem em seu culto (N2). Ṣọpọna (*Ṣọpòná)* é o deus da varíola. Conquanto o seu culto tenha sido proibido pelo governo nigeriano em vista das acusações segundo as quais seus sacerdotes disseminavam a varíola para obter a propriedade de suas vítimas, os sacerdotes sustentam que seu papel é o de curar a enfermidade e, caso fracassem, fazem um expiação para evitar uma recorrência da moléstia na família. Ele é um aleijado que usa muleta ou bengala (*opa ìtilẹ*); isso não se acha indicado nos versos mas uma das lendas de Salakọ explica como ele quebrou sua perna como Akere, o sapo (Bascom 1969: 404-407), com que Ọsányin é identificado por Salakọ.

As pessoas habitualmente evitam mencionar o nome Ṣọpọna, chamando-o de “Rei do Mundo” (*Ọbalúaìyé*) ou outro de seus muitos nomes de louvação, mas nos versos ele é citado como Ṣọpọna e em um verso como “dono da água quente” (M2).

Aprendemos que sua cidade é Égún (A34), uma referência ao Daomé, rebatizado Benin; e somos informados de que “Ṣọpọna mata o inimigo” (I11). Aparece incidentalmente em alguns outros versos (A9, A10, A32, B14, G9), mas em maior papel apenas dois versos, associados a Ika, 13 cawris. Aqui ficamos sabendo que ele sacrificou água quente e que quando ela imerge o filho de alguém em água quente, a criança tem febre (M2). Em outro verso (M1), não deram a Ṣọpọna a sua parte e assim ele sacrificou folhas, moscas e fogo e os divinadores fizeram uma medicina para ele. Então ele sacudiu seu chocalho e a varíola apareceu nos corpos das pessoas envolvidas, que disseram que tão logo você vir a varíola, você terá de dar alguma coisa a Ṣọpọna e lhe pedir para ajuda-lo. Este verso afirma que Ṣọpọna cortava marcas faciais sem navalha, referindo-se à semelhança entre cicatrização e as marcas deixadas pela varíola.

Egungun (*Egungun, Ègun*) é uma divindade venerada por homens freqüentemente definidos como “mascarados”, que estão ocultados em costumes/fantasia. Há quatro categorias de Egungun, e nem todas incluem máscaras entalhadas como parte de seus trajes (Bascom 1969B: 89, 93-95). O mais poderoso, protegido por muitos sortilégios, outrora executava feiticeiras e fazedores de magias maléficas. A categoria mais numerosa dança em público no festival Egungun. Uma terceira, que usa costumes em forma de saco e que se arrastam atrás, personifica um parente masculino recentemente falecido. A quarta classe, também muito numerosa, mas apenas para diversão, entretém os espectadores com rápidas trocas de costumes e arremedando diversas pessoas e profissões enquanto usam máscaras de madeira talhada.

Somente indivíduos do sexo masculino podem usar as fantasias. Mulheres podem cultuar Egungun e observar os dançarinos mascarados, mas lhes é proibido ver as fantasias quando não em uso e não se lhes pode contar quem as está usando. “Se uma mulher conhece o segredo, está proibida de contar”. Um verso (K13) conta como uma mulher pegou um traje de Alapini, o mais elevado na hierarquia dos membros do culto dos Egungun, para tira-lo da chuva e guarda-lo no aposento onde os costumes eram guardados; Alapinni ameaçou mata-la mas Eṣu a salvou. Tanto o quarto-depósito quanto o lugar onde ela deveria ser executada são chamados de Igbalẹ (K13, nota 3), nome do pequeno bosque sagrado de Egungun onde sacrifícios

são oferecidos e bruxas eram executadas. É citado em dois versos (K11, K12). Quando a desobediência ignorou uma advertência e se apossou de terra de lavoura no arvoredo sagrado, surgiu Egungun e cantou: “Conhecias o tabu; porque fizeste isso?” Então Desobediência desistiu da lavoura e se tornou seguidor de Egungun, transportando suas vestes (K11). Ọrunmila ofereceu um sacrifício no pequeno bosque sagrado e depois casou com a mulher de Àgon (K12). Isto pode ser uma referência a Àgọn, o Egungun executor (cf. Abraham 1958: 150), mas do modo transcrito, os tons não são os mesmos.

Os devotos de Egungun em Ifẹ disseram que Amaiyegun é o nome do deus que ensinou o povo a fazer e a usar os costumes. No verso de Salakọ (F1), é “Forasteiro Resoluto”, identificado como Egungun, que foi para ‘Peri, curou pessoas e lhes deu filhos e depois lhes disse para fazerem um tecido e uma rede para ele. O tecido de roupa ou túnica que serve como traje e a rede através da qual os dançarinos podem enxergar são mencionadas em vários versos (J14, K4, K8, K11, K13), e nos é relatado que “O Egungun que nos ajuda é aquele para quem adquirimos roupas” (F16).

Egungun tem sido denominado de culto dos ancestrais, embora informantes divirjam em suas interpretações dos dançarinos mascarados. Alguns deles dizem que eles são ancestrais mortos que retornam do céu, mas devotos de Egungun em Ifẹ, Ọyọ e Igana sustentaram que isso somente se aplica à terceira categoria com seus costumes com aspecto de mortalhas, conquanto a segunda classe poderá dançar durante funerais. Em Ọyọ, disseram que essa terceira categoria somente aparece em funerais de devotos de Egungun e patriarcas de linhagens ou estirpes, e enquanto Egungun são chamados de “gente do céu” (*ará òrun*) isso nada mais significa que os devotos foram dedicados a Egungun antes de seu nascimento e não que sejam ancestrais de retorno. Somente três versos (I4, J3, J4) sugerem alguma relação com culto ancestral: “Eles (Ele) sacrificou para os Egungun da casa; eles sacrificaram às divindades fora (da casa)”. Mas isso pode simplesmente significar que existiam devotos dos Egungun na casa.

Somos informados de que quando Egungun veio para a terra, ele ofereceu um sacrifício e “Egungun tornou-se mais poderoso que seres humanos” (J14). Duas espécies de Egungun

recusam-se a sacrificar suas espadas e Egungun Ẹlẹru degola Agunfọn (N1). A cidade de Egungun é Ọjẹ (A34). Ele é também conhecido por Alukulaka; ele vai para o Egba Yorùbá para divinar, eles o cultuam e ele gera Abuja Aka (K4). Egungun, Ṣàngó e Dada são filhos de Yemọjá (H2, nota 2). Egungun é mencionado incidentalmente em outros versos (A9, A10, B9, B14, F17, G9, I2) e aparece também com seu rival, Oro. Ele e Oro estavam trabalhando e vivendo juntos, mas Egungun gastava todo o dinheiro que ganhavam para comprar tecidos (para seus costumes); por isso é que não vão para lugar algum juntos, nunca mais, assim dando explicação para o provérbio “Não vemos Egungun num festival Oro “ (K8). O chefe de Ejigbo, que é identificado como Egungun (K3, nota 5), é morto por ordem de Oro. Embora seja, às vezes, negado por informantes, os versos deixam claro que tanto Egungun quanto Oro são divindades: eles vieram ambos para a terra com Ṣọpọna e Ògún e, como eles, tornaram-se imortais (A32). Ambos recebem sacrifícios (K7, K11) e eles mesmos oferecem-nos (A32).

Oro (*Orò*) é a divindade que é cultuada com zunidores ou berra-bois. Como Egungun, os sacerdotes eram outrora chamados para apanhar e executar feiticeiras e todos aqueles que faziam medicinas malignas. Mulheres estão excluídas de seu culto e em algumas cidades, quando os zunidores soavam nessas ocasiões ou no decurso dos festivais anuais de Oro, as mulheres eram obrigadas a permanecer dentro de casa , atrás de portas e janelas vedadas. Numa grande cidade Isẹyin, onde o culto a Oro é particularmente forte, a visão dos mercados e das ruas vazias de mulheres é inesquecível.

Ficamos sabendo que a cidade de Oro é Olufọn (A34), e que o chefe urbano de Isẹyin é um descendente de Oro e está sepultado em Kọitẹ, o arvoredo sagrado de Oro (K7). Entretanto, em 1960, foram-se mostrados os túmulos do Asẹyin in Ile Aba Itọn, a casa de Aba, a cabeça de Oro em Isẹyin. Somos informados também que a mãe do primeiro Asẹyin ou chefe de Isẹyin era chamado Erelu, e que seu pai foi um chimpanzé ou babuíno (K7). Acredita-se, em geral, que Oro é um homem, mas Salakọ disse tratar-se de uma mulher, aparecendo como tal em dois de seus versos. Em um, Oro é uma mulher escrava que manifesta seu desdém ao marido, “Olufon, Bah!” e essa expressão é identificada como o grito de Oro, significando o som de zunidores (C16). Noutro, o chefe de Ejigbo, que é identificado

como Egungun, é surrado até a morte por ordem de sua noiva pretendida, “Algo Escasso”, identifica como Oro (K3). Este verso acrescenta que “O mercado que ela freqüentava rapidamente quando ia para a casa de seu marido é o mercado que ela está freqüentando hoje”, uma referência à precipitação com que as mulheres abandonam o mercado quando escutam o som dos zunidores.

Numerosas outras divindades Yorùbá aparecem nos versos. Òlòkún, deus do Mar, dependendo da localidade, tem água puxada para ele por Lírio(I3) e ele se torna rei de todas as águas (A47). A parceira de Òlòkún, Ọlọsa, deusa da Laguna, não é mencionada, embora Ogunbiyi a cite e Òlòkún como as divindades associadas com a figura Ofun (B. *aje* ou *Ajẹṣuma*, a deusa do dinheiro, cujo símbolo é a concha do grande cawri tigre, consulta a Cabeça (A34), e se torna a esposa de Ọrunmila (A28). Dada, que Salakọ identificou como sendo a irmã mais velha de Ṣàngó, é mencionada apenas uma vez; Yemọjá dá a luz a Dada, Ṣàngó e Egungun (H2, nota 2). Lapetiji, que é surpreendido furtando amendoins (F20), foi identificado por Salakọ como uma divindade cultuada na cidade de Ijaye.

Um consulente é recomendado a oferecer sacrifício para ỌrịṣáỌjá, deus do Mercado (J2), que, pelo contexto, parece ser Ọrịṣálá. Novamente julgando pelo contexto, Pai Olopirigidi, que cobriu o mal com um pote (I7), pode ser Ọrịṣálá; mas o sacrifício de uma galinha preta, de um bode preto e um pombo também preto, sugere que possa ser Ọsányin.

Ọṣumare, o arco-íris, e Iroko, uma árvore, não são divindades em Ọyọ, e sim em Mẹkọ e outras cidades iorubanas do oeste embora apareçam nos versos de Salakọ. Porque sua mãe não realizou um sacrifício, o Arco-íris retorna ao céu no mesmo dia em que veio à terra, tal qual um abiku que morre logo depois que nasce (F22). São prescritos sacrifícios a Iroko (F16, J9) assim como à árvore de shea butter (K7), Àterminalia (K7) e à Dracena (D6); e somos informados de que “se uma árvore me auxilia, posso ter nozes de kola e sacrifício à árvore” .

APÊNDICE

A tabela seguinte lista os nomes das figuras da divinação com dezesseis cawris conforme dados por informantes Yorùbá nos cultos de Orișálá em Ọyọ (*Salakọ*), Yemọjá em Ilara, a oeste de Abeọkuta, próximo à fronteira do Daomé, Ṣàngó em Mẹkọ, exatamente a leste de Ilara, e em Ọyọ, Ọṣun, em Ọyọ e Ifè, e Eṣu, em Mẹkọ. Uma oitava lista Yorùbá para o culto de Ṣọpọna é de Ogunbiyi (1952: 65-66). A tabela inclui também os nomes registrados no Daomé por Maupoil (1943: 266-267), no Brasil por Bastide e Verger (1953: 377, repetido em Bastide 1958: 103), de três informantes em Cuba por mim mesmo, de seis manuscritos não editados à venda em lojas de “Santeria” em Cuba e como registrado em Cuba por Lachatanere (1942: 85-88), Fabelo (1956: 30), Hing (1971: 58, 62-94, 96), Rogers (1973: 16, 61-114), Canet (1973: 33-34), Cabrera (1974: 184-185), Elizondo (s. d.: 9, 16-61), Suarez (s. d.: 36-37) e Anônimo (s. d. 4-5, 28-35).

Um traço, de certa forma curioso, é o uso dos nomes, para as figuras “casadas”, na divinação Ifá. Não constitui surpresa que o nome mais elevado dentre as 256 figuras de Ifá, Eji Ogbêou Ogbê Meji, ambos significando “dois Ogbê”, seja o padrão para a figura A. No entanto, também encontramos Eji ou variantes em muitos dos nomes cubanos para Irosun (F11-27), em um nome Yorùbá par Ogundá (H7), em um nome Yorùbá para Odi (J6) e possivelmente em um nome cubano para Ọwọnrin (K16). Eji, “dois”, também aparece em todos os nomes para Oko (E), mas aqui refere-se ao número de cawris com as aberturas voltadas para cima, tal como ocorre em “dez Ofun” (B6), “três Ogundá” (H10) e “doze” (L2). Nomes de figuras de Ifá, derivadas ou “mistas”, também aparecem (C6, D16, F6, G2, H6, I6, K6, O1).

Por outro lado, os nomes são uniformes para as primeiras doze figuras, mas nota-se considerável confusão a partir daí. Olhando-se primeiro para as listas Yorùbá (1-8) da Nigéria, Otura (C8)ou Otuwa, Otua, foi identificado por Salakọ como um nome alternativo para Ọsá. O maior número de nomes diferentes foi dado pela devota de Ọṣún em Ifẹ, que empregava vários nomes para as figuras derivadas de Ifá, incluindo Ọsá ‘wori (C6) de Ọsá-Iworí, Ogundá wom’Ọsá (H6) de Ogundá-Ọsá, Ọbàrá b’Ogbê (I6) de Ọbàrá-Ogbê, e o Ọwọnrin ṣ’Ogbê (K6) de Ọwọnrin-Ogbê. Ela especificamente identificava Ogbê’rosun (F6), derivado de Ogbê-

Irosun, como um nome alternativo para Irosun. O Ọkaran-Sode (D6) aparece como sendo uma alternativa para Ọkanran segundo ela, baseado no padrão de Ọwọnrin Sode, que Salakọ identificava como uma alternativa para Ọwọnrin (K).

Eji Onko (E2, E3, E7) é uma pronúncia variante de Eji Oko fornecida por informantes de ou próximo a Mẹkọ. Ogbêṣẹ (G2, G5, G7, G8) foi identificado como uma alternativas para Ọṣẹ por devotos de Ọṣún em Ọyọ, é uma derivado da figura Ifá Ogbê-Ọṣẹ ou possivelmente uma abreviatura de Ogbê sẹgun (G6), que quer dizer “Ogbê conquista”.

Ogbê yọnu (H2), nome alternativo para a figura Ifá Ogbê-Ogundá, e Ogbê Egun foram identificados por Salakọ como nomes alternativos para Ogundá. Ogudá (H8) é uma variante de Odi; em divinação Ifá, Edi, Odi e Idi são sinônimos. Ọwọrin (K7) é pronúncia variante de Ọwọnrin (K1). Ejila (L2), que quer dizer “doze” com referência ao número de cawris abertos para cima, é uma abreviatura de Ejila Ṣẹbọra (L1); Ejilẹwa Iṣẹ Ẹbura (L6), talvez sua forma por extenso, foi interpretada pelo informante de Ifẹ como sendo “Doze, trabalho ou Obra das Divindades”.

A maior parte das diferenças apresentadas pelos nomes dahomeanos, brasileiros e cubanos para as primeiras doze figuras é devida a erros de ortografia, de pronúncia ou tipográficos, não sendo de maior significação. Por isso, o “sh” do Inglês é apresentado como “ṣ” Yorùbá, “ch” em Cuba , “x”no Brasil e “c” por Maupoil par o Daomé. Em Cuba, o “j” Yorùbá (e também inglês) é escrito “ll” ou “y”, conquanto pronunciado “j” pelos informantes cubanos, “k” é grafado ou como “k” ou como “c”; “b” é tanto escrito “b” como “v”; e o “s” é escrito ou “s” ou “z”. nos nomes cubanos, existe um curioso desvio do “i” para o “o” (F11, F13,-27) e do “e” para o “o” (A13, A19, E15, F13, F14, F23, F25, F27, L14). Do mesmo modo como pode suceder em Yorùbá, as vogais são elididas com freqüência.

Os nomes dahomeanos seguem também os padrões comuns da inversão “l-r” (F9, I9, L9) e a supressão de vogais iniciais (A9, B9, C9, E9, F9, H9, J9, L9). Destarte Eji Oko se torna (E) j (i) – onko (E9), com Oko sendo pronunciado Onko, como nos nomes das cidades Yorùbá situadas na proximidade da fronteira (E2, E3, E7). Maupoil também dá Loso (F9) por Irosun e Abla (I9) por Ọbàrá como os nomes dahomeanos para divinação Ifá. Wele (K9) difere apenas ligeiramente do nome dahomeano para a

figura Ifá Ọwọnrin, que Maupoil apresenta como Wenlẹ, Wele e Wonlin.

No Brasil, Eji Ogbê(A) vira Eji Onile. Em Cuba, Eji é apresentado como Eji, Eyi, Elli , Eye, Elle, Olle ou Ojo; Ogbê se torna Onle, Ombe, Onde, Unle. Ofun (B) é Ofun no Brasil e em Cuba, ou ocasionalmente Efun em Cuba; Ojun Maju e Ofui são talvez erros tipográficos. Ofun Mafun é usado alternativamente como Ofun por Rogers (B23) e Anônimo (B28). Ọsá (C) é expresso simplesmente como Osa no Brasil e em Cuba, tendo Ossa, Asa, Osan e Osain como variantes cubanas.

Ọkanran (D) é Okaran no Brasil e Okana ou Ocana em Cuba. Muitas fontes cubanas empregam o nome alternativo (D6), dando Sode como Sode, Sọde, Sodde, Sote, Zite, Sorde ou Sordo. Ocanrandi (D16) parece ser derivado da figura Ifá Ọkanran-Odi e Okan Chocho de Cabrera significa “um só” (*ọkan sọsọ*), assim se referindo ao único cawri com abertura voltada para cima. Ocanani (D18) talvez queira significar “É Ọkanran” (*Ọkanran ni*). Eji Oko (E) é usado corretamente exceto para Ebioko (E21), que parece ser um erro de impressão.

Irosun (F) é transcrito como Orosun no Brasil e freqüentemente, em Cuba, onde também é grafado Orozun, Oruzun e Oroso. Orosun foi também dado como sendo o nome da figura Ifá Irosun por um informante Yorùbá de Ilara, e é listado por Beyioku (1940: 34) como sendo o nome Yorùbá para esta figura na divinação Agbigba. A inversão “l-r” explica o Olosun cubano bem como as suas variantes, Olozun e Olosu; a figura Ifá foi chamada de Ilosu por um informante Yorùbá de Ọyọ e Olosun por outro, em Mẹkọ. em Cuba, o nome também é apresentado como Irosun, Iroso e Irozo; e Eji, Eyi, e Elli, significando “dois”, é comumente prefixado ao nome. Ellonoso (F17) pode ser um erro tipográfico de Elloroso. Conforme apontado anteriormente, as diferenças entre Ọṣẹ (G1), Cẹ, (G9), Oxe (G10) e Oche (G11-28) são simplesmente ortográficas, exceto no caso da supressão da vogal inicial em Cẹ (G9).

Para Ogundá (H), o brasileiro EtaOgundá quer dizer “três Ogundá”, referindo-se aos três cawris abertos para cima. Em Cuba, o nome é comumente dado como Ogundá, conquanto seja grafado também Oggunda, Olgunda e Orgunda. Ọbàrá (I) é mais freqüentemente dado como Obara no Brasil e Cuba, porém Obbara, Olbara, Orbara, Ovara e Osvara são variantes cubanas.

Odi (J) é habitualmente Odi no Brasil e em Cuba, com Oddi, Oldi, Ordi e Ordy como variantes cubanas.

Ọwọnrin (K) é o nome mais difícil em termos fonéticos e há considerável variação em matéria de pronúncia aqui, do mesmo modo que existe para a figura Ifá deste nome (Bascom 1966:414). Bastide registra Owanrin para o Brasil e a maioria das fontes cubanas dão Oguani ou Ojuani. Outras variantes cubanas são Onjuani, Oguane, Oguoni, Ogbani, Owani, Owhani e Onhwani. Algumas fontes cubanas seguem a devota de Ọṣún de Ifẹ (K6), acrescentando Ohober (K28), que é, presumivelmente, erro de impressão, Chober, Chobe ou Sogue em lugar de Ṣ'Ogbê. Oguorin Neyi (K16) é um nome desviado, mas possivelmente falha tipográfica para Oguorin Meyi ou "dois Ọwọnrin".

Ejila Ṣẹbọra (L) é dado como Ejila Sebora no Brasil e foi pronunciado Ejila Ṣẹbora por um informante cubano. Em Cuba, Ejila freqüentemente se torna Eyila, Ellila ou Ollilla; e Ṣẹbọra vira Chebora, Che Bora, Chebara ou Chevoa. Como o devoto de Yemọjá de Ilara (L2), fontes cubanas simplificam amiúde o nome para Ejila, "doze" ou suas variantes.

Por conseguinte, nas primeiras doze figuras, o único desvio significativo é a adição de "dois" a Irosun (F), Ogundá (H7), Edi ou Odi (J6), e talvez também a Ọwọrin (K16). Ojun Majun (B16), Ofui (B19), Ebioko (E21), Ellonoso (F17), Oguorin Neyi (K16) e Ojuani Ohober (K28) parecem ser erros tipográficos. Loso (F9), Abla (19) e Welẹ (K9) correspondem aos nomes dahomeanos na divinação Ifá.

Para as cinco figuras remanescentes, os nomes não revelam suficiente correspondência para comparações significativas. O único exemplo que emerge como padrão é aquele que simplesmente designar as figuras M a P pelo número de cawris com as aberturas voltadas para cima: Mẹtala Treze, Merinla Quatorze, Marunla (o qual, em Yorùbá, teria de ser *Mẹdogun*) Quinze e Mẹrindinlogun Dezesseis. Mais uma vez já mínimas variações de ortografia, mas Metanla (023) para quinze cawris é, obviamente, um erro. Salakọ identificava Agba Mẹtala (M3) Treze Anciãos como uma alternativa de nomenclatura para Ika, e Agba Mẹrinla (N3), Catorze Anciãos como um nome alternativo para Oturupọn. Para Ofun Kanran (01), ele deu Ọkanran Funfun, "Ọkanran Branco", e Iru Ẹkun, "Cauda do Leopardo" como nomes alternativos; e para Opira (Q1), Ẹsẹ Kan

Ọla, “Pé Toca Riqueza”, e Ọyẹku, nome de uma figura Ifá que Ogunbiyi dá para Oturupọn (N8). Ele igualmente identificou Iworí, que o devoto de Eṣu, em Mẹkọ, disse ser o nome para Ika (M7), como uma designação alternativa para Ejila Ṣẹbọra (L).

Os nomes para as últimas cinco figuras são também notavelmente incompletos. Muitas fontes acabam com Ejila Ṣẹbọra, doze cawris. A devota de Yemọjá, em Ilara, continuou para “Catorze” (N2), mas afirmou que quando 15, 16 ou 0 cawris aparecem, ela não os pode ler e então joga de novo os cawris. O devoto de Ṣàngó, em Mẹkọ, parava no mesmo ponto, alegando que as três outras figuras eram más e que, conquanto lhes conhecesse os nomes, não os diria. O devoto de Ṣàngó, em Ọyọ, parava no 12 porque, dizia ela, 13 é para Ṣọpọna, o Deus da Varíola. Os devotos de Ọṣun, em Ọyọ, deram um nome para 14 cawris mas disseram que desconheciam os relativos a 13, 15, 16 ou 0. a devota de Ọṣun, em Ifé, afirmou que não diria os nomes das quatro últimas figuras e o devoto de Eṣu, em Mẹkọ, estancou em 14, dizendo que as últimas três eram más. Das 28 fontes aqui listadas, apenas Salakọ forneceu os nomes de todas as 17.

As divindades e outras entidades supra-humanas associadas às figuras da divinação de dezesseis cawris foram citadas por três informantes Yorùbá, Salakọ para o culto de Ọrịṣálá, e outros informantes de Ọyọ para os cultos de Ṣàngó e Ọṣun. São fornecidas por Ogunbiyi (1952: 67-79) para o culto de Ṣọpona na Nigéria, por Maupoil (1943: 266-267) para o Daomé, por Bastide (1958: 103) para o Brasil e por Cabrera (1974: 184-185) para Cuba. As outras fontes cubanas ou não fornecem quaisquer associações ou citam tantas divindades para cada uma das figuras que comparações não fazem sentido. Porque essas associações presumivelmente se baseiam na freqüência com que as divindades são mencionadas nos versos para uma dada figura e porque versos diferentes foram, sem dúvida, aprendidos em cultos diferentes, é de se esperar que as associações irão variar de um culto para outro; mas eles oferecem algumas surpresas, particularmente para as figuras D, E e J.

O quadro 3 indica primeiro as divindades mais freqüentemente mencionadas nos versos de Salakọ e o número de versos para cada figura em que aparecem, quer como aquela a quem o sacrifício deve ser oferecido, como uma personagem principal na narrativa, quer nos nomes dos divinadores, dados

entre aspas na tradução, habitualmente próximo ao começo ou ao fim do verso.

Ele omite referências à divinação Ifá e a Ọrịṣálá em seu papel na divinação, por exemplo, “Ọrịṣálá diz” e “Os divinadores louvavam Orịṣa”. Olorun é omitido por não ser mencionado em qualquer das sete listas: ele surge com maior freqüência (3 versos) na figura B. a fim de simplificar o quadro, Ẹṣu também não é incluído mas a sua contagem é 11 versos em A, 7 em C, 2 em D, e em E, 4 em F, 3 em G, 3 em H, 3 em I, 5 em J, 4 em K e 1 em N. Ẹṣu aparece num total de 45 versos, quase como Ọrịṣálá, com 46; Orunmila, com 36, é o terceiro. Seguindo a tabulação para os versos, aí vem os nomes fornecidos pelas fontes mencionadas no parágrafo acima. Embora apresentados no quadro como Ọrịṣálá, informantes mencionaram efetivamente Ọbanla para B2, Ọrịṣáfunfun (Divindades Brancas) para B3, e Ọbalufọn para F2. Duas outras “divindades brancas”, Ọrịṣá Rowu e Ọrịṣá Oluọfin não são equiparadas a Ọrịṣálá pelo fato de Salakọ os haver considerado distintos.

Algumas dessas associações podem estar baseadas nos nomes das figuras. Por isso Ofun (B) sugere (é branco”, a cor de Ọrịṣálá. Ọas (C) rima com Ọyá, e Ọkanran (D) rima com Ọranyan de Salakọ (*Ọranmyian*). Eji Oko (E),com dois cawris de abertura para cima, sugere gêmeos. Ogundá (H) sugere Ogun e Ika (M) sugere “crueldade” (ika) e,em conseqüência, talvez, Ṣọpọna. Entretanto,o aparecimento nos versos das divindades designadas para os versos deveriam ser mais significativas.

Para a figura A, com seus quarenta e nove versos, Cabeça (*Ori*) é ligada por Ṣàngó e Ọṣum (3 versos cada) e ultrapassada por Ogun (5 versos) e por Ẹṣu (11 versos),assim como por Ọrịṣálá e Ọrunmila;Ọrịṣá Rowu aparece em apenas um verso e Colina (Oke) não é mencionada. Ọrunmila (9 versos) talvez mereça segundo lugar para a figura A, conforme dado pelos devotos de Ọṣún e por Cabrera.

Para a figura B,Ogun (3 versos) classifica-se logo atrás de Ọrịṣálá(versos) mas não foi citado como associado a ele; Ọṣún aparece em único verso e Oduá, Òlòkún, Ọlọsa, Ogodo, e Ọyá não são mencionados nos versos. Para a figura C, Ọyá é mais freqüentemente citada pelas fontes mas ela se situa abaixo de Ọṣún (3 versos), bem como de Ọrịṣálá e Orunmila (4 versos cada). Feiticeiras,Ọsányin, Ajaguna e Aganju não são citados

Para a figura D, Ẹṣu aparece em dois versos, não muito atrás de Ọrịṣálá (4 versos); mas ele é mencionado mais freqüentemente nos versos para oito outras figuras (A, C, F, G, H, I, J, K); Egúngún não aparece nos versos para esta figura e Ọranyan não é citado em nenhum verso de Salakọ. Para figura E, gêmeos são mencionados em três das quatro listas Yorùbá, mas não o são nos versos, tampouco o é Ògún; apenas Ṣàngó (1 verso) e Ẹṣu (2 versos) aparecem. Para a figura F, Ṣàngó surge em um verso, do mesmo modo de Ọrunmila, Ọṣọsi, Lapetiji e Abiju, mas todos se classificam abaixo de Ọṣún (2 versos) e Ọrịṣálá e Egúngún (3 versos cada); Ọyá, Òlòkún e Yewá não são citados.

Existe completa concordÂncia com as fontes Yorùbá e cubanas para a figura G, conquanto Orunmila (4 versos) e Ọrịṣálá (5 versos) não estejam muito abaixo de Ọṣún (6 versos); Yemọjá aparece em apenas um verso. Para a figura H, Ògún, acompanhado de Ṣàngó e Ọyá (1 verso cada), classifica-se abaixo de Yemọjá (3 versos). Para a figura I, Elegba (Ẹṣu), Ògún e Ṣàngó (3 versos cada) situam-se bem abaixo de *Ọrunmila* (7 versos); Abiku só aparece em um verso e *Yalode*, *Ọyá* e *Ọṣún* não são citados. Para a figura J, *Abiku* (1 verso), *Ọrunmila* (4 versos) e Ẹṣu (5 versos) não alcançam Ọrịṣálá (8 versos); *Yemọjá* não é mencionada. Há unanimidade completa entre as fontes Yorùbá quanto à figura K e a fonte cubana também menciona Egun ou *Egúngún* (5 versos); Elegua (i. e. *Ẹṣu*) é citado (4 versos) mas nem Ṣọpọna nem *Ọṣọsi*(*Ọṣosi*) aparecem.

Existe acordo completo entre todas as fontes para as próximas duas figuras, exceto Maupoil que não menciona figura alguma para a figura L; as divindades classificadas em segundo lugar são *Ọrịṣálá* (2 versos) para a figura L, e *Ọsun* (1 verso) para a figura M. para a figura N, somente Egúngún, Ọrunmila e *Ọsányin* (1 verso cada) aparecem; nem *ỌrịṣáOko* nem *Ọṣumare* são citados e *Okirikiṣi* (*Okirikiṣi, Okikiṣi*), que *Salakọ* descreveu como uma divindade branca que saudou sua mãe no próprio dia em que ele nasceu, não aparece em qualquer verso de Salakọ. Não há qualquer menção de *Ògún*, feiticeiras ou *Ọrịṣálá* no único verso para a figura O, que prescreve um sacrifício para a própria divindade do consulente. *Oluọfin* não é citado para a figura P. Há concordância quanto à figura Q, embora apenas *Salakọ*, uma vez que o culto *Ogboni* realiza seus sacrifícios à Terra.

As associações próprias de Salakọ são confirmadas por seus versos para as figuras B, F, G, H, I, K, L, M e Q. Precisa ser ressaltado mais uma vez que as associações são suscetíveis de variações de culto para culto isto porque versos diferentes são aprendidos e é de se esperar que a divindade de cada culto figurará predominantemente em seus versos, tal qual *Ọrịṣálá* nos versos de *Salakọ* e *Ọrunmilá* na divinação Ifá. Não obstante, excluindo-se as fontes daomeanas e brasileiras, há geral concordância que *Ọṣún* controla *Ọṣe* (G) com cinco cawris e que *Egúngún* controla *Ọwọnrin* (K) com onze cawris abertos para cima. Existe inteira concordância entre todas as fontes quanto as duas figuras: *Ṣàngó* controla *Ejila Ṣẹbọra* (L) com 12 cawris e sob seus variados nomes, Ṣọpọna controla *Ika* (M) com 13 cawris de aberturas voltadas para cima.

QUADRO II

NOME DAS DEZESSETE FIGURAS (ODU)

FONTES	A	B	C
	8 cawris	10 cawris	9 cawris
1. Ọrịṣálá, Ọyo	Eji Ogbê (20	Ofun	Ọsá

	gbe)		
2. Yemọjá, Ilara	Eji Ogbê	Ofun na	Ọsá
3. Ṣàngó, Mẹkọ	Eji Ogbê	Ofun	Osa
4. Ṣàngó, Ọyọ	Eji Ogbê	Ofun	Ọsá
5. Ọṣun, Ọyọ	Eji Ogbê	Ofun	Ọsá
6. Ọṣun, Ifẹ	Ogbê Meji	Ofun Mewa (10 O.)	Ọsá'won
7. Eṣu, Mẹkọ	Eji Ogbê	Ofun	Ọsá
8. Ṣọpọna, Ogunbiyi	EjiOgbê	Ofun	Otura
9. Daomé: Maupoil	JyOgbê	Fu	Sa
10. Brasil: Bastide	Ejionile	Ofu	Ọsá
11. Cuba: Informante A	Eji Onle	Ofun	Ọsá
12. Cuba: Informante B	Eji Onle	Efun	Ọsá
13. Cuba: Informante C	Ojo Onle	Ofun	Ọsá
14. Cuba: Manuscrito A	Ellionle, Lleunbe	Ofunmofun, Efun	Ọsá, Ora
15. Cuba: Manuscrito B	Elliombe, Enllionle	Ofun	Asa, Ọsá
16. Cuba: Manuscrito C	Ellionle	Ofun Majun, Ofun	Ọsá
17. Cuba: Manuscrito D	Ellionle	Ofun	Ọsá
18. Cuba: Manuscrito E	Ellionle, Ollionde	Ofun	Ọsá, Ora
19. Cuba: Manuscrito F	Olleonle	Ofui	Osain
20.Cuba: Lachtañere	Eyi Onde	Ofun	Ọsá
21. Cuba: Fabelo	Eyeunle	Ofunfun	Ọsá
22. Cuba: Hing	Elleunle, Eyeunle	Ofun Mafun	Ọsá
23. Cuba: Rogers	Elleunde, Elleunle	Ofun Mafun, Ofun	Ọsá
24. Cuba: Canet	Ellionle	Ofun	Ọsá
25. Cuba: Cabrera	Eyionle, Eyeunle	Ofun	Ọsá
26. Cuba: Elizondo	Eyionle, Ellionle	Ofun	Ossa, Ọsá
27. Cuba: Suarez	Elleunle	Ofun Mafun	Ọsá
28. Cuba: Anônimo	Eyionle,	Ofun, Ofun	Ọsá

	Elleunle	Mafun	

D	E	F
(1 cawri)	(2 cawris)	(4 cawris)
1. Ọkanran	Eji Oko(2 Oko)	Irosun
2. Ọkanran	Eji Onko	Irosun
3. Ọkanran	Eji Onko	Irosun
4. Ọkanran	Eji Oko	Irosun
5. Ọkanran	Eji Oko	Irosun
6. Ọkanran Sode	Eji Oko	Ogbê’rosun, Irosun
7. Ọkọnrọn	Eji Onko	Irosun
8. Ọkanran	Eji Oko	Irosun
9. ------	Jonko	Loso
10. Ọkanran	Ejioko	Orosun
11. Okana Sode	Eji Oko	Eji Orosun (2 Orosun)
12. Okana Sordo	Eji Oko	Eji’rosun
13. Okana Sọde	Eji Oko	Ojo Orosun
14. Ocana Sorde	Ellioco	Elliolosun, Olloroso
15. Ocana Sorde	Ellioco, Ollioco	Elliorosun
16. Ocarandi	Ellioco	Elliolosun
17. Ocanasote	Ellioco	Ellonoso
18. Ocanazode, Ocanani	Ellioco	Elliolosun, Elliolozun
19. Ocanasode	Ellioco	Elliolosun
20. Okanasorde	Eyi Oko	Eji Olosun
21. Ocana-Sodde	Ebioko	Eyorosun
22. Ocana-Sorde, Ocana	Ellioco, Eyioco	Ellioroso, Elliroso
23. Okanasodde, Ocana Sorde, Okana	Ellioco	Iroso, Olloruzun, Irozo
24. Okana	Ellioco	Elliorosun
25. Okana Sode, Okan Chocho	Eyioko	Eyiolosun, Oyoroso, Irosun
26. Okana, Okanasorde	Eyioko	Irosun, Elliolosu, Iroso
27. Ocana Sorde, Ocana	Ellioco	Ollorozun
28. Ocana, Ocanasorde	Eyioko, Ellioco	Irozo

G	H	I	J
(5 cawris)	(3 cawris)	(6 cawris)	(7 cawris)

1. Ọṣẹ	Ogundá	Ọbàrá	Odi
2. Ogbêṣe	Ogbê yonu	Ọbàrá	Odi
3. Ọṣẹ	Ogundá	Ọbàrá	Odi
4. Ọṣẹ	Ogundá	Ọbàrá	Odi
5. Ọṣẹ, Ogbêṣe	Ogundá	Ọbàrá	Odi
6. Ogbê Ṣẹgun	Ogundá won’Ọsá	Ọbàrá d’ Ogbê	Eji Meji
7. Ogbêṣe	Eji Ogundá, Ogbê yọnu	Ọbàrá	Odi
8. Ogbêṣe	Ogundá, Ogundá	Ọbàrá, Ọbàrá	Odi
9. Cẹ	Guda		Di
10. Oxe	EtaOgundá (3 Ogundá)	Ọbàrá	Odi
11. Oche	Ogundá	Ọbàrá	Odi
12. Oche	Ogundá	Ọbàrá	Odi
13. Oche	Ogundá	Ọbàrá	Odi
14. Oche	Ogundá, Olgunda	Ọbàrá, Olbara	Odi, Oldi
15. Oche	Ogundá	Ọbàrá, Ovara	Odi
16. Oche	Orgunda, Ogundá	Osvara, Ọbàrá	Ordi, Odi
17. Oche	Orgunda	Ovara	Ordi
18. Oche	Orgunda	Ọbàrá, Orbara	Ordi
19. -----	Orgunda	Ọbàrá	Odi
20. Oche	Orgunda	Ọbàrá	Odi
21. Oche	Ogundá	Ọbbara	Odi
22. Oche	Oggunda	Ọbàrá	Odi
23. Oche	Orgunga, Ogundá	Ọbbara, Ọbàrá	Oddi, Odi
24. Oche	Ogundá	Ọbàrá	Odi
25. Oche	Ogundá	Ọbàrá	Odi
26. Oche	Oggunda, Orgunda, Ogundá	Ọbbara, Ọbàrá	Oddi, Odi, Ordy
27. Oche	Ogundá	Ọbàrá	Odi
28. Oche	Ogundá	Ọbàrá	Odi

K	L	M

(11 cawris)	(12 cawris)	(13 cawris)
1. Ọwọnrin	Ejila Ṣẹbora	Ika
2. Ọwọnrin	Ejila (12)	Metala (13)
3. Ọwọnrin	Ejila Ṣẹbora	Agba Mẹtala
4. Ọwọnrin	Ejila Ṣẹbora	-------
5. Ọwọnrin	Ejila Ṣẹbora	-------
6. Ọwọnrin s’Ogbê	Ejilẹwa Iṣẹ Ẹbura	Mẹtala
7. Ọwọnrin	Ejila Ṣẹbora	Iworí
8. Ọwọnrin	Ejila Ṣẹbora	Odu Pariwo
9. Welẹ	Jila-Cebola	Loso-lolo
10. Owanrin	Ejila Ṣẹbora	Eji ologbon
11. Ogbani	Ejila Chebora	------
12. Onhwani	Ejila	Metanla
13. Owhani	Ejila Ṣẹbora	Baba gudu ede
14. Oguani Sogue, Oguani	Ellila Chevora, Olli la Sebora	-------
15. Oguoni, Oguani chobe	Ellila Chebara, Ellila Chebora	-------
16. Oguorin Neyi, Oguani	Ellila Chebora, Elliba	-------
17. Ojuani	Ellilachebora	-------
18. Ojuani, Oguani	Ellila Chevora, Ellila Chebora	-------
19. Oguani	-------	------
20. Oguani	Eyila Che Bora	Metanla
21. Oguani	Eyila	-----
22. Ojuani-Chober, Ojuani	Eyila-Chebora, Eyila	Metanla, Metala
23. Ojuani chober, Ojuani	Ellilla Chevora	Metanla
24. Ojuani	Ellila Chebora	Metanla
25. Ojuani Chobe	Eyila Chebora	Metanla
26. Owani, Oguane	Eyila, Ellilachebora	Metanla
27. Ojuani chober	Ellila chevora	Metalas, Metanla
28. Onjuani, Ojuani Chober	Eyila Chebora, Ellila Chebora	Metala

N	O	P	Q
(14 cawris)	(15 cawris)	(16 cawris)	(0 cari)

1. Oturupọn	Ofun Kanran	Irètê	Opira
2. Mẹrinla (14)	-----	-----	-----
3. Agba Mẹrinla	-----	-----	-----
4. -----	-----	-----	-----
5. Idegbe	-----	-----	-----
6. -----	-----	-----	-----
7. Ọkan Sode	-----	-----	-----
8. Oyẹku	Igara	Adakete, Adakete	-----
9. Osanlu-Ogbênjo	Olo-oba Egbo	-----	-----
10. Ika	-----	-----	-----
11. -----	-----	-----	-----
12. -----	-----	-----	-----
13. -----	-----	-----	-----
14. -----	-----	-----	-----
15. -----	-----	-----	-----
16. -----	-----	-----	-----
17. -----	-----	-----	-----
18. -----	-----	-----	-----
19. -----	-----	-----	-----
20. -----	-----	-----	-----
21. -----	-----	-----	-----
22. Mẹrinla	Manula, Marunla	Medilogun, Meridiloggun	-----
23. Mẹrinla	Metanla	Meidilogun	-----
24. Mẹrinla	Manula	Medilogun	-----
25. -----	-----	-----	-----
26. Mẹrinla	Marunla	Mediloggun	-----
27. Mẹrinla	Manula, Manola	Meridilogun	-----
28. Mẹrinla	Manunla	Meridilogun	-----

QUADRO III

DIVINDADES ASSOCIADAS COM AS FIGURAS

FONTES	A(8) 49 Versos	B (10) 14 Versos
1. Versos	Ọrịṣálá 14, Ọrunmila 9	Ọrịṣálá 4, Ogun3
2. Ọrịṣálá: Ọyọ	Ọrịṣá Rowu	Ọrịṣálá, Oduá
3. Ṣàngó: Ọyọ	Ọrunmila	Ọrịṣálá
4. Ọṣun: Ọyọ	Ọrịṣálá, Ọrunmila	Ọrịṣálá
5. Ṣọpọna: Ogunbiyi	Ori (Cabeça)	Òlòkún, Ọlọsa
6. Daomé: Maupoil	Oke (Colina)	Ọbá Egbo (Ọrịṣálá)
7. Brasil: Bastide	Oke (Colina)	Ogodo
8. Cuba: Cabrera	Obatala (Ọrịṣálá), Orunla	Obatala, Oya, Ochun (Ọṣun)

C(9) 19 Versos	D (1) 7 Versos	E (2) 7 Versos
1. Ọrịṣálá 4, Ọrunmila 4	Ọrịṣálá 4	Ṣàngó 1
2. Ọyá	Ọranyan	Ibeji (Gêmeos)
3. Ọyá, Feiticeiras	Egúngún	Ibeji (Gêmeos)
4. Ọyá	Ẹṣu	Ibeji (Gêmeos)
5. Ọsányin	-----	Ogu (Ogun)
6. Ajaguna	-----	Ogun
7. Aganju	Exu (Ẹṣu)	Ogun
8. Ọyá	Ellegua (Ẹṣu)	Muitas (mas não gêmeos)

F (4) 22 Versos	G (5) Versos	H (3) Versos
1. Ọrịṣálá3, Egúngún 3	Ọṣun	Yemọjá 3
2. Ọrịṣálá	Ọṣun	Yemọjá
3. Ṣàngó	Ọṣun	Ogun
4. Ṣàngó	Ọṣun	Ogun
5. Ọyá	Ọṣun	Yemọjá
6. Cago (Ṣàngó)	Yẹmaja	Ogu (Ogun)

7. Xango (Ṣàngó)	Yemanja-Oxun	Ogun
8. Òlòkún, Yewá	Ochun (Ọṣun)	Ogun

I (6) Versos	J (7) 18 Versos	K (11) 13 Versos
1. Ọrunmila 7	Ọrișálá8	Egungun 5
2. Ọrunmila	Abiku	Egungun
3. Ọrunmila	Abiku	Egungun
4. Abiku	Ọrunmila	Egungun
5. Ogun	Abiku	Egungun
6. Yalode	Lẹgba (Eṣu)	Sakpata (Ṣọpọna)
7. Yansan (Ọyá)	Exu (Eṣu)	Omolu (Ṣọpọna)
8. Chango, Ochun, Elegua	Yemaja	Elegua, Egun (Egungun), Ochosi

L (12) 8 Versos	M (13) 2 Versos	N (14) 2 Versos
1. Ṣàngó 6	Ṣọpọna 2	Egungun 1, Ọrunmila 1, Ọsányin 1
2. Ṣàngó	Ṣọpọna	Okirikiși
3. Ṣàngó	Ṣọpọna	-----
4. Ṣàngó	Ṣọpọna	ỌrișáOko
5. Ṣàngó	Ṣọpọna	-----
6. Cãngo (Ṣàngó)	Sakpata (Ṣọpọna)	Ọṣumare (Arco-íris)
7. -----	Omolu (Ṣọpọna)	Oxunmare (Arco-íris)
8. Chango (Ṣàngó)	Babalu Aye (Ṣọpọna)	-----

O (15) 1 Verso	P (16) 1 Verso	Q (0) 1 Verso
1. Não identificado	Ọrișálá1	Terra 1
Ogun	Oluọfin	Ogboni
3. -----	-----	-----
4. Feiticeiras	Nenhuma	-----
5. -----	-----	-----
6. Obatala (Ọrișálá)	-----	-----
7. Obatala (Ọrișálá)	-----	-----
8. -----	-----	-----