Èsù Elebo

EBO

Para melhor compreensão do porque da necessidade de oferendas aos deuses vamos aqui discorrer sobre o mito da criação de ***Èsù***, princípio dinâmico e princípio da existência individualizada.
A análise de ***Èsù*** se impõe como imprescindível para compreensão da ação ritual e do sistema como totalidade. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. Segundo as próprias palavras de ***Ifá***, "cada um tem seu próprio ***Èsù*** e seu próprio ***Olórun***, em seu corpo" ou "cada ser humano tem seu ***Èsù***individual, cada cidade, cada casa (linhagem), cada entidade, cada coisa e cada ser tem seu próprio ***Èsù***", e mais, " se alguém não tivesse seu ***Èsù*** em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu ***Èsù*** individual". Em virtude da maneira como ***Èsù*** foi criado por***Olódùmarè***, ele deve resolver tudo o que possa aparecer e isso faz parte de seu trabalho e de suas obrigações. Cada pessoa tem seu próprio***Èsù***; e ele deve desempenhar o seu papel, de tal modo que ajude a pessoa para que ela adquira um bom nome e o poder de desenvolver-se.

Olódùmarè fez ***Èsù*** como se fosse um medicamento de poder sobrenatural próprio para cada pessoa. Isto quer dizer que cada pessoa tem à mão seu próprio remédio de poder sobrenatural podendo utilizá-lo para tudo o que desejar. ***Èsù*** exerce as mesmas funções para todos os ***ebora***. Só os seres humanos não podem ver seu ***Èsù*** particular. Os ***ebora***; os***òrìsà*** e todos os ***Irúnmalè*** podem ver-se a si próprios, acompanhados de seu ***Èsù***, fato que lhes permite executar tudo o que tem necessidade, de acordo com as maneiras específicas e os deveres de seu ***Èsù***.

Nos ritos de oferendas ambos comem juntos; o nome de cada ***Èṣù*** acompanhante é conhecido, invocado e cultuado junto ao ***òrìṣà***, como elemento indestrutívelmente ligado a ele. A história conta que nas remotas origens,***Olódùmarè*** e ***Òrìṣànlá*** estavam começando a criar o ser humano. Assim criaram ***Èṣù***, que ficou mais forte, mais difícil que seus criadores.***Olódùmarè*** enviou ***Èṣù*** para viver com ***Òrìṣànlá***; este colocou-o à entrada de sua morada e o enviava como seu representante para efetuar todos os trabalhos necessários. Foi então que***Òrùnmìlà*** desejoso de ter um filho, foi pedir um a ***Òrìṣànlá.*** Este lhe diz que ainda não tinha acabado o trabalho de criar seres e que deveria voltar um mês mais tarde. ***Òrùnmìlà*** insistiu, impacientou-se querendo a qualquer preço levar um filho consigo. Òrìṣànlá repetiu que ainda não tinha nenhum. Então perguntou: Que é aquele que vi à entrada de sua casa? É aquele mesmo que ele quer.***Òrìṣànlá*** lhe explicou que aquele não era precisamente alguém que pudesse ser criado e mimado no àiyé.
Mas ***Òrùnmìlà*** insistiu tanto que ***Òrìṣànlá*** acabou por aquiescer. ***Òrùnmìlà*** deveria colocar suas mãos em ***Èṣù*** e , de volta ao ***àiyé***, manter relações com sua mulher***Yebìírú***, que conceberia um filho. Doze meses mais tarde, ela deu à luz um filho homem e, porque ***Òṣàlà*** dissera que a criança seria ***Alágbára***, senhor do poder, ***Òrùnmìlà*** decidiu chama-la ***Elégbara***; assim desde que, ***Òrùnmìlà*** pronunciou seu nome, a criança,***Èṣù*** mesmo, respondeu e disse:

Iyá, ìyá	mãe, mãe
Ng o je eku	eu quero comer preás

A mãe respondeu:

Omo naa jeè filho, come, come***,***

Omo naa jeè filho, come, come

Omo l'okùn Um filho é como contas de coral vermelho,

Omo ni de Um filho é como cobre

Omo ni jìngìndìnrìngìn Um filho é como alegria inestinguível,

A um se yì, mu s'òrun Uma honra apresentável, que nos

Ara eni representará depois da morte.

Então ***Òrùnmìlà*** trouxe todos os preás que pode encontrar. No dia seguinte a cena se reproduziu:

Mo r'omo na Visto que consegui ter um filho

Aji logba aso o que acorda e usa duzentas vestimentas diferentes,

Omo máa Filho, continue a comer

No quarto dia, disse que queria comer carne. Sua mãe cantou como de hábito e seu pai trouxe-lhe todos os animais quadrúpedes que pode achar; até que não ficou um só, ***Èsù*** não parou de chorar.
No quinto dia, ele disse:

Ìyà Ìyà mãe, mãe

Ng ó je ó Eu quero comê-la

A mãe repetiu sua canção: filho come, filho come, come e foi assim que ***Èsù*** engoliu sua própria mãe. ***Òrùnmìlà*** alarmado, correu a consultar os ***Babaláwo***, que lhe recomendaram fazer a oferenda de uma espada, de um bode e de quatorze mil cauris; ele assim o fez.

No sexto dia depois de seu nascimento, ***Èṣù***disse:

Bàbá, Bàbá	Pai, Pai
Ng ó ju ó ó	Eu quero comê-lo

Òrùnmìlà cantou a canção da mãe e quando este se aproximou, ***Òrùnmìlà*** lançou-se em sua perseguição com a espada e ***Èṣù*** fugiu. Quando***Òrùnmìlà*** o reapanhou, começou a seccionar pedaços de seu corpo, a espalhá-los, e cada pedaço transformou-se em um ***Yangí***.

Òrùnmìlà cortou e espalhou duzentos pedaços e eles se transformaram em duzentos ***Yangí***. Quando o pai se deteve, o que restou de ***Èṣù***levantou-se e continuou fugindo.

Isto repetiu-se nos nove ***Òrun*** que ficaram assim povoados de ***Yangí***. No último ***òrun***, depois de ter sido talhado, ***Èṣù*** decidiu pactuar com***Òrùnmìlà*** : este não devia mais persegui-lo; todos os Yangí seriam seus representantes e***Òrùnmìlà*** poderia consulta-los cada vez que fosse necessário envia-los a executar os trabalhos que ele lhes ordenasse fazer, como se fossem seus verdadeiros filhos. Èṣù assegurou-lhe que seria ele mesmo quem responderia por meio dos Yangí (pedaços de laterita) cada vez que o chamasse.

Òrùnmìlà perguntou-lhe sobre a mãe que havia sido devorada, e ele devolveu sua mãe ao pai e acrescentou:

Òrùnmìlà ki o maa késí oun
Bi ó ba fee gba gbogbo àwon nkan
Bi eran ati eye
Ti òun je ti àiyé
Pè òun ó máà ràn án lówó
láti gbà padà fún làti owo àwon Omo aràiyé.

Òrùnmìlà deveria chama-lo

Se ele queria recuperar a todos e
Cada um dos animais e das aves
Que ele tinha comido sobre a terra
Ele (Èsù) os assistiria para
Reavê-los das mãos da humanidade.

Dessa história rica em informações, queremos destacar a relação que o ***ìtan*** estabelece entre o povoamento ou o nascimento de descendentes, com a voracidade agressiva do recém-nascido e a *devolução ulterior de tudo o que foi engolido* – devido ao pacto. Particularmente a restituição da mãe-símbolo, ***Yébìírú***, yé + bi + irú: a mãe que dá nascimento a filhos de todo tipo, o ventre-continente da humanidade.
A restituição da mãe e de tudo o que tinha sido ingerido através de oferendas não só restabelecea harmonia, mas transforma o descendente no símbolo de fecundidade e de transmissão do ***agbàra***, a força simbolicamente contida no ***adó-iràn*** (cabaça que contem a força que se propaga).
Por este motivo ***Èsù*** também é chamado ***Elebo***, senhor das oferendas.
Òse- tùwá, representante direto de ***Èsù***, simboliza um de seus aspectos mais importantes, o de ser encarregado de transportar as oferendas, ***Òjíse-ebo,*** evidenciando seu caráter de Èsù ***Elebo*** , oproprietário, o que controla, o que regula o ***ebo***, a oferenda ritual.
Por ser a única entidade para quem são abertas as portas do ***òrun***, quando a relação ***òrun-àiyé***fica abalada e a seca ameaça destruir inteiramente a terra, o descendente é o único que pode transportar, fazer aceitar o ***ebo*** e, conseqüentemente, trazer a chuva, fertilizar a terra, restabelecendo ao mesmo tempo a relação ***òrun-àiyé***.

Èsù é o resultado da interação de um par: nasceu do ventre e do ***àse*** de ***Òsun Olori Ìyá-mi Ajé*** do poder supremo feminino, e do **àse** dos 16 ***Irúnmalè Àgbà Odù***, do poder supremo masculino.

(Afòsé) O VERBO – Sua importância

A transmissão oral do conhecimento é considerada na tradição iorubá como o veículo do asè, o poder, a força das palavras, que permanece sem efeito em um texto escrito. O conhecimento transmitido oralmente tem o valor de uma iniciação pelo verbo atuante, uma iniciação que não está no nível mental da compreensão, porém na dinâmica do comportamento. É também difícil traçar uma linha de demarcação entre o assim chamados conhecimento científico e prática "mágica".
Isto ocorre devido à importância dada, em uma cultura tradicionalmente oral como a iorubá, à encantação,***ofò***, pronunciada no momento de preparação ou aplicação das diversas receitas medicinais, ***oògùn.***Neles (***ofò***) encontramos a definição da ação esperada de cada um dos elementos que entram na receita.
Essas encantações (jogo de palavras) têm uma grande importância nas civilizações de tradição oral. Sendo pronunciadas em orações solenes, podem ser consideradas como definições e com freqüência são as bases sobre as quais o raciocínio é construído. Na cultura africana tradicional, saber o nome de uma pessoa ou coisa significa que elas podem, até certo ponto, ser controladas. Conseqüentemente, entre os iorubas a preparação de remédios e trabalhos mágicos deve ser acompanhada de encantações (***ofò)*** com o nome das plantas, semas quais esses remédios e trabalhos não agiriam. *Palavras* para que possam *agir*, devem ser *pronunciadas*. Entre os iorubas, os ***ofò*** são frases curtas nas

quais muito freqüentemente o verbo que define a ação esperada, o verbo atuante, é uma das sílabas do nome da planta ou do ingrediente empregado. Como exemplo vamos usar um trabalho feito para encontrar onde ficar, ***tedo.*** Ele indica a oferenda a ser feita e a encantação apropriada: um pilão (***odó***) é usado para encontrar onde acampar (***dó***); folhas de ***tètè*** para encontrar onde descansar (***tè***); folhas ***gbégbé*** para encontrar onde morar (***gbé***). Freqüentemente, o verbo atuante de uma preparação é o mesmo para todas as folhas nela empregadas, e a mesma sílaba é encontrada em cada um dos nomes. É o caso, por exemplo, de uma receita para tratar lepra (***oògùn ètè***) em que a sílaba ***pa*** é encontrada nos nomes das folhas ***ikí pupa***, ***oparun*** e ***òrúpa***, e na encantação, que também é a mesma para as três: ***ba mi pa àrùn ètè***, "ajude-me a matar a lepra".

O verbo atuante da fórmula propiciatória também pode ser encontrado em mais de uma sílaba do nome da planta. Quando ***pèrègún*** é usada em trabalhos para se obter boa sorte ***Àwúre oríre***, o elo é criado a partir de***pèrè***, com o ***ofò pèrègún pe rere wá***, "pèrègún chame a sorte (***rere***) para cá; mas quando é usada em trabalhos para agradar as feiticeiras ***wíwá ìyónú ìyàmi***, o elo se baseia em ***gún***, com o ***ofò pèrègún ó ní kí ayé mi ó gún***, pèrègún manda que a minha vida seja reta (***gún***).

Um babalawó raramente emprega os nomes dos odus em sua forma original, dando preferência aos nomes derivados dele foneticamente, às vezes por acréscimo de um prefixo e um sufixo, que lhe conferem uma significação particular. Dessa maneira o babalawó tem maior facilidade para encontrar o simbolismo e o contexto das histórias (***ìtàn***) e remédios classificados naquele odu. Eis alguns exemplos:

Ògúndá òdí também pode ser denominado ***ògúndá gédìí ìgbín***, "ògúndá-corta-o-fundo-do-caracol", em alusão à tranqüilidade, uma vez que o líquido que flui da concha do caracol é usado na preparação de um tranqüilizante.

Nos trabalhos para se obter favores das feiticeiras***ìyónú ìyàmi***, o odu ***òsá méjì***, torna-se ***òsá eléye***, òsá-dono-do-pássaro, e ***ogbè ògúndá*** torna-se ***ogbè ìyàmi***.
Vimos assim a importância da verbalização de nossos desejos ou necessidades. É justo e necessário que se observe ou relembre que: ***Palavras para que possam agir, devem ser pronunciadas.*** Eis aí uma oportunidade:

OGBÈ ÌRETÈ ou OGBÈ ALÁHÉRÉ OWÓ (ogbè-dono-da-casinha-de-dinheiro)

Deve-se pilar ***ewé pèrègún*** e ***imí ojó pupa*** (enxofre vermelho), misturar com sabão da costa e lavar-se com o preparado, dizendo o ***ofò***:

Asúré p'ajé.
Ada gìrìgìrì p'ajé.
Oro ap'ajé má ye ohùn.
Pèrègún ní í pe irúmolè l'át'òde òrun w'áyé.
Pèrègún wá lo rèé pe ajé tèmi wá l'át'òde òrun.

Ele-que-corre para chamar riquezas
Ele que apressa furiosamente para chamar riquezas
Fala, chame riquezas sem falhar
É ***Pèrègún*** que chama ***irúnmolè*** do além para a terra
Pèrègún, agora vá e chame minha riqueza do além.

ONILÉ

Onilé era a filha mais recatada e discreta de***Olódùmarè***.

Vivia trancada em casa do pai e quase ninguém a via; quase nem se sabia de sua existência.

Quando os orixás seus irmãos se reuniam no palácio do grande pai para as grandes audiências em que ***Olódùmarè*** comunicava suas decisões, ***Onilé*** fazia um buraco no chão e se escondia, pois sabia que as reuniões sempre terminavam em festa,

com muita música e dança ao ritmo dos atabaques.

Onilé não se sentia bem no meio dos outros. Um dia o grande deus mandou os seus arautos avisarem: haveria uma grande reunião no palácio e os orixás deviam comparecer ricamente vestidos, pois ele iria distribuir entre os filhos as riquezas do mundo e depois haveria muita comida, música e dança.

Por todo os lugares os mensageiros gritaram esta ordem e todos se prepararam com esmero para o grande acontecimento. Quando chegou por fim o grande dia, cada orixá dirigiu-se ao palácio na maior ostentação, cada um mais belamente vestido que o outro, pois este era o desejo de ***Olódùmarè***. ***Iyamojà*** chegou vestida com a espuma do mar,

os braços ornados de pulseiras de algas marinhas, a cabeça cingida por um diadema de corais e pérolas, o pescoço emoldurado por uma cascata de madrepérola.

Oṣòósì escolheu uma túnica de ramos macios, enfeitada de peles e plumas dos mais exóticos animais.

Osaniyn vestiu-se com um manto de folhas perfumadas.

Ògún preferiu uma couraça de aço brilhante, enfeitada com tenras folhas de palmeira.

Òṣún escolheu cobrir-se de ouro, trazendo nos cabelos as águas verdes dos rios.

As roupas de ***Òṣúmaré*** mostravam todas as cores, trazendo nas mãos os pingos frescos da chuva.

Oya escolheu para vestir-se um sibilante vento e adornou os cabelos com raios que colheu da tempestade.

Sangó não fez por menos e cobriu-se com o trovão.

Òṣalà trazia o corpo envolto em fibras alvíssimas de algodão e a testa ostentando uma nobre pena vermelha de papagaio.

E assim por diante.

Não houve quem não usasse toda a criatividade para apresentar-se ao grande pai com a roupa mais bonita.

Nunca se vira antes tanta ostentação, tanta beleza, tanto luxo.

Cada orixá que chegava ao palácio de***Olódùmarè*** provocava um clamor de admiração,

que se ouvia por todas as terras existentes.

Os ***Òrisás*** encantaram o mundo com suas vestes. Menos ***Onilé***.

Onilé não se preocupou em vestir-se bem.

Onilé não se interessou por nada.

Onilé não se mostrou para ninguém.

Onilé recolheu-se a uma funda cova que cavou no chão.

Quando todos os ***Òrisás*** haviam chegado,

Olódùmarè mandou que fossem acomodados confortavelmente, sentados em esteiras dispostas ao redor do trono.

Ele disse então à assembléia que todos eram bem-vindos. Que todos os filhos haviam cumprido seu desejo e que estavam tão bonitos que ele não saberia escolher entre eles qual seria o mais vistoso e belo.

Tinha todas as riquezas do mundo para dar a eles, mas nem sabia como começar a distribuição.

Então disse ***Olódùmarè*** que os próprios filhos, ao escolherem o que achavam o melhor da natureza, para com aquela riqueza se apresentar perante o pai, eles mesmos já tinham feito a divisão do mundo.

Então ***Iyamojà*** ficava com o mar,

Òsún com o ouro e os rios.

A ***Òsòósì*** deu as matas e todos os seus bichos,

reservando as folhas para ***Òsaniyn***.

Deu a ***Oya*** o raio e a ***Sangó*** o trovão.

Fez ***Ósalà*** dono de tudo que é branco e puro, de tudo que é o princípio, deu-lhe a criação.

Destinou a ***Òsumaré*** o arco-íris e a chuva.

A ***Ògún*** deu o ferro e tudo o que se faz com ele, inclusive a guerra.

E assim por diante.

Deu a cada ***òrisà*** um pedaço do mundo, uma parte da natureza, um governo particular. Dividiu de acordo com o gosto de cada um. E disse que a partir de então cada um seria o dono e governador daquela parte da natureza.

Assim, sempre que um humano tivesse alguma necessidade relacionada com uma daquelas partes da natureza, deveria pagar uma prenda ao***òrisà*** que a possuísse. Pagaria em oferendas de comida, bebida ou outra coisa que fosse da predileção do ***òrisà***.

Os ***òrísàs***, que tudo ouviram em silêncio, começaram a gritar e a dançar de alegria, fazendo um grande alarido na corte.

Olódùmarè pediu silêncio, ainda não havia terminado.

Disse que faltava ainda a mais importante das atribuições.

Que era preciso dar a um dos filhos o governo da Terra, o mundo no qual os humanos viviam e onde produziam as comidas, bebidas e tudo o mais que deveriam ofertar aos ***òrísàs***.

Disse que dava a Terra a quem se vestia da própria Terra.

Quem seria? perguntavam-se todos?

" ***Onilé*** ", respondeu ***Olódùmarè***.

" ***Onilé***?" todos se espantaram.

Como, se ela nem sequer viera à grande reunião?

Nenhum dos presentes a vira até então.

Nenhum sequer notara sua ausência.

"Pois ***Onilé*** está entre nós", disse ***Olódùmarè*** e mandou que todos olhassem no fundo da cova, onde se abrigava, vestida de terra, a discreta e recatada filha.

Ali estava ***Onilé***, em sua roupa de terra.

Onilé , a que também foi chamada de ***Ilè***, a casa, o planeta.

Olódùmarè disse que cada um que habitava a Terra pagasse tributo a ***Onilé***,

pois ela era a mãe de todos, o abrigo, a casa.

A humanidade não sobreviveria sem ***Onilé***.

Afinal, onde ficava cada uma das riquezas que***Olódùmarè*** partilhara com filhos ***òrísàs***?

"Tudo está na Terra", disse ***Olódùmarè***.

“O mar e os rios, o ferro e o ouro”,

Os animais e as plantas, tudo" , continuou; até mesmo o ar e o vento, a chuva e o arco-íris, tudo existe porque a Terra existe, assim como as coisas criadas para controlar os homens e os outros seres vivos que habitam o planeta, como a vida, a saúde, a doença e mesmo a morte.

Pois então, que cada um pagasse tributo a***Onilé***,

foi a sentença final de ***Olódùmarè***.

Onilé, ***òrisà*** da Terra, receberia mais presentes que os outros, pois deveria ter oferendas dos vivos e dos mortos, pois na Terra também repousam os corpos dos que já não vivem.

Onilé, também chamada ***Aiyé***, a Terra, deveria ser propiciada sempre, para que o mundo dos humanos nunca fosse destruído.

Todos os presentes aplaudiram as palavras de***Olódùmarè***.

Todos os ***òrisàs*** aclamaram ***Onilé***.

Todos os humanos propiciaram a mãe Terra.

E então ***Olódùmarè*** retirou-se do mundo para sempre e deixou o governo de tudo por conta de seus filhos ***òrisàs***.

Ancestralidade

Na Cultura Jeje-Nagô ,a vida não se finda com a morte.

Àtúnwa, é o nome dado ao processo divino de existência única: A continuidade da vida.

Oludumaré , O Supremo Deus Yorubá no momento do nascimento oferece aos homens um conjunto de forças sagradas que possibilita a vida.São elas:

ARA: O corpo físico vindo da Lama.

***ESÈ*:** Elementos do organismo humano.

OKAN: Coração físico e espiritual – Órgão que centraliza o poder de vida e sede da inteligência, do pensamento e da ação.

OJIJI: Essência Espiritual.

ÉMÌ: O Sopro Divino de Vida.

***ORÌ*:** A Individualidade e a Identidade.

ÓDÙ: O Destino e o caminho a ser percorrido.

ÁSÈ: Força que movimenta a vida.

ÓRÌSÀ: Guardião de cada existência humana.

Todos estes aspectos não morrem… Voltam as suas origens, isto é, ao ***Orun***, pois pertencem a***Olorun*** e só ele pode liberá-las. Estas forças divinas animaram os antepassados, os ancestrais, as raízes mães do ***asè orisà***, ao partirem do ***Aiye***, e voltam ao ***Aiye*** para animar seus descendentes e discípulos. A ancestralidade confirma a imortalidade, pois a vida continua no Orun como ancestrais. Do***Orun*** a ancestralidade a tudo assiste. No culto de ***Orisà***, ancestrais significa (Aqueles que um dia tiveram a energia de vida no ***Aiye*** e que cuja energia de vida é repassada às novas gerações, garantindo a continuidade da vida e do culto aos deuses africanos), como conclusão a vida presente depende da vida passada de nossos ancestrais.

O CULTO DOS EGUNGUNS

Através do culto aos ancestrais, os ***Egun*** ou***Egungun*** é possível reconstruir origens, etnias, memória. Essa memória, enraizada na multiplicidade da herança negro-africana, expande com força total, um ethos que passando a diversidade de suas expressões manifestas – Nagô, Jeje, Angola, Cango, etc. – permite revelar estruturas, valores, normas, denominadores comuns onde a questão da ancestralidade mítica e histórica, marca a existência

de uma forte comunalidade. É na memória e no culto aos antepassados que essa comunalidade se afirma (MESTRE DIDI)

Egungun ou Egun, espírito ancestral de pessoa importante, homenageado no ***Culto aos Egungun***, esse culto é feito em casas separadas das casas de ***Orisa***. **No Brasil** o culto principal à ***Egungun*** é praticado na Ilha de***Itaparíca*** no Estado da ***Bahia*** mas existem casas em outros Estados.
Os nagôs, então, cultuam os espíritos dos "mais velhos" de diversas formas, de acordo com a hierarquia que tiveram dentro da comunidade e com a sua atuação em prol da preservação e da transmissão dos valores culturais. E só os espíritos especialmente preparados para serem invocados e materializados é que recebem o nome Egun, Egungun, Babá Egun ou simplesmente Babá (pai), sendo objeto desse culto todo especial.
Porque o objetivo principal do culto dos ***Egun*** é tornar visível o espírito dos ancestrais, agindo como uma ponte, um veículo, um elo entre os vivos e seus antepassados. E ao mesmo tempo em que mantém a continuidade entre a vida e a morte, o culto mantém estrito controle das relações entre os vivos e mortos, estabelecendo uma distinção bem clara entre os dois mundos: o dos vivos e o dos mortos (os dois níveis da existência)
Os ***Egungun*** se materializam, aparecendo para os descendentes e fiéis de uma forma espetacular, em meio a grandes cerimônias e festas, com vestes muito ricas e coloridas, com símbolos característicos que permitem estabelecer sua hierarquia
Os ***Babá-Egun*** ou ***Egun-Agbá*** (os ancestrais mais antigos) se destacam por estar cobertos de búzios, espelhos e contas e por um conjunto de tiras de pano bordadas e enfeitadas que é chamado Abalá, além de uma espécie de avental chamado ***Bantê***, e por emitirem uma voz característica, gutural ou muito fina. Os ***Aparaká***são ***Egun*** mais jovens: não têm ***Abalá*** nem***Bantê*** e nem uma forma definida; e são ainda mudos e sem identidade revelada, pois ainda não se sabe quem foram em vida.

Acredita-se, então, que sob as tiras de pano encontra-se um ancestral conhecido ou, se ele não é reconhecível, qualquer coisa associada à morte. Neste último caso, o ***Egungun***representa ancestrais coletivos que simbolizam conceitos morais e são os mais respeitados e temidos entre todos os ***Egungun***, guardiãs que são da ética e da disciplina moral do grupo.
No símbolo "***Egungun***" está expresso todo o mistério da transformação de um ser deste mundo num ser do além, de sua convocação e de sua presença no Aiyê (o mundo dos vivos). Esse mistério (***Awô***) constitui o aspecto mais importante do culto.

Ilê-Ifé : O Berço Religioso dos ***Yorubas***, de***Odùduwà*** a ***Sàngó***

Ilê-Ifé a origem do Mundo
A cidade de ***Ilê-Ifé*** é considerada pelos ***yorubas***o lugar de origem de suas primeiras tribos. ***Ifé*** é o berço de toda religião tradicional ***yoruba*** (a religião dos ***Òrìsà***, o Candomblé do Brasil),é um lugar sagrado, aonde os deuses lá chegaram, criaram e povoaram o mundo e depois ensinaram aos mortais como os cultuarem, nos primórdios da civilização. ***Ilê-Ifé*** é o "Berço da Terra".

"Em um tempo onde os Deuses e Heróis andavam na terra com os Homens."

Olódùmarè

Elédá – O senhor da criação que exalta a responsabilidade por toda a criação, e que Ele existe por si mesmo.
Aláyè – O senhor da vida, lembra a condição de eternidade e poder sobre a vida.
Elémí – O senhor do Emí, o que dá o poder da respiração e a tira quando julga necessário.
Olójó Õní – O senhor do dia de hoje, significando que Deus está presente em todos os acontecimentos diários.
Olórun – O rei do céu
Oba Adàkédàjó – O senhor da justiça, aquele que senta em silêncio e aplica a justiça.

Olórun Alágbára – O Onipotente, aquele que põe e dispõe
Olómònòkàn – O onisciente, auqele que conhece todos os corações, que tudo vê e ouve
Atérekáiyé – Transcendente, aquele que cobre o mundo e faz todos sentirem sua presença.
Oba Mimo – O rei puro, que é sagrado e enfatizado mais pela sua benevolência do que pela sua severidade
Olórun Olóore – O Deus compassivo, que olha por todos com bondade e misericórdia.

Olódùmarè o ser superior dos ***yorubas***, que vive num universo paralelo ao nosso, conhecido como ***Òrún***, por isso Ele é também conhecido como ***Àjàlórún*** e ***Olórun*** "Senhor ou Rei do Òrún", que através dos ***Òrìsàs*** por Ele criados, resolve incumbir um dos ***Òrìsà funfun*** (do branco), ***Òrínsànlá***, (o grande ***Òrìsà***) o primeiro a ser criado, também chamado de ***Òrìsà-nlá*** e de ***Obàtálá,*** de criar e governar o futuro ***Àiyé*** : a Terra, do nosso universo conhecido. Ele lhe entrega o ***Àpò-Iwá*** (a sacola da existência) o qual contém todas as coisas necessárias para a criação, e é aclamado como ***Aláàbáláàse***, "Senhor que tem o poder de sugerir e realizar". Como a tradição mandava, para todos, antes de iniciar a viagem ele foi consultar o oráculo de ***Ifá***, com ***Òrúnmìlà***, outro ***Òrìsà funfun***, e este lhe orientou a fazer alguns sacrifícios a divindade ***Èsù***, mas se ele já era orgulhoso e prepotente, mais ainda ficou, se recusou e nada fez, mas foi avisado que infortúnios poderiam ocorrer.

Òrìsànlá, de posse do ***Àpò-Iwá***, põe-se a caminhar pelo ***Òrún***, para chegar à "porta do espaço", até então um vazio, que viria a ser o ***Àiyé***. Ele é o ***Òrìsà*** que usa um cajado ritual conhecida como***òpásóró***, durante o caminho, com muita sede, ele se defronta com o ***igi-òpé***(árvore do dendêzeiro) e com o seu ***òpásóró***, perfura o caule da árvore da qual começa a "jorrar o ***emu***" (vinho de palma), e põe-se a beber, a tal ponto, que cai totalmente embriagado no pé da palmeira e dorme profundamente. O infortúnio começa acontecer.

Odùduwà

Outro ***Òrìsà funfun***, o segundo criado por***Olódùmarè***, por conceito "irmão mais novo" de ***Òrìsànlá***, ficou enciumado, porque ***Olódùmarè*** tinha entregado a ***Òrìsànlá*** o ***Àpò-Iwá***, e o estava seguindo pelos caminhos do ***Òrún***, esperando que ele cometesse algum deslize, o que de fato aconteceu. ***Odùduwà***, encontrando-o naquele estado, apodera-se do ***Àpò-Iwá*** e leva-o até ***Olódùmarè***, narrando o acontecido, e, por este fato, ***Olódùmarè*** delega a ***Odùduwà*** o poder de criar o ***Àiyé*** e por punição incumbe a ***Òrìsànlá*** de somente criar e modelar os corpos dos seres humanos no ***Òrún***, sob sua supervisão e o proíbe terminantemente de nunca mais beber o ***emu***. ***Odùduwà*** então, cumpre a tradição e faz as obrigações, para se tornar o progenitor dos ***Yorubas***, do Mundo : ***Olófin Odùduwà***, o futuro ***Àjàlàiyé***.

Desde então a relação tempestuosa entre***Odùduwà*** e ***Obàtálá*** se perpetuou, ora em disputas, discórdias, controvérsias e de outras formas, mas sempre munindo a eterna rivalidade.

Odùduwà chegando ao ***Àiyé***, cria tudo o que era necessário e delega poderes às divindades que o seguiram, conhecidos como os***Àgbà***, para governarem a criação, e volta ao ***Òrún***, e só retornaria quando tudo estivesse realmente concluído. ***Òrìsànlá***, que tinha ficado no ***Òrún*** com seus seguidores, já havia moldado corpos suficientes para povoarem o inicio do mundo, vai então para o ***Àiyé***, com seus seguidores, os ***Funfun***; fato que ocorre antes da volta de ***Odùduwà*** para o ***Àiyé***.

Quando ***Olófin Odùduwà*** retorna ao ***Àiyé***, funda a cidade de ***Ilê-Ifé***, e vem a ser o primeiro ***Oba*** (rei) do povo ***yorubano*** com o titulo de "***Oba Óòni***", ou seja, o primeiro ***Óòni*** de ***Ifé***, e a cidade se torna a morada dos deuses e dos novos seres.

Durante todo este tempo, ***Odùduwà*** que já estava casado com ***Ìyá Olóòkun***,

divindade feminina, responsável e dona dos mares, tem dois filhos, o primogênito, a divindade ***Ògún*** e uma filha de nome ***Ìsèdélè***. O tempo passa, e ***Odùduwà***, que era uma divindade negra, porém ***albina***, incumbe seu filho ***Ògún*** de ir para a aldeia de ***Ògòtún***, vizinha de***Ifé***, conter uma rebelião.

Ògún, divindade negra, senhor do ferro, parte para sua missão e realiza o intento, trazendo consigo ***Lakanje***, filha do rebelde vencido. Ora, ***Lakanje*** era espólio de **Odùduwà**, o ***Óòni*** de ***Ifé***, portanto intocável, mas ***Lakanje*** era muito bela e extremamente sensual e ***Ògún*** não resistiu aos seus encantos e com ela teve várias noites de amor, durante sua viagem de volta. Chegando a ***Ifé***, ele entrega os espólios da conquista, inclusive ***Lakanje***, a seu pai ***Odùduwà***, que também não resistiu aos lindos encantos da mortal ***Lakanje*** e por ela se apaixona e acabaram por casar-se.***Ògún*** nada tinha contado a seu pai dos fatos ocorridos e logo após o casamento***Lakanje*** está grávida, desta gravidez nasce um filho de nome ***Odéde***.

Só que o destino foi fatídico, ***Odéde*** nasceu metade negro, como a pele de ***Ògún*** e metade branco, como a pele do albino***Odùduwà***, revelando assim, a traição de ***Ògún*** para com a confiança do seu pai, esta situação gerou muita discussão entre ***Odùduwà*** e ***Ògún***, mas a principal foi "quem tinha razão", ou, quem teria mais "genes" no filho em comum,***Odéde***, e cada um se posicionava com a seguinte frase : "a minha palavra triunfou" ou "a minha palavra é a correta", que aglutinada é***Òrànmíyàn*** e foi assim que ele passou a ser chamado e conhecido.

Com ***Lakanje***, uma das muitas esposas de***Odùduwà***, ou com outras, teve ou já tinha mais seis filhos, outros dizem dezesseis, uns, um número maior ainda, enfim, alguns dos filhos destas esposas, geraram as linhagens dos ***Obas Yorubanos***, uns foram os precursores de sete das principais tribos, ou mais, que deram origem à civilização dos***yorubas***, e religiosamente falando, todos os povos do mundo. Os filhos, netos ou bisnetos de ***Odùduwà***, os deuses, semideuses e/ou heróis, formaram a base da nação yoruba,

portanto ***Olófin Odùduwà Àjàlàiyé*** é aclamado como "O Patriarca dos Yorubas".

Obàtálá (Òrìsànlá) ,que também já estava no***Àiyé*** com sua comitiva, mas devido a grande rivalidade com ***Odùduwà***, foi expulso de ***Ilê-Ifé*** e funda a cidade de ***Ìgbò*** e se torna o primeiro ***Obà Ìgbò***chamado também de ***Bàbá Ìgbò***, pai dos ***ìgbòs***. Numa sociedade polígama,***Òrìsànlá*** é um caso raro de monogamia, pois a divindade ***Yemowo*** foi sua única esposa e não tiveram filhos.

Òrànmíyàn

Após grandes vitórias, ***Òrànmíyàn*** torna-se o braço direito de seu pai em ***Ilê-Ifê***, pois seus outros irmãos foram povoar regiões distantes, menos ***Obàlùfan Ògbógbódirin***. ***Odùduwà*** ordena então que ***Òrànmíyàn*** conquiste terras
ao norte de ***Ifé***, mas ***Òrànmíyàn*** não consegue cumprir a tarefa e sai derrotado e, com vergonha de encarar seu pai, não volta mais a ***Ifé***, com isso funda uma nova cidade e lhe dá o nome de***Oyó***, tornando-se o primeiro ***Oba Aláàfin Oyó***. (*Tentando subir uma colina o seu cavalo deslizou, todos gritaram "Ó yó" que significa ele deslizou.* ***Òrànmíyàn****construiu aí a cidade com o nome de* ***Òyò****(significando lugar escorregadio*). Uma outra citação sobre o nome da cidade de ***Òyó*** revela que ***Òóyó Oromuko,*** *umoutro filho de****Odùdúwà*** *muito doente, tomou caldo quente feito de uma erva* ***ooyo****, o que lhe valeu o título de* ***Oloyo*** *e que ele conservou e que foi dado à cidade em que era rei,* ***Oyo***.
Casado com ***Morèmi,*** uma bela mortal, nativa de ***Òfà*** , que se tornou mais
tarde uma heroína em ***Ilê-Ifé***, na qual tem um filho, que recebe o nome de
Ajaká. Após algum tempo, ***Òrànmíyàn*** investe em novas conquistas e volta a
guerrear contra a Nação dos ***Tapas***, onde havia sido

derrotado, mas desta vez consegue uma grande vitória sobre ***Elémpe***, na época rei dos ***Tapas***. Por sua derrota, ***Elémpe*** entrega-lhe sua filha***Torosí***, para que se case com ele. Retornando a ***Oyó***, ***Òrànmíyàn*** casa-se com ***Torosí*** e com ela tem um filho, chamado de ***Olufínràn*** que viria a ser denominado ***Sàngó,*** um mortal, nascido de uma mãe mortal e um pai semideus, portanto com ascendentes divinos por parte de pai.

Após este período com inúmeras vitórias, a cidade de ***Oyó*** torna-se um poderoso império, ***Òrànmíyàn***, prestigiado e redimido de sua vergonha, volta para ***Ilê-Ifé***, deixando em seu lugar, em ***Oyó***, o príncipe coroado, seu filho ***Ajaká***, que torna-se o segundo ***Aláàfin Oyó***.

Em uma de suas conquistas, a da cidade de***Benin***, anterior a fundação de ***Oyó***, ***Òrànmíyàn*** termina com a dinastia de***Ogìso***, o então rei, expulsando-o e assumindo o trono, tornando-se o primeiro***Obabínín***, e inicia sua dinastia tendo um filho, chamado ***Èwékà***, com uma mulher do local. Antes de deixar a cidade, ele torna ***Èwékà*** como seu sucessor no trono do ***Benin***. (Atual cidade na Nigéria, antigo Reino do Benin, não confundir com a ***República do Benin***, antigo país chamado***Daomé***.)

Durante sua longa ausência em ***Ilê-Ifé, Obàlùfọn Ògbógbódirin*** ,seu irmão mais velho, se tornou o segundo ***Óòni*** de ***Ifé***, após o reinado de ***Odùduwà***.

Quando ***Obàlùfọn*** morreu, e ninguém sabia do paradeiro de ***Òrànmíyàn***, o povo de ***Ifé*** aclamou ***Obàlùfọn Aláyémore*** como sucessor direto de seu pai. Quando ***Òrànmíyàn*** chega em ***Ifé***, ***Obàlùfọn Aláyémore*** já reinava como o terceiro ***Óòni*** de ***Ifé***, mas com um fraco reinado. Enfurecido com o povo de ***Ifé*** que haviam aclamado ***Aláyémore***, e que o tinham chamado para combater possíveis inimigos, o poderoso guerreiro colérico, comete varias

atrocidades e só para, quando uma anciã grita desesperada que ele está
destruindo seus "próprios filhos", o seu povo. Atônito, ele finca no chão
seu ***asà*** (escudo) que imediatamente se transforma em uma enorme laje de pedra ,num lugar hoje chamado de "***Ìta Alásà***" ,e decide ir embora e nunca mais voltar à ***Ifé***.

Quando rumava para fora dos arredores de ***Ifé***,em ***Mòpá***, foi interceptado pelo povo que o saudavam como ***Óòni de Ifé*** e suplicavam por sua volta. Ele então satisfeito e envaidecido ,atende ao povo e finca no chão seu ***òpá*** (seu bastão de guerreiro) transformando-o em um monólito de granito: ***Òpá Òrànmíyàn***) selando assim o acordo com o povo e volta em uma procissão triunfante ao palácio de ***Ifé***.

Sabendo disso, ***Obàlùfon Aláyémore*** abandona o palácio e se exila na cidade de ***Ìlárá***. ***Òrànmíyàn*** ascende ao trono e se torna o 4ª ***Óòni de Ifé*** até sua morte. ***Obàlùfon Aláyémore***, retorna do exílio e reassume como o 5ª ***Óòni de Ifé*** e reina desta vez, com sucesso até a sua morte.

Ajaká

O ***Aláàfin*** ***Oyó***, o ***Oba Ajaká***, meio irmão de***Sàngó***, era muito pacifico, apático e não realizava um bom governo.
Sàngó, que cresceu nas terras dos ***Tapas*** (***Nupe***), local de origem de ***Torosí***, sua mãe, e mais tarde se instalou na cidade de ***Kòso***, mesmo rejeitado pelo povo por ser violento e incontrolável, mas sendo tirânico, se aclamou como ***Oba Kòso***. Mais tarde, com seus seguidores, se estabeleceu em ***Oyó***, num bairro que recebeu o mesmo nome da cidade que viveu, ***Kòso*** e com isso manteve seu titulo de ***Oba Kòso***.***Sàngó*** percebendo a fraqueza de seu irmão e sendo astuto e ávido por poder, destrona ***Ajaká*** e torna-se o terceiro ***Aláàfin*** ***Oyó***.

Ajaká, também chamado de ***Dadá***, exilado, sai de ***Oyó*** para reinar numa cidade menor, ***Igboho*** ,vizinha de ***Oyó***, e não poderia mais usar a coroa real de

Oyó. E, com vergonha por ter sido deposto, jura que neste seu reinado vai usar uma outra coroa (***ade***), que lhe cubra seus olhos envergonhados e que somente irá tirá-la quando ele puder usar novamente o ***ade*** que lhe foi roubado. Esta coroa que ***Dadá Ajaká*** passa a usar, é rodeada por vários fios ornados de búzios no lugar das contas preciosas do ***Ade Real*** de ***Oyó***, e esta chama-se ***Ade Bayánni Dadá Ajaká*** então se casa e tem um filho que se chama ***Aganju***, que vem a ser sobrinho de ***Sàngó***.

Sàngó reina durante sete anos sobre ***Oyó*** e com intenso remorso das inúmeras atrocidades cometidas e com o povo revoltado, ele abandona o trono de ***Oyó*** e se refugia na terra natal de sua mãe em ***Tapa***. Após um tempo, suicida-se, enforcando-se numa árvore chamada de ***àyòn (àyàn)*** na cidade de ***Kòso***. Com o fato consumado, ***Dadá Ajaká*** volta à ***Oyó*** e reassume o trono, retira então o ***Ade Bayánni*** e passa a usar o ***Ade Aláàfin***, tornando-se então o quarto ***Aláàfin Oyó***. Após sua morte, assume o trono seu filho ***Aganju***, neto de ***Òrànmíyàn*** e sobrinho de ***Sàngó***, tornando-se o quinto ***Aláàfin Oyó***. Com ***Aganju***, termina o primeiro período da formação dos povos ***yoruba*** e após seu reinado se dá inicio ao segundo período, o dos reis históricos. Vimos : "*De **Ifé** até **Oyó***, de ***Odùduwà*** a ***Aganju***, passando por ***Sàngó***."

Sàngó

O que notamos nesse primeiro período yorubano, é que na realidade, o que se fala de ***Sàngó***, e a sua história nos Candomblés do Brasil, e de outros acima descritos, é incorreto, levando os fiéis a crer em fatos irreais. Inicialmente, averiguamos que ***Odùduwà*** é um***Òrìsà funfun*** masculino e único, é o pai do povo ***yorubano*** e não uma simples "qualidade" de ***Òrìsànlá*** ou seja, são divindades totalmente distintas, inclusive, não se suportavam, pelos fatos vistos; e que também ***Ìyá Olóòkun***, é um ***Òrìsà*** feminino e a Dona do Mar, portanto da água salgada, é quem governa os oceanos e não o ***Òrìsà Yemojá,*** "Senhora do rio ***Yemojá*** e do rio ***Ogun***", divindade de água doce, e muito menos mãe de ***Ògún*** e de outros filhos***Òrìsà*** à ela atribuídos. Notar a acentuação diferente no nome do ***Òrìsà Ògún*** e do rio, pois são palavras distintas.

Quanto a ***Sàngó***, demonstramos que foi um mortal em sua vida no ***Àiyé***, portanto quando morreu, tornou-se um ***egún***, pois seus pais eram mortais. O que ocorreu em sua vida, foi que uma de suas esposas, e a única que o acompanhou em sua fuga de ***Oyó***, era a divindade ***Oya***, loucamente apaixonada por ele, e no instante de sua morte ela o pega com o seu poder de ***Òrìsà*** e o conduz diretamente a ***Olódùmarè***, e por insistência de ***Oya***, Ele o "ressuscita" como uma divindade, já que em vida, ***Oya***, perdida de amores, ensina-lhe vários segredos dos ***Òrìsà***, principalmente o segredo do fogo que pertencia somente a ***Oya***, que ela lhe ensina e lhe dá este poder e outros, por paixão. Esta afirmação é facilmente notada, pois ***Sàngó*** é a única divindade do panteão que é assentada de forma material completamente diferente, isto é, em madeira, numa gamela sobre um pilão, sua roupa ritual é composta de várias tiras de panos, coloridas e soltas, caindo sobre as pernas, que lembra perfeitamente o tipo de roupa usada pelos ***Bàbá Egúngún*** (ancestrais) e seu animal preferido para sacrifício é também o mesmo dos ***egún***, dos mortos comum, o carneiro; existem também outras minúcias, que aqui não cabe mencionar.

Nos Candomblés, citam ***Ajaká*** e ***Aganju*** como sendo "qualidades" de ***Sàngó***, que agora sabemos isto não é possível, pois, ***Ajaká*** é seu meio irmão e ***Aganju*** (*seu reinado foi longo e próspero, teve a faculdade de domesticar animais selvagens e répteis venenosos; tinha em casa um Leopardo manso*), é filho de ***Dadá Ajaká***, portanto seu sobrinho, notóriamente pessoas mortais e completamente distintas, que fazem parte da família de ***Sàngó***, mas não tiveram a honra de tornarem-se ***Òrìsà***, mas são ancestrais ilustres. Também no Brasil, faz-se uma cerimônia chamada de "***Coroa de Dadá***" ou "***Adê Baiyani***". que a coroa é levada ritualmente em uma charola durante as festas do ciclo de***Sàngó*** chamada de ***Banni*** ou ***Iyamasse***, que representa a mãe de ***Sàngó***. Ora, sabemos que quem usou este ***ade*** foi, ***Ajaká***, apelidado de***Dadá***, de quem ***Sàngó*** lhe roubou o trono, e que a mãe de ***Sàngó*** foi ***Torosí***, filha de ***Elémpe***, rei dos ***Tapa***, e que ela não tem nenhuma importância teológica, somente histórica, por ter sido mãe de um ***Aláàfin***.

Sociedade Ogboni

Resumo: RESUMO: O Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo possui um conjunto de peças de metal fundido usados por uma instituição tradicional dos iorubás, Nigéria, de caráter político-religioso chamada associação *Ògbóni*. Os objetos dos *Ògbóni* são normalmente feitos de liga metálica, referidos nas publicações como "bronzes", sendo *edan*um tipo específico desses objetos. O objetivo deste artigo é apresentar um estudo dos *edan*dessa coleção em que sistematizamos os dados documentais, históricos e etnográficos correspondentes e os obtidos através da análise formal, funcional e simbólica das peças. Isso conduziu à caracterização das esculturas *edan*da coleção *ògbóni* do MAE, definindo-as como uma categoria especifica de produção técnica, mas sobretudo estilística e iconográfica dos iorubás.
UNITERMOS: África: Iorubá – Arte africana: estilística – Escultura em metal – Iorubá: associação *Ògbóni* – Mitologia: *Ilè* – Museus: estudo de coleções.

Apresentação

O Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo possui um importante, e inédito, conjunto de objetos de metal fundido usados pela associação *Ògbóni*[1] dos iorubas,[2] Nigéria. Essa associação é uma instituição político-religiosa tradicional, estreitamente relacionada ao culto a *Ilè*("Terra" ou "território", na forma de uma poderosa divindade feminina). As peças dos *Ògbóni* são, em maioria, antropomórficas, e, freqüentemente referidas nas publicações como "bronzes".[3]
Todas as esculturas dessa associação podem ser, genericamente, chamadas de *edan*, mas adotamos a definição simplificada apresentada por Morton-Williams (1960: 369), segundo quem o objeto *edan* "(...) consiste essencialmente de duas imagens de

latão (ou bronze) – uma de um homem nu, a outra de uma mulher nua – unidos por uma corrente, e cada uma montada num espeto curto de ferro (raramente de bronze)".[4] Assim, consideramos *ẹdan* os objetos apresentados na Tabela I.[5] Devemos ainda acrescentar que, como o seu sinônimo, *òlóló*, *ẹdan* é um substantivo feminino (cf. Lawal 1995: 41-43 e Morton-Williams 1960: 369), e que se trata, conceitualmente, de um objeto unitário, ainda que formado por duas estatuetas.[6]

As demais esculturas da associação *Ògbóni* têm características semelhantes, mas não apresentam corrente, nem o pino de ferro. Em vez disso, têm uma base plana, pés grandes ou pernas ajoelhadas, o que as sustenta na vertical, razão pela qual, presumivelmente, são usadas em altar, sendo algumas delas, por vezes, chamadas de *onilé* ou*ajagbo*. O objeto de que tratamos neste artigo se distingue dessas outras esculturas *ògbóni*, principalmente, porque cada membro possui o seu; é um objeto sagrado que pode ser visto por não iniciados; e, pode ser retirado do santuário onde ocorrem as reuniões dos membros *Ògbóni* – o *ilédì*.[7] É também, segundo a bibliografia consultada, o objeto que é empregado para os usos mais diversificados dessa associação. Por conseguinte, ele se tornou seu emblema.

O objetivo deste artigo é apresentar uma caracterização dos *ẹdan* do acervo do MAE, sistematizando dados documentais, históricos e etnográficos correspondentes e os obtidos através da análise formal, funcional e simbólica. Dividimos este artigo em três partes: 1. Discussão bibliográfica; 2. Estudo etno-morfológico dos objetos – que está subdividido em quatro itens constitutivos: histórico das peças; classificação funcional; análise estilística; análise iconográfica; e, 3. Conclusão.

1. Discussão bibliográfica

1.1 Da associação *Ògbóni*

O território iorubano é composto por vários reinos, onde os direitos sobre o uso da terra são patrilineares. O termo yoruba foi difundido a partir do século XIX para designar os povos que, além da mesma língua, tinham a mesma cultura e tradições originárias de *Ilé-Ifè*, onde, segundo os mitos, o primeiro rei iorubá, *Odùduwà*, estabeleceu-se, vindo do leste.

Apesar disso, essas cidades nunca tiveram uma centralização política e esses povos não se chamavam entre si por um único nome.Aqui no Brasil, os escravos de origem iorubá foram mais conhecidos por *nagô* e em Cuba por*lucumi*. Após a partilha colonial da África (Congresso de Berlim de 1884-85), esses povos ficaram divididos e hoje estão localizados em cinco países: a maioria no sudoeste da Nigéria, uma parte na República Popular do Benim (ex-Daomé) e alguns grupos no Togo, em Gana e Serra Leoa (cf. Verger 1981: 11-16; Adékòyà 1999: 13-57). Veja o mapa ilustrativo.

Mapa – Parte do território iorubá (Adaptado de Verger 1995)

A associação *Ògbóni*,[8] também chamada de*Òsùgbó*, é, como já mencionamos, uma instituição com funções religiosas, judiciais e políticas. Ela é uma espécie de assembléia de anciãos da cidade, unidos ritualmente, que regem um importante culto estruturado a partir da cosmogonia dos iorubás – o culto a *Ilè*, que, às vezes, é tida como mais poderosa do que os orixás, e até mãe de todas as deidades iorubanas (cf. Morton-Williams 1960: 364 e Lawal 1995: 41-43).

Não se sabe ao certo quando essa associação foi criada, mas Ulli Beier (*apud* Costa e Silva 1996: 569) afirma que ela deve ter sido uma "ressonância" de uma religião anterior às mudanças políticas efetuadas pela chegada de *Odùduwà* (o "primeiro rei", ou "fundador da sociedade") e seus descendentes – aqueles que

instituíram o culto dos orixás. De acordo com Costa e Silva, os sacerdotes *Ògbóni* conservaram o poder e o prestígio dentro do novo sistema porque sabiam pacificar *Ilẹ̀* e mantê-la fértil. Os sacerdotes*Ògbóni*, no segredo de suas reuniões, teriam continuado a praticar sua fé, cuidar da ordem e estabilidade social e da manutenção dos velhos costumes. Por isso, conforme o autor, "os novos reis viram-se obrigados a prestar homenagem aos *oniles*, ou ‘donos da terra’".

Notamos a semelhança desses dados com os colhidos e publicados por Morton-Williams (1960: 364), que segundo a tradição, " a Terra (…) existiu antes das divindades e o culto *Ògbóni* antes da realeza. A Terra é a mãe a quem os mortos retornam. A Terra e os ancestrais, não as divindades (orixás), são as fontes da lei moral".[9]
O texto mais antigo a que tivemos acesso sobre a associação *Ògbóni* é do Coronel Ellis, que data de 1894. Nessa obra, ele já aponta dois aspectos dessa associação que foram questão de controvérsia durante todo o século XX e sobre os quais, até hoje, não há consenso entre os africanistas: a denominação de "sociedade secreta" e a ambivalência de sua competência que compreende, ao mesmo tempo, assuntos religiosos e seculares.

Ellis (1894: cap. V, 2º §) vê a *Ògbóni* como uma instituição tirânica: "acredita-se popularmente que os membros possuam um segredo do qual deriva seu poder, mas o único segredo parece ser o de uma poderosa e inescrupulosa organização".[10] Frobenius (*apud* Morton-Williams 1960: 362), explorador e viajante alemão, partilhava concepções semelhantes quando, em 1913, caracterizou a *Ògbóni* da cidade de Ibadan como uma "*Companhia de Decapitação Ltda*".[11]
Esses dois autores reproduzem as ideologias evolucionistas reinantes na virada do século XIX para o XX, acreditando que as sociedades européias estavam num estágio "superior" de civilização. Deste modo, todas as práticas culturais que se

afastavam do padrão ocidental, principalmente os assuntos concernentes ao Cristianismo, eram prontamente consideradas como prova da "inferioridade" de tais povos, e, conseqüentemente, essas práticas culturais eram desprezadas, estando, nessa época, seus praticantes sujeitos à perseguição severa do governo colonial.

Arewa e Stroup assinalam opiniões diferentes quando se referem às idéias de Webster, que vê essa associação como "o último desenvolvimento da sociedade tribal", e também de Dennett, que sugere "um aspecto senatorial" para essa associação, o qual protegeria o interesse público do despotismo do *o̲ba*(rei) (Webster, Dennett *apud* Arewa e Stroup 1977: 274-276).

William Bascom (*apud* Morton-Williams 1960: 362 e*apud* Arewa e Stroup 1977: 274-276) refuta a classificação de "sociedade secreta" e afirma que, sociologicamente, a associação é semelhante a outros grupos ou associações religiosas iorubás como dos*Egúngún* e *Age̲mo*. Ele acredita que essa classificação é imprópria e advenha da distinção rigorosa que as culturas ocidentais fazem entre a Igreja e o Estado. E, mesmo que considere a associação *Ògbóni* como religiosa, admite o papel político que ela tem na organização social iorubá.

Morton-Williams (1960: 362), por sua vez, acredita que ela seja uma típica "sociedade secreta" pelos seguintes motivos: seus membros têm poderes seculares porque proclamam poderes místicos, o que lhes outorga privilégios em relação aos não associados; acredita, também, que ela seja seletiva, que exige algumas qualidades e feitos dos que pleiteiam integrá-la; e, ainda, que seus dirigentes tenham o direito de impor sansões àqueles que revelam seus segredos e procedimentos ou quebram os acordos firmados.

Essa associação tem poderes maiores que os do *oba*, pois são seus sacerdotes que fazem os funerais e o processo de entronização, cujos ritos são fundamentais na instauração, legitimação e manutenção da ordem social e política . Há um festival anual na Nigéria, em que o *Basòrun*, chefe do*Òyó Misi*[12] joga Ifá[13] para saber se o duplo espiritual do *oba* ainda suporta sua estadia na Terra. Estando inapto para governar, o *oba* é levado a cometer suicídio, fazendo-se envenenar (Morton-Williams 1960: 364).

A *Ògbóni* possui dois graus de iniciação e participação: o "júnior" ou *We-we-wee* o "sênior",*Ologboni* ou Alowo. Um membro que entra no *We-we-we* não faz parte dos rituais secretos até ser um graduado quando, então, recebe o título de *Ologboni*.

Um *Ologboni* é especialmente nomeado como *Apènà*, sendo ele o responsável pelas funções judiciais do culto. Há um pequeno grupo de mulheres existentes na associação, bem menos numeroso em relação ao dos homens, elas nunca presidem os rituais. São chamadas *Erelú* e representam os interesses das mulheres da cidade nas reuniões (Morton-Williams 1960: 365-370). O título de *Erelú* aparece no Brasil atribuído à dirigente da associação feminina Guèlédé que também existiu na Bahia até os anos 1930 (Carneiro 1967: 64).[14]

De acordo com Lawal (1995: 37), pode-se dizer, em síntese, que a associação *Ògbóni* cultua o "espírito da Terra", *Ilè*, para assegurar a sobrevivência humana, a paz, a felicidade, a estabilidade social da comunidade, a prosperidade e a longevidade. Isso dissolve, definitivamente, a impressão pejorativa com que ela foi descrita pela antiga etnografia.

A maior parte de nossas informações vieram de Peter Morton-Williams, que fez pesquisas na cidade de *Òyó*, Nigéria, em 1948, e as publicou em 1960. Foi quem primeiro descreveu a associação *Ògbóni* com maiores detalhes, delineando seu papel político e descrevendo rituais e crenças religiosas que sustentam a sua função no poder secular. Destacam-se, porém, outros autores

de referência cuja leitura foi de grande importância para nosso trabalho: Dennis Williams, que, entre 1962 e 1963, fez entrevistas com membros*Ògbóni* e com os *Akedanwaiye* (artesãos especializados em *ẹdan*), estudando os objetos em campo e em coleções, tais quais as da Universidade de Ibadan e do Museu Nigeriano de Lagos; L.E. Roache, que pesquisou durante os anos de 1968 e 1969 na área rural de Ijebu-Ode, Nigéria; e, finalmente, Babatunde Lawal, que pesquisou durante os anos de 1966 e 1991 em diversas cidades da Nigéria, utilizando a tradição oral para interpretar questões polêmicas como o significado do lado esquerdo e o gênero de *Ilẹ̀* (cf. item 2.4).

No MAE, alguns folhetos em que se reproduzem informações sobre as peças da coleção *ògbóni*apresentam dados da pesquisa inicial de Marianno Carneiro da Cunha.[15]

1.2 Da confecção e utilização do *ẹdan ògbóni*

A matéria-prima e a linguagem estética

A escultura *ògbóni* se diferencia da escultura feita para os orixás. Primeiramente, há diferença no material usualmente empregado. Enquanto as estatuetas de orixás, ou de outras entidades dos iorubás, seriam feitas de fibras, ferro ou madeira -[16]materiais facilmente degradáveis -, a grande maioria das estatuetas *Ògbóni* é feita com ligas de cobre – um material relativamente mais durável (Williams 1964: 161).[17]
Segundo Elbein dos Santos (1993: 39-41), o cobre e suas ligas são portadores de axé[18] e esse metal faz parte do grupo do "sangue vermelho" do reino mineral. Mesmo que a pertinência etnológica ou vernacular dessa classificação seja refutada por Verger (1982: 8), não é de todo improcedente a suposição de que a essas ligas seja atribuído, assim como por grande parte da humanidade, pelos iorubás, um significado maior, por causa da cor, do brilho e até da tecnologia demandada não apenas para a extração e manipulação

de minérios, mas também pela sofisticação da técnica de elaboração artística do metal.
Williams (1964: 139) caracteriza a estética do *edan*como icônica, linear – "projeção não escultural de um desenho em cera", hierática e arquetípica. Isto porque se trata de figuras humanas aparentemente tridimensionais, pelo volume, mas detalhadas, via-de-regra, apenas de frente, reforçando sua imobilidade corporal mas feitas de serenas expressões características (cf. destaque da Foto 2). Segundo ele, essas características contrastam com a abstrata, arquitetônica, descritiva e humanística figuração dos orixás. Esse autor ainda afirma que essas diferenças são devidas a distintas funções: enquanto as formas estéticas das estatuetas usadas no culto dos orixás apenas "simbolizam o espírito", a arte *ògbóni* é sacralizada e adorada como se fosse o "envólucro do espírito".
O artesão e sua obra

O escultor de *edan* é chamado *Akedanwaiye*, que poderia ser traduzido, segundo Williams, como "aquele que traz o *edan* ao *àiyé*" – *o mundo material*. Geralmente ocupada por um ancião, essa profissão é evitada pelos jovens pois está associada à impotência e à perda de filhos. Além disso, acredita-se que homens viris podem alterar a forma sagrada da imagem. Isso não é tolerado, pois ela deve ser fundida com todos os atributos que a torne um ícone.

A confecção de um *edan* é relatada por Williams (1964: 143-145). Ela exige uma evocação contínua de um orixá auxiliar.[19] Freqüentemente, acredita-se que esse escultor adquire poderes superiores e, por isso, as pessoas comuns o temem. A sucessão dessa arte é geralmente de pai para filho, mas é o *Apènà* quem, em último caso, define quem será um *Akedanwaiye*. É também o *Apènà* quem certifica se a imagem está dentro dos padrões aceitáveis no culto, podendo rejeitá-la.

As fases de confecção podem ser ilustradas pela Foto 1, compondo-se de seis etapas:

Foto 1 – Ilustração das etapas de fabricação de uma das imagens do *edan* pela técnica da cera perdida

a) a providência de um bastão, normalmente de ferro,[20] usado na estrutura da peça como eixo axial;
b) a modelagem da imagem em argila; nessa etapa, o*Akedanwaiye* mantém uma vigília de três dias e noites, durante os quais a imagem é mantida no fogo para secar. Depois disso, ele faz libações, simbolizando a importância suprema da imagem, em sua forma de argila, associada com a Terra;

c) o revestimento da imagem de argila com uma camada de cera;

d) a elaboração dos detalhes de superfície da imagem na cera, última etapa da modelagem que precede a fundição, em que são feitos sacrifícios adicionais. Intensas invocações são feitas em nome do orixá auxiliar da feitura, e nos intervalos são quebrados obis (nozes de cola, usadas também para a comunicação com o mundo espiritual) para se assegurar que o processo está indo bem;

e) a fundição: o calor derrete a cera, que escorre por um orifício na parte superior da peça de argila e o lugar, antes ocupado por cera, agora é preenchido com a liga metálica derretida. Essa peça é, então, embrulhada em um pano branco limpo e colocada para secar em um lugar seguro. Isso é feito no ocaso do sexto dia;v f) a revelação da imagem: na manhã do sétimo dia o molde é removido e o *edan* é retirado. Isso deve ser feito de forma muito cuidadosa e sem força. A imagem é lavada e polida com um pano branco. O iniciado providencia miolo de um pão de grãos típico (*ikuru*) que é amassado em cima do novo*edan*. O obi é lançado

novamente pelo artesão para se certificar que o objeto está pronto para ser levado para a casa do iniciado. Se a resposta é favorável, novo sacrifício é feito sobre as imagens junto com pimentas. Um pouco mais tarde, elas são mastigadas pelo *Akedanwaiye*, que "fala" com o objeto fundido por intermédio do obi. No pôr-do-sol, finalmente, ele é embrulhado em outro pano branco, junto com o seu molde, para ser levado ao santuário. Lá, é lavado pelo*Apènà*. O *Olúwo*, o oficiante principal do culto, declara, então, que o *ẹdan* está pronto. Já em sua casa, o iniciado enterra o molde num lugar secreto escolhido, onde o *ẹdan* passará o resto de sua vida (a descrição se refere aos *ẹdan* de uso pessoal – cf. item 2.2). Mas, embora deixado nesse lugar, o *ẹdan* é removido para propósitos ritualísticos, exclusivamente. É lavado periodicamente com suco de lima e algumas ervas para conter a oxidação do metal e ser limpo do sangue sacrificial.

A escultura e seu uso

Como dissemos anteriormente, as esculturas *ògbóni*têm múltiplos usos. A literatura relata que o *ẹdan*pode ser usado, por exemplo, para: prever o futuro; curar doenças; afastar "maus espíritos"; julgar cidadãos; enterrar defuntos, entre outros usos. O*ẹdan* é o elo que une a comunidade a *Ilẹ*.

Vale a pena destacarmos alguns rituais associados a essa escultura depois de sua confecção.

a) Rito de entrada ao grau sênior, segundo Morton-Williams (1960: 368-369).

O ingressante deve trazer os animais para o sacrifício. Ele se inclina e toca o *ẹdan* com a testa e os lábios antes de os animais serem sacrificados e antes de o sangue ser vertido sobre ele. *Ilẹ* (entidade simbolizada pelo *ẹdan*) é saudada e o iniciante é

instruído pelo *Olúwo* que conclui o rito com uma oração para a cidade, como sempre é feito quando um sacrifício é vertido sobre a escultura. Uma corda com três cauris (búzios) enfileirados é amarrada ao redor do pulso esquerdo do ingressante e deve ficar lá até o terceiro dia. Ela é apertada tão fortemente que deixa uma cicatriz escura no pulso esquerdo, o sinal da iniciação.

b) O mesmo rito anterior, relatado por Williams (1964: 145).

No *ilédì*, um banho é preparado para o iniciado numa bacia com água na qual é imersa uma escultura *ẹdan*recém fundida, previamente purificada por sangue de pombo e ervas medicinais. A cabeça, mãos, pés e genitais do iniciado são lavados pelo *Olúwo*. Depois ele é enrolado num pano branco da cintura para baixo. O *Olúwo* invoca bênçãos para o ingressante, que passa o resto do dia evocando força e pureza. Mais tarde, *Ilẹ̀* é consultada, por meio do obi, para saber se os ritos foram apropriados e se o iniciado foi aceito. Se o rito não for apropriado, mas o iniciado for aceito, é necessário fazer outro ritual mais elaborado, com sacrifícios mais numerosos. Quando o rito é apropriado e o candidato é aceito por *Ilẹ̀*, faz-se uma reunião à tarde onde todos os membros do culto dançam, especialmente o iniciado, que dança freneticamente e invoca virtudes para si. A bacia do banho em que ele foi purificado continua no *ilédì*coberta por um pano branco, em que fica a parte do seu dote à associação *Ògbóni*. Os ritos de oração e purificação continuam por dezesseis dias, depois dos quais o iniciado é considerado um membro sênior, um*Ologboni*.

c) Rito de eleição de oficiante do culto segundo Morton-Williams (1960: 369).

Quando um membro *Ògbóni* é eleito para uma função de oficiante do culto, o *ẹdan* é posto em suas mãos pelo *Apènà* na presença dos iniciados reunidos. Enquanto ele segura a escultura, é dito que

apesar de ele agora possuir o título, nunca poderá contar o que acontece no *ilédì*.

d) Brigas entre cidadãos com derramamento de sangue – rito relatado por Morton-Williams (1960: 366).

Na cultura iorubá o derramamento de sangue humano no chão é sacrílego, a menos que se trate de sangue sacrificial. Quando duas pessoas brigam e alguém é ferido, derramando sangue no chão, mesmo que a ferida não seja grave, considera-se ter havido a profanação de *Ilè*. Essa informação chega diretamente ao conhecimento do chefe judicial da*Ògbóni*, o *Apènà*, pelo povo ou mesmo pelo *oba* – tão grave é considerada a situação. Imediatamente ele manda um mensageiro levar um *edan*, o qual é colocado ao lado do sangue derramado. O *Apènà*convoca os outros oficiais *Ògbóni* e anciãos para se reunirem no *ilédì*, onde os adversários são trazidos. O*Apènà* ouve a disputa e faz um julgamento tentando reconciliar as partes. Ambos pagam uma multa e providenciam animais para o sacrifício. O sangue é vertido sobre o *edan*. Se ficar evidente que uma das partes está mentindo e a disputa não puder ser satisfatoriamente reparada, uma provação é imposta: o *edan* é colocado em uma bacia de água (em algumas outras localidades é adicionado também um punhado de terra). Os disputantes são obrigados a bebê-la. Tem-se que o infrator (ou culpado) morrerá dentro de dois dias.

e) Quando da ofensa entre cidadãos, outro rito relatado por Morton-Williams (1960: 366).

Alguém que tenha sido seriamente ofendido por outra pessoa e que não queira estar envolvido numa disputa longa, cansativa e que envolva outras pessoas, e até feitiçaria, pode apelar para a associação *Ògbóni*. Se o assunto é trivial, o *Apènà* manda os disputantes procurarem seus chefes comunitários ou os chefes de

linhagem. Se o problema é realmente sério, ele envia seu *ẹdan*, convocando ambas as partes ao *ilédì*. O malfeitor precisa fazer um pesado pagamento em dinheiro e animais para o sacrifício. Uma escultura*ẹdan* é trazida para fora e os animais são sacrificados sobre ela.

f) Quando da disputa entre os iniciados *Ologboni*, ainda segundo Morton-Williams (1960: 366-367).

Um *Ologboni* pode acusar outro de roubo ou de perseguir sua esposa. Em *Òyó*, na reunião *Ògbóni* que se segue à acusação, uma escultura *ẹdan* é trazida para fora do *ilédì* e posta no chão. O acusado é questionado sobre a acusação. Se ele concordar que é verdadeira, o *Apènà* tentará restaurar as boas relações. Se ele negar a acusação, precisa declarar na frente do *ẹdan*: "Se eu for inocente, eu não sofrerei nenhum dano. Se eu fiz o que eles estão dizendo, morrerei em dois dias". O *Apènà* balança um sino de bronze consagrado e todos os presentes gritam "*Axé!*". Na região Egbado dos iorubás, as partes são postas para beber a água em que a estatueta é imersa.

g) Morton-Williams (1960: 366) também se refere a rituais quando ocorre abuso de poder.

A associação *Ògbóni* também pode mandar uma escultura *ẹdan* para outros homens nobres da cidade, que julgue estar ultrapassando os limites de seus direitos e privilégios. O *ẹdan*, colocado na porta da casa desses homens, impede que alguém cruze o portão principal, sendo um marco de vergonha, que sinaliza a atitude inconveniente do morador. O *ẹdan*só pode ser removido quando o culpado reconhecer sua falta com a *Ògbóni* e fizer o pagamento de uma pesada multa, que consiste em animais para serem sacrificados sobre as imagens.

h) Williams (1964: 146) refere-se a um rito funerário dos *Ologboni* usando o *edan*.

A escultura *edan* também desempenha um papel importante nos ritos mortuários dos membros da associação. O corpo é entregue ao oficiante que preside a volta do "espírito" do defunto para o "útero" de *Ilè*. Os parentes compram animais, cujo sangue além de essências materiais são vertidos sobre o cadáver. São feitas marcas ao redor do pulso esquerdo do corpo. Isso significa a remoção dos segredos concedidos durante a vida. Durante esse rito o *edan* é fincado na terra ao lado das têmporas do cadáver, enquanto a corrente que liga as duas partes da escultura repousa sobre a cabeça. O *edan* só é retirado para o enterro, ele nunca é sepultado junto com o defunto. Após o sepultamento, o *edan* volta ao*ilédì*.

i) Há, finalmente, um rito que marca o casamento dos*Ologboni* relatado por Morton-Williams (1960: 367).

Um membro *Ògbóni* idoso, que teme ser envenenado por uma de suas esposas, possivelmente subornada por um rival, pode casar-se com uma jovem, mandando suas outras mulheres viverem em outro lugar. A nova esposa deve cozinhar e cuidar dele sozinha. Ele a leva ao *ilédì* e, lá, parte em dois um obi; com a ponta do *edan* ele apanha um pedaço e o oferece para ela, pegando o outro para si mesmo. Os dois comem cada qual a sua parte, sendo, assim, considerados unidos ritualmente como as duas figuras que compõem a escultura *edan*, e é dito para ela que se o trair certamente morrerá ou ficará louca.

. Estudo etno-morfológico dos objetos

2.1 Histórico das esculturas *edan* da coleção *ogboni* do MAE-USP[21]

A primeira peça dessa coleção (Foto 2) foi comprada em 1972 da Galeria Segy de Nova York, especializada em arte africana. Essa galeria, na pessoa de Ladislas Segy, manteve correspondência com o MAE nessa fase inicial de constituição do acervo, vendendo peças que atendessem aos critérios estabelecidos pelo Museu. Da associação *Ògbóni* só foi adquirida essa peça.[22] Os demais *edan* foram trazidos da África pelo Prof. Dr. Marianno Carneiro da Cunha, que foi leitor da Universidade de Ifè, na Nigéria entre 1974 e 1976.[23] As peças foram compradas em entrepostos de venda de arte tradicional no período dessa

- objetos simbólicos: elementos que acompanham as figuras, como por exemplo, amuletos, bastões, coroas e emblemas;
- gestual: nota-se a posição corporal (em pé, sentado, de joelhos) e a posição dos membros; e,

- material: cor e qualidade do metal ou liga usados.

d) observações: campo em que foram anotadas referências de esculturas semelhantes, além do estado de conservação da peça, como os defeitos encontrados, e, dados relativos à superfície metálica . Esse tipo de objeto, por suas características materiais, está sujeito a alteração química (corrosão), o que justifica a deterioração em que a coleção *ògbóni* se encontra, sendo necessário identificar sua origem e sua gravidade, para adotar meios adequados de interrupção desse processo e de proteção futura.[26]

Após os desenhos procedeu-se a uma divisão inicial das mesmas. Separamos as peças em "grupos" e "sub-grupos" por critérios morfológicos. As categorias preliminares encontradas podem ser vistas na Tabela III.

Com a Tabela III, procuramos orientar o estudo bibliográfico, de maneira que as pesquisas feitas até o momento sobre a associação *Ògbóni* fornecessem subsídios teóricos para se atingir os objetivos desse trabalho.

Notamos que a maioria das esculturas (77%), é formada por casais (pares masculino-feminino, no caso das peças de corpo todo, e

pares que não exibem os sexos, como são as esculturas só com a cabeça). Esses pares estão, na maioria das vezes (69%), ligados por corrente. Mesmo as estatuetas que não possuem corrente têm argolas, sugerindo a união de uma imagem à outra por uma corrente provavelmente perdida (exceção apenas do *ẹdan* 8). Isso ocorre porque a presença e ligação do masculino e do feminino têm significado religioso.

Segundo as informações que Morton-Williams (1960: 369-372) obteve, a Terra, assim como sua contraparte, o "céu" (*Olọrun*), não é representada por nenhum símbolo na arte iorubá, entretanto ela é personificada no *ẹdan*. As imagens, segundo ele, representam um *Ologboni* e uma *Erelú* servindo ao seu mistério, *Awo*.[27] Williams (1964: 142) afirma que "o par, masculino e feminino simboliza a união do céu e da terra na qual a existência humana é baseada".[28] Não sabemos se é correto dizer que *Ilẹ̀* seja a contraparte de *Olọrun*, como inferem os dois autores. Elbein dos Santos (1993: 56) afirma que "é comum referir-se à terra como *àiyé* subentendendo-se que*Ilẹ̀*, a terra, não compreende a totalidade do *àiyé* e que ao falar-se de *òrun*, não se trata apenas do céu, mas de todo o espaço sobrenatural".

Como escreve a mesma autora, a tradução de *Olọrun*por "céu" pode levar a enganos. Sabemos que *àiyé* e*òrun* são os dois planos da existência. O *àiyé* é o mundo material, concreto (a terra, as águas e, inclusive, o céu, que se chama sánmò). O *òrun* é uma concepção abstrata, é o mundo espiritual, transcendente, e não pode ser localizado em nenhuma parte do *àiyé* , pois ele "é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade etc. possui um duplo espiritual e abstrato no *òrun*; no *òrun* habitam pois todas as sortes de entidades sobrenaturais (...), ou, ao contrário, tudo o que existe no *òrun* tem sua ou suas representações materiais no *àiyé* "(Elbein dos Santos 1993: 54).

Drewal (apud Lawal 1995: 45) interpreta as imagens do *ẹdan* referindo-se especificamente ao par como os fundadores originais da comunidade, uma espécie de "Adão e Eva" dos iorubás. Porém, Lawal refuta essa interpretação e concorda com a explicação de Morton-Williams (1960: 369) de que nenhuma figura representa um indivíduo específico, mas o masculino se refere ao papel do *Olúwo*, como sacerdote-chefe dos *Ògbóni*, e a feminina representa o papel das*Erelú*. Lawal ainda acrescenta que o *ẹdan* precisa estar em par para ser eficaz no culto. Segundo as palavras de um ancião *Ògbóni* entrevistado por ele, "(...) o masculino vai junto com o feminino", [29]ressaltando que a perpetuação do ciclo da existência depende da união dos sexos; e "o bem vai junto com o mal",[30] significando que o cosmos iorubá é um delicado e inseparável balanço entre o bem e o mal. O feminino na cultura iorubá indica positividade, complacência; o masculino indica negatividade, rigidez. O fato de o conjunto todo (as duas imagens ligadas pela corrente) simbolizar *Ilẹ̀*, e não apenas a figura feminina, não quer dizer que essa divindade seja andrógina, mas sim que é uma divindade completa; ela é, ao mesmo tempo, "(...) firme e delicada, boa e má, generosa e perigosa.(...) Ela é quem dá a vida e quem recebe o morto, a ‘Mãe de Todos’ e ainda a criadora da feitiçaria"[31] (Lawal 1995: 45-46). Agora que discutimos as interpretações relativas à unicidade da escultura *ẹdan*, vejamos o que os autores escrevem a respeito das esculturas que se apresentam só com a cabeça e as que possuem o corpo inteiro. O grupo de *ẹdan* que estamos analisando possui 54 % das peças com corpo completo e 46 % delas com a representação apenas da cabeça.

Morton-Williams (1960: 369) relata que cada *ilédì* tem pelo menos dois *ẹdan* que ficam sob responsabilidade do *Apènà*. Um é maior que o outro e mais bem detalhado na execução. Ele nunca sai do *ilédì*. Os outros podem ser simplificados a um par de cabeças diretamente sobre os pinos de ferro (sem o corpo) e ligadas por

uma corrente. São eles que seus mensageiros carregam. Essas peças são as únicas que podem ser vistas por não iniciados (com exceção dos*àgbá* – tambores *ògbóni*) e as únicas que podem sair do *ilédì*. Após a iniciação, cada membro *Ògbóni*recebe um *ẹdan*, que depois de sacralizado se torna um talismã chamado *ibọwọ*, que protege o seu dono contra feitiçaria usando o poder dos orixás.

Williams (1964: 146) também relata o uso de *ẹdan*como amuleto. Segundo ele, esse *ẹdan* é semelhante aos outros, apesar de ser mais rústico, ter tamanho menor (entre 5 e 8 cm) e poder ser confeccionado também em chumbo, marfim ou eventualmente em madeira. Esse tipo de *ẹdan* é levado com o sacerdote, especialmente durante as viagens para ele ser reconhecido como membro *Ògbóni* em outras casas de culto.

Roache (1971: 53) também encontrou *ẹdan* sendo usado como amuleto, devido seus poderes apotropaicos. Ele considera esse tipo de *ẹdan*, via-de-regra, uma miniatura que tem cerca de 3 cm de altura, constituído apenas pelas cabeças.

A cabeça, entre os iorubá, é a parte mais importante do corpo. É chamada ori, que, segundo Ribeiro (1995: 191) significa "*literalmente, cabeça física. Esta é, entretanto, símbolo da cabeça interior chamada ori inu, que constitui a essência do ser e controla totalmente a personalidade do homem, guiando e ajudando a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte. É pois, a centelha divina no humano. Ori é que recebe de Deus [Ọlọrun] o destino, por ocasião do nascimento da pessoa*".

A partir dessa análise bibliográfica, e considerando nosso material empírico, deduzimos que existem pelo menos três classes funcionais para as esculturas*ẹdan*. Suas características são agrupadas na Tabela IV.

A classificação se baseou na forma e tamanho do objeto. Porém, o que define a classe de *ẹdan* é o uso que fazem dele, mais que seu tamanho ou forma. É possível que imagens simples e pequenas sejam usadas dentro do *ilédì* e que imagens grandes e elaboradas sejam usadas nos cultos fora dele. O tamanho da peça, por si só, não expressa o menor ou maior poder da escultura, mas pode ser o reflexo do poderio político-econômico do reino iorubá a que pertence. Desta forma, nos é impossível precisar que tipo de uso as peças *ẹdan* do MAE tiveram, pois a documentação das mesmas não tem nenhuma indicação sobre isso. Essa classificação, portanto, serve como um instrumento de representação e ilustração das diversas formas, possibilidades de usos e crenças que a escultura *ẹdan* possui.

2.3 Análise estilística

A partir da observação das peças, dos desenhos e das fotografias, construímos modelos para os elementos presentes nas estatuetas. Eles estão agrupados naTabela V. Na Tabela VI, condensamos os dados da tabela anterior, apresentando um mapa geral de todos os tipos de elementos presentes. Lembramos que, por serem modelos, podem sofrer algumas variações de tamanho e de acabamento, de acordo com a peça. Os desenhos dos modelos foram tomados das vistas que dão melhor visualização dos elementos característicos recorrentes. Na maioria dos casos, o desenho foi tomado de frente da figura humana. Quando usamos outras vistas, elas vão mencionadas na própria tabela. Os desenhos da Tabela V foram elaboradas em traço digital por Ademir Ribeiro Junior, a partir das fotografias tomadas por Wagner Souza e Silva, destacando elementos significativos resultantes da análise estilística (cf. Nota 5).

A partir do exame das Tabelas V e VI, podemos apontar algumas observações que caracterizam as esculturas analisadas:

a) as correntes são todas de ligas de cobre. A literatura consultada confirma que essas ligas são as mais usadas, mas registra também que, raramente, alguns *ẹdan* apresentam corrente de ferro (Williams 1964: 157-160);

b) a argola, usada para unir a imagem à corrente, é lisa e fica posicionada no topo da cabeça, num plano perpendicular ao plano da face (exceção apenas dos*ẹdan* 9 e 10, que possuem argolas na nuca, e do *ẹdan*2, que possui a argola num plano paralelo ao plano da face);

c) exceto o *ẹdan* 13, todas as esculturas apresentam algum adorno na cabeça, considerando-se também, como adorno, a forma de um cabelo artisticamente penteado (como é o caso dos *ẹdan* 8, 9 e 10). Esses adornos possuem formas que sugerem um movimento para o alto. Isso pode ser observado no formato cônico das coroas dos *ẹdan* 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8 e 9; no formato helicoidal das coroas presentes nas figuras do*ẹdan* 9; no formato cuneano do cabelo das figuras do*ẹdan* 8; e, no formato cônico e trançado do cabelo da figura do *ẹdan* 9. Destacamos que o cabelo da peça 9 é muito semelhante a um tipo de escultura de altar dos *Ògbóni*, encimada com pontas como dois chifres. Morton-Williams (1960: 370, prancha IIa), apresenta um exemplar do Museu Nigeriano, que tem cerca de 76 cm de altura, e é chamada *onilé* ou *ajagbo* – isto para apontar, aqui, um exemplo de recorrência de elementos das estatuetas de altar nos *ẹdan*propriamente ditos;

d) os elementos fisionômicos (olhos, nariz, boca e orelhas) estão presentes em todas as estatuetas (com exceção da orelha, que, quando presente, muitas vezes está voltada para trás, não sendo vista, normalmente, de face). Isso ocorre por causa da importância que a cabeça tem em relação às outras partes do corpo (cf. item 2.2), mas também pela valorização da parte frontal da maioria delas;

e) todas as figuras das esculturas possuem olhos grandes e o globo ocular projetado para fora. Isso é uma característica muito marcante da figuração humana na arte *ògbóni*;

f) todas as figuras possuem a boca aberta. Isso pode ser uma referência à palavra. Nas tradições africanas a palavra falada tem, além de um valor moral fundamental, um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas depositadas nela. Além disso, a fala teria o poder de colocar em movimento forças que estão contidas dentro do homem, sendo, assim, a materialização ou exteriorização das vibrações dessas forças. Por ter um valor tão significativo e importante, a palavra não é usada desnecessariamente e sem prudência (Hampâté Bâ 1982);

g) a barba é um elemento que simboliza a sabedoria e a longevidade. De fato, os sacerdotes *ògbóni* são anciãos grandes conhecedores da cultura iorubá, pois são iniciados no jogo de Ifá e grandes depositários da tradição oral. A barba não é um bom parâmetro para a identificação do gênero das figuras porque as femininas também podem ser esculpidas com esse elemento (cf. *edan* 2);

h) todas as figuras femininas, que apresentam a figuração humana completa, possuem seios, e têm as mãos estendidas em gesto de oferecimento (cf. item 2.4);

i) quanto ao gestual e aos objetos, observamos as características abaixo:

- quando as figuras do *edan* não estão fazendo o gesto típico *Ògbóni* (mão esquerda sobre a direita) ou segurando os seios, no caso das femininas, elas portam alguns objetos nas mãos;

- as figuras masculinas seguram *dois tipos de objetos*; um é relacionado ao gênero *masculino* – um facão ou um porrete – que fica na mão *direita* (o lado direito é masculino para os iorubás); o outro tipo é relacionado ao gênero *feminino* – uma cabaça com alça ou uma espécie de bornal -, que fica na mão*esquerda* (lado tido como feminino);

- as figuras femininas, por outro lado, seguram*apenas um objeto*, que é sempre relacionado ao gênero *feminino* (bacia, colher ou dois bastões);

j) as marcas corporais ou escarificações podem ser sinais iniciáticos (como os dois símbolos da lua crescente) ou marcas de identidade étnica (como os riscos no rosto);

l) os adereços da cintura ocorrem tanto nas esculturas que detalham apenas a cabeça quanto nas que se apresentam de corpo inteiro;

m) a vagina geralmente é sutil (um vinco no baixo-ventre) ou pode nem ser evidenciada, enquanto o pênis aparece em todas as figuras masculinas de corpo todo, e é exageradamente grande;

n) as figuras do *ẹdan* quase sempre estão sentadas (exceto o *ẹdan* 8, no qual as figuras estão em pé). A posição sentada é associada em vários lugares da África ao chefe, por isso, é também uma insígnia de poder e autoridade – uma postura freqüentemente associada ao rei;

o) a maioria das estatuetas possui pinos de ferro. Enquanto 5 figuras (22% num total de 23 imagens) possuem pinos de ligas de cobre, 18 figuras (78 %) possuem pinos de ferro. Morton-Williams, na sua definição estrita de *ẹdan*, menciona que também

há*ẹdan* com pino de "bronze", ainda que raramente (cf. Nota 4); e, finalmente

p) observamos que muitos dos elementos do *ẹdan*possuem formas inspiradas no imaginário *Ògbóni* que iremos examinar a seguir. Antes porém, enfatizamos aqueles que merecem destaque:

- os quatro tipos de nariz encontrados nas imagens tendem a ter a base triangular, provavelmente inspirados na simbologia importante, como veremos, que o número três possui entre os *Ògbóni*;

- os braços das figuras femininas, quando seguram os seios, ficam numa posição que lembra duas parábolas opostas, ou um duplo sinal da lua crescente;

- a barba presente nos *ẹdan* 1, 2, 3, 5 e 11 é delineada de modo a lembrar, também, o símbolo da lua crescente; isso ocorre, ainda, com o par de orelhas das figuras presentes nos *ẹdan* 4, 5, 6 e 11;

- as coroas, tendendo a uma forma cônica, delineiam um falo, especialmente as coroas dos *ẹdan* 1 e 11.

2.4 Análise iconográfica

A unicidade do casal ligado pela corrente, o realce dos sexos e a importância da cabeça já foram abordados quando da classificação funcional (cf. item 2.2), que, como vimos, está vinculada, do ponto de vista morfológico, sobretudo a esses três fatores. Agora nos ocuparemos em analisar a significação de outros símbolos recorrentes nas peças.

Òsì – o lado esquerdo

A preponderância do lado esquerdo (*òsì*) sobre o lado direito (*òtún*) está representada no gestual típico*Ògbóni* que coloca a mão esquerda sobre a direita com os punhos cerrados e o polegar escondido (cf.Tabela VII). Eles saúdam *Ilè* fazendo esse gestual três vezes na altura do abdome, enquanto dizem uma saudação (Morton-Williams 1960: 372). Os iniciados também se cumprimentam com a mão esquerda e se movem para a esquerda enquanto dançam ao som das batidas dos *àgbá* (tambores) dentro do templo ou santuário *ilédì* (Lawal 1995: 43).
Segundo Elbein dos Santos (1993: 70), "de maneira geral, o que é masculino é considerado como pertencendo à direita e o que é feminino como pertencendo à esquerda" . Mas em Drewal (*apud* Lawal 1995: 43-44), consta que o lado esquerdo nas estatuetas *ògbóni* não está relacionado ao feminino, mas sim ao sagrado, e por conseqüência, aos assuntos potencialmente perigosos.

Lawal discorda dessa acepção, recorrendo à tradição oral, sobretudo aos versos do Ifá, para afirmar que *Ilè*é uma divindade feminina e que o lado esquerdo, *òsì*, representa o escondido, o suave, o poder espiritual feminino, enquanto o lado direito, *òtun*, representa a força física masculina, a rigidez (cf. um confronto entre essas duas concepções em Salum 1999: 168-170). Por isso, a mão esquerda é metaforicamente conhecida entre os iorubás como a "*mão da paz*" ou a "*mão do segredo*".[32] Com esses novos dados, ele conclui que, na iconografia *ògbóni*, o lado esquerdo representa o feminino e o laço entre mãe e filho – e entre os "filhos da mesma mãe" (*Omo Ìyá*), como os membros *Ògbóni* costumeiramente se denominam.
É importante lembrar que, genericamente e universalmente, formas côncavas ou massas com reentrâncias são associadas à vagina e tidas como femininas. Fenômeno semelhante ocorre com as "cavernas" ou "grutas", e com a "terra". Na iconografia do

Cristianismo primitivo é comum vermos a Virgem Maria dando à luz no interior de uma gruta, e não em um estábulo.

No romance "O mundo se despedaça" do escritor nigeriano Chinua Achebe (cf. Achebe 1983) fica evidenciado o papel central do culto à terra também para os ibôs. Tratando da questão, ainda que literariamente, o autor revela como a terra personifica-se em divindade feminina e como esse culto foi desestruturado pelos colonizadores. Considerando a proximidade geográfica e cultural dos ibôs com os iorubás, esse paralelo vem reforçar a profundidade do significado de *Ilẹ̀*, como "território" ou "divindade", na compreensão do imaginário*ògbóni*.

Ẹ́ẹ́ta – o número três

O número três é muito recorrente na iconografia*ògbóni*. Podemos vê-lo representado nos elementos triplos ou em forma triangular. A Tabela VIII mostra alguns arranjos possíveis, mas há muitos outros encontráveis, de forma idealizada, nos elementos de estilo (cf., por exemplo, as construções de coroas e narizes, ou estruturas das correntes e escarificações da Tabela V).
De acordo com os autores consultados, a união do masculino e do feminino na imagem do *ẹdan*simboliza a formação do "terceiro". Seria como aquele gerado pela complementaridade de partes, aquele que se segue – a progenitura, ou o devir, reiterando os laços entre passado, presente e futuro. Essa tríade se estabelece quando um *Ologboni* é visto com as duas figuras humanas no peito, usando o *ẹdan* pendurado no pescoço, como mostra a renomada foto de William Fagg (Blier 1997:97, f. 78).

O terceiro elemento é *Ilẹ̀*, o mistério, o próprio segredo compartilhado (Morton-Williams 1960: 373) – que tem raízes ancestrais. Para Lawal (1995: 44), "o número três (ẹ́ẹ́ta), (...) significa poder dinâmico (agbára), ambos físico e metafísico. (...) A

terceira parte – *Ilẹ̀/ẹdan* – é a força da ligação da promessa, companheirismo, contrato, obrigação, ou responsabilidade moral".[33]
Esse número, segundo Morton-Williams (1960: 373), também está presente na concepção iorubá dos três estágios da existência humana: a saída do *òrun* para viver no *àiyé* e eventualmente se tornar um espírito em *Ilẹ̀*. Os iorubás também acreditam na existência de três componentes "espirituais": *ẹ̀mí* (a respiração);*ara-òrun* (um componente que retorna para o *òrun*para renascer), e *imọlẹ* (que se torna um ancestral).

Elbein dos Santos (1993: 71) aponta que três são também as forças que constituem o universo e tudo o que existe: *Ìwà*, princípio da existência, *Axé*, princípio da realização, e *Àbá*, princípio orientador. E, nos terreiros nagôs da Bahia a que se refere a autora, o número três também está ligado à terra: "toda ação ritual no ‘terreiro’ está indissoluvelmente ligada à terra; desde *Olọrun*, passando por todos os orixás até os ancestrais, todos são saudados e invocados no início de cada cerimônia derramando um pouco de água três vezes sobre a terra" (idem: 57).

Osù – símbolo da lua crescente

Drewal (*apud* Lawal 1995: 47) interpreta o símbolo da lua crescente como a abstração de um pássaro, que é um dos emblemas das "feiticeiras" iorubás. Confira o "*ẹdan* sentado com pássaros ‘mensageiros’" – peça da coleção R. Cte de la Burde, (Roache 1971: 51, f. 7) – em que os corpos dos pássaros, representados de perfil sobre a cabeça da figura, têm denotada forma de meia lua. Outra interpretação vem dos informantes de Lawal, segundo a qual esse símbolo é*Osù*, a lua crescente, associado à inovação e a regeneração. Ele é conhecido pelas mulheres iorubás, que se baseiam na fase crescente e minguante

da lua como calendário menstrual. Ora, as "feiticeiras" não deixam de ser agentes dinâmicos e transformadores, havendo consonância no cruzamento da argumentação dos dois autores citados.

Encontramos esse símbolo em vários elementos dos objetos: nas escarificações na testa das imagens (*ẹdan* 11 e 12), na posição dos braços femininos segurando os seios (*ẹdan* 5 e 6), nas orelhas que ficam na parte posterior da cabeça (*ẹdan* 4, 5, 6, 8), no formato do cabelo (*ẹdan* 8), e nas barbas de algumas peças (*ẹdan* 1, 5 e 11). Ele pode aparecer de forma dupla como as marcas na testa do *ẹdan* 12. Exemplos do aparecimento da forma da lua crescente nos *ẹdan* vêem-se destacados na Tabela IX.

Espiral, círculos concêntricos e forma cônica

Os informantes de Lawal (1995: 47-48) deram duas diferentes, porém relacionadas, interpretações sobre a espiral e os círculos concêntricos que aparecem nas estatuetas. A primeira delas diz que esse símbolo representa o giro (*ranyinranyin*) da forma cônica de um caramujo (*òkòtó*), que é brinquedo de criança, e está associado com o crescimento, movimento dinâmico e, por extensão, com o poder transformador de Exu – o mensageiro divino e intermediário entre *Ilẹ*e *ẹdan*. A outra versão diz que esses motivos gráficos significam o poder expansivo de Olocun – a divindade do mar e da abundância. A água e a terra são dois aspectos do mesmo fenômeno cultuado pela associação *Guẹlẹdẹ* como *Ìyá Nlá* ("Mãe-Natureza"), que é chamada, segundo o autor, "*Olókun àjàró òkòtó*" – a divindade do mar que gira como o caramujo *òkòtó*.

Notamos esses símbolos em diversos elementos. Alguns exemplos estão destacados na Tabela X. O que pode vir a reforçar a atribuição do formato cônico, circular concêntrico e espiral a Exu é, provavelmente, o formato de glande que algumas coroas apresentam, como as dos *ẹdan* 1 e 11. O pênis é um dos principais

símbolos de Exu (cf. Verger 1981: 78-79), sendo as formas fálicas da escultura dos iorubás atribuídas a essa entidade. O cabelo do *ẹdan* 10 é também muito parecido com a cabeleira de Exu da estatuária em madeira.

Objetos simbólicos

Os objetos sustentados pelas figuras humanas de um*ẹdan* simbolizam aspectos importantes das crenças*òǵbóni* e são como que pequenas réplicas dos objetos utilizados nos rituais da associação. Segue abaixo considerações sobre eles.

a) A *colher* representa a renovação e o reabastecimento. É um símbolo geralmente vinculado à figura feminina (como no *ẹdan* 8), pois remete às mulheres *Erelú* que, entre outras tarefas, preparam a comida servida no *ilédì* (Lawal 1995: 47).

b) Os *bastões*, ou cetros cerimoniais, são símbolos de poder e autoridade dentro dos cultos religiosos iorubás. O *ẹdan* 9 carrega um par desses bastões, que pode ser uma auto-referência ao *ẹdan* (uma imagem do *ẹdan* segurando outro *ẹdan*). c) A bacia é usada pelo *Olúwo* para lavar o iniciado (Williams 1967: 145), ganhando nova significação, pois é também essencial nas tarefas judiciais (Morton-Williams 1960: 366). Geralmente é segurada pela figura feminina, como no*ẹdan* 11.

d) O *facão* é um símbolo associado ao masculino e, por isso, é segurado pela mão direita (o lado direito é o lado masculino). Simboliza o sacrifício e também é uma referência às penalidades aplicadas a qualquer um que revele segredos ou quebre acordos relativos à associação.

e) O *porrete* também é um símbolo associado ao masculino, como o facão. É segurado pela mão direita da figura masculina. Esses dois objetos estão associados à morte, que é relacionada ao

masculino na cultura iorubá. A morte, ou *Ikú*, está profundamente ligada à terra e à gênese humana (Elbein dos Santos 1993: 106-107).

f) O *bornal* – esse elemento que também pode denotar a forma de uma "cabaça com alça" – está, nas peças que constituem nosso *corpus* de pesquisa, sempre no lado esquerdo do corpo *de todas as figuras masculinas*. Parece contraditório, lembrando que, para os *Ògbóni* o lado feminino é o esquerdo, e, ademais, esse elemento alude à contenção de algo poderoso ou valioso, que não pode ser visto nem revelado, mantendo-se escondido e inacessível, mas presente. Lembremos que a cabaça é associada, genericamente na África, ao útero, à gestação e aos mistérios da vida. É hora de dizer que os sacerdotes*Ògbóni* usam um bornal semelhante a este objeto do lado esquerdo do corpo quando saem a trabalho (cf. Lawal 1995: 46, f. 10). Pode ser uma referência ao grande poder ancestral feminino de *Ilẹ̀*, que está ligada à "feitiçaria" também. É importante lembrar que, tradicionalmente, a "feitiçaria" entre os iorubás nem sempre é considerada uma prática anti-social. As "feiticeiras" iorubás trabalham com forças muito poderosas e terríveis. Essas mulheres são anciãs muito temidas e respeitadas na sua comunidade. Diferentemente das culturas ocidentais, que desprezaram e "caçaram" suas "feiticeiras", entre os iorubás elas são reverenciadas e apaziguadas com danças e cerimônias (cf. Verger 1992: 23-24; Carneiro da Cunha 1984; quanto à projeção dessa discussão na arte, cf. Salum 1999: 168-170).

Seios

Todas as figuras femininas sinalizam gestos de oferecimento com suas mamas cônicas e pendentes. Os seios enfatizam a afeição maternal e generosidade de *Ilẹ̀*. Segundo Lawal (1995: 46), há um provérbio*ògbóni* que diz: "o leite dos seios maternos é doce [ou

suave]; nós todos sugamos dele".[34] Ele é entoado três vezes pelos membros quando saúdam uns aos outros ou quando tocam o *ẹdan* com a língua.
É interessante notar que a figura feminina do *ẹdan* de corpo inteiro, quando não está na posição típica da mão esquerda sobre a direita, parece estar sempre oferecendo algo, de braços estendidos. Nos *ẹdan* 5 e 6, a figura oferece os seios; no *ẹdan* 8, oferece uma colher; no *ẹdan* 9, um par de bastões; e, finalmente, no *ẹdan* 11 a figura oferece uma tigela. Todos esses objetos são relacionados ao gênero feminino (cf item 2.3).
Sobre a nudez

Os *Ògbóni* ditam que os seres humanos não podem esconder nada de *Ilẹ̀* e, em alguns rituais, os participantes ficam nus. Isso viria a demonstrar, segundo Williams (1964: 146), a imediata relação que deve existir entre os homens e *Ilẹ̀*. Em sua pesquisa, esse autor constatou que todos os *ẹdan* de corpo inteiro são feitos nus. Todos os *ẹdan* do acervo do MAE, examinados por nós, estão em conformidade com essa regularidade.

3. Conclusão

Apontamos a seguir observações que, ao fim deste artigo, nos parecem relevantes, tanto do ponto de vista teórico, quanto metodológico.

a) Chegamos ao final, com uma síntese bibliográfica sobre um assunto pouco explorado, de fontes escassas e em língua estrangeira, de pouco acesso entre nós, e, praticamente inexistente em português. Consideramos que nosso estudo possa vir a contribuir não apenas para os estudos de coleção, mas para os de natureza histórica e sócio-antropólogica, bem como às pesquisas sobre o Negro no Brasil.[35]

b) O estudo, objeto deste artigo, permitiu-nos delimitar um grupo de peças do acervo de origem africana do MAE-USP, quantificado, que forma uma coleção museológica em si mesma, permitindo sugerir denominá-la coleção *ògbóni do MAE*. Nessa coleção inserem-se, além dos *edan* aqui apresentados, as estatuetas "sem pino" e "sem corrente", além de algumas outras peças avulsas (bastões, recipientes, jóias). Elas serão tratadas em uma publicação próxima.

c) Outro resultado que nos parece importante destacar nesta conclusão é a constatação, pela análise morfológica, da presença ou representação no acervo do MAE das três classes funcionais das esculturas*edan* reportadas na etnografia dos principais autores sobre a matéria.

d) Com o estudo efetuado, temos, agora, embasamento para definir o grupo de esculturas *edan*da coleção *ògbóni* do MAE:

- são peças iorubás da associação *Ògbóni*, que chegaram da África na década de 1970 e, provavelmente, são do século XX;

- são objetos de ligas de cobre feitos pela chamada "técnica da cera perdida" e compostos por um par de imagens baseadas na *figura humana*. Essas imagens possuem pinos metálicos na parte inferior e são ligadas por uma corrente na parte superior;

- as imagens simbolizam um casal humano nu. Alguns pares possuem somente a cabeça. Quando representam a figura de corpo inteiro, é comum ver-se nelas a sinalização do *gesto ògbóni* (mão esquerda sobre a direita). Quando não, elas sustentam nas mãos objetos determinados. A figura masculina segura dois objetos – um ligado ao gênero masculino, que fica do lado direito, e outro ligado ao feminino, que fica do lado esquerdo.

Por outro lado, a figura feminina segura apenas um objeto do universo feminino com as duas mãos; e,

- nessas esculturas, há uma profusão de símbolos materializados por diversos recursos de representação da figura humana. São perceptíveis pelas marcas corporais, nas silhuetas de postura, nos objetos-insígnias integrantes, assim como, nos elementos constitutivos (como olhos, mãos ou pernas). Entre os símbolos encontrados estão os relativos ao número três e à lua crescente, além dos que indicam movimento e crescimento. Essa caracterização pode ser útil no trabalho de identificação de outras peças.

e) No que diz respeito à pesquisa sobre coleções, reafirmamos a importância do estudo formal e funcional como mola propulsora para o exame aprofundado da documentação escrita, aqui sintetizada, permitindo, no retorno, examinar essas formas tão singulares e emblemáticas, desmembrando-as nos seus elementos mais significativos.

f) Na possibilidade de estendermos, no futuro, nosso corpus para além das peças da coleção *ògbóni* do MAE, os resultados deste estudo apontam para uma tipologia capaz de auxiliar a classificação de objetos congêneres conservados em outras instituições, tendo em vista que não se conhece, ainda, pelas publicações especializadas disponíveis, um trabalho focalizado na matéria.

* * *

RIBEIRO JR., A; SALUM, M.H.L. Stylistic and iconographic study of the *edan* sculptures of MAE-USP collections. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 13: 227-258, 2003.

ABSTRACT: The Museu de Arqueologia e Etnologia of the University of São Paulo has a collection of pieces of cast metal used by a traditional institution of the Iorubas from Nigeria, called *Ògbóni* society, of political-religious character. The *Ògbóni*'s objects are normally made of metal alloy, referred in the publications as "bronzes", and *ẹdan* is a specific type of such objects. The goal of this article is to present a study of the *ẹdan* of this collection in which we systematize the corresponding documental, historic and ethnographic data and those obtained through formal, functional and symbolic analyses of the pieces. This led to the characterization of the *ẹdan* sculptures of the MAE's *ògbóni*collection defining them as a specific category of technical, but above all stylistic and iconographic production of the Iorubas .

UNITERMS: Africa: Ioruba – African art: stylistic – Metal sculpture – Ioruba: *Ògbóni* society – Mithology: *Ilẹ* – Musei: collection studies.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHEBE, C.
1983 *O mundo se despedaça*. São Paulo: Ática.

ADÉKỌYÀ, O.A.
1999 *Yorùbá*: Tradição oral e história. São Paulo: Terceira Margem.

AREWA, O.; STROUP, K.
1977 The Ogboni Cult Group (Nigeria). *Anthopos*, 72 (1-2): 274-287.

BASCOM, W.R.
1944 The Sociological Role of theYoruba Cult Group.*American Anthropologist*. (Memoirs, 63)

BLIER, S.P.
1997 *L`art royal africain*. [Paris]: Flammarion.

CARNEIRO DA CUNHA, [J.]M.
1983 Arte Afro-Brasileira. W. Zanini (Coord.).*História Geral da Arte no Brasil*. Vol. II. São Paulo, Instituto Walther Moreira Salles: 973-1033.
1984 A Feitiçaria entre os Nagô-Yorubá. *Dédalo*, São Paulo, 23: 1-15.

COSTA E SILVA, A.
1996 *A enxada e a lança*: A África antes dos portugueses. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

DENNETT, R.E.
1916 The *Ògbóni* and other secret society inNigeria. *Journal of the African Society*, 16: 16-29. DREWAL, H.J.
1989 Art and Ethos of Ijebu. H.J. Drewal; J. Pemberton; R. Abiodun (Eds.) *Yoruba*: Nine Centuries of African Art and Thought. Nova York, The Center of African Art: 117-145.
ELBEIN DOS SANTOS, J.
1993 *Os Nàgô e a Morte*. São Paulo: Vozes.
ELLIS, A.B.
1894 *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*. [www.sacred-texts.com], 2003.
FROBENIUS, L.
1913 *The voice of Africa*. Vol. I. Londres: Hutchinson & Co.
HAMPÂTÉ BÂ, A.
1982 A tradição viva. J. Ki-Zerbo (Coord.).*História Geral da África*. Vol. I. Metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática: 181-218.
LAWAL, B.
1995 À Yà Gbó, À Yà Tó: New Perspectives on*ẹ*dan *Ògbóni*. *African Arts* 28 (1): 37-49.
MORTON-WILLIANS, P.
1960 The Yoruba *Ògbóni* Cult in Oyo. *Africa*, Londres 30 (4): 362-374.
RIBEIRO, R.
1995 *Mãe Negra*: o significado iorubá da maternidade. Tese (Doutorado em Antropologia). São Paulo: FFLCH/Universidade de São Paulo.

ROACHE, L.E.
1971 Psycophysical Attibutes of the Ogboni*ẹ*dan. *African Arts* 4 (2): 48-53.
SALUM, M.H.L.
1999 Por que são de madeira essas mulheres d'água? *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 9: 163-193.

SALUM, M.H.L.; CERÁVOLO, S.M.
1993 Considerações sobre o perfil da Coleção Africana e Afro-Brasileira no MAE-USP. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 3: 167-185.

VERGER, P.
1981 *Orixás*: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo: Corrupio.
1982 Etnografia religiosa iorubá e probidade científica. *Religião e Sociedade*, 8: 3-10.
1992 Esplendor e decadência do culto de Iyami Osoronga entre os Iorubas: "Minha Mãe Feiticeira". P. Verger. *Artigos*: Tomo I. São Paulo, Corrupio: 5-91.
1995 *Dieux d'Afrique*: culte des orishas et vodouns à l'ancienne côte des esclaves en Afrique et à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Bresil. Paris: Revue Noire.
2000 *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: EDUSP.

WEBSTER, H.
1932 *Primitive Secret Societies*. Nova Iorque: Macmillan Co.
WILLIAMS, D.
1964 The Iconology of the Yoruba *edan* Ogboni.*Africa*, Londres, 34 (2): 139-166.

NOTAS

(*) Este artigo é resultado de um plano de estudo vinculado ao projeto "Tratamento de acervos africanos em museus do Brasil face aos estudos africanistas no país e aos sistemas de catalogação internacional: o caso do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP".

(**) Bolsista PIBIC/CNPq do Museu de Arqueologia e Etnologia e graduando do Departamento de História da Faculdade de Filosofia,

Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. *arj@usp.br*

(***) Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

(1) Traduzimos a expressão corrente *Ogboni Society*(do inglês) por "associação *Ògbóni*", para não haver engano em pensá-la como uma sociedade no sentido de uma nação ou povo, e intensificar o sentido de instituição e de fraternidade que ela possui.

(2) Desde já, os termos vernaculares serão grafados conforme a fonética da língua iorubá. A grafia desses vocábulos varia de um autor para outro (especialmente a grafia dos tons e das vogais específicas do iorubá). Por isso, utilizamos a escrita mais difundida dentro do conjunto das obras citadas. Fazem exceção as palavras já aportuguesadas como*axé, ifá, nagô, obi, orixá* ou mesmo *iorubá*, que serão grafadas no nosso idioma.

(3) Cf. item 2.2., em que trataremos dos problemas de material e técnica.

(4) "(…)*consists essentially of two brass (or bronze) images, the one of a naked man, the other of a naked woman, linked together by a chain, and each mounted on a short iron (rarely, brass) spike*".

(5) A partir de agora, nos referiremos a cada*ẹdan* estudado pelo número que apresenta nesta tabela. Todas as fotografias deste artigo foram tomadas por Wagner Souza e Silva (MAE-USP), a quem agradecemos seu entusiasmo e colaboração na determinação de vistas que resultassem em imagens reveladoras e expressivas dos objetos, sem abrir mão da fidelidade que um estudo fotográfico científico exige neste caso.

(6) O uso do artigo masculino na frente da palavra*ẹdan* só pode ser aceitável, então, se for referente ao objeto a que a concepção de *ẹdan* dá forma. Quando escrevemos "*ẹdan*", estamos nos referindo, mesmo que implicitamente, ao objeto e, por isso,

usamos o artigo masculino. Procuraremos manter esse critério ao longo do nosso texto, no qual o objeto *edan*também poderá ser tratado como escultura. Quando escrevemos "figura" ou "estatueta", queremos designar uma das duas imagens do *edan*.

(7) Como explica Lawal (1995: 41): *Ilé odì*, "the house of secrets".

(8) Não devemos confundir a associação*Ògbóni*, tradicional entre os iorubás – conhecida na literatura inglesa como "Aboriginal *Ògbóni*Fraternity – A.O.F." – com a "Reformed Ogboni Fraternity – R.O.F.", que foi criada em 1914 por um padre anglicano, o Reverendo Thomas Adésínà Jacobson Ògúnbíyí, que revisou os rituais e o simbolismo tradicional para ser aceitável aos cristãos, muçulmanos e indivíduos não-iorubás (Lawal 1995: 39).

(9) "*Earth (…) existed before the gods, and the Ogboni cult before the kingship. Earth is the mother to whom the dead return. Earth and the ancestors, not the gods (orisa), are the sources of the moral law*."

(10) "*The members are popularly believed to possess a secret from which they derive their power, but their only secret appears to be that of a powerful and unscrupulous organization* (...)".

(11) "*Decaptation Company, Limited*"

(12) Conselho de Estado da cidade de *Òyó* externos à realeza e, necessariamente, membros *Ògbóni*.

(13) Jogo de adivinhação dos iorubás, chamado Ifá, regido pela divindade Orumilá.

(14) Maria Júlia Figueiredo, do Terreiro do Engenho Velho da Bahia, tinha o título de *Ìyalóde-Erelú*. Sobre as máscaras e a associação *Guèlèdé*na África e seu imaginário no Brasil, cf. item 3 – "Nota sobre a Oxum de Xangô ou sobre a essência da feminilidade" e item 4 – "Marcas honoríficas das ‘*iyáàgba*‘ nas estátuas de Frobenius e de Ibadan" (Salum 1999: 184-187).

(15) No texto sobre os *Ògbóni* e os *edan* publicado no catálogo da "Exposição de peças africanas e afro-brasileiras" do MAE, no

Congresso Internacional da Escravidão (1988: 27, 30), reproduz-se a legenda usada na exposição do antigo-MAE, quando no Bloco D do CRUSP. Em sua obra póstuma (cf. Carneiro da Cunha 1983), Marianno refere-se ao *edan* quando apresenta "etapas da cera perdida" (p. 985), fazendo apenas breve menção aos *Ògbóni* (p. 986).

(16) O uso de madeira na escultura ritual relativa aos orixás é restrito apenas a algumas entidades ou modalidades de culto (cf. Salum 1999).

(17) A caracterização metálica dos *edan* é propósito de uma pesquisa em andamento, realizada por uma equipe multidisciplinar de profissionais técnicos e docentes do MAE, da Escola Politécnica da USP e da UFRGS, com apoio do CNPq (Prof. Dr. Responsável: Hercílio Gomes de Melo).

(18) "*força vital, que assegura a existência; elemento dinâmico que permite o acontecer e o devir*"

(19) Não há na literatura disponível menção de qual orixá se trata.

(20) Na Tabela VI apontamos a incidência de cinco peças do acervo do MAE com pinos de ligas de cobre e não de ferro. Cf. também uma definição do objeto na Nota 5.
(21) Cf. também o histórico do acervo africano e afro-brasileiro publicado em Salum e Cerávolo (1993).

(22) Cf. Carta de 27/09/72 – de Ladislas Segy (Galeria Segy – Nova York), para Prof. Dr. Ulpiano Bezerra de Meneses (diretor do MAE); Certificado da Galeria Segy emitido em 27/09/72; Carta MAE – C. 300/72, de 13/11/72, para Ladislas Segy; Recibo de 08/12/72, assinado por Antonietta Borba Muniz de Souza; Carta MAE Of. nº 346/72, de 20/11/72, para o Reitor da USP, Prof. Dr. Miguel Reale;

Carta de 22/11/72, de Ladislas Segy para o MAE; Carta MAE – C305/72, de 23/11/72 para Ladislas Segy (todos esses documentos estão na pasta suspensa "Compras – AF" do Setor de Documentação do MAE).

(23) Cf. Relação da coleção pertencente a José Marianno Carneiro da Cunha, posta em depósito no MAE em agosto de 1976 (pasta "Depósitos – AF"); Relação da coleção de J.M.C.C. posta em depósito no MAE em junho de 1977 (pasta "Depósitos – AF"); fichas catalográficas das peças; Livro de Tombo do acervo.

(24) Dados da entrevista concedida pela Profa. Dra. Maria Manuela Ligeti Carneiro da Cunha a Suely Moraes Cerávolo e Patrícia Raffaini em 08/02/1990, registrada em fita cassete.

(25) Cf. Carta de 30/08/81, de Maria Manuela Ligeti Carneiro da Cunha para a Profa. Dra. Gilda Reale Starzynski, Diretora do MAE (pasta "Depósitos – AF"); Relação da coleção doada por Maria Manuela Ligeti Carneiro da Cunha ao MAE (pasta "Doação – AF").

(26) Cf. Nota 17.

(27) "*The Earth is not represented by any symbol in Yoruba art, although it is personified. This corresponds to an absence of representation of its counterpart, the sky Olorun*".

(28) "*The pair, male and female, symbolizing the union of Heaven and Earth on which human existence is based*".

(29) "(...)*Tako, tabo, èjìwàpò (Male and female go together)*".

(30) "(...)*Tibi, tire, èjiwàpò (Good and evil go together)* ".

(31) "(...)*she is both firm and tender, good and evil, generous and dangerous.(...) She is the giver of life and receiver of the dead, the "Mother of All" and yet the originator of witchcraft*".

(32) "*owó àlááfíà (the hand of tranquillity)*" e "*owó awo ("hand of secrecy")* ".

(33) "*The number three (eéta), on the other hand, signifies dynamic power (agbará), both physical and metaphysical. (...) the third party – Ilè/edan – is the binding force of a promise, fellowship, contract, obligation, or moral responsibility.* "

(34) "*Òmú ìyá dùn ún mu; gbogbo wa la jo nmu ú*", traduzido pelo autor como "*the mother's breast milk is sweet; we all suck it*" .

(35) O tema foi objeto da nossa comunicação de pesquisa, "*edan* – emblema da associação*Ògbóni* na África: investigação sobre seu uso no Brasil" (cf. Ribeiro Jr.; Salum, XI SIICUSP, 2003:www.usp.br/siicusp)

ARAOKO, TERRA DE ADJA FON

Por: José Manuel Cedeño Couto*

Havana.- O tema **Arará-Ewe-Fon** será o fio condutor que nos levará à origem geográfica dos Arará, localizados no Daomê. Este nome é a forma francesa de **Danxome** (no ventre da serpente).
Segundo a lenda, o palácio foi construído no ventre de um rei chamado Dan, quem foi destronado depois e o nome **Danxome** se aplicou à cidade histórica de**Aboney**, referido ao país dos tempos do tráfico negreiro até 1975.
Os grupos **ararás**, trazidos a Cuba na etapa escravista lograram sobreviver principalmente em municípios da província de **Matanzas** (a 102 km da capital) zona onde se aprecia com maior pureza o legado **arará**tendo expoentes como Maximiliano **Baró**, **Miguelina Baró, Emiliano Zulueta** e **Atilano Fernández**.

Como toda cultura tem a sua origem e significado, a cultura **Arará** ou **Ewe-Fon** parece proceder de **Ardra**(**Ardes, Ardre, Ardu, Ardran**) nome de um reino da África Ocidental, que se encontrava justamente na porção meridional do que é hoje a atual República de Benin. Este reino aparece unicamente nos mapas velhos, não assim no atual mapa político-administrativo de Benin.

Segundo as tradições recolhidas pelo etnólogo beninês Barthelemg Adoukonou em Aboney e que concordam com as que chegaram de etnias irmãs estendidas pelo Togo e o sudeste nigeriano como a pátria comum dos Adja-Fon.

A chegada à América deste grupo, não foi mais que uma etapa na longa migração que partiu de**Oyoetle-Ife**, antigas e poderosas cidades do país dos iorubás. Quer dizer que de **Tado**, pequena localidade na fronteira entre o antigo Daomê e o **Togo** atual, a tradição oral remete**Oyó-Ifê** para sugerir uma origem comum dos grupos **adja-fon** e iorubá. **Kétov** (Ketu), cidade situada a uns 60 km ao norte de Porto Novo, foi uma importante parada na longa viagem destes emigrantes.

Para o investigador cubano, Humbert Deschamps, os**Adja** depois de sua instalação em **Tado** se separaram, os **Ewe** se trasladaram ao oeste atual do **Togo** e os**Fon** ao este da atual República de Benin. Em todos os casos os estudos lingüísticos estruturais comparados do **adja-fon**, do **ewe** e do **yorubá** revelam a indiscutível integração destas línguas num sistema cultural comum.

Os **fon** foram os fundadores dos reinos tradicionais de**Allanda, Aboney, Porto Novo** e **Savi** nas zonas meridional e central do atual Benin. Continua vigente a polêmica ao redor dos vocábulos **Ardres, Ardre, Arder, Ardrah**, impostos pelos europeus como variantes diferentes e atribuem a diversas localidades do atual Benin as denominações do **Guan Ardera**, pequeno **Ahlia** e capital do Reino de **Ardra**.

São contados os trabalhos que tentam romper as barreiras que separam os estudos culturais na África e aqueles que se realizam na América. É preciso contribuir ao estabelecimento de pontes, proporcionar reflexões comuns e sugerir hipóteses com o objetivo de aprofundar cada vez mais a análise das culturas africanas.

No exame da tradição lingüística podem definir-se três centros de interesse fundamental: o mágico, o mito e a lenda da vida e a morte. No que se refere à religiosidade cinco aspectos básicos se enunciam: Deus e as demais deidades, o homem genérico, os animais, objetos, fenômenos naturais e a magia.

Na cultura **ewe-fon** em Cuba existe um ser supremo denominado **Segbolisa** ou **Dadasegso**, cujo outro nome de **Máwu**, quase nunca se utiliza. Na teogonia Fon, se atribuem diversas funções mediadoras a um grupo de divindades que são os deuses da natureza, como afirma Metraux.
Segundo dados obtidos do testemunho de Miguelina Baró Céspedes (28/09/1992) as festas religiosas em Cuba de origem africana se iniciam depois de consultar o primeiro Vodum (divindade ou deidade) para que dê a sua aprovação. Este primeiro Vodum segundo Juventino Gubrugouy
é **jurago** em **arará** e**Elegba** em **yorubá**.

Na mitologia **Fon Elegba – Hundayo** em **Maxi**- cumpre uma função de primeira ordem, em todo o sistema religioso, pois é mensageiro dos deuses e expressa a vontade destes, é também a deidade do destino,**Hundayo** é honrado ao princípio de cada cerimônia e recebe as primeiras oferendas.

Entre os **fon** esta deidade se coloca no portal da casa familiar, em forma de um monte de terra com o membro viril de metal ou de madeira, muitas vezes exagerada. Em Cuba aparece sincretizado com São Pedro, São Roque ou Santo Menino de Atocha. Em Perico (Matanzas), lhe é atribuído o nome de **Afra**; em Jovellanos (Matanzas) se usa o nome de **Jurajo**, isto poderia explicar-se porque na mitologia iorubá ambos conformam a deidade **Exu-Elegba**. **Exu** equivaleria a **Afra** e **Elegba** a **Jurajo**, a deidade que abre o caminho e deve encher-se de comida antes que o resto dos deuses possa comer. As cerimônias de Vodum de Benin se desenvolvem em meio a muito colorido, mas não se pode assegurar que cada deidade tenha as suas cores preferidas como no caso de Cuba onde existe um simbolismo no vestuário.
Ao chegar a outro meio geográfico, a mudança que se opera nos atributos, o vestuário e as funções favoreceram a aparição de novos relatos ao redor da origem das deidades a tal ponto que as

antigas lendas foram esquecidas pelos descendentes africanos em Cuba, cujas poucas exceções são as casas-templo centenárias.

Também essas lendas se conservam quase sem variações em outras áreas do território cubano, por exemplo em Agramonte, Matanzas, Perico e Jovellanos. No iorubá, as conservam a Sociedade O Cristo, em Palmira, Santa Bárbara e São Roque, assim como o Cabildo dos Congos na mesma Palmira, província de Cienfuegos (zona central de Cuba) que segundo contam era de origem **arará**.

O conceito do homem genérico na religião **arará**, engloba dois tipos de pessoas: o homem (comum e não comum) e os ancestrais, ambos são objetos de culto, igual que entre os **adja-fon** de Benin. Dentro do primeiro tipo entram os chamados **Abiku**, os Gêmeos e os Anões. Entre os iorubás e os ewe-fon da Nigéria e Dida Homey, respectivamente, se pratica um culto aos gêmeos que conta com suportes míticos associados aos seus panteões tutelares.

Em Cuba só na pequena cidade de **Agramonte** os gêmeos se integram ao panteão **arará** e são chamados de **Ojojo** (**Hoxo** em Benin). Os gêmeos são venerados em Benin mas isto não quer dizer que pertençam a alguns dos três panteões fundamentais destas regiões, os **Hoxos** podem ser assinalados por **Fa** (Ifá em iorubá) a pessoas que sejam **Ono**, gêmeos.
De acordo com uma velha crença, são seres que procediam de uma selva chamada **Zun** entre os **Fon Eigbo** embora entre os nagô nem sempre rege o princípio dual. O estudo dos gêmeos é mais complicado do que se supõe, entre os grupos arará, foram registrados nomes de deidades consideradas autônomas, mas na verdade são gêmeos na mitologia Fon, tais são os casos de **Dada Zoji** e **Nyo**xwew **Ananu**, para muitos membros da família**Sakpata**, a deidade da varíola.
Segundo Heikovits, **Máwu** era ao mesmo tempo homem e mulher e bastante tempo transcorreu de que a parte feminina concebesse

gêmeos, o macho foi chamado de **Dada Zoj**i e a fêmea de **Nyo**xwew **Ananu**. Esta, segundo uma versão não confirmada, se transformou em esposa do primeiro.

Em Perico não se menciona **Sakpata** como deidade principal da varíola e as epidemias, mas sim **Dazoji**, daí a preferência deste sobre a primeira, estas variantes de hierarquização entre deidades da mesma família também existe em **Agramonte**, onde os testemunhos de Francisca Quevedo e Fermina Baró (1991) chamam de aborderads às deidades que trazem prejuízos que são **Azoji, Tosu, Awáwu Owánu, Alikprete** ou **Arikprete**.

Tanto para os beninenses, como para os cubanos, são válidas diferentes ordens hierárquicas ou listas de deidades e este fato mostra as variantes e as contradições que podem existir numa mesma tradição. Sobre os Abiku ou deidades das crianças que morrem, do testemunho de Emiliano Zulueta (1992) podemos entender que se trata de pessoas que agora estão bem e ao minuto morrem, que lhes fazem cerimônias e voltam em si e 10 dias depois ficam doentes de novo.

Chamam-se de Abiku porque sempre têm problemas; no Abiku há um espírito mau; para curar à criança é preciso banhá-lo com alfavaca e ‘escova amarga’; um dos sentidos da palavra Abiku em Cuba é, como aponta Colacio, o de menino que sobrevive a todos os irmãos que nascem depois dele.

Para Lydia Cabrera, Abiku é o espírito viajeito que encarna nas crianças pelo que estas morrem prematuramente "o menino que tem um espírito que o leva de repente e volta para levar-se outro da família, nasce e renasce. Podemos reconhecer os Abikus porque choram a toda hora e são raquíticos e doentios".

Por sua vez Da Silva explica: "Os Abikus são crianças que nascem e morrem, desempenham também um papel importante no

destino dos habitantes do Daomê. Em tempos difíceis de sua existência alguns recorrem ao Fa e os seus derivados. Outros aos Abikus que vivem em grupos, em certas matas chamadas Aniku Zun, em Fon ‘a mata dos Abiku’.

Dentro deste refúgio misterioso pode evitar-se que se revelem, graças aos sacrifícios que lhes façam, remédios para o futuro ou as vias necessárias para evitar ou afastar as desgraças". O estudo do anão, como ser humano não comum, não é suficiente conhecido em Cuba, mas em Benin são chamados de Toxosu.
No entanto, **Zamadonou**, a deidade principal do panteão dos **Xexwe**, entenda-se os monstros da família real de Abomey, é muito conhecido em Perico e tem muitos afilhados. Em Abomey ainda hoje é objeto de culto no bairro de Lego e se encontra aos **Toxosu** dentro do culto dos anormais da família real.
Ao respeito dos antepassados se distingue o culto à família real (**Adjahuto, Toxosu, Nesuxwe**); o dos defundos ordinários e das sociedades secretas (**oro, egun, kutito, zangsto**). Pelo visto em Cuba, ao igual que em Benin principalmente na tradição arará, o culto que se rende aos defundos crianças, jovens e até pessoas menores de 60 anos, não tem a mesma importância que o culto aos defuntos anciãos.
No caso particular de **Nesoxwe** se rende culto a todos os mortos da família real, sem exceção. No entanto, os **Kutito** que podem classificar-se como mortos ordinários que depois integram as sociedades secretas o culto é seletivo. Nem todos os mortos são considerados ordinários, segundo os crentes, regressam desde a sua vida no mais além, possuem alguns membros da família e protegem a outros, tanto o culto dos mortos entre os **Wesuxwe**, como o dos **Kutitos**podem considerar-se cultos aos ancestrais.
Entre os arará em Cuba se aprecia bastante confusão em relação com este aspecto. Segundo Heikovits o culto aos antepassados constitui o ponto fundamental da organização social no Daomê, para que um clã ou família exista e se perpetue, a veneração dos seus ancestrais deve ser estritamente cumprida.

Um elemento importante deste culto é que estabelece que as cerimônias fúnebres a todos os adultos devem estender-se durante

um prazo menor de três anos, a partir do instante da morte, para que essas almas não se percam para o clã ou a família. Para tais cerimônias pode indicar-se o ciclo de até 10 anos.

Michaelle Ascencio considera o culto aos mortos como a fórmula ritual que empregam os membros de uma linhagem para manter a união entre os vivos e mortos e atrair-se a proteção dos que já ‘foram embora’. O culto é reforçado pela ciência em quase todas as culturas de que os antepassados ocupam um lugar intermédio entre os vivos e os deuses.

Outro aspecto importante da religiosidade arará é o culto aos animais bastante difundido na África, mas diferente e não ligada ao totemismo. N! a maioria dos casos as suas raízes são mais diretas e imediatas: o temor supersticioso das feras selvagens estimula em alguns casos a religiosidade; é indiscutível que nos cultos zoolátricos do Daomê o culto à serpente é o mais importante.

A principal entidade que se encontra no Daomê se chama Gelidi; outro culto é dedicado à deidade Dan (A Serpente), princípio do movimento e da vida, qualidades de tudo o flexível, sinuoso e úmido. Um santuário de pitões e outro de serpente em Quidah, segundo Tokarek, é atendido por um sacerdote de confiança, o que demonstra a importância deste culto. Em Cuba, os ritos ofiolátricos se encontram associados às deidades Wawa Buruku, Akitikata e Male-Dawa.

Em Jovellanos se menciona a Dan Ayibo Hwebo (O Arco-Íris) que não tem a mesma conotação que em Benin nem no Haiti, onde esta deidade é responsável das relações humanas e da continuidade das espécies e da humanidade.

Os sacerdotes desta deidade cantam e dançam dizendo: "meus pais verdadeiros, os peda, me arruinaram, mas os maxi me adotaram" para expressar a provável origem de Hwebo, que segundo a lenda entrou em contato várias vezes com os peda de Ayibo Hwebo, pelas guerras que proporcionaram a estes o culto de Dan, pois nas montanhas dos pedas era mais bem freqüente o fenômeno do Arco-Íris e fizeram deste o equivalente da Grande Serpente.

Aliás, dois tipos de causas poderiam ter motivado o fenômeno do sincretismo entre os arará. A origem imediata reflete a continuação dos fenômenos operados na África e a influência das novas relações políticas no país de destino, enquanto o país que ficou pode ser entendido como resultado das migrações, êxodos, peregrinações, etc. entre diferentes tribos.

Numerosas deidades, procedentes de terras iorubás, foram incorporadas aos templos fon. Em Ifê-Oyó-Tapkuá, se conhecia como Orixá e em Benin como Vodum; assim aconteceu com Hebioso que chegou desde o país iorubá como Xangô; Máwu como Olórum; Lisa-Mawo como Obatalá-Odudua; Afafá (ou seja pai do Fa) como Orumilá e seu sacerdócio (Bookono Awo/ Babalawo).
Entre os descendentes arará se pode precisar quanto elementos fundamentais da identidade: a ética, a hospitalidade, a linguagem e a arte. A ética se reflete sobretudo na educação formal e o respeito aos maiores, quanto às crianças a proibição de participar em conversas de maiores e sentar-se entre eles, a obrigação de permanecer afastado no quintal.

Quando chega um visitante maior ou inclusive um familiar é obrigatório beijar o chão para cumprimentá-lo, beijar-lhe a mão e pedir a bênção. Em Benin entre os fon de Aboye e lugares vizinhos quando chega um dignitário, um príncipe ou rei, o anfitrião fica de

joelhos e leva a testa ao chão até que a autoridade tradicional lhe ordenar que se levante.

Igualmente acontece com os bailes de Costa de Marfim e em geral entre os habitantes do Saara para os que o cumprimento é um ato obrigatório e solene que exige dos anfitriões o cumprimento de uma série de normas. Se entre os arará, o visitante recebe água quando este a pede, entre os fon, o recebimento do visitante vai imediatamente acompanhado de água fresca e pode que lhe seja oferecido também sbedehan (aguardente de milho) segundo testemunho de M. Baró ou como em Benin, o sobadi (aguardente de palmeira).
Algo semelhante, como resultado do aporte da cultura arará a nossa identidade ocorre com estes descendentes em Cuba. Por exemplo, em Jovellanos, onde o visitante não pode nem desconfiar que lhe vão fazer comida; o mensageiro comunica à cozinheira na ‘gíria familiar’: "sobosi, seno papa que prepara ndodú pánonu quetaqui" (sobosi papa ordena que prepare para a mulher ou o homem que está aqui).

A linguagem é pilar fundamental da identidade cultural dos cubanos descendentes de ewe-fon; a língua mahi-fon foi à língua principal dos ancestrais; agora há muitas expressões culturais dos arará que foram readequadas ao meio e tomaram versão espanhola.

Como grande aporte da cultura arará a nossa identidade temos a literatura e a música que são expressões artísticas principais dos descendentes dos arará em Cuba. A literatura está referida a cantos, rezas, provérbios e refrães que expressam valores, emoções, paixões, sentimentos e idéias que transcendem no tempo.

No estudo da influência arará em Cuba, ocupam um lugar determinante as fontes orais. Estas emanam do conjunto de informações, acontecimentos e expressões passadas que conservam na memória coletiva e são transmitidas de geração em geração com um relativo grau de alteração e não tem caráter ritual.

Comumente é admitida a seguinte definição de tradição oral: todos os testemunhos orais relativos ao passado que é transmitido de boca em boca. A tradição é, aliás, uma manifestação cultural trazida do passado e que transcende no tempo, ao menos seus rasgos essenciais e como variantes culturais está sujeita e mudanças. A tradição oral transmitida de geração a geração se preserva com um caráter ritual e não acostuma a ficar exposta a deformações mas evoluções.

Também como aporte a nossa identidade em relação aos ewe-fon ou arará descendentes em Cuba vemos como eles conservam os nomes de consagração do Daomê como nomes próprios. Por exemplo, o nome de santo de Miguelina Baró da quarta geração é Sobosi – Desosbo deidade da família Xeboso; o nome de Patrício Baró é Odansi de O Dan, a serpente, quer dizer, devoto da serpente Ajido Hweso, a sua esposa Esperança, se chama Masevi de Mase deidade de rio. É assim como em nossos dias preservam esse legado.

Os Yorubás

Idioma Yorubá

Falado principalmente na Nigéria, o idioma yorubá é complexo e arraigado em tradições. É o segundo maior idioma da Nigéria, é falado em várias seitas difundidas pelo mundo, entre estes estão a República do Benin, Cuba, Brasil, Trinidad, e Estados Unidos.
A origem deste idioma é obscura, e não existe nenhuma evidencia conclusiva provando onde exatamente se originou. A quem diga que o idioma yorubá provém dos Egípcios, a centenas de anos atrás, evidenciados no fato de que um vasto número de palavras yorubás ser bem parecidas com as Egípcias, porém realmente, não existe nenhuma explicação formal de como surgiu o idioma na Nigéria.

Quem são os Yorubás

Os Yorubás são um dos mais importantes grupos étnicos da Nigéria, apreciam uma história e cultura muito rica. Existem várias teorias sobre a origem do povo yorubá, estas informações se agrupam cuidadosamente nas declarações via tradição oral.
Este povo parece ter se originado de **Lamurudu**, um dos reis de **Mecca** (na atual Arábia Saudita).**Lamurudu** teve um filho chamado **Oduduwa**, que é amplamente conhecido como o fundador das tribos yorubás. Durante o reinado de seu pai,**Oduduwa** era muito influente a atraiu vários seguidores, transformou as mesquitas, em templos para a adoração de ídolos, com a ajuda de um sacerdote chamado **Asara**.
Asara teve um filho, **Braima**, que foi educado como muçulmano, e se ressentiu da adoração obrigada de ídolos.
Por influência de **Oduduwa**, todos os homens da cidade, eram ordenados em uma expedição de caça, que durava três dias, em preparação para honra e culto de seus deuses. **Braima** aproveitou a oportunidade da ausência dos homens e tomou a cidade. Ele destruiu tudo, inclusive os ídolos, deixando um machado no pescoço do ídolo mais importante. Na volta da expedição, se deram com a cidade destruída, e foram atrás de**Braima** para queimá-lo vivo. Neste momento começou uma revolta que desencadeou uma guerra civil.
Lamurudu foi morto e seus filhos expulsos de**Mecca**. **Oduduwa** e seus seguidores conseguiram escapar, com dois ídolos, para **Ilê Ifé** (ainda ilê ifé na Nigéria moderna). **Oduduwa**e seus filhos juraram se vingar; mas **Oduduwa**morreu em **Ilê Ifé**, antes de ser poderoso suficiente para lutar contra os muçulmanos de seu país. Seu primogênito **Okanbi**, comumente chamado de **Idekoseroke**, também morreu em**Ilê Ifé**. **Oduduwa** deixou sete príncipes e princesas. Destes originaram-se várias tribos yorubás. A primeira era uma princesa que se casou com um sacerdote e se tornou mãe de**Olowu**, que se tornou rei de **Egbá**. A segunda princesa se tornou mãe de **Alaketu**,

progenitor do povo de **ketu**; o terceiro se tornou rei do povo de Benin; o quarto **Orangun**, se tornou rei de **Ila**; o quinto **Onisabe**, se tornou rei de **Savé**, e o sexto se tornou rei dos **Popos**. O sétimo e último a nascer era **Oranyan (Òrànmíyàn) (odede)** , que se tornou progenitor dos yorubás; ele era o mais jovem, mas eventualmente se tornou o mais rico. Ele construiu a cidade de **Oyó Ajaka**, hoje **Oyó**.

De **Ilê Ifé**, os descendentes de **Oduduwa**espalharam-se por outras zonas da região yorubá; entre os estados que fundaram estão**Ijesha (Ijexá), Ekiti** e **Ondo** a leste; **ketu, Sabe**e **Egbado** a oeste; **Oyó** a norte, **e Ijebu** a sul.

Oranyan, fundou a dinastia de **Oyó**, que veio a ser o mais conhecido dos estados yorubás, em virtude de seu domínio político-militar sobre grande parte do sudoeste da Nigéria e da área que é hoje a República de Benin. Estas estruturas políticas e militares tem sido muitas vezes citadas como modelos de organização, onde figurava o **Alafin** ou rei, considerado como um chefe cuja posição na terra era comparável à do ser Supremo no Paraíso. O **Alafin** governava com a ajuda de seus poderosos conselheiros, os**Oyó Mesi**, que eram numericamente sete e que tinham também a seu cargo a escolha do novo**Alafin**, de entre os filhos do rei anterior. O chefe dos **Oyó Mesi**, o **Basorun**, tinha como funções às de chefe de estado e de conselheiro principal do **Alafin**, enquanto que o exército de **Oyó** era chefiado durante uma guerra por um grupo de nobres conhecidos por **Eso**, o chefe dos quais era o **Are-Onakakanfo** ou o generalíssimo do exército.

Oduduwá – Fundador da cultura Afro - 2000 a 1800 antes de Cristo

Okanbi – 1º Alafin de Oyo – 1700 a 1600 antes de Cristo

Oranian– 2º Alafin de Oyo – 1600 a 1500 antes de Cristo

Ajaká – 3º Alafin de Oyo – 1500 a 1450 antes de Cristo

Xangô – 4º Alafin de Oyo 1450 a 1436 antes de Cristo

Ajaká– 5º Alafin de Oyo - 1436 a 1370 antes de cristo

Aganju – 6º Alafin de Oyo – 1370 a 1290 antes de Cristo

7 – Kori – Construção de ede/Osogbo

8 – Oluaso

9 – Onigboni

10- Afiran – Construção de Saki

11- Eguoju – Construção de Igboho

12- Orompoto

13- Ajiboyede

14- Abipa – Reconstrução de Oyó

15- Obalokun
16- Ajagbo
17- Odarawu
18- Kanran
19- Jayin
20- Ayibi

Nos dias de hoje, o rei (**Obá** ou **Oòni**) de **Ilê Ifé**, seria como o Papa negro, é o homem que representa toda cultura negra iniciada por**Oduduwa**. É o líder espiritual da cultura yorubana, sua coroa representa a autoridade dos**Obás**. Todos os demais Obás (reis) dependem e curvam-se a seus conselhos. Em seu palácio em **Ilê Ifé** estão guardados os oráculos oficiais de **Oduduwa**, fundador de Ilê Ifé e bisavô deXangô. Presume-se que **Oduduwa** tenha vivido de 2.180 a 1800 A.C.

Mistérios de **Oduduwá**

A mais conhecida de todas as peças arqueológicas encontradas até hoje, relacionada com a veneranda figura de **Oduduwá**, o ancestral da raça negra, é a **Opá Oranian**(monolito de Oranian), que se supõe ser o túmulo do herói. Em forma de obelisco, nitidamente de inspiração fenícia, o monólito tem uma inscrição formada por palavras da Cabala hebraica, que parecem confirmar todas as lendas e mitos em torno da origem de **Oduduwá**e sua ligação com os **lemurianos**. Estão gravadas na pedra as seguintes palavras: **Yod**,**Resh, Vo, Beth, Aleph**, cuja tradução seria: A divindade (**Yod**) por ordem da Unidade Psíquica do ser (**Resh**) deu origem (**Vo**) ao movimento da luz (**Beth**), objeto central de estabilidade coletiva do Homem (**Aleph**).

Assim, os símbolos **Yod** e **Resh** comporiam as letras ***YOR***; o símbolo **VO**, a letra ***U***; o símbolo**Beth**, a letra ***B***; e o símbolo **Aleph**, a letra ***A***.

Ao mesmo tempo em que se chega a uma origem cabalística da palavra ioruba, a inscrição é uma profecia sobre a implantação do Império Ioruba por **Nimrod/Oduduwá**. " A divindade… (**Oduduwá**), por ordem da Unidade Psíquica do Ser… (**Deus**), deu origem ao movimento da Luz… (o movimento migratório da raça numa missão religiosa), objeto central de estabilidade coletiva do Homem (a fundação da antiga cidade de Ilé – Ifé, berço da cultura ioruba).

Esta tese é defendida por teólogos e africanólogos ligados aos estudos básicos da religião africana.

O **Alafin** de **Oyó**, (rei de oyó) é o líder político da cultura yorubana, na realidade é o líder dos yorubás. Senta no mesmo trono que seu ancestral Xangô ocupou. Representa o poder ancestral dos conquistadores desta raça.

A Religião dos Yorubás

A religião tradicional yorubá envolve adoração e respeito a **Olorun** ou **Olòdùmarè**, o criador, dosOrixás e dos antepassados, e cultuam 401 deidades; a maior parte desses Orixás são figuras antropomorfas, que também são associadas com características naturais. As pessoas rezam e fazem sacrifícios, de acordo com suas necessidades e situação. Cada divindade tem suas regras, ritos e sacrifícios próprios. Os yorubás rezam para os Orixás para intervenção divina em suas vidas.

Olorun (o dono do céu), ou **Olòdùmarè** é o Deus supremo dos yorubás, ele é o criador, é invocado em bençõe e em certas obrigações, mas nenhum santuário existe para ele, nenhum sacerdócio organizado.

Os yorubás, também, crêem que os antepassados interfiram diariamente nos eventos da terra. Em algumas cidades são feitos, anualmente festivais, onde cada **Egungun**dança, e é festejado. Como já vimos os yorubás, são um povo com uma cultura muito rica. Eles superaram muitos obstáculos para alcançar o ponto que estão hoje. Sua cultura e história podem ser vista ao longo do mundo, especialmente as convicções religiosas, em outras palavras, os yorubás são dos mais influentes povos do mundo.

Outra explicação que se faz a respeito do aparecimento das divindades seria que **Oxalá** ou**Obatalá**, deus da criação instalou seu reino em**Ifé**, lugar sagrado dos yorubás. Fala-se que**Obatalá** tinha um irmão mais moço chamado**Oduduwa**, que ambicionava executar as tarefas que **Olòdùmarè** confiou a **Obatalá** e, para tanto, fez um ëbö, contando com a colaboração de **Exu**,que armou uma cilada, provocando muita sede em **Obatalá**, que se encontrava bastante cansado da viagem. Ao se aproximar de uma palmeira, usando seu cajado, furou a dita palmeira e bebeu o **emu** (vinho de palma) que jorrava. Exausto embriagou-se rapidamente e ali mesmo deitou e adormeceu. **Oduduwa** que vinha de espreita na retaguarda, passou em sua frente, tornou-se fundador dos povos yorubás.

Olodumare

Poucos sacerdotes falam de **Olòdùmarè**, pois não existe nenhum altar, nenhum assentamento dedicado a ele e nenhum filho ou filha lhe é consagrado. A religião é parte essencial da cultura dos povos africanos, e acreditam que**Olòdùmarè** seja o ser supremo,

é o **Obá Orum**, rei do céu. É ele acima de tudo; onipresente, ele é **Olorun Alagbara**, o Deus Poderoso.

Diz a mitologia yorubá que **Olòdùmarè**, junto com a criação do céu e da terra , trouxe para a existência as outras divindades Orixás, para ajudar ele a administrar sua criação, e a importância de cada divindade depende da posição dentro do panteão yorubá. **Olòdùmarè** é o Deus Supremo dos yorubás, merecedor de grande reverência , seu status de supremacia é absoluto.

Ele é onipotente – tão onipotente que para**Olòdùmarè** nada é impossível, ele é o rei cujos trabalhos são feitos para perfeição.

Ele é imortal – **olòdùmarè** nunca morre, os yorubás crêem que seja inimaginável para **Elemi**(o dono da vida) morrer.

Ele é Onisciente – **Olòdùmarè** sabe tudo, não existe nada que possa se esconder dele; ele é sábio, tudo está ao seu alcance. Alguns estudiosos dizem que a religião yorubá, é a religião monoteísta mais antiga da humanidade.

Nascimento dos Yorubás

Outra formalidade importante yorubá é o nascimento de uma pessoa. Dar nome a um filho envolve a comunidade inteira, que participa dando boas vindas ao recém nascido, felicitando os pais e fazendo pedidos em conjunto para que o filho tenha um futuro feliz e afortunado.

A família, primeiramente, escolhe o nome apropriado ao filho; o nome geralmente é escolhido de acordo com as circunstancias do nascimento da criança, observando as tradições de família e até fenômenos naturais que aconteceram em torno da nascimento do bebê. Depois do nome selecionado, o pai ou um parente mais velho anuncia o dia de dar o nome que é chamado **Ikomojade**. Tradicionalmente, para meninos é um dia após o nascimento, para meninas é no sétimo dia e para gêmeos de ambos os sexos, no oitavo dia de nascimento. Hoje em dia a prática é feita no oitavo dia para todos os recém nascidos.

A cerimônia acontece ao ar livre, a criança deve estar com os pés descalços, e á a primeira vez que ela tem contato com os pés na terra, é a primeira vez que o filho sai fora de casa. Todos os parentes e membros da comunidade têm interesse em dar boas vindas ao recém nascido, cada pessoa trará dinheiro, roupas e outros presentes tanto para o filho quanto para aos pais. As mulheres entregam os presentes à mãe e os homens dão os presentes ao pai. Depois de todos os presentes à mãe entrega o filho a um ancião, que exercerá os rituais; é apropriado que um velho ancião seja o primeiro a guiar o filho.

Tudo começa quando um jarro de água é jogado sobre o telhado, de forma que o recém nascido é seguro de baixo e recebe no corpo a água que cairá de volta. Se o filho se manifesta gritando é considerado de bom sinal, isto indica que ele veio para ficar. A água é o primeiro dos muitos itens cerimoniais, seu uso reflete a importância do filho para a família. Após o filho ser borrifado com água o ancião sussurra o nome do recém nascido em seu ouvido; e molha seu dedo na água e toca a fronte do bebê, e anuncia o nome escolhido em voz alta para que todos ouçam. São colocadas as vasilhas contendo os ingredientes necessários para continuação da formalidade; cada ingrediente tendo um significado especial. A primeira vasilha consiste em pimenta vermelha da qual o ancião dá uma prova ao pequeno filho. A pimenta simboliza que o bebê será resoluto e terá comando acima das forças da natureza. A pimenta então é distribuída para o gosto da assembléia inteira; depois da pimenta o recém nascido experimenta água, significando a pureza de corpo e espírito, que o deixará livre das doenças; logo o ancião oferece sal ao bebê, que simboliza a sabedoria, a inteligência; deseja-se que nunca lhe falte o sal, mas que sua vida não seja salgada, que ele tenha felicidade e doçura na vida, que tenha uma vida sem amargura; depois é oferecido óleo de palma (epô) que é tocado com os dedos nos lábios do bebê, num desejo de potência e saúde. O filho então saboreia mel, e o ancião pede que ele seja tão doce quanto mel, para a família e para a comunidade, que tenha felicidade. Depois é oferecido vinho, para que o filho tenha fartura e prosperidade na vida; e finalmente o bebê recebe uma prova de noz de kola, simbolizando o desejo para boa fortuna do filho. O ancião, ou particularmente o pai da criança, pode adicionar mais ingredientes para fazer parte da formalidade, pode ser objetos que representam as divindades que a família cultua, como por exemplo se a deidade da família é Ogum, o pai exige que uma faca ou espada seja usada na formalidade, e assim por diante. O nascimento mais importante é de gêmeos (**Ibejis**), o nome do primeiro nascido será **Táíwo**, e o segundo a nascer será chamado de **Kéhìndé**; e o filho nascido depois de gêmeos será chamado de**Idowu**, este nascimento é cercado de superstições.
Depois do item final ser distribuído para a comunidade, começam as festividades, e todos comem e dançam numa grande alegria que durará até a madrugada.

Os Yorubás e a morte

Os yorubás e muitos outros grupos africanos acreditam que a vida e a morte alternam-se em ciclos, de tal modo que o morto volta ao mundo dos vivos, reencarnando-se num novo membro da própria família. São muitos os nomes yorubás que exprimem exatamente esse retorno, como**Babatundê**, que quer dizer "o pai renasceu".

Para os yorubás, o mundo em que vivem os seres humanos em contato com a natureza, chama-se de aiyê, e um mundo sobrenatural, onde estão os Orixás, outras divindades e espíritos, é chamado de orum. Quando alguém morre, seu espírito ou parte dele vai para o orum, de onde pode retornar ao ayiê nascendo de novo.

Alguns espíritos são cultuados e se manifestam nos festivais de **egungun** no corpo de sacerdotes que se dedicam a esta parte do ritual africano, comandados pelo sacerdote chefe chamado **Babansìkù**; nesta ocasião transitam entre os humanos, julgando suas faltas, dando conselhos e resolvendo contendas e pendências de interesse da comunidade. Assim como a sociedade **egungun** cultua os antepassados masculinos do grupo, outra sociedade de mascarados, a sociedade **Gèlédé**, se dedica a homenagear as mães ancestrais (as **Iya Nla**).

Na concepção yorubá, existe a idéia do corpo material, que chamam de **ara**, o qual se decompõe com a morte e é reintegrado a natureza, por este motivo os sacerdotes antigos não gostavam da idéia de serem enterrados, pós-morte, em outro lugar a não ser direto na terra. A parte espiritual é formada de várias unidades reunidas: 1º **emi** essência vital de cada pessoa que independe de seu corpo físico e que sobrevive a morte deste, 2º o **ori** que é a personalidade-destino, espécie de portão espiritual para o culto, é no **ori** que reside à força principal de captação e re-emissão do axé, é nesta região que se determina qualquer tipo de comportamento, onde se pode reproduzir o conjunto de atitudes que correspondem às características psicológicas de um **orixá**. É conseqüentemente no **ori** que se manifesta o**dupo** que cada pessoa possui na natureza, o seu tipo de comportamental cujas características advêm da humanização de uma energia da natureza. 3º **Elemi** ou **Eledá**, a identidade sobrenatural ou identidade de origem que liga a pessoa à natureza, ou seja, o **Orixá** pessoal e 4º o espírito propriamente dito ou **egun**. Cada parte destas precisa ser integrada no todo que forma a pessoa durante a vida, tendo cada um destino diferente após a morte. O **emi**, sopro vital que vem de **Olorun**, que está representado pela respiração, abandona o corpo material na hora da morte, sendo reincorporado à massa coletiva que contém o principio genérico e inesgotável da vida, força vital cósmica do deus-primordial**Olódùmarè**. O **emi** nunca se perde e é constantemente reutilizado. O **ori**, que nós chamamos de cabeça e que contém a individualidade e o destino, desaparece com a morte, pois é único e pessoal, de modo que ninguém herda o destino do outro. Cada vida será diferente, mesmo com a reencarnação. O**orixá** individual, que define a origem mítica de cada pessoa, retorna com a morte ao **Orixá**geral, do qual faz parte. Finalmente o **egun**, que é a própria

memória do vivo em sua passagem pelo **aiyê**, vai para o **Orun**, podendo daí retornar, renascendo no seio da própria família biológica. No caso do **egun**, os vivos podem cultuar sua memória, que pode ser invocada através de um altar ou assentamento, assim como se faz para os **Orixás** ou outras entidades espirituais. Sacrifícios votivos são oferecidos ao **egun** que integra a linhagem dos ancestrais da família ou da comunidade mais ampla. Representam as raízes daquele grupo.

Na religião de origem africana, a morte de um iniciado implica na realização de rituais funerários. O rito fúnebre é denominado **èrìsún**(erissum) no Batuque do rio Grande do Sul, tendo como principal fim, despachar o **egun** do morto, para que ele deixe o mundo terreno e vá para o mundo espiritual. Como cada iniciado passa por ritos e etapas iniciativas ao longo de toda a vida, os ritos funerários serão tão mais complexos quanto mais tempo de iniciação o morto tiver. O rito funerário é, pois, o desfazer de laços e compromissos e a liberação das partes espirituais que constituem a pessoa, nesta cerimônia. os objetos sagrados do morto são desfeitos, desagregados, quebrados, partidos e despachados, cortando qualquer possibilidade de vínculo do **egun** com o mundo terreno . Nestas obrigações, há cantos específicos e danças , sacrifícios e oferendas variadas ao**egun** e os **Orixás** ligados ritualmente ao morto, várias divindades participam ativamente do rito funerário através de transe. Nos rituais funerários da nação **Ijexá**, costuma-se velar o corpo em casa, ou seja, no terreiro, onde há toques de tambores, danças e cantigas apropriadas. A primeira providencia a ser tomada pós-morte é despachar os **Barás** que pertenciam ao**irúnmòle** do falecido. O ponto culminante do rito, é o **èrìssùn**, que acontece no sétimo dia. Estes rituais variam de terreiro para terreiro, de nação para nação.

Iyami Osoronga

Quando se pronuncia o nome de ***Iyami Osorongá*** quem estiver sentado deve se levantar, quem estiver de pé fará uma reverência pois esse é um temível ***Orisá***, a quem se deve respeito completo.

Pássaro africano, ***Osorongá*** emite um som onomatopaico de onde provém seu nome. É o símbolo do ***Orisá Iyami***, aí o vermos em suas mãos. Aos seus pés, a coruja dos augúrios e presságios. ***Iyami Osorongá*** é a dona da barriga e não há quem resista aos seus ebos fatais, sobretudo quando ela executa o***Ojiji***, o feitiço mais terrível. Com ***Iyami*** todo cuidado é pouco, ela exige o máximo respeito. ***Iyami Osorongá***, bruxa é pássaro.

As ruas, os caminhos, as encruzilhadas pertencem a***Esu***. Nesses lugares se invoca a sua presença, fazem-se sacrifícios, arreiam-se oferendas e se lhe fazem pedidos para o bem e para o mal, sobretudo nas horas mais perigosas que são ao meio dia e à meia-noite, principalmente essa hora, porque a noite é governada pelo perigosíssimo odu ***Oyeku Meji***.

À meia-noite ninguém deve estar na rua, principalmente em encruzilhada, mas se isso acontecer deve-se entrar em algum lugar e esperar passar os primeiros minutos. Também o vento (***afefe***) de que ***Oya*** ou ***Iansan*** é a dona, pode ser bom ou mau, através dele se enviam as coisas boas e ruins, sobretudo os ventos ruins, que provoca a doença que o povo chama de "ar do vento".

Ofurufu, o firmamento, o ar também desempenha o seu papel importante, sobretudo á noite, quando todo seu espaço pertence a ***Eleiye***, que são as ***Ajé***, transformadas em pássaros do mal, como ***Agbibgó, Elùlú, Atioro, Osoronga***, dentre outros, nos quais se transforma a ***Ajé-mãe***, mais conhecida por ***Iyami Osoronga***. Trazidas ao mundo pelo odu ***Osa Meji***, as***Ajé***, juntamente com o odu ***Oyeku Meji***, formam o grande perigo da noite. ***Eleiye*** voa espalmada de um lado para o outro da cidade, emitindo um eco que rasga o silêncio da noite e enche de pavor os que a ouvem ou vêem.

Todas as precauções são tomadas. Se não se sabe como aplacar sua fúria ou conduzi-la dentro do que se quer, a única coisa a se fazer é afugentá-la ou esconjurá-la, ao ouvir o seu eco, dizendo ***Oya obe l'ori*** (que a faca de Iansã corte seu pescoço), ou então ***Fo, fo, fo*** (voe, voe, voe).

Em caso contrário, tem-se que agradá-la, porque sua fúria é fatal. Se é num momento em que se está voando, totalmente espalmada, ou após o seu eco aterrorizador, dizemos respeitosamente ***A fo fagun wo'lu*** ([saúdo] a que voa espalmada dentro da cidade), ou se após gritar resolver pousar em qualquer ponto alto ou numa de suas árvores prediletas, dizemos, para agradá-la ***Atioro bale sege sege*** ([saúdo] Atioro que pousa elegantemente) e assim uma série de procedimentos diante de um dos donos do firmamento à noite.

Mesmo agradando-a não se pode descuidar, porque ela é fatal, mesmo em se lhe felicitando temos que nos precaver. Se nos referimos a ela ou falamos em seu nome durante o dia, até antes do sol se pôr, fazemos um X no chão, com o dedo indicador, atitude tomada diante de tudo que representa perigo. Se durante a noite corremos a mão espalmada, à altura da cabeça, de um lado para o outro, a fim de evitar que ela pouse, o que significará a morte. Enfim, há uma infinidade de maneiras de proceder em tais circunstâncias.

As Senhoras do Pássaro da Noite

Iyami Osorongá é o termo que designa as terríveis***ajés***, feiticeiras africanas, uma vez que ninguém as conhece por seus nomes.
As ***Iyami*** representam o aspecto sombrio das coisas: a inveja, o ciúme, o poder pelo poder, a ambição, a fome, o caos o descontrole. No entanto, elas são capazes de realizar grandes feitos quando devidamente agradadas. Podem-se usar os ciúmes e a ambição das ***Iyami*** em favor próprio, embora não seja recomendável lidar com elas.

O poder de ***Iyami*** é atribuído às mulheres velhas, mas pensa-se que, em certos casos, ele pode pertencer igualmente a moças muito jovens, que o recebem como herança de sua mãe ou uma de suas avós.

Uma mulher de qualquer idade poderia também adquiri-lo, voluntariamente ou sem que o saiba, depois de um trabalho feito por alguma ***Iyami***empenhada em fazer proselitismo.

Existem também feiticeiros entre os homens, os ***oxo***, porém seriam infinitamente menos virulentos e cruéis que as ***ajé*** (feiticeiras).
Ao que se diz, ambos são capazes de matar, mas os primeiros jamais atacam membros de sua família, enquanto as segundas não hesitam em matar seus próprios filhos. As ***Iyami*** são tenazes, vingativas e atacam em segredo. Dizer seu nome em voz alta é perigoso, pois elas ouvem e se aproximam pra ver quem fala delas, trazendo sua influência.

Iyami é freqüentemente denominada ***eleyé***, dona do pássaro. O pássaro é o poder da feiticeira; é recebendo-o que ela se torna ***ajé***. É ao mesmo tempo o espírito e o pássaro que vão fazer os trabalhos maléficos.

Durante as expedições do pássaro, o corpo da feiticeira permanece em casa, inerte na cama até o momento do retorno da ave. Para combater uma ***ajé***, bastaria, ao que se diz, esfregar pimenta vermelha no corpo deitado e indefeso. Quando o espírito voltasse não poderia mais ocupar o corpo maculado por seu interdito.

Iyami possui uma cabaça e um pássaro. A coruja é um de seus pássaros. É este pássaro quem leva os feitiços até seus destinos. Ele é pássaro bonito e elegante, pousa suavemente nos tetos das casas, e é silencioso.

"Se ela diz que é pra matar, eles matam, se ela diz pra levar os intestinos de alguém, levarão".
Ela envia pesadelos, fraqueza nos corpos, doenças, dor de barriga, levam

embora os olhos e os pulmões das pessoas, dá dores de cabeça e febre, não deixa que as mulheres engravidem e não deixa as grávidas darem à luz.

As ***Iyami*** costumam se reunir e beberem juntas o sangue de suas vítimas. Toda ***Iyami*** deve levar uma vítima ou o sangue de uma pessoa à reunião das feiticeiras. Mas elas têm seus protegidos, e uma***Iyami*** não pode atacar os protegidos de outra ***Iyami***.

Iyami Osorongá está sempre encolerizada e sempre pronta a desencadear sua ira contra os seres humanos. Está sempre irritada, seja ou não maltratada, esteja em companhia numerosa ou solitária, quer se fale bem ou mal dela, ou até mesmo que não se fale, deixando-a assim num esquecimento desprovido de glória. Tudo é pretexto para que ***Iyami***se sinta ofendida.

Iyami é muito astuciosa; para justificar sua cólera, ela institui proibições. Não as dá a conhecer voluntariamente, pois assim poderá alegar que os homens as transgridem e poderá punir com rigor, mesmo que as proibições não sejam violadas. ***Iyami***fica ofendida se alguém leva uma vida muito virtuosa, se alguém é muito feliz nos negócios e junta uma fortuna honesta, se uma pessoa é por demais bela ou agradável, se goza de muito boa saúde, se tem muitos filhos, e se essa pessoa não pensa em acalmar os sentimentos de ciúme dela com oferendas em segredo. É preciso muito cuidado com elas. E só***Orunmilá*** consegue acalmá-la.

inha mãe, com suas asas magníficas, minha mãe feiticeira, nós te saudamos, não me mates.

Ìyamí Òxòròngá (grande mãe feiticeira), **Ìya Ëlïyë** (dona, mãe dos pássaros), **Ìyami**(minha mãe),**Aje**, são os nomes com que se conhece esta divindade, que na realidade são várias deusas agrupadas por um mesmo propósito.
Ela é a encarregada de estabelecer o controle e o equilíbrio da natureza estabelecendo a harmonia e a ordem de toda a criação, utilizando para tanto os

chamados **Osobu** ou **Ayeo**; **Iku**(morte), **arun** (doença), **ofo** (perda), eyo (fatalidade), etc e contando sempre com a ajuda de **Exu**.

Gosta muito de óleo de palma, do pó de **osun**com o qual se pinta, de **eje** e defumações, das aves, dona de todos os pássaros que são seus filhos e feiticeiros, é surda e cega o que justifica sua falta de misericórdia e sua atitude eternamente agressiva e desafiadora, como no caso de **Exu**, não se obtém nada delas sem não lhes oferecerem sacrifícios.

Em seus sacrifícios que são realizados sempre a noite, utilizasse lamparinas ou velas para que vejam as oferendas mais o toque de campainhas de bronze ou ferro para que escutem os pedidos e concedam sua misericórdia e perdão, tornado-se assim em sua outra faceta de amor e bondade. Para executar suas funções se transformam em pássaros e vão aos mais longínquos lugares para isto.

Um itan de **Osa meji** conta que quando todas as criaturas e deidades fizeram sua descida para a Terra, **Ìyami** não pode fazê-lo pois estava totalmente desnuda. Pediu ajuda a todos mas nada conseguiu até que viu **Orunmila** e sabedora de sua bondade pediu-lhe ajuda para descer. **Orunmila** lhe perguntou com faria isto pois estava desnuda ao que ela lhe respondeu: Fácil, permita-me entrar em você e quando lá estivermos eu sairei. Porem quando da chegada a Terra ela se recusou a sair de **Orunmila** e ainda lhe diz que iria comê-lo por dentro para que não perecesse de fome. **Orunmila** apavorado com a possibilidade fez **Osodifa** e vendo este odu fez os sacrifícios necessários para este fim.

Ìyami logo ao sentir o cheiro do sacrifício saiu e se pos a comer quando **Orunmila** aproveitando-se disto tratou de sair dali. Ficou assim estabelecido o poder de **Ìyami** na Terra.

Tempos depois **Ìyami** se dividiu e a primeira coisa que fizeram foi beber da água dos sete rios sagrados, que são: **Majomajo, Oleyo, Iyewa, Oxerere, Ogun, Ibo, ogbere**; logo

após dirigindo-se a uma floresta onde elegeram as árvores que seriam seus **igbo** e que serviriam umas para o bem (ire) e outras para o ma (ibi), e estas foram: **Orógbó (ire)** (Garcinia Kola)**, Ìrókò (ibi)** (Chlorophora Excelsa)(**, Arère (ibi)**araticum da areia (Annona Senegalensis)**, Oxe (ire)** Baobá, Maria gorda**, Obobo (ire), Iya** ou **Láà (ibi)** Mamona (Ricinus Communis)e **Àsùrìn (ire ati ibi) ilè axè Ìyami** (residência do poder de Ìyami) (Entandrophragma Candollei).

Um outro itan de **Oyeku Pelekan** narra sobre quando **Ìyami** e humanidade eram irmãs. **Ìyami**tinha um único filho que era um pássaro e humanidade tinha muitos filhos. Certa vez humanidade teve que ir ao mercado de**Ijigbomekun Akira** que era na época o mercado das divindades e dos humanos, os do céu e os da Terra e que ficava a três dias de viagem, deixando assim seus filhos aos cuidados de**Ìyami**. Ao regressar encontrou seus filhos em bom estado. Chegou então a vez de Ìyami ir ao mercado para as compras e deixando seu único filho aos cuidados de humanidade. Havia passado dois dias e os filhos de humanidade estavam famintos e pediram a mãe que lhes desse de comer o pássaro de Ìyami ao que ela recusou pedindo que aguardassem pois ela iria buscar um pássaro qualquer no mato. Assim que saiu, seus filhos mataram o filho de Ìyami e o comeram. Ao terceiro dia no regresso de Ìyami esta recebeu a fatídica notícia de que seu único filho havia sido morto pelas mãos dos filhos de humanidade, pelo que ela jurou que enquanto o mundo fosse mundo faria de tudo para acabar com os filhos de sua irmã humanidade.

Oole xeyin gumole bi eni arinmorin, bo ba ja ko rin a duro si, a difa fun Okanlenu Irunmole, wön torun bo waye a difa fun eleye, egun, oxa, orunmila.

A casa tem uma corcunda em suas costas como uma pessoa invalida que quer caminha mas não pode, é o que foi profetizado, para as 201 divindades, eles vieram do céu para a Terra, o profetizado para as feiticeiras, os espíritos, os**orixas** e **Orunmila**.

Este caminho narra quando **Obatala** e **Ìyami**eram vizinhos e cada um tinha respectivamente um lago, os quais estavam unidos por um conduto que era fechado por **Exu**para que não se comunicarem um com o outro, já que existia um desnível e tirar a pedra que o fechava faria com que toda a água de **Obatala** fosse para o lago das **Eleye**.

Orunmila disse a **Obatala** que necessitava fazer oferenda para manter-se bem, porém este recusou fazer a oferenda por julgar desnecessário. **Exu**sabendo, foi até lá e tirou a pedra fazendo com que toda a água de **Obatala**passasse paro o algo das **Eleye**. As mulheres de **Obatala** necessitadas de lavar suas partes intimas, pois estavam menstruadas, ao não encontrar água em seu lago, foram fazê-lo no lago de **Ìyami** que estava transbordante de água e ao fazê-lo foram vistas pelo pássaro guardião, que rapidamente avisou as **Ìyami** que estavam sujando de menstruação suas águas e isso era tabu para elas. As **Ìyami** entendendo que isto era culpa de **Obatala**, foram em seu encalço para capturá-lo e sacrificá-lo, mas **Obatala** soube disto e se pos a correr implorando a ajuda de todos os **orixás**. O primeiro a vir em seu socorro foi **Ogun**, mas em vão pois elas rapidamente acabaram com ele. Assim aconteceu com todos os outros que tentaram interferir desafiando o poder de **Ìyami**. Elas só pararam quando**Obatala** entrou na casa de **Orunmila** e se abrigou debaixo do manto deste. As **Ìyami**pediram a **Orunmila** que lhes desse **Obatala** e lhe narraram o acontecido e **Orunmila** lhes disse: Por que não esperam sete dias, pois**Obatala** está muito fraco nestes dias e eu vou engordá-lo. As **Ìyami** concordaram em esperar. Durante estes dias **Orunmila** preparou 16 assentos com cola de pegar pássaros e alimentos que elas gostavam. Ao sétimo dia , apareceram cedo e **Orunmila** as mandou desfrutar primeiro o repasto para elas preparado. Chegado o momento em que grudaram, **Obatala**saiu de seu esconderijo e a garrotadas foi acabando com elas, mas uma delas, a mais velha conseguiu fugir e ela desta vez ela foi esconder-se no manto de **Orunmila**. Quando**Obatala** ia acabar com ela, Orunmila o deteve e lhe disse: Não vês o estado em que ela esta e que se colocou sob meu manto, não posso permitir que faças isto, pois quando tu necessitastes eu te ajudei e a todo que pedir minha ajuda eu ajudarei.

Obatala se acalmou e **Ìyami** disse a **Orunmila**: Que favor você quer por haver salvo a mim e a meu único filho que carrego nas entranhas?

Orunmila lhe disse: que respeite a meus filhos, não lhes poderá causar nenhum dano sem meu consentimento, e sempre e quando não violarem os tabus ditados para eles por

mim. **Ìyami**aceitou e concluiu: todo filho (feiticeiro) meu que ataque injustamente um filho seu, eu juro que eu mesmo o destruirei. E a Terra será testemunha do que digo, além disso todo aquele que chegue a ti e faça oferendas e regue com sangue a porta e o arredor da casa será respeitado por um tempo conveniente e seus pedidos serão concedidos, assim como te concedo prender os meus filhos as aves, (galos, galinhas, pombas, etc) para sacrifícios às divindades e alivie os males que eu ocasionei. Assim foi como continuaram as descendências de feiticeiros e feiticeiras sobre a Terra até hoje em dia. A literatura religiosa yorubá confirma em alto grau a participação de **Orunmila**, o òrìxà a inteligência e o conhecimento como controlador das atividades das Eleyes. Um itan de **Irete Olota** cita quando as **Ìyami** quiseram provar o poder de **Orunmila** e lhe enviaram os pássaros feiticeiros para testarem os seus poderes. Conta este odu que**Orunmila** preparou **ixu**com **ekujebu** (um grão muito duro) e um **opipi eleye** (uma pomba sem penas) e foi aonde elas se manifestaram e lhes disse: assim como vocês não podem comer**ekujebu** e este filho seu não pode voar porque assim eu quis,, vocês não terão poder para matar-me. Outro odu **Ogbeyonu** fala de quando as **Ìyami** estavam exterminando aos seres humanos por completo e foram até **Orunmila** e acordaram que se ele não acertasse a uma questão colocada por elas, ele lhes daria permissão para continuar seu extermínio.

Orunmila foi aonde começavam os sete rios de **Ìyami** e ali consultou o oráculo **ogbeyonu** e fez os sacrifícios para os humanos: ovos, penas de papagaio, ewe oyoyo, ewe aanu, ojusaju , agogô igun, algodão, obi branco e vermelho, osun e efun. No encontro com as **Ìyami** estas ficaram assombradas, pois as folhas que **Orunmila**estava usando era para apaziguá-las . Não obstante elas lhe fizeram a proposição, dizendo: arrebentar. Orunmila dizia: agarrar – e elas diziam: sim, isto sete vezes. Orunmila falou : isto seria um ovo que lançado sete vezes em um monte de algodão não se arrebenta. Assim aplacadas as **Ìyami** se retiraram e desistiram naquele momento de suas intenções.

EBO e ADIMU

EBO

A vida de um ser humano esta plena de sacrifícios. Para obter-se algo sempre será necessário algum tipo de sacrifício, e para se receber teremos antes que dar algo em troca. Por exemplo, se uma pessoa necessita dinheiro, haverá de fazer um investimento, este investimento será um pouco de dinheiro para conseguir mais ou talvez analisara uma carreira bem remunerada, porém isto significaria dedicação e tempo que bem poderia utilizar em uma diversão, ou outra coisa. Muitos outros exemplos poderiam ser colocados como a compra de uma casa, filhos, bens.

O destino de uma pessoa já esta proferido, seu**Ori** tem que evitar ou superar todos os obstáculos existentes, aumentando ou diminuindo os níveis de conseqüências que os acompanham, poderá variar os lapsos de tempo de triunfos ou fracassos e estes últimos seriam mitigados se tens bom Ori, conforme a paciência que traz , a compreensão, o entendimento e a sabedoria, ou em caso contrário, levará uma vida de infelicidade e frustração.

A fim de obter um **Ori** a culminação êxitosa de seu destino, este não só deverá realizar os sacrifícios ao seu próprio Ori como também aos**orixas** e seus antepassados, assim como observar os tabus ou proibições que eles determinem.

Existem vários tipos de **ëbö**e suas composições se obtêm da consulta aos **orixás**ou a **Ifá**.

Através da oferenda poderíamos alterar os espaços de tempo do destino. Vejamos um exemplo; uma mulher teria um destino assim composto: nasce, sua vida transcorre normalmente até que completou 18 anos e quebra a perna, se casa aos 25, se divorcia, se casa de novo aos 40 anos e se divorcia 3 anos mais tarde e volta a casar aos 50 anos. Mais tarde aos 80 anos ganha na loteria. Através de um itan ou oráculo consultado aos deuses isto sairia, que fazer? Deveria fazer sacrifícios. Ao fazer os sacrifícios prescritos, tudo seria diferente. Aos 18 anos ela não quebraria sua perna, isso seria passado para os 80 anos e inclusive poderia ser reduzido a um simples arranhão, porém algo lhe aconteceria. Já não se ganharia na loteria aos 80 anos e sim aos 30, é claro que se isto estiver em seu destino. Há certas coisas que não se podem impor ou forçar para que façam parte do destino de alguém, e esta é uma das funções do babalawo, mostrar isto de forma clara para não criar expectativas ou frustrações futuras nos iniciados ou simpatizantes do culto.

Voltemos ao caso em questão: a mulher tem em seu destino 3 casamentos, isto será inevitável, porém se poderiam reduzir os espaços de tempo ; casa-se aos 25, se divorcia

no ano; casa-se aos 26 e se divorcia no ano seguinte e alcança a felicidade no terceiro casamento aos 27 anos, boa diferença, e talvez se possa diminuir ainda mais o tempo dos fracassos a dois simples e passageiros noivados antes de chegar ao terceiro que seria o de suas núpcias permanentes. Valeria então a pena fazer os sacrifícios para as deidades e os ancestrais ao invés de suportar sofrimentos e lamentações.
A maneira de diferenciar os sacrifícios rituais: estes se definem pelo termo yorubá ëbö ou adimu. **Ëbö** são os sacrifícios que incluem animais e outras coisas enquanto que **Adimu**são oferendas adicionais ao primeiro e que também podem ser únicas, ou seja, simples oferendas.
Vamos a algumas classificações:

ëbö etetu: sacrifício propiciatório aos falecidos
ëbö alafia: oferendas de paz, felicidade
ëbö omisi: banhos lustrais
ëbö idamewa: oferendas de dízimos ou esmolas, incluem comidas e festas
ëbö itasile: oferendas de pedidos evotivas aos deuses e antepassados
ëbö ope: oferendas de graças ou agradecimentos, incluem toques, adimus e festas
ëbö oresisun ou **sisun**: sacrifício ao fogo, compreende a destruição da oferenda pelo fogo, separando um estado passado com uma dimensão futura melhor
ëbö fifí: sacrifício para as ondas do mar,mesma intenção que o acima porém com o elemento água
ëböri: sacrifício ao sei Ori
ëbö exe: sacrifício por pecados ou desobediências
ëbö eni: sacrifício de esteira
ëbö ate, katerun, atepön: sacrifício que realiza o awo de Orunmila

Ifá disse: **o jeki yigbi ota lo omi, jeki yigbi ota lo omi, o jeki jeki agbado ogun maa a difa fun ajalo Olofin**
permita-me ser forte como a pedra, permita-me, permita-me ser necessário como a água, permita-me, permita-me crescer como o milho. Foi o profetizado para o enigma de **Olofin**. Neste signo **Olofin** colocou uma pedra, água e milho diante dos diferentes adivinhos como enigma de seu desejo e só **Orunmila** adivinhou que a pedra significa a força, a

água a necessidade que temos todos nós dela e a rapidez do milho que vê sua colheita aos 3 meses.

É por isso que para realizar uma oferenda se necessitam certos elementos de maneira que identifiquem o problema do individuo.

Realizada a consulta, os deuses mostrarão o destino da pessoa e o sacrifício a realizar a fim de melhorar a situação ou evitar o perigo.

O ëbö habitualmente será composto de **ewe**s ou seja, ervas, **eranko** ou animais e outros objetos os quais confirmarão o sistema homeopático e de conformidade com o desejado. Isto será acompanhado de rezas especificas cuja intenção é originar a energia necessária para realizar a alquimia e modificar ou alcançar os resultados desejados.

No momento da realização das oferendas devemos fazer uso dos 4 elementos: água (**omi tutu**), fogo (**itana**, velas), pois os elementos terra e ar estarão presentes por natureza.

O odu de Ifá **Ofun Funda** classifica de forma geral o uso das folhas ou ervas para as distintas situações como veremos a seguir:

1 – As ervas de tonalidades brancas ou verdes claro, assim como as flores brancas são para obter benefícios monetários.

2 – As ervas pegajosas que aderem à roupa e a pele são para atração e amarração.

3 – As ervas espinhosas para vencimento de dificuldades e conflitos.

4 – As plantas grandes e frondosas que duram muitos anos, para a saúde.

No caso de sacrifícios maiores como por exemplo **oriaxè**ou assentamento do **orixa**no **Ori**de uma pessoa, as folhas serão diferenciadas seguindo a estrutura dos 4 elementos; **ewe ina**(fogo) urticantes, **ewe oye** (ar) plantas de talo elevado ou parasita, **ewe omi** (água) , **ewe ile**(terrestres) rasteiras.

No caso dos animais: em **Osa meji** **Ìyami**concordou com o Deus de **Ifá** de entregar seus filhos, as aves, para a salvação da humanidade, em Öwönrin os quadrúpedes passaram a ser objetos de sacrifícios e em **Irete meji**substituíram aos seres humanos nos sacrifícios aos deuses.

Os animais de forma geral substituem as vidas humanas, independentes de que os mesmos são utilizados segundo as faculdades ou virtudes que possuam cada um: os mais usados são:

Os galos ou **akiko adiye**: para vitórias e para mulheres casarem, pois o galo representa o homem. É uma ave de batalha e persistente.

A galinha ou **agbebo adiye**: para o mesmo caso anterior porém para os homens. A galinha representa a mulher.

As pombas ou **eiyele** para ter filhos, casa, dinheiro e matrimonio, dada a capacidade de reprodução destas, sua capacidade de unir-se, fazer seus ninhos. Proteção, pois a pomba voa por cima dos muitos perigos.
O coelho ou **njoro**, para ter filhos dada a sua capacidade reprodutiva e escapar da morte ou a justiça pela faculdade de escapar e esconder-se deste animal.
O bode ou **obuko**, a cabra ou **ewure**, o carneiro ou **agbo**, a ovelha ou **agutan**, para saúde, já que substituem ao ser humano.
A galinha da angola ou **etu**, a codorniz ou **aparo**, para problemas judiciais devido à facilidade de ambas escapulirem de seus perseguidores.
O porco ou **elede**, reprodução, finanças, prosperidade geral, desembaraço, saúde.
O pinto ou **oromodie**, para a abertura de **Orun**, durante o nascimento, as iniciações e os **itutu**.
O pato ou **pepeiye**, para neutralizar o inimigo, provocar o esquecimento e manter alerta.
A lesma ou **Igbin**, para pacificar, pois é o único animal que não é hostil com nenhum outro, seu movimento lento da a sensação de assentamento, comodidade e tranqüilidade.
A tartaruga ou **ajapa**, vida longa, casa, filhos, segurança, virilidade e proteção.
O peixe ou **eja**, para propiciar a **ori**, atrair **egun**, cerimônias de austeridade e reprodução. Defumado, para **adimu**. Existem certos tipos de peixes como por exemplo o **eja oro** ou mudfish ou catfish que tem uma grande vitalidade e capacidade de sobrevivência, inclusive à falta de água e o **ejabo** ou pargo que o animal que comunica o **ori** com Olodumare.
O cachorro ou aja, sacrifícios diretos para fins de vitórias e saúde obtendo os favores do **òrìxàOgun**. Usa-se em assentamentos deste **òrìsà**.
A jutia ou **ekute**, assentamento o **òrìxà Elegba**, elaborados trabalhos de gestação, pois são iguais aos peixes, estas dão à luz continuamente, justiça, etc.
O ratão ou **ekutele**, matrimônio, casa, dinheiro, gestação.
Pavão real ou **okin**, só para reis, governo, mando, controle.
Veado ou **agbonrin**, para governos, saúde, justiça
O cavalo ou **exin**, proteção, direção, controle
Gato ou **ologbo**, proteção e magias más.
Lagartos ou **agan** ou **agemo**, proteção, magias más
Crocodilo ou **oni**, proteção geral, saúde, foi o único animal que **Xapönnön** o deus da varíola não conseguiu matar.

ÀBÍKÚ (nascer-morrer)

Só mesmo um grande mestre como Pierre Verger para nos tirar da ignorância sobre este tema, através da sua pesquisa e coragem, cujo legado será eterno.
Se uma mulher, em país ***yorubá*** dá à luz uma série de crianças natimortas ou mortas em baixa idade, tradição reza que não se trata da vinda ao mundo de várias crianças diferentes, mas de diversas aparições do mesmo ser (para eles, maléfico) chamado ***àbíkú*** (nascer-morrer) que se julga vir ao mundo por um breve momento para voltar ao país dos mortos, órun (o céu), várias vezes.

Ele passa assim seu tempo a ir e voltar do céu para o mundo sem jamais permanecer aqui por muito tempo, para grande desespero de seus pais, desejos de ter os filhos vivos.

Essa crença se encontra entre os ***Akan***, onde a mãe é chamada ***Awomawu*** (ela bota os filhos no mundo para a morte). Os ***ibo*** chamam os***abikú*** de ***ogbanje***,

os ***hauças*** de ***danwabi*** e os ***fanti, kossamah***.

Encontramos informações a respeito dos ***abikú***em oito ***itan*** (histórias) de ***Ifá***, sistema de adivinhação doa ***yorubá***, classificados nos 256 odu (sinais de ***Ifá***). Essas histórias mostram que os ***abikú*** formam sociedades no ***egbá órun*** (céu), presididas por***Iyàjansà*** (a mãe-se-bate-e-corre) para os meninos e ***Olókó*** (chefe da reunião) para as meninas, mas é ***Aláwaiyé*** (Rei de ***Awaiyé***) que as levou ao mundo pela 1ª vez na sua cidade de***Awayié***. Lá se encontra a floresta sagrada dos***abikú***, aonde os pais de ***abikú*** vão fazer oferendas para que eles fiquem no mundo.

Quando eles vêm do céu para a terra, os ***abikú***passam os limites do céu diante do guardião da porta, ***Oníbodé órun*** , seus companheiros vão com ele até o local onde eles se dizem até logo. Os que partem declaram o tempo que vão ficar no mundo e o que farão. Se prometerem a seus companheiros que não ficarão ausentes, essas, crianças apesar de todo os esforços de seus pais, retornarão, para encontrar seus amigos no céu.

Os ***abikú*** podem ficar no mundo por períodos mais ou menos longos. Um ***abikú*** menina chamada "A-morte-os-puniu" declara diante de***Oníbodé órun*** que nada do que os seus pais façam será capaz de retê-la no mundo, nem presentes nem dinheiro, nem roupas que lhes ofereçam, nem todas as cosias que eles gostariam de fazer por ela atrairiam os seus olhares nem lhe agradariam.

Um ***abikú*** menino, chamado ***Ilere***, diz que recusará todo alimento e todas as coisas que lhe queiram dar no mundo. Ele aceitará tudo isto no céu.

Quando ***Aláwaiyé*** levou duzentos e oitenta***abikú*** ao mundo pela primeira vez, cada um deles tinha declarado, ao passar a barreira do céu, o tempo que iria ficar no mundo. Um deles se propunha a voltar ao céu assim que tivesse visto sua mãe; um outro, iria esperar até o dia em que seus pais decidissem que ele casasse; um outro, que retornaria ao céu, quando seus pais concebessem um novo filho, um ainda não esperaria mais do que o dia em que começasse a andar.
Outros prometem à ***Iyàjanjasà***, que está chefiando a sua sociedade no céu, respectivamente, ficar no mundo sete dias, ou até o momento em que começasse a andar ou quando ele começasse a se arrastar pelo chão, ou quando começasse a ter dentes ou ficar em pé.

Nossas histórias de ***Ifá*** nos dizem que oferendas feitas com conhecimento de causa são capazes de reter no mundo esses ***abikú*** e de lhes fazer esquecer suas promessas de volta, rompendo assim o ciclo de suas idas e vindas constantes entre o céu e a terra, porque, uma vez que o tempo marcado para a volta já tenha passado, seus companheiros se arriscam a perder o poder sobre eles.

É assim que nessas quatro histórias encontramos oferendas que comportam um tronco de bananeira acompanhado de diversas outras coisas. Um só dos casos narrados, o terceiro, explica a razão dessas oferendas:

"Um caçador que estava à espreita, no cruzamento dos caminhos dos ***abikú***, escutou quais eram as promessas feitas por três ***abikú***quanto à época do seu retorno ao céu."

"Um deles promete que deixará o mundo assim, que o fogo utilizado por sua mãe, para preparar sua papa de legumes, se apague por falta de combustível. O segundo esperará que o pano que sua mãe utilizar, para carregá-lo nas costas se rasgue. A terceira esperará, para morrer, o dia em que seus pais lhe digam que é tempo de ele se casar e ir morar com seu esposo."

"O caçador vai visitar as três mães no momento em que elas estão dando à luz a seus filhos***abikú*** e aconselha à primeira que não deixe se queimar inteiramente a lenha sob o pote que cozinha os legumes que ela prepara para seu filho; à segunda que não deixe se rasgar o pano que ela usar para carregar seu filho nas costas, que utilize um pano de qualidade diferente; ele recomenda, enfim à terceira, de não especificar, quando chegar a hora, qual será o dia em que sua filha deverá ir para a casa do seu marido."

As três mães vão, então consultar a sorte, ***Ifá***, que lhes recomenda que façam respectivamente as oferendas de um tronco de bananeira, de uma cabra e de um galo, impedindo, por meio deste subterfúgio, que os três ***abikú*** possam manter seu compromisso. Porque, se a primeira instala um tronco de bananeira no fogo, destinado a cozinhar a papa do seu filho, antes que ele se apague, o tronco de bananeira, cheio de seiva e esponjoso, não pode queimar, e o ***abikú***, vendo uma acha de lenha não consumida pelo fogo, diz que o momento da sua partida ainda não é chegado. A pele de cabra oferecida pela Segunda mãe serve para reforçar o pano que ela usa para levar seu filho nas costas; a criança***abikú*** não vai achar nunca que esse pano se rasgou e não vai poder manter sua promessa. Não se

sabe bem o porque do oferecimento de um galo, mas a história conta que quando chegou a hora de dizer à filha já uma moça, que ela deveria ir para casa do seu marido, os pais não lhe disseram nada e a enviaram bruscamente para a casa dele.

Nossos três ***abikú*** não podem mais manter a promessa que fizeram, porque as circunstâncias que devem anunciar sua partida não se realizaram tais como eles tinham previsto na sua declaração diante de ***Oníbodé órun***. Estes três***abikú*** não vão mais morrer. Eles seguiram um outro caminho.

Comentamos esta história com alguns detalhes porque ilustra bem o mecanismo das oferendas e de sua função. Não é o seu lado anedótico (de lenda) que nos interessa aqui, mas a tentativa de demonstração de que em país ***yorubá***, a sorte (destino) pode ser modificada, numa certa medida, quando certos segredos são conhecidos.

Entre as oferendas que os retêm aqui, na terra, figuram, em primeiro plano, as plantas litúrgicas. Cinco delas são citadas nestas histórias:

- Abíríkolo (crotalaria lachnophera, papilolionacaae)
- Agídímagbayin (não identificada)
- Ídí (terminalia ivorensis, combretacae)
- Ijá àgborin (não identificada)
- Lara pupa (ricinus communis – mamona vermelha)

Ainda mais duas plantas são freqüentemente utilizadas para reter os ***abikú*** e que não figuram nessas histórias:

- Olobutoje (jatropha curcas, euphorbiaceae)

- Òpá eméré (waltheria americana, sterculiaceae).

A oferta dessas folhas constitui uma espécie de mensagem e é acompanhada por ***ofó***(encantamentos).

Em país ***yorubá***, os pais, para proteger seus filhos abikú e tentar retê-los no mundo, podem se dedicar a certas práticas, tais como fazer pequenas incisões nas juntas da criança e aí esfregar ***atin*** (um pó preto feito com ***osun***, favas e folhas litúrgicas para esse fim) ou ainda ligar à cintura da criança um ***ondè***, talismã feito desse mesmo pó negro, contido num saquinho de couro.

A ação protetora buscada nas folhas, expressa nas fórmulas de encantamento, é introduzida no corpo da criança por pequenas incisões e fricções, e a parte do pó preto, contida no saquinho do ***ondè***, representa uma mensagem não verbal, uma espécie de apoio material e permanente da mensagem dirigida pelos elementos protetores contra os elementos hostis, sendo essa forma de expressão menos efêmera do que a palavra.

Em uma outra história, são feitas alusões aos xaorôs, anéis providos de guizos, usados nos tornozelos pelas crianças ***abikú*** , para afastar os companheiros que tentam vir buscá-los no mundo e lembrar-lhes suas promessas. De fato seus companheiros não aceitam assim tão facilmente a falta de palavra dos ***abikú***, retidos no mundo pelas oferendas, encantamentos e talismãs preparados pelos pais, de acordo com o conselho dos Babalawo. Nem sempre essas precauções e oferendas são suficientes para reter as crianças ***abikú*** sobre a terra. ***Iyájanjàsa***é muitas vezes mais forte. Ela não deixa

agir o que as pessoas fazem para os reter e porá tudo a perder o que as pessoas tiverem preparado. Contra os ***abikú*** não há remédios.

Yiájanjàsá os atrairá à força para o céu. Os corpos dos ***abikú*** que morrem assim, são freqüentemente mutilados. A fim de que, dizem, eles percam seus atrativos e seus companheiros no céu não queiram brincar com eles sobretudo para que o espírito do ***abikú***, maltratado deste modo, não deseje mais vir ao mundo.

Essas crianças ***abikú*** recebem no seu nascimento, nomes particulares. Alguns desses nomes são acompanhados de saudações tradicionais. Eles podem ser classificados: quer nomes que estabeleçam sua condição de ***abikú***; quer nomes que lhes aconselham ou lhe suplicam que permaneçam no mundo; quer em indicações de que as condições para que o ***abikú*** volte não são favoráveis; quer em promessas de bom tratamento, caso eles fiquem no mundo. A freqüência com que se encontra, em país***yorubá***, esses nomes em adultos ou velhinhos que gozam de boa saúde, mostra que muitos***abikú*** ficam no mundo graças, pensam as almas piedosas, a todas essas precauções, à ação de ***Òrúnmìlà***, e à intervenção dos babalawo.

ALGUNS NOMES DADOS AOS ABIKÚ

Aiyédùn – a vida é doce
Aiyélagbe – Nós ficamos no mundo
Akúji – O que está morto, desperta
Bánjókó – Senta-se comigo
Dúrójaiyé – Fica para gozar a vida
Dúróoríîke – Fica, tu serás mimada
Èbèlokú – Suplica para que fique

Ilètán – A terra acabou (não há mais terra para enterrá-lo)
Kòjékú – Não consinta em morrer
Kòkúmó – não morra mais
Kúmápáyìí – A morte não leva este daqui
Omotúndé – A criança voltou
Tìjúikú – Envergonhado da morte (não deixa a morte te matar)

AÇÃO JEJÉ

ORIGEM DA PALAVRA JEJE

A palavra **JEJE** vem do yorubá ***adjeje*** que significa estrangeiro, forasteiro. Portanto, não existe e nunca existiu nenhuma nação Jeje, em termos políticos. O que é chamado de nação Jeje é o candomblé formado pelos povos fons vindo da região de ***Dahomé*** e pelos povos mahins. Jeje era o nome dado de forma pejorativa pelos yorubás para as pessoas que habitavam o leste, porque os mahins eram uma tribo do lado leste e ***Saluvá*** ou ***Savalu*** eram povos do lado sul. O termo ***Saluvá*** ou ***Savalu***, na verdade, vem de "***Savê***" que era o lugar onde se cultuava ***Nanã***. ***Nanã***, uma das origens das quais seria ***Bariba***, uma antiga dinastia originária de um filho de ***Oduduá***, que é o fundador de ***Savê*** (tendo neste caso a ver com os povos fons). O ***Abomei*** ficava no oeste, enquanto***Axantis*** era a tribo do norte. Todas essas tribos eram de povos Jeje.

ORIGEM DA PALAVRA DAHOMÉ

A palavra ***DAHOMÉ***, tem dois significados: Um está relacionado com um certo ***Rei Ramilé*** que se transformava em serpente e morreu na terra de ***Dan***. Daí ficou "***Dan Imé***" ou "***Dahomé***", ou seja, aquele que morreu na Terra da Serpente. Segundo as pesquisas, o trono desse rei era sustentado por serpentes de cobre cujas cabeças formavam os pés que iam até a terra. Esse seria um dos significados encontrados:***Dan*** = "serpente sagrada" e ***Homé*** = "a terra de***Dan***", ou seja, ***Dahomé*** = "a terra da serpente sagrada". Acredita-se ainda que o culto à ***Dan*** é oriundo do antigo ***Egito***. Ali começou o verdadeiro culto à serpente, onde os Faraós usavam seus anéis e coroas com figuras de cobra. Encontramos também Cleópatra com a figura da cobra confeccionada em platina, prata, ouro e muitos outros adornos femininos. Então, posso dizer que este culto veio descendo do ***Egito*** até ***Dahomé***.

Dialetos falados:

Os povos Jejes se enumeravam em muitas tribos e idiomas, como: ***Axantis***, ***Gans***, ***Agonis***, ***Popós***, ***Crus***, etc. Portanto, teríamos dezenas de idiomas para uma tribo só, ou seja, todas eram Jeje, o que foge evidentemente às leis da lingüística – muitas tribos falando diversos idiomas, dialetos e cultuando os mesmos ***Voduns***. As diferenças vinham, por exemplo, dos ***Minas*** – ***Gans*** ou ***Agonis***, ***Popós*** que falavam a língua das ***Tobosses***, que a meu ver, existe uma grande confusão com essa língua.

Os primeiros no Brasil:

Os primeiros negros Jeje chegados ao Brasil entraram por São Luís do Maranhão e de São Luís desceram para Salvador, Bahia e de lá para Cachoeira de São Félix. Também ali, há uma grande concentração de povos Jeje. Além de São Luís (Maranhão), Salvador e Cachoeira de São Félix

(Bahia), o Amazonas e bem mais tarde o Rio de Janeiro, foram lugares aonde encontram-se evidências desta cultura.

Classificação dos Voduns:

Muitos Voduns Jeje são originários de ***Ajudá***. Porém, o culto desses voduns só cresceram no antigo***Dahomé***. Muitos desses Voduns não se fundiram com os orixás nagos e desapareceram totalmente. O culto da serpente ***Dãng-bi*** é um exemplo, pois ele nasceu em ***Ajudá***, foi para o ***Dahomé***, atravessou o Atlântico e foi até as Antilhas.

Quanto a classificação dos Voduns Jeje, por exemplo, no ***Jeje Mahin*** tem-se a classificação do povo da terra, ou os ***voduns Caviunos***, que seriam os ***voduns Azanssu***, ***Nanã*** e ***Becém***. Temos, também, o vodun chamado ***Ayzain*** que vem da nata da terra. Este é um vodun que nasce em cima da terra. É o vodun protetor da ***Azan***, onde ***Azan*** quer dizer "***esteira***", em Jeje. Achamos em outro dialeto Jeje, o dialeto ***Gans-Crus***, também o termo ***Zenin*** ou ***Azeni*** ou ***Zani*** e ainda o***Zoklé***. Ainda sobre os voduns da terra encontramos***Loko***. Ele apesar de estar ligado também aos astros e a família de ***Heviosso***, também está na família***Caviuno***, porque ***Loko*** é árvore sagrada; é a gameleira branca, que é uma árvore muito importante na nação Jeje. Seus filhos são chamados de ***Lokoses***.***Ague***, ***Azaká*** é também um vodun ***Caviuno***. A família***Heviosso*** é encabeçada por ***Badë***, ***Acorumbé***, também filho de ***Sogbô***, chamado de ***Runhó***. ***Mawu-Lissá*** seria o orixá Oxalá dos yorubás. ***Sogbô*** também tem particularidade com o Orixá em Yorubá, Xangô, e ainda com o filho mais velho do Deus do trovão que seria ***Averekete***, que é filho de ***Ague*** e irmão de***Anaite***. ***Anaite*** seria uma outra família que viria da família de ***Aziri***, pois são as ***Aziris*** ou ***Tobosses*** que viriam a ser as ***Yabás*** dos Yorubás, achamos assim***Aziritobosse***. Estou falando do Jeje de um modo geral, não especificamente do Mahin, mas das famílias que englobam o Mahin e também outras famílias Jeje.

Como relatei, Jeje era um apelido dado pelos yorubás. Na verdade, esta família, ou seja, as pessoas que pertencem a esta nação deveriam ser classificados de povo ***Ewe***, que seria o mais certo. ***Ewe-Fon*** seria a verdadeira denominação. Seriam povos ***Ewe*** ou povos***Fons***. Então, se fosse pensar em alguma possibilidade de mudança, nós iríamos chamar, ao invés de nação***Jeje***, de nação ***Ewe-Fon***. Somente assim estaríamos fazendo jus ao que é encontrado em solo africano. Jeje é então um apelido, mas assim ficará para todas as gerações classificados como povo Jeje, em respeito aos antepassados.

Continuando com algumas nomenclaturas da palavra***Ewe-Fon***, por exemplo, a casa de candomblé da nação Jeje chama-se ***Kwe*** = "casa". A casa matricial em Cachoeira de São Félix chama-se ***Kwe Ceja Undé***. Toda casa Jeje tem que ser situada afastada das ruas, dentro de florestas, onde exista espaço com árvores sagradas e rios. Depende das matas, das cachoeiras e depende de animais, porque o Jeje também tem a ver com os animais. Existem até cultos com os animais tais como, o leopardo, crocodilo, pantera, gavião e elefante que são identificados com os voduns. Então, este espaço sagrado, este grande sítio, esta grande fazenda onde fica o ***Kwe*** chama-se ***Runpame***, que quer dizer "fazenda" na língua ***Ewe-Fon***. Sendo assim, a casa chama-se ***Kwe*** e o local onde fica situado o candomblé, ***Runpame***. No Maranhão predomina o culto às divindades como ***Azoanador*** e ***Tobosses*** e vários Voduns onde a "sacerdotisa" é chamada ***Noche***e o cargo masculino, ***Toivoduno***.

Os fundadores:

Voltando a falar sobre "***Kwe Ceja Undé***", esta casa como é chamada em Cachoeira de São Félix de "Roça de Baixo" foi fundada por escravos como Manoel Ventura, ***Tixerem***, Zé do Brechó e Ludovina Pessoa.

Ludovina Pessoa era esposa de Manoel Ventura, que no caso africano é o dono da terra. Eles eram donos do sítio e foram os fundadores da ***Kwe***

Ceja Undé. Essa Kwe ainda seria chamada de ***Pozerren***, que vem de ***Kipó***, "pantera".

Darei um pequeno relatório dos criadores do ***Pozerren Tixarene*** que seria o primeiro Pejigan da roça; e Ludovina, pessoa que seria a primeira ***Gaiacú***.

A roça de cima que também é em Cachoeira é oriunda do Jeje Dahomé, ou seja, uma outra forma de Jeje. Estou falando do Mahin, que era comandada por Sinhá Romana que vinha a ser "Irmã de santo" de Ludovina Pessoa (esta última mais tarde assumiria o cargo de Gaiacú na Kwe de Boa Ventura). Mas, pela ordem temos Manoel Ventura, que seria o fundador, depois viria Sinhá Pararase, Sinhá Balle e atualmente Gamo Loko-se. O Kwe Ceja Undé encontra-se em controvérsia, ou seja, Gamo Loko-se é escolhida por Sinhá Pararase para ser a verdadeira herdeira do trono e Gaiacú Agué-se, que seria Elisa Gonçalves de Souza, vem a ser a dona da terra atualmente. Ela pertence a família Gonçalves, os donos da terra. Assim, temos os fundadores da Kwe Ceja Undé.

No Rio de Janeiro, saindo de Cachoeira de São Félix, Tatá Fomutinho deu obrigação com Maria Angorense, conhecida como Kisinbi Kisinbi.

Uma das curiosidades encontradas durante minha pesquisa sobre Jeje é o que chamamos de Deká, que na verdade vem do termo idecar, do termo fon iidecar, que quer dizer "transmissão de segredo". Esse ritual é feito quando uma Gaiacú passa os segredos da nação Jeje para futura Gaiacú pois, na nação Jeje não se tem notícias, que possa ter havido "Pai de santo". O cargo de sacerdotisa ou "Mãe de santo" era exclusivamente das mulheres. Só as mulheres poderiam ser Gaiacús.

Ogans:

Os cargos de Ogan na nação Jeje são assim classificados: Pejigan que é o primeiro Ogan da casa Jeje. A palavra Pejigan quer dizer “Senhor que zela

pelo altar sagrado", porque Peji = "altar sagrado" e Gan = "senhor". O segundo é o Runtó que é o tocador do atabaque Run, porque na verdade os atabaques Run, Runpi e Lé são Jeje. No Ketu, os atabaques são chamados de Ilú. Há também outros Ogans como Gaipé, Runsó, Gaitó, Arrow, Arrontodé, etc.

Podemos ver que a nação Jeje é muito particular em suas propriedades. É uma nação que vive de forma independente em seus cultos e tradições de raízes profundas em solo africano e trazida de forma fiel pelos negros ao Brasil.

Mina Jeje:

Em 1796, foi fundado no Maranhão o culto Mina Jeje pelos negros fons vindos de Abomey, a então capital de Dahomé, como relatei anteriormente, atual República Popular de Benin.

A família real Fon trouxe consigo o culto de suas divindades ancestrais, chamados Voduns e, principalmente, o culto à ***Dan*** ou o culto da Serpente Sagrada.

Uma grande ***Noche*** ou Sacerdotisa, posteriormente, foi Mãe Andresa, última princesa de linhagem direta Fon que nasceu em 1850 e morreu em 1954, com 104 anos de vida.

Aqui, alguns nomes dos Deuses Voduns:

Ayzan – Vodun da nata da terra

Tohossus – (Rei das águas)

Hobo – o mesmo eu Ibeji para os Yorubas

Sogbô – Vodun do trovão da família de Heviosso, que fulmina os ladrões, malfeitores e os feiticeiros, no tempo seco abate voluntariamente as árvores.

Aguê – Vodun da folhagem

Loko – Vodun do tempo

Heviosso – Vodun vodun do trovão

Aden – Que se manifesta somente quando o céu está obscurecido, uma chuva fina o acompanha, é um vodun feminino.

Aklombé – que racha a testa das vítimas.

Jacutá – Lançado de pedras (meteoritos), é acompanhado de chuvas torrenciais

Bessou e kouté – como ***Aden*** são voduns femininos

Badé – que recorta furiosamente os corpos

Hou ou Agbé – O mar, vodun feminino

Abonagar – Esposo de Agbé, guerreiro vingativo

Na Ete – A chuva

Avreketé – de caráter malicioso, indiscreto

Sakpata ou Xapanan – (Que golpeia e mata) vodun da varíola e sua família

Ayinon – (Proprietário da Terra), outro nome de Xapanan

Kohossu e Niobé Ananu – O pai que dá a varíola e sua mulher

Da Zodji – Filho de Kohossu e Niobé, vodun que dá desinteria e vômitos que levam à morte

Adan Tagni – que causa a lepra e corta os pés e as mãos

Ahossu Ganwha – provoca inchações

Aglossouto- provoca as pragas

Curiosidades

*A primeira Casa Jeje no Rio de Janeiro foi, em 1848, de D.Rozena, cuja filha de santo foi D.Adelaide Santos

Ekede – termo Jeje

Done – cargo feminino na casa Jeje, similar à***Yalorixá***

Doté – cargo ilustre do filho de ***Sogbô***

Os vodunces da família de ***Dan*** são chamados de***Megitó***, enquanto que da família de ***Kaviuno***, do sexo masculino, são chamados de ***Doté***; e do sexo feminino, de ***Doné***.

Os cumprimentos ou pedidos de bençãos entre os iniciados da família de ***Dan*** seria "***Megitó Benoí***?" Resposta: "***Benoí***"; e aos iniciados da família***Kaviuno***, ou seja, ***Doté*** e ***Doné*** seria "***Doté Ao***?" Resposta: "***Aótin***".

O termo usado "***Okolofé***", cuja resposta é "***Olorun Kolofé***" vem da fusão das Nações de Jeje e de Ketu.

Algumas palavras do dialeto ewe:

***esin** = água
***atinçá** = árvore
***agrusa** = porco
***kpo** = pote
***zó** ou ***izó** = fogo
***avun** = cachorro
***nivu** = bezerro
***bakuxé** = parto de barro
***kuentó** = kuentó
***yan** = fio de contas
***vodun-se** = filho do vodun ou iniciados da Nação Jeje
***yawo** = filho do vodun ou iniciados da Nação Ketu
***muzenza** = filho do vodun ou iniciados da Nação Angola
***tó** = banho
***zandro** = cerimônia Jeje
***sidagã** = auxiliar da Dagã na Cerimônia a Legba
***zerrin** = ritual fúnebre Jeje
***sarapocã** = cerimônia feita 07(sete) dias antes da festa pública de apresentação do(a) iniciado(a) no Jeje
***sabaji** = quarto sagrado onde fica os assentos dos Voduns
***runjebe** = colar de contas usado após 07(sete) anos de iniciação
***runbono** = primeiro filho iniciado na Casa Jeje
***rundeme** = quarto onde fica os Voduns
***ronco** = quarto sagrado de iniciação
***bejereçu** = cerimônia de matança

Esta é uma homenagem a todos os povos Jejes.

Arró-bo-boí!

A INFLUÊNCIA DAS PALAVRAS JEJE NA CULTURA AFRO-BRASILEIRA

A cultura Jeje vinda do Antigo Dahomé, que antes abrangia o Togo e fazia fronteira com o país de Gana é, sem dúvida, uma das maiores contribuições culturais deixada pelos negros fons no Brasil.

Estes povos Adjejes, como eram chamados pelos yorubás, estabeleceram fundamentos nos seguintes lugares: Cachoeira de São Félix, na Bahia; Recife, em Pernambuco e São Luís, no Maranhão. Houve durante um período uma influência da cultura yorubá, daí essa mistura passar a ser chamada de: Cultura Jeje-Nagô. Essa mistura, como expliquei, adveio principalmente dos yorubás com várias tribos Jejes. Dentre elas destacaram-se: tribo ***Gan***, ***Fanti***, ***Axanti***, ***Mina*** e***Mahin***. Estes últimos, ou mahins, tiveram maior destaque sobre as demais culturas Jeje, no Brasil.

Estes negros falavam o dialeto ewe que, por ser marcante, influenciou por demais a cultura yorubá e também a cultura bantu. Como exemplo, cito os nomes que compõem um barco de yawo: ***Dofono***, ***Dofonitin***, ***Fomo***, ***Fomutin***, ***Gamu***, ***Gamutin e Vimu***, ***Vimutin***.

Outras palavras Jeje foram incorporadas não só na cultura afro-brasileira como também no nosso dia-a-dia, como por exemplo: ***Acassá***, "faca" que no original ewe é escrita com "K" ao invés de "C". Outra palavra Jeje que ficou no nosso cotidiano foi a palavra "tijolo" que em ewe é Tijoló.

A TRADIÇÃO JEJE:
O VODUN JEJE SOGBÔ E A PROVA DE ZO
A tradição dos povos fons que aqui no Brasil foram chamados de Adjeje ou Jeje pelos yorubás, requer um longo confinamento quando na época de iniciação. Essa tradição Jeje exigia de 06 (seis) meses ou até 01 (um)

ano de reclusão, de modo que o novo vodun-se aprendesse as tradições dos voduns: como cultuá-los, manter os espaços sagrados, cuidar das árvores, saber dançar, cantar, preparar as comidas e um artesanato básico necessário a implementos materiais dos diferentes assentos, ferramentas e símbolos necessários ao culto.

Para os povos Jeje, os voduns são serpentes que tem origem no fogo, na água, na terra, no ar e ainda tem origem na vida e na morte. Portanto, a divindade patrona desse culto é Dan ou a "Serpente Sagrada".

Como disse, para o povo Jeje os Voduns são serpentes sagradas e sendo as matas, os rios, as florestas o habitat natural das cobras e dos próprios voduns. O ritual Jeje depende de muito verde, grandes árvores pois muitos voduns tem seus assentos nos pés destas árvores.

Outra particulariedade deste culto é de que quando as vodun-ses estão em transe ou incorporadas com seu vodun: os olhos permanecem abertos, ou seja, os voduns Jeje abrem os olhos, diferente dos orixás dos yorubás, que mantêm os olhos sempre fechados.

É comum no culto Jeje provar o poder dos Voduns quando estes estão incorporados em seus iniciados. Uma destas provas é a prova chamada Prova do *Zô*ou Prova do Fogo do *vodun Sogbô*, que governa as larvas vulcânicas e é irmão de *Badé* e *Acorombé*, que comandam os raios e trovões.

A seguir, descrevo uma Prova do *Zô* feita com uma vodun-se feita para *Sogbô*, um vodun que assemelha-se ao *Xangô* do Yorubás:

Num determinado momento entra no salão uma panela de barro, fumegante, exalando cheiro forte de dendê borbulhante, contendo dentro alguns pedaços de ave sacrificada para o vodun. *Sogbô*adentra o salão com fúria de um raio, os olhos bem abertos (que como expliquei é costume dos voduns) e tomando a iniciativa vai até a panela, onde mergulha as mãos por algum tempo. Em seguida, exibe para todos os pedaços da ave. É um momento de profunda emoção gerando grande comoção por parte dos outros iniciados que respondem aquele ato entrando em estado de transe com seus voduns.

NANÃ

***Nanã Buruku* ou *Buku* é considerada a mais antiga das divindades. Muito cultuada na África em regiões como: *Daça Zumê, Abomey, Dumê, Cheti, Bodé, Lubá, Banté, Djabalá, Pesi* e muitas outras regiões.**

Para os fons e ewes, a palavra *Nanã* ou *Nànà* é empregada para se chamar de mãe as mulheres idosas e respeitáveis, ou seja, a palavra significa: "Respeitável Senhora".

***Nanã* está associada a terra, à água e à lama. Os pântanos e as águas lodosas são o seu domínio.**
Como relatei no começo, é a mais antiga das divindades, pois representa a memória ancestral. Mãe de *Loko* ou *Irokô*, *Omolu* e *Oxumare* ou *Becém*na dinastia *Fon*, *Nanã* está ligada ao mistério da vida e da morte. É a senhora da sabedoria, mais velha que o ferro. Daí, não usar lâminas em seu culto.
BECÉM

O culto à serpente remonta desde o início dos séculos. Os romanos e os gregos já prestavam culto à cobra, sendo os povos que mais difundiram em séculos passados este culto.

No Egito, a serpente era venerada e encarregada de proteger locais e moradias. Cleópatra era uma sacerdotisa do culto à serpente. Todos os seus pertences e adornos eram em formatos de cobras e similares. Este culto correu através do Rio Nilo as diversas regiões africanas.

No Antigo *Dahomé*, este culto se intensificou e lá*Dan*, como é chamada a Serpente Sagrada, transformou-se no maior símbolo de culto daquele povo, também sendo chamado pelo nome de vodun-becém. Já os yorubás chamaram esta mesma entidade de *Oxumare* ou a Cobra Arco-íris; e os negros Bantos, de *Angôro*.

Na verdade, aí falamos de uma só divindade com vários nomes dependendo da região em que é cultuada.

Mas, *Oxumare*, como é mais popularmente conhecido no Brasil, é o Orixá que determina o movimento contínuo, simbolizado pela serpente que morde a própria cauda e enrola-se em volta da terra para impedí-la de se desgovernar. Se*Oxumare* perdesse a força, a Terra vagaria solta pelo espaço em uma rota a seguir, sendo o fim do nosso Planeta.
É o orixá da riqueza, um dos benefícios mais apreciados não só pelos yorubás como por todos os povos da terra.

Arró-bo-boí!

UMA OFERENDA À BECÉM PARA PROSPERIDADE

Em tempos difíceis, um dos voduns que não pode deixar de ser cultuado é *Becém*, pois este vodun é o Deus do movimento. Na nação de Ketu, este vodun é assimilado ao Orixá *Oxumarê*.

Os ingredientes necessários para a comida ou oferenda à Becém, para prosperidade são:

01 travessa média de barro
300g de batata doce
½ k de canjica
14 moedas correntes
14 folhas de louro
14 búzios abertos
01 colher de açúcar cristal

Como fazer:

***Cozinhar bem a canjica e colocá-la na travessa**
***Cozinhar as batatas doces, retirar as cascas e amassá-las bem. Modelar duas cobras de batata doce e colocá-las em cima desta canjica**
***Enfiar as folhas de louro nos cantos, em volta da canjica. (Observação: para cada folha, uma moeda e um búzio aberto até completar as 14 folhas, 14 moedas e 14 búzios)**
***Espalhar o açúcar cristal por cima de toda esta oferenda e oferecê-la à Becém, em baixo de uma árvore bonita e frondosa com 14 velas em volta, acesas.**

Certamente, Sr *Acolo Becém* irá trazer muita prosperidade para vocês!

AJOIÉ E EKEDI:

A palavra “*ajoié*” é correspondente feminino de ogan pois, a palavra *ekedi*, ou *ekejí*, vem do dialeto*ewe*, falado pelos negros fons ou Jeje.

Portanto, o correspondente yorubá de *ekedi* é*ajoié*, onde a palavra *ajoié* significa “mãe que o orixá escolheu e confirmou”.

Assim como os demais *oloyés*, uma *ajoié* tem o direito a uma cadeira no barracão. Deve ser sempre chamada de “mãe”, por todos os componentes da casa de orixá, devendo-se trocar com ela pedidos de bençãos. Os comportamentos determinados para os *ogans* devem ser seguidos pelas *ajoiés*.

Em dias de festa, uma *ajoié* deverá vestir-se com seus trajes rituais, seus fios de contas, um *ojá* na cabeça e trazendo no ombro sua inseparável toalha, sua principal ferramenta de trabalho no barracão e também símbolo do *óyé*, ou cargo que ocupa.

A toalha de uma *ajoié* destina-se, entre outras coisas, a enxugar o rosto dos omo-orixás manifestados.
Uma *ajoié* ainda é responsável pela arrumação e organização das roupas que vestirão os omo-orixás nos dias de festas, como também, pelos *ojás* que enfeitarão várias partes do barracão nestes dias.

Mas, a tarefa de uma *ajoié* não se restringe apenas a cuidar dos orixás, roupas e outras coisas. Uma*ajoié* também é porta-voz do orixá em terra. É ela que em muitas das vezes transmite ao Babalorixá ou Yalorixá o recado deixado pelo próprio orixá da casa.

No Candomblé do Engenho Velho ou Casa Branca, as *ajoiés* são chamadas de *ekedis*. No Gantois, de "*Iyárobá*". Já na Nação de Angola, é chamada de "*makota de angúzo*". Mas, como relatei anteriormente, "*ekedi*" é nome de origem Jeje mas, que se popularizou e é conhecido em todas as casas de Candomblé do Brasil, seja qual for a Nação.

OS ODÙS NA CULTURA JEJE:

Um Babalawo, ou Pai dos segredos (*awô*) é muito respeitado pela cultura yorubá.

O Babalawo, como o nome diz, é o conhecedor de todos os mistérios e segredos no culto à Orunmilá, sendo portanto sacerdote de ifá. Somente o Babalawo pode manipular o Rosário de ifá que em yorubá recebe o nome de opele-ifá e em ewe, língua da cultura fon ou Jeje tem o nome de *agú-magá*. Ainda na cultura Jeje, ifá é chamado de*Vodun-fá* ou Deus do destino e o Babalawo é denominado de *Bokunó*. Mas, nas duas culturas, tanto o *Babalawo* dos yorubás quanto o *Bokunó* dos fons precisam de uma divindade que interprete as caídas do jogo à ifá.

Quem seria essa divindade? Para os yorubás, essa divindade que auxilia o Babalawo a interpretar as caídas do jogo-a-ifá tem o nome de *Exu* e para os ewes ou fons da cultura Jeje essa mesma divindade é chamada de *Legba*, que em ewe significa: "Divino esperto".

Como podemos observar, nas duas culturas o culto à ifá é bem constante na vida destes povos, pois tanto na Nigéria como no antigo Dahomé, o destino individual ou coletivo é motivo de muita atenção(Destino que em yorubá se

chama *odù* e em ewe-fon, *aírun-ê*), pois os povos Jejes também cultuavam os *odùs* ou *aírun-ê*.

Abaixo, encontram-se divulgados alguns nomes dos odùs, em ewe-fon:
ogudá ou obéogunda em yorubá
lossô ou yorossun em yorubá
ruolin ou warin em yorubá
sá ou ossá em yorubá

PERFIL DO ILE IFÁ

IFÁ é a forma de adivinhação apresentada porOrunmila Ifá. Existem várias formas de jogo de Ifá, Orúnmila Ifá é uma dessas formas.Orunmila-Ifá é um dos nomes da divindade deIfá; é certamente o sistema tradicional mais seguro para a confirmação do òrìsà do consulente, isto porque, Orunmilá está presente quando da criação do ser humano, e por este motivo é conhecido como Elérií Ipín(testemunha a criação), é por isso que o babalawo quando joga, interpreta as lendas indicadas pelo Odu de Ifa, para assim dar as respostas ao consulente, de acordo com a queda do Opele-Ifá.Ele é o segundo braço de Olódúnmaré (Deus criador).ODÚ O Odú contém os vários caminhos determinados, em Yorubá (ese), aleatoriamente distribuídos, não há o número determinado. Um Odu pode possuir um, dois, três, quatro enquanto outro pode possuir cinco caminhos e, assim por diante. A cada um deles corresponde uma história (itan) que auxilia o Babalawo a traduzir e detectar quais os problemas e perfil do consulente, indicando o ebó (oferendas ao òrìsà) a ser feito caso haja

necessidade. É através do odu pessoal que o sacerdote poderá dar ESENTAYE (o primeiro passo da pessoa na terra). Isto determinará qual o oduOrisá(s) ewos interdições alimentares e comportamentais que seguida corrente equilibrará o destino da pessoa.COMO SURGIU O JOGO DE ORUNMILÁ IFÁ Como prova de sua indispensabilidade é importante mencionar que, quando Orúnmilá foi enfurecido por um de seus filhos, deixou a terra e foi para o céu (orum). Com a ausência deOrunmila na terra surgiram grandes problemas, a ordem natural de todas as coisas e atividades inverteram-se, quando então, todas as pessoas reclamavam e buscavam alternativas para paz e normalidade. Diante dos conflitos existentes,Orunmila novamente voltou a terra e ao retornar ao orum (céu), deixou Ikin (caroço sagrado) para o representar a seus filhos servindo também para encontrar soluções para todos os problemas existentes na terra. Assim, podemos dizer que Ikin é muito mais que um simples caroço, ele possui extrema importância na transmissão do conhecimento de Orunmilapara homens e deuses. Ikin é tão importante que não pode ser visto simplesmente como um caroço. Existe um itan em yorubá que fala: “éni ó ba fi ojú èkùró wo Orunmila Ifá á pá á” (se alguém pensar queOrunmila não é mais do que só um simples caroço, Ifá matará aquela pessoa). A literatura de Ifá, quanto à característica física, mostra Orunmila como um homem baixinho e é por isso que se fala: “Okunrin kukuru Oke Igbeti” (um homem ‘baixinho da cidade de Igbeti).ILÈ IFÁ ILÈ IFÁ é um dos lugares criados para cultuar Ifá, do qual fazem parte vários Babalawos, entre os quais Ogunjimi Ifaronmu Aderonmu que lidera o Ilè Ifá situado na cidade de São Paulo no Brasil. Segue a relação dos demais Babalawos que compõem o Ilè Ifá:(1) Babalawo Salawu Adisa Arogundade (Ifakunle)(2) Babalawo Iyiola Matanmi (Ifayemi)(3) Babalawo Araba Ogunmola(4) Babalawo Oyesanmi Agba Awo(5) Babalawo Ifatoki Oyeyemi(6) Babalawo Ogunsanya Agba Akin Ifatoyosi(7) Onisegun Oyeyemi Olowomojuore(8) Onisegun Adenekan Omobolagi(9) Ojelabi Abegunde (Elegun) Na sua composição também existem as Iya Olorisa:Iya Olorisa Abike ToyosiIya Olorisa Omotunde Omoladi (Olosun)Iya Olorisa Alalake Arinola (Oloya)Iya Olorisa Omobolanle Inaolaji Os sacerdotes e sacerdotisas acima mencionados são responsáveis pelo asè do Ilè Ifá. Todas as casas se integram formando uma cadeia, em grupo de Ilès que se interagem apoiando um ao outro.AGBOLE OBEMO – Raiz de ILÈ IFÁ Babá Adekunle Aderonmu Ogunjimi, nome adquirido quando de seu nascimento, em cerimônia própria, trazendo o significado da tradicional família da Coroa Real em Oyo –Abeokutá e diz respeito ao Orilé com origem e ligação sangüínea de gerações. As raízes se remontam na tradição de pai para filho. Babá Ogunjimi foi iniciado aos 10 anos de idade para o Orisa Ogun, em Abeokuta na África, sua terra Natal, e posteriormente para os mistérios de ifá. Conforme assegura a tradição de origem familiar, é bisneto de Ojélabi, cultuador de Egungun, neto de Ifatoki e filho carnal de Ifaronmu Aderonmu, do mesmo modo, sacerdote no culto a Ifá. Em resumo, sua descendência religiosa se identifica nas raízes que corresponde à genealogia Africana, nas terras de Abeokuta, preservando os fundamentos e conhecimentos de seus ancestrais. Por determinação de ifá, Ogunjimi atravessou o Atlântico, chegando ao Brasil. Trazendo sua cultura Yorubá, radicou-se na cidade de São Paulo, e através de muito esforço foi criado o alicerce para a construção e o surgimento do Ile Ase Ifá. Uma pequena reprodução do lugarejo onde morou na África, foi fundado também aqui em São Paulo, o Igbo Ifá, juntamente com todas as divindades, através de seu Babalawo "Arabá Salau Adisá Arogundade", foi lançada sua pedra fundamental. Ile Asé Ifà, deriva-se a palavra "A casa de Ifá" (a testemunha do Destino e da Criação), termo iconográfico de nossa ancestralidade onde se traduz o Odu Ejiogbe, no qual lê-se o "Pai de Todos os Odus ". No Ile Asé Ifá se

remonta a historia de seus antepassados e nessa linhagem se confirma uma seqüência de ensinamentos e segredos de muitos descendentes dando, com isso, a existência e continuidade a todos os integrantes do asé, que terão a responsabilidade de honrar este compromisso em nome de todos os nossos ancestrais.INICIAÇÃO NO ILÈ IFÁ A iniciação no Ile Ifá é determinada pelo Babalawo. Existem duas formas de iniciação:(1) Iniciação Comum = "OMO IFA"(2) Iniciação para sacerdote = "AWO IFA"INICIAÇÃO COMUM:- é geralmente para a pessoa que não vai tornar-se sacerdote de Ifá, mas precisa de Ifá para mostrar o caminho em sua vida e poderá ser do sexo masculino ou feminino existindo nenhuma discriminação. A iniciação para Orunmila é feita durante o tempo mínimo de 3(três) podendo chegar a até 17 (dezessete) dias, sendo que no terceiro dia (ITA-FA), Orunmila Ifa revela qual odu esta pessoa agora um(a) Omo Ifa, possui vínculo e é através deste odu que o babalawo poderá determinar os etutus rubo que esse(a) Omo Ifa, deverá receber além do Oruko (nome) que esta passará a ser chamada. Obs. A este tipo de iniciação podem submeter-se todas as pessoas, pois tanto umbandistas, candomblecistas quanto cristãos e muçulmanos, dirigem-se ao Ile Ifa para pedir a iniciação. Estes são iniciados, contudo sem abandonar suas antigas práticas religiosas. Ifa não é preconceituoso e abrange outros grupos sociais, sem desestruturar as suas respectivas linhagens iniciais. ASSENTAMENTO DE IFÁ Esta pessoa tem acesso a Ifa depois da iniciação através do "Awo Ifá", ele receberá oAgere Ifá que é o assentamento do Ifa e as orientações a respeito dos Oses que poderão ser semanal, mensal ou anual de acordo ao Odu da pessoa. Esu Ifa:- Ao iniciar, a pessoa recebe também o assentamento de Esu Ifa e é necessário se ter assentado porque Esu é a única entidade (Orisa) que pode ajudar ou prejudicar a pessoa, até o próprio Ifa é alinhado com ele. Depois da iniciação, a pessoa é responsável pelos seus assentamentos individuais e ela poderá cultuá-los sob as orientações do Babalawo.INICIAÇÃO PARA O SACERDÓCIOAWO IFA Para esta iniciação, de qualquer forma, é necessário que se tenha passado primeiro por uma iniciação em Ifa, para que se saiba o caminho da pessoa. Através do odu que sair noITA (terceiro dia do Ifá) é que se saberá se o(a)Omo Ifa será um sacerdote ou uma sacerdotisa e se assim o for o Babalawo irá orientá-lo(a) no caminho de Ifa, preparando-o(a) para o sacerdócio.IPINUDU: é a obrigação feita para Omo Ifa se tornar Awo Ifa, sendo permitido somente aos homens esta obrigação.IPINNUDUN AWOLORISA: – é a obrigação feita somente por mulheres, Omo Ifa, que serão futuramente Iyalorisa, isso quer dizer que ela vai ter o seu Ile Ifa e somente através do odu que sair para ela, é possível se determinar o Orisaque ela vai ser iniciada. Constatado o nome doOrisa, é que se pode dar o nome de sua casa. Por exemplo:Se o odu dela é ligado a Osun, ela vai ser iniciada na Osun e a casa dela poderá se chamar Ilé Olosun. Obs: Ela pode por determinação ou regra da sua casa mandar o filho ou a filha passar ou não por Ifá antes do Orisa.Em nossa tradição não se inicia a outros Orisássem passar pela iniciação de Orunmila Ifa. Assim, os Olorisas que possuem tal caminho no culto dos Orisas, devem sempre, antes de iniciar seus Eleguns, Yaos, Oyes, Alayan, passá-los pela iniciação do Ifá para poderem obter o Odu individual deste adepto e através do Babalawo serem orientados sobre qual o melhor caminho da iniciação do(s) filho(s).CUMPRIMENTO NO ILÈ IFÁ Quando uma pessoa se torna Babalawosignifica que Ifá está encostado nele e é ele quem enfrenta qualquer negatividade que o consulente ou "Omo Ifa" carrega, por isto ele merece um grande respeito e não pode ser chamado pelo nome. A partir do momento que ele é preparado para brigar por sua liberdade, ele torna-se seu pai e deve ser chamado de Baba abreviação de Babalawo. Obs.: Ele não pode ser chamado pelo nome. Cumprimento no dia a dia: Baba, Aboru boyeTradução:Baba,

saudaçãoResposta do Baba:A boye bosise A gbo a toTradução:Tudo de bom pra você, tenha boa saúde e prosperidade.(Geralmente com a cabeça no chão).A boruA boyeA bosise