



JOSÉ BENISTE

CONFERENCISTA E AUTOR DE ENSAIOS
SOBRE OS PROBLEMAS DOS DIVERSOS
CULTOS DE RAÍZES AFRICANISTAS,
JOSÉ BENISTE FOI INICIADO EM 1984 NO
CANDOMBLÉ KETU, PELA IYALORIÇA
CANTU DE AIRA TOLA DO ASÉ OPO
AFONJA.

EM 1982, FUNDOU O CURSO BRASIL-NIGÉRIA DE LÍNGUA
YORUBÁ, SOB OS AUSPÍCIOS DO CONSUL DA NIGÉRIA, ALHAJI
MUHAMMADU FUFURE, MINISTRANDO AULAS DE LÍNGUA
YORUBÁ E CULTURA RELIGIOSA.

HISTORIADOR E PESQUISADOR, É INTEGRANTE DE
MOVIMENTOS QUE VISAM À RESTAURAÇÃO DA DIGNIDADE
RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA E MANTÉM UMA VASTA
DOCUMENTAÇÃO SOBRE A HISTÓRIA DO CANDOMBLÉ NO BRASIL
E DEMAIS SEGMENTOS RELIGIOSOS, COM LITERATURA
ESPECIALIZADA E CENTENAS DE GRAVAÇÕES E DEPOIMENTOS.

EM 1970, CRIOU UM MODELO DE RÁDIO-DIFUSÃO EDUCATIVA,
COM O PROGRAMA CULTURAL AFRO-BRASILEIRO, COLOCADO A
SERVIÇO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM SEUS VARIADOS
ASPECTOS. COM ISTO, FOI CONSTRUÍDO UM ACERVO GRAVADO
DAS MAIS LEGÍTIMAS EXPRESSÕES LIGADAS À RELIGIOSIDADE, QUE
CONSTANTEMENTE É CONSULTADO POR ESTUDIOSOS DO
ASSUNTO.

BB

BERTRAND BRASIL

ISBN 85-286-0614-7



8 528606 06140

JOSÉ
BENISTE

ÓRUN

AIYÉ

ENCONTRO
DE DOIS
MUNDOS

SYSTEMA DE
RELACIONAMENTO
DAS LÍNGUAS
ENTRE O
CEU E A TERRA

BB

BERTRAND BRASIL

Coleção Cultura Africana

Meus Oráculos Divinos
Agenor Martí

José Beniste

ÒRUN

ÀIYÉ

O Encontro de Dois Mundos

O Sistema de Relacionamento
Nagô-Yorubá
entre o Céu e a Terra

B
BERTRAND BRASIL

Copyright © José Beniste, 1997

Capa: projeto gráfico de Leonardo Carvalho

Composição: Art Line

1997

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

B4156 Beniste, José
Orun, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de
relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra / José
Beniste. — Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
336p

Inclui bibliografia
ISBN 85-286-0614-7

1. Iorubás — Religião. 2. Iorubás — Ritos e cerimô-
nias. I. Título. II. Título: O sistema de relacionamento
nagô-yorubá entre o céu e a terra.

97 0932

CDD 299.6
CDU 299.6

Todos os direitos reservados pela:
BCD UNIAO DE EDITORAS S.A.
Av. Rio Branco, 99 — 20º andar — Centro
20040-004 — Rio de Janeiro — RJ
Tel.: (021) 263-2082 Fax: (021) 263-6112

Não é permitida a reprodução total ou parcial desta obra, por
qualquer meios, sem a prévia autorização por escrito da Editora.

Atendemos pelo Reembolso Postal.

A Carol, esposa e companheira de jornadas,
por compreender minha dedicação aos estudos afro-
brasileiros e incentivar a realização desta obra.



A Iyalórisà Cantu de Şàngó Aira Tqlá, iniciada no Àşę Òpó Atónjá por Eugenia Anna dos Santos — Qba Bìyí, em 6 de junho de 1936.

Sumário

OBSERVAÇÕES INICIAIS 11

A Língua Yorubá 11

Cânticos e Rezas 15

Autores Bibliografados 16

APRESENTAÇÃO 19

O Sistema de Crença 19

Corpo das Tradições Orais 20

1ª PARTE — DEUS — O PODER SUPREMO 25

Atributos do Ser Supremo 29

Culto e Veneração ao Ser Supremo 37

Conclusão 39

Notas 41

3ª PARTE — O UNIVERSO E SUA EXISTÊNCIA 47

- Formação da Terra — Òṣàálà 50
- Formação da Terra — Odùdúwà 53
- Conclusão 62
- Notas 63

4ª PARTE — OS ÒRISÀ — CLASSIFICAÇÕES 75

- Os Òrìṣà — O Nome 80
- Os Òrìṣà — Número e Fragmentos 84
- Ayélàlá 89
- Òrìṣà — Multiplicidade 93
- Òrúnmilà 95
- O Nome e sua Origem 98
- Rituais a Ifá 106
- Finalidade da Predição 108
- O Jogo de Búzios 109
- Os Odù no Jogo de Búzios 111
- Os Odù no Jogo de Ifá 112
- Distribuição dos Caminhos entre os Odù do Jogo de Búzios 113
- Os Òrìṣà no Jogo de Búzios 113
- Conclusão 114
- Notas 116

5ª PARTE — O HOMEM E AS DIVINDADES 121

- O Corpo Humano e seus Elementos 124
- O Conceito de Orí 128
- Orí Odè e Orí Inú 129
- Ajálà e a Criação do Orí 133
- Orí e o Destino 135
- Orí e Òrìṣà 137
- Orí e o seu Culto 142
- Descrição de um Ritual de Bọrí 148

- As Possíveis Alterações do Destino 162
- Os Valores Éticos e Morais da Religião 170
- Notas 181

6ª PARTE — ANCESTRAIS E ANTEPASSADOS 187

- Crenças e Ritos 189
- Ikú — A Morte 191
- Isinkú — Ritos Funerários 195
- Idájó Ti Ọlórún — O Julgamento Divino 200
- Àtúnwà — Reencarnação 203
- Egúngún e Èṣà — Espíritos Ancestrais 205
- Notas 207

7ª PARTE — OS ELEMENTOS DO CULTO 209

- Orò — Ritual 212
- Adùrà — A Prece 216
- Orin àti Ijé — Cânticos e Dança 218
- Àwọn Orin Agbo Şàngó — Cânticos da Roda de Şàngó 225
- Ipò àti Oyè — Cargos e Títulos 230
- Olóri Ebí — O Chefe da Família 231
- Àwòrò — O Sacerdote 232
- Elégún — O Médium 233
- Idílé Òrìṣà — A Família-de-Santo 236
- Àwọn ipò Òrìṣà — Cargos de Santo 238
- Notas 246

8ª PARTE — ILÉ ÀṢE / OJÚBO — OS LOCAIS DE CULTO 249

- Tendências que os Òrìṣà Impõem às Pessoas 259
- Perfil das Pessoas — Tendências e Temperamentos que os Òrìṣà oferecem 263
- Ìgbèrẹ̀ — Iniciação 268
- Religião e Magia — O Àṣẹ 276

Ẹbọ — Sacrifício e Oferendas	280
Ẹbọ Opẹ — Sacrifício de Agradecimento	280
Ẹbọ Ẹjẹ — Sacrifício Votivo	281
Ẹbọ Ẹtūtù — Sacrifício de Apaziguamento	281
Ẹbọ Ojúkòrìbì — Sacrifício de Prevenção	282
Ẹbọ Ayẹpínùn — Sacrifício de Substituição	282
Ẹbọ Ipilẹ̀ — Sacrifício de Fundação	283
Ẹbọ Onjẹ Gbigbẹ — Oferendas de Comidas Secas	284
Ẹbọ Ẹjẹ — Sacrifício com Sangue Animal	286
Orò Pipa Òrìṣà — Ritual de Sacrifício ao Òrìṣà	289
Ipádẹ̀ — Ritual do Encontro	293
Awon Orin Orò Ipádẹ̀ — Sequência dos Cânticos do Ipádẹ̀	297
Os Elementos dos Ritos e Materiais Simbólicos	305
Adiẹ — A Galinha	306
Eiyelẹ̀ — O Pombo	307
Eja — O Peixe	309
Igbín — O Caramujo	310
Obi — Noz de Cola	310
Epo Pupa — Azeite-de-dendê	311
Ewé — Folhas	312
Sàsányìn — O Cântico das Folhas	312
Notas	315
8ª PARTE — CONCLUSÕES FINAIS	319
Escritores e Escritos	322
Os Ancestrais Afro-brasileiros	324
Os Problemas Atuais para o Futuro do Candomblé	327
Notas	330
Recomendação de Leitura dos Autores Consultados	333

Observações Iniciais

A Língua Yorubá

Este livro adota as palavras yorubás da forma como se escrevem e devem ser pronunciadas. Para melhor entendimento e boa leitura dos textos em yorubá, damos abaixo algumas regras e recomendações.

SISTEMA TONAL — É marcado por acentos em cima das vogais, que servem para dar o tom certo às palavras.

<i>Acento agudo</i>	— indica uma entonação alta.
<i>Acento grave</i>	— indica uma queda de voz.
<i>Sem acento</i>	— indica um tom médio ou voz normal.

Nos antigos textos, o til (˘) era usado para indicar uma vogal longa. Foi abolido por revelar apenas o alongamento da vogal, omitindo o tom da pronúncia.

wā — vir	rô — pensar	okô — enxada
wa — nosso(a)	ro — pingar	okô — marido
wā — existir	rô — soar	okô — carro

Letras que se utilizam de um ponto embaixo: Ȯ, Ȥ e Ș.

O sinal embaixo das vogais Ȯ e Ȥ dá um som aberto. Sem ele, o som será fechado. O Ș adquire o som de X ou CH; sem o ponto terá o som original de S.

ALFABETO — É composto de 25 letras, assim pronunciadas:

A — a	F — fi	J — dji	O — ô	Ș — xi
B — bi	G — gui	K — ki	Ȯ — ô	T — ti
D — di	GB — gbi	L — li	P — kpi	U — u
E — ê	H — hi	M — mi	R — ri	W — ui
Ȥ — é	I — i	N — ni	S — si	Y — ii

Não são usadas as letras: C Q X Z V.

VOGAIS

VOGAIS PURAS — A E E I O O U

VOGAIS NASAIS — AN EN IN ON UN

As vogais nasais se utilizam da letra N para dar um som nasal, sendo assim, ela deve ser entendida,

neste caso, não como uma consoante, mas como símbolo do som nasal.

A pronúncia de AN e ON é quase igual (ÔN). Melhor dizendo, certas palavras são escritas com a vogal nasal AN, mas cuja pronúncia é ON. Essa observação torna-se necessária em vista de o autor do *Dictionary of Modern Yoruba*, R. C. Abraham, ter adotado o sistema de escrever todas as vogais nasais AN com o som de ON, por ser esse o som com que elas são pronunciadas. Com isso, o autor praticamente elimina do contexto a vogal nasal AN, por ter considerado confusa essa identificação de sons idênticos, mas com grafias diferentes conforme declara à pág. VI, item 1. Essa medida não deslustra seu excelente trabalho, porém contraria todos os textos yorubá dos autores que, por sinal, não seguiram a sua ortografia nas publicações posteriores à primeira edição de seu dicionário, em 1946. Portanto, preferimos seguir a forma tradicional de toda a literatura yorubá, que obedece à seguinte regra: ON — é usada depois das consoantes B, F, GB, M, P, e W; e AN — depois das demais consoantes. Ex.: Șàngô em vez de Șôngô; Itân em vez de Itôn, Àridân em vez de Àridôn.

Este esclarecimento torna-se necessário a fim de se evitar precipitações na aceitação de teses e idéias pessoais como verdades absolutas, promovendo dúvidas e confusões.

Observação sobre as vogais nasais — Nas palavras terminadas com vogal nasal, antecedidas por M ou N, suprime-se o N da vogal nasal, permanecendo, porém, o som nasal. Ex.: Ona, Iná, Omô, Imô devem ser lidas como se existisse um N na sua sílaba final. Essa regra

também não foi observada no dicionário anteriormente citado.

PRONÚNCIA DAS LETRAS YORUBÁ — Todas as letras possuem um som próprio e único.

A B F I L M T U — São aproximadamente parecidas em pronúncia com o nosso idioma.

- E — leia como em EMA Ș — leia como em LIXO
- Ẹ — leia como ELA N — leia como em NOVO
- K — leia como em CASA R — leia como em ARISCO
- O — leia como em OVO J — leia como em DJALMA
- Q — leia como em BOLA W — tem o som de U
- S — leia como em SALA H — tem o som aspirado
- GB — possui um som particular e tem de ser pronunciada com as duas letras juntas e não separadas.
- G — leia como em GUERRA. Nunca deve ser pronunciada com o som de J.
- R — nunca tem o som de RR como em CARROÇA.
- P — tem o som de KP e deve ser lido junto.
- Y — tem o som de I ligeiramente longo.

A letra N, quando seguida de uma vogal, tem o som normal. Colocada como prefixo de um verbo, forma o tempo gerúndio, indicando uma ação que está sendo realizada:

- Lọ — ir Nlọ — indo (leia *ún lọ*)
- Fẹ — querer Nfẹ — querendo (leia *ún fẹ*)

SUBSTANTIVO — seguido de um possessivo tem a sua vogal final pronunciada de forma alongada:

Ex.: *l̄yá mi* — Minha mãe (leia: *l̄yāā mi*)

NOTAS:

1. Não existem letras mudas: todas devem ser pronunciadas. Durante a leitura, acentuar todas as palavras na última sílaba, ressaltando os tons alto, médio e baixo.

2. Todas as palavras terminam em vogal, pura ou nasal.

3. Todo verbo começa com uma consoante.

4. Em alguns cânticos, colocamos a letra N entre parênteses no final de algumas palavras, para lembrar sua condição de som nasal, conforme regra explicada.

5. A letra Ọ, no final de uma frase, representa um advérbio indicativo de ênfase sobre o assunto. Em outros casos, é a repetição da vogal final de um verbo que a antecede, para formar o pronome reflexivo da 3ª pessoa do singular:

Ex.: *Mọ mọ ọ* — Eu o conheço (lele).

6. Em alguns casos, quando ocorre uma elisão, a palavra pode ter a sua vogal desdobrada. Essa regra é seguida por alguns autores, mas outros não procedem assim, sem que com isso se perca o sentido da palavra:

Ex.:
 Ọlọrun — Ọlọ̄ọrun
 Ọsàlā — Ọsāālā
 Kú àbọ — Kāābọ

Cânticos e Rezas

Alguns textos dos cânticos e rezas não foram traduzidos devido à dificuldade e incerteza do reconhecimento das verdadeiras palavras que os compõem, o

que nos impediu de traduzi-los. Por essa razão, utilizamos expressões que mais se aproximassem do yorubá, sem modificar o seu conteúdo, reservando-nos o direito de não traduzi-las, a fim de não incorrerem em erros que pudessem prejudicar o sentido.

Há pessoas que, no afã de traduzir, mudam as palavras yorubá por outras, segundo suas concepções pessoais, visando facilitar a tradução. Assim procedendo, o verdadeiro sentido é modificado e o cântico fica de tal forma alterado que a tradução não guarda qualquer relação com o que está sendo feito no ritual, naquele determinado momento. Além disso, a tradução assim feita se torna difícil de ser cantada, por não ficar em harmonia com a música.

É necessário haver critério e muito cuidado para serem preservadas as tradições que nos foram legadas. No dizer de Ulli Beier: "Cada palavra yorubá pode representar uma verdadeira frase contraída através de uma série de elisões e contrações. Na tentativa de reconstruir a frase original, as pessoas chegam a vários significados".

Autores Bibliografados

Vários textos dos autores consultados foram aqui reproduzidos pela qualidade da pesquisa e competência desses estudiosos.

Alguns poemas transcritos foram adaptados, evitando-se, assim, repetições desnecessárias, mas sem comprometer o sentido a que se desejou chegar.

OBS.: Apenas para efeito de simplificação, mencionamos o dirigente do Candomblé no gênero feminino — *iyálêrîṣà*.

Por possuir diferentes denominações, adotamos os nomes *Olódūmarè* ou *Ọlọrum* para o Ser Supremo dos yorubá.

Apresentação

O Sistema de Crença

Tomando para modelo de estudo o grupo nagô-yorubá, aqui no Brasil representado devidamente pelos Candomblés Ketu, podemos dizer que o elemento central de sua vida é a religião. Em todas as coisas eles são religiosos. Apesar de todos os problemas, "é Deus quem está no controle da situação, durante nascimento, vida e morte". A religião participa tanto da vida deles, que ela se expressa por si só em vários sentidos: constitui o tema de cânticos, acha veículos em mitos e provérbios que são a base de sua filosofia de vida.

Como não havia nenhuma forma de documento escrito no passado, tudo que foi preservado sobre suas divindades chegou até nós por palavras faladas, que passaram de geração a geração, constituindo-se o que

Apresentação

O Sistema de Crença

Tomando para modelo de estudo o grupo nagô-yorubá, aqui no Brasil representado devidamente pelos Candomblés Ketu, podemos dizer que o elemento central de sua vida é a religião. Em todas as coisas eles são religiosos. Apesar de todos os problemas, "é Deus quem está no controle da situação, durante nascimento, vida e morte". A religião participa tanto da vida deles, que ela se expressa por si só em vários sentidos: constitui o tema de cânticos, acha veículos em mitos e provérbios que são a base de sua filosofia de vida.

Como não havia nenhuma forma de documento escrito no passado, tudo que foi preservado sobre suas divindades chegou até nós por palavras faladas, que passaram de geração a geração, constituindo-se o que

se costumou chamar de TRADIÇÃO ORAL. E isso remonta ao continente africano. Essas tradições são os nossos únicos meios de se saber qualquer coisa de sua teogonia e cosmogonia, o que eles pensam e no que acreditam acerca das relações entre o CÉU e a TERRA (ORUN — AIYÉ).

Corpo das Tradições Oraís

No campo dos estudos afro-brasileiros, há sempre a tendência de se fazer com que uma pesquisa seja ajustada a uma teoria preconcebida. Há ainda a tendência de se supor alguma coisa como verdade sem ter sido feita uma investigação adequada. E isso diz respeito àqueles que estudam os costumes e a ciência de povos que vivem em mundos de idéias e crenças diferentes daquele em que foram educados. O mesmo ocorre com o que se chama de "parte de dentro de um Candomblé". Para entendê-la é necessário ir a esse povo, encontrá-lo, vê-lo como realmente é; entrar solidariamente em seus sentidos para saber o que pensa, e não o que achamos que esse povo deveria pensar e crer.

Observemos alguns detalhes sobre os vários elementos que, em resumo, formam o Corpo das Tradições Oraís:

- 1º — ODÛ — Signos de Ifá
- 2º — ILĀNA İSIN — Liturgia
- 3º — ORIN — Cânticos
- 4º — ÈDE — Linguagem
- 5º — ÔWE — Provérbios

ODÛ (Signos de Ifá) representam o corpo de relatos conectados ao culto de uma divindade denominada Orúnmilá, que tem um capítulo especial nesta obra.

Eles estão tidos como forma de respostas concedidas pelo oráculo, com o Bábáláwo constituindo, de modo sistemático, a filosofia religiosa do povo yorubá. Cada *Odù* possui um nome e características próprias. Divide-se em "caminhos" denominados *Esé* onde está atado um sem-número de mitos conhecidos como ITAN İFÁ.

Os mitos são extraordinariamente importantes no estudo dos Orishá. As histórias oscilam entre o simples esclarecimento de ocorrências comuns relativas ao fato da existência humana, até respostas a sérios enigmas, como aqueles que envolvem os fenômenos da existência humana em todas as suas fases — perguntas sobre as divindades, o porquê do mundo invisível no qual o homem se sente envolvido e cujas regras o encaminham ou molestam. Dessa forma, os mitos servem a múltiplos propósitos, basta saber interpretá-los de forma correta.

İLĀNA İSIN (Liturgia) é o meio de comunicação dos praticantes com seus objetos de adoração. Constitui-se de símbolos e ritos agrupados num cerimonial e conduzidos pelos diferentes sacerdotes que compõem a hierarquia religiosa:

- GRUPO KETU-NAGÔ — *bábálôrisha / iyálôrisha*
 GRUPO CONGO-ANGOLA — *tata hia nkise / mametu hia nkise*
 GRUPO JEJE — *donę / mejitę / gaiyaku*

Literalmente, a liturgia é entendida como *lâna Ìsin* — Regras do Culto, e está apoiada em solo racional e seguro, pela maneira quase que impassível como foi preservada através de gerações. Isto se deve à sua inviolabilidade e à convicção de que a eficácia do culto depende da exatidão de sua conduta. No culto dos *Candomblés*, não há nada do tipo "faça como você quiser". Há sempre consciência da necessidade de se cumprir a tarefa com atenção e energia de comando. A crença na existência de forças que controlam os fenômenos da natureza e na possibilidade de se estabelecer um contato com essas forças assim o exige.

Em todo o processo litúrgico há sempre três elementos a serem destacados:

- a) Palavras, cânticos e rezas (*adûrâ*) a serem proferidos segundo uma ordem rígida;
- b) Atos e ações, até o oferecimento de sacrifícios e oferendas (*rûbô*);
- c) Participação do agente realizador de todas as tarefas, distribuído entre todas as hierarquias religiosas da comunidade.

ORIN (Cânticos) revelam o pensamento doutrinário e filosófico; são narrativas contando histórias de seus antepassados e a exaltação de suas divindades. Inclui lendas e epopeias reduzidas à forma poética com características informativas e muito significativas para a invocação e a manifestação de suas divindades.

A música está ligada à dança para definir formas,

dependendo da divindade. Não são meras respostas emocionais ao ritmo; todos os gestos possuem significado profundo com aquilo que se deseja conseguir. Citamos, como exemplo, o cântico que lembra a voz do *Ôrişà Ôşun*, expressa no movimento das águas — as águas correm calmas nos lugares próximos, e rápidas nos lugares profundos:

<i>Maa bô ya</i>	Habitualmente ela vem rápido
<i>Îyã bô ya</i>	Mãe, venha depressa
<i>Omi jéjé</i>	Mãe das águas calmas
<i>Omi nîbu</i>	e das águas profundas
<i>Maa bô ya</i>	Venha
<i>Îyã bô ya</i>	Mãe, venha depressa.

ÈDE (língua) é sempre no idioma original, como forma de impedir interferências nas tradições. Nos *Candomblés*, usa-se a expressão "língua-de-santo" (*Ède òrişà*), e foi esta a maneira que impediu influências sincréticas de outras religiões em seus ritos. Devemos esclarecer que muitas palavras possuem difícil tradução por não encontrarmos expressões similares em nossa língua, que identifiquem a idéia original proposta. Neste nosso trabalho, alguns textos não foram traduzidos por esse motivo, e outros o foram de forma aproximada, como resultado da interpretação do texto integral.

Por último, ÒWE (Provérbios) são as jóias da língua yorubá — transmitem profundos significados e serão constantemente citados de forma a permitir entender o comportamento e a prática rituais. Em outros casos, são os adágios que dão sentido de disciplina e exemplos de vida.

Alguns refletem os costumes, ideologias e opiniões do povo:

1 — *Bí o bá rí òkú o s'ikà n' bí o bá ẹsẹ tá a ikà wà dī mejì.*

Se vir o corpo de um perverso e chutá-lo,
serão dois os perversos.

2 — *Ẹlẹdẹ npáfọ, o ni òun nẹ oge.*

O porco se suja na lama, mas ele diz que está
tentando ser elegante.

3 — *Iká kò dọgbà.*

Os dedos não são iguais.

Em nossos estudos, iremos dedicar atenção mais detalhada a esse Corpo das Tradições Orais, a fim de que elas possam revelar um entendimento mais claro sobre o que se professa e suas razões. O conceito yorubá de religião forma a fundação e todo o princípio da vida desse povo. Tentou-se passar isso para seus descendentes brasileiros, por intermédio dos homens e mulheres para cá trazidos pela escravidão. Foram os organizadores das primeiras sociedades que deram origem ao que hoje é denominado *Candomblé* no Brasil. Embora existam ramos diferentes de uma mesma massa original yorubá no Brasil — kétu, nãgo, ijèsà, ẹfọn — todos são ligados uns aos outros, como facetas de uma doutrina central. É nisso que o nosso trabalho se baseia.

1.^a PARTE

Deus — O Poder Supremo

O conceito de Deus segue a seguinte linha de pensamento:

Deus é Um, não muitos; a Terra e toda a sua plenitude pertencem a este único Deus; é o criador do universo; abaixo Dele está a hierarquia dos Òrìṣà, os quais recebem a incumbência de dirigir os seres humanos, administrar os vários setores da natureza, servindo de intermediários entre os humanos e Ele.

Entre o povo yorubá, os antropônimos são muito significativos. Todo nome possui características próprias. A ninguém é dado um nome sem que haja razão para isso, e todos eles, invariavelmente, exprimem alguma história — relacionada com acontecimentos, atributos, caráter e personalidade. Os nomes dados ao Ser Supremo estão relacionados em seguida:

OLÔRUN — É o mais comumente usado na linguagem popular e que ganhou seu valor predominante em consequência do impacto cristão e muçulmano sobre o pensamento yorubá. É composto do prefixo OL (ONÍ), indicando posse ou comando, e ÔRUN, céu, firmamento. Algumas orações exclamatórias revelam esse pensamento: *Bi Olôrun bà fẹ* — Se Deus quiser; *A dúpẹ l'owẹ Olôrun* — Nós agradecemos a Deus.

OLÓDUMARÊ — Este nome não é de fácil interpretação como o anterior. Isso se dá porque Olódumare é um antigo e único nome cuja etimologia tem sido assunto de muitas suposições e debates. Consideramos que o mais certo é saber qual a idéia que o nome conota ao ser pronunciado.

O nome é composto de duas palavras e um prefixo, desta forma: OL-ODÛ-MARÊ. OL — é uma outra forma de ONÍ, prefixo indicativo de posse ou comando. ODÛ — possui diversos significados. Pode ser Odù, poder; como adjetivo possui o significado de tudo aquilo que "é muito grande, muito extenso". Pode ser, ainda, a denominação dos signos de Iá e identificado com o destino individual de cada ser humano. Assim, OLÓDÛ indicaria alguém supremo, possuidor do cetro da autoridade com excelentes atributos de perfeição e autoridade, além de detentor do poder sobre os destinos. MARÊ — pode ser a contração de duas palavras, indicando algo que permanece estável, não se move ou desvia, é imutável.

A expressão OLÓDUMARÊ pode ser interpretada como a Divindade que possui qualidades superiores, perfeitas, imutáveis, permanentes, dignas de confiança. Detentor do poder único que não pode ter similar.

Os dois nomes, algumas vezes, são tomados juntos em exclamações: *L'ôju Olódumare! L'ôju Olôrun* (na presença de Olódumare, na presença de Olôrun) para expressar intensa emoção ou um apelo urgente.

Outras expressões exclamatórias são empregadas para reverenciar a Deus de acordo com seus atributos:

ELÊDÁ — *Senhor da Criação* — Exalta a responsabilidade de por toda a criação, e Ele existe por Si mesmo.

ALÂYÈ — *Senhor da Vida* — Lembra a condição de eternidade e poder sobre a vida. Em outras palavras, o Ser Supremo nunca morre; conforme o dito popular: *A kî igbô ikú Olódumare* (Nunca ouvimos falar acerca da morte de Olódumare).

ELÊMÍ — *Senhor do EMÍ* — O que dá o poder da respiração e a tira quando julgar necessário. Daí, no planejamento do futuro, costuma-se juntar a seguinte declaração no condicional: *Bi Elêmi kò bá gbà á...* (Se o Senhor da Vida não a tirar...)

OLÓJÓ ÒNÍ — *Senhor do Dia de Hoje* — Significa que Deus está presente em todos os acontecimentos diários.

Atributos do Ser Supremo

Através do significado etimológico dos nomes, verificamos o que os yorubá pensam quando pronunciam o nome do Ser Supremo. Contudo, existem outras fontes que dão ampla confirmação daquilo que

apresentamos através do estudo do nome, entre elas, a de que a Divindade não está distante da vida cotidiana do homem. Os yorubá utilizam pouco o pensamento abstrato. Olódūmarê é visto como um personagem venerável e majestoso. Ele fala, Ele comanda. Ele age. Ele domina, Ele julga. Ele faz tudo que uma pessoa de grande autoridade faz quando está no controle de uma situação. É isso o que veremos ao examinarmos os detalhes de Seus atributos.

Criador

Tudo aquilo que existe — os Òrìṣà e todas as formas de espíritos, todos os seres vivos, e o trabalho de criação da terra — deve sua origem a Olódūmarê. Por essa capacidade Ele é conhecido como Èlédà, o Criador. Por ser o Doador da vida, é chamado de Elémí. Quando foi necessária a água para a fertilização da terra, foi a Ele que Òrìṣà nlá apelou. Daí a expressão *Olórùn Qba ní wọ́n fọ́n eji iwọ́rọ́-iwọ́rọ́* (Olórùn é o Rei que espalha chuva em fluxo regular). É o autor do dia e da noite. Por essa razão, Ele é conhecido como *Olójọ́ òní* (O Senhor deste dia).

Os mitos revelam a forma de criação do Universo e a determinação de que os Òrìṣà seriam Seus mensageiros para o governo da Terra. Todo o trabalho de Olódūmarê é definido na expressão *Iṣẹ́ Olórùn tóbi* (As obras de Olórùn são grandes).

Rei

Na concepção antropomórfica de Deus, os yorubá vêem Olódūmarê como um Rei com majestade única e incomparável. Sua habitação é o céu, e, por isso, é chamado *Qba Ọrun* (O Rei do céu). Sua supremacia sobre as regras terrenas é provada no dito *Bí Qba ayé kò ọ, ti òkè mọ́ ọ* (Se um rei terreno não vê você, Aquele que está em cima o vê). Sua determinação nunca é invalidada. Assim, Ele é chamado *Qba ti dandan rẹ kẹ́ ṣẹ́lẹ́* (O Rei cuja ordem nunca é invalidada).

Juiz

Olódūmarê, como o Criador de todas as coisas dos seres humanos, é também o juiz de todos. Os atos dos homens e das divindades não escapam à sua atenção e julgamento. Referem-se a Ele como *Qba a dákẹ́ dọ́jọ́* (O Rei que se senta em silêncio e aplica a justiça). Por exemplo, certa vez Ọrúnmilá foi perante Olódūmarê sendo acusado por todos os Òrìṣà. Os mitos revelam Olódūmarê sentado num julgamento com as divindades queixosas relatando o caso. Ọrúnmilá se defendeu, Olódūmarê ouviu ambos os lados; e então deu o veredicto inocentando Ọrúnmilá.

O trabalho e as pessoas de cada divindade, as ações humanas e ofensas rituais estão sob inspeção regular; de tempos em tempos, relatos são feitos a Ele. Para este fim, Èṣù é designado para inspeção geral da conduta de todos.

O julgamento do caráter do homem está em Suas mãos, a partir do momento em que tudo vê e tudo sabe. As conseqüências pelas boas ou más ações situam o julgamento em dois níveis: aqui na Terra — *ÀYÈ* —, e no além — *ÒRUN ASÁLÚ*.

Onipotente

Ele é Aquele a quem nada é impossível. É descrito como *Ọba a ẹẹ kan mǎ kù* (O Rei cujas obras são feitas com perfeição). É a idéia de que quando Ele sanciona alguma coisa, esta é feita com perfeição. Existe, portanto, um outro dito: *A dún tẹbi obun tí Olódūmarẹ lẹwọ sí, a ẹ̀dọ tẹ bi obun tí Olódūmarẹ kò lẹwọ sí* (Fácil de fazer desde que receba a aprovação de Olódūmarẹ; difícil de fazer desde que Olódūmarẹ não aprove). Isto sugere que uma coisa é facilmente feita ou alcançada, uma oração é facilmente atendida ou um sucesso conseguido, quando é aprovado por Olódūmarẹ. A expressão *Àṣẹ* tem exatamente o sentido de sensibilizar o Ser Supremo e sancionar os pedidos para se obter a Sua aprovação. É o Deus Todo-Poderoso — *Ọlórún Alágbára*. É aquele que põe e dispõe conforme Seu desejo — *Aléwílẹ̀ṣe*.

Na sua compreensão da onipotência de Olódūmarẹ, os yorubá dizem *Aisàn ló dún iwò, a kò rí tí Ọlọ́jọ́ ẹ* (A doença pode ser curada, mas a morte não pode ser modificada). Esta declaração lembra que Olódūmarẹ tem predeterminado tudo o que vai acontecer a todas

as pessoas a cada momento da vida, aqui na Terra, inclusive quando vai morrer. *Ọlọ́jọ́ Ọ̀nì* (O Senhor dos acontecimentos diários) é um de seus títulos. Se uma pessoa está doente, pode ser curada com facilidade se a hora de sua morte não tiver chegado. Mas se a hora da morte já tiver sido determinada, nada pode alterá-la. Isso só vem realçar a Sua onipotência.

Imortal

O Ser Supremo é chamado de *Aláyè* (O Senhor da Vida) porque Ele é sempre eterno. A imortalidade é um atributo que sobressai da Divindade. Isto é enfatizado de todas as formas possíveis nos mitos, nas músicas e expressões diversas. *Ọyígíyígí ọta aìkú* (A Poderosa Pedra Imutável que Nunca Morre). É um triplo conceito das idéias de Sua grandiosidade, Sua estabilidade e Sua eternidade. A figura usada é a de uma montanha muito extensa de pedra dura e que não pode ser mediada e jamais removida; onde ela está, lá ficará para sempre. Uma canção popular diz *A kí ígbò ikú Olódūmarẹ* (Nunca se ouviu falar da morte de Olódūmarẹ).

Pelo menos, existem dois relatos do *Odù* *Ogbè Yẹ̀kúú* que falam sobre o assunto e utilizam a Sua figura para um conceito maior sobre a antiguidade e imortalidade de Olódūmarẹ:

*Kòròfo, Awo Àja-Ilẹ̀
L'ò d'Ifá jún Olódūmarẹ,
T'ò sọ wípẹ nmon ò ní ígbò ikú rẹ lailai.*

Kòròíó, o Culto do Oculto
Ele consulta Ifá sobre Olódūmarè
E declara que nunca ouviu falar sobre
a morte de Olódūmarè

O Culto do Oculto é citado como uma autoridade
confiável, sustentando a imortalidade de Olódūmarè.

Olódūmarè sà'yè è kú mọ
Ḑbogbo orí nfun puru-purū-puru

Olódūmarè esfregou iyè iròsùn em Sua cabeça
Ele nunca morrerá
Toda a Sua cabeça ficou excessivamente alva.

Aqui verificamos o conceito yorubá em termos simbólicos. O cabelo branco é a glória da idade avançada e ordena respeito. Olódūmarè, como o mais Antigo Imortal, é descrito portando esta marca que igualmente expressa a Sua longevidade.

Sobre os dois trechos das narrativas acima, e definidas como *Itàn Ifá* (Mitos de Ifá), devemos lembrar que os mesmos guardam pensamentos teológicos e filosóficos, tendo uma intenção primária de responder perguntas dos indagadores devotos que vão perante um Bábáláwo.

Como exemplo, se uma pessoa vai a um Bábáláwo indagar sobre a longevidade e tempo de vida, os instrumentos de consulta são manipulados até se conseguir o Odú adequado. Uma história será revelada tendo como personagem uma divindade ou próprio Deus, que uma vez teve desejos similares aos da pessoa e que foi bem-sucedido em virtude de um certo rito prescrito

que ele executou. A pessoa, então, é instruída a fazer exatamente o que o personagem da história fez.

Um mito no qual aparece o nome de Olódūmarè torna-se importante por ser indiscutível a Sua longevidade permanente. Certamente, a pessoa vai querer fazer o que lhe é prescrito.

Concluimos que o mito desempenha uma função indispensável: exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem. O mito, portanto, é um ingrediente vital no sistema de crenças dos yorubá. Não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação das antigas religiões e da sabedoria prática.

Único

Significa que Ele é único e não existe outro igual a Ele. Em consequência de sua uniquidade, não são feitas imagens ou pinturas Dele, porque nada pode ser-Lhe comparado. Nenhum culto Lhe é oferecido em forma de templos ou sacerdotes. Não é chamado de Òrìṣà, pois está acima e abaixo de todas as divindades; é o Criador de todas elas.

Os antigos sacerdotes yorubá costumavam fazer um círculo com pó branco (EFUN) derramando um pouco de água fria e colocando no centro um caroço de *cola acuminata* (OBI) num pedaço de tecido de algodão branco. Este procedimento era para simbolizar a pureza e a eternidade de Olódūmarè.

Ousciente

O Ser Supremo tem conhecimento de tudo; Ele é o grande sábio, que tudo vê e tudo ouve. É conhecido como *Eletí igbô àròyè* (Aquele que sempre ouve as queixas [de suas criaturas]). Ele também é descrito como *A rinú ródé Olùmò ọkàn* (Aquele que tanto vê dentro como fora dos corações). Não há coisas ocultas ao Ser Supremo, daí dizer-se *Obun ti ó pamó, ọjù Ọlórún tó* (O que é oculto ao povo é visto aos olhos de Deus). Sua sabedoria é elogiada quando se diz *Olórún ló gbọn ẹdà gò púpọ* (Deus é que é sábio, as criaturas são muito ignorantes).

Transcendente

A visão do Ser Supremo é a de que Ele se acha muito alto e distante das criaturas. Ele não é um entre muitos, mas completamente outro. Não está na categoria das divindades nem pode ser descrito como um deus-natureza.

Esta consciência da posição de Olódūmarè não deve ser entendida como forma de desinteresse pelos casos humanos. Ao contrário, Ele é concebido como um Ser social interessado na vida e nos acontecimentos do povo. Ele não é inacessível; não é necessário nenhum sacerdote intermediário, e nenhuma edificação deve ser construída unicamente para Ele. Ele pode ser chamado a qualquer momento, seja onde for, uma vez que é onipresente.

Nesta posição, Ele é descrito como *Atẹ̀rẹ̀kaye* (Aquele que cobre o mundo e faz todos sentirem Sua presença). É também descrito como *Ọgbigbà ti ngbá alárá* (O Salvador que auxilia os desvalidos). Aqueles que vão dormir não se esquecem de pedir *Kí Ọlórún sọ wa mójú* (Que Ọlórún nos guarde até o amanhecer).

Sagrado

Olódūmarè é entendido como sagrado tanto ritual quanto eticamente. Ele é mais enfatizado pela sua benevolência do que pela sua severidade. Aliás, essa posição é transferida para algumas divindades, como Şango, Ọmọlu e outros agentes de Sua severidade diante dos casos de infração às suas determinações éticas e morais.

Tudo em Olódūmarè é absolutamente limpo e puro. Por isso, é conhecido como *Ọba Mimọ* (O Rei Puro), ou ainda *Ọba ti kò l'ẹ̀rì* (O Rei que não é desonrado).

Culto e Veneração ao Ser Supremo

Os objetivos na religião yorubá, legados ao Candomblés do Brasil, têm sido o culto ao Ọrisha. Dessa forma, todo o estudo da religiosidade tem-se concentrado nessas divindades, dando-se a entender que não há nenhum culto e veneração a um Ser Supremo. O pouco que se fez a respeito tornou o assunto confuso por má interpretação, motivada, em grande parte, por concepções pessoais e influenciada por outras concepções religiosas. Os equívocos se sucederam e conduzi-

ram a uma noção errônea de que Ọlórún ou Olódùmaré é um deus incerto e remoto, e, por esse motivo, não venerado.

Essa omissão talvez se deva ao fato de que, no panteão das divindades, não se encontra o nome de Olódùmaré. A razão para isso é clara: não é que Ele não exista, mas, sim, que a sua posição não é a de um Ọrisha, e, por isso, não é lembrado. Por outro lado, há um detalhe por demais importante: não se erguem templos para o culto a Ọlórún ou Olódùmaré, e nem existem imagens dedicadas a Ele, ao contrário do que é feito aos Ọrisha. Porém, nesse ponto estão sendo apenas coerentes com o seu conceito sobre Ele.

Os atributos já analisados do Ser Supremo excluem qualquer tipo de comparação. Ele é o Rei e Juiz, o Criador e Senhor da Vida, o Invisível e Sempre-Presente; com tais atributos é impossível conceber de que forma a Divindade poderia ser representada. Nem pensar em poder confiná-lo dentro de um espaço, da forma como é feita com os Ọrisha.

Há um outro fato que deve ser examinado e que irá justificar muitos comportamentos ritualísticos adotados pelos praticantes religiosos: a interação entre a cultura em geral e as crenças religiosas do povo.

A sociedade yorubá, da qual os ritos de candomblé absorveram muitas de suas práticas, é hierárquica, o que faz com que uma enorme importância seja atribuída à velhice e aos que ocupam posições de autoridade. Não é certo uma pessoa jovem dirigir-se diretamente a uma pessoa de idade com a finalidade de obter um favor especial. No Iar, as mães são praticamente mais acessíveis aos filhos do que os pais. Os

filhos contam suas necessidades à mãe, que depois as comenta com o pai. Não quer isso dizer que o pai se ache longe ou desinteressado dos filhos.

Um outro exemplo é o da organização política yorubá, onde o Ọba é o seu chefe e soberano absoluto. Nos assuntos seculares e religiosos, é dele a última palavra. Em consequência de sua posição sagrada, os súditos se dirigem a ele, não como regra, através de chefes menores (*ọba kekere*), que agem como intermediários.

Essas analogias não podem ser levadas ao extremo de dizer que o Ser Supremo é totalmente inacessível. O que se deseja salientar é a organização hierárquica, tanto no plano terreno quanto no da esfera divina. É sob essa luz que se deve compreender a posição do Ser Supremo — Olódùmaré —, e a posição das demais divindades — os Ọrisha.

Conclusão

Olódùmaré é o Ser Supremo no mais absoluto sentido e sua autoridade jamais é contestada. Ele mantém o pleno controle sobre tudo, dando às divindades o poder de execução apenas dentro dos limites por Ele estabelecido.

O conceito da palavra *Àṣẹ* está perfeitamente identificado com o poder de Olódùmaré, pois a sua enunciação objetiva pedir a Sua sanção às solicitações feitas, ciente de que as coisas acontecem quando Ele as aprova e não acontecem quando Ele as desaprova. Embora certas oferendas acompanhadas de cânticos e orações

sejam dirigidas aos Òrìṣà, Ancestrais e demais divindades, a aprovação dos pedidos está sujeita aos desejos de Olódùmarè. A expressão *Ìbà á ṣẹ* (Possa isto acontecer) é muito usada nas invocações. Damos exemplos abaixo de um *ḡbà* (Invocação às Divindades):

<i>Olójó òní, mo jùbà</i>	Senhor deste dia, meus respeitos
<i>Ìbà á ṣẹ</i>	Possa isto ser aceito
<i>Ìlā o òrùn, mo jùbà</i>	Ao Leste, meus respeitos
<i>Ìbà á ṣẹ</i>	Possa isto ser aceito
<i>Ìwọ o òrùn, mo jùbà</i>	Ao Oeste, meus respeitos
<i>Ìbà á ṣẹ</i>	Possa isto ser aceito
<i>Àrìwá, mo jùbà</i>	Ao Norte, meus respeitos
<i>Ìbà á ṣẹ</i>	Possa isto ser aceito
<i>Gùúsù, mo jùbà</i>	Ao Sul, meus respeitos
<i>Ìbà á ṣẹ</i>	Possa isto ser aceito
<i>Àkòḡḡ, mo jùbà</i>	Ao primeiro ser criado, meus respeitos
<i>Ìbà á ṣẹ</i>	Possa isto ser aceito
<i>Àṣẹḡḡ, mo jùbà</i>	Ao Criador dos homens, meus respeitos
<i>Ìbà á ṣẹ</i>	Possa isto ser aceito
<i>Ìlẹ, mo jùbà</i>	À Terra, meus respeitos
<i>Ìbà á ṣẹ</i>	Possa isto ser aceito
<i>Èṣù Ọḡḡ, mo jùbà</i>	Èṣù do Bem, meus respeitos
<i>Ìbà á ṣẹ</i>	Possa isto ser aceito

Essas e outras expressões equivalentes significam que tudo é em vão sem a aprovação de Olódùmarè. Nenhum ato de fé atinge o seu objetivo sem que Ele dê sua sanção. E isso pode ser comprovado por outra afirmação: *Àṣẹ Ọḡḡ Olódùmarè* (A sanção nas mãos de Olódùmarè).

E. Bọlaji Idowu faz uma apreciação sobre a posição de Olódùmarè perante os Òrìṣà. Diz ele "Olódùmarè distribuiu a administração teocrática do mundo dentre as divindades, as quais Ele trouxe à vida e ordenou-lhes várias tarefas. Mas as funções destas divindades e a autoridade conferida a elas foram dadas com certos limites de poder, ou seja, todo poder de decisão é limitado e inteiramente submetido à autoridade de Olódùmarè". Com isso podemos entender que, embora Òṣàlā seja capaz de fazer o ser humano de qualquer forma ou cor que desejar, ou que Èṣù seja capaz de promover a bondade tanto quanto a maldade, eles são conscientes de que por baixo de todos os seus atos e ações há a consciência profunda de que Olódùmarè está acima de tudo com o controle de todos os problemas.

Notas

1. Uma outra interpretação da palavra Olódùmarè baseia-se na contração da frase *Olódù omo èrè* (Olódù, a descendência da jibóia), baseada num mito que deriva do fenómeno natural do arco-íris. A crença é a de que o arco-íris é produzido por uma grande jibóia, que liberta do seu interior uma matéria sulfurosa que se torna incandescente ao seu redor, causando um reflexo no céu representado pelo arco-íris. Olódù seria o descendente da grande jibóia, que passou a viver no céu. O arco-íris é o sinal desse antigo pacto de comunicação entre os dois. A verdade guardada nessa interpretação é o fato da eterna comunhão entre o céu e a Terra.

2. Outros nomes pelos quais O Ser Supremo é intitulado:

OLUMONOKAN — Aquele que conhece os corações.
 OLUPESÉ — Aquele que abastece e dá provisões.
 OLUTUNU — Aquele que avalia a dor e acalma.
 OBA ARINU ROODE — O Rei que vê e revela o que é oculto.
 OGÁ ÔGO — Mestre da Glória.
 OLORUN ALAANU — Deus misericordioso.
 OLORUN OLÓORE — Deus compassivo.
 OBA AIRI — O Rei invisível.
 OBA AWAMARIDI — O Rei que não pode ser visto ou encontrado.
 OBA ADÁKÉDÁJÓ — O Rei que senta em silêncio e aplica a justiça.
 ARIWÁRÉEHIN — Aquele que conhece o passado e o futuro.
 OLUBUKUN — Aquele que abençoa e acrescenta.
 OLUDANDÉ — O Senhor da libertação.
 OLUGBALA — O Salvador.
 ATÉREKAIYÉ — Aquele que cobre o mundo todo.
 OBA ATÁYESE — O Rei que corrige todos os erros do mundo.
 OBA ADÁ EDÁ — O Rei que cria toda a existência.

3. São inúmeras as diferentes denominações dos espaços localizados no òrun e que se tornam locais de habitação dos ara òrun:

ORUN AFÉFÉ — espaço da aragem; local de correção e onde os espíritos permanecem até serem reencarnados.
 ORUN ISALU — também denominado de ASALU, onde são realizados os julgamentos dos espíritos.
 ORUN APAADI — o local dos erros impossíveis de reparar.
 ORUN RERE — lugar para aqueles que foram bons em vida.
 ORUN BURUKU — o espaço destinado às pessoas más.
 ORUN ALAÁFIÁ — o local de paz e tranquilidade.
 ORUN BABÁ ENI — o òrun do pai das pessoas.

J.E. dos Santos define o òrun como "todo espaço abstrato paralelo ao àiyé".

4. AKASO é o espaço destinado à passagem dos espíritos do òrun ao àiyé, no momento de sua reencarnação.

5. Os relatos tradicionais citam OKÉ ORA como um local no òrun, de onde partiu Odùdùwà para o àiyé. Oké Ora é também o nome de um lugar perto de Ilé Ifé, onde Odùdùwà e seus amigos teriam vivido por várias gerações antes de invadir as terras yorubá.

6. O conjunto de expressões e títulos dirigidos ao Ser Supremo motivou a criação de um cântico pelo Curso Brasil-Nigéria de Língua Yorubá dirigido por este autor e que transcrevemos abaixo:

Olójó Oní, mo júbà o	Senhor deste Dia, meus respeitos, eu o saúdo
Olójó Oní, mo júbà o	Senhor deste Dia, meus respeitos, eu o saúdo
E jẹ mi jìṣẹ	Deixe-me cumprir a missão
E jẹ mi jìṣẹ	Deixe-me cumprir a missão
Ti Olódumàrè ràn mi	Da qual Olódumàrè me encarregou
Bi Èlẹ̀mi kò gbà a	Se o Senhor desta Vida não o impedir
Bi Èlẹ̀mi kò gbà a	Se o Senhor desta Vida não o impedir
Olódumàrè àṣẹ	Olódumàrè nos dê sua aprovação
Olódumàrè àṣẹ	Olódumàrè nos dê sua aprovação
Olódumàrè a ràn rere	Possa Olódumàrè mandar sua bênção
si i o.	para o nosso trabalho.

7. Segundo um conceito de Pierre Verger a respeito de um texto de Maupoil em *La Geomancie à la ancienne Côte des Esclaves*, Paris, 1943, a idéia de um Deus Supremo pode ser baseada numa deusa — a Terra.

"Seguindo este raciocínio devemos notar que se os pesquisadores da verdade a respeito do Deus Supremo dos yorubás tivessem observado o ritual de uma cerimônia para os orixás ou voduns, teriam percebido que os olhos dos fiéis se dirigem mais para a Terra do que para o céu; e não teriam, então, considerado automaticamente o céu como a residência do Ser Supremo. *Ilé Ọ̀gèrẹ̀ ajọkọ̀ yari* (A Terra-mãe se penteia com a enxada)." Pierre Verger. *O Deus Supremo Iorubá*, Odu, University of Ife, *Journal of African Studies*.

8. *Erẹ, ọjọlá* — espécie de jibóia. Ver figura em *Dictionary of Modern Yoruba*, R. C. Abrahams, p. 768.

9. Ulli Beier, citando Malam Hampate, grande autoridade no estudo do Corão, faz o seguinte relato:

"Quando ele visitou-me há vinte anos em Ilobu, pediu-me para ser levado até o santuário de Ẹ̀ṣàngó. Depois, falando para os magba por um longo tempo e observando a realização de um jogo com noz de cola, virou-se para mim e disse: — O povo sempre me diz: 'Politeísmo, politeísmo', como se eles estivessem se referindo a algum monstro maligno. Mas eu lhes digo: 'Vocês não sabem que Alá tem noventa e nove nomes? E quem diz a vocês que cada nome não é outro Deus?'"

Com esta interpretação, Hampate chegou mais perto da própria concepção yorubá. "O povo yorubá vê a multiplicidade de deuses como expressão ou facetas da mesma força divina." Ulli Beier, *Yorub Myths*, Introdução, pp. 10 e 11.

10. É evidente que a superioridade de Olódūmarè não impede a aproximação direta a Ele. Sua onipresença é aproveitada para os pedidos e súplicas a qualquer hora e qualquer lugar. Porém, há um culto específico realizado ao ar livre, pelo fato Dele não estar preso a um espaço limitado. Um sacerdote faz um círculo de ẹfun, simbolizando a eternidade, vertendo três porções frescas. No centro, coloca um obi em cima de uma rama de algodão. A seguir,

pega o obi e o divide em quatro gomos, firmando-o entre as duas mãos, as quais estica para o alto rogando a Olódūmarè. Então, o obi é lançado dentro do círculo. Frequentemente, uma galinha branca é oferecida da mesma forma. Em Ilé Ifẹ̀, há um sacerdote-chefe cujo dever é oferecer este ritual, todas as manhãs, em nome do Ọ̀ṣeni e de todo o povo.

Contudo, é de se lamentar que a veneração ritualística direta a Olódūmarè, como coisa regular, esteja se extinguindo tanto na terra yorubá quanto nos demais centros onde se cultuam a religião de Ọ̀ṣiṣà. Todavia, esse ritual é sempre praticado sob certas circunstâncias: quando duas pessoas entram em acordo solene e têm de fazer um julgamento sobre algum assunto de controvérsia. Nesses casos, elas vão a um descampado e executam o ritual anteriormente descrito.

Pode-se admitir, todavia, que os cultos sempre crescentes às divindades intermediárias — os Ọ̀ṣiṣà — vêm tendo um efeito prejudicial sobre o culto a Ọ̀ṣerun-Olódūmarè, como fator de esquecimento à Sua grandeza. Em algumas partes, Seu nome nem é conhecido.

11. Na sociedade yorubá não é costume tratar seus reis de forma familiar. O Ọ̀ṣeni de Ifẹ̀, por exemplo, costumava ser mantido com tanta reverência que era impossível para qualquer pessoa contemplar a sua face. Entre os habitantes de Ọ̀yọ̀, há uma cantiga popular sobre o Alááfin: *Iró l'a ngbẹ ọjù'ò t'Alaáfin* (Nos escutamos somente palavras, os olhos não alcançam o Alááfin). Nas aparições públicas, a face dos grandes reis yorubá é coberta com franjas guarnecidas de contas que dissimulam sua figura. É uma tradição que se manteve como um dos parâmetros que algumas divindades usam quando manifestadas em seus filhos.

2ª PARTE

O Universo e sua Existência

São duas as denominações que revelam os locais onde se desenvolve todo o processo de existência: o *àiyé* indica o mundo físico, habitado por todos os seres, a humanidade em geral, denominados *ara àiyé*; o *òrun*, que é o mundo sobrenatural, habitado pelas divindades. Os *Òriṣà*, ancestrais e todas as formas de espíritos são denominados *ara òrun*. Habitam os nove diferentes espaços, de acordo com o poder e a categoria que possuem. É no *òrun* que estão instalados os duplos de todas as pessoas vivas do *àiyé* e são denominados *enikéjì*, e para onde são encaminhadas todas as oferendas à ancestralidade, em especial nos cultos de *bôri*.

Conforme relato anterior, podemos sustentar que *Ọlòrun-Olódùmarè* é a origem e o princípio de todas as coisas. É sobre essa fidelidade básica que repousa toda a superestrutura da crença yorubá.

Em seguida vêm as divindades, especialmente aquelas denominadas *ORİŞA*. Foram trazidas à vida por *Qlôrun*, com o objetivo de levar a cabo as funções relacionadas com a criação e o governo da Terra.

O mesmo ocorre com relação à criação do homem e da mulher. Está bem definido que foram criados por *Qlôrun*, que também estabeleceu seus destinos. De acordo com alguns mitos, as "criaturas" que formavam o núcleo da ocupação na Terra já existiam mesmo antes da Terra existir. Os mitos referem-se a elas simplesmente como seres humanos.

Outra importante observação é a de que os mitos revelam que os *Orışa* foram os ocupantes originais da Terra até a sua fundação, e que foi deles que os atuais ocupantes derivaram. Isso nos faz pensar que as divindades não são mais do que Ancestrais Divinizados, pois os mitos revelam que elas são freqüentemente ajustadas às atividades humanas aqui na Terra. Assim sendo, devemos admitir a necessidade de que os estudos sobre *Orışa* sejam desenvolvidos sob três aspectos: *DIVINO, HISTÓRICO e MITOLÓGICO*.

Formação da Terra — OŞĀĀLĀ

O que agora é a nossa Terra foi, em épocas imemoriais, uma aguacenta e pantanosa imensidão. Acima, havia o etéreo céu que era a moradia de *Qlôrun*, das divindades e outros seres. O que impeliu *Qlôrun* a pensar em criar a Terra, ninguém sabe. Contudo, Ele concebeu a idéia, convocando *Oşāālā (Orışa Nlā)* a comparecer à sua presença, encarregando-o de suas

obrigações: como material, recebeu uma concha com terra, uma galinha com cinco dedos em cada pé e um pombo. Descendo para o local indicado, *Oşāālā* jogou a terra num local adequado na imensidão das águas; soltando a galinha e o pombo, imediatamente eles começaram seu trabalho de espalhar a terra. Quando cobriram o suficiente, *Oşāālā* voltou e informou a *Qlôrun* que o trabalho havia sido efetuado. *Qlôrun* enviou *AGEMO*, o camaleão, para inspecionar o que havia sido feito. Da primeira vez, o camaleão trouxe a informação de que a terra ainda não estava suficientemente seca para as tarefas posteriores. Da segunda vez, ele comunicou que tudo estava a contento.

O local sagrado onde o trabalho teve início foi chamado de *IFĒ* ("aquilo que é amplo"). De acordo com a tradição, foi assim que *IfĒ*, a Cidade Sagrada do Povo Yorubā, conseguiu o seu nome. O prefixo *ILĒ* foi adicionado mais tarde para significar que *ILĒ IFĒ* era o lar original de todas as coisas e para distingui-la de outras cidades chamadas de *IfĒ*, as quais passaram a existir como resultado das migrações internas.

A criação da Terra foi completa em quatro dias; o quinto dia, por essa razão, foi destinado a reverenciar a Divindade Suprema e a descansar. Em seguida, *Olôdumarē* enviou *Orışa Nlā* de volta para equipar a Terra. Designou para acompanhá-lo *Qrúnmlá* como seu conselheiro. Para *Orışa Nlā*, *Olôdumarē* deu o primeiro *IGI QPĒ* para ele plantar; seu suco dá uma bebida chamada *EMU*; de sua semente extraem-se dois tipos de óleo — *EPO PUPA* e *ADĪN*, que são comestíveis; a folha *IMQ QPĒ* é utilizada para diversas finalidades. Deu também outras árvores que produziam muita seiva: *IRĒ*, *AWUN* e *DODO*, para serem plantadas e repro-

duzidas. A galinha e o pombo originais, que haviam sido usados para espalhar a terra, deveriam agora se multiplicar, para fornecer alimento aos habitantes da Terra. No tocante ao camaleão, lembramos que ele é um animal sagrado para o povo yorubá e é descrito como mensageiro de Olódūmarê e Òrìṣà Nlá. Foi o escolhido para a missão, por ser digno da tarefa: é extraordinária a sua capacidade de fazer-se desaparecer pela condição que tem de mudar de cor, de forma a se confundir com o fundo natural; o seu poder de mover os olhos de forma independente em todas as direções possibilita-lhe dominar uma situação quase que imediatamente. Tornou-se digno de respeito e merecedor de culto entre os yorubá.

Quando todos os atributos da Terra estavam devidamente instalados, Òrìṣà Nlá convocou um dos seres primordiais, chamado ỌRÈLÚÈRÈ, para trazer os demais seres para baixo, constituindo-se todos no núcleo da ocupação humana na Terra. Quando as coisas já estavam acontecendo há algum tempo e seus habitantes se multiplicavam, houve escassez de água. Por isso, Òrìṣà Nlá recorreu a Olódūmarê e, como resultado, a chuva começou a cair sobre a Terra.

Òrìṣà Nlá foi designado para um outro trabalho. Foi feito criador das características físicas humanas para o futuro. Com água e barro primordial tornou-se divindade escultora — ALÁMỌ RERE. As instruções dadas a Òrìṣà Nlá foram de que quando tivesse completado a sua parte na criação do homem, Olódūmarê viria então para dar a vida — ÈMÍ — completando assim a criação do ser humano.

A função criadora de Òrìṣà Nlá deu-lhe a prerrogativa de determinar a aparência humana perfeita ou

defeituosa e a cor que ele desejasse — ALÁBÁALASÈ, aquele que tem o poder de sugerir e realizar com autonomia.

Segundo os relatos mitológicos, quando o mundo começou havia uma convivência íntima entre as divindades e os seres humanos: todos podiam ir ao ỌRUN e voltar quando desejassem. As tradições revelam que houve um tempo em que não havia limitações entre o ỌRUN e o AIYÈ. Então, alguma coisa aconteceu e um extenso espaço — SÁNMO — surgiu entre o ỌRUN e o AIYÈ. A história do que aconteceu é contada de várias formas. Uma delas revela que uma pessoa voraz pegou muito alimento do ỌRUN sem permissão; outra, que uma mulher com as mãos sujas tocou no espaço celestial. O ODŪ ỌSÁ MÈJÌ relata a luta pelo poder entre AJÁ-LAIYÈ e AJÁLỌRUN. Resumindo: o motivo foi um só — o homem pecou contra o Poder Supremo e uma barreira se levantou contra ele. O privilégio da livre comunicação desapareceu em troca do diálogo indireto através das diferentes formas oraculares estabelecidas e legadas por Ọrúnmilá.

Formação da Terra — ODŪDŪWÁ

Para o mito da criação da Terra, há uma variante que não pode ser ignorada. Pelo relato anterior, Òrìṣà Nlá foi o agente criador de Olódūmarê na realização do trabalho. Em outra versão surge um personagem conhecido pelo nome de ODŪDŪWÁ como substituto de Òrìṣà Nlá na criação do mundo, conforme o seguinte relato:

Quando Òrìṣà Nlá pegou suas instruções a fim de fazer o que havia sido determinado por Olódūmarè, ele passou por Èṣù, que lhe perguntou se havia feito as oferendas necessárias para a realização do trabalho. Òrìṣà Nlá não lhe deu importância. Em razão disso, durante a sua caminhada, ele ficou bastante sedento e bebeu abundantemente de uma bebida extraída de uma palmeira — Ẹmú. Em consequência, ficou sem forças e sem condições de prosseguir para executar a sua tarefa, caindo em sono profundo. Olódūmarè enviou Odùdùwà para verificar o que estava acontecendo. Ao ver Òrìṣà Nlá adormecido, pegou os elementos da criação e foi comunicar o ocorrido a Olódūmarè, que, diante do fato, determinou que ele, Odùdùwà, fosse criar a Terra. Após a tarefa cumprida, eis que Òrìṣà Nlá despertou, e, ao tomar ciência do que havia acontecido, foi até Olódūmarè reivindicar os seus direitos, o que lhe foi negado. A partir daí, ficou proibido de beber Ẹmú e de usar o azeite-de-dendê. Porém, foi-lhe dada a tarefa de modelar o barro para a criação do ser humano. Mais tarde, houve o reencontro de Òrìṣà Nlá e Odùdùwà, com discussões e disputas entre os dois, até que se deu a intervenção de Ẹrúnmilá para trazer a paz entre ambos.

Dissemos que essa variante não podia ser ignorada porque ela levanta uma questão muito interessante que envolve a primitiva história e a religião yorubá com um de seus personagens mais expressivos, que é Odùdùwà.

Segundo a linguagem histórica da tradição de algumas cidades yorubá, o personagem a quem foi dado o nome Odùdùwà era um líder poderoso, dono de uma forte reputação e com uma personalidade que a tudo dominava. Partiu de seu lar original migrando pelas diversas cidades yorubá. Não se sabe ao certo qual era o seu nome original, mas ele pode não ter sido Odùdùwà. Dentre seus seguidores foram distinguidos guerreiros com cujo auxílio ele estabeleceu a dinastia yorubá. Atualmente é reconhecido como o progenitor de sua raça, pois, como a tradição fala, ele gerou várias crianças que, por obrigação, se tornaram progenitores de vários clãs que, reunidos, constituem o povo yorubá. Um dos mais antigos relatos acerca da origem de Odùdùwà e o seu lar ancestral é o que se segue:

Lámùrúdù, um dos reis de Meca, tinha como filhos Odùdùwà e os reis de Gogobiri e de Kukawa, duas tribos da região de Hausa. Odùdùwà era o príncipe verdadeiro, o que se mantinha com a idéia de modificar os costumes religiosos, introduzindo na grande mesquita formas de ídolos criados por Asara, o seu sacerdote e fazedor das imagens. Asara tinha um filho chamado Braima, que fora educado como adepto do maometismo e contrário às idéias do pai. Pela influência de Odùdùwà, um mandato real foi expedido, ordenando que todos os homens fossem caçar durante três dias, antes da comemoração anual das festividades levadas a efeito em honra daqueles deuses.

Aproveitando-se da ausência de todos os homens, Braima invade a mesquita e destrói todas as imagens. No retorno de Odùdùwà foi constatada a ocorrência e

uma investigação foi feita. Braima começou a provocar Odùdúwà, dizendo: "Perguntem ao grande ídolo quem fez isso? Ele sabe falar? Por que vocês adoram coisas que não sabem falar?" Imediatamente foi dada a ordem para ele ser queimado vivo pela afronta cometida. Lenha e panelas de azeite foram trazidas. Isso foi o sinal para o início de uma guerra civil. Cada uma das partes era possuidora de muitos adeptos, mas os maometanos levaram vantagem. O rei Lámùrùdù foi assassinado, e todos os seus filhos e seguidores próximos foram expulsos da cidade. Os reis de Gogobiri e de Kukawa seguiram para o Oeste e Odùdúwà tomou o caminho do Leste, viajando por 90 dias, atravessando a região do Egito e seguindo para o Sul, próximo ao local onde viria a ser fundada a cidade de Ilé Ifè. Odùdúwà e filhos juraram ódio mortal e vingança pela morte do pai. Tempos depois, a tentativa de vingança será comandada por Ọrànmiyàn de forma infrutífera, mas com a vantagem de, durante esta expedição, ser fundada a cidade de Ọyọ, que viria a fazer frente em prestígio à cidade de Ilé Ifè. Quando Odùdúwà saiu da Arábia, levou consigo duas imagens de divindades. O rei que assumiu o poder resolveu enviar um exército para destruir Odùdúwà e submeter os demais à escravidão. Foram, porém, vencidos, e dentre a pilagem assegurada pelos vitoriosos havia uma cópia do Korão. Mais tarde isso foi guardado num templo, venerado e cultuado como relíquia sagrada pelas gerações seguintes, com o nome de Idí, significando fundamento ou algo sagrado. Entre aqueles que formavam a comitiva de Odùdúwà estavam: Ọrínmílà, Oluo-rogo, Ọbamèrì, Ọrèlùèrè, Ọbasin, Ọbàgèdè, Ọgùn

Alàgàdà, Ọbamàkin, Ọba winni Àjẹ, Èrísítẹ, Èlẹ̀sítẹ, Ọlọ́sẹ, Àlẹ̀jọ, Èsìdálẹ̀, Ọlókún e Ọrìsàtẹko.

Odùdúwà encontrou à sua chegada uma população local, os Igbó, cujo rei era Ọbàtálá. Altivo e dendehoso em suas atitudes, encontrou reação por parte de Ọrèlùèrè, partidário de Ọbàtálá, um ancestral guardião da moral familiar e preservador da família tradicional. Essa oposição ao novo regime que Odùdúwà desejava impor fez nascer a Sociedade Ọgbóni, um culto secreto formado para proteger as instituições primitivas da terra. Contudo, Odùdúwà conseguiu se impor espalhando o seu poder e fundando diversas cidades, entre elas, Ilé Ifè e tornando-se o primeiro Ọ̀nì Ilẹ̀. Influência nos costumes, na linguagem e foi pai de inúmeros reis. Houve assimilação mútua entre o novo e o elemento local, com resultado favorável terminando com o rigor entre as partes opostas. Morreu cego, vítima de uma doença nos olhos. Após sua morte, tornou-se objeto de um culto ancestral ocupando um lugar destacado no panteão yorubá.

Essa promoção veio a favorecer interpretações diversas e algumas dúvidas, tais como o sexo masculino ou feminino de Odùdúwà, e a sua real condição de criador da Terra.

Em território yorubá, Odùdúwà tanto é aceito como uma divindade masculina como feminina. Em Ilé Ifè, principalmente, é visto como uma divindade masculina; em Igbó Ọrà, sua imagem representativa é a de uma mulher com longos seios, amamentando uma criança.

A afirmativa de que Odùdúwà é uma divindade feminina está associada à tradição das deusas nesta

terra ligadas a fertilidade. Em Adô, Odùdùwà é indiscutivelmente uma divindade feminina, vista como uma das sete crianças divinas, dentre as quais Òrìṣànlá era uma delas:

*Iyá dákun gbà wá o
Kí o tó'ni, tó'mọ
Ọgbẹgí l'Adô*

Oh! Mãe, nós te suplicamos nos libertar
Toma conta de nós, de nossas crianças
Você que astutamente se estabeleceu em Adô

A concepção masculina de Odùdùwà se reporta ao fato de que ele era o sacerdote da divindade, assim como a cabeça de sua dinastia. Por ocasião de sua morte, ganhou respeito pelo seu papel de legislador e líder da comunidade, tornando-se um Ancestral merecedor de culto. Passou a ser identificado pelo nome de sua própria divindade e entrou para o panteão yorubá por causa de seus atributos. Deve-se observar aqui que é quase somente em Ilé Ifé que o culto à divindade masculina é forte. Na maioria dos outros lugares o homem Odùdùwà é olhado somente como um ancestral e não como uma divindade.

Essa controvérsia sobre Odùdùwà se torna ainda mais controversa quando nos deparamos com outra tradição que vê Odùdùwà como a esposa de Ọbàtálá nas interpretações inexatas dos primeiros estudiosos e nas sucessivas compilações desses mesmos estudos por autores mais recentes que não se preocupam em reexaminar as pesquisas iniciais. No *Dictionary of Modern Yoruba*, 1946, p. 451; "Em algumas versões, ele [Odù-

dùwà] é a mulher de Ọbàtálá: esta união é simbolizada por duas cabaças, uma cobrindo a outra." Sobre o assunto, Verger diz: "Ao longo de minhas pesquisas pude constatar de que maneira informações expressas muitas vezes descuidadamente por pessoas respeitáveis noutros domínios criaram uma tradição aparentemente lógica, mas enganadora. Essas informações foram copiadas e publicadas inúmeras vezes, sem que sua autenticidade fosse posta em dúvida."

Em *Os Nagô e a Morte*, 1946, p. 59, Juana Elbein dos Santos estrutura sua tese na condição feminina de Odùdùwà: "... Ọbàtálá e Odùdùwà, respectivamente, princípio masculino e feminino do grupo de òrìṣá funfun, do branco, disputam-se o título de òrìṣá da criação. A luta pela supremacia entre os sexos é um fator constante em todos os mitos e textos litúrgicos Nagô. Segundo alguns mitos, Odùdùwà, também chamada Odùà, é a representação deificada das Iyá-mi, a representação coletiva das mães ancestrais e o princípio feminino de onde tudo se origina... Esses conceitos e seres divinos são representados simbolicamente pela cabaça ritual — *igbá odù* — que representa o universo, sendo a metade inferior Odùà e a parte superior Ọbàtálá".

Este conceito foi muito criticado por Verger, que levantou a questão sobre o hábito de se copiar teses pessoais sem qualquer critério e, assim, criou a expressão "civilização de papagaios" para definir esse tipo de situação. Um exemplo clássico é o da lenda de Yemoja violentada por Orungan, seu filho, e que fez surgir treze das mais conhecidas divindades yorubá. Foi transcrita em livro pela primeira vez em 1884, por Noel Baudin, *Fétichisme et fétiches*. Posteriormente, em 1894,

A. B. Ellis publicou-a integralmente em seu livro, *The Yoruba Speaking Peoples*. Mais tarde, atravessou o Atlântico e chegou até o Brasil em fins do século passado, em reportagens publicadas em jornais da época e assinadas por Nina Rodrigues. Essas reportagens foram reunidas e publicadas em livro, *Os Africanos no Brasil*, onde na página 353 está publicada a lenda acima.

Igualmente, o desconhecimento da linguagem dos povos africanos dá motivo a outras interpretações inexatas. No nosso caso, a língua yorubá possui uma característica especial; possui muitas palavras idênticas e outras tantas parecidas, diferenciadas ou não pelos acentos tonais; todas, porém, com significados diferentes. O desconhecimento de seus significados e das regras que estabelecem as contrações comuns da escrita e da conversação motiva constantes traduções absurdas baseadas em suposições e interesses pessoais. A.B. Ellis, na obra citada anteriormente, copiando autores anteriores, indica Odùdúwà como a grande deusa negra, considerando que o nome provinha de *dúdú* — negro, não considerando, assim, os acentos tonais, que, neste caso, também são acentos diferenciais.

Retomando o assunto, Odù, neste caso, é uma modificação da palavra *Odù Logboje*, a mulher primordial, também denominada *Èlẹ̀yinjá Ègẹ̀*, a dona dos olhos delicados. Ela recebe o poder da fertilidade para sustentação do mundo recém-criado. Recebe os títulos de *Ìyá nlá* — a grande mãe, e *Ìyá wọ̀n* — a mãe de todos. Olódūmarè lhe entrega uma cabaça, simbolizando o mundo contendo o poder dos pássaros, Eléiyẹ.

Um cântico inserido no Odù Ọsá Méji revela o fato:

E kúnlẹ̀ o, ẹ̀ kúnlẹ̀ f' obinrin o
 Ẹ obinrin l'ò b́ wa, k'awa tò d' enia
 Ọgbọn àiyẹ l'obinrin ni, ẹ̀ kúnlẹ̀ f'obinrin
 E obinrin l'ò b́ wa o, k'awa tò d' enia.

Ajoelhem-se para as mulheres
 A mulher nos colocou no mundo, nós somos seres humanos
 A mulher é a inteligência da Terra
 A mulher nos colocou no mundo, nós somos seres humanos.

Odù á a mesma Ìyá mi da Sociedade Ọsòròngá da qual Ọsun faz parte. Os antigos abẹbẹ — leque deste Ọriṣá — possuem o desenho de um pássaro como lembrança do poder recebido.

Relacionamos alguns trechos do Odù Ọsá Méji, que revela a conversa entre Olódūmarè e Odù Logboje quando da entrega de seus poderes:

- 1 — Olódūmarè ni agbára tirẹ?
- 2 — O ni, iwọ l'ò maa jẹ iya wọ̀n lo lailái
- 3 — O ni, iwọ ni oó sì mú ilẹ̀ aiyẹ rọ
- 4 — Olódūmarè l'ò bá fún un l'agbára
- 5 — O gbé ẹ̀lẹ̀iyẹ fún un
- 6 — O gbà ẹ̀iyẹ l'ọdọ Olódūmarè
- 7 — O si gbà agbára ti yio tún maa lò l'ori rẹ.
- 8 — O ni sùgbọn maa rora lọ rée ló agbára ti on fún ọ
- 9 — Ti o bá lóo tipátipá on ó maa gbà á o
- 10 — Latóri eni ti o sì fún l'ase ndá ni orúkọ rẹ niẹ Odù.

11 — *Ọkunrin kò gbòdò lẹ dā nkankan ẹ lẹhin obinrin*

- 1 — Olódūmarè diz: qual o seu poder?
- 2 — Ele diz: você será chamada, para sempre, a mãe de todos
- 3 — Ele diz: você dará continuidade
- 4 — Olódūmarè lhe dá o poder
- 5 — Ele entrega o poder de ẹlẹiyẹ para ela
- 6 — Ela recebe o pássaro de Olódūmarè
- 7 — Ela recebe, então, o poder que utilizará com ele
- 8 — Ele diz: utilize com calma o poder que dei a você
- 9 — Se utilizar com violência, ele o retomarã
- 10 — Porque aquela que recebeu o poder se chama Odū
- 11 — O homem não poderá fazer nada sozinho na ausência da mulher,

Conclusão

O mito da disputa entre Ọbátálá e Odùdúwà como criador da Terra e a posse dos elementos para sua criação se identificam com a história política de Ifẹ, quando Odùdúwà dominou os primitivos habitantes, se apossou do reino de Ọbátálá e fundou a cidade de Ifẹ, vista como o berço da civilização nos mitos. São dois momentos do povo yorubá; o primeiro representa a crença primitiva sobre a fundação da Terra. O segundo surge em consequência da incursão dos povos es-

trangeiros que se tornam os donos da Terra. Não há duas tradições, mas dois lados complementares da tradição e seguidos pelas gerações. Ọbátálá, já intitulado de Ọrisha nlá, é colocado em seu lugar como divindade suprema da Terra, enquanto que, fisicamente, as gerações permanecem Ọmọ Odùdúwà.

Esse fato pode ser observado por ocasião da entronização de um Ọṣṣi, quando a autoridade a ser outorgada e regida por todos os reis yorubá, cujos cetros derivem de Ifẹ seguem um ritual específico: a proclamação do rei é feita no templo de Odùdúwà, com a coroação, no dia seguinte, no templo de Ọṣàálá.

O grande problema para a reconstrução das histórias yorubá é a sua cronologia. Nas tradições, o tempo é indicado com termos "longo, pequeno, novo, velho", sem revelar as datas corretas. Nos textos yorubá as expressões "Nì ọjọ àtíjọ" e "lailai" indicam tempos imemoriais.

Há, efetivamente, uma distinção entre as origens de seus reis e o período real em que a história começou. Essas histórias das origens são denominadas *itàn isẹdálẹ* e refletem a experiência temporal do povo. Assim, mitos e lendas documentam a existência dos sistemas sócio-político e religioso.

Notas

1. Ọrun mėsán é a denominação dos nove espaços do Ọrun. "É comum referir-se à Terra como àiyẹ, subentendendo-se que, ao falarmos de ọrun, não se trata apenas do céu, mas de todo o espaço sobrenatural. Ọlọrun, a entidade suprema, o + *ní* + ọrun, não é

apenas um deus ligado ao céu como pretendem certos autores, mas aquele que é ou possui todo o espaço abstrato paralelo ao *àyé*, senhor de todos os seres espirituais, das entidades divinas, dos ancestrais de qualquer categoria e dos doubles espirituais de tudo o que vive." Ver Juana Elbein dos Santos, *Os Nagô e a Morte*, p. 56.

2. Ao ritual de dar de comer à cabeça é dado o nome de *bôri* — alimentar, *ori* — cabeça. O verbo *bô*, alimentar, é somente usado para animais, divindades e coisas, e nunca para as pessoas. O *ori* divide-se em *ori ode*, a cabeça física, e *ori inu*, o interior espiritual que rege o destino e é responsável pela distribuição da sorte. *Ori inu* é todo o *àṣe* que uma pessoa tem, e sua sede é na cabeça. Parte das oferendas feitas são destinadas ao guardião ancestral — *ipònrí* — que também é membro do conselho de julgamento quando a pessoa é julgada por *Ọlórún*. O assunto será analisado amplamente no capítulo correspondente.

3. *Ọṣàlá* é a forma reduzida de *Ọṣiṣà nlá* e significa "o grande *ọṣiṣà*". É um título dado a *Ọbátálá* "o rei da pureza ética" para destacá-lo dos demais *ọṣiṣà*.

4. Os 4 dias para o tempo da criação da Terra passaram a definir a antiga semana yorubá: *Ọjọ Àwò* — dia da consulta a *Ifá*; *Ọjọ Ọ̀gún* — dia das lutas e conquistas; *Ọjọ Jákúta* — dia da justiça; *Ọjọ Ọbátálá* — dia de reverência a *Ọṣàlá*.

5. *Igi ọpẹ* é a denominação da palmeira do dendezeiro, de grande importância nos ritos religiosos. Suas folhas possuem denominação especial — *imọ ọpẹ* — sendo que de suas folhas mais novas são feitos os *maritwò*. Os frutos são denominados *eyin*, e os caroços — *ikin* — são utilizados para o jogo de *Ifá*. *Ẹmu* é a denominação do vinho de palma, assim chamado por ser tirado do tronco com um corte rente à flor masculina. A flor feminina é que produz o cacho do dendê. Nos primeiros momentos o líquido é doce. Depois fica azedo por fermentação e bastante alcoólico.

6. As três árvores (*Iṛẹ*, *Awùn* e *Dòdò*) estão relacionadas em

Ewé O Uso das Plantas da Sociedade Yoruba, P. E. Verger, porém, sem equivalências no Brasil.

7. *Ifé Ifé* é visto como a primeira cidade criada no mundo e de onde tudo se originou. "*Ifé ọ̀dàiyé, ibi ọ̀jù tí imọ́ wá*" — *Ifé*, a criação do mundo de onde surgiu a luz.

8. *Amò* é o barro utilizado para a confecção de uma pequena vasilha denominada *quartinha* e que acompanha todos os assentamentos de *ọṣiṣà*. Por ser de barro natural, a água colocada em seu interior transpira e evapora, necessitando, assim, de um abastecimento constante num ritual conhecido como *ṣṣẹ*. É uma lembrança do ser, feito do barro primordial com o elemento da vida, o *ẹmi*.

9. *Sánmọ* vem do árabe e significa céu. Uma outra denominação define o céu yorubá — *ọjù ọrun*.

10. O relato completo do *Odù Ọsá Mèji* sobre a luta de *Àjàláyé* e *Àjàlórún* pode ser encontrado em Wande Abimbola, *Sixteen Great Poems of Ifá*, p. 261.

11. A rivalidade que existe entre *Ọyọ* e *Ifé* refere-se à diferença do mito da criação da Terra. Os primeiros acham que foi *Ọ̀rànmiyàn*, o criador, e os segundos consideram *Odùdùwà*. Ambos os casos estão relacionados com a história política da função dos dois reinos cujos acontecimentos foram interpretados como fatos primordiais e transformados em mitos da criação da Terra.

12. Os nomes dos componentes da comitiva de *Odùdùwà* variam segundo alguns autores, mas todos são denominados *Àwọn Agbàgbà* (Os Antigos). Pierre Verger sugere que *Ọbasin* seria *Èṣu*, e *Orisateko* um outro nome de *Lejùgbẹ*. Johnson inclui o encontro de *Odùdùwà* com *Agbò-niregun* ou *Setilu*, o fundador do culto de *Ifá*. S. Johnson, *The History of the Yoruba*, p. 4.

13. *Ọbátálá* teria sido rei dos *Igbò*, uma população instalada perto do lugar que se tornou mais tarde a cidade de *Ifé*. A referência a esse fato não se perdeu nas tradições orais no Brasil, onde *Ọ-*

yála é frequentemente mencionado nos cânticos como Òrìṣà Igbo ou Bábá Igbo. Pierre Verger, *Os Orixás*, p. 253.

Em Ilodo, Verger recolheu o seguinte cântico:

<i>Bi nba ni'gu l'oko</i>	Se encontrar inhamo no campo
<i>Mo fun Qba Igbo je</i>	Eu dou para Qba Igbo comer
<i>Bi nba ni gwa l'oko</i>	Se encontrar feijão no campo
<i>Mo fun Qba Igbo je</i>	Eu dou para Qba Igbo comer
<i>Qba Afeṣaju Oṣa</i>	[Título de Oṣala]
<i>Ti niḡ opa oje</i>	Que se apóia sobre um cajado de chumbo

Pierre Verger, *Notes sur Le Culte des Orixá et Vodun*, p. 488.

14. A respeito da origem dos povos yorubá, há um estudo sobre o assunto referente a uma série de palestras proferidas por S.O. Biobaku e publicadas pelo Ministério Federal de Informação de Lagos, Nigéria, e que resumimos na transcrição de alguns textos:

"O problema das origens é fascinante. A origem do Homem e do próprio Universo pode ser, para sempre, objetivo de especulação e certamente uma revelação divina para a maioria das religiões... A origem dos yorubá é, portanto, matéria de natureza histórica, não sendo desprezadas as convicções religiosas deste povo. Yorubá ou Iobá era um nome reservado aos povos de Òyò... e foi o nome deles que gradualmente se estendeu até cobrir todos os povos do mesmo tronco, que são agora conhecidos como povo de fala yorubá. Esta mudança efetuou-se amplamente devido à influência da Missão Anglicana, chamada Missão Yorubá, que tinha como finalidade penetrar no interior, no famoso Reino dos Yorubá, com sua capital em Òyò. Passaram a desenvolver uma língua escrita, baseada no falar de Òyò e assim criaram uma língua padrão que era aprendida nas escolas... Atualmente os yorubá são ainda chamados de Aku em Freetown, sendo este nome derivado do seu modo de saudação — *E ku alé*, *E ku jókó* etc. No Daomé francês, são chamados de *Nago* ou *Inago* em geral.

Frobenius, em sua obra *Mythologie de l'Atlantide*, alega que na terra dos yorubá ele redescobriu a Atlântida perdida.

Essa civilização cruzou o oceano na direção da África, no século XIII a.C., afetando culturalmente os povos locais, entre eles os yorubá. Samuel Johnson, em *The Story of the Yorubas*, indica que os yorubá são provenientes do Egito Superior ou da Núbia, que eles eram súditos do conquistador egípcio Nimrod, que era de origem fenícia, e que eles o seguiram em suas guerras de conquista até a Arábia, onde se estabeleceram por algum tempo. Os yorubá foram expulsos da Arábia por causa do apego às suas próprias formas de adoração. Odúduwá, seu líder, foi perseguido até Ilé Ifè, mas seus perseguidores foram derrotados.

Concluindo o seu estudo, o Dr. Biobaku define a origem dos yorubá: "... É quase certo, portanto, que as migrações yorubá ocorreram entre os anos 600 a 1000 da Era Cristã através de várias ondas migratórias... a maior onda se estabeleceu principalmente em Ekiti que, embora não seja bem conhecida pelos historiadores tradicionais, ela é muito importante... eram dirigidos por ousados caçadores que logo estabeleciam cidades. Cada pequena cidade tinha um soberano, assistido por várias sociedades secretas... A segunda grande onda de migração yorubá que podemos chamar de Migração Odúduwá é a mais conhecida pela tradição e deve ter ocorrido por volta do final do século X da Era Cristã. O povo que resistiu ao Islã, que tudo conquistava, encontrou um grande líder em Odúduwá (um chefe mais tarde dedicado em mito) e deixou seus lares em busca de um lugar seguro onde pudesse praticar sua religião tradicional, uma espécie de politeísmo tingido de judaísmo. Os líderes, sem dúvida, descendem de uma estirpe mais audaz que as primeiras e trouxeram consigo maiores experiências e melhores idéias. Podemos admitir com segurança que a Migração Odúduwá penetrou na Nigéria... depois de atravessar o Níger foi para o sul e possivelmente encontrou um sítio conveniente para uma povoação em Ilé Ifè. Em virtude de seu número ser relativamente grande, ela dominou os primitivos habitantes e logo depois os absorveu.

Esses recém-chegados, vigorosos e unidos sob uma liderança, logo desenvolveram uma fortaleza em Ifè, que imedia-

tamente se transformou num centro cultural e artístico. Desenvolveram sua religião tradicional e Ifê se tornou a Cidade Sagrada, qual foi sendo gradualmente idealizada como centro da criação. Quando eles já tinham consolidado seus poderes, outros líderes, em migrações menores, penetraram nas vizinhanças, numa expansão em forma de leque."

15. A tendência para formar associações e corporações é bastante forte entre os yorubá devido a sua grande extensão de terra. Elas são formadas com a finalidade de promover e proteger interesses comuns nos campos da política, economia, recreação e religião. A Sociedade Secreta Ògbóni é encontrada em todas as partes das terras yorubá, e sustentada pela tradição de ter surgido nos primórdios de Ilé Ifê. Tem o seu lado religioso e festivo. Venera a terra como fonte de vida e simbolizada pelo Òrìsà Èdán.

Èdán, maa jẹ kí obun búburú kankan dé ẹ̀dẹ̀ mí

Èdán, não permita que as coisas do mal se aproximem de mim.

O chefe do culto de Ògbóni é o Olúwo, e oficiante do culto, Apêná. Admitem homens e mulheres no grupo, independente de crenças religiosas.

Simbolizando a terra, há um buraco com aproximadamente 15cm de diâmetro, no canto do templo de Ògbóni, em Ikiré, que dizem não ter fundo. Durante a cerimônia anual, quantidades de oferendas são ali depositadas e desaparecem imediatamente, e não podem mais ser retiradas. Alguns versos são entoados:

<i>Ilẹ̀, mo pẹ̀ ẹ̀ o</i>	Terra, eu lhe peço
<i>Jẹ́kí ntẹ̀ ọ̀ gbó</i>	Deixe-me andar em você até a velhice
<i>Jẹ́kí ntẹ̀ ọ̀ pẹ̀</i>	Deixe-me andar em você por um longo tempo
<i>Jẹ́kí ngbó jẹ́kí ntẹ̀</i>	Deixe-me viver até a idade bem avançada
<i>Jẹ́kí nẹ̀ mótàn</i>	e comer bem na terra.
<i>mótàn lóri rẹ̀</i>	
<i>Èpá! Òrìṣà</i>	Èpá! Òrìṣà

16. Cada região yorubá possui um soberano distinguido com um título que o identifica sobre os demais membros da comunidade. Damos abaixo uma relação de regiões com o título de seus soberanos:

Abẹ̀kúta	— Aláké	Ilẹ̀sà	— Ọ̀wá
Adó Èkítí	— Èwí	Ilóòbú	— Olóòbú
Ètẹ̀n	— Alááyé	Ọ̀sogbo	— Atáṣja
Èdẹ̀	— Tímí Èdẹ̀	Ọ̀wọ̀	— Ọ̀lọ̀wọ̀
Èjigbó	— Elééjigbó	Ọ̀yọ̀	— Alááfin
Ilẹ̀n	— Olútẹ̀n	Ketu	— Alákétu
Ilẹ̀	— Ọ̀ṣíní	Ówu	— Olóówu

A palavra Ọ̀ṣíní recorda a atuação do antigo guarda dos tesouros de Ifê por ocasião da ausência de Ọ̀rànmiyàn, que reinava na recém-criada cidade de Ọ̀yọ̀. Seu nome é Adimulá, filho de uma mulher condenada à morte, cuja sentença foi suspensa por estar grávida. Ao nascer, a criança foi dedicada perpetuamente ao serviço dos deuses, em especial Ọ̀bátálá, tornando-se fiel servidor do rei. Quando foi anunciada publicamente a sua função de guardião dos tesouros, a pergunta geral foi "E quem é este Adimulá?" E a resposta foi "Ọ̀mọ̀ Oluwọ̀ ní" — o filho da vítima do sacrifício, que foi condensado em Ọ̀wọ̀ní. Nos anos seguintes, quando a sede do governo foi removida em definitivo para Ọ̀yọ̀, Adimu se tornou muito importante em Ilé Ifê e a expressão que o definia passou a intitular os soberanos de Ilẹ̀, que vieram a sucedê-lo, Ọ̀ṣíní é uma contração de Ọ̀wọ̀ní.

17. Quando Odùdúwà ficou cego, recebeu ordem para banhar-se com água do mar. Quem se dignou a ir apanhar água foi a gente de Ilẹ̀sà. Daí a expressão "O bo kun", o que apanhou a água. O fato ficou registrado, servindo a expressão para intitular os antigos soberanos da região: Ọ̀bókún. Os acontecimentos yorubá geralmente são registrados dessa forma.

18. Em 1974, um remanescente da Nação Popo, Manuel Falefa, concedeu ao Autor, em Salvador, Bahia, uma longa entrevista em que relata a odisséia de Odùdúwà, afirmando que Odùdúwà

foi expulso da Arábia por ter nascido negro e foi acompanhado por sete de seus netos.

19. Na atual Ilé Ifê, o templo de Odùdúwà é independente de Obàtálá, que fica situado em outro quarteirão. É visto como uma divindade masculina e considerado um ancestral do primeiro Ọ̀ṣ̀ni Ifê, do Alááfin de Ọ̀yọ̀, do rei de Benin, do rei de Ketu etc. É representado por uma cabaça branca tendo no seu interior fragmentos de ouro, marfim, guizos etc. As oferendas feitas a Odùdúwà consistem de carneiro, pombo, frango, água fresca e obi (noz de cola). Não lhes são oferecidos óleo, sal e uma qualidade de folha denominada *ògùmò*. Pierre Verger, *Notes sur Le Culte Vodun*, p. 448.

As pessoas que cultuam Odùdúwà não entram em transe. W. Bascom, *Ifa Divination*.

Odùdúwà tornou-se objeto de culto, após sua morte, no âmbito do culto aos ancestrais, *Idowu, Olódumare*.

20. Nos ritos de Candomblé no Brasil, Odùdúwà é visto como uma divindade, ora masculina, ora feminina, do panteão dos *òrisà funfun*. Não dá incorporação em seus filhos, sendo a sua feitura, quando for o caso, substituída por *Ọ̀gũn* ou *Ọ̀ṣ̀agiyàn*.

É invocado no 1º Domingo do ritual das Águas de Ọ̀ṣ̀alá — *Orò Àwọn Omí Ọ̀ṣ̀alá* —, com uma sequência de cânticos denominada *Roda de Odùdúwà*:

1 — Odùdúwà àiyé o
Ère mu eléjo
Odùdúwà àiyé o
Ère mu eléjo
Odùdúwà àiyé

2 — Ọ̀gũnlá
À wa nise fereje
Odùdúwà gbe ji orò wo
À wa nise fereje

3 — Ade kù tẹ ilẹ
O mo ju ere se

Ade kù tẹ ilẹ
Gbe ri orun
O mo ju ere se
Bàbà e wa

4 — A wa ọ̀mọ lu ọ̀jọ
Bàbà
A wa ọ̀mọ lu ọ̀jọ
Bàbà
Bàbà òràn òràn
Bàbà
Bàbà d'ade owó
Bàbà
Máa máa fẹ e k'oro wa
Bàbà

5 — Kẹrẹrẹ ńkẹrẹ olukode

6 — A kan se o
A kan se bàbà
Bàbà igbo
A kan se

21. Acerca das críticas de Verger à autora de *Os Nagô e a Morte* e à consequente resposta, ver *Revista Religião e Sociedade*, nº 8, pp. 9-12, RJ.

22. É muito usual, na linguagem yorubá, dar forma reduzida a determinadas palavras: Ọ̀ṣ̀isà — Ọ̀ṣ̀à; Odùdúwà — Odù; Ọ̀ṣ̀aláfón — Ọ̀láfón; Ọ̀ṣ̀agiyàn — Ọ̀giyàn; Olódumare — Edumare; Ọ̀ri-şànlá — Ọ̀şàlá.

23. Transcrevemos a lenda de Yemoja e a sua confusa explicação sobre o nascimento dos *òrisà*: "Do consórcio de Obatalá, o Céu, com Odùduwa, a Terra, nasceram dois filhos, Aganju a terra firme, e Yemanjá, as águas. Desposando seu irmão Aganju, Yemanjá deu à luz Orungan, o Ar, as alturas, o espaço entre a Terra e o céu. Orugan concede incestuoso amor por sua mãe e, aprovei-

tando a ausência paterna, raptou-a e a violou. Afrita e entregue a violento desespero, Yemanjá despreza as infames propostas da continuação às ocultas daquele amor criminoso. Persegue-a Orugan, mas prestes a deitar-lhe a mão, cai morta Yemanjá. Desmesuradamente cresce-lhe o corpo, e dos seios monstruosos nascem dois rios que adiante se reúnem, constituindo uma lagoa. Do ventre enorme que se rompe, nascem: Dádá, deusa dos vegetais, Xango, deus do trovão, Ògún, deus do ferro e da guerra, Olokun, deus do mar, Oloxá, deusa dos lagos, Oya, deusa do rio Niger, Oxun, deusa do rio Oxun, Obá, deusa do rio Oba, Oko, orixá da agricultura, Oxosi, deus dos caçadores, Oké, deus das montanhas, Ajé-Xaluga, deus da saúde, Xanpanná, deus da varíola. Orun, o sol, Oxu, a lua." Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, p. 353.

24. Damos exemplo de uma mesma palavra com significados diferentes: *odù* — poder absoluto, *odù* — pote ou caldeirão onde se coloca infusão de ervas (*agbo*); *odù* — signos de Itá; *odù* — um tipo de erva comestível; *odù* — palavra usada para expressar alguma coisa grande; *Òdù* — uma cidade yorubá.

25. A Sociedade Òṣòròṅḡ congrega as *ajé* — feiticeiras — com poderes de se transformarem em determinados pássaros para suas rondas noturnas: *ghurù*, *ghululù*, *àtióro*, *agbigbò* e *òṣòròṅḡ*. Este último refere-se ao próprio som que a ave emite e que dá nome à Sociedade.

Ulli Beier revela: "Toda mulher é *ajé*, porque as *iyámi* controlam o sangue das regras das mulheres e, assim, controlam todas as mulheres. A *ajé* não é como a feiticeira da Europa medieval, a personificação do mal. Ela representa, antes, os poderes místicos da mulher em seu aspecto mais perigoso e destrutivo... São as Avós, as Mães em cólera, e sem sua boa vontade a própria vida na Terra não teria continuidade." *Gèlédé Mask*, *Odù* n.º 6, pp. 6 e 7.

As *ajé* são um dos elementos propiciadores para a alteração do destino de uma pessoa, como veremos mais adiante. Nos ritos de Candomblé são feitos constantes pedidos de proteção contra esses fatores, aliados a oferendas diversas.

Ver o cântico n.º 9 no capítulo referente à sequência de cânticos do *Ipádé*.

26. "Òṣun Ijùmù, rainha de todas as Òṣun e que, juntamente com Òṣun Iyánlá, a Avó, está em estreita ligação com as bruxas *Iyámi-Ajé*." Pierre Verger, p. 174.

Como exemplo, citamos a utilização do ovo nas oferendas para Òṣun, com o qual se prepara uma de suas oferendas denominada *ipètê* e que dá nome à cerimônia. Por outro lado, um dos ritos de descarrego utiliza-se de três ovos crus passados pelo corpo e depois atirados no chão:

S'ara yeyé mi 'ṣòròṅḡ

S'ara yeyé mi 'ṣòròṅḡ

Iyá mi 'ṣòròṅḡ ṣàḡá lá o

S'ara yeyé mi 'ṣòròṅḡ

3ª PARTE

Os Òrìṣà — Classificações

Os yorubá designam as divindades servidoras da humanidade pelo nome genérico de Òrìṣà, que é aceito pela modalidade de culto aqui estabelecida com o nome de Candomblé de Kêtu ou Nàgô, numa alusão conjunta às suas origens étnicas. Da mesma forma como Olódūmarè criou o òrun e o àiyé, assim como todos os habitantes, igualmente criou as divindades e espíritos a fim de servirem ao seu mundo.

Esses seres divinos são de natureza complexa e sempre devem ser considerados em conjunto. Segundo as tradições reveladas, alguns seriam divindades primordiais pela convivência com o Ser Supremo nos primórdios dos acontecimentos. Outros são figuras históricas, reis, rainhas, fundadores de cidades que foram divinizados devido a atos relevantes ou ligações fantásticas com os elementos naturais — a terra, o vento, a caça, rios, mares, ervas, minerais. São geralmente denominados Òrìṣà, Irunmalê ou Imalê, e Èbòra.

Outras formas de espíritos são cultuadas por representarem a personificação de forças da natureza ligadas à terra — Onilê; às árvores — Iwin; às florestas — Aroni; à ancestralidade familiar — Òkú òrun ou Èsà; à personificação dos mortos — Egúngún; ao poder gestador; — Iyámi; e aos poderes influenciadores da vida terrena — Òrô e Elénini. Esses últimos serão analisados no capítulo referente à possível alteração dos destinos das pessoas, por interferência destes espíritos.

A palavra Òriṣà é utilizada exclusivamente para definir as divindades, e nunca para formas de espíritos comuns que possuem suas próprias denominações. Essas divindades trazem à mente a imagem de seres com personalidade e temperamento próprios, certamente semelhantes aos seres humanos. Essas qualidades os tornam realidades individuais para seus cultuadores, qualificando-os para suas funções neste mundo. A concepção dessas qualidades antropomórficas está evidenciada em alguns mitos que os revelam plenos de defeitos e virtudes, da mesma forma que os seres humanos os possuem.

Essa idéia de relacionamento cria uma intimidade maior quando se opera o transe nos *omp òriṣà* e o Òriṣà se manifesta visivelmente, cumprimentando, cantando, dançando e revelando suas determinações. Aliado a isto, são transmitidas a essas pessoas todo o seu temperamento como herança desta filiação, sendo esses arquétipos reproduzidos com grande intensidade a ponto de classificar essas pessoas pela personalidade de seus Òriṣà.

Verger revela: "Òriṣà é força pura, *àṣe* imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporan-

do-se em um deles. Esse ser escolhido pelo Òriṣà é chamado de *elégùn* — aquele que tem o privilégio de ser "montado", *gún*, por ele. Torna-se o veículo que permite ao òriṣà voltar à Terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram" (Orixás, p. 19.) Essa descendência é um conceito baseado na idéia de que o Òriṣà é um antepassado ancestral de clãs e devidamente divinizado. O próprio Aláááfin de Òyô, soberano da região, é visto como um descendente direto do Òriṣà, carregando aí a conotação de que deriva sua autoridade para dirigir através da divindade. Em situações desta natureza, o título usado pelo rei é *Ibikéjì Òriṣà*.

Os Òriṣà representam a personificação das forças da natureza e dos fenômenos naturais: nascimento e morte, saúde e doença, as chuvas e o orvalho, as árvores e os rios. Representam os quatro grandes elementos: fogo, ar, terra, água, e os três estados físicos dos corpos: sólido, líquido e gasoso. Representam ainda os três reinos: mineral, vegetal e animal, além dos princípios masculino e feminino, também presentes em sua representatividade. Tudo isso representa o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas existentes e que é denominada *àṣe*.

O *àṣe* das forças da natureza é parte do Òriṣà, porque o seu culto é exatamente dirigido às forças da natureza. O Òriṣà é a parte disciplinada de tais forças, a parte que é controlada para formar um elo nas relações da humanidade com o Ser Supremo. Outro elo é constituído pelos seres humanos que viveram na terra em tempos remotos, e mais tarde foram divinizados, conforme veremos mais adiante. Esses personagens fo-

ram capazes de estabelecer o controle sobre a força natural atraindo para si mesmos e sua gente a ação benéfica do *àsè*, e dirigindo este poder adquirido em defesa de seu povo. Para conseguir esse objetivo é que se fazem sacrifícios e oferendas ao titular do poder, mantendo-se, assim, a potencialidade do seu *àsè*.

Os Òrìṣà — O Nome

Todo nome yorubá possui característica e significação próprias, cuja relação está associada a acontecimentos sociais, tradições e crenças religiosas do povo yorubá. O nome de uma pessoa, um título conferido a uma divindade representam a abreviação de uma sentença que exprime uma história sobre as circunstâncias do nascimento de uma criança, a situação dos pais ou da família quando a criança nasceu, um evento marcante na cidade ou fatos relacionados com mitos e tradições. Numa pessoa, o nome representa caráter e a essência da personalidade. Vamos tomar como exemplo o nome *TÁLWÒ*, uma abreviação da frase *Ènití ó wá tó aiyé wò* — "Aquele que veio experimentar o mundo". É um nome dado à primeira criança de gêmeos. A segunda criança recebe o nome de *KÈHINDÉ* e significa "O que veio depois". A esses nomes inserem-se outros relacionados ao clã familiar, à ancestralidade e às divindades reveladas. A partir daí a criança é orientada a honrar o seu nome e evitar qualquer coisa que o manche, conforme a expressão *Orúkò tí a fún o yio mọ́ q lórí* — Este nome que damos a você será fixado em sua ca-

beça, ou seja, você terá êxito sabendo como conduzir o seu nome.

Sobre o nome *ÒRÌṢÀ*, encontramos nos mitos uma explicação lógica para a sua origem. Ele era, primeiramente, usado para designar a divindade *QBÀTÁLÀ*, mais conhecida pelo nome de *ÒRÌṢÀ NLÁ* ou *ÒṢAALÁ*. Esta distinção é proveniente de sua posição junto a *Olódùmarè* e às tarefas a que foi incumbido de realizar. Reproduzimos parte deste relato:

"No começo de tudo, quando *QBàtálà* criou a Terra e todos os seus atributos, ele fez a distribuição de todas as partes para todo o povo, cabendo a ele a região mais árida e coberta de pedras. Ali, em *Abğòkuta*, ergue a sua fazenda cujo terreno era mais rochedo do que solo fértil para a plantação. Apesar de tudo em contrário, as terras de *QBàtálà* eram as que mais produziam colheitas de todos os tipos. Chovesse ou não, a produção da colheita era superior às demais.

Esta situação causou um descontentamento entre os demais habitantes, que passaram a invejá-lo e cobiçar suas terras. Esqueciam quem era *QBàtálà* e o que ele havia feito por todos. Passaram a observar os passos de *QBàtálà* e tomaram conhecimento de que ele estava interessado em contratar um escravo. E isso foi feito. Seu nome era *Àṭowòdà*, que desde o princípio demonstrou ser muito eficiente, dando muita satisfação a *QBàtálà*. Após algum tempo o escravo pediu a *QBàtálà* um pedaço de terra para seu cultivo. De bom grado lhe foi dado o que pedía. Em poucos dias, *Àṭowòdà* trans-

formou a terra em boa área de cultivo, construindo ali uma pequena cabana. Isso impressionou Ọbátálá, que depositou nele toda a sua confiança.

Ocorre que Àtọwọdá não tinha bons propósitos. Seu desejo real era matar Ọbátálá. E assim, arquitetou um plano. Observou que, no caminho íngreme que levava até a sua cabana, havia muitas pedras grandes que poderiam facilmente ser empurradas, causando seu rolamento montanha abaixo para esmagar Ọbátálá.

Alguns dias mais tarde, Ọbátálá seguia sua caminhada habitual em visita às suas terras. Do topo da montanha, Àtọwọdá observava. A habitual roupa branca de Ọbátálá destacava-se do fundo verde de suas plantações. Quando Àtọwọdá estava certo de que não haveria saída para Ọbátálá, subitamente deu um empurrão na maior das pedras. A pedra começou a rolar e se dirigiu com toda velocidade para onde estava Ọbátálá, o qual, paralisado pela surpresa, não pôde escapar. Foi atingido em cheio e seu corpo partiu-se em muitos pedaços, ficando espalhado por toda parte.

A notícia correu. Ọbátálá havia sido destruído por homens invejosos. Èsù foi um dos que recebeu a notícia. Seguiu rápido até Abẹ̀òkuta para verificar o ocorrido. Seguiu depois para o ọrun, relatando a tragédia a Olódumare, que designou Ọrúnmilá para encontrar as partes do corpo de Ọbátálá e trazê-las de volta. Ọrúnmilá seguiu para o local imediatamente. Após um certo tempo a lamentar o fato, executou um ritual que tornou possível achar todos os pedaços espalhados do

corpo. Ele os recolheu num grande ighá e levou a Iránje, antiga cidade de Ọbátálá, onde depositou uma porção dos pedaços que possibilitou fazê-lo renascer no ọrun. O restante espalhou "por todo o mundo", fazendo com que fossem surgindo novas divindades, então denominadas ỌRỊȘÁ, que sintetiza a contração da frase *Obun ti a ri şa* — "O que foi achado e juntado", alusiva ao fato do recolhimento dos pedaços do corpo de Ọbátálá.

Como outras divindades surgidas do corpo de Ọbátálá passaram a ter seus nomes derivados dele, tornou-se então necessário destacar seu nome como Ọrịşá nlá — O grande Ọrịşá — que representa aí a soma de todos os Ọrịşá juntos.

O significado deste mito repousa na sugestão de que Ọrịşá era originalmente uma unidade e que este é o modo yorùbá de reconhecer o processo de fragmentação para a criação de novas formas na mente das pessoas para certos atributos notáveis de uma divindade, transformando-a aparentemente em várias outras divindades.

Há uma outra tendência a se aceitar a origem do nome ỌRỊȘÁ como uma modificação fonética da palavra ỌRỊŞÈ, que é uma abreviação da frase *Ibiri ori ti şè* ("A origem ou a fonte de ori"). Ori é o nome para a cabeça física do homem, mas neste caso refere-se à essência da personalidade. Assim, a origem ou a fonte de todo ori seria o Ser Supremo — Olódumare — ou o Grande Ori, do qual todo ori deriva, visto que Ele é, na verdade, o doador de todo ori, como veremos mais adiante.

Outro nome muito comum e que designa o con-

junto de divindades yorubá é Irúnmalê, com suas variantes imalê e imolê, muito frequente nos textos de Ifá. Sua origem pode estar conectada com as divindades ou espíritos específicos da Terra, uma categoria diferente da de Òrisha. Imalê, sendo uma contração de *Imô ti mbé nilê*, "os sobrenaturais da Terra", passou a ser usado de forma imprecisa, perdendo sua conotação inicial e tornando-se sinônimo de Òrisha.

Èbora é uma outra denominação usada para definir as divindades. "Os Òrisha e os Èbora são os intermediários entre Olódumarê e os seres humanos, e recebem por delegação alguns de seus poderes" (Verger, *Orixás*, p. 21). Em *Os Nagô e a Morte*, a autora diz: "O termo èbora quase desapareceu no Brasil e chamam-se òrisha todas as entidades... Os èbora constituem os duzentos irúnmalê da esquerda, encabeçados por Odüduwà..." (pp. 79-80). No *Dictionary of Modern Yoruba*, Abraham define: "Èbora — um tipo de Egúngún" (p. 172).

Os Òrisha — Número e Fragmentos

Os métodos de criação dos Òrisha são desconhecidos, embora alguns sejam revelados em histórias tradicionais de grupos ou tribos culturais yorubá quando algumas situações fantásticas determinam a divinização de seus personagens. Em Iré, Ògún desaparece dentro da terra após matar metade da população; Yánsân desaparece no Rio Níger e se torna a divindade do rio; Yemoja quebra a vasilha do asê e as águas a levam para o Oceano; Šàngó se enforca surgindo depois como um

òrisha. Outros relatos revelam personagens em atividades primordiais conjuntas com Olódumarê, o Ser Supremo: Òšalá, em sua tarefa de criação da Terra, e Òrúnmílá, dispondo seus atributos. Embora haja essa dualidade divina, todos juntos formam o panteão yorubá com deveres conectados com a Terra e sua plenitude.

Essa dupla visão das divindades faz criar duas formas de estudo: a dos Òrisha Primordiais e a dos Antepassados Divinizados; é uma justificação para o número de divindades existentes.

O censo exato do panteão ninguém está apto a responder. Os cálculos revelam a existência de 200, 201, 400, 401, 601, 1.700 ou mais divindades. Algumas são imensamente cultuadas, enquanto outras são apenas de importância local. Alguns textos falam de *Èrún-lójo òrisha* — "mil e setecentas divindades"; outros textos falam de *Igba'malê ojùkòtún*, *igba'malê ojùkòsi* — "duzentas divindades do lado direito e duzentas divindades do lado esquerdo". Durante algumas invocações, podemos anotar:

<i>Ibà irunmalê ojùkòtún</i>	Adore os 400 òrisha da direita
<i>Ibà igba'malê ojùkòsi</i>	Adore os 200 òrisha da esquerda
<i>Ibà òtálénirún Irúnmalê</i>	Adore os 460 òrisha
<i>Ti o ja atari ònà òrun gbnagba</i>	Que estão no caminho do céu

Devemos considerar que a teogonia yorubá revela que, no começo, havia somente poucas divindades. Os

òrìṣà eram reverenciados pelos seus nomes "príncipes", não havendo referências a outras facções do mesmo òrìṣà, aqui no Brasil denominadas de "qualidades de òrìṣà". Verger, em sua magnífica obra *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun*, faz referências a uma série de cânticos entoados em diferentes cidades de culto yorubá, exaltando o òrìṣà principal, sem mencionar nomes de outros componentes da família. As citações de expressões conhecidas de Òṣun, por exemplo, como Ipôndá, Ipetú e Ijumu, referem-se às cidades com o mesmo nome e onde Òṣun é cultuada sob formas diferentes, recebendo, assim, como cognome, o nome dessas cidades. (Pp. 425-429)

Omọ olu igbo ọkì a yì redá omọ ni Ipòndá

Filho do dono das matas não escapa dos braços das crianças de Ipônda

Um outro fator importante é a fusão de clãs e, por conseguinte, a fusão de culturas. Como resultado, ocorreram ajustamentos. Certas divindades, ao serem aceitas, não retiveram o seu nome original, tomaram novos nomes sugeridos pelo novo meio ambiente. Como consequência, uma única e mesma divindade pode estar sendo cultuada sob vários nomes.

Esta análise dos fatores de crescimento de divindades não estaria completa sem uma visão da liderança de determinadas comunidades religiosas — os Terreiros — e a liderança exercida pelos seus dirigentes como forma de imposição de costumes e crenças. Quanto mais forte o caráter de um Bábálórìṣà ou Iyalórìṣà, mais in-

fluente ele é na comunidade, conduzindo a todos na aceitação de suas convicções. Isto ocorreu em alguns Terreiros altamente tradicionais do século passado. Novos Òrìṣà foram incorporados à comunidade com cânticos e recitações alusivas. Seus nomes eram lembranças de tradições familiares africanas; seus cultos e cânticos foram recriados e adaptados ao solo brasileiro.

Não poderíamos deixar de lembrar um fator constantemente citado nos mitos e narrativas tradicionais, e que influi consideravelmente no aumento do número de divindades — o herói adorado. Alguns ancestrais acharam seu caminho para entrar no panteão divino através de excessiva veneração por parte do povo yorubá. Após seu desaparecimento físico, era organizado seu sistema de culto apoiado em gostos e predileções que tinham quando em vida. Em certos casos, o poder do herói foi tão forte, que ofuscou o brilho de òrìṣà altamente tradicionais. É o caso de Jákúta, que era originalmente a divindade do fogo e do trovão; Šangó captou esses atributos através de seus feitos memoráveis, passando a ser mais conhecido do que a divindade primordial, Jakútá, entre o povo de Ọyọ. É em consequência destes exemplos que alguns pesquisadores concluíram que a religião de òrìṣà é toda de adoração a ancestrais.

Um dos raros relatos dos odù-Ifá em que são mencionados nomes de òrìṣà e outros correlatos é o das Águas de Oṣalá. Af, são mencionados Oṣalufón, Oṣagiyàn, Šangó e Aira como personagens distintos envolvidos numa odisséia onde destacamos um trecho do relato:

"... Òṣàlúfṣṣn foi retirado da prisăo, mas ficou aleijado devido aos maus-tratos dos soldados de Ṣàngô, que desconheciam quem ele era... Ṣàngô entregou Aira para acompanhar Òṣàlúfṣṣn ao seu palăcio em Ifṣn. No retorno, Òṣàlúfṣṣn faz uma visita a Òṣàgiyăn em Èjigbṣ, sendo-lhe oferecida uma grande festa pelo seu retorno."

Na cidade de Ilé Ifṣ, Òṣàlúfṣṣn é visto como o pai de Òṣàgiyăn e filho de Qbătála, enquanto que Aira é conhecido na cidade de Kétu como Aira Igbonan, originário de Ṣabṣ, onde seus adeptos usam adornos de estanho, metal este consagrado a Òṣàlá. É visto como o grande irmão de Ṣàngô e definido como "Aquele que estrondeia e brilha quando a chuva cai", numa alusão aos raios e trovões. Ver notas n.º 14 sobre o assunto (p. 119).

Dissemos anteriormente que alguns òriṣă são reverenciados de forma constante e expressiva, enquanto outros possuem um culto relativo, com uma importância local. Isto é freqüente em terras yorubă onde não há uma unidade religiosa, ou seja, o culto se desmembra e sofre modificações tomando como base o nome do òriṣă no domínio de determinado atributo.

A posse de um atributo tem origem em tradições locais e na vida heróica de algum nativo da região, posteriormente, divinizado, Ṣàngô, conhecido universalmente, pode ser novamente um exemplo, conforme já verificamos. Hă, porém, uma divindade menos conhecida, Ayélălă, reverenciada na cidade de Ondô como guardiă do respeito e da moral. Um acompanhamento de sua trajetória pode servir de modelo de análise de processo de divinização yorubă.

Ayélălă

Entre os antigos habitantes da cidade de Ilăṣ, os altos padrões de moral eram conservados, sendo proibido, entre outras coisas, o adultério, principalmente relações de plebeus com pessoas nobres. Esse delito era punido com a morte.

Aconteceu que um plebeu manteve ligações ilícitas com a mulher do chefe Temṣtănăn. Quando o fato tornou-se conhecido e vendo a sua vida em perigo, o plebeu, denominado Kékô, fugiu para uma cidade próxima de Igṣṣbini, pertencente ao povo de Ifṣ em busca de refúgio. O povo lhe deu asilo e resistiu aos ataques das pessoas de Ilăṣ, que queriam levar Kékô para Mahin, o quartel-general delas, a fim de ser feita a justiça. Dessa maneira, Ilăṣ e Ifṣ se mantiveram em luta constante.

Foi tentada uma reconciliação pelos representantes das duas cidades: Idṣgbṣ, representando Ilăṣ, e Agbélṣki representando Ifṣ; ambos esforçaram-se para dar um fim à contenda. As pessoas de Ilăṣ exigiam a condição de que se Kékô não fosse morto, um substituto deveria ser encontrado, uma vez que o sangue não deveria deixar de ser derramado em consequência do delito. As pessoas de Ifṣ concordaram com isso e realizaram a busca de uma vítima humana. A pessoa escolhida foi uma mulher chamada Ayélălă, que foi trazida para o local denominado Orita-Ayélălă, ou seja, a encruzilhada de Ayélălă, onde teve de ser sacrificada. Antes da execução foram feitos os termos do acordo que se constituiu na reconciliação geral e proi-

bição de atos de magia, feitiço e roubo entre seus grupos; qualquer pessoa das duas cidades que praticasse algum mal deveria apelar para Ayélála para vingar o agravo.

Os termos do acordo foram pronunciados em voz alta diante da vítima e lhe foi perguntado se castigaria ou não pessoa que desobedecesse os termos do acordo. Ela respondeu afirmativamente.

Ayélála não era o verdadeiro nome da vítima do sacrifício. Era, originariamente, uma escrava trazida da cidade de Èkítì e devota de diversas divindades, sendo a principal delas Òrìṣà nlá. Como prova de sua devoção, dava destaque a um tufo de cabelos no alto da cabeça. A respeito do nome adquirido, ele se deveu ao seguinte fato: era de praxe entre os yorubá que uma vítima de sacrifício humano fizesse preces rogando êxito ao ato. Mas tudo o que ela pronunciou antes de ser sacrificada foi Ayélála, o que no dialeto Ilàjẹ significa "O mundo é grande" ou "O mundo é incompreensível". Esse foi o grito indicador de que ela estava sendo condenada à morte pela ofensa realizada por outra pessoa.

O processo de sua deificação ficou relacionado com o cumprimento de uma garantia que ela fez antes da morte, de que mataria quem infringisse quaisquer termos do acordo. Revela a tradição que, pouco tempo depois, um homem de Ijò morreu repentinamente após ter violado o acordo, e isso foi amplamente concebido à Ayélála. Esses e outros fatos ocorridos infundiram medo à mente do povo, e, em consequência, a prática da correção e da justiça se tornaram moda. Até as pequenas coisas da vida do dia-a-dia, como a alimenta-

ção e o trabalho, constituíram a crença de que Ayélála lhes assistia.

Outros acontecimentos revelam a participação de òrìṣà consagrados junto a Ayélála na execução da justiça, entre eles, Ṣànpònná, òrìṣà da varíola; Èminalẹ ou Òrọ, òrìṣà da paralisia; Ṣàngó e Èṣù, para mencionar apenas alguns.

O local principal de adoração e culto a Ayélála situa-se no próprio local do sacrifício descrito, ocorrido no século XIX, antes da abolição dos sacrifícios humanos. Trata-se de uma pequena ilha, que fica apenas alguns centímetros acima do nível d'água do entroncamento de três rios. Nesse local se encontra uma pequena cabana em cujo altar podem ser vistos cinco búzios (*ẹyẹwó*), uma pena de papagaio (*ikódóde*), um pedaço de giz branco (*gbòrọ ẹfun*), alguns caroços de cola (*obi*) e moedas. Ao lado, uma garrafa de aguardente e um gongo (*agogo*).

Oferendas regulares incluem caroços de cola (*obi*), galinhas (*àgbébbé*), bodes (*òbukò*) e porcos (*ẹlẹdẹ*). Quantias em dinheiro são indispensáveis para as oferendas e denominadas *ẹgbẹrùn*. Pássaros e animais vivos oferecidos a Ayélála vagueiam na ilha sagrada, e ninguém tem a tentação de roubar nenhum deles. Se, por exemplo, um dos pássaros sagrados se empoleirar e permanecer na canoa de um visitante, isso será considerado como um sinal de que Ayélála quer que o visitante receba o pássaro como um presente seu.

Afora o local de culto descrito, outros se encontram em muitos lugares, inclusive em residências. Mas existem também em lugares públicos erigidos ao ar li-

vre, se possível, voltados para um rio. Ao lado deles, há um poste comprido com um pano branco, símbolo de pureza, representando a pureza da vida, exigida das pessoas da comunidade por Ayélála.

O fato importante deste relato é o de que um ser humano se converteu numa divindade merecedora de culto e devoção. Fatos como este são comuns nas histórias tribais e resultam na ampliação do quadro de divindades yorubá, conforme veremos mais adiante. Muitas destas histórias ficaram preservadas nos relatos de Ifá, mas não têm sido consideradas como fonte de origem de determinadas divindades. Nos Candomblés do Brasil, os Òriṣà são entendidos como seres de origem divina e provenientes do òrun.

Em outra modalidade de Candomblé — jeje — a divindade cultuada toma o nome de Vodun, seguindo a mesma concepção divina pela similitude entre Òriṣà e Vodun. Em Abomey, os Voduns foram criados por Mawu, não sendo exatamente seus intermediários, mas agentes livres e independentes. Há a certeza de que todos são ancestrais maravilhosos que concorreram para a formação do país. Há duas formas de Vodun: Tovodun, ligado ao país; Akovodun, ancestral fundador de uma tribo. Quando esta tribo se subdivide em famílias, é denominado de Henuvodun, o ancestral fundador de uma família.

Essa questão de ancestralidade será examinada no capítulo correspondente.

Òriṣà — Multiplicidade

A multiplicidade do panteão de divindades, que produziu o mesmo efeito nos Candomblés do Brasil, pode ser explicada através do seguinte quadro:

- 1 — O mesmo òriṣà é venerado com outros nomes em regiões diferentes, tornando-se outra divindade:

Ìròkò	(yorubá)	— Lóko	(jeje)
Ṣànpònná	(yorubá)	— Sapata	(jeje)
Ṣàngó	(Òyó)	— Òrànṭé	(Ifé)
Yemoja	(Abẹ̀òkúta)	— Mawu	(jeje)

- 2 — O mesmo òriṣà é reverenciado em cidades diferentes, passando a ter o segundo nome designando o lugar de origem ou do culto:

Ògūn Oníré (Ìré)	Ògūn Edeyí (Ilodo)
Òsun Òṣogbo (Òṣogbo)	Òsun Yeyepondá (Ipondá)
Èṣù Jẹlú (Ijẹlú)	Èṣù Woro (Woro)

- 3 — O mesmo òriṣà recebe outros nomes de acordo com seus atributos ou fatos relativos às suas realizações:

Ògūn Mejeje — refere-se às lutas contra as sete cidades antes de Ògūn invadir a cidade de Ìré;
Èṣù Akéṣan — é a denominação de Èṣù quando assentado para a prática dos jogos divinatórios;
Ìyḍorí — é a versão de Yemoja como a dona das cabeças;

Ọbalūwáiyé — título que Ọmọlu recebe e que significa "Rei e Senhor da Terra";

Yánsán — título de Ọya, com duplo significado: "Mãe da Tarde" ou "Mãe dos Nove (ọrun)";

Ọṣaigbó — Título de Ọṣàálá como rei dos Igbó.

Iyáominibú — denominação de Ọṣun, como a "Mãe das Águas Profundas".

- 4 — Heróis, Reis e Guerreiros entram no panteão das divindades através da excessiva veneração por parte do povo:

Ọrānmíyān — rei de Ọyọ e pai de Şàngó

Odúduwā — rei de Ifé e ancestral do povo yorubá

Aganjú — 4º rei de Ọyọ e filho de Ajáká

- 5 — O enredo de um ọriṣá com outro cria interferência e amplitude de seus poderes, advindo daí um novo nome:

Ọṣun e Ọṣṣọṣi — Yeyeòkè

Yemoja e Ọgún — Ọgúntẹ

Este crescimento no panteão das divindades fez aumentar, paralelamente, o número de símbolos, cânticos e rituais, com a noção exata de que todas as divindades são reais portadoras de caracterizações variadas das divindades principais.

Ọrúnmílá

O culto a Ọrúnmílá está devidamente ligado à forma de adivinhação geomântica conhecida como Ifá, que se utiliza de coquinhos do dendezeiro denominados *ikin*, muito utilizado pelos yorubá. No Brasil, a prática desta arte de consulta se utiliza de búzios denominados *dilogun*, uma abreviação de *mẹrindilógún* e que significa dezesseis.

Ọrúnmílá é uma divindade primordial cuja tradição sustenta que, quando Olódūmarè estava dando instruções a Ọriṣàálá para a tarefa da criação da Terra, ele foi preciso nos assuntos referentes à disposição dos atributos da Terra. E essa mesma tradição acrescenta que depois que o mundo foi criado, Ọrúnmílá decidiu movimentar-se livremente entre o Céu e a Terra, ajudando-o como conselheiro. Por esse fato, recebeu o título de *Gbáiyé* — *gbọrun* "aquele que vive tanto no Céu como na Terra". É uma posição que lhe possibilita advogar junto a Olódūmarè em favor do homem, de modo que circunstâncias desagradáveis possam ser evitadas e corrigidas.

Ọrúnmílá representa os princípios do conhecimento — *imọ*, e da sabedoria — *ọgbọn*; conhece o segredo do destino — do homem, podendo orientá-lo como retificá-lo, porque ele está presente quando o homem é criado e o seu destino determinado; daí ser chamado de *Ẹlẹriri ipin* — aquele que é testemunha do destino. Todas as situações que o destino de uma pessoa possui, sorte, felicidade, tristezas e aborrecimentos são inseridas no seu *odù* e determinadas por Olódūma-

rê antes dela vir à Terra. A pessoa em si de nada se lembra do que lhe foi determinado, mas Ọrúnmilá, que se achava presente quando o destino lhe foi traçado, sabe das circunstâncias e pode, portanto, avisar como modificá-la onde quer que seja possível. E isso é feito através da consulta a Ifá ou através do jogo dos búzios e demais formas divinatórias. Por extensão, Ọrúnmilá conhece os gostos — *ẹbọ*, e proibições sagradas das divindades — *ewọ*, oferecendo-os a elas e à humanidade. Pode falar por todos os Ọrisha e comunicar-se com todos os seres humanos. É ainda por meio das diversas modalidades de jogos de consulta o único a interpretar os desejos de Olódumarê para a humanidade, e quem decide qual o sacrifício e oferendas a serem feitas para quaisquer ocasiões surgidas. Ọrúnmilá é a divindade oracular, conhecedora de todos os segredos ligados ao ser humano e aos Ọrisha; por ser testemunha de todos esses segredos, será por seu intermédio que terá a possibilidade de apelar para Olódumarê em benefício do homem, de forma que os acontecimentos infelizes possam ser evitados e retificados. Uma forma de sensibilizar a Divindade Suprema é através de rituais específicos e oferendas determinadas por Ọrúnmilá através dos jogos. Por isso é que ele é consultado em todas as ocasiões importantes e suas ordens não podem ser ignoradas. Esse poder é bem expresso em um de seus títulos:

Ọkitiribiri, a pa ọjọ iku dà

O grande modificador que altera a data da morte

O yorubá tradicional não se aventura a qualquer coisa que seja, sem uma consulta a Ifá. Nos relatos que falam das divindades e todas as suas aventuras, o Ifá está sempre presente para consulta e decisão. Este costume vem sendo seguido como exemplo através de toda a história dos yorubá. Antes do noivado, do casamento, do nascimento de uma criança, durante os sucessivos estágios da vida, na escolha de um rei e posse de algum chefe, antes do início de uma viagem, em tempos de crise, doença, em todas as circunstâncias, Ifá é consultado para se obter segurança e orientação como diz o seguinte ditado:

Ọní l'a rí, ọ rí ọla, on ni bábáláwo ẹe ndIfá l'ọrọrún

Vemos o dia de hoje, não vemos o amanhã, é por isso que o bábáláwo consulta Ifá a cada quinto dia

Este ditado é uma lembrança da antiga semana yorubá composta de quatro dias, cujo primeiro dia de cada semana é denominado ọjọ awo, destinado à prática do jogo. Nos terreiros de Candomblé, a primeira tarefa de uma pessoa, antes de qualquer tipo de participação e integração ao grupo, é de passar por uma mesa de jogo para saber suas reais aptidões e as determinações iniciais de seu Ọrisha. Nada se realiza dentro do *ẹgbẹ*, sem que antes sejam ouvidos os Ọrisha, seja na realização de ritos diversos, iniciações ou mesmo simples obras. Os métodos de consulta e a necessidade das oferendas serão examinados no seu devido capítulo.

O Nome e sua Origem

Ọrúnmílá também é conhecido pelo nome de Èlâ, que para alguns seriam divindades distintas com os mesmos atributos. Èlâ é freqüentemente mencionado nos relatos dos odù—Ifá e exaltado com os mesmos poderes de Ọrúnmílá — *Alátúúnṣe Àiyé* "Aquele que coloca o mundo em ordem". Um outro nome que o designa e que lhe serve mais como um título é *Agbọnni-rẹgún*, forma abreviada da expressão *Agbọn tí o ní rẹ-gún* — "O coco que nunca será esquecido", numa alusão à utilização dos coquinhos do dendezeiro — *ikin* — para a prática do jogo de Ifá.

Duas variantes revelam a origem do nome de Ọrúnmílá: uma delas foi o fato de Ọlórún (Olódumārè) não ter reconhecido de imediato Èlâ após um longo tempo de ausência. No dia seguinte ao acontecido, o fato foi comentado com a expressão *Ọlórún mọ Èlâ láná* — "Olórún reconheceu Èlâ, ontem". A partir daí, Èlâ passou a ser chamado de Ọrúnmílá. Uma outra história revela que Ọlórún convocou todas as divindades para distribuir os poderes a cada uma delas. Ao ser perguntado pelas divindades acerca dos poderes que iriam receber, Èlâ respondeu *Ọlórún mọ ẹ̀nítí ọlá* — "Só Ọlórún sabe aquele que irá prosperar", e assim Èlâ passou a ser chamado de Ọrúnmílá, que é uma forma reduzida da expressão dita. Essas diferenças de opiniões são resultado das informações contraditórias dos relatos de Ifá no tocante a títulos e nomes na identificação das divindades, e que, conforme vimos anteriormente, também estão relacionadas com as diferentes culturas tribais que se apóiam em suas concepções pessoais.

Ọrúnmílá também é conhecido pelo nome de Ifá, sistema de jogo por ele empregado, daí sua saudação por excelência ser *Ọrúnmílá Bábá Ifá* — "Ọrúnmílá, o Senhor do Ifá". A palavra Ifá vem do verbo *lá*, raspar, numa alusão ao ato de usar os dedos para marcar os sinais do odù no pó — *iyẹ̀ròsùn* — que é espalhado no tabuleiro de Ifá — *ọpọ̀n Ifá*. Em uma de suas invocações — *ijúbá* — mais tradicionais, alguns de seus atributos são destacados:

Ọrúnmílá Àjànàl
Ifá Olókun,
A ọrọ̀ dayòl

Èlẹ̀rú ipín,

Ibikẹ̀jì Èdumārè!
Ká mọ̀ ọ̀ ka lá,

Ká mọ̀ ọ̀ ka má tètè kú

Amọ̀lá Ifẹ̀ owodayé

Ọkúnrin dúdú Òkè Ìgẹ̀tí,

Olúwa mi à jẹ̀ kí

Olúwa mi, òkètíbirí,

Tí nọjọ̀ ikú dā;

Ọrúnmílá Àjànàl
O adivinho de Olókun
Aquele que favorece os
negócios!
A testemunha da sorte das
pessoas
Substituto de Olódumārè
Que sabe quem deve ser
salvo
Que sabe quem não deve
morrer cedo
O salvador de Ifé desde
tempo remotos
O negro da montanha
de Igẹ̀tí
Meu senhor, o primeiro a
ser saudado de manhã
Meu senhor, que afasta o
perigo
Que muda a data
determinada da morte

<i>Oluwa mi amọ imọ tán;</i>	Meu senhor, que não pode ser compreendido inteiramente
<i>A kò mọ ọ tán ibá sẹ;</i>	Aquele que não o conhecer completamente, fracassará
<i>A bá mọ ọ tán ibá sẹ</i>	Mas aquele que o conhecer completamente, progredirá.

Outras tradições afirmam que Ọrúnmilá teve também uma vida terrena. Vamos dedicar uma atenção a esta parte por entender que ela nos fornecerá algumas importantes informações sobre os primórdios da ciência yorubá. Segundo algumas fontes dos odù—Iḡá, quando ele deixou o ọrun, a primeira cidade em que se estabeleceu foi Uṣi. Apesar dos convites para que aí permanecesse, ele apenas estabeleceu seu culto e seguiu para outras cidades até que se estabeleceu definitivamente em Ilé Ifẹ. Em um de seus oriki, isto é revelado, assim como o nome de seu pai e de sua mãe:

<i>Ọrúnmilá ọmọ Ọròkò</i>	Ọrúnmilá filho de Ọròkò (pai)
<i>Ọmọ Alájèrù</i>	Filho de Alájèrù (mãe)
<i>Ọmọ àdúgbò Oke Igèti</i>	Filho do bairro de Oke Igèti
<i>Ọmọ Àgbònnirégún</i>	Filho de Àgbònnirégún
<i>Ara Uṣi ara Èkiti</i>	Nativo das cidades de Uṣi e Èkiti
<i>Ọmọ Obòkun</i>	Filho de Obòkun (em Ilesà)
<i>Ara Ifẹ ọmọ omi</i>	Nativo das águas de Ifẹ
<i>Ara Ọwọ ara Adó Ibini</i>	Nativo de Ọwọ e Adó Ibini

Nesse relato é destacado o fato de que Ọrúnmilá pertence "ao mundo inteiro", estando disponível a qualquer tempo onde se deseje chamá-lo através do jogo oracular. Para que ele seja entendido em todos os idiomas, foi lhe dado o poder de saber todos os idiomas falados na terra — Afedéṣẹyọ; assim torna-se fácil ele compreender e aconselhar a todos.

As tradições dão conta de que Ọrúnmilá teve como mulher Yebúrú e constituindo família com oito filhos, cada um deles se tornando, mais tarde, reis importantes em regiões diferentes. É um fato relatado através do odù Iwòrì Méjì e que expressa o nascimento do sistema oracular de Ifẹ e o retorno final de Ọrúnmilá ao ọrun.

Essa história se passa em Ifẹ, quando Ọrúnmilá não tinha filhos e seus opositores se vangloriavam de que ele jamais teria filhos em Ifẹ. Mas estavam enganados, pois mais tarde Ọrúnmilá teve oito filhos: o primeiro foi Ajerò, o segundo Ọlójémoyin, em seguida Alákegi, Ọtangi, Ọlẹlẹ, Elẹjẹlùmòpẹ, Qwárangún e o último Ọlówò, o caçula do grupo e rei da cidade de Ọwọ.

Durante uma importante solenidade, quando Ọrúnmilá celebrava um ritual, ele mandou chamar todos os oito filhos que haviam se tornado altos chefes de seus próprios domínios. Ao chamado acorreram todos, prestando obediência ao pai, com a saudação *àbò-rúbọyẹ bọ sísẹ* — "que os rituais sejam abençoados e aceitos". Porém, o mais moço dos filhos, Ọlówò, recusou-se a saudar o pai, além de estar vestido do mesmo modo que Ọrúnmilá, o que simbolizava sua rejeição à autoridade e superioridade paterna. Permanecendo de pé, provocou um diálogo ríspido com Ọrúnmilá, que,

enfurecido, arranca o bastão de òsùn empunhado por Ọlówọ, o que significava por simbolismo a cassação de sua autoridade. O bastão de òsùn é uma espécie de cajado pertencente a uma antiga divindade yorubá e usado apenas pelos altos sacerdotes de Ifá, como símbolo de autoridade e superioridade. A retirada do bastão representava, portanto, a cassação da autoridade que Ọrúnmilá havia conferido aos filhos como importantes seguidores de sacerdote.

Mas a reação do pai diante da ação prepotente do filho não parou aí. Provocou o retorno de Ọrúnmilá ao ọrun, onde se estabeleceu ao pé de uma palmeira de dendezeiro — *igi ọpẹ* — cujos ramos brotavam aqui e ali dezesseis coquinhos. O resultado dessa situação foi a fome, a peste, a confusão total na Terra, uma vez que Ọrúnmilá representava o princípio da ordem, sabedoria, fertilidade e continuidade na face jovem do planeta. Sua partida da Terra, portanto, trouxe o caos total. As chuvas cessaram imediatamente. O ciclo da fertilidade das plantas e dos animais foi desteito, ameaçando de total extinção o homem e o seu ambiente. Diante deste quadro, todos clamavam pela volta de Ọrúnmilá. Foram pedir aos filhos que rogassem ao pai pela sua volta a fim de que a ordem pudesse ser restaurada. Quando os filhos chegaram ao ọrun (na mitologia yorubá, na época, não havia separação física entre o Céu e a Terra), rogaram ao pai pela sua volta, entoando palavras de louvor. Mas Ọrúnmilá negou-se terminantemente a segui-los e pediu que todos estendessem as mãos à frente e deu-lhes dezesseis coquinhos — *ikin* — da palmeira sagrada da divinização de Ifá. Disse ele: "Quando chegarem em casa, se desejarem

possuir dinheiro, esposa e filho, é isto que deverão consultar se desejarem roupas, casa para morar e todas as boas coisas da Terra, é isto que deverão consultar". Ao sistema de consulta com os dezesseis coquinhos da palmeira foi dado o nome de Ifá. Quando Ọrúnmilá estava na Terra, era ele a ligação direta entre ọrun, o céu e aiyé, a terra. Com seu retorno final ao ọrun, o Ifá (os dezesseis coquinhos) passou a ser o intermediário do processo de comunicação entre os poderes da terra e os celestiais. Assim nasceu o sistema de Ifá, baseado num elaborado conjunto de regras e num complexo corpo literário onde os desejos de Olódūmarè e de das demais divindades podem sempre ser averiguados, através deste processo.

No Brasil há uma modalidade de jogo que se utiliza de vinte e um búzios e que são guardados numa vasilha — *kôlôbô* —, que é guardada ao lado do assentamento de Orishá. É o *bara* individual de cada iniciado e cujo elemento de atuação é Èṣù na tarefa do desenvolvimento do jogo.

Na realidade, apesar da profunda sabedoria, conhecimento e autoridade de Ọrúnmilá, ele às vezes fica na dependência do poder de Èṣù, por ser ele o guardião, o fiscalizador universal do *àṣe*. É, certamente, a divindade mais chegada a Ọrúnmilá por força de sua ação fiscalizadora das coisas determinadas pelo jogo. Em consequência disto, Èṣù não pode ser aliado permanente de ninguém e deve ser extremamente imparcial.

Ọrúnmilá é sempre lembrado como uma pessoa de baixa estatura, chegando a ser fisicamente franzino, daí a expressão *Akéré finú ọgbôn* — "Aquele que é pe-

queno, mas com a mente cheia de sabedoria". Era pequeno e fisicamente fraco, sendo por isso, segundo alguns, que ele se tornou adivinho, porque nenhum trabalho era fácil para ele. Este fato talvez esteja relacionado com outra versão sobre a introdução do culto a Ifá entre o povo yorubá. Reporta-se ao tempo de Odùdùwà quando Ẹtìlù, nativo da região de Tápà, passou a fazer parte de sua comitiva pelo dom excepcional na arte de Ifá.

Ẹtìlù foi uma criança que nasceu cega. Lamentando a sorte ficaram na dúvida em sacrificar ou poupar-lhe a vida a fim de diminuir a carga familiar. Os sentimentos paternos foram mais fortes e a criança foi poupada. Cresceu como uma criança extraordinária pelos seus dotes de adivinhação. Aos cinco anos de idade já exercitava seus dotes, predizendo que lhes visitaria e com que objetivo. E sua capacidade foi crescendo com trabalhos de magia e cura. No começo de sua prática usou dezesseis pedrinhas para o ato da consulta, conquistando o respeito e admiração de todos. Alguns se tornam seus adeptos e seguidores, mesmo os sacerdotes mais afamados da região. Em razão disso, os maometanos resolveram expulsar Ẹtìlù da região. Assim, Ẹtìlù cruzou o rio Níger e seguiu para Benin, permanecendo algum tempo na cidade de Ẹwẹ, daí para Adó. Depois migrou para Ilé Ifẹ, ficando aí permanentemente. Logo se tornou famoso, impressionando a todos e adquirindo confiança quase que absoluta, procurou modificar certos costumes, entre eles o de abolir as marcas tribais — *ilá* — feitas na face das pessoas, uma vez que esse tipo de corte no rosto não era feito em Tápà, terra de Ẹtìlù.

Com o tempo, os coquinhos, as peças de ferro e as bolsas de marfim foram sucessivamente usadas, ao invés

de pedrinhas. Atualmente, os coquinhos passaram a ser usados por serem considerados uma forma de conciliação, pois os outros métodos exigem custosos sacrifícios e até sangue humano.

Ẹtìlù iniciou vários seguidores nos mistérios do culto a Ifá, e ele se tornou gradativamente o oráculo de consulta de toda a nação yorubá. O sistema empregado para a prática da consulta ainda é o mesmo dos dias atuais, e será examinado mais adiante.

Um outro relato de oficialização do culto a Ifá foi feita pelo rei Ofiran, filho de Onígboḡi.

Onígboḡi era um dos filhos do Alááfin Oluáso com Arùgbá-Ifá, mulher oriunda da cidade de Ọtá. Ela estava ausente quando Onígboḡi ascendeu ao trono pela morte do pai, e voltou para assisti-lo no seu governo com seus conselhos. Sendo muito supersticiosa e desejando que seu filho tivesse um reinado duradouro e próspero, ela o aconselhou a introduzir o culto a Ifá em Ọyọ, como uma divindade nacional. Inquirida sobre as oferendas necessárias para Ifá, ela respondeu que eram 16 òkètè (espécie de roedor do tipo de rato), 16 bolsas de conchas (búzios), 16 peixes, 16 galinhas, 16 pedaços de tecido e 16 porcos. Diante disto, o conselho da cidade rejeitou a ideia, por não concordar em adorar coquinhos. Arùgbá-Ifá retorna para Ọtá acompanhada de seus adeptos, levando todas as peças utilizadas no culto: ajé, ọpọ̀n, ajere, òsùn e iròkẹ̀. Chegam à cidade chorando muito e se lamentando pela decisão. Indagados sobre a razão do choro, contam o que havia acontecido. O soberano da cidade de Adó tomou conhecimento e convidou todos a morar com ele. E dessa convivência surgiu a curiosidade do conhecimento das coisas de Ifá. O soberano, Aládó, acabou sendo iniciado nos mistérios, com o que lhe foi conferido, igualmente, o direito de iniciar outras pessoas. Algum tempo depois, no reinado seguinte de Ọyọ, quando decidiram adotar o culto

a Ifá, foi esse Aládô que foi à cidade fazer a iniciação das pessoas nos mistérios, ritos e cerimônias do culto a Ifá.

Existem outras inúmeras crenças e lendas sobre Ọrúnmilá e que poderiam se juntar às que foram relacionadas: Ọrúnmilá não tem ossos. Ele é levado de um lado para o outro pelas pessoas — *Kò sí eegun lára rẹ* — "Não existem ossos em seu corpo"; Ọrúnmilá não tinha irmãos até que ele usou 180 coquinhos da palmeira (*eyin*) para fazer um remédio para dar a sua mãe que, então, ficou grávida e deu à luz Ọsányin; Ọlórún e Ọrúnmilá tiveram uma discussão e, quando se descobriu que Ọrúnmilá estava correto, ele foi enviado à Terra por ser muito inteligente.

Rituais a Ifá

O que se pode deduzir é que diversos mitos e histórias foram criados a fim de racionalizar a origem da divindade dotada de conhecimento e sabedoria sobre-naturais. Entretanto, todas as tradições admitem a importância do culto à divindade, pela condição oracular, conhecedor que é dos desígnios divinos como forma de orientação a todos para uma perfeita maneira de viver. No Candomblé, o seu culto se expressa através do jogo de búzios, sendo esta a primeira atividade a ser realizada para uma pessoa que deseja ingressar na religião *orò òfá kinni*, o primeiro ritual de consulta a Ifá.

O dom do jogo é o primeiro caminho para a prática do culto que se desenvolve exatamente em torno

do jogo. "Dar de comer ao jogo" é a fórmula de tornar-lecer o elo de ligação entre aquele que joga e a divindade tutelar, Ọrúnmilá. Os búzios são lavados com ervas, e comidas secas e animais complementam as oferendas além de ser assentado Eṣù Akṣan. Para um estudo comparado, vamos fazer um relato do cerimonial anual que é feito nas cidades de Ibádân e Ibokun pelos sacerdotes de Ifá-Ọrúnmilá.

A cerimônia é feita junto a uma palmeira — *igi ọpẹ* — que tenha dois troncos ligados por uma mesma raiz, sob as vistas do Arábà, o chefe dos Bábáláwo. São coletadas 16 folhas de 16 plantas diferentes, entre elas ọdúndún, tẹtẹ e rirín, respectivamente, saião, alfavaca e bredo, representando os 16 coquinhos do Ifá — *ikin*. Essas folhas são maceradas, adicionando-se o sangue branco do caracol — *igbin*, o sangue de um pombo — *eyiélé* e azeite-de-dendê — *epo pupa*. Os símbolos de Ọrúnmilá são lavados nessa água, que depois é guardada para ser usada na cura de doenças. As oferendas consistem de 2 obi brancos, 2 *orógbô*, sementes de frutos africanos, 16 peixes — *gja*, 1 cabra — *ewürẹ*, 1 galinha — *agbẹbọ*, inhame amassado — *iyán*, e 16 espécies de rato do mato — *ekute*. Os ratos e os peixes são cozidos, e parte da galinha é cozida com pimenta, sendo colocados junto ao Ifá com os inhames. São recitados os versos de Ifá para cada odù principal. Na medida em que as recitações são feitas, a cabra é puxada para a frente pela corda amarrada em seu pescoço e é mostrada ao Ifá. Em certo momento, cada participante da cerimônia inclina-se para a frente e toca a sua cabeça na da cabra. Quando o 16.º odù é reverenciado, a

cabra é sacrificada. Parte do sangue — *èjè* é jogada nos 16 coquinhos e o resto colocado numa tigela branca. É feito o jogo de obi — *dida obi* —, antes tocando com o obi a fronte de cada pessoa, em seguida ele é quebrado em quatro pedaços, que são atirados no chão. Quando dois segmentos caem para cima e dois para baixo, é sinal de que a oferenda foi aceita por Ifá. O sacerdote diz *Ifá, èyí ni ewüré yín* — "Ifá, esta é sua cabra", e todos complementam:

*Bí a ti Ẹ wá bí pẹlú ara lẹlẹ lódún yíí
Kí á tún lẹ Ẹ látí bọ ẹ pẹlú àláfíà ní ọdún tí mbò*

Já que gozamos de boa saúde nesta cerimônia
Que, novamente, possamos estar aqui para
cultuá-lo com paz e alegria, no próximo ano.

Todo o cerimonial é realizado sem manifestações de òrìṣà. Na primeira noite de cerimônia, os participantes comem e dançam. A cabeça da cabra oferecida é colocada dentro de uma cabaça e coberta com uma tampa. No 2.º dia, a cabeça é retirada e cozida. Os demais animais são tirados de outras cabaças e servidos a todos, com exceção da cabeça e cauda, que são levadas para Èṣù.

Finalidade da Predição

O homem costuma traçar planos em função de contingências e vaticínios, embora saiba que muita coi-

sa do futuro é desconhecida. Em razão disso, tem tentado penetrar neste desconhecido de várias maneiras. Entre os meios mais utilizados está o da adivinhação. Podemos definir a adivinhação como "o ato de se obter informações acerca de acontecimentos desconhecidos ou de acontecimentos futuros originados de princípios sobrenaturais, mediante sinais e técnicas ocultas".

A adivinhação sempre se acha associada a uma decisão sobre planos importantes ou ações vitais a serem tomados — casos de doença ou morte; situação econômica; perdas; calamidades etc.

Aconteça o acontecer, a pessoa quer conseguir o melhor da vida. Conhecer a vontade divina, conseguir longevidade e prosperidade, sucesso nos empreendimentos são desafios a serem enfrentados. Além disso, a crença religiosa legada ao Candomblé é a de que o mundo é influenciado por certas forças mágicas, espíritos de ancestrais, divindades diversas. Assim, é sábio e conveniente possuir estas forças do seu lado. Diante disso, será o oráculo quem irá revelar o que estas forças estão planejando e o que se pode fazer para prevenir, conciliar e satisfazê-las. Desse modo, podemos definir que a predição é um meio pelo qual a vontade divina é compreendida.

O Jogo de Búzios

O sistema de consulta utilizando búzios foi introduzido no Brasil e aceito pelas primeiras comunidades

religiosas ao tempo de Iyá Násó, pela sua possível opção de ser utilizado tanto por homens como por mulheres. Enquanto o Ifá e o Ọpẹlẹ são, ainda hoje, utilizados somente por homens, os búzios foram opção viável se considerarmos que os primeiros Candomblés foram dirigidos exclusivamente por mulheres. Foi Bámgbôsé que implantou um sistema de jogo apoiado em 16 odù, que se dividiam em 70 caminhos; para cada caminho, uma revelação diferente, o que faz o odù ter personalidade variada, na sequência das jogadas efetuadas. Por esse motivo é que se efetuam diferentes jogadas e a interpretação feita pelo conjunto de odù apresentado nas caídas.

Não é nosso propósito apresentar todo o processo de jogo com as respectivas combinações. Isto será feito em um outro trabalho, já em preparo. Vejamos os outros elementos integrantes do jogo.

Os Búzios

São conchas marinhas compostas de duas faces: dianteira e traseira. A face dianteira contém uma fenda dentada de cima a baixo, a qual podemos chamar de boca, e, segundo a totalidade dos bábáláwo, é a parte falante do jogo. A face traseira, originalmente fechada, é aberta para propiciar o equilíbrio e a queda dos búzios em duas posições, aberto e fechado, com idênticas probabilidades. Há quem diga que o uso do búzio pela parte aberta manualmente é próprio das mulheres, e o uso da parte aberta naturalmente é próprio dos ho-

mens. Não seguimos este processo por fugir às tradições estabelecidas. E mais, observando a face dianteira do búzio, verificamos que se assemelha a uma boca, onde vemos os lábios superior e inferior, os dentes da arcada superior e inferior. Esta é, portanto, a parte da frente e a boca pela qual o búzio fala.

Os Odù no Jogo de Búzios

A posição que os búzios tomam ao serem lançados durante o jogo é denominada de Odù. Para cada posição do búzio entre o lado aberto e o fechado, o Odù toma um nome diferente num total de 16, que são denominados de Ojú Odù, ou seja, os Odù principais. Possuem um total de 70 caminhos, *Eṣe*, distribuídos de forma desigual entre si. Para cada caminho, uma história, *Itàn*, que será analisada por analogia como forma de orientação ao consultante, e que determinará o tipo de *Eṣe* a ser realizado, se for o caso. No decorrer de um jogo, um determinado lance pode indicar a necessidade de dar caminho a um Odù (*Adimu*), o que indevidamente se costuma dizer "despachar Odù". Nesses casos, devem ser observados os Odù que não podem ser "despachados" e o que fazer com esta circunstância muito comum de ocorrer.

No Sistema Bámgbôsé, cada Odù possui sua história baseada na Fecundação que lhe dá origem, o que lhe propicia posicioná-lo na tábua de colocação do jogo de 1 a 16. Esse posicionamento é importante para a prática do Jogo do *Ìbò*, um elemento auxiliar para

determinadas respostas durante o jogo de búzios, tomando-se como referência os Odù mais velhos e os Odù mais novos.

Os Odù no Jogo de Ifá

O método mais famoso de predição entre o povo yorubá é denominado *Ifá*. São utilizados 16 coquinhos de palmeira do dendezeiro devidamente selecionados e denominados *Ikin*; uma bandeja de madeira de forma arredondada ou retangular, denominada *Opón*, onde é colocado um pó amarelado, denominado *iyèròsùn*. Cada odù posicionado durante o jogo possui sinais particulares que são riscados na bandeja, cujo ato é denominado *Ètítẹ Alẹ*, consistindo esses sinais a mensagem de *Ọrūnmílá*. Os odù podem atingir um total de 256 posições, sendo que para cada uma existem dezenas de poemas, que deverão ser recitados pelo *Bábáláwo*, em linguagem natural. Esses poemas são relacionados com o problema do consulente, e tanto revelam soluções como determinam as oferendas necessárias. Habitualmente, as mensagens são transmitidas por parábolas, cabendo aí a devida interpretação. Essa forma, bastante complexa e indicada somente aos homens a sua utilização, fez com que as antigas africanas, organizadoras dos primeiros Candomblés no Brasil, optassem pela utilização dos búzios, forma mais simples de predição, num momento em que crenças e mitos estavam se adaptando à nova terra.

Distribuição dos Caminhos entre os Odù do Jogo dos Búzios

1 - Ọkànràn	5 caminhos
2 - Èjì Ọkò	4 caminhos
3 - Ètá Ọgúndá	5 caminhos
4 - Iròsùn	5 caminhos
5 - Ọsẹ	5 caminhos
6 - Ọbàrà	4 caminhos
7 - Ọdì	5 caminhos
8 - Èjì Onílẹ	8 caminhos
9 - Ọsá	5 caminhos
10 - Ọtún	4 caminhos
11 - Ọwọnrín	5 caminhos
12 - Èjìlá Şẹbọrà	5 caminhos
13 - Èjì Ológbọn	5 caminhos
14 - Ika	5 caminhos
15 - Ogbẹgúndá	—
16 - Àláfíá	—

Os odù acima distribuídos possuem uma outra posição no sistema de Ifá, sendo que seis deles tomam outra denominação: Èjì Ọkò/ Ọtúrúpọn Méjì; Èjì Onílẹ / Èjì Ogbẹ; Èjìlá Şẹbọrà/ Iwọrì Méjì; Èjì Ológbọn / Ọyekú Méjì; Ogbẹgúndá/ Irẹtẹ Méjì; Àláfíá/ Ọtuá Méjì.

Os Ọrisha no Jogo de Búzios

Os Ọrisha falam durante um jogo, posicionando-se como porta-vozes das mensagens transmitidas pelos odù, podendo aí revelar-se como guardiães da pessoa,

Elêdã. A característica de cada Òriṣà deve ser levada em consideração por ocasião das caídas, sendo que, em muitos casos, são eles próprios os personagens das histórias reveladas pelos *odù*. Como ilustração podemos considerar algumas posições de Òriṣà e o que representam no jogo: *Omolu* — doenças, morte; *Ògún* — luta, emprego; *Ọṣọṣí* — viagens; *Ọṣàálá* — tranquilidade, sofrimento; *Ọṣun* — amor, choro.

O Jogo de Búzios e outras formas de predição devem ser vistos como mecanismo essencial para as relações entre o *òrun* e o *aiyê*. Os *odù* posicionados representam a Ciência, Filosofia e Religião de um povo. Explicam o Ser Humano, a razão e origem de todas as coisas, a Vida e a Morte, determinam a Ética e a Moral a serem seguidas; explicam os Òriṣà e seus fundamentos, as folhas e tabus, as cores e razões dos ritos religiosos. Seria emocionante ouvir essa riqueza de informações por parte dos "olhadores", o que não ocorre em sua quase totalidade, seja pela falta de conhecimento sobre o assunto, ou interesse, apenas, no sucesso financeiro que a arte do jogo lhes dá.

Conclusão

Quando falamos de crença de um povo em muitas divindades e espíritos, não estamos sugerindo uma religião politeísta. Vimos, no capítulo anterior, que o Ser Supremo — Olódùmarè — é o Criador que criou não apenas as divindades — Òriṣà —, mas os seres humanos, sendo Ele o controlador de tudo e de todas as

coisas. Os Òriṣà atuam unicamente de acordo com a Sua permissão nas funções que lhes foram delegadas, incluindo a função de mediadores entre Ele e os seres humanos.

Os Òriṣà existem, assim, com a finalidade de trazer Olódùmarè junto das pessoas; todo o culto que é canalizado através dos Òriṣà ou de outras formas de espíritos tem esta direção, sendo Dele sempre a última palavra. Isto pode ser observado pela expressão "àṣẹ", sempre dita em meio ao culto a solicitações feitas, e que pode ser traduzida como "que Ele permita que isto aconteça".

Um observador eventual do culto aos Òriṣà pode não ouvir o nome de Deus em voz alta, invocado da maneira como ele ouve a dos Òriṣà. Da mesma forma, ele pode não encontrar um santuário — *ojúbọ* — para esse Deus, como existem para os Òriṣà. Esse caso apresenta um problema que não deve ser ignorado: o cuidado para não se esquecer que existe Deus acima de tudo e a compreensão exata de Suas relações com as divindades.

Dois fatores foram significativos para essa omissão dos verdadeiros valores religiosos: as várias coisas escritas sobre o tema, que fizeram Dele algo de pouca importância na vida religiosa, errando-se sobre aquilo que forma o núcleo real da religião que eles se esforçaram por estudar; e a omissão ou desconhecimento desses valores dentro dos terreiros de culto religioso. Esse descuido observado possibilitou a condição de Olódùmarè como Deus-remoto, que pode ser pensado e chamado ocasionalmente, e mesmo substituído por determinados Òriṣà.

Mas devemos concordar que, num assunto dessa natureza, a verdade consiste não no que o observador ou praticante desatento pensa, mas no que os próprios yorubá pensam e acreditam acerca da religiosidade e suas divindades. Desde que ela foi aceita e aplicada aqui no Brasil, é para este lado que devemos concentrar nossas atenções.

O povo yorubá vê a multiplicidade dos deuses meramente como expressão ou facetas da mesma divindade. São líderes de diferentes caminhos para o mesmo alvo. Atrás de cada divindade encontram-se os postulados de uma religião.

Notas

1. No Brasil, a expressão "Nação de Ketu" indica uma modalidade de Candomblé, e não o reino yorubá. É uma expressão que se tornou símbolo dos antigos africanos para cá trazidos, e que definiu o sistema religioso yorubá aqui professado. Um cântico sempre entoado em festividades exalta a necessidade de união e fraternidade com as palavras *Arakétu wure fará imọra*.

O conceito de divinização de heróis faz alguns historiadores entenderem que a religião yorubá é uma religião de culto aos ancestrais, sendo seus descendentes os soberanos das diferentes regiões.

2. Orişá como um ancestral divinizado. Verger, em *Orixás*, p. 20, diz: "Orixá, ancestral divinizado, é um bem de família transmitido pela linhagem paterna. As mulheres da família participam das cerimônias e podem se tornar elegún do Orişá da família paterna; mas se forem casadas, é o Orişá da família de seu marido que será o de seus filhos (tem predominância). Elas possuem, assim, uma posição um pouco marginalizada na família do marido. Esse ponto é ilustrado pela pergunta feita pelo pai para saber qual

o sexo de seu filho ao nascer. Eles não dizem 'é homem ou mulher?', mas sim é *onilẹ* (dono da casa, homem) ou *alejo* (estrangeira, mulher), situando, assim, desde o nascimento, a posição do homem e da mulher na família."

Alguns textos extraídos sobre o nome Orişá:

"São denominados Orişá, nome que deriva de *àsa*, costume, cerimônia religiosa". Orişá Yoruba, Rev. T.J. Bowen, 1882, p. 313.

"Todo sistema religioso está baseado na concepção de que cada pessoa é a representação do deus ancestral. A filiação é pela linhagem masculina. Todos os membros de uma mesma família são a posterioridade de um mesmo deus de sorte que, quando alguém morre, retorna no corpo de um recém-nascido, representando o renascimento de um membro descendente desta família... Os omọ orişá entendem seu orişá como seu senhor, seu ancestral é seu antepassado divino. Ele não pode se casar com pessoa de seu próprio clã." Leo Frobenius, *The Voice of Africa*, 1912, p. 154.

"Um orişá é um personagem que veio sobre a Terra quando ela foi criada e da qual descendem as pessoas... Seus filhos começaram a fazer sacrifícios e a continuar todas as cerimônias que eles mesmo faziam quando estavam sobre a Terra. O culto foi passado de geração a geração, e o indivíduo considera o orişá que adora como um ancestral e seu descendente". William Bascon, *The Sociological role of the yoruba cult group*, 1944, p. 21.

"Os imalés são divididos em 2 grupos: 200 imalé do lado esquerdo e 400 do lado direito. Os 401 imalé são também denominados orixás. Imalé significa conhecimento secreto do ocultismo dos homens"... Rev. D. Onadele Epega, *The Mystery of yoruba Gods*, 1931, p. 69.

3. O 12º odù do sistema de jogo de búzios toma o nome de Èjilá Şẹbọrà, que vem de Èjilá — doze, şẹ — fazer, ẹbọra — divindade. Está relacionado com as 12 qualidades de Şangô e seus 12 ministros.

4. Os mitos que envolvem Oşàálá revelam sempre o poder de realização, liderança, invejas e perseguições por sua capacidade de criação. Devido a isso, seus filhos possuem esta tendência.

5. Imalê ou Irunmalê é uma contração da frase "Eni ò t mbe nùf" literalmente, "Ocorrências estranhas que existem na terra".

6. Ipôndá é o nome de uma cidade em Ilêšà. Yeyepôndá é a denominação de Ọṣun nesta cidade.

7. Ọyô foi fundada por Ọranmíyàn, tornando-se seu 1º Alááfin e seguido por Dáda Ájaka, Šàngó, Dáda Ájaka e Aganjú. Pela importância que Odudúwà tinha entre o povo yorubá, ele era citado como o 1º Alááfin, uma forma de respeito aos ancestrais, característica própria deste povo. Por este motivo, Šàngó é visto ora como 3º rei de Ọyô, ora como o 4º rei.

8. O sacrifício humano foi oficialmente abolido em terras yorubá. Segundo alguns relatos, a vítima era decidida pelo jogo e conduzida pela aldeia com o máximo respeito e recebia o melhor de tudo que fosse possível. As pessoas lhe tocavam com as mãos para transferir todos os problemas e desejos de cada um; a seguir a conduziam a uma cova e a executavam. Em outros casos, os membros da vítima eram quebrados e a deixavam que morresse de exaustão perante a divindade. Quando a vítima blasfemava contra todos, era amordaçada antes de ser morta. Quando ocorria dizer algumas pragas contra todos, faziam o que se chamava de *Ápagbè*, aquele que mata sem erguer a voz, e que consistia em oferendas e rezas, exortando os espíritos a desfazerem as maldições.

9. Irê é uma das maiores e independentes cidades de Èkiti, onde reinava Ogundahunsi, filho de Ọgún.

10. O conceito de Šàngó como ọṣià deificado o fez não ser reconhecido em algumas cidades yorubá, que adotaram outros nomes para o ọṣià dos trovões.

11. Em razão do poder com que Ọṣaálá foi investido, e que é denominado odù, ele se estende a ponto de engrandecer seus devotos, trazendo-lhes prosperidade e muito crescimento espiritual. Por isso é denominado Adimùlá — aquele a quem é confiada a segurança. Uma outra citação lhe é atribuída: *O gbe omé rẹ, ò sọ y' d'aje; ò ní kẹ nwon rẹrin nwon rẹrin* — "Ele fica ao lado de seus filhos e os faz prósperos; ele dá motivos para rir e eles rirem".

12. O lugar de origem de Ọṣaálá é Igbo. Ọṣaálá, *yógrẹ mágbó* — Ọṣaálá, divindade de Igbo. Em Ifon, onde uma tradição diz ter nascido sua mãe, ele é conhecido como Oláṣón, título este, até hoje, dos soberanos desta região. Em Ifayé, ele é Ọṣià Ifayé, em Owu, ele é Ọṣià Rówu, e assim por diante.

13. Entre os povos jeje, Ọṣaálá e Yemówo são conhecidos com a denominação de Lisa e Mawu. O culto de Lisa e Mawu, no antigo Daomé, é lembrado nos Candomblés Jeje no Brasil. Lisa é uma modificação da palavra ọṣià segundo uma regra que estabelece que a passagem de uma palavra yorubá para a língua dos povos jeje implica na elisão da vogal inicial, transformando o R em L, e tornando o Š com som de X em S. Este fato nos revela que algumas divindades e mantras foram absorvidas por este processo, pelos povos jeje, advindo daí a denominação de nagô-vodun para o resultado deste processo Mawu; é a mesma Yemowo com a pronúncia modificada, também conhecida como Nana Gadjú.

14. Ọṣāgiyān era um guerreiro impetuoso e protetor dos Fúlani, e sempre se alterca com outros ọṣià, com Ọmọlu em particular. É também conhecido como Èlémòsọ, um nome ligado à história de Ogbómònsọ, lugar onde se faz o culto a Ọṣià Pópó. Os antigos relatos dizem que quando Ọranmíyàn se dirigia para Meca a fim de vingar a morte de Lámùrùdù, pai de Odudúwà, ele se desvia de sua rota e funda a antiga Ọyô. Muitos membros de sua família o seguiam, entre eles Akínjole, um dos filhos de Ọgiriníyān, o mais jovem dos filhos de Odudúwà. Este Akínjole funda Èjigbò e passa a ser intitulado Èlẹjigbò e denominado Ọṣāgiyān ou Ọgiyān, por gostar muito de inhame pilado — *iyān*.

15. O assentamento de Ọbátálá — *idí* — é constituído de uma cabaça branca, contendo um recipiente de chumbo com 16 pedaços de marfim ou pedras brancas, 16 búzios e 16 pedaços de estanho. O nº 16 está relacionado com a posição do Odù Ọfún na 16ª casa de Ifá.

16. Nos Candomblés do Brasil, não há diplomas para nomeação religiosa; os símbolos representam a autoridade constitui-

va e os títulos evidenciam sua posição dentro do sistema que foi organizado. Esses títulos estão relacionados no capítulo correspondente às hierarquias, não havendo, como se poderá constatar, nenhuma condição de rei, rainha ou príncipes. Isto está mais relacionado com o sistema yorubá africano, sendo este costume um dos muitos que não foram ambientados no Brasil.

17. O conceito de irmão tem um significado muito elástico entre os yorubá e pode ser aplicado a qualquer parente afastado ou próximo, e até a um servidor de confiança.

18. Os registros de acontecimentos primordiais foram encerrados naquilo que é denominado *odù*, como forma de preservação e exemplos de vida futuros.

19. A complexidade do sistema oracular yorubá é evidenciada na expressão *Ọ̀rūnmílà amọ́i mọ́ tan* — "Ọ̀rūnmílà, o incompreensível".

4ª PARTE

O Homem e as Divindades

O mundo é um conjunto de forças coordenadas e hierarquizadas segundo a sua classe e o seu direito de prioridade. Acima de toda força está Deus-Olódûmarè, a força criadora que dá a existência, a substância e o crescimento às outras forças — os Òrìṣà, e abaixo, o Homem.

O homem é a força suprema, a mais poderosa entre os seres criados visíveis. Ele domina os animais, as plantas e os minerais, seres inferiores por predestinação divina, para assistência do homem. Sua vida, sua plenitude de ser consistem numa maior ou menor participação da força de Deus.

Em primeiro lugar, se destacam os "primeiros pais do homem", os fundadores de clãs e entidades — *Onílẹ̀* *Ìdílẹ̀* — a quem Deus comunicou a sua força vital, assim como o poder de exercer sobre toda a sua descendência a sua influência de energia vital — *Ìpọ̀nrí* — ligando o homem a Deus. Esta ancestralidade — *Òkú*

orun — possui uma força extraordinária como fundadora do género humano familiar e propagadora da divina herança da força vital. Por esse motivo é sempre invocada e cultuada nos ritos de iniciação, sobretudo nos rituais de *bôri*, que serão analisados mais adiante. O primeiro antepassado — *Akôdâ* — prolonga-se nos seus sucessores através de sucessivas utilizações de parte da essência ancestral — *Ipônrí*.

O Candomblé absorveu esta idéia, como qualquer africano, ao crer e aceitar a existência ativa dos antepassados. Entre os angolanos e cabindas, eles são conhecidos como *Nkulu*, forma plural de *Bakulu*, e as divindades tutelares da terra e da família pelo nome de *Nkisi*, significando, em tradução literal, feitiços da terra.

O conceito yorubá é o mesmo, com a diferença da aceitação de manifestação mediúnica entre os angolanos e cabindas, enquanto entre os yorubá a manifestação se processa através da forma de culto denominada *Egúngún*. Essa questão de relacionamento Homem — *Orisha* e Homem — Ancestralidade nos leva a refletir sobre o papel do homem, seu objetivo e para qual fim foi criado. Uma análise sobre a estrutura física e os elementos da crença religiosa que participam de sua constituição irão merecer nossa atenção para posterior entendimento dos ritos.

O Corpo Humano e seus Elementos

O corpo humano — *ara ênia* — é o concreto, coisa tangível de carne e osso, o qual conhecemos através

dos sentidos e que pode ser descrito através da anatomia. É a forma física do homem modelada do barro — *amô*, e da água — *omí*, primordiais, por *Orisaalá*. É neste ser inerte que o Ser Supremo, *Olódumare*, sopra o hálito, denominado *Êmí*. É somente Ele quem coloca o *êmí* no homem, dando-lhe, dessa forma, vida e existência, e que para Ele voltará após a morte. O *Êmí* é representado pela respiração, que revela que a força vital divina está no homem. O *êmí* é associado estritamente à vida e a todo o seu mecanismo de viver. Dessa forma, quando uma pessoa acaba de morrer, diz-se: *Êmí rẹ ti lẹ* — "Seu *êmí* foi embora", que quer dizer, o espírito deixou o corpo.

Além do corpo — *ara* — e da respiração, representada pelo *êmí*, o homem recebe a alma, cujo conceito é muito complexo e cujo nome é definido ora como o próprio *êmí*, outras vezes como *iwin*, o ânimo interior, e *qkân*, o ânimo exterior, representado pelo coração. Essa alma forte do corpo físico é invocada como *Egúngún*. O coração, *qkân*, é visto como a base da emoção e da energia psíquica. Uma pessoa corajosa é descrita como *Ó nĩ qkân* — "Ele tem coração"; para uma pessoa insensível se diz *Kó nĩ qkân* — "Ele não tem coração".

A respeito desta forma de se expressar, é interessante dizer que a linguagem yorubá se utiliza de cada parte do corpo como técnica de figura da fala e analogias para referir-se a situações especiais. *Ojú* pode significar olhos, rosto; por ser a parte destacada de uma pessoa, é utilizado para formar uma palavra que objetiva distinguir alguma coisa como em *ojú òkún*, a superfície do mar; *ojú ibẹ*, local principal do culto. Quando

se diz *Ìnà rẹ dān* — “Seu interior está doce”, está se querendo dizer que a pessoa é amável, feliz; *Ojū rẹ bájẹ* — “Seu rosto está estragado”, equivalendo dizer que Ela está aborrecida.

Esta forma de interpretação, utilizando partes do corpo humano, funciona apenas como base para definições especiais. Nenhuma delas, juntas ou separadas, devem ser entendidas como alma. Daí sugerir-se o termo *Orí inú*, que significa cabeça interior ou o interior da pessoa, sendo, assim, a essência da personalidade. Na crença yorubá é desta forma que ela é entendida, e, por conseguinte, é o conceito aceito pelas casas de culto do Candomblé para o governo, o controle e guia de vidas das atividades de uma pessoa.

O corpo humano costuma ser sempre reverenciado com alusões ao poder de seus elementos. Há uma saudação — *ibà* —, que saúda não apenas os *òriṣà*, mas também as *Àjẹ* e os órgãos genitais, como elementos de força e poder para a vida:

- 1 — *Ìbà o o o ò ò ò*
- 2 — *Mo júbà okò tò dori kodò tí ò ro.*
- 3 — *Mo júbà ẹlẹ tò dori kodò tí ò ṣan.*
- 4 — *Mo júbà pẹlẹbẹ ọwọ.*
- 5 — *Mo júbà pẹlẹbẹ ẹsẹ*
- 6 — *Mo júbà átẹlesẹ tí ò hurun tò fi de jogbolọ itan*
- 7 — *Mo júbà iyàa mi Ọṣòròngà:*
- 8 — *Afinjū àdàbà tí í je láàrin àṣà*
- 9 — *Afinjū eye tí í je ní gbangba oko.*
- 10 — *Ìbà Èṣù Láaróyẹ, Arágbò*
- 11 — *Láfián, ọmọ ẹlẹbọ tí í jori ẹran*
- 12 — *Èṣù dákun, má ẹe mi lode ilẹ Idáláẹ*

- 13 — *Ọlẹjọ òní, mo júbà bàbá mí.*
- 14 — *Ojúure lagbẹ fi í waró*
- 15 — *Ojúure lálākò fi í wosun*
- 16 — *Ojúure lógbológbò odidẹrẹ fi í mo lwo.*
- 17 — *Oṣólẹ, ẹ fojúure wò wá o.*

- 1 — Saudações!
- 2 — Eu saúdo o pênis que pende para baixo sem pingar
- 3 — Eu saúdo a vagina que se abre para baixo sem fluir
- 4 — Eu saúdo a palma das mãos
- 5 — Eu saúdo a sola dos pés
- 6 — Eu saúdo a perna lisa desde a sola do pé até a grossura da coxa
- 7 — Eu saúdo minha Mãe Ọṣòròngà
- 8 — A pomba escrupulosamente elegante que se alimenta entre os falcões
- 9 — O pássaro escrupulosamente elegante que se alimenta nas terras abertas
- 10 — Homenageio a Èṣù, Láaróyẹ, Arágbò
- 11 — Láfián, a criança do ofertante do sacrifício, que come a cabeça do animal sacrificado
- 12 — Èṣù, por favor, não me torne sua desventurada vítima
- 13 — Senhor deste dia, meu humilde respeito a Você, meu Pai
- 14 — O agbẹ olha com bondade para o aró
- 15 — O àlùkò olha com bondade para o osun
- 16 — O grande e velho papagaio olha com bondade para lwo
- 17 — Oṣólẹ, por favor, olhe para nós com perdão.

As mãos simbolizam o poder de ajuda e apoio diante de dificuldades; ao se pedir bênção a uma pessoa mais velha, deve-se beijar os dois lados das mãos. *Láaróyè* significa alguém bem falante e que, juntamente com *Arágbó* e *Láfián*, representam títulos de *Èṣù*. *Ọlọ-jọ òní* é um título de *Olódūmarè* e define a sua condição de Senhor de todos os dias. *Iwò* é considerada uma cidade legendaria e reduto da ave *odideṛé* ou *odiḍe*, cujas penas são utilizadas nos rituais de iniciação. *Oṣóolè* é um termo impessoal e significa alguém astuto e com o poder de magia. *Agbé* e *àlùkò* são duas aves cujas penas de cores azul e vermelha possuem simbologia que será explicada mais adiante.

O Conceito de Ori

Ori é a denominação dada à cabeça física. Bábátundé Lawal, da Universidade de Ifé, Nigéria, refere-se à cabeça: "Na maioria das esculturas africanas tradicionais, a cabeça é a parte mais proeminente porque, na vida real, é a parte mais vital do corpo humano. Ela contém o cérebro — a morada da sabedoria e da razão; os olhos — a luz que ilumina os passos do homem pelos labirintos da vida; os ouvidos — com os quais o homem escuta e reage aos sons; e a boca — com a qual ele come e mantém o corpo e alma juntos. As outras partes do corpo são abreviadas para enfatizar suas posições subordinadas. Tão importante é a cabeça em muitas sociedades africanas que ela é adorada como a sede da personalidade e destino do

homem". Apesar do fato do yorubá dar esse destaque à cabeça, é o grupo étnico guari, da Nigéria, que venera a cabeça de modo especial. Enquanto o yorubá carrega as coisas na cabeça, o guari carrega suas cargas nos ombros, pois acredita ser infame o fato de que a cabeça seja usada como um meio de transporte.

Entre os povos bini, da Nigéria, a cabeça é considerada o receptáculo das idéias, opiniões, emoções e sofrimentos do indivíduo, e está ligada ao destino e à sorte. Cada pessoa pode oferecer sacrifícios à sua própria cabeça em sinal de agradecimento, como se fosse uma divindade.

Ori é todo o aṣẹ que uma pessoa tem, e sua sede é na cabeça. É ela que, geralmente, vem primeiro ao mundo e abre caminho para trazer o resto do corpo. Ela é a sede da consciência e dos principais sentidos físicos.

Ori Òde e Ori Inú

Ori òde é a denominação da cabeça física e ori inú é a cabeça interior. A primeira é confiada a Ọsányin e Ọgún, ou seja, ao saber médico; a segunda é ligada a Ifá e aos Ọriṣà, ou seja, ao saber divino. Ori òde é que se presta para o suporte das obrigações iniciáticas. Ori inú é a essência da personalidade, a personalidade da alma do homem e deriva diretamente de Olódūmarè. É Ele quem a coloca no homem, mas que, após a morte, a Ele retorna.

Todo ori possui a sua individualidade, está relacio-

nada com a qualidade que possui. Uma pessoa próspera é chamada de *Olóri rere* — "o que possui uma boa cabeça", enquanto que aquele que é desafortunado na vida é descrito como *Olóri buruku* — "o que possui uma cabeça ruim". Isto está relacionando com o destino das pessoas. Nenhum orí é essencialmente mau, o destino é fator que pode afetá-lo. Isto pode ser ilustrado num trecho do sermão recolhido e usualmente citado entre as famílias yorubá, principalmente dito a uma recém-casada por ocasião de sua ida para a casa do marido: *Mú orí ló, mǎ mǎ ẹwǎ ló; oojó l'ẹwǎ bọ, orí ní bǎ ní gbé ilé gkẹ* — "Leve o orí, não leve a beleza; a beleza volta um dia (é efêmera); é o orí que deve habitar na casa do marido".

Orí inú é o ser interior ou o ser espiritual do homem e é imortal. Orí òde é a cabeça física propriamente dita ou, filosoficamente, a matéria. Ela é mortal e oposição a orí inú, que foi criado por Àjàlá, um antigo òrisha, seguindo as ordens de Olódùmarè. A diferença entre as duas é relatada neste trecho do verso de Ifá pertencente ao odù Ogbètégúndá:

Gegele ndá, kòtò ndá
A difá forí inú
A bu f'orí òde
Orí inú sọ wípe òun lágba
Orí òde sọ wípe òun lágba
Kẹẹ bǎ mǐ sipe fún orí inú mǐ
Kítí o ma ba t'òde jẹ
Orí inú eni ní sọ pe kò dára fún ní
Tí a fi nkọ ilé
Orí inú ẹni ní sọ wípe kǎ ní ǎya

A colina proclama, o vale proclama
 A consulta a Ifá realizada para a cabeça interior
 A consulta a Ifá realizada para a cabeça exterior
 A cabeça interior disse que era a mais velha
 A cabeça exterior disse que era a mais velha
 Invoque minha cabeça interior
 De modo que a interior não estrague a exterior
 A interior prevê sucesso para o homem
 De modo que o homem pode construir casas
 A cabeça interior leva o homem a ter uma esposa.

Pelo texto apresentado, é o orí inú que controla o orí òde. Isto sugere, portanto, que o sucesso do ser exterior depende essencialmente da natureza dinâmica do interior do homem.

Sendo a parte mais importante do corpo, é concedido à cabeça muito respeito como elemento principal nos atos iniciatórios: pelo uso das tinturas de encantamento, *ẹfun*, *osùn* e *wáji*; a fixação do *ikódídẹ*, pena de ave africana; os banhos de infusão de ervas, *ágbo*, representação do sangue vegetal, e o *ẹjẹ*, o sangue animal resultante dos animais sacrificados. No ato da consulta a Ifá, o bábáláwo provoca a participação do orí no jogo, tocando com os búzios a testa do consulente. É o orí inú que fala e determina suas condições, que muitas vezes podem ser contrárias às do òrisha da pessoa, conforme a expressão: *Òtò ní orí, òtò ní òrisha* — "Orí é diferente de òrisha".

Se o ser interior for negativo, o exterior terá como consequência a perda e desajustes constantes. Orí inú e orí òde são dois fatores contraditórios em sua na-

tureza e que influenciam o homem. Restaurar o equilíbrio entre as duas partes é o objetivo dos ritos, em especial, o *bṛi*.

A boa sobrevivência de uma pessoa depende de um bom orí; em razão disto é necessário observar quem vai colocar a mão no orí, pois a pessoa pode ter a mão ruim, *ṛwṛ burúkú*, ou mão de feitiço, *ṛwṛ ajé*. Saber distinguir quem tem a mão de sorte ou a mão boa, *ṛwṛ rere*, é tarefa do jogo. Waldeloir Rego, em *Mitos e Ritos Africanos da Bahia*, alerta para o fato: "Somente uma pessoa deve mexer em nosso orí, isso depois da própria divindade dizer se aceita, através da cabeça ou a prática divinatória, ou o próprio orí dizer o mesmo, também através da prática divinatória. Orí é o mesmo que um òriṣà e se comporta como tal, inclusive fala na prática divinatória. Em nosso orí vive o nosso òriṣà, que é 'lavado, assentado ou feito'. Só existe um caso em que ninguém pode colocar a mão no orí de outra pessoa, para fazer qualquer coisa e muito menos 'fazer o santo': é quando a pessoa é *olórí mṛin*, isto é, a pessoa tem a cabeça pertencente a quatro donos, em pé de igualdade. Esses quatro òriṣà juntos formam um só òriṣà, mesmo assim cada um mantendo a sua individualidade. Se pudesse fazer alguma coisa, teria que ser feita para cada um isoladamente. As divindades que formam o *olórí mṛin* são *Ṣàngó*, *Ilá*, *Ọṣàlá* e *Odùdùwà*. Os preceitos de *olórí mṛin* são muito complexos e cheio de fundamentos".

Àjàlà e a Criação do Orí

Todos os aspectos da experiência humana são predestinados pela escolha que alguém faz do orí. As tradições revelam que, após a modelagem de cada futura pessoa por Òriṣàlá, é convocado Àjàlà com a tarefa de fornecer o orí; cada ancestral cede as substâncias necessárias para aperfeiçoar a forma das cabeças. Essas substâncias são denominadas *òkè ipṛnri*, que passam a acompanhar a pessoa todo o tempo de sua existência e merecedoras de respeito e culto.

Mas Àjàlà, mesmo sendo um òriṣà, tem suas deficiências. É esquecido e descuidado, e nem sempre as cabeças que faz saem boas. O resultado é que a maioria das pessoas que escolhem por si mesmas as cabeças, sem recorrerem a Àjàlà, acabam escolhendo cabeças ruins e imprestáveis.

A interpretação para este fato refere-se ao produto final que é o homem, que terá uma tarefa árdua e bem complicada para enfrentar quando chegar à Terra. Em razão disto Olódumare ordena sempre a Ọrúnmílà para ensinar os seres humanos a restabelecerem o ponto de equilíbrio necessário em suas cabeças. Assim nasceram os ritos de *bṛi*, sempre determinados por Ọrúnmílà através dos sistemas divinatórios.

Por outro lado, um homem com uma cabeça bem feita será bem-sucedido em todas as diligências da vida. Daí dizer-se: *Àjàlà alámṛ tì tì mo orí l'ọrun mọ q temi're o* — "Ajala, modelador da cabeça no céu, molde uma boa para mim".

Cada orí constitui a divindade pessoal que regula

a vida da pessoa. Aquilo que não for sancionado pelo orí não poderá ser feito pelo Òrìṣà. O orí é o elemento mais importante de cada personalidade individual. Tal conceito é básico para o entendimento da filosofia de vida, pois ajuda a explicar acontecimentos que de outra maneira se mostram incompreensíveis, como a morte súbita, o sofrimento e a boa sorte do homem, retirando em grande parte dos seres humanos a responsabilidade pelo seu fracasso ou sucesso, libertando-os de qualquer sentimento de culpa e desânimo.

Uma vez escolhido, o orí se torna símbolo de sucesso ou fracasso na vida; todavia, a escolha de um bom orí, *orí rere*, significa a escolha da potencialidade para vencer, mas não a escolha do sucesso. O trabalho árduo é necessário para transformar a potencialidade, realmente, em realização. Para os que escolhem um *orí burúkú*, "mau orí", a única esperança está no trabalho duro aliado à realização de oferendas votivas, já que esta é vista como elemento de reparação dos defeitos da pessoa.

Torna-se importante para as pessoas consultarem Ifá de tempos em tempos, a fim de acompanhar o verdadeiro caminho de seu destino. Por ter sido Òrúnmilá a única testemunha desta escolha no òrun, é ele o mais competente para se pronunciar. Será através do Ifá que ele irá revelar o tipo de orí que está com a pessoa, e, por sua vez, o próprio orí irá declarar seus desejos à pessoa, sempre através do jogo.

Orí e o Destino

Os objetivos por que uma pessoa é criada estão relacionados ao seu destino. Todas as ações do homem na Terra são predestinadas por Olódumàrè e determinadas de três formas:

- 1ª A pessoa se ajoelha e escolhe o seu destino. Esta forma é denominada *Àkùnlẹ̀ yàn* — "Aquele que se ajoelha e escolhe";
- 2ª A pessoa se ajoelha e recebe o seu destino, que é denominado *Àkùnlẹ̀ gbà* — "Aquele que se ajoelha e recebe";
- 3ª O destino lhe é fixado, lhe é determinado. Esta forma é denominada *À yàn mọ* — "Aquele que escolhe e determina o destino para alguém".

Assim, são estabelecidas três formas de destino, cuja sustentação está no fato da pessoa ter de se ajoelhar perante Olódumàrè para confirmação daquilo que lhe é destinado. O que quer que lhe seja confiado é inalterável e se torna parte da pessoa para o resto da vida. Todo esse ritual é assistido por Òrúnmilá, que se torna testemunha do que está sendo determinado. Por essa razão, as nuances deste destino podem ser devidamente acompanhadas, através de consulta à Òrúnmilá — Ifá, e com a possibilidade de reajustar o que está em dissonância com o que foi determinado.

Nessas ocasiões é que Olódumàrè entrega à pessoa o seu orí inú, a essência do ser; o odù, o signo regente da vida; o ipònrí, a força vital ancestral; o òrì-

sa, a divindade tutelar e os ewô, os tabús, proibições e deveres. Posteriormente, tudo retornará à Olódūmarê para julgamento das ações da pessoa na Terra. O conhecimento do nome de todos estes elementos e seus guardiães será revelado através de jogos divinatórios mediante consulta.

Quando esta cerimônia diante de Olódūmarê termina, a pessoa inicia sua caminhada para o mundo. Ela chega na Fronteira entre o òrun e o àiyê, denominada *Àkàsò*, e encontra *Onibodê*, o guardião da entrada, a quem passa a responder algumas perguntas antes de passar, e que se assemelha ao seguinte diálogo já traduzido:

- Onibodê* — Para onde você está indo?
Pessoa — Estou indo para o mundo.
Onibodê — O que você irá fazer?
Pessoa — Eu vou ser filho de um homem e de uma mulher chamados..., serei filho único, viverei em paz com todos e todas as coisas que farei darão certo. Aos 25 anos, meu pai morrerá, e, aos 50, será a vez de minha mãe. Construirei casas, terei família numerosa, ... aos 75 anos ficarei doente e morrerei aos 80 anos de idade.
Onibodê — Tó! (Está sacramentado.)

Em seguida, a pessoa toma o caminho do mundo com o seu destino duplamente selado. Ao transpor o *Àkàsò* tudo é esquecido, inclusive o seu destino, com a passagem para o útero materno e o nascimento após o período de gestação. As determinações de Olódūmarê

ficam definidas como lembra um tradicional provérbio: *Igi t'Olôrun gbín kò sí ẹni ti o lè jà a tu* — "A árvore que *Olôrun* planta, não há ninguém que possa arrancá-la". É uma alusão ao poder de dar e tirar a vida de uma pessoa, atribuição restrita unicamente a Olódūmarê.

Orí e Òrìṣà

O *orí* é uma divindade que tem o objetivo de servir apenas a uma pessoa à qual está ligado por força do poder de Olódūmarê. Os *Òrìṣà* não têm esta eficiência porque são muitas pessoas a quem têm de dar apoio e proteção. Esse poder de individualidade proporciona a condição de que tudo que não for desejo do *orí* de uma pessoa, nenhuma outra divindade poderá retificá-lo. Portanto, enquanto os *òrìṣà* são os intermediários entre os homens e Olódūmarê, o *orí* é o intermediário entre o homem e o seu *Òrìṣà*.

Essa visão é reconhecida através do entendimento do *orí* como o mestre do homem, confirmado através da expressão:

Orí lo ndá ẹni
Esí ondaye

Orí é o criador do ser
 Antes do mundo existir

Uma outra expressão atesta a primazia de Orí:

Kò sí òṣàà tí í dá'ni gbè lẹ̀bìn orí eni

Nenhum òriṣà abençoa uma pessoa antes de seu orí.

A relação entre orí e òriṣà é muito bem relatada no *itàn*, mito, do odù Ògúndá méjì sobre como Òrúnmílà provou aos demais òriṣà que orí é o mais importante de todos. Na história, Òrúnmílà reuniu todos os òriṣà num determinado local e perguntou quais deles podiam acompanhar o seu próprio devoto ao lugar mais distante de se imaginar sem mudar o caminho por qualquer motivo. Šàngó, o mais bravo de todos, foi o primeiro a responder dizendo que seguiria quaisquer de seus devotos a qualquer lugar, sem jamais omitir qualquer coisa em momento algum. Mas quando Òrúnmílà lhe perguntou o que faria se, durante a jornada, chegasse a Kòso, sua casa, Šàngó respondeu imediatamente que primeiro de tudo iria em casa, comeria o *àmàlà*, seu alimento favorito, e veria todos os seus conhecimentos, antes de prosseguir na jornada.

Foi dito, então, a Šàngó que ele não podia acompanhar seu devoto, pois estava sujeito a se desviar do caminho. Òrúnmílà fez uma nova pergunta: "Quem de vocês, divindades, pode acompanhar seu devoto sem se desviar do caminho, um só instante?" Ògún respondeu que podia. Òrúnmílà lhe perguntou: "O que você fará se depois de muito caminhar ao lado de seu devoto, e passar da cidade de Irè, terra de seus pais, lhe oferecerem inhame com galinha e vinho de palmeira?" Ògún respondeu que primeiro iria comer o que lhe

oferecessem até se saciar, cantando cantigas de guerra. Òrúnmílà lhe disse, então, que ele não era a pessoa ideal para acompanhar seu devoto. A mesma pergunta foi feita, e Òṣun respondeu que podia acompanhar uma pessoa sem nunca abandoná-la em momento algum. Uma pergunta lhe foi feita: "O que você fará se depois de ter viajado uma longa distância, estando próxima a cidade de Ijùmù, junto à casa de seus pais, lhe forem oferecidas folhas de yárin com *şèkètè*, sua tradicional bebida feita de milho?" Responde Òṣun: "Depois de comer e beber, eu voltaria a dar atenção ao meu devoto". Diante desta resposta, não foi ela a pessoa indicada. Um por um, Òrúnmílà perguntou a todos os demais Òriṣà a mesma coisa, e todos deram a mesma resposta.

Quando o próprio Òrúnmílà confessou que havia um limite ao qual, ele mesmo, não poderia acompanhar seu devoto em todo o tempo, os outros òriṣà ficaram perturbados e rogaram-lhe que lhes contasse o significado de sua história, através do seguinte diálogo:

*Òrúnmílà, iwọ lardá 'wájú,
Èmí lèrò èyìn,
Se bí iwọ lẹ̀ kọmọ lẹ̀ràn bí iyekan omọ,
Ifá, mo ní, ta ló tó Alásàán bá ròkun?
Ifá ní orí,*

*Orí nìkàn
Ló tó Alásàán bá ròkun.
Òrúnmílà ní bí babaláwoó bá kù,
Wọn a ní ẹ̀ lẹ̀ ru Ifáa ẹ̀ dà sí kòtò.
Bí adọ́ṣiú Šàngó bá kù,*

Wọn a ní e kó Sàngó è dānù.
Bí ahápò Òṣaálá bá kú,
Wọn a ní ẹ kó gbogbo nkan ẹ tọ ọ.
Ọrúnmilà ní niyọ tí ẹyàn tí nkú,
Tani wọjón gẹ orí rẹ lẹ?
Ifá ní orí o
Orí ní kán
Atètè nírán,
Atètè gbe ní kòṣà.
Kò ṣòṣà tí dání gbè,

Léyìn orí eni.

Ọrúnmilà, você é o chefe,
 Eu sou o seguidor.
 Você é o sábio que ensina coisas sábias
 Ifá, a questão é, "Quem, entre as divindades, pode
 acompanhar seu filho a uma jornada distante?
 Ifá disse, "É orí".
 Somente orí
 Quem pode acompanhar seu filho a uma jornada
 distante sobre os mares.
 Quando um babaláwo morre
 Seus instrumentos de divinização poderão ser jogados
 no fosso (despachados)
 Quando um iniciante de Sàngó morre
 O povo pode dizer que os instrumentos de Sàngó
 devem ser lançados fora.
 Quando um devoto de Òṣaálá morre,
 Seus símbolos podem ser enterrados com ele.
 Ọrúnmilà perguntou, "Desde quando os seres humanos
 têm morrido,

Qual a cabeça que jamais foi cortada do corpo antes do enterro?"

Ifá disse, "É orí"
 É somente orí,
 Você que sempre se lembra de seu devoto.
 Você que abençoa seu devoto mais depressa que
 qualquer ọrìṣà
 Nenhum ọrìṣà abençoa uma pessoa

Sem o consentimento do seu orí.

Esta história demonstra a importância de orí na vida de cada pessoa e o conceito yorubá de orí como o próprio guardião e divindade pessoal. Os outros ọrìṣà são para o público em geral. Embora sirvam ao interesse das pessoas, não podem fazer isso com tanta eficiência quanto orí, cujo dever é proteger as pessoas e conduzi-las ao destino que escolheram. Os ọrìṣà não podem fazer com eficiência porque são muitas as pessoas a clamar todos os dias por apoio e proteção, ao passo que orí tem apenas um indivíduo para servir.

A presença do ọrìṣà em uma pessoa depende do fortalecimento do orí, cuja força — *àṣẹ* — é firmado no alto da cabeça com aquilo que chamamos simbolicamente de *ọṣù*, daí a palavra usada para definir um iniciado como *adọṣù* — *a dá ọṣù* — aquele que cria o *ọṣù* ou o portador do *ọṣù*.

Ele é assentado no alto da cabeça, sobre um corte feito anteriormente e denominado *gbẹrẹ* — "iniciado, submeter-se" —, e que é feito de fragmentos do *àṣẹ* coletivo das obrigações ritualísticas e pode ser *ẹlun*,

wàji, osùn, preã, omi ẹrọ, àrdan, pichulin, bagre, folhas e outros elementos que podem variar segundo a natureza do òrìṣà reverenciando. Tudo reduzido a pó e transformado numa massa cônica, simbolizando crescimento e evolução desejada.

Na morte da pessoa iniciada, o òṣù é simbolicamente retirado, desvinculando-se o òrìṣà do orí: tira-se parte dos cabelos do alto da cabeça, coloca-se ẹfun, utiliza-se algodão para recolher o sangue de uma ave e os restos de um ovo cortado em cima do orí. Tudo é devidamente despachado envolto em tecido preto, vermelho e branco, arriando a seguir uma comida seca para o òrìṣà do morto.

Na África yorubá, o òṣù significa um tufo de cabelos compridos e trançados, que sai do alto da cabeça raspada, como símbolo de iniciação. Em outros casos, quando uma criança nasce com um tufo de cabelo no alto da cabeça, em forma de coroa, recebe o apelido de Dàdà, e fará parte integrante de seu nome. Um exemplo é o nome do irmão mais velho de Šàngó, denominado Dàdà Àjàkà por este motivo.

Orí e o seu Culto

O orí, em sua totalidade, é um objeto de culto. Possui toda a potencialidade do sucesso ou do fracasso, de tudo o que é bom ou ruim, e por esse motivo é que dá maior ou menor força à atuação do òrìṣà numa pessoa. Daí a razão do seu fortalecimento através de ritos especiais denominados *bọrí*, o qual é sempre a

primeira obrigação que se faz numa pessoa antes de qualquer coisa que se faça ao òrìṣà. O òrìṣà está atrelado ao orí, e dele depende para uma maior ou menor ação junto à pessoa.

As oferendas que se fazem ao orí devem ser decididas através de consulta ao jogos de búzios e podem constar de obi, orògbó, peixe, aves e comidas rituais diversas. Estas oferendas buscam encontrar o ponto de equilíbrio necessário a fim de o orí recuperar sua proporção correta. A ave *ẹtù*, galinha-d'angola, agitada por natureza, é oferecida ao lado do manso *ẹiyẹlẹ*, pombo; água pura, bebidas diversas e frutas complementam os oferecimentos. Esta variedade de elementos propiciatórios permite que o *bọrí* seja classificado de acordo com os elementos que o integram, com as seguintes denominações:

Bọrí omi tutu — é um simples oferecimento de obi e água fresca, também exigido, obrigatoriamente, para as pessoas participarem da procissão noturna do ritual das Águas de Ọṣàálá;

Bọrí onje gbígbe — é uma forma de *bọrí* acompanhado de comidas secas como o àkàsà, abe-řen, àkàrà;

Bọrí ẹjẹ — é uma complementação mais elaborada quando o orí exige animais para o sacrifício.

Qualquer uma das modalidades acima começa com o *bọrí omi tutu*, onde o obi é o oferecimento por excelência e que melhor representa o próprio orí. Esta

é a razão dele ser utilizado em todos os momentos de todos os ritos de candomblé, como forma de consulta. Sua utilização é explicada através do seguinte mito:

Olófin, "O Senhor das Leis", um dos títulos de Olôdumare, decidiu um dia visitar a Terra e ver de perto como as coisas andavam. Em sua caminhada conheceu um homem que se chamava Obi, e que lhe impressionou muito por ser ele uma pessoa muito justa, sem orgulho e pretensões, e sem nenhuma vaidade.

Então Olófin decidiu que Obi deveria viver muito alto, vestido de branco por fora e por dentro, que sua alma seria imortal e que trabalharia para ele. Em seguida, Olófin lhe apresentou Èṣù, e entre ambos surgiu grande amizade, sendo que os amigos de um passaram a ser amigos do outro. Os pobres, os ricos, os corretos, os desajustados, todos eram amigos de Èṣù.

Com o correr do tempo, Obi, do alto de sua branca posição, começou a se tornar vaidoso e cheio de si. O orgulho tomou conta dele, que passou a evitar as pessoas que lhe eram inferiores; até Èṣù ele evitava, devido as suas amizades que não agradavam Obi.

Desejando celebrar uma festa, Obi convidou Èṣù e pediu-lhe que evitasse convidar suas amizades. Èṣù, que havia notado a mudança de comportamento de Obi, convidou os poderosos e ricos, mas também os vagabundos e miseráveis da cidade. Quando Obi chegou em casa e viu aquela gente estranha, ficou irado e perguntou: "Quem convidou esta gente à minha casa?" Todos responderam: "Foi Èṣù".

Obi se enfureceu e expulsou a todos, dizendo que não admitia vagabundos em sua casa. Èṣù chegou no momento em que todos saíam, dizendo que Obi era vaidoso e ingrato. Em seguida, saiu acompanhando seus amigos.

Compreendendo o que havia feito, Obi tentou reconhecer, dizendo que havia se equivocado ao tratar daquela forma os amigos pobres de Èṣù. Tratou de pedir perdão a Èṣù, porém, não lhe fez caso, seguindo o seu caminho.

Certo dia, Olófin convocou Èṣù à sua presença e pediu-lhe que levasse um recado para Obi, porém Èṣù se recusou, e, ao ser inquirido sobre a razão da recusa de ir à casa de seu amigo, respondeu-lhe que Obi havia mudado de comportamento, tornara-se muito vaidoso e se recusava a receber em sua casa os pobres e os humildes. Olófin escutou em silêncio o relato de Èṣù, e, quando este terminou, lhe disse: "Vou ensinar uma lição a Obi."

Usando de um disfarce, Olófin foi até a casa de Obi. Tocando a porta, foi recebido por Obi, que não lhe reconheceu, e foi dizendo para se afastar dali, que ele não dava esmolas a ninguém. Olófin, ao ouvir aquilo, firmou a voz e lhe disse: "Olhe para mim! Veja quem sou eu!"...

Obi, diante da presença de Olófin, tratou de corrigir-se alegando um engano. Olófin então lhe falou: "Eu lhe acreditava um homem honesto, íntegro e bom, sem falso orgulho ou vaidade, por isso o fiz branco por todos os lados e com espírito imortal. Parece que de viver tão alto, sua cabeça chegou às nuvens. Mas vou corrigir tudo isso. Você, a partir de agora, viverá no alto, mas só que no alto das árvores, porém cairás e rolarás por terra, para que aprendas que por mais elevado que uma pessoa esteja, também poderá cair por terra. Você se vestirá de verde por fora e branco por dentro, mas algumas vezes será negro. Quando aprender a corrigir seus erros, eu o perdooarei. Até lá, você deverá servir a todos os òrìṣà e ajudará a predizer o futuro a todos que desejarem saber, tanto os ricos como os pobres e necessitados sem distinção social ou de cor".

Nos rituais, todas as oferendas começam pela utilização do obi, inicialmente, estabelecendo uma conversa através de uma modalidade de jogo que se utiliza dos quatro gomos do obi, denominados *aláwé mērin*. No *borí*, é a cabeça quem fala e decide se o obi será colocado inteiro no alto da cabeça, ou em partes mastigadas onde permanecerá o tempo suficiente para transmitir os elementos ao orí. Outras partes do corpo também são tocadas com o obi, visando despertar centros de força e ativá-los.

A personalidade do orí, nesse momento, é evidenciada, e pode refletir desejos de oferendas, muitas vezes contrárias aos princípios do *orisha* tutelar da pessoa. Em outras palavras, o que significaria *ewo* — "tabu ou proibição" — para o *orisha* poderá não o ser para o orí. Orí tem desejos próprios, e muitas vezes contrários aos do *orisha*.

Um outro poder de decisão do orí é o da possível não-aceitação do obi durante o *borí*. O obi poderá ser substituído pelo *orogbo* ou mesmo um *akasa*. A decisão somente será conhecida no ato do jogo do obi que abre o ritual e a conversa é estabelecida.

No ritual do *borí*, uma pessoa faz oferendas não somente para o seu próprio orí, mas também para o orí de seus pais, vivos ou mortos. O símbolo do orí paterno é o dedão do pé direito, e o do orí materno, o dedão do pé esquerdo, cuja denominação é *Atápánkò*. Pela sua ligação com a matéria ancestral, também é chamado de *iponrí*. Os pés, em contato direto com a terra, tornam-se um elo de comunicação com os ancestrais e os *Onilê*. Assim, os ritos de *borí* possuem a fi-

nalidade de reverenciar o orí individual e a matéria ancestral, agindo ambos como guardiães e protetores.

J. Omosade Awolalu, conferencista da Universidade de Ibadan, Nigéria, faz uma apreciação sobre as oferendas que se fazem ao orí: "A oferenda dá um testemunho a um aspecto importante da crença yorubá, isto é, que a sorte de uma pessoa está simbolizada por Orí (cabeça), e que Orí, que também é a divindade que rege o destino da pessoa, é responsável pela distribuição da sorte. A oferenda, portanto, lhe é feita, de modo que o ofertante possa encontrar proteção com a divindade e seja favorecido com boa sorte. Por isso cantam para louvar Orí, com a canção seguinte:

<i>Bí o bá máa lówó,</i>	Se queres ter dinheiro,
<i>Bèrè lówó orí rẹ;</i>	Pergunta à tua cabeça;
<i>Bí o bá máa şówò,</i>	Se queres iniciar um negócio
<i>Bèrè lówó orí rẹ wò;</i>	Pergunta primeiro à tua
	cabeça;
<i>Bí o bá máa kólè,</i>	Se queres construir uma casa,
<i>Bèrè lówó orí rẹ;</i>	Pergunta à tua cabeça;
<i>Bó o bá máa láya o,</i>	Se queres uma esposa,
<i>Bèrè lówó orí rẹ wò</i>	Pergunta primeiro à tua
	cabeça
<i>Orí, máşè pẹkùn dè</i>	Cabeça, por favor não feche
	a porta
<i>Lódò rẹ ni mo mbò,</i>	É por tua causa que aqui
	venho,
<i>Wá şayèè mi dı rere</i>	Vem, faz prosperar a minha
	vida."

Descrição de um Ritual de Bori

Observações Preliminares: Todos os participantes devem estar de branco e com roupas simples. Durante a cerimônia não se ajoelha. Todos de pé em atitude de respeito e muita atenção, pois no bori pouco se fala; todos devem saber exatamente o que fazer. As danças, quando houver, são individuais e feitas em frente a esteira onde está a pessoa a ser "borizada". Não há o uso de atabaques; o acompanhamento é feito por palmas no ritmo dos cânticos.

A pessoa que vai dar o bori deve tomar banho com sabão-da-costa, *oşę dudu*, e, após, tomar o banho de ervas quinadas, *wę gbo ewe*, e que podem ser folhas de colônia, saião e manjerição. Sua posição na esteira é sentada com os pés esticados e as mãos espalmadas sobre o joelho. Trata-se de uma postura privilegiada de quem tudo assiste sem nada fazer e falar. Não há manifestação alguma de orisha, visto que o ritual é específico à cabeça. O bori é uma cerimônia que deve ser assistida por todos "acordados". Em frente, sentado num banquinho, o oficiante (bābálórishā ou iyālórishā), e em volta, no chão, os elementos para ofertar.

Os elementos para a prática do bori são uma esteira, *ení*, forrada com lençol branco, *aşę ibusun*; um tecido para colocar nas costas, *oja ebiri*; um pano de cabeça com detalhe de bico, *oja ori*; um castiçal com vela, *opá fitila*; dois pratos brancos emborcados, *awo meji*, contendo um obi e dinheiro, *owę*; uma faca, *qbe*; uma quartinha de barro contendo água, *otun omi*; e um banquinho, *apoti*.

Em destaque, uma sopeira de louça branca em cima de um prato, o *igbá ori*, ou seja, a representação do ori, para serem depositados os elementos das obrigações.

As oferendas poderão ser *egbo*, *akasa*, *akara*, *abara* e *ekuru*; maçã, pêra e uva de cor verde, além de bolo e manjar. No ato do oferecimento, o *akasa* e o *abara* são abertos.

Os bichos de pena: galinha, *adię*; galinha-d'angola, *ętu*; e pombo branco, todos com os pés lavados e atados. Uma outra oferenda poderá ser de peixe com escamas. Não se oferece animal de quatro patas. Estes animais ficarão separados e colocados em uma cesta de palha aguardando o momento de serem utilizados. O acompanhamento para os sacrifícios consta de mel, *oyin*; sal, *iyę*; azeite-de-dendê, *epo pupa*; e *ewe lara*, folha da mamona.

A saudação, dita em todos os momentos, é *Ori ol* ou *Ori a pe'el*, que significa "Nós pedimos boa sorte". É este o pensamento que todos devem ter durante o ritual, pensar sempre em coisas boas e naquilo que desejam.

INÍCIO — A pessoa é encaminhada para a esteira. De pé, faz menção de sentar por duas vezes. Na terceira vez se senta, estica as pernas e coloca as mãos sobre os joelhos. O oficiante sacode o oja e o coloca nas costas da pessoa; a seguir, a vela é acesa. Diz-se algumas palavras sobre as razões do bori.

- 1 — Derrama três pingos d'água no chão, dizendo:
 "OMI TUN — águas novas
 ONA TUN — caminhos novos
 PELE TUN" — calma novamente
- 2 — Invocação e pedido de licença aos ancestrais (OKO ÒRUN):

<i>Àgò mò jùbà àgbàgba</i>	Meus respeitos e
	licença aos antigos;
<i>Kolobò sẹ're</i>	Desejamos boa sorte
<i>Awa ba sẹ're</i>	Boas realizações
<i>Awa fẹ're o.</i>	
- 3 — Apresentação à cabeça dos oferecimentos:
 Na mão direita, a quartinha com água; na mão esquerda, o prato com o obi. O oficiante encosta nos quatro pontos da cabeça, no coração e nas costas. Depois dá para a própria pessoa encostar o prato e a quartinha nas frentes, morada da alma guardiã ancestral.
 Se houver sacrifícios, os bichos deverão ser encostados na frente. Diz-se *Orí mò pẹ jẹ, orí mò pẹ mu* — "Orí, eu o convido a comer, eu o convido a beber"; *Àwùrẹ k'ò bọ're k'ò loore* — "Rogamos que você se cubra de bênçãos e de bondade".
- 4 — O oficiante senta no banquinho. Sem fechar inteiramente a mão esquerda, com a mão direita tocar nos pingos d'água no chão, bater na mão esquerda e em seguida tocar na testa. O mesmo gesto é repetido, tocando na frente, nuca, pescoço e mãos. Se tiver pai morto, tocar no dedão do pé

- direito, mãe morta, no dedão do pé esquerdo. Se a pessoa tiver os pais vivos, não tocar no dedão. Dizer *Alafin orí're, adúpẹ*.
- 5 — Pegar o obi, molhar na água da quartinha e ir tocando na testa, frente, nuca, braços, coração, dedão do pé. Sempre dizendo:

OBI ORÍ
OBI APÁ
OBI OKÁN
 - 6 — Fazer o jogo do obi: abrir em 4 com a faca (se for africano já vem aberto). O jogo é feito no prato. É o oficiante quem faz o jogo, mas pode ser a pessoa que está recebendo o obi. Neste caso, coloca-se o obi em suas mãos e ela o joga no prato.
- Observações sobre o Jogo*
- a) *Objetivos*: estabelecer um diálogo com o orí (a cabeça):
 se o orí quer receber o obi inteiro ou mastigado;
 se o orí quer mesmo obi ou cebola branca, orógbò, àkàsà ou somente água fresca;
 saber para onde vai o carregó (mangueira, mato etc.).
 - b) *Como iniciar o jogo e o que dizer*:
 Colocar o obi com os gomos juntos na mão direi-

ta e levanta-la ligeiramente dizendo: *Ọwọ ọtún mo si ha ye.*

Colocar o obì na mão esquerda fazendo o mesmo gesto e dizendo:

Ọwọ ọsì mo si ha ọ.

Pegar o obì com as duas mãos, levantando-as:

Ode po re mo ọlọre meji keba.

Jogar o obì no prato, dizendo:

Obì orí nìọ ọwọ.

- c) Se na 1.^a jogada cair *Àlàáfíà*, todos dizem *Orí ol* e faz-se a saudação ao orí. O oficiante faz os seguintes gestos e deve ser seguido pela pessoa que está dando o borí:

Junta as mãos à altura do peito e afastando-as por 3 vezes diz *AWO ORÍ*; com as mãos juntas e por 3 vezes, toca o peito, dizendo *ORÍ EMI*; no ombro direito, *ORÍ AJÉ*; no ombro esquerdo *ORÍ ATO* e abrindo os braços, *ORÍ ÀLÀÁFÍÀ*

- d) Após este ato, continua o jogo, dialogando para onde vai o carregio, se o obì vai inteiro na cabeça ou só os gomos. Se forem 2 gomos, a pessoa que está oficiando comerá os outros 2 gomos.

- e) *Situações variáveis do jogo*: quando cair *Ọkànràn*, perguntar se quer mais alguma coisa ou se a cabeça não quer o obì.

Sempre que cair *Àlàáfíà*, bater palmas e dizer *Orí ol*

Se cair *Ètàwa* 3 vezes seguidas, a resposta é afirmativa:

na 1.^a vez que cair, diz-se *Ètàwa lẹgba*

na 2.^a vez que cair, diz-se *Ìbà mètà'wa bọkan*

na 3.^a vez que cair, nada se diz.

Depois de *Ètàwa*, se cair *Ọkànràn*, significa não para tudo que se perguntou; o orí não está aceitando — pode ser *èwọ*;

Èji Alakétu é um odù de confirmação; se cair diz-se:

Òdì kun ọdàrà o dofo odejo, e torna-se a jogar, pois se tem de fazer alguma coisa mais.

- 7 — Depois de feito o jogo, pegam-se os gomos do obì, tira-se o fiapo de cada gomo e se o coloca dentro da quartinha com água, dizendo-se:

OBÌ KÒMAKÙ (nada de morte)
OBÌ KÒMARUN (nada de doenças)
OBÌ KÒMASÈJỌ (nada de problemas,
 brigas)

OBÌ KÒMAŞÓFO (nada de perdas)
AARIN DEDE WA (entre todos nós)

- 8 — Pegam-se pedacinhos do obì cortados com a faca e mastiga-se; pedaços são colocados na fronte (pressos na orelha), no dedão do pé (se os pais estiverem mortos). Alguns pedaços são colocados na mão da pessoa que está fazendo o borí para ela comer, e o restante dos pedaços são distribuídos a todos os presentes.

- 9 — *Obi na Cabeça* — com os gomos para cima — o obì mastigado pelo oficiante é colocado direta-

mente na cabeça com a própria saliva. Pinga-se 3 vezes a água da quartinha na cabeça, dizendo-se: *Omi ori*, 3 vezes. Se o *ori* aceitou *ākāsā* ao invés de *obì*, faz-se com ele um formato de bola e se a coloca na cabeça. O *obì* que não foi para a cabeça ficará no prato.

- 10 — Em seguida se amarra o *oja* na cabeça — a pessoa toma 3 goles d'água da quartinha.

OBSERVAÇÃO: se o *bɔrí* é com sacrifício animal, *bɔrí èjè*, não se coloca o *oja* de cabeça; o *obì* é ajeitado entre os cabelos, para que o *obì* não caia. Fica assim até o ato do sacrifício dos animais. Quando isto é feito, um pouco do sangue, *èjè*, é colocado no prato branco, e depois no *ori*. Só depois é que se coloca o pano de cabeça, *oja*, que mais tarde será retirado quando vierem os *àsè* dos bichos devidamente preparados.

- 11 — *Ritual de Sacrifício* — O *àsógún* é acompanhado de um auxiliar, ambos descalços. Desamarra as patas da ave, bebe um pouco da água da quartinha e borrija nas partes de baixo das asas. Se for a ave *étu*, galinha-d'angola, cobrir a cabeça da ave com folha de mamona, *ewé lará*, colocando antes mel e azeite-de-dendê.
- 12 — As primeiras gotas de sangue devem escorrer pela faca e pingar no chão; a seguir o sangue é colocado num prato, e depois, o restante, na terrina com água, *igbá ori*, que é a representação da cabeça da pessoa que está dando o *bɔrí*.

Ògún s'orò s'orò	Ògún faz a cerimônia
Èjè ba'lẹ k'ara rọ	O sangue cai na terra e
	acalma o corpo.
Ògún àyò	Ògún é o mais importante
Èjè ba'lẹ k'ara rọ	O sangue cai na terra e
	acalma o corpo.

Seguem-se as cantigas em sequência:

Èjè s'orò'ro Ògún pa o
Èjè s'orò'ro a pa rirẹ

Bí ewé jẹ pa la'la rẹ
Ògún a pe're pa
Bí ewe jẹ pa la'la rẹ
Ògún lópa

Bí ewe jẹ pa'ra la ida
E a e e...

Bí ewé jẹ pa'ra lā ida
Ina hò mọ ra jẹ

Para o sacrifício da galinha-d'angola:

O kẹnken a
Ara bia bia étu
O kẹnken a
Ara bia bia etù

Para o sacrifício do pombo canta-se sem usar a faca:

*Ẹ' lẹ nja aḍiẹ o (Ẹiyẹlẹ)
Olówo ojú mọ(n) mọ(n)
Mo jùbá alá aja orò
Ojú mọ(n) mọ(n)
Àgò alá Ọlórún bàntẹ
Olówo ojú mọ(n) mọ(n)"*

Para o momento em que a cabeça da ave é separada do corpo:

*Orí a bôdì
Ọgẹgẹ maa ni yí o
Orí a bôdì
Ọgẹgẹ aje
(Ọgẹgẹ ta fà o)*

- 13 — O sangue, ẹjẹ, colocado no prato, será levado até a cabeça. O oficiante toca com o dedo no ẹjẹ e o encosta na fronte, testa, nuca, mãos, pescoço e dedão do pé se tiver os pais mortos. Não se usa cortar os bichos diretamente na cabeça, embora algumas casas o façam, tocando diretamente o pescoço da ave nas partes acima citadas da pessoa. Posteriormente, algumas peninhas do peito das aves serão coladas nas partes em que levou o ẹjẹ.

- 14 — As patas e as cabeças das aves não são cozinhadas por se tratar de oferenda à cabeça. Elas ficam na terrina (*igbá orí*):

<i>Ẹṣẹ ẹtù kí ò mǎ tẹ o</i>	Pé da etù que não mais pisará
<i>Ẹṣẹ ẹiyẹlẹ kí ò mǎ tẹ o</i>	Pé do pombo que não mais pisará

- 15 — São colocados os temperos: *iyọ* — sal, *oyin* — mel e *epo* — azeite-de-dendê.

<i>Bá t' ọla</i>	<i>Mǎ rǎ ıla irin oyin</i>
<i>Bá ta o</i>	<i>Mǎ rǎ ıla irin oyin</i>
<i>A e o ikikôro</i>	<i>Oyin kini te o</i>
<i>Bá t' ọla</i>	<i>Ni ọoro'dẹ</i>
<i>Bá ta o</i>	<i>Mǎ rǎ ıla irin oyin</i>
<i>A e o ikikôro</i>	

<i>Mǎ rǎ ıla irin iyọ</i>	<i>Olorora irin epo</i>
<i>Mǎ rǎ ıla irin iyọ</i>	<i>Olorora irin epo</i>
<i>Iyọ kini te o</i>	<i>Epo kini te o</i>
<i>Ni ọoro'dẹ</i>	<i>Ni ọoro'dẹ</i>
<i>Mǎ rǎ ıla irin iyọ</i>	<i>Olorora irin epo</i>

- 16 — São tiradas algumas penas das aves — das asas e do peito — para colocar no *igbá orí*, em forma de coroa. Só se pode tirar as penas se a ave estiver realmente morta. Canta-se:

<i>Olú kó kó bô a...</i>	Juntamos e cobrimos
<i>Igbá gbogbo bô iyẹ ẹiyẹ</i>	Todo <i>igbá</i> cobrimos
	com penas das aves
<i>Olú kó kó bô a o</i>	Juntamos e cobrimos
<i>Ibbá gbogbo bô iyẹ ẹiyẹ</i>	Todo <i>igbá</i> cobrimos
	com penas das aves

Kô kô l'owô...

Juntamos como se
fossem dinheiro

Kô kô bô simi...

Juntamos e cobrimos
com tranquilidade

17 — Para recolher os bichos mortos, o *asógún* simula pisar 3 vezes com o pé direito e 3 vezes com o pé esquerdo sobre as aves abatidas, e depois joga todas as aves juntas dentro de um cesto de palha a fim de serem preparadas.

18 — Quando houver oferecimento de peixe, deverão ser apresentados inicialmente dois peixes de escamas num prato (corvina, vermelho ou namorado). Deverão ser retirados às pressas o cabelo de cima, o rabo, colocando-se no *igbá orí*. Depois serão os temperos adicionados: azeite-de-dendê, sal e mel em cima. Depois de cozinhá-los, tirar o *asê* do peixe e colocá-lo na cabeça. O resto do peixe será colocado em pedaços no prato que está em cima do *igbá orí*, juntamente com pedaços de bolo, maçã, pêra, uva e manjar.

19 — *Cânticos de bori* — Enquanto as aves estão sendo preparadas, são cantados cânticos específicos de *bori*. São cânticos coletivos, sem dança, e acompanhados por palmas, como estes:

Orí bô

O orí se alimenta

Orí a pé're mbô

Para atrair felicidade e sorte

Bí wa temi

Orí bô

O orí se alimenta

A dá mi wá'iyé mbô

Aquele que me cria e me
enviou ao mundo

Bí wa temi

A pé're orí o

Nós pedimos boa sorte
ao orí

Adô nişê

Porque a cabeça tem muita
luta

A dá mi wá'iyé

Aquele que me cria venha
ao mundo

Orí o

Na minha cabeça

Adô nişê

Que tem muito a fazer

Lêşê òrìşà

Aos pés do *òrìşà*

20 — Os cânticos aos *òrìşà* são acompanhados de danças individuais em frente à esteira. Faz-se uma ligeira saudação, e os movimentos acompanham discretamente os cânticos homenageando a pessoa que está dando o *bori*. Esta permanece sentada na postura inicial; eventualmente, se deita para descansar.

21 — Após o término do preparo das comidas, e devidamente frias, elas são servidas ao orí. Descobre-se a cabeça da pessoa. Em cima do *igbá orí*, coloca-se um prato onde serão deixados os *asê*. Um pouco da carne do peito das aves é colocado na cabeça. O mesmo para o peixe. Um pouco de cada oferenda é colocado na cabeça; o restante é acomodado no prato que está em cima do *igbá orí*: pêra, uva, maçã, bolo, *ákàsà*, abara e os *asê*: fígado, coração, moela etc. Depois de tudo arrumado, é coberto com um pano branco. Todos dizem:

Orí nşê lóní — "A cabeça está comendo, hoje"

O ori é o primeiro a ser servido; a seguir o borizado é servido, comendo sempre na posição inicial, sentada. Por último todos os presentes comem um pouco de tudo que a cabeça está comendo. É uma refeição comunitária e que termina com um pequeno discurso, dito por um dos ogans presentes, exaltando os desejos de felicidade para o borizado. Um brinde é feito, com champanha e vinho moscatel.

22 — Sequência final do bori — O oficiante, de pé, em frente à esteira, chama pelo pessoa borizada 3 vezes, dizendo:

1. ^a chamada	2. ^a chamada	3. ^a chamada
Ori apêlê	Ori apêlê	Ori apêlê
Àşê da ma lêkê	Àşê da ma lêkê	Àşê da ma lêkê
A da julo badê	A da julo badê	A da julo badê
Oruko kan...	Oruko meji...	Ba te lala boka dide!

23 — Na 3.^a chamada, a pessoa fica de pé rapidamente em cima da esteira; ela e todos os presentes ficam com os braços estendidos para a frente, com as palmas das mãos para cima, e cantam:

Agbeso'ke	Levamos para o alto
Ori be'ra o	O nosso pedido
Agbeso'ke	
Ori ajé	De paz, saúde e riqueza

Todos respondem: Àşê — "Que assim seja..."



- 24 — Volta a deitar e descansar. Dorme-se virado do lado direito, podendo-se trocar de lado "para as *ajé* não encontrarem a pessoa". Quando o carregue sair, a pessoa deverá estar acordada, e assim permanecerá até o retorno do *ògán*. Depois tomará um banho com sabão-da-costa e fará um resguardo de 3 dias.

As Possíveis Alterações do Destino

Àyānmò e Kádàrà

O destino de uma pessoa é resumido na palavra *Àyānmò*, destino, e, uma vez escolhido, leva à *Adáyèba*, posição da pessoa na vida, e que dificilmente pode ser mudado depois disso. Vimos que a fonte de aquisição do *orí* por todas as pessoas é através de *Ajalà*, e que as circunstâncias, *Kádàrà*, dessa aquisição não são as mesmas. Diante disso, podemos concluir que *Àyānmò* é básico, mas não estático, na vida posterior e que *Kádàrà* pode levar à manipulação de *Àyānmò*, conforme a expressão:

Qwò ẹni l'afí tūn iwa ẹni ẹ.

As mãos de uma pessoa são usadas para melhorar seu caráter.

Em essência, isso significa que o destino de uma pessoa depende de sua atitude para com a vida. Logo, podem ser introduzidas variações no aparentemente

básico *Àyānmò*, destino, pela *Kádàrà*, circunstâncias que a vida oferece.

A importância do *orí* na filosofia yorubá, e, por conseguinte, em todos os segmentos religiosos desta cultura, não é, de nenhuma forma, negligenciada. A partir do nascimento de um bebê, o seu *orí* é devidamente propiciado do mesmo modo que o *Orisa*, a fim de guiar o recém-nascido por toda a vida. O *orí* é assim preparado para servir de guia em todas as situações, na eterna luta entre o espírito, *orí inú*, e a matéria, *orí ode*. Embora *Àyānmò* possa ser mudado por *Kádàrà*, a pessoa deve trabalhar com afinco para essas possíveis mudanças, fato este registrado no seguinte provérbio:

Orisa bi o ò lẹ tūn mi dà

Orisá, se você não

pode me recriar

K' o fi mi lẹ bo se bā mi

Deixe-me do modo

que você me encontrou

Na tarefa da vida diária, os yorubá, entre outros povos africanos, agem na crença de que, dadas certas condições, o destino de uma pessoa pode ser alterado. Em outras palavras, providências são tomadas para que um destino infeliz seja modificado e um destino feliz não seja prejudicado pelos *oró àiyé*, "os venenos do mundo".

Essas alterações, boas ou ruins, podem ocorrer das seguintes formas:

Pela intervenção de Òrúnmìlā — Devido à sua condição de *ẹlérifí ipiín*, testemunha de todos os destinos, ele é consultado através dos jogos divinatórios para uma

verificação se o destino está sendo cumprido conforme as determinações dadas.

Deve-se considerar que o ingresso de uma pessoa num templo de culto aos òrìṣà se inicia sempre com sua participação numa mesa de jogo de búzios, a fim de saber o seu òrìṣà, o *odù* que lhe rege e a sua direção nesta vida. Entre o povo *yorubá*, isto é feito numa pessoa recém-nascida, em seu 3.^a dia de vida, com o objetivo de saber que tipo de criança ela é, o tabu prescrito pelo *odù* e o que deve ser feito de modo a fazer cumprir o seu destino. Este ritual é denominado *ikp Ẹṣẹ Àiyé* — o 1.^o passo no mundo.

Outras consultas a Ifá são feitas sempre no decorrer de sua vida, nos momentos de crise e enfermidades. É quando obrigações são prescritas com o objetivo de se restabelecer o equilíbrio necessário.

Um exemplo de problemas de destino envolvendo espíritos *Àbíkú* é narrado no *Odù Ẹṣẹ Ògúndá*, do qual transcrevemos alguns trechos:

Um caçador estava no local limite entre o *òrun* e o *àiyé*, e ali ouviu as promessas de três *àbíkú* ao *Oníbodé* quanto aos seus destinos e a época exata de suas mortes e conseqüente retorno ao *òrun*.

Um deles prometeu que deixaria o mundo assim que o fogo utilizado por sua mãe para preparar sua comida se apagasse por falta de lenha. O outro *àbíkú* disse que iria morrer quando o tecido usado por sua mãe para carregá-lo nas costas se rasgasse. Ele ia cair e morreria. A terceira, que era uma menina, morreria no dia em que seus pais lhe autorizassem a casar e ir morar com seu marido.

O caçador saiu dali e foi visitar as três mães no momento em que elas estavam dando à luz os filhos *àbíkú*. Aconselhou a primeira que não deixasse a lenha queimar

inteiramente sob o pote que cozinhará os legumes para seu filho; a segunda, que não deixasse rasgar o pano que ela usaria para carregar o filho nas costas, usando um reforço; a terceira, que não especificasse o dia e hora em que sua filha deveria ir viver na casa de seu futuro marido.

As três mães, então, foram consultar um *bàbàl'awò*, que lhes recomendou que fizessem, respectivamente, as oferendas de um tronco de bananeira, de uma cabra e de um galo, que impediriam os três *àbíkú* de manter o compromisso de morrer nas datas em que haviam sido ditas ao *Oníbodé*. Com o tronco de bananeira cheio de seiva no fogo, o calor permaneceria, mas o fogo não se apagaria, e o *àbíkú*, vendo que o fogo não se apagava, concluiria que o momento não seria aquele para a sua partida; a pele da cabra oferecida serviria para reforçar o tecido que não rasgaria e a criança não cairia no chão para morrer. Para a última criança, os pais não deveriam dizer nada com relação ao momento de viver com o marido, enviando-a para a casa dele sem nada anunciar.

Com isto, os três *àbíkú* não puderam mais manter a promessa porque as circunstâncias que deveriam anunciar suas partidas não se realizaram da forma como foi estabelecida. E assim seguiram um outro caminho em sua vida terrena.

Esta história revela três fatores a serem considerados na religião de *òrìṣà*: a importância do jogo na revelação dos fatos do mundo divino, a função das oferendas prescritas na tentativa de solução aos problemas apresentados e, por último, a modificação da trajetória de vida quando certos segredos são conhecidos. No caso de espíritos *àbíkú* encarnados nas pessoas, a tarefa é descobrir seus *ewò*, quebrando suas *kizilas* a fim de fazer com que eles permaneçam no mundo,

Ni awon mēṣṣa ni, nwon tō bá kú mọ
 Ni nwon bá gbá òna èburū bayili
 Tì ènia bá ṣe ètutu fun un
 Àbíkú kò ní r'àyé lẹ
 Bi ènia bá nbi àbíkú
 Bí a bá fẹ́ ò ní lóna bẹ́
 Tì kò fẹ́ k' ó padà sí òrun mọ
 Nwon ni k' o rúbọ

Todos os três não vão morrer mais.
 Eles tomaram caminho de outro lugar.

Se as pessoas lhes fazem oferendas
 Os àbíkú não têm mais chance de ir para o céu.
 Se alguém dá nascimento a um àbíkú

Se ele quer prendê-lo de tal modo
 Que ele não queira partir mais de novo
 Eles mandam fazer oferendas.

Pelas ações de Eléniniṣi e Ajogun — Os agentes do mal do mundo são denominados *Eléniniṣi*, inimigos implacáveis que se opõem às pessoas roubando-lhes todas as oportunidades de sucesso. Uma citação revela que os *Eléniniṣi* impediram Orí de cumprir o seu destino: *Orí kunlẹ́ o yān, eléniniṣi ó jẹ́ k'ó ṣe é* — "Orí ajoelhou-se e escolheu seu destino, eléniniṣi impediu-o de cumpri-lo".

Uma outra expressão usada para definir as maldades do mundo é *omọ ara àiyé* — "as crianças do mundo". São todos aqueles que participam de cultos secretos para a prática do mal, como os feiticeiros. Os araiyé e eléniniṣi extraem o seu poder do mal no mundo, que é descrito como àiyé. Na teogonia yorubá não há nenhuma divindade do mal, que é manifestada no

mundo como um reflexo desses agentes que estão instalados nos próprios seres humanos. Nem Èṣù é essencialmente mau. Ele tanto faz como desfaz. Não representa o mal eterno e não entra em luta contra Olódumarè. Dizendo melhor, Èṣù não é oponente a Deus como em outras religiões, não merecendo, portanto, a designação bíblica de diabo.

Em àiyé, o mundo, contudo, encontramos o mal em sua essência. Representa os obstáculos para o homem ultrapassar e comprovar sua inteligência e evolução a fim de alcançar o *òrun rere*. Daí a expressão: *Bí ẹ rí àiyé, ẹ sá f' àiyé* — "Se você encontrar àiyé, fuja de àiyé". Wande Abimbola, em suas considerações sobre os poderes sobrenaturais benevolentes e malevolentes, revela o seguinte:

"Os poderes benevolentes são as divindades do panteão yorubá, como Ògún, Òrìṣànlá e o próprio Ifá, assim como os ancestrais, macho e fêmea, conhecidos coletivamente como òkú-òrun. Os poderes malevolentes são conhecidos coletivamente como *ajogun* (guerreiros contra o homem) e abrangem as *àjẹ* (bruxas), *ikú* (morte), *àrùn* (doença), *òfò* (prejuízos), *ègbà* (paralisia), *òràn* (problemas), *èpé* (maldição), *èwọ̀n* (prisão) e *èṣe* (qualquer outro malefício que possa afetar os seres humanos). ... Por essa razão, torna-se importante o fato de que os poderes sobrenaturais bons sejam preservados e satisfeitos mediante a oferta de sacrifício, e seguindo as normas da moral divinamente sancionadas no meio social, ele poderá contar sempre com esses poderes benevolentes, que o protegerão contra os planos perversos dos poderes do mal."

Diante do que vimos, podemos deduzir que o fracasso e a felicidade de uma pessoa pode ser de sua própria responsabilidade. A uma pessoa indolente, por exemplo, que está com fome e nada faz para superar o fato, é dito que *Ìṣẹ̀ kò gbéḡkún, ebi jàrè ọlẹ̀* — "O choro não é resposta para a pobreza", e logo a seguir completam, *Apá lará, igr̃ḡḡwò ní t̃yèkàn* — "Suas mãos são seus parentes e amigos".

Pela ação do Caráter — Um destino pode ser afetado pelo bom ou mau uso caráter de uma pessoa e de sua moralidade, que é resumida na palavra *iwà*. Já um destino pode ser destruído por atos de impaciência e imprudência: *Sàúrù ní bàbá iwà* — "A paciência é o pai de um bom caráter". Esta questão da impaciência na alteração de um caráter é analisada por um dos *odù* Ifá e do qual transcrevemos um trecho:

Um certo Alukósó teve toda uma vida de miséria até os 40 anos de idade, quando decidiu se suicidar. Em sua tentativa, ele apenas desfaleceu e se viu diante de Onibodé, o guardião da entrada entre o *òrun* e o *àiyé*, que lhe perguntou por que estava ali se não era aquela a sua hora? Alukósó, então, lhe fez um relato de sua vida. Quando terminou, Onibodé lhe pediu que ficasse numa sala e o instruiu para ficar ouvindo as coisas que iam acontecer. Depois de algum tempo, ele ouviu vozes de pessoas que estavam no mundo e haviam chegado. Ouviu vários relatos de cada uma sobre seu destino, e como ele foi selado por Onibodé. Quando todos haviam ido embora, Onibodé cantou:

<i>Alukósó — Àiyé</i>	Alukósó do mundo
<i>Ṣé o ngbô ọ?</i>	Vocês estavam ouvindo?
<i>Bì àiyé ẹ̀ ẹ̀ n̄yè mà r̄èè o.</i>	É assim que se organiza a vida no mundo.

Desta forma, Alukósó tomou conhecimento de que as coisas que lhe iam acontecer na Terra estavam de acordo com o seu destino. Depois, Onibodé lhe mostrou um local em que havia grande quantidade de gado e bens terrestres, dizendo que tudo aquilo seria seu após os 40 anos de idade, de acordo com o que foi determinado pelo seu destino. Mas agora ele estava privado de todo o seu futuro devido à sua impaciência.

Alukósó caiu em prantos e pediu a Olódūmarè que lhe concedesse mais 10 anos de vida, nos quais poderia usufruir da fortuna que lhe fora destinada...

Neste relato, entendemos que a grande responsabilidade humana não é a de esperar o cumprimento automático de um bom destino. É preciso cooperar para tornar seu destino próspero, pela prática do bom caráter. Deve-se saber superar os altos e baixos que a vida oferece, conforme o ditado:

<i>Igbà kí í t̃ò b̃t̃ òr̃r̃e</i>	O tempo e as estações
<i>Àiyé kí í t̃ò ọp̃á ib̃ḡn</i>	não permanecem sem mudança.

A conclusão de tudo é a de que a cautela e paciência devem ser a tônica da vida de uma pessoa. Os

relatos de odù estão cheios de mensagens de esperança para as pessoas impacientes e desesperadas na vida. A tarefa daqueles que se entendem por bábáláwo ou olhadores de Ifá, preocupados apenas com o jogo pelos sistema específico de ẹbọ e trabalhos diversos, também deveria ser esta: a de sugerir e aconselhar, dar formas seguras de vida, tomando como base essas mensagens.

Os Valores Éticos e Morais da Religião

A fim de viver, o homem precisou adaptar-se ao meio e logo a experiência lhe ensinou o que poderia ser feito e o que deveria ser evitado. Um acúmulo dessas experiências resultou num forte senso do que veio a ser popularmente conhecido como "coisas certas ou erradas". As normas da moralidade, à força de suas sanções, criou um sentido do "dever" que reside em cada pessoa e que é o resultado deste sistema que a sociedade criou e implanta nele enquanto o educa, exigindo-lhe um comportamento aprovado e um caráter aceitável.

O que chamamos de "consciência" no homem é a noção destes hábitos residuais. À esta observação, forma-se uma questão: para que fim esses valores são preservados?

A moralidade é basicamente o fruto da religião. O conceito de Deus para o homem tem tudo a ver com o que é feito para dar normas à moralidade. Deus fez o homem e é ele quem implanta o certo e o errado na natureza humana. O senso de obrigação do que fazer e

do que não fazer é, na verdade, a pressão de Deus sobre cada vida humana. Uma pessoa normal sabe que certo não é a mesma coisa que errado. É verdade que os padrões morais variam amplamente de época para época, de lugar para lugar, entretanto, todos admitem que há uma diferença entre o certo e o errado.

Os conceitos bíblicos inseridos nos mandamentos recebidos por Moisés estruturaram, praticamente, a legislação de inúmeros países. Entre os povos Bantos, há um conjunto de mandamentos que proíbem, entre outras coisas, roubar coisas alheias, provocar o aborto, injuriar, matar, praticar incesto, que destina-se a proteger a moralidade da família.

Sem dúvida, uma religião pode ser rudimentar, muitas vezes extravagante, mas nem por isso perde o seu caráter essencial. Todas se baseiam na crença de algumas divindades, a fé numa divindade superior; o maior ou menor número de crenças, na existência e sobrevivência da alma, o mérito ou o demérito das ações humanas. São verdades metafísicas necessárias em qualquer religião. Em todas encontramos a lei moral com suas regras e determinações de conduta. Relacionamos algumas com as devidas observações:

ẸWỌ — Coisas Proibidas

Para os yorubá, e por extensão lógica para os seguidores da religião afro-brasileira de etnia nagô ou yorubá, a moralidade, como dissemos, é fruto da religião. Não há como separá-las. O que foi chamado de tabu teve sua origem no fato das coisas aprovadas ou desaprovadas por Deus — Olodumarè.

O que é proibido é chamado de *ewô*. É tudo aquilo contrário à natureza humana, aos *òrisà* e a Deus. Alrontar um *ewô* é cometer um pecado — *èsè*. A frase *jé ewô* significa, literalmente, comer o tabu, e é uma forma de dizer que o tabu foi quebrado. Cobre todos os atos de ruptura como coisas que não devem ser comidas, coisas que não devem ser feitas e coisas que não devem ser usadas. Assim, por exemplo, uma pessoa é *j'ewô* quando comete adultério; *iwa àgbére*, quando usa de perversidade para com outra pessoa; *iwa buburú*, quando não é solidário; *láiřé* quando não cumpre uma promessa.

IBÚRA — Promessa

No sistema ético, a promessa desempenha um dos papéis mais importantes. O conjunto de relações entre uma pessoa e o seu *òrisà* tem suas bases em promessas, como, por exemplo, o juramento feito por ocasião de uma iniciação — *ibúra iyàwò sí òrìṣà rẹ*. Este é um tipo de promessa que uma pessoa faz e, automaticamente, se torna uma iniciada para um determinado *òrisà*. Ela é descrita como *Gbigbà ewô*, quer dizer, receber a lista das coisas que são proibidas, em consequência da natureza da divindade, observando aquilo que agrada e que promove boas relações entre a pessoa e o seu *òrisà*.

Serão os termos desta lista que regerão a vida do iniciado para sempre. Se for uma pessoa de *Òṣàlā*, por exemplo, estará proibida de beber *emu oif* ou qualquer tipo de bebida. Isto decorre do fato de *Òṣàlā* represen-

tar a norma da pureza ética e ritual, e uma bebida embriagante tornará possível a pessoa corromper sua personalidade, comprometendo-se a si própria e também ao seu *òrisà*.

Um outro nome com o que é designado como promessa é *Imúlẹ*, que literalmente significa "beber junto à terra", cuja origem remonta a um tipo de promessa feita à divindade tutelar da terra, *Onilẹ*. O ritual é feito da seguinte forma: um buraco é cavado no solo, um pouco d'água é colocado dentro dele juntamente com um obi. As duas pessoas que estão fazendo a promessa ajoelham-se frente a frente, com o buraco separando-as. Uma delas faz uma pequena prece, dizendo o teor da promessa, com as possíveis punições em caso de quebra do compromisso. Então, se curva e bebe um pouco da água, ao mesmo tempo pegando e comendo um pedaço do obi. A outra pessoa repete o gesto, e a promessa é concluída. Existe outra forma feita perante qualquer divindade, mas especialmente *Ògún*. Num tribunal em que uma pessoa deve prestar juramento, se for da etnia yorubá, a Bíblia deverá ser substituída por um facão ou pedaço de metal que a pessoa beijará, estabelecendo um pacto com *Ògún* de dizer "a verdade, nada mais do que a verdade".

Embora toda promessa tenha uma base ritualística, as obrigações, que são suas consequências, são éticas. Nada supera o que é ritual do ético. Por exemplo; a princípio, a abstinência das relações sexuais, das bebidas, de carne etc., antes de tomar parte nos ritos, era destinada a livrar o iniciado da impureza ritual; com o decorrer do tempo, ela adquiriu uma ética moral. Em outras palavras, a abstinência passou a ter uma base moral e também espiritual.

Entre os yorubá, existem sociedades específicas ligadas aos ancestrais, cuja finalidade é a da instituição e manutenção da ética moral. O culto Egúngún, que materializa espíritos ancestrais, é empregado em algumas regiões como um instrumento de disciplina. Da mesma forma são as Sociedades dos Ògbóni e de Orò. No culto a Òrúnmilá, no final do ritual que confirma uma pessoa no cargo de Bábáláwo, há um pequeno sermão, pleno de metáforas, como são os textos educativos yorubá, e que dizem:

A ti tẹ ẹ ná, ki o tún'ra ẹ tẹ; Igba ti ò rọ, ki o má fi gun ọpẹ, bi o kò ba mọ' wẹ, ki o má jàd'lu odò...

Você agora foi confirmado para este culto, você deve, agora, realizar uma autoconfirmação; certifique-se de que a corda está segura antes de trepar numa palmeira com ela, se você não pode nadar, não mergulhe no rio...

A ética é a ciência da moral, que por sua vez trata dos costumes e deveres do homem. A real origem destes valores morais provém da Divindade Suprema, Olódūmaré. Nele somente pode ser resolvido o sempre contraditório problema da conduta certa. Em lugar de ajudar o homem na vida ética, Olódūmaré coloca nele *Ifá Àyà* — "O Oráculo do Coração", que guia o homem e determina sua vida ética. Uma pessoa é boa ou má de acordo com o que ela corresponde ou desobedece à orientação de seu Oráculo interior. Assim, quando uma pessoa se comporta indevidamente, diz-se: *Kò n' itijú kò n' Ifá àyà* — "Ele não tem nenhum oráculo no coração. Este oráculo do coração nada mais

é do que a consciência de uma pessoa. É a Lei de Deus escrita no coração."

ÌWÀ — O Caráter

O caráter é o mais importante de todos os valores morais e o maior dos atributos do homem. A palavra *iwà* é formada pelo verbo *wà* — ser, existir, e o prefixo *I*. *Òkùnrin ndà ní iwà* — "Aquele homem tem um bom caráter". O homem que é *iwà pẹlẹ* não entra em choque com nenhuma força humana e supernatural, e vive em completa harmonia com todas as forças que governam o universo. Esse fato é o que pesa no julgamento divino e define o bem-estar na terra e o seu lugar futuro no pós-vida. Olódūmaré é citado como *Olúmọ̀nṣhàn* — "Aquele que conhece os corações", que tudo vê e tudo sabe, e cujo julgamento é certo e absoluto.

A literatura de Ifá é a mais importante fonte de informações acerca dos valores éticos e do sistema de crença yorubá. Como Òrúnmilá estava presente quando tudo foi criado, ele é procurado para resolver todos os problemas e dar conselhos. Dessa forma, o *odù* *Ogbè-Ègundá* revela:

Ìwà nìkàn l' ò ọ̀rọ o

Caráter é tudo o que é necessário

Um outro provérbio diz: *Eni l'orí rere tí kò n' iwà, iwà l' o mda b' orí rẹ jẹ* — "Uma pessoa de bom orí, que não tenha caráter, irá arruinar o seu destino".

Na literatura de Ifá, *Ìwà* é visto como uma mulher. Certa vez, Òrúnmilá buscou meios de ter sucesso

na vida, e foi-lhe dito que o único modo era se casar com Iwà. O odù Ogbè Ògúndá é pleno de informações neste sentido:

*Nigbà tí Ọ̀rúnmilá fẹ́ gbé Iwà nfiyáwò
Iwà ní, kò burú.*

Quando Ọ̀rúnmilá se propôs casar com Iwà
Ela disse tudo bem.

A partir daí, Ọ̀rúnmilá se tornou muito afortunado e fez com que todos buscassem Iwà, para ter o sucesso desejado. Assim, Iwà se tornou a mãe de muitas crianças (de muitos seguidores):

*È wá wó ọ̀mọ́ Iwà bẹrẹrẹ o
Iwà gbé dání
Iwà pón s' ẹ̀hìn*

Venha e olhe as inumeráveis crianças de Iwà
Iwà as carrega em seus braços
Iwà as carrega em suas costas

O que se entende é que um bom caráter é o apoio de todos. Dessa forma, conclui-se que Iwà é o único requisito essencial da vida.

A paciência é entendida como o fator mais importante para se evitar precipitações que impliquem a perda de caráter, como vimos anteriormente. A paciência — Sùúrú — é o primeiro filho nascido de Olódūmarè, e visto como o pai de Iwà;

*Nigbà Iwà rí i pé wàbàlá nàá pàpọ̀jù,
Ní Iwà bá ní kò burú
Ọ̀un á lẹ́ sílẹ́ baba ọ̀un
Àkọ̀bì Olódūmarè sÌ ní bàbáá rẹ́ nàá,
Sàúrú, bábá Iwà.*

Quando Iwà viu que os problemas eram muitos
Iwà disse tudo bem
Ela foi para a casa de seu pai
Seu pai era o primeiro filho nascido de
Olódūmarè
Seu nome, Sùúrú, o pai de Iwà

O resultado de um caráter bom é a sua reputação, que é descrita pela palavra *Àlà*, que significa, exatamente, roupa branca, e que possui estreita ligação com Ọ̀sàálá. Quando se canta: *Nwọ̀n ò ní' ta epo sí àlā rẹ́ o*, está se querendo dizer "Nenhum óleo de palmeira deve respingar em suas roupas brancas", numa alusão à reputação de uma pessoa que deve ser sempre boa e imaculada.

Não é suficiente para uma religião classificar valores morais, mas sobretudo fornecer motivos para colocá-los em prática. Podemos relacionar alguns:

A bondade, por exemplo, é considerada uma grande virtude, quando envolve generosidade e hospitalidade. Uma pessoa assim tem o infalível beneplácito das divindades e de todos os seres. Uma das expressões dignas do Ọ̀riṣà Ọ̀ṣun revela isto: *Oore Yeyé òl* — Mãe da Bondade.

Um provérbio revela que *Oore l'ora' mọ́ tọ́* — "A bondade gera bondade". Admite-se, porém, que uma

peessoa possa ter problema por causa da bondade. É o que diz um outro provérbio: *Oore n' igún se t' ó fi pá l'orí* — "Por causa da bondade é que o abutre ficou com a cabeça pelada", extraído de um dos caminhos do Odù Ọsá Mèji, que relata a odisséia do abutre, a única ave que conseguiu levar o ẹbọ para Àjàlọrun, no intuito de acalmar o conflito entre o ọrun e o àiyé, que estava à beira de uma catástrofe pela seca total em que se encontrava. Igún, o abutre, tendo feito o trabalho, voltou à terra já em meio a uma grande chuva, e encontrou as pessoas exultantes após o longo tempo de seca. Não reconheceram o trabalho do abutre, que lhes pedia um abrigo em razão da forte chuva. Mas em resposta, batiam em sua cabeça, que acabou ficando pelada. Por isso, os abutres têm a cabeça pelada. O poder de conduzir os ẹbọ a tão grande altura fez do abutre uma ave sagrada, e por isso se diz que se o abutre não provar de um ẹbọ feito, este ẹbọ não trará os resultados desejados.

Em face disso, um outro provérbio justifica a necessidade da bondade, aconteça o que acontecer: *Inú're kì 'pa 'ni, wàbálà nì' kò bá' nì* — "A bondade não mata, ela pode, apenas, envolver alguém em problemas".

Dentre as virtudes essenciais, a verdade e a integridade são colocadas em alto nível. Uma canção lembra:

<i>Se ọtítọ, se rere</i>	Seja verdadeiro, faça o bem
<i>Eni ẹ' ọtítọ</i>	Uma pessoa verdadeira
<i>Ni imalẹ igbe</i>	As divindades apóiam

O oposto à verdade é a hipocrisia, assim denomi-

nada *Agàbàgebè*, literalmente, "Aquele que se move em ziguezague". *Agàbàgebè? Ọlọrun kò ẹẹ bẹẹ* — "Hipocrisia? Ọlọrun proíbe". Da mesma forma, para o ato de roubar é dito que: *A m' ọ̀kùn ẹẹ olẹ, bi ọjù ọba àiyé ọ rí i, ti Ọba Ọrun nwọ o* — "Aquele que se aproveita do escuro para roubar, se o legislador da Terra não o vê, o Rei do Céu o está vendo".

Os cuidados que se deve ter com a mulher e com os mais velhos são valores que identificam um caráter positivo. Em qualquer situação, as mulheres devem ser defendidas e devidamente protegidas. Entre o povo yorubá, é costume a mulher caminhar na frente e o homem atrás dela para lhe dar proteção e apoio diante de um perigo súbito.

Ao idoso, o respeito pela sua antiguidade, igualmente, por causa de sua experiência admirável, e que pode ser devidamente aproveitada.

<i>Ọmọdẹ, ẹ mo'lẹ f'agbà</i>	Jovens, obedeçam aos mais velhos
<i>Àgbà nì 'gba nì</i>	São os anciãos que vão em socorro
<i>N'ijọ a rí ẹ</i>	No dia que encontramos comida
<i>Àgbà nì 'gba nì</i>	São os anciãos que vão em socorro
<i>N'ijọ àrì í ẹ</i>	No dia que não tivermos comida
<i>Àgbà nì 'gba nì</i>	Serão os anciãos que irão em socorro

Estes são alguns dos constituintes dos valores morais determinados pela religião de òrìṣà. A extração dos textos de alguns odù aqui declarados revela que a literatura de Ifá é a mais importante fonte de informações destes valores e do sistema de crença. Como Òrúnmilá estava presente quando tudo foi criado, ele é constantemente procurado para resolver todos os problemas e dar conselhos diversos.

A omissão ou desconhecimento dos exemplos de vida revelados pelos odù são determinados pelo interesse de grande parte de "olhadores", apenas pelo valor previsivo do jogo.

Este lado filosófico do jogo tem como centro de atenção o homem, embora o corpo literário de Ifá utilize animais, insetos, plantas e outros objetos, apresentados sob forma humana. Com isto, há o propósito de se exercer uma forte crítica sobre a cultura humana e seus valores morais, servindo estes objetos como modelos de comportamento característico da atitude humana que se deseja condenar ou elogiar.

Diante de tudo que foi exposto sobre este assunto, o que deve ficar claro é que Deus exige retidão em todos os sentidos, principalmente no exercício religioso. Se, por um lado, a bondade de Deus é altamente benéfica, a Sua severidade é altamente perigosa.

Procurar adequar esta situação, numa compensação aparente, fazendo sacrifícios, oferendas e trabalhos diversos, é uma tentativa de esquivar-se das consequências de suas deficiências ou da violação dos valores morais.

Notas

1. *Ẹnikéjì* é o nome dado ao duplo que vive no *òrún*. Todos os seres têm o seu "outro lado" exatamente como é aqui na Terra; quando são feitas obrigações, as oferendas visam atingir o *ẹnikéjì* das pessoas. *Ẹni* — pessoa, *kéjì* — segunda; os numerais são posicionados depois dos substantivos, com exceção dos números inteiros a partir do número vinte.

2. *Ọjiji* é a sombra e a parte física abstrata.

3. *Ipín iṣẹ̀n* é o participador dos alimentos que não necessita de oferendas, porque se alimenta diariamente, conforme a expressão *Òrìṣà bí ikún kò sí; oṣojumọ̀ ní ó ngà ẹ̀bọ* — "Não existe òrìṣà como o estômago; pois diariamente recebe oferendas".

4. A citação de *orí* como senhor da felicidade conjugal é uma referência ao *orí* como entidade distinta, a personalidade-alma; outra visão a esse respeito é a expressão usada para quando uma pessoa vai a um empreendimento arriscado: *Kí orí kí o sín ẹ̀ lẹ́ o* — "Que o *orí* possa lhe acompanhar".

5. *Ọ̀de*, significa tudo aquilo que é exterior, o lado de fora das coisas. *Ìnà* — interior, dentro, também é usado para criar condições de intimidade e integração com alguma coisa.

6. *O wà níní ẹ̀kàn mí* — "Ela está dentro do meu coração" tem o sentido de dizer que há uma amizade profunda.

7. Convém destacar que não se deve ter o conceito de que, se a escolha dos elementos do sucesso ou do fracasso foi feita antes do nascimento, não haverá a necessidade de lutar e dedicar-se à superação dos obstáculos que o seu destino lhe apresentar.

8. O *àṣà* é o símbolo por excelência de uma iniciação; por conseguinte, ao se perguntar a uma pessoa se é iniciada (leita), diz-se: *Sé iwọ gbà àṣà?*, literalmente, "Você carregou o *àṣà*?"

9. *Kunlê* — ajoelhar-se — é uma palavra composta de *orinkân* — joelho e *ilê* — terra; ou seja, colocar o joelho na terra. A palavra *jôbô* — sentar, é usada indevidamente como ajoelhar.

10. O *Borí ãfê*, que leva sacrifício animal, é sempre precedido de obi com água à cabeça.

11. Há diferentes tipos de obi, e o mais utilizado é obi *ábàtá* (*Cola Acuminata*), que abre em 4 gomos, obi *alawê mênin*, havendo outros que possuem mais de 10 gomos. O obi pode ser de cor branca e dedicado a *Oṣaálá*, ou com tonalidade rosa, sendo este o mais usado para a prática do jogo, que é obrigatório em todas as ocasiões em que são feitas oferendas. Nunca se entrega ou oferece um obi sem que esteja enrolado numa folha. O obi que abre em dois gomos é denominado *ghânja*. Nestes casos, usa-se uma *faça* para completar os 4 gomos necessários para o jogo.

O jogo do obi não é um simples sim ou não. É um diálogo constante e com muitas implicações diante das 5 caídas possíveis, com as seguintes denominações:

Aláfá — 4 gomos para cima;

Êtáwa — 3 gomos para cima;

Êfi Alakétu — 2 gomos para cima (odù de confirmação);

Okunrân — 1 gomo para cima;

Ọyêkú — todos os gomos para baixo.

12. Os dedos das mãos e dos pés são denominados *ika*. *Ika esê* — dedo do pé; *ika ọwẹ* — dedo da mão. O dedão do pé possui uma denominação especial, *Atápánkò*, por ser a representação da ancestralidade masculina (dedo direito), ou ancestralidade feminina (dedo esquerdo).

13. O *borí* é um ritual específico dos Candomblés *Ketu*, tomando como base o conceito de *orí* que estrutura todo o ritual. Outras formas de Candomblé fazem o mesmo ritual, segundo o modelo *ketu*, sem o conhecimento da exposição que ora fazemos.

14. *Orí a pé' rel* *Orí* — cabeça, *a* — nós, *pé* — pedimos, chamamos, *ire* — boa sorte, bênçãos.

15. O uso do travesseiro — *iriri* —, no *borí* visa evitar o constrangimento de uma posição desfavorável com os hábitos do corpo, evitando um mal-estar pela má acomodação.

16. *Borí* de "Feitura ou de Fundamento" foge aos princípios dos Candomblés tradicionais, sendo, por isso, desconhecido por essas casas. Representa uma forma de iniciação em que há a manifestação de *orisha*, sendo ele assentado no ato, mas não raspado, sendo um ritual totalmente contrário ao que aqui é exposto.

17. O pombo é denominado *eyilé*, literalmente, *eyiye* — pássaro, *ilê* — da casa. A pomba é denominada *adabá*; trata-se de uma ave silvestre africana, e aqui no Brasil é substituída pela juriti. Ver o *oriki* sobre *eyilé* no capítulo sobre simbolismos.

18. *Abikú* ou *Elèrè* são formas de espíritos que vivem de ir e vir ao mundo, formando uma sociedade, *Egbé Ọrun Abikú*, e presidida por *Iyafanjásá* e *Olókò*. Para essas mortes prematuras, algumas oferendas são feitas no intuito de sensibilizá-los para que permaneçam na terra. Ao tomar conhecimento de que uma criança é *abikú*, os yorubás lhes dão nomes sugestivos para sua permanência: *Apàràrà* — não fique indo e voltando; *Durójaiye* — fique e goze a vida; *Kokumò* — não morra mais. As obrigações a serem feitas se iniciam a partir da consulta a *Iṣá*, para a descoberta de seu *ewò*, a fim de quebrar sua resistência, conforme relata um trecho do *odù Odí méfi*:

1 — *À d'Iṣá run Ọrúnmílá nitori Asejéjéjaiye ọmọ rẹ*

2 — *L'ò d'á Ọrúnmílá laamú dápín, t'ò jẹ pé ẹkẹrindilogun t'ò ti mo'aiye ti nku*

3 — *Ni Ọrúnmílá to wa jawọ rẹ*

4 — *Nwọn wá ni kẹ Ọrúnmílá tojú ewé idí ati gbogbo nkan iyókú*

5 — *Nwọn ni kẹ Ọrúnmílá o fi sington lortikerike ara*

6 — *K'ò sí sìn l'ojú náá*

7 — *Ọrúnmílá sìn i*

8 — *Ngbá ti Ọrúnmílá sìn i tán*

- 9 - *Nwọn ní ọmọ nàà kò ní mò ọ̀nà ọ̀run*
- 10 - *Nwọn ní o sì tún lè mu lara iyékhè*
- 11 - *Nwọn ní k'ò tún ràn a no ọ̀ndè*
- 12 - *Nwọn ní t'ò ba tí nfi s'ídí ọmọ yíí*
- 13 - *Nwọn ní, kò ní lè lẹ*
- 14 - *Nwọn ní, ọ̀nà ọ̀run kò ní sí fún u*
- 15 - *Ọmọ tí o ba tí kún ewé lara pupa kò tún padà dé ọ̀run.*

- 1 - O bábáláwo (Ọ̀rúnmilá) foi consultar Ifá para seu filho *Asejéjéjaiyé*
- 2 - Ele causa aborrecimentos ao bábáláwo porque é a décima sexta vez que vem ao mundo e morre
- 3 - É então que o bábáláwo descobre seu segredo (*èwọ̀*)
- 4 - O bábáláwo diz que se prepare a folha de *ídí* e tudo que for necessário
- 5 - Eles dizem que sejam feitas incisões no corpo de *Asejéjéjaiyé*
- 6 - Que façam incisões no rosto também.
- 7 - As incisões são feitas e se esfrega o pó
- 8 - Quando se acaba de fazer as incisões
- 9 - Eles dizem que esta criança não conhece mais o caminho de volta para o céu (da morte)
- 10 - Eles dizem que pegue o resto do pó negro
- 11 - Eles dizem que confeccione um talismã
- 12 - Eles dizem que amarre na cintura da criança
- 13 - Eles dizem que ela não é mais capaz de partir
- 14 - Eles dizem que o caminho do céu não foi feito para ela
- 15 - A criança que esfrega seu corpo com a folha de *lára* pupa (folha de ricino) não volta mais para o céu.

No Brasil, as pessoas *àbíkú* são iniciadas de forma especial, tendo seus direitos restritos por essa condição.

19. Na cultura yorubá, como nos Candomblés Kétu, não há nenhuma divindade que se assemelhe ao diabo ou o demônio dos cristãos. Enquanto este está em constante oposição ao Deus cris-

tão, o Deus yorubá tem em *Èṣù* um servo fiel, com a função de informante dos acontecimentos diários na Terra.

20. A mensagem que este *odù* transmite na mesa de jogo é a de que a pessoa que consulta está em competição com outra pessoa e que deve ter muita paciência. O bem que está fazendo será retribuído com o mal. A falta de chuva da história é uma revelação figurada das dificuldades que a pessoa passará e que deverá fazer oferendas. Este *odù* também revela que uma pessoa da família não está bem, a ponto de poder vir a morrer.

21. A ética inclui também o lado profissional do trabalho realizado, admitido como justo por muitas pessoas. De qualquer forma, o que se admite é que haja uma cobrança razoável pelos trabalhos realizados. No meio do Candomblé há os religiosos profissionais, que vivem exclusivamente da religião e cobram o que desejam, para se sustentar e manter a sua comunidade. Não possuem emprego fixo e nem o hábito do trabalho que a sociedade exige. A tradição dos jogos, por onde tudo começa, determina que quem joga verifique as condições do cliente. William Bascon, *Ifá Divination*, cita o caso da seguinte forma: "... Ifá ensina que os adivinhos sejam bondosos e que se eles sabem que um cliente é pobre, podem sugerir um pelo em lugar de um cavalo; um pouco de lã ao invés de uma ovelha, ou uma pena em lugar de uma galinha... Um olhador jamais deveria recusar o atendimento a uma pessoa sem recursos financeiros"...

5.^a PARTE

Ancestrais e Antepassados

Crenças e Ritos

Os yorubá, como os demais grupos africanos, crêem na existência ativa dos antepassados. A morte não representa simplesmente um fim da vida humana, mas a vida terrestre se prolonga em direção à vida além-túmulo, exatamente em algum dos nove espaços do *òrun*, o domínio dos seres desprovidos do *emi*. Assim, a morte não representa uma extinção, mas mudança de uma vida para outra.

Os antepassados ou ancestrais são denominados *Òkú òrun* e *Àgbagbà*, ou ainda pelo título de *Èsà*, usado para reverenciar os ancestrais nos ritos de *Ipádé*, dos Candomblés do Brasil. Um antepassado é alguém de quem uma pessoa descende, seja através do pai ou da mãe, em qualquer período do tempo, e que o ser

vivente conserva relações filiais afetuosas. Somente alcançarão a condição de Ancestral com merecimento de culto aqueles que atingiram uma idade avançada, com uma vida de boa qualidade e trabalho expressivo para a sociedade, além de terem deixado bons filhos. Para os yorubá, um casamento sem filho é algo mal-sucedido. Na verdade, seu sistema de valores tem por base três coisas: Owo, dinheiro, *Omọ*, filhos, e *Àṣkú*, vida longa. A vida longa é considerada a mais importante porque proporciona a oportunidade que pode tornar possível as duas outras.

São esses e toda a linhagem de gerações passadas que, depois da morte, se transformam, para seus familiares, nas figuras mais importantes do mundo espiritual. Embora os ancestrais compreendam membros masculinos e femininos das gerações anteriores, os ancestrais masculinos são os mais importantes.

Ao seguirem para o *òrun*, os ancestrais são libertos de todas as restrições impostas pela Terra; dessa forma, adquirem potencialidades que podem ser usadas para beneficiar seus familiares, que ainda estão na Terra. Por essa razão, é necessário mantê-los num estado de paz e contentamento.

Quando dissermos que existe um culto ao ancestral, queremos dizer que o que existe de fato é uma manifestação de relacionamento familiar indestrutível entre o familiar que partiu e seus descendentes que aqui ficaram. A palavra culto então colocada tem o significado de homenagem que melhor expressa o nosso entendimento sobre o assunto.

O encaminhamento do espírito, depois dos rituais realizados, corresponde a passar de volta pelo portão do

Onibodé em direção a *Olódūmarè*, para receber o julgamento de seus atos na Terra. De acordo com o *òrun* ao qual foi destinado, continuará a exercer suas funções familiares, agora de modo mais poderoso sobre seus descendentes que a ele continuam a se referir como *Babá mi* — Meu pai, ou *iyá mi* — Minha mãe. Esta forma salienta o amor e afeição que caracterizam as relações de ambos. E trata-se de uma revelação viva, pois eles não dizem "Eu vou falar com o espírito de meu pai", mas sim, "Eu vou falar com o meu pai", numa comprovação de que eles continuam a ter o título de relacionamento que tinham enquanto chefes de família.

O fim da vida na Terra envolve a questão a respeito do que se transforma o homem após a vida atual. Toda religião encara isto: nascimento, vida e morte (*ibi, iyè àti ikú*); o pós-vida — *iyè lẹ́bín kú*; o julgamento divino — *ídájó ti Ọlórún*; e o possível retorno em outra vida, sucessivamente — *Àtúnwa*. Vejamos isto em parte:

IKÚ — Morte

É visto como um agente criado por *Olódūmarè* para remover as pessoas cujo tempo na Terra tenha terminado. A morte é denominada *íkú*, e trata-se de um personagem masculino. Sua lógica é para as pessoas mais velhas, e que, dadas certas condições, devem viver até uma idade avançada. Por isso, quando uma pessoa jovem morre, o fato é considerado tragédia; por outro lado, a morte de uma pessoa idosa é ocasião

para se alegrar. Sobre isto, costuma-se dizer *Ikú kî pa ni, ayô l' o npa ni* — "A morte não mata, são os excessos que matam".

O odú *Qyêkú Mèjî* revela, em um de seus *itàn*, que a morte começou a matar depois que sua mãe foi espancada e morta na praça do mercado:

Nijô tí wọn npâyá ikú nígbe
Lôjá Ejigbòmèkùn
Ikú gbô
Ikú ban bíi gáte
Ikú mérin se kèsè

Ô fefôn şokun fà
Ô fàkekè pa kèsè ijá mèsè danindānindānin

No dia em que a mãe da morte foi espancada
 No mercado de *Ejigbòmèkùn*
 A morte ouviu
 E gritou alto, enfurecida
 A morte fez do elefante a esposa de seu cavalo

Ele fez do búfalo sua corda
 Fez do escorpião o seu esporão bem firme pronto
 para a luta.

Posteriormente, a morte foi subjugada depois que seus inimigos conseguiram que ela comesse o que era proibido comer, segundo o conceito do *şwô* visto anteriormente, só conhecido através do jogo de Ifá. Neste relato, é a esposa de Ikú, *Olójongbòdú*, que revela este segredo:

A diá fun Olójongbòdú
Obinrin Ikú
Wọn pè é lóòrô kùtùkùtù
Wọn ni kìn ni Ikú okọ rẹ ô gbodô
Ti ó fi npomọ dọmọ kiri?

Ô ní Ikú, okọ òun, ô gbodô jekú
Wọn ní bọ bá jeku nkô?
Ô ní ọwô Ikú a mda wá iróróró iróróró
Ô ní òun Ikú, okọ òun, ô gbodô jeja
Wọn ní bọ bá jeja nkô?

Ô ní ẹşê Ikú a mda gbón iririri iririri
Ô ní Ikú, okọ òun, ô gbodô jẹ yin pẹpẹiyẹ
Wọn ní bọ bá jeyin pẹpẹiyẹ nkô?
Ô ní Ikú a mda bí igòròrò igòròrò

Nós consultamos Ifá para *Olójongbòdú*
 Mulher de Ikú
 Ela foi chamada cedo, pela manhã
 Eles perguntaram o que seu marido não podia
 comer
 Que o tornasse capaz de matar outros filhos de
 pessoas ao redor?

Ela disse que a Morte, seu marido, não podia
 comer ratos
 Eles perguntaram o que aconteceria se ele comesse
 ratos?
 Ela disse que as mãos da morte tremeriam sem
 parar
 Ela disse que a Morte, seu marido, não podia
 comer peixe

Eles perguntaram o que aconteceria se ele comesse peixe?

Ela disse que os pés da Morte tremariam sem parar

Ela disse que a Morte, seu marido, não podia comer ovo de pata

Eles perguntaram o que aconteceria se ele comesse ovo de pata?

Ela disse que a Morte vomitaria sem parar.

A conclusão deste odú é que foram dados à Morte todos os alimentos proibidos, o que a fez acalmar e impedir a sua tarefa que estava sendo feita sem qualquer critério, ou seja, a Morte foi subjugada apenas depois que seus inimigos conseguiram que ela comesse o que era proibido comer. Verificamos novamente a importância do respeito às coisas proibidas, *ewò*, cujo conhecimento só é possível através do sistema de Ifá. Devemos registrar que, no processo de divinização de Ifá, ocorrendo a cada deste odú, irá revelar vitória de qualquer pessoa sobre a morte.

Embora a morte seja inevitável, e imprevisível, vimos que ela pode sofrer alterações através da intervenção de *Orunmilá* ou de qualquer outro *oriṣà* junto a *Olódūmarè*, e isto é previsto em outro mito, quando *Èṣù* consegue subornar o filho de *Ikú*, que revela o modo pelo qual *Ikú* matava com o uso de uma clava, a fonte indispensável de seu poder. Sem essa clava, *Ikú* tornava-se impotente. *Èṣù* foi ajudado por *Ajápàá*, a tartaruga, que conseguiu o que desejava, conforme o dito *Ajápàá gbé òrúkú l'òwò Ikú* — "A tartaruga tirou a clava das mãos de *Ikú*". Posteriormente, fez um pacto

com *Orunmilá*, com a condição dele ajudá-lo a recuperar a sua clava; em troca, *Ikú* só levaria aqueles que não se colocarem sob a proteção de *Orunmilá* ou aqueles que estivessem com a data já determinada para o fim de suas vidas na Terra. Isto reflete a necessidade de um constante acompanhamento da situação de uma pessoa através do jogo. Daí o provérbio *Arùn l'a wò, a kú wò Ikú* — "A doença pode ser curada, a morte não pode ser remediada". E ainda o *odú Irò-sùn-Oṣo* revela:

Aidé Ikú l' à mbò Ọṣùn

Aidé Ikú l' à mbo Oriṣà

Bi Ikú bá dè, Ikú ò gbà gbò

Se *Ikú* não chegar, adoremos *Ọṣùn*

Se *Ikú* não chegar, adoremos *Ọṣiṣà*

Se *Ikú* realmente chegar, não adianta *Ikú* receber sacrifício

ISINKÚ — Ritos Funerários

A circunstância que cerca a morte de uma pessoa, a idade, condição social e o seu relacionamento religioso são fatores importantes que impõem a forma dos ritos funerários. No Brasil, para os iniciados das religiões de etnia yorubá, os ritos são denominados *Aṣẹṣẹ* — retorno às origens.

O falecimento de um iniciado é marcado pela retirada, com o corpo já no ataúde, do elemento central de sua iniciação, o *oṣū*. Trata-se de uma retirada simbólica de algo, agora abstrato, juntamente com alguns tios

de cabelo do alto da cabeça, no lugar onde foi colocado o ogû. Outros elementos são utilizados neste ritual: *efun* (pó branco); *eyin* (ovo); *èjè èyiglé* (sangue de pombo); *akāsā* (pudim de milho branco enrolado em folha verde); *owu* (algodão), com o qual tudo é recolhido e despachado. Posteriormente, o jogo do obi tudo confirmará. Em alguns casos, o ritual é feito em cima de um igbá, uma meia cabaça. O manipulador deste ritual deve ser sempre uma pessoa com *orô* mais antigo que o falecido, ou, pelo menos, com a mesma expressão religiosa.

Após o enterro é iniciada uma seqüência de cerimônias noturnas, idênticas e diárias, que duram sete dias, sendo que, no sexto dia, deverão ser feitos os sacrifícios propiciatórios e o *Eru Èégún* — "Carrego do Morto". No último dia, denominado "arremate", cantar-se-á com o dia claro.

Somente no ritual de *Àsèsè*, o *Ìpádé* é realizado à noite, com exceção do último dia, quando é feito de dia. Durante todo o *Àsèsè*, os toques são feitos em cima do *igbá*, uma meia cabaça, ou do *akèrègbè*, uma cabaça inteira. Somente no último dia os atabaques são utilizados. Todos os presentes se vestem de branco, *aṣṣ okè*, cobrindo toda a parte de cima do corpo até o pescoço. No pulso amarra-se uma tira de palha-da-costa, *iko*, e, nas pálpebras, passa-se um pouco de *efun*, pó branco, assim como também na nuca, fronte e peito.

Àsèsè mo jùbà o

Àsèsè. Àsèsè o

Àsèsè eru kí agbà o

Àsèsè, meus respeitos

Àsèsè, Àsèsè o

*As escravas saúdam os
mais antigos*

Os cânticos são acompanhados de danças individuais em frente a um igbá, colocado no chão, onde são depositadas moedas recebidas de todos os presentes, passadas antes em volta de suas cabeças. É o "pagamento" de proteção para as pessoas não irem com a alma do morto. Os cânticos são efetuados na modalidade Kétu, e em duas outras etnias — jeje e Angola-Congo, pois Èégún existe em toda nação de Candomblé; não tem bandeira, muda de nome, mas é um só.

Quando, em vida, a pessoa morta teve seus assentamentos, *lái Orisha*, acompanhados por quartinhas cheias de água, símbolo de vida ativa. Agora, suas quartinhas serão esvaziadas e emborcadas, como símbolo da vida que partiu. É o jogo que irá definir o que irá no carregamento do morto e o que poderá ficar como *ojúbò* da casa, ou seja, a permanência dos assentamentos e outros símbolos como elementos de culto e adoração.

Há um aspecto nos ritos de *Àsèsè* que devemos observar e que está ligado ao *Orisha Ọṣṣòṣi*. Após os cânticos iniciais, é feita uma série de reverências a *Ọḍḍ Ẹròlé*, um outro nome dado a *Ọṣṣòṣi*, e ancestral mítico dos candomblés da nação Kétu no Brasil. Relacionado ao fato, vamos transcrever trechos de uma citação feita pela *Ìyalórisà Stella de Ọṣṣòṣi* e, posteriormente, por *Ọba Ka kanfò*, ambos pertencentes ao Candomblé do *Àṣẹ Ọpó Alónjã*, em Salvador, Bahia,

"Uma outra denominação dada ao rito de *Àsèsè* é *Ajeje*, que significa 'a vigília do caçador'. Conta a tradição que *Odulẹkẹ* criou uma menina e que deu o nome de *Ọya*. Já crescida, se tornou uma mulher inteligente e ativa, conhecendo todos os segredos da caça e artes da magia,

Quando Odulęke faleceu, Oya lhe prestou uma homenagem. Reuniu todos os seus pertences, colocando-os numa grande trouxa e, durante 7 dias, dançou e cantou em homenagem ao pai adotivo. Ao final dos 7 dias, um grande cortejo foi depositar a grande trouxa aos pés de uma árvore sagrada. A este carregio foi dado o nome de *Àşęşę* e que deu nome também ao ritual. A princípio era praticado apenas pelos caçadores e, com o tempo, se estendeu a todas as pessoas, recebendo o nome de *Àşęşę*."

Uma das seqüências das cantigas em louvor a *Ọşęşę* nos fala sobre isto:

<i>Bibi bibi lo bi wā</i>	O nascimento que nos trouxe ao mundo
<i>Ọde Àrólę lo bi wā</i>	Ode Àrólę nos trouxe ao mundo

O ritual de *Àşęşę*, descrito em parte, é dedicado exclusivamente às pessoas iniciadas. Em fins do século passado, os descendentes de africanos no Brasil faziam esse ritual indistintamente. Em outra exposição de *Ọba Ka* kanfọ sobre o assunto, destacamos o trecho:

"Os pęsames eram dados com um tabuleiro de *ākārąę*, panela com *ękuru*, *abara*, *ākāsā* etc. Estas comidas ficavam em volta do corpo, na sala, e pertencia ao morto ou morta. Quando chegava um visitante, ele fazia a saudação '*E kú aşę o*' e se servia usando uma folha da mamona passada no fogo onde estavam sendo feitas as comidas, e comia. Depois jogava a folha num balaio e ia dançar em volta do corpo para pagar a comida que comera. Porque, geralmente, naquele tempo,

o *Àşęşę* era feito em qualquer casa. Nos dias de hoje, é feito somente nos terreiros".

Entre os yorubá, quando morre uma pessoa, o corpo é envolvido imediatamente numa mortalha branca. Antes ele é banhado; se for uma mulher, o cabelo é devidamente penteado e, se for homem, algumas vezes é inteiramente raspado. A condição de estar devidamente limpo é para ser bem recebido na morada de seus ancestrais. Em algumas regiões, um pouco do cabelo, das unhas dos dedos dos pés e das mãos do falecido é cortado e guardado para "2º enterro", que ocorrerá dias ou semanas depois.

Conhecedores da maneira de preservar o corpo, o mesmo pode ficar dois ou mais dias sem exalar mau cheiro e recebendo as honras devidas.

Os sacrifícios efetuados objetivam fortalecer o espírito, igualmente os alimentos e oferendas, que são colocados aos pés do morto como forma dele não sentir fome durante a jornada à terra dos ancestrais. Os parentes e amigos chegam para cantar, dançar e comer. Antes do pôr-do-sol a dança pára e o corpo é envolvido em roupas pesadas e bonitas, tudo conduzido em procissão solene até a sepultura. Há o costume de se mandar recados para os antepassados que se foram antes, numa prova da crença no além e no poder dos antepassados. Todo este conjunto de situações objetivas não perde o vínculo com os familiares e que a vida lá continue do mesmo modo que a vida na Terra. Em outros tempos, as sepulturas eram cavadas no interior da casa, mas o costume passou.

Vários dias após o funeral, há um outro rito conhecido como *Fifa ęęgún Ọkúw wọ lę* — "Trazer o espírito do falecido para a casa". Um santuário é construído

no canto da casa, onde são feitos os pedidos e oferendas, numa conversa íntima familiar. Este vínculo fortalece a condição deles tudo verem o que está acontecendo na Terra. Quando se diz *Bàbá mi má sùn o* — "Meu pai, não durma", trata-se de um apelo ao falecido para ficar atento às coisas da Terra. Em outras palavras, há uma comunhão constante e um apelo à vigilância.

IDAJO TI OLORUN — O Julgamento Divino

Há um lugar definido, fora desta Terra, para onde os falecidos vão. O nome utilizado para este lugar é *Orun* que, num sentido geral, significa Céu, o lugar onde Olódumarê, os *Orishá* e os espíritos diversos habitam. A denominação de todos esses habitantes do *Orun* é *ara orun*, cuja principal diferença entre eles e os *ara aiyé*, habitantes da Terra, é a de que aqueles não necessitam do *emi*, a respiração, para sobreviver. No dizer de J. E. dos Santos, "o *orun* é todo espaço abstrato paralelo ao *aiyé*"; outros alegam que o *orun* é muito longe, sendo por isso que o recém-morto tem que adquirir energia, consumindo a comida e a bebida oferecidas durante as cerimônias fúnebres, antes da ida para a longa viagem.

Para uma conclusão lógica da localização do *orun*, devemos nos fixar no seguinte: se Olódumarê é a origem desta alma que continua a viver depois da morte, ela forçosamente irá regressar à sua origem.

O *orun* é dividido em outros tantos espaços para acomodar todos os tipos de espíritos. São em número de nove, segundo as tradições, embora tenhamos con-

seguido relacionar apenas oito, com denominações diversas e condizentes com suas finalidades:

Orun Rere, o bom lugar, para aqueles que foram bons durante a vida; *Orun Alàáfia*, o local de paz e tranquilidade; *Orun Funfun*, *orun* do branco e da pureza; *Orun Babá Eni*, o *orun* do pai das pessoas; *Orun Afifé*, o espaço da aragem, local de correção, onde os espíritos permanecem e tudo é corrigido, e lá ficarão até serem reencarnados; *Orun Isalú* ou *Asalú*, local onde são realizados os julgamentos; *Orun Apadàdi* o *orun* dos "cacos", do lixo celestial, das coisas quebradas, impossíveis de reparar e de serem restituídas à vida terrestre através da reencarnação; *Orun Burukú*, o mau espaço, quente como pimenta e destinado às pessoas más.

Alguns dos *orun* relacionados se equivalem pela finalidade que possuem, os mortos são encaminhados a um desses espaços após o fator decisivo do julgamento divino, pois, na realidade, o julgamento ocorre durante todo o tempo de vida da pessoa na Terra. As divindades contrárias ao mal acompanham as pessoas em sua vida diária e dão a sua punição; o juízo final fica a cargo de Olódumarê, decidindo quais são os bons e quais são os maus, e os encaminham para os respectivos *orun*. O julgamento é baseado nos atos praticados na Terra e devidamente registrados no *orí inú*, que retorna para Olódumarê.

A maneira como é feito o julgamento pode ser entendida através do seguinte provérbio:

Gbogbo obun tí a bà se ni àiyè
L'a o kunlẹ̀ rò ni òrun

Todas as coisas que fazemos na Terra
 Damos conta, de joelhos, no céu

Somente quando se é absolvido por Olódūmarè é que se tem a oportunidade de reunir-se com seus ancestrais, podendo-se reencarnar e renascer dentro da mesma família.

Se alguém, porém, é condenado, vai para o *Òrun Apáàdi*, onde irá sofrer com os maus. Quando finalmente for libertado, não terá oportunidade de viver uma vida normal e será condenado a errar, por lugares solitários, comendo alimentos intragáveis. Isto é lembrado em trechos de palavras de despedida a uma pessoa que morreu:

Má jẹ̀ òkún
Má jẹ̀ okòlòò
Obun tí wọn ba nẹ́ lajùlẹ̀ òrun
Ni kó ma bá wọn jẹ́

Não coma centopéias;
 Não coma vermes
 Coma as coisas boas que eles comem no céu
 Coma com eles

ÀTÚNWA — Reencarnação

Há diferentes caminhos para os antepassados voltarem à Terra, e um dos mais comuns é que a alma seja reencarnada e nascida como um neto, bisneto, bisneta etc. de um filho ou filha dos antigos pais. Ou seja, o processo de ida e vinda se dá entre o meio familiar do qual era oriundo. A isto é dado o nome de *Àtúnwa*, aquele ou aquela que volta novamente.

O mundo, segundo os yorubá, é o melhor lugar onde vivemos. Isso é contrário ao ponto de vista de algumas tradições religiosas, que consideram o mundo um lugar de sofrimento e dor.

Existe um forte desejo por parte do ser vivo, em ver reencarnados seus pais logo depois da morte deles. Daí a expressão *Bàbá/Ìyá á yá lẹ̀wọ̀ ẹ́ o* — "Que o seu pai ou sua mãe seja um filho seu", ou ainda usando um trecho de uma oração, *Bàbá/Ìyá á tètè yà o* — "Que seu pai ou sua mãe venha logo". Este desejo é observado quando do nascimento, *Ìbí*, de uma criança; aos três meses de idade, um *bàbáláwo* é consultado para saber qual o antepassado que foi reencarnado, se da linhagem paterna ou materna. Esse ritual é conhecido como *Mímọ orí ọmọ* — "Conhecendo o orí da criança" ou *Gbígbo orí ọmọ* — "Ouvindo o orí da criança". É verificado o seu *òrìṣà*, seus *ewò*, tabus, e o tipo de espírito encarnado (*Àbikú* etc.) A partir deste conhecimento, um determinado nome passará a fazer parte de seu nome civil para lembrar constantemente à criança a sua origem.

A reencarnação de um ancestral é conhecida pelo nome de *Yíyá ọmọ* — "Voltar a ser criança ou tornar a

encarnar". Ao se constatar o fato, o nome da criança poderá ser alusivo ao fato. Alguns nomes yorubá evidenciam isto e relacionamos alguns:

Bábátundé — o pai voltou, ou seja, um ancestral da linhagem paterna voltou; *Iyátundé* — a mãe voltou; *Bábájidé* — papai acordou e chegou; *Iyábô* — a mãe retornou; *Omótundé* — a criança voltou de novo.

Nesta visão da concepção yorubá sobre a reencarnação devemos salientar que, apesar de uma criança ser chamada de Bábátundé, o espírito do antepassado ainda continua a viver no mundo espiritual, onde é invocado de tempos em tempos. Em face disso, alguns entendem que, na verdade, há uma reencarnação parcial. Os vivos ficam satisfeitos ao verem parte de seus ancestrais nos filhos recém-nascidos, mas, ao mesmo tempo, são felizes por saberem que eles se acham no mundo espiritual, onde têm maior potencialidade no auxílio de seus familiares na Terra.

Na tradição do culto a Šangó há um fato sugestivo sobre este assunto. Bayänni é vista como a irmã mais velha de Šangó, que governou Oyô como regente, depois da abdicação de Dáda Ajáká, irmão mais velho de Šangó, governante ineficaz para a época. A palavra Bayänni é uma contração da expressão Bábá yân mi, "Papai escolheu-me", e refere-se à crença de que o ancestral masculino escolheu-a para retornar à vida na forma corporal de Bayänni. Sendo assim, esta seria a razão da coroa de búzios que usa, um símbolo de continuidade em termos de reencarnação.

Sobre o assunto, Verger faz referência a L. Probenius, quando diz:

"A religião dos iorubá torna-se gradualmente homogênea, e sua atual uniformidade é o resultado de uma longa evolução e da confluência de muitas correntes providas de muitas fontes. Seu sistema religioso se baseia na concepção de que cada ser humano é um representante do deus ancestral. A descendência é através da linha masculina. Todos os membros da mesma família são a posteridade do mesmo deus. Assim que eles morrem, retornam a esta divindade e cada criança recém-nascida representa o novo nascimento de um membro falecido da mesma família. O orixá é o agente da procriação que decide sobre a aparição de toda criança."

EGÜNGÚN e ÈSÀ — Espíritos ancestrais

O espírito de um antepassado pode ser invocado a fim de assumir a forma material, aparecendo sozinho e falando, trazendo bênçãos e orientações aos que assim desejam. Nessa forma recebem o nome de *Egüngün* — "Mascarados". Para preservar sua condição de *ará orun* — "habitante do orun" —, o espírito se apresenta completamente envolvido numa vestimenta denominada *agô*, feita de panos de diversas cores, *abalá* — tiras coloridas, *bântê* e *ôpá* — costurados em conjunto, de tal forma que o cobre da cabeça aos pés, mas

não ocultando suas características físicas principais. Daí o nome "mascarado".

Ele somente vê através de um buraco no tecido, à altura dos olhos, e coberto com uma rede denominada *káfó*, mas que esconde sua identidade. Ninguém, exceto algumas pessoas autorizadas — *Ọjẹ* — pode chegar perto e tocá-lo. Em sua comunicação usa de uma voz ardente e grossa, *sègè*, e sempre em linguagem ritual, devidamente traduzida pelos *ọjẹ*, que se utilizam de uma vareta de madeira denominada *ışan*, extraída da árvore *Àtòrì* ou das nervuras do *Igi ope*, dendezeiro.

A palavra *Egúngún* significa, exatamente, mascarado, sendo costume usar a forma *Ègùn*, que significa osso, esqueleto. No Brasil, o culto tem o seu sacerdote mais elevado, o *Aláâpinni*, que, em terras yorubá, deve ser um homem monórquido, ou seja, com um só testículo. Esses *Egúngún* são relacionados com os *òrişà*, e, em suas representações públicas, usam os símbolos dos próprios *òrişà* para evidenciar sua identidade: *Bàbá Agbòulá*, é ligado a *Şàngó*; *Bàbá Olukòtún* é ligado a *Òsàngiyán*; *Ajímúdà* a *Yànsàn*. A palavra *Bàbá* aí utilizada para definir os *Egúngún* revela uma forma respeitosa à ancestralidade, aí revivida através de sua manifestação.

Nos ritos religiosos do Candomblé, todas as vezes em que se reverenciam os *òrişà* uma parte das cerimônias é destinada aos ancestrais da comunidade nas dependências do *Ilé Ibò Akú*, Casa de Culto aos Mortos. Tradicionalmente são conhecidos como *Èsà* e são representados pelos títulos que possuíam: *Èsà Asika*, *Èsà Obitiko* (Bámbósé), *Èsà Oburo* (Ọba Şàniyà), *Èsà Ajadi*, *Èsà Adiro*, *Èsà Akéşan* e *Èsà Akáyodé*. Ver os cânticos n.ºs 5 e 6 do Ritual do *Ìpàdè*.

Notas

1. O zelo pela família é total em toda a África. Os Cabindas dizem: *U şina li kanda* — "A verdadeira riqueza é a família".
2. Os textos de *Ilá* que falam sobre oferendas de rato indicam, na realidade, um tipo de roedor africano denominado *òkèkè* ou *ekùtè* e *emò*.
3. Nos ritos de *àşèşè*, ao se cantar para os *òrişà*, inicia-se primeiro por *Ọşun*.
4. Ao se passar *ẹfun* nas pálpebras, e nos pulsos a palhada-costa, objetiva-se impedir que a alma do morto penetre nas pessoas.
5. O *àşèşè* é específico para pessoas iniciadas.
6. *A òò m̀ù àwọn òkù padà wá sí iyè* — "Os mortos serão trazidos de volta à vida".
7. Os panos de *Eégún* não tinham um buraco na altura dos olhos para que pudessem ver. Conta a tradição que foi *Òşàalá* quem fez a abertura, e que é denominada de *kaló*:

Aşò Eégún k̀i itì l'awọn t̀lẹ̀ t̀lẹ̀ rì
Òrişà l'ò fi àwọn k̀un un
Awọn ti Eégún m̀da fi r̀tran un

O pano de *Eégún* não tinha tela antes
Òrişà acrescentou a tela
 A tela através da qual *Eégún* pode ver

8. Os *alápinni* são originários de Nupe, e introduziram o culto de *Eégún* em *Ọyò*.

9. Os dias da semana mais representativos no Candomblé são as quartas-feiras, com o oferecimento de *Amälä* a *Şàngô*; sextas-feiras, consagrados a *Ôşäälä*. Os sábados são destinados às festas, coincidindo, ou fazendo coincidir, com os 16 ou 17 dias depois da entrada da *iyawô* na camarinha.

10. *Orúkô* é um símbolo lingüístico pelo qual a pessoa lembra a sua individualidade. *Orikü* é a forma literária pela qual a pessoa relembra a história da família, do clã, invoca a ancestralidade, a divindade e suas experiências e marcas. Um nome afeta o comportamento de uma pessoa, por isso ele deve ser bem escolhido.

6ª PARTE

Os Elementos do Culto

O culto é uma prática religiosa que envolve a realização de atos e palavras de devoção, em honra de uma ou várias divindades. São esses atos e palavras que tomam a forma de ritos e cerimônias, e que podem compreender a prece, *adurã*; invocação, *ijubã*; elaboração de oferendas, *ribo*; cânticos, *orin*; manifestação de divindades, *gbà òriṣà*; toques de atabaque, *irò ilu*; e a dança, *ijò*, conforme a exigência do momento.

Um culto, *isin*, pode ser particular, coletivo ou até festivo, com público participante. Em todos esses momentos, a pessoa sente que está na presença de sua divindade, ativando seu pensamento controlador e dando-lhe um senso de segurança. Para isto sua divindade é invocada para abençoá-lo e apoiá-lo através de rituais específicos que seguem normas estabelecidas e fixadas por tradições de *àṣẹ*. O modo como são feitos os rituais tem sido cuidadosamente preservado e seguido sistematicamente a fim de adquirir virtudes mágicas,

que só podem ser eficazes quando conduzidas dentro de padrões estabelecidos.

Antes de analisarmos as diversas formas de ritos que formam o culto religioso, devemos lembrar que a religião yorubá sempre foi transmitida através de tradições orais. Apesar disso, a ausência de uma literatura escrita não constitui uma barreira à nossa compreensão sobre o assunto, uma vez que a ordem do culto vem sendo mantida segundo o princípio do diálogo entre as gerações. Os participantes do culto têm, além de suas atividades religiosas, uma ocupação de preservar a conduta tradicional do ritual e a sua prática dentro daquilo que definimos como padrões estabelecidos. Observa-se a tarefa é feita com respeito e seriedade, e sempre consciente do fato de que qualquer omissão ou alteração, qualquer palavra erradamente proferida ou cântico impróprio irá acarretar desagrado ao *Orisá* e prejuízo à eficácia do culto. A consequência dessa rígida observância, por parte de suas pessoas, é que a ordem do culto vem sendo mantida dentro de fatores aceitáveis

ORÔ — Ritual

Um dos ritos particulares realizados pelas *Iyalorísá* ou *Babalorísá* no início de cada semana, aos primeiros claros do dia, denomina-se *Sorô Orisá*, conversa com o *Orisá*, para saber como será a semana e ouvir as determinações daquilo que deverá ser feito. Como exemplo, citamos como é feito numa das mais tradicionais casas de culto a *Sangô*:

Antes de falar com qualquer pessoa, a *Iyalorísá* dirige-se ao *Ilé Sangô*, ajoelha-se e derrama um pouco de água da quartinha no chão, em três lugares separados, no centro, à direita e à esquerda; bate três vezes a palma da mão direita sobre o seu punho esquerdo, tocando os dedos da mão direita cada vez nos lugares com a água, dizendo:

Afônjá mo pè
Aira mo pè
Pelê towó
Pelê towó mọ
Aikú Babá wá
Kò jù oye mi
Ko tutu

Agitando o *şérê*, faz a invocação a *Sangô*:

Kawôô Kabtyesilê
Ka mo nge ko şi ngoole
Orisá imọ' ba
Losi losi
O bi omọ loosi

Ọba iru l'oko
Ọba iru l'oko
Iyámase ko nwa
Ira oje
Afônjá k' o máa nja lẹkan
Ara l'ako l'aya
Tóbi Orisá
Ọba Sorun
Ara ọba oje

Em seguida é feito o jogo do orógbô, e o diálogo é estabelecido. O orógbô substitui o obi nas consultas feitas a Šàngô. Um de seus oriki revela o seguinte: *Orógbô lóbi bába mí* — "Orógbô é o obi de meu pai".

Um outro exemplo de ritos pessoais denomina-se fazer o *òṣẹ*. É o ato de cada pessoa iniciada cuidar dos assentamentos de seu *òriṣà*, *idí òriṣà*, da água da quartinha, *òtùn*, e as devidas rezas de seu *òriṣà*, *adura*. Este rito se reporta ao costume de todo iniciado "visitar" o seu *òriṣà* semanalmente, daí a palavra *òṣẹ*, que significa semana. Por motivos diversos, esses ritos se transformaram em obrigações mensais, cabendo em muitos casos à *Iyá Kékeré* fazê-lo, principalmente nos períodos obrigatórios — a festa anual do *òriṣà*, *ajáḍun*, e por ocasião dos ritos de *àṣẹṣẹ*.

A maneira de saudar o *òriṣà* está em função dos aspectos masculino e feminino que o *òriṣà* possui. Se for masculino, *òriṣà 'kùnrin*, fará o *dòbálẹ*: se estenderá no chão ao comprido, com as mãos para trás, tocando com a testa no solo (do yorubá, *dí ojú bá ilẹ*, colocar o rosto contra o chão); se for feminino, *òriṣà 'binrin*, fará o *yinká*: se deitará de lado no chão, girando de um lado para o outro, *yinká òtùn* e *yinká òsì* (do yorubá *yí* — virar, rolar e *ká*, em volta de).

Os assentamentos geralmente são instalados em prateleiras, *pépẹ*, dando proeminência e destaque aos mais antigos. Outros *òriṣà*, como Šàngô, usam o pilão como assento e a gamela como depósito da pedra-do-raio, *edùn ará*, colocada em cima do pilão de cabeça para baixo, *odó*, e que lhe serve de trono.

Todo assentamento, *idí òriṣà*, acompanha uma quartinha com água, *òtùn*, e o *bara*. A quartinha é sem-

pre toda de barro natural, *amô*, sem pintura. É o guardião e representação do barro primordial, que dá forma ao ser humano, sendo que a água que transpira pelo barro representa o *ẹmí*, o sopro da vida, a respiração do elemento, que nunca deverá secar e perder esta condição de vida.

O *bara* é composto de 21 búzios abertos e colocados numa vasilha de boca larga, denominada *kolóbó*, e que podem ser utilizados para o jogo do *bara*, usando os 21 búzios ou na forma de *odù* com os 16 búzios. "Èṣù Bara é aquele que 'fala', guia e indica os caminhos do indivíduo", diz J. E. dos Santos.

Os dias para a realização do *òṣẹ* estão relacionados com os dias da semana que foram convencionados no Brasil para identificar-se com os *òriṣà*:

2. ^a feira	— Èṣù e Ọmọlu
3. ^a feira	— Nàná e Ọṣùmàrè
4. ^a feira	— Šàngô e Yánsán
5. ^a feira	— Ọṣọṣí e Ọgún
6. ^a feira	— Ọṣàálá
Sábado	— Yemoja e Ọṣun
Domingo	— Todos os Ọriṣà

Esta foi uma prática de adaptação ocidental, visto que a semana yorubá era de apenas quatro dias, tempo que foi determinado para a criação do mundo. *Ọjọ Awo* é o primeiro dia e destina-se à consulta às divindades para se saber como agir durante a semana, um hábito que permaneceu nas comunidades religiosas do candomblé; *Ọjọ Ọgún* é o dia representativo das atividades e lutas pela sobrevivência; *Ọjọ Jákúta* exalta o

poder da justiça através do Òrisha Primordial que a representa e que é cognominado de "O Justiceiro de Olódùmarè"; *Ojò Òbatalá*, dia em que se venera o criador do mundo.

Esses aspectos do dia-a-dia entre o povo yorubá são registrados no seguinte ditado:

*Ifá l'o l'onit, Ifá l'o l'òla, Ifá l'o l'òtúnla, Ifá
l'o ni ijò mērin òrisha dā ilé àiyé*

A Ifá pertence o hoje, a Ifá pertence o amanhã, a Ifá pertence o depois de amanhã, a Ifá pertence os quatro dias em que Òrisha criou a Terra.

Isto revela que nada se faz sem antes se consultar o jogo. Verger se refere a isto quando faz alusões às cerimônias a Ògún na região nigeriana de Ahori: "Realizavam-se todas no dia da semana yorubá dedicada a Ògún, ou seja, de quatro em quatro dias. Os *òsẹ nlá* (grandes domingos) alternavam-se com o *òsẹ kẹkẹrẹ* (pequenos domingos)".

Os ritos de participação coletiva envolvem homenagens aos òrisha ou cultos iniciáticos, e sempre são mais elaborados, com vestimentas apropriadas, oferendas e cultos preliminares que serão vistos mais adiante.

ADURÁ — A Prece

A prece é um elemento muito importante na prática do culto e uma maneira pela qual a pessoa faz

uma súplica, *èbẹ*, sincera e entra em afinidade com o seu òrisha. Ela é pessoal e condicionada pelas circunstâncias, que podem ser problemas econômicos, aflições, bênçãos para o seu trabalho e a família, vitória e proteção. Consciente ou inconscientemente, há uma noção fundamental de que aquilo que é desejado será atendido somente se a Divindade Suprema, Olódùmarè, assim o permitir. Por isso, quando uma prece é proferida, as pessoas dizem *Àyẹ*, cujo significado pode ser entendido como "Que as divindades aprovelem este pedido". Porém, a sanção final é prerrogativa do próprio Ser Supremo.

Este é um ponto no qual se deve distinguir entre religião e magia e, por isso, entre oração e encantamento. É a certeza de que se pede por um favor cuja concessão depende inteiramente do desejo e do agrado do Determinador dos Destinos. Cito um antigo modelo de prece cantada nos Candomblés tradicionais do Brasil:

<i>Ògún ajẹbẹ oní o</i>	Nós suplicamos e pedimos a
	Ògún
<i>Ae ae ae</i>	
<i>Ajẹbẹ lẹsẹ òrisha</i>	Suplicamos aos pés do òrisha

O nome de Ògún é substituído pelos outros òrisha, na medida em que a reza vai sendo repetida.

Vemos que a prece tende a incluir alguma força espiritual que possa trazer ajuda. E elas são muitas, de acordo com a finalidade. Para o caso de pedido de emprego, Ògún é invocado como aquele que abre os caminhos:

Ògún Lákàiyé mo wá bẹ̀bẹ̀
 Látí fún mí nìşé
 Tòrí nàà ní mo nwá sí ọ̀dọ́ rẹ
 fẹ́wọ́ gbọ́ temi
 Kí ọ̀jù má şe tí mí
 Láarin ẹgbẹ́ mí
 Ògún fẹ́wọ́ gbọ́ igbẹ́ àtí ẹ̀bẹ́ mí o
 E fẹ́rẹ́ mí lẹ
 E bá mí wáşé

Ògún Lákàiyé, eu venho suplicar
 Para dar-me um emprego
 Por isso, estou em sua presença
 Por favor, ouça-me
 Não permita que eu me sinta envergonhado
 Perante meus colegas
 Ògún, por favor, ouça meu apelo e minhas
 súplicas
 Proclame minhas necessidades
 Ajuda-me a procurar um emprego

ORIN ÀTI IJÓ — Cânticos e Dança

A música, devido ao ritmo dos atabaques, *ilú*, devido à melodia das vozes, *kọrin*, e pela exuberância dos gestos, *asinnijé*, impregna a todos de uma mística, conduzindo a dança a um ritualismo obrigatório. O ritual da dança tem seu apoio nos mitos, *itàn*, do òrìşà reverenciado e que, invariavelmente, está associado aos cânticos, quando palavras e movimentos se associam

celebrando histórias, grandiosidades, proezas feitas, habilidades e capacidade.

A maioria das danças é de normas fixadas e elas devem ser feitas corretamente; qual o pé que vai para a frente primeiro, quais os movimentos de mão e do corpo que acompanham, quais as voltas que são dadas em seguida, tudo deve ser cuidadosamente observado. As danças adquirem formas definidas, dependendo do òrìşà festejado. Não são meras respostas emocionais ao ritmo musical. Simbolizam o restabelecimento de algo sagrado. Há, por exemplo, uma expressão yorubá, que diz: *Oní Şàngó tó jó tí kò Tápáà, àbùkù ara rẹ ní* — "Um filho de Şàngó que dança sem abrir os pés e as pernas se torna desacreditado". Isto é, pelo fato de Şàngó ter sido conhecido como um grande dançarino; ao som do bātā, seu atabaque, costumava abrir as pernas de modo gracioso como se estivesse dando um pontapé.

Em terras yorubá, durante o culto a Şàngó, ouvem-se canções como esta:

Olómọ kilọ fẹ́mọ rẹ	Advirta seu filho
E má pẹ Şàngó gbómọ lẹ	Para que Şàngó não seja acusado
Bí ọ şoro	Se ele enfurecer
A şọ igi dèniyàn	Transforma uma árvore numa pessoa
A şèniyàn deranko	Transforma um pássaro num animal

Canções desta natureza são comuns e descrevem a ira e o poder da divindade. Cantar essas canções significa honrar a memória do òrìşà.

Já em contraste, nas canções em louvor a *Ọṣāḍlá*, nas características são a paz e a não-violência:

<i>Ikú ti íbá ni ígbele</i>	Poderoso que habita com uma pessoa
<i>Fplá ran níl</i>	Faça com que ela prospere
<i>O sọ enikanṣọṣọ</i>	
<i>dígba ẹ̀niyàn</i>	Multiplicai-me em 200 pessoas
<i>Sọ mí òrùn</i>	Multiplicai-me em 400 pessoas

Ọṣāḍlá é entendido como uma autoridade não apenas para fazer as pessoas prósperas, mas também para multiplicá-las, isto é, abençoar todos os familiares. A canção é um apelo para conceber bênçãos a todos.

Esta exatidão desejada é mais do que uma questão de forma; é uma obrigação sagrada, cuja falha pode ser prejudicial para a eficácia do ritual. A "linguagem" dos instrumentos musicais é frequentemente designada para orientar os dançadores em seus movimentos. São formas de percussão que produzem sons especiais, *iró*, que motivam cânticos ligados a um ou mais *òrìṣà*. Como exemplo temos:

<i>Ìgbìn</i>	— <i>Ọṣálúfón</i>
<i>Àlujá</i>	— <i>Ẓàngó</i>
<i>Ìlú</i>	— <i>Yánsán</i>
<i>Ọpaniṣe</i>	— <i>Ọmọlu, Náná, Yemoja</i>
<i>Àgẹrẹ</i>	— <i>Ọṣọṣi</i>
<i>Bàtáá</i>	— <i>Ẓàngó, Onifẹ</i>
<i>Ìjẹsá</i>	— <i>Diversos òrìṣà</i>
<i>Jiká</i>	— <i>Ọṣọṣi, Ọgún</i>

Outras formas de toques costumam ser utilizadas, como o *Adahun*, *Satọ* e *Bravun*, embora sejam destinadas aos Vodun dos *candomblés* jeje, savalu, modubi e mahin.

Os instrumentos utilizados são três atabaques de tamanhos diferentes, do maior para o menor, denominados na liturgia jeje de *Hun*, *Hunpi* e *Lẹ*, e nos cultos nagos *Ìlú*, *Ìlú ọ̀tún* e *Ìlú ọ̀sì*. São reverenciados como divindades, que recebem obrigações anuais e oferendas específicas, daí serem devidamente cumprimentados. É o tipo de culto apresentado que define o tipo de acompanhamento dos instrumentos, que pode ser até uma simples cabaça percutida com pequenas varetas e denominadas *Aròrì*, que são os mesmos *Agidari*, dos *Candomblés* jeje.

As danças seguem as características do *òrìṣà* reverenciado. A forma de desbravar os caminhos é lembrada na primeira cantiga que se canta para *Ọgún*, e que abre o *Candomblé* depois de encerrado o *ipádé* de *Èṣù*:

<i>Ọgún wá jo</i>	Ogun vem dançar
<i>E mǎrìwò</i>	Com o mariwo
<i>Àkòrò wá jo</i>	[Título de Ogun]
<i>E mǎrìwò</i>	Com o mariwo
<i>Ọgún pa lépa'na (n)</i>	Ogun limpa os caminhos
<i>Ọgún wá jo</i>	Ele vem dançar
<i>E mǎrìwò</i>	Com o mariwo
<i>E mǎa tú ẹ̀iyẹ</i>	Fazendo o sacrifício com o pássaro

A frase final deste cântico refere-se ao ato dos sacrificios que antecedem as festas dos *òrìṣà*. É outra forma da expressão *Túlẹ*, que significa abençoar o chão fazendo os sacrificios ou derramando óleo sobre os oferecimentos. É um ritual relativo a todos os *òrìṣà*.

A sequência desta cantiga lembra o hábito dos antigos candomblés, de permitir que pessoas de outras casas venham com suas roupas-de-santo para participar do ritual:

<i>A wá širé Ògún o</i>	Vamos à festa de Ògún
<i>È rù jòjò</i>	Levando nossas roupas finas
<i>A wá širé Ògún o</i>	Vamos à festa de Ògún
<i>È rù jòjò</i>	Levando nossas roupas finas
<i>È rù jẹ́jẹ́</i>	Levando com tranqüilidade, com calma

Os textos dos cânticos seguem uma linguagem poética, plena de analogias, e que devem ser entendidas em conjunto, em sua tentativa de tradução, sob pena de cair em incorreções mudando o sentido da mensagem, conforme o cântico abaixo à Òṣun:

<i>Òṣun odò'là</i>	Òṣun, senhora da riqueza, da fartura
<i>È mò'na(n) d'oyin</i>	Você conhece os caminhos da doçura
<i>Òṣun odò'là</i>	Òṣun, senhora da riqueza, da fartura
<i>Ìyààgbà</i>	Senhora
<i>È mò'na(n) d'oyin</i>	Você conhece os caminhos da doçura

A palavra *ìyààgbà*, de *ìyá* — mãe — e *àgbà* — idosa, mais velha, tem o sentido de indicar também um ser expressivo pela sua experiência. Em outros casos, é usada a palavra *Àyaba*, de *àya* — esposa e *oba* — rei, ou seja, rainha.

Outros cânticos enaltecem o poder do *òrìṣà* no exercício de suas funções guerreiras. Por conseguinte, é invocado para socorrer aqueles que estão em dificuldade:

<i>Ajàgunà(n) gbà wa o</i>	Ajàgunà(n) nos acuda, nos socorra
<i>Ajàgunà(n)</i>	Ajàgunà(n)
<i>Èlémòṣò</i>	Senhor dos Lindos Ornamentos
<i>Bàbá Olórogún</i>	Pai dono das batalhas
<i>Ajàgunà(n) gbà wa o</i>	Ajàgunà(n) nos acuda, nos socorra

Ajàgunà(n) e *Èlémòṣò* são dois títulos que qualificam Òṣàgiyán. Seu nome original era Akínjole, filho de Ògiriníyán; quando, mais tarde, fundou a cidade de Èjigbò, recebeu o título de *Eléjigbò*.

Todos os cânticos possuem uma sequência que está interligada pelas mensagens que trazem, representando uma verdadeira oratória sobre as qualidades da divindade. A canção seguinte é digna de nota pelo tom diferente das anteriores, pois exalta o poder do Ser Supremo — Olódùmarè:

<i>Oní Sàà'wùre</i>	Senhor do Tempo (Existência)
<i>Sàà'wùr'àsẹ</i>	Rogamos bênçãos e àsẹ
<i>Oní Sàà'wùre</i>	Senhor do Tempo
<i>O bẹẹ rí o mó</i>	Assim, novamente
<i>Oní Sàà'wùre</i>	Senhor do Tempo
<i>Sàà'wùr'àsẹ</i>	Rogamos bênçãos
<i>Bàbá</i>	Ao Pai

Oni Sää'würe senhor do Tempo
O bēē rī o mō Assim, novamente

Este cântico, entoado na seqüência da Roda de Oṣaálá, se dirige exatamente ao Ser Supremo, enaltecendo Suas virtudes de Senhor do Período de Existência das pessoas na Terra.

Existem muitos cânticos em conexão com o culto dos diferentes òriṣà. Citamos alguns exemplos para mostrar o significado e a forma de serem executados. Tudo é cantado numa ordem definida pelos padrões estabelecidos, após o ipadé de Èṣù.

Para a manifestação dos òriṣà é entoada uma seqüência de cantigas, denominada "Roda de Šàngó", *Awon Orin Agbo Šàngó*.

A proeminência de Šàngó, neste momento, nos ritos de Candomblé se reporta aos princípios da organização do culto no Brasil, quando antigos africanos oriundos de Oyô aqui se estabeleceram, dando uma forma brasileira ao culto dos òriṣà. A sua saudação original *K'a wòô Kábìyèsí* — "Que possamos olhar o rei" é uma réplica da saudação aos soberanos yorubá e que aqui foi complementada com a palavra *ilê*, casa, por ter sido o primeiro Candomblé fundado no Brasil, fundado sob a égide de Šàngó. Sua saudação atual é a seguinte: *K'a wòô Kábìyèsilê* — "Que possamos olhar o rei de nossa casa".

Os cânticos se compõem de 20 estrofes, sendo as 10 primeiras acompanhadas pelo ritmo bātāā, e na segunda parte segue-se uma seqüência que culmina com o toque característico do alujá, um ritmo ligeiro e vibrante. Todos participam em forma de roda de frente

para um ponto central. Com a cabeça descoberta, os mais antigos empunham o instrumento por excelência de Šàngó, o *șêrê*, forma abreviada de *șêkêrê*. Uma forma de chocalho que, ao ser agitado, emite sons que lembram o prenúncio de tempestade.

O modelo aqui apresentado segue a tradição da forma cantada no Ilé Ôpó Àfônjá; as primeiras estrofes são cânticos em louvor a Onilê e que abrem a Roda. Todas as demais estrofes estão devidamente numeradas para posteriores observações.

AWON ORIN AGBO ŠANGÓ — Cânticos da Roda de Šàngó

Onilê mo jubà o	1 — Àdufê o
Ibà Òriṣa	È pē yā dōde
Ibà Onilê	Àdufê o
	È pē yā dōde
È pa'gbo o	
È pa'gbo wa tan'gala	2 — Iyá o'runmalê yô
A tan'gala nilê kô rô ô	Iyá o'runmalê yô
È pa'gbo erú jéjé	Iyá omi mā l'óde ôdara
	Iyá omi ma fantilê omô(n)
Toto n'ilê kô rô ô	È pē ja ni ma roba
Aye kuru	Iyá wa dode
Onilê kéré	Àdufê o
Onilê kéré l'ódô	
Onilê kéré o	
Onilê kú ewu o	
È o ina(n)	
Kim páwòdì	

- 3 — Àdufè şaderè
 Ọ f'aran si
 Àdufè şaderè
 Ọ f'aran si
 Iyá ọmọ dundun Àwòyò
 Àdufè şaderè
 Ọ f'aran si
- 4 — Àdufè ní mo gbà
 Sun'alẹ
 Àdufè ní mo gbà
 Sun'alẹ
 O yio rò jo le npe
 Àdufè ní mo gbà
 Sun'alẹ
- 5 — Yemoja wa ko
 Yemoja wa ko
 Àgò pa imọ(n)
 Àgò pa imọ(n)
 Àdufè ko jẹ máa o
 Aro sí wa le o
- 6 — Bẹrẹ kíní
 Kíní kí jẹ arùgbo
 Èní o sí o
- 7 — Oní Dàda
 Àgò làarin
 Oní Dàda
 àgò làarin
- 8 — Dàda má sokún
 mọ(n)
 Dàda má sokún mọ(n)
 È ru Işşè bẹ l'òrun
 Dàda fún mí l'ówó
 Ká su máa rin
- 9 — Báyànni gidigi
 Báyànni ọlá
 Báyànni gidigi
 Báyànni adé (owó)
- 10 — F'urà jìnà
 F'urà jìnà
 F'urà jìnà
 Ara lo sí sájo
 F'urà jìnà
 F'urà jìnà
 F'urà jìnà
 Ara l'òko níbẹ
- 11 — Ọràín a l'óde o
 Bara ẹni ja
 Enia roko
- Ọba nu koso
 Nu re le o
 Bara ẹni ja
 Enia roko

- Oní máa
 Ní mo ẹjẹ
 Bara ẹni ja
 Enia roko
- Oníka rẹ l'usaki
 Ọbalubẹ kẹrẹjẹ
 Kẹrẹjẹ láisi
 Oníka le bumorẹ
 Kẹrẹjẹ agutan
 Itẹtu pade wa l'ọna
Oníka sí re le
 Ibo sí Ọràín
 A l'óde o
 Bara ẹni ja
 Enia roko
- 12 — Ọba şerẹ
 La fẹhintin Ọba
 Ọba şerẹ
 La fẹhintin Ọba
 Ọba nwa'iyé bẹ l'òrun
 Ọba şerẹ la fẹhintin
 Ọba nwa'iyé bẹ l'òrun
 Ọba şerẹ la fẹhintin
- 13 — Ọba kéré kéré
 wa'do
 Ọsí ẹ r'ole
 Iyá l'ódò Mase
 È ko ke rẹ l'anú
 S'oko Iyágbà
 Iyá l'ódò Mase
- 14 — Aira ọjo
 Mo pè re'se
 A mo pè re'se
- 15 — A nwa'wúre
 A nwa ọrisha
 Ọbalubẹ ọba l'adó
 Ọba l'adó rí şọ
 Fún àiyé
 Ọba l'adó rí şọ
 Fún àiyé
 Ọba l'adó rí şọ
 Fún àiyé
- 16 — O lo ti re
 Lo ti pa
 È tábí ẹşin
 O lo ti re
 Lo ti pa
 Ọ pẹ o dode
- 17 — Irú wo
 Ko máa bo níbo
 Alááfin ọrisha
 Aládó
 Ko máa bo níbo
 Lẹşẹ e kò pa
 Irú wo
 Ko máa bo níbo
 Alááfin ọrisha
 Aládó
 È kò pa níjẹ

18 — Lēsē ẹ ko ina Ẹ ja gbe ko mbre
 Ẹru jējẹ, ẹru jējẹ Ẹ ko ima, ẹ ko ima
 Lēsē ẹ ko ina Ẹ ja gbe ko mbere
 Ẹru jējẹ Ẹ ko ima
 L'òke odó Lēsē ẹkẹtá

Lēsē ẹ ko ina 20 — Ọba mi ke s'oro
 Ẹru jējẹ, ẹru jējẹ Ẹ ko mbe
 Lēsē ẹ ko ina Ọba s'oro'ro
 Ẹru jējẹ Ọba mi ke s'oro
 Ọba s'oro'ro Ẹ ko mbe
 Ọba s'oro'ro

19 — Ẹ ja gbe ko mbere
 Ẹ ko ima, ẹ ko ima
 Ẹ ja gbe ko mbere
 Ẹ ko ima
 Ẹ ko pa nije

Observações sobre os cânticos;

As cinco primeiras estrofes, não numeradas, são cantadas em louvor a Oníḽẹ. Algumas casas costumam cantar somente a primeira estrofe, logo depois da estrofe n.º 10, encerrando os toques de Bâtáá.

Algumas casas costumam cantar a estrofe n.º 1 da Roda, da seguinte forma: "Adupe, ọba dode". A palavra *Adufẹ* é uma referência a Šangó, "aquele negro que é admirado até por rivais".

De 1 a 10, o toque é bâtáá; todos ficam de frente para o centro da Roda, movimentando os braços em círculo. Quando se fala em Oní Dáda (7 e 8) as pessoas se curvam para o centro da Roda, logo voltando à

posição anterior, movimentando a cabeça de um lado para o outro.

Logo após a estrofe n.º 11, o toque muda de compasso; os òriṣà começam a se manifestar a partir do n.º 14, e o toque passa a ser mais rápido, culminando com o alujá após o n.º 20.

Em seguida, os òriṣà são conduzidos a um cômodo especial, para serem devidamente paramentados com roupas de cores diversas e símbolos característicos, *ami òriṣà*. Citamos alguns exemplos:

Ògún — idá	Ẹṣù — ẹgọ
Ọṣọṣi — ọfá, irùṣin	Yánsán — idá, irùkéré
Ọmọlu — ẕàṣàrà, okò	Šangó — oṣé
Ọsányin — ọmọ odó	Áfọnjá — ọkọ
Nàná — ibíri	Lógunèdè — ọfá, irùṣin
Yemọja — àbẹbẹ	Ibualámọ — bilala
Ọṣun — àbẹbẹ	Ọbá — idá, ọfá, asá
Ọṣumàrè — dan	Iyewa — ado
Ọṣàgiyán — idá, ọmọ odó	Ọṣàlúfón — ọpá sòró

A homenagem de reverência a cada òriṣà é denominado *dabùn òriṣà*, que significa responder ao òriṣà quando o ogan lembra seus efeitos mitológicos, proezas e habilidades, encerrados nos textos dos cânticos; em resposta, o òriṣà se movimenta numa coreografia coadunante com o que é cantado.

Os cânticos que conduzem os òriṣà de volta para o salão pode ser:

Ago l'óna e	Com licença no caminho
Dide mda d'aago	Levantem-se, eles estão chegando

<i>Ago ago l'ona</i>	na hora de costume
<i>Ẹ dide mda yo</i>	Levantem-se com alegria
	habitual
<i>K'orô wà nise o</i>	Que o ritual teve trabalho

Ou aquele que evoca a condição do retorno dos òrìṣà, devidamente paramentados, aguardando cada um a vez de ser homenageado:

<i>Ẹ wá mbò</i>	Vocês vêm retornando
<i>K'ẹ wá jò</i>	Para dançar
<i>O dáró</i>	Permaneçam de pé
<i>K'ẹ-wa l'ona e</i>	

Este cântico exalta o retorno dos òrìṣà, que permanecerão de pé, aguardando o convite para dançar e cumprimentar a todos. Antes da homenagem ao òrìṣà, *dabùn*, é entoada uma sequência de cânticos para saudar a todos e, em especial, o aṣẹ da casa. Ver os cânticos nºs 7, 8, 9, 10 e 11 do capítulo referente à saída de iyáwó.

IPÒ ÀTÌ OYÈ — Cargos e Titulos

Quando o conhecimento das coisas de Deus chegou até o homem, seu instinto natural o preveniu de que entre os dois mundos, *òrun* e o *àiyè*, o espiritual e o natural, havia uma fina demarcação que não poderia ser ultrapassada, exceto com as precauções adequadas. Naturalmente, pensou-se em utilizar os atributos de uma pessoa devidamente preparada para fazer contato

com o "sagrado", sem correr o risco de destruição, ao mesmo tempo que fosse devidamente "humano" para fazer contato íntimo com o homem e não alligi-lo. Assim, surgiu a necessidade de um mediador. Uma pessoa em contato com os objetos sagrados e o homem, que conhecesse ambos e falasse em nome um do outro, mantendo relações íntimas entre as pessoas e as divindades, conforme a expressão *Àkóso ninú mimò* — "Dirigir as coisas sagradas".

Antes de examinarmos o corpo religioso no Brasil, vejamos como funciona o sacerdócio dentro da sociedade yorubá.

OLÓRÍ ẸBÍ — O Chefe da Família

No culto aos ancestrais, que vimos anteriormente, é tradição o chefe da família, *Olórí Ẹbí*, ser o membro mais idoso e menor do culto familiar, para quando os espíritos dos falecidos serem invocados em meio a preces e oferendas que lhes são feitas. Esses chefes de família encabeçam o culto pela experiência que possuem, formando uma categoria de sacerdotes com limitada esfera de ação.

Quando nasce uma criança, é ele quem primeiro a carrega nos braços e lhe dá o nome de batismo, antes de qualquer pessoa. Outros eventos em que age como participante ativo: quando uma moça parte para o seu casamento, é o *Olórí Ẹbí* que faz a prece específica junto ao santuário familiar; numa cerimônia fúnebre, dá a necessária orientação. Se alguém da família quebra o tabu familiar, *ewò ẹbí*, é ele que preside e rea-

liza os atos de oferendas aos antepassados, que, como vimos, representam os guardiães da moralidade.

AWÒRÒ — O Sacerdote

Assim como o chefe da família preside o culto familiar, os chefes das cidades e aldeias presidem o culto em suas cidades. São os soberanos, *Ọba*, das diversas regiões que recebem nomes específicos, como vimos anteriormente. Em *Ifé*, os soberanos são denominados *Ọ̀ni*; em *Ọ̀yọ* são chamados de *Alááfin* etc. Eles são considerados sagrados devido à crença de que é *Olódūmarè* que dá o cetro do poder, *odù*, a *Ọ̀riṣàálá*, o qual transmite, a cada governante, que governa seus súditos em nome de *Olódūmarè*. Em virtude desta posição, os *Ọba* são intitulados *Enikẹ́jì Ọ̀riṣà*, a segunda pessoa do *ọ̀riṣà*. E. Bọlaji Idowu diz: "É, virtualmente, um rei-sacerdote, porque é tido como divino, em consequência do seu cetro, o que emana da divindade, de quem ele é vice-regente. A cidade lhe pertence e, assim, todos os cultos".

O sacerdote de *ọ̀riṣà* é denominado *Awòrò*, daí a expressão *Ọba ni olóri awon aworò* — "O *Ọba* é o chefe dos sacerdotes". A presença do *Ọba* é fundamental nos atos religiosos, mas, na realidade, ele não executa os sacrifícios e nem oficia o culto; pede-se a sua permissão para que os ritos sejam realizados. Verger faz um relato sobre isto, durante um culto na cidade de *Ifón*, em louvor a *Ọṣálúfón*: "A cerimônia de saudação ao rei de 16 em 16 dias pelos *Ìwẹ̀fà* e pelos *Olóyè* é impressionante pela calma, simplicidade e dignidade.

O rei *Olúfón* espera sentado à porta do palácio... está vestido com um pano e um gorro branco. Os *Olóyè* aproximam-se do rei, colocam o cajado no chão, tiram o gorro, ficam descalços... com o torso nu em sinal de respeito, ajoelham-se e prostram-se várias vezes, ritmando com uma voz respeitosa... uma série de votos de longa vida... em seguida, vão sentar-se ao lado do rei, trocando saudações..."

Cada *ọ̀riṣà* possui o seu próprio sacerdote, que é denominado de diversas formas: *Olóòṣànlá* é o sacerdote do culto a *Ọ̀riṣàálá*; *OniSàngó* preside o culto a *Sàngó*; *Alágbàà*, o culto de *Egúngún*; *Bàbálawo*, o culto a *Ọ̀rúnmílá-Ifá*; *Olúpòna*, o culto a *Èṣù*; *Ọ̀lọ̀ṣún*, o culto a *Ọ̀sun*, e *Aláàṣe*, o culto a *Ọ̀gún*.

Esses sacerdotes, *Awòrò*, conduzem o dever do culto, orientam a forma do culto e encarregam-se da guarda dos templos, *Ojúbo*, e dos diversos símbolos dos *ọ̀riṣà*. Eles são específicos para cada *ọ̀riṣà*, e quando há necessidade de culto a um outro *ọ̀riṣà* que não seja aquele que tem sob sua guarda, outro sacerdote é convidado.

Um ritual é composto de atos diversos para um mesmo fim. Em sua elaboração, diversos membros do culto são convocados, entre eles, homens e mulheres, que se tornam possuídos pelos seus respectivos *ọ̀riṣà*. Essas pessoas são denominadas *elégùn*.

ELEĞÜN — O Mèdium

Durante as festas religiosas, no momento em que os toques, cânticos e danças se combinam na criação

de um ambiente intenso, determinadas pessoas se vêem possuídas pelo seu *òriṣà* cultuado. Essas divindades manifestam-se através da fala, revelando mensagens, e, através de gestos, revivendo seus feitos. Essas pessoas são chamadas *Elégùn*, de *gùn*, montar. Nesses momentos, é o *òriṣà* que se acha personificado no médium.

Todo *Elégùn* é um *Olóòriṣà*, ou seja, aquele que possui um *òriṣà*, pois o *òriṣà* habita nele e pode se expressar através dele em qualquer lugar e a qualquer hora. Essa manifestação não é comum nem constante, e costuma acontecer durante as festas anuais.

No Brasil, o termo que define um iniciado é *Adóṣùu*, da expressão *A dá oṣù*, o portador do *oṣù*, o símbolo do iniciado. Essa definição é usada somente para o iniciado que se manifesta com um *òriṣà*, embora seja comum a palavra *Ìyàwó* para indicar uma pessoa iniciada que não tenha completado o ciclo de obrigações de 1, 3 e 7 anos. Após este período, deixará de ser *Ìyàwó*, para ser uma *Ègbón*. Isto pode ser entendido da seguinte forma: "Toda *Ìyàwó* é um *Adóṣùu*, mas nem todo *Adóṣùu* é uma *Ìyàwó*".

Originalmente, a palavra *Ìyàwó* significa esposa, sendo que, na sociedade yorubá, o sistema matrimonial familiar admite várias esposas para um mesmo homem, com a mais velha e principal denominada *Ìyàalé*, a mãe da casa — ela usa um *ṣàworo* no tornozelo para indicar sua posição; a segunda é a *Ìyàwó*, e a terceira, a esposa mais nova, é *Òbotún*, literalmente, vagina nova.

A palavra *Ìyàwó* possui sua origem numa história conectada com *Òrúnmìlà* e sua viagem à cidade de *Ìwó*, e que ora relatamos:

"Um certo dia, *Òrúnmìlà* desejou se personificar em um ser humano. Vestiu-se com folhas de bananeira como se fosse um maltrapilho e se dirigiu à cidade de *Ìwó*. Ali viu o *Ọba* em toda a sua imponência, com seus assistentes e chefes, pois era época de festa anual. Sentou-se em frente à casa do *Ọba* e se serviu das sobras das comidas que jogavam fora. Ao ver isso, o *Ọba* o entendeu como um estranho e ordenou que servissem um prato de comida para ele. Mais tarde, *Òrúnmìlà* disse ao *Ọba* que queria dormir um pouco. A fim de se livrar do estranho maltrapilho, o *Ọba* ordenou a seus servidores que preparassem um lugar para ele, com toda a roupa de cama salpicada com *fiapos* e sementes de uma certa planta que provocava comichão. *Òrúnmìlà* dormiu sobre isto e, quando sentiu coceira pelo corpo, correu para o rio para se banhar. De manhã cedo, foi até o *Ọba* e disse a ele que tinha tido um bom sono. Em seguida, jogou o *Ọpélẹ*, o rosário divinatório para o *Ọba*, e fez previsão para ele, dizendo que teria um reinado longo e próspero. Novamente, *Òrúnmìlà* continuou com seu comportamento estranho, comendo sobras de comida, mas predizendo para as pessoas. No seu terceiro dia em *Ìwó*, a filha do *Ọba* começou a gostar de *Òrúnmìlà*, e decidiu se casar com ele. Todos ficaram horrorizados, uma princesa se casar com o estranho maltrapilho. Mas ela insistiu, e o *Ọba* teve de concordar, dividindo seus bens com *Òrúnmìlà*, em forma de dote. *Òrúnmìlà*, então, foi viver fora da cidade com a princesa. Ficou dono de muitos bens, passou a ter assistentes e muitos cavalos, devido aos presentes que recebeu do *Ọba*.

Assim, quando as pessoas perguntavam quem era sua esposa, *Òrúnmìlà* respondia que era a humilhação que sofreu em *Ìwó*. *Ìyà* significa humilhação, e *Ìwó*, o nome da cidade onde sofreu a humilhação. As duas palavras formam *Ìyà Ìwó*, e que veio a se tornar *Ìyàwó*. Desses momen-

to em diante, os yorubá se referiram à noiva de Ọ́rúnmílá como *Íyáwó*, que, assim, passou a ser palavra que define uma esposa."

As denominações de cargos religiosos seguem tradições das cidades onde o culto se desenvolve. De uma maneira geral, os jovens que vão assumindo as funções recebem instruções dos maiores. Essa prática é normal para os clãs, as famílias ou cidades e aldeias com culto específico para determinado *òrìṣà*, gerando com isso uma linha intacta de sacerdotes. Em outras palavras, o sacerdócio é hereditário e tradicional, no que diz respeito às divindades. Um dos responsáveis mais frequentes para este aprendizado é o *Babáláwó*, o sacerdote de Ifá.

ÍDÍLÉ ÒRÌṢÀ — A Família-de-Santo

Os Candomblés no Brasil se estruturam a partir da organização de uma linhagem familiar com proeminência matriarcal. Com a iniciação, uma pessoa passa a ser dentro de sua comunidade:

Filho-de-Santo — *Ọmọ òrìṣà*; é todo aquele iniciado na religião de *òrìṣà*.

Irmão-de-Santo — *Ègbón òrìṣà*, o mais velho; *Àbúrò òrìṣà*, o mais novo. São todas as pessoas iniciadas pela mesma *iyálórìṣà*.

Irmão-de-Àṣe — São todas as pessoas feitas num mesmo Àṣe, mas por *iyálórìṣà* diferentes, em razão de morte e sucessão no comando da casa. Os filhos da primeira *iyálórìṣà* serão irmãos-de-àṣe da segunda.

Irmão-de-Barco — São os participantes de um mesmo Barco-de-*iyáwó*, por conseguinte, iniciados no mesmo período e dando o nome, *orukọ*, no mesmo dia.

Irmão-de-Esteira — São as pessoas iniciadas juntas. Nem sempre o irmão-de-barco é irmão-de-esteira, por alguns fatores ligados ao sexo dos iniciados ou fundamento complexo de certos *òrìṣà*. Por exemplo: pessoas de Ọṣàlá e Ọmọlu num mesmo barco não são irmãos-de-esteira.

Essas denominações acompanham a pessoa para o resto da vida, efetivando lembranças de sua iniciação e convivências dentro do Terreiro. O conjunto dessas pessoas é definido como família-de-santo, *idílẹ̀ òrìṣà*, que, como uma família biológica, possui uma variedade de parentes-de-santo, *arádí òrìṣà*, tios, avós e primos. Essa participação em nova linhagem familiar passa a ter uma importância maior, no dizer de L. M. Silveira: "Dentro da perspectiva do Candomblé, uma vez perpetrado o processo de iniciação, a antiga vida do neófito, incluindo a família prévia, retrocede em importância, sendo substituída em todos os seus aspectos pela nova família, a família-de-santo. Quando uma pessoa se submete aos ritos de iniciação, ela está reconhecendo a primazia do Candomblé. De fato, diz-se que a identidade social prévia desta pessoa morre. O renascimento ocorre durante a iniciação."

A partir de sua filiação, o iniciado vai adquirir o seu grau e conhecimento através da participação efetiva do Candomblé, e o tempo de sua iniciação, no decorrer de suas obrigações de 1, 3 e, por último, de 7

anos, quando ocorre a confirmação da feitura e o seu término (respectivamente: *orò ḡdún kèní*; *orò ḡdún kètà*; *oro ḡdún kèje*). Outras obrigações de 14 e 21 anos poderão ser feitas, para lembrar sua iniciação e homenagem ao seu òriṣà, sem no entanto haver uma mudança de posição ou status maior. Em qualquer circunstância, essas obrigações independem do tempo de idade da pessoa. Isto quer dizer que não há relação entre tempo de iniciação e tempo de vida. Uma pessoa mais nova, mas com tempo maior de iniciação, tem proeminência sobre uma pessoa iniciada mais recentemente, mas com idade maior. Em outras palavras, a mais antiga iniciada é *ègbón* da mais nova, e a mais nova é *àbùrò* da mais velha.

ÀWỌN IPÒ ÒRÌṢÀ — *Cargos de Santo*

A relação que vamos apresentar inclui cargos, *ipò*, e títulos, *oyè*, que as pessoas iniciadas adquirem por razões ligadas ao òriṣà que possuem, às qualidades e espírito de iniciativa e à deferência que possuem junto à *iyálórìṣà*. Há um maior número de cargos femininos, que, com o decorrer do tempo, com a aceitação da iniciação de homens *adòṣùu*, ou seja, que se manifestam com o seu òriṣà, foram desmembrados criando os mesmos cargos para os homens. Ainda nos dias atuais, o Candomblé organizado mais antigo do Brasil não inicia homens na qualidade de *adòṣùu*, somente na categoria de *ogans*. Outros somente admitem a roda-de-candomblé ser feita apenas por mulheres; aos homens é dado

somente o direito de dançar quando o seu òriṣà é reverenciado.

No estudo sobre o assunto, Verger relata: "Uma lei permitia aos escravos obter sua emancipação pagando ao seu proprietário o preço por que tinham sido comprados. Os homens trabalhavam como carregadores, pedreiros e outros ofícios pouco remunerados. As mulheres vendiam nas esquinas das ruas... e ganhavam mais dinheiro. Uma vez emancipadas, elas podiam dispor mais facilmente do dinheiro necessário à prática dos cultos africanos". É evidente que nas condições da escravidão no Brasil, assim como nos Estados Unidos, a tendência foi a de reconhecer as escravas, e não os escravos, como chefes de família. Tudo facilitou para a evolução do tipo matriarcal da mulher negra e, assim, as *antiyálórìṣà* perpetuaram certos valores do tempo da escravidão. Isto pode ser constatado nos Candomblés mais tradicionais, quando a direção do culto é somente de mulheres, como Engenho Velho, Gantois, Ôpó Àfônjá, Alaketu, Zoogodo Bogu, Ceja Hunde e outros.

O Candomblé se organiza, tendo como base a hierarquia, conquistada pelo tempo de participação e determinação do òriṣà, e também por posições determinadas pelos sexos masculino e feminino. Trata-se de uma divisão de trabalho consciente, num grupo heterogêneo, por força de personalidades distintas com origens raciais e sociais diversas.

Iyálórìṣà — é a autoridade máxima de um Terreiro, cuja sucessão só se dá após a sua morte. *lḡ* — mãe; *l* — ter, possuir; *òriṣà* — divindade. A partícula é o resultado da transformação do verbo *ní*,

ter, no sentido de possuir, ter o conhecimento das coisas dos *òriṣà*. Literalmente, a mãe que possui o conhecimento de *òriṣà*. Em Candomblés tradicionais, existem os cargos de *òtún* e *òṣi*, escolhidos entre as *ègbôn* mais antigas. *Bàbàlòriṣà* é versão masculina para este cargo.

Bàbàlào — é o sacerdote encarregado da prática do jogo de búzios para conhecer o *òriṣà* e o *odù* de uma pessoa, com todas as suas implicações. É o conhecimento do Awo, mistério; as coisas que transcendem à nossa compreensão e que são esclarecidas através dos jogos de búzios ou de *Ifá*. Literalmente, *Bàbà* — o pai, que tem conhecimento do awo, cujo equivalente é o *Olúwo* — *Olú*, senhor, awo — dos mistérios. São denominações diferentes para uma mesma função.

Iyáláṣe — a mãe que tem conhecimento e zela pelo *àṣe*. Toda *Iyálòriṣà* é uma *Iyáláṣe*, mas nem toda *Iyáláṣe* é uma *Iyálòriṣà*.

Ègbônmi — são pessoas mais velhas de uma casa. Título conquistado após a obrigação de 7 anos, quando se deixa de ser *Iyàwó*. É uma expressão que passou a ter conotação hierárquica. *Ègbôn mi* quer dizer, exatamente, minha irmã mais velha. Nos antigos Candomblés, os velhos iniciados eram saudados respeitosamente como irmãos mais velhos: "Ègbôn mí". Desta forma, o termo transformou-se em título. É somente como *ègbônmi* que se tem o direito de abrir o seu próprio Candomblé. Antes, não há condições. Nos ritos *jeje*, o equivalente é *vodunsi*.

Iyá kékeré — *Iyá* — mãe, *kékeré* — pequena; como o nome indica, é a 2.^a pessoa em autoridade depois da *Iyálòriṣà* e participa de todos os atos do Candomblé. O equivalente masculino é *Bàbàkékéré*.

Iyá Ègbè — é um título, *oyè*, que equivale a uma conselheira e assessora da *Iyálòriṣà*. *Iyá* — mãe, *Ègbè* — sociedade. Como se observa, são cargos de muita responsabilidade, dados depois de muita observação, pois, depois de recebidos, não poderão ser tomados. Esta é a razão, por vezes, de certos cargos estarem vagos, aguardando a pessoa certa para ocupá-los.

Iyádagan — auxiliar direta nos ritos de *ipadé*, que possui duas substitutas, a *òtún* e *òṣidagan*.

Ajibóna — é a mãe-criadeira; acompanha os iniciados na camarinha, e vem na frente da *Iyàwó* no dia do ritual do nome, *orúko*, carregando a esteira. Literalmente, *A jí bí òna*, aquela que dá caminho ao nascimento. Também é conhecida como *ojùgbònà*.

Iyá Èfun — é a mãe do *èfun* que cuida das pinturas nos rituais de iniciação, utilizando-se da nervura do dendezeiro para marcar o orifício da *Iyàwó*. O *èfun* é uma argila branca intimamente ligada ao culto a *Òṣàálá*, por esse motivo alguns nomes de pessoas deste *òriṣà* terem o *èfun* como prefixo: *Èfunwòmí*, "Òṣàálá olha por mim"; *Èfunkèmi*, "Òṣàálá me acaricia". Geralmente, a *Iyá Èfun* é escolhida entre as pessoas de *Òṣàálá*.

Iyá gbàsè — é a responsável pela cozinha-de-santo, das comidas e oferendas. *Iyágbà* — senhora, *sè* — que cozinha. Não confundir com *Iyábàsè*, *Iyá* — mãe,

bá — ajuda, *sê* — cozinhar, ou seja, a ajudante de cozinha.

Ìyámòrò — aquela que dança com a cuia, *igbá*, no ritual do *ìpàdè*. *Ìyá* — mãe, *mú* — que pega, *orò* — obrigação (ritual da cuia) com o despacho das oferendas.

Èkèdì — é a forma usada para a expressão yorubá *Èkèjì*, segunda pessoa. Em alguns Candomblés, a palavra adotada é *Ajòyè*, a possuidora do título, por considerar *Èkèdì* uma cargo pertencente à nação jeje. É um cargo exclusivamente feminino, responsável por cuidar da segurança física e do conforto das pessoas que estão manifestadas com o *òriṣà*, ficando atenta a todos os seus movimentos. Seu símbolo é uma toalha que usa jogada no ombro. Não se manifesta com *òriṣà*, e por isso é escolhida por ele para exercer a função. São chamadas de mãe, e, pela participação intensa, algumas adquirem grandes conhecimentos, a ponto de merecerem grandes honrarias.

Ìyàwò — é o recém-iniciado no culto, sendo que esta denominação irá acompanhá-lo somente até a obrigação de 7 anos, que marca o final de sua iniciação. O momento em que se torna *ìyàwò* é quando a pessoa senta no apere, durante a iniciação. Outro termo equivalente é *adòṣùu*. Embora o termo *ìyàwò* signifique esposa, conforme vimos anteriormente, ele é usado tanto para homem como para mulher no Brasil.

Abíyán — o primeiro degrau na escala religiosa; usa contas do seu *òriṣà*, já passou pelo ritual do *bọrì*, mas ainda não foi iniciado. É a fase da observa-

ção e do conhecimento da casa que virá iniciá-lo.

A — aquele, *bí* — que nasce, *iyán* — com dúvidas.

Babálòṣányin — o colhedor e conhecedor das ervas ritualísticas e medicinais. Também é denominado *Ọlòṣányin*, o dono do culto a *Ọsányin*, *òriṣà* dono de todas as ervas raízes.

Sárepegbè — transmite as decisões do *egbè*, comunicando, entre os Terreiros, as festas e formulando convites. *Sáre* — o que corre, *pè* — e comunica, *egbè* — as coisas da sociedade. Geralmente é alguém de *Ògún*.

Àjímúdà — é um título do culto a *Yánsàn*. Participa e é saudada no ritual do *Ìpàdè*. *A* — aquela, *jì* — que acorda, *mú* — pega, *idà* — a espada (alfange).

Apètèbí — auxiliar do *babáláwo*.

Ògán — é um cargo masculino que, como as *èkèdì*, é escolhido pelo *òriṣà* e cuja pessoa não entra em transe. Ao ser escolhido é denominado *ògán suspenso*, após a iniciação é *ògán confirmado*, ganhando um nome iniciático dado pelo *òriṣà* que o escolheu. É chamado de "meu pai", não faz obrigação de 1, 3 e 7 anos, e é confirmado apenas para uma casa, da qual sairá por ocasião de seu falecimento. Isto quer dizer que não é como os *adòṣùu*, que, por qualquer circunstância, saem de uma casa para ingressarem em outra. Um *ògán* tem direito à sua cadeira que lhe serve de trono, e a ser saudado pelos atabaques. Adquire um *oyè* específico que o torna ligado a algum *òriṣà*, e que tanto pode ser da casa em que foi iniciado, como de uma outra que queira homenageá-lo.

Àṣògún — responsável pelos sacrifícios de animais e conhecedor de todos os cânticos que acompanham o ritual em alguns casos; o Àṣògún é sempre um filho de Ògún. Literalmente, Àṣẹ — o possuidor do àṣẹ, Ògún — de Ògún, por ser este o òriṣà dono da faca. Possui o seu *òtún* e *òṣi*, que o substitui eventualmente.

Alàgbà — é o encarregado dos instrumentos musicais e dos cânticos entoados, o que o torna de grande importância na hierarquia do Candomblé. Deve ser um bom tocador de atabaque, conhecer todos os tipos de toque para todos os òriṣà e ter boa voz. Alá — dono, *agbè* — da cabaça, também conhecida como *akèrègbè*. Em outros tempos, a cabaça servia para tocar candomblé, em substituição ao atabaque, devido ao pouco barulho que fazia para não despertar atenção da polícia. Também é conhecido como *Ògán nílú*, de *ilú* — atabaque.

Àsògbà — é um título masculino do culto a Òṃòṣu. É ele que, no ritual de abertura do *ipadè*, dança em frente aos atabaques quando seu nome é invocado. *Apogan*, *Ejitata* e *Apotun* são outros títulos, *oyè*, do culto a Òṃòṣu.

Ọjù ọba — é um *oyè* do culto a Şàngó, e significa, *Ọjù* — olhos, *oba* — do rei.

Existem outros cargos e títulos, característicos de cada casa, variando, assim, de acordo com o ritual e tradições particulares. No Ilê Àṣẹ Òpó Àfọnjá há um grupo de pessoas consagradas ao òriṣà patrono da casa, que é Şàngó. São denominadas *Ọba*, com a conotação de ministros ou guardiães do culto a Şàngó; são em número de 12 principais, cada um com dois substitutos,

Ọtún e *Òṣi*, distinguidos como *Ọba* da direita e *Ọba* da esquerda, tendo cada grupo poderes diferentes:

Direita	Esquerda
1 — Abíódún	1 — Ònàṣòkún
2 — Ààrẹ	2 — Àrẹsà
3 — Àrólú	3 — Elẹ̀ẹ̀rín
4 — Tẹ̀là	4 — Ònìkòyí
5 — Òdòfin	5 — Olúgbòn
6 — Kakamfó	6 — Şòrun

Os títulos foram extraídos das diversas sociedades e regiões yorubá; eles são fixos, sendo transferidos aos substitutos por ocasião do falecimento do titular.

Todos os cargos que ora relacionamos são conquistados através da participação e dedicação nas tarefas que o ritual exige. Outros fatores ligados ao òriṣà da pessoa são devidamente considerados além da nítida inclinação de liderança.

Além desses títulos, existem outros relacionados com a iniciação, precisamente aqueles que registram a posição tomada por um iniciado num barco-de-iyawó, e que são:

1 — Dofono	6 — Fomotín
2 — Dofonitín	7 — Vito
3 — Gamo	8 — Vitotín
4 — Gamotín	9 — Domo
5 — Fomo	10 — Domotín

Embora estes termos sejam nitidamente jeje, eles são usados com muita frequência e aceitos nos Candomblés Kétu; contudo, as casas tradicionais utilizam a forma de 1º, 2º, 3º iyawó e assim por diante.

A posição das iyawó no barco obedece à sequência natural de homenagens aos orixás: o 1º será sempre Ogún, ele será sempre o Dofono do barco, porque, durante a iniciação, foi o primeiro a ser recolhido. Se um barco-de-iyawó tiver um Oṣáálá, ele se posicionará por último, porém será o primeiro a dar o nome, *orúkò*. São regras adotadas pelas casas tradicionais, a partir do momento em que a pessoa a ser iniciada "bola no santo". *Bolar no santo* é uma expressão que define a primeira manifestação do orixá e que é conhecida pela expressão *bòlònam* do yorubá. *Bò* — cair *lòna(n)* no caminho.

Todos os cargos do Candomblé costumam ser saudados neste cântico, quando todos eles são citados alternadamente:

"Bàbáláṣe nílẹ̀ wa	Bàbáláṣe na nossa casa
Ojúmọ̀mọ̀ bàbáláṣe a e	É a luz do dia
Bàbáláṣe nílẹ̀ wa	Bàbáláṣe na nossa casa
Ojúmọ̀mọ̀ bàbáláṣe a e"	É a luz do dia.

Notas

1. Alguns nomes dos toques dados ao orixá no Brasil são extraídos dos nomes dados a certos tipos de atabaques em terras yorubá: igbín, iwín, ilù, àgèrè, bàtá, dundún.

2. *Oduje* é a forma usada no Candomblé para designar a obrigação de 7 anos. Vem do yorubá *orò odún méje*.

3. O Candomblé do Engenho Velho (Salvador, Bahia) só inicia homens na categoria de ogan. O Candomblé de Caboclo foi uma das razões que permitiu homens no Candomblé.

4. O título de *Olúwo*, que designa o olhador do jogo, é muito usado nos cânticos de Candomblé, por ser de alta relevância e raro naquela época.

5. A saída do carregio de iyawó nos Candomblés tradicionais é feita com as luzes apagadas.

6. Referindo-se à manifestação do orixá no Candomblé, Verger declara em *O Globo*, 16.08.92: "Há pessoas que caem no santo, entram no transe, mas é um transe de expressão, e não de possessão. O orixá é uma espécie de arquétipo do comportamento da gente. Quando se apossa de uma pessoa, ela revela o que está escondido em seus inconscientes e passa a exprimir sua personalidade verdadeira".

7ª PARTE

ILÉ ÀŞẸ / OJÚBỌ — Os Locais de Culto

Todo espaço destinado ao culto do òrìṣà representa a "face" da divindade. Daí a razão dos povos yorubá denominarem esses locais de *Ojúbọ* — o local principal de adoração, visto que *Ojú* significa face ou os olhos de uma pessoa; *bọ*, adorar, reverenciar. Por ser a face de uma pessoa a parte mais destacada do corpo, a palavra *ojú* é utilizada como prefixo para indicar alguma coisa a ser destacada: *Ojúbọ Ọṣun*, *Ojúbọ Ọgún*. Se o local de culto for no interior de uma mata, será denominado de *Igbó*, bosque ou floresta: *Igbódù*, floresta de Ifá; *Igbó Ọgbálẹ*, floresta dos egúngún; *Igbó Abikú*, floresta dos espíritos de abikú.

Estes bosques sagrados são, em geral, aqueles cujos cultos são secretos. Consistem numa clareira com espaços destinados à guarda dos assentamentos e símbolos das divindades. O acesso a estes bosques somente é conhecido por pessoas do culto, que não permiti-

tem a chegada de estranhos, a ponto de algumas canções serem cantadas com este objetivo:

<i>Igbólòrè, Igbólòrè</i>	[nome do bosque]
<i>Àjẹ̀tì kò wò</i>	estrangeiros não entram
<i>Àjẹ̀tì kò gbòdò lo</i>	estrangeiros não se arriscam a ir

Em Ìrè, a cidade de Ògún, as pessoas dizem:

Ìrè lẹ̀ fi igbò gbogbo han olójò, şugbòn a mu igbò Ògún sinra.

Em Ìrè, todos podem mostrar alguns bosques aos estranhos; mas o bosque de Ògún se mantém secreto.

A herança africana no Brasil revela costumes idênticos na personificação das divindades e sacralização dos elementos naturais. A terra, *Ilẹ̀*, possui prioridade em todos os ritos, daí o costume de se derramar as primeiras gotas do sangue, *ẹ̀jẹ̀*, dos animais sacrificados no chão. Assim, também, a água da quartinha é o toque dos dedos no chão e, em seguida, na frente.

No mito da criação do mundo, a terra foi espalhada no espaço e o terreno surgiu para sustentar todos os seres. É ainda *Ọ̀bàtálá* (*Ọ̀ṣàálá*) quem usa o barro primordial, *amọ̀*, para modelar o homem; é sobre a terra que um recém-nascido chega e para ela retorna quando envelhece e morre. E é a terra que fornece o alimento para o consumo e conservação da vida.

Um elemento com tantas propriedades tem a crença obrigatória de ser a morada de uma divindade. Esta divindade, *Onílẹ̀* — Os Senhores da Terra — tem a

primazia de ser reverenciada no início de todos os rituais religiosos, quando das primeiras colheitas, na instalação e construção de uma casa ou durante uma viagem.

Antes do início dos cânticos da Roda-de-Şàngò isto é lembrado:

<i>Onílẹ̀ mo jubá</i>	Onílẹ̀, meus respeitos
<i>Ìbà Òrìşà</i>	Saudamos os Òrìşà
<i>Ìbà Onílẹ̀</i>	[e também] saudamos os Onílẹ̀

Entre os locais de culto estão determinadas árvores, *igí*, consideradas morada de divindades, como o *Ìròkò*, *òrìşà* cultuado e manifestado em iniciados especiais, com variantes em ritos jeje, Loko, Adanloko, Leleloko e Lokozun. A madeira dessas árvores não é usada para fazer móveis ou portas, pois podem produzir sons estranhos que assustam as pessoas. Para serem abatidas, somente através de ritos especiais. Aos pés da árvore são feitos rituais mágicos, sendo ela uma das 7 árvores de pouso dos pássaros *àjẹ̀*, em suas reuniões noturnas.

Além do *Ìròkò*, outras árvores não associadas com a manifestação de *òrìşà* são tidas como símbolos sagrados de outros *òrìşà*. O *akòko* e o *pèrẹ̀gún* marcam os lugares sagrados de *Ògún*; *ayàn*, que segundo alguns foi a árvore em que *Şàngò* se enforcou; *igí oşẹ̀*, conhecida como a árvore da vida, pelas suas dimensões fantásticas — 20m de altura e tronco com 8m de diâmetro — é também conhecida como *baobá*, uma das árvores que serve de morada da *àjẹ̀*; *igí ọ̀gòrọ̀*, palmeira que produz as tiras de palha-da-costa, denominadas *lòwò*, para uso de rituais diversos.

Nesta relação devemos considerar a importância do *igi ôpê* ou *ôpê segisegi*, mais conhecida como a palmeira do dendezeiro, que, pela sua ampla utilização, é encontrada plantada em todos os candomblés possuidores de terreno amplo. Foi a primeira palmeira plantada na terra, suas folhas são denominadas *imô ôpê*, sendo as folhas mais novas do alto da palmeira devidamente preparadas e desfiadas, e colocadas no alto das portas e em todos os locais de passagem. A partir de sua preparação, passa a denominar-se *mâriwô*. O *mâriwô* só pode ser desfiado por homem e numa posição devidamente sentada. Simboliza o pacto de Ògún com os homens, que está devidamente registrado no *odù Òkànràn mèjì* em seu 4º caminho, do qual transcrevemos parte:

Havia um pobre lavrador que vinha como imigrante, passando por diversos lugares e fazendo suas plantações, mas cujo trabalho nunca era reconhecido. Ao fim de cada colheita era mandado embora, e os donos das terras ficando com todo o lucro. Por conselho de alguém, esse homem, certo dia, foi à casa de um *babaláwô*, que lhe indicou um *êbô* para ser feito com inhame, epo e *emu* (vinho de palma). Feito o *êbô*, seguiu para uma mata próxima para fazer o seu trabalho costumeiro. Com o barulho feito, surge o dono do terreno que era Ògún, que o ficou espreitando. Este, quando viu Ògún, implorou misericórdia e ofereceu tudo que tinha colhido. Ògún aceitou o que havia sido oferecido, e lhe perguntou quem o havia mandado para aquela mata, pois ali era um lugar sagrado, e ninguém podia entrar sem permissão. O homem contou todas as suas desventuras, o que fez com que Ògún fosse tomado de súbito horror e desejoso de fazer justiça.

Mandou que ele pegasse o *mâriwô* e marcasse as casas de seus amigos, pois ele, Ògún, iria àquela cidade e destruiria tudo que existisse, e que o faria senhor de todos os lugares no solo. Dito e feito. Ògún acabou com tudo, e as casas e lugares demarcados com o *mâriwô*, e o fez senhor de tudo conforme havia prometido.

Num dos cânticos de reverência às folhas, um é destinado ao *mâriwô*:

Kí l'o f'oníșe
Mâriwô
Kí l'o f'oníșe
Mâriwô

O ato do *mâriwô* ser desfiado sentado e com as tranças bem finas é observado neste cântico:

<i>Tirintirintirintir</i>	Bem fininho
<i>Mâriwô</i>	O <i>mâriwô</i>
<i>Jókô sán yà lè</i>	Sentado, cortamos e separamos
<i>Mâriwô</i>	O <i>mâriwô</i>

A instalação de uma casa de Candomblé é possuidora de preceitos considerados definitivos e por isso só devem ser realizados em local próprio, pertencente à comunidade, a fim de que seus diversos compartimentos possam ser criados na medida das necessidades e evolução das atividades religiosas. O posicionamento dos espaços objetiva facilitar o fluxo dos trabalhos, que são divididos em dois espaços distintos, internos e externos, que formam toda a comunidade, o *Egbé*.

Em geral, o modelo adotado para as construções é bem simples, sem o aparato das igrejas de outras religiões, uma possível consequência da Constituição do Império do Brasil, em seu Art. 5º, que dizia: "A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo".

O símbolo que destaca as casas de Candomblé, além da pintura sempre branca de suas construções, é um mastro alto com uma bandeira branca tremulando, indicando que ali está uma casa de culto a *orisha*. Foi um hábito adotado no início deste século com a chegada sistemática dos baianos que vinham tentar uma vida melhor no Rio de Janeiro, pois aqui era a capital do Império. No local denominado Pedra do Sal, no bairro da Saúde, havia uma verdadeira comunidade de baianos e africanos que ajudavam aqueles que estavam chegando. Dessas casas se viam os navios chegando, e, como sinal, hasteavam uma bandeira branca de *Oṣaálá*, avisando que tinha gente chegando, e que ali estava uma comunidade solidária e identificada com eles. Era a abolição engrossando o fluxo de baianos para o Rio de Janeiro, gente que terminaria por se identificar com a nova cidade, trazendo seus costumes e modalidades de Candomblé, conquistando os que por aqui seguiam outras formas de culto com bases africanas, como, por exemplo, o Omoloko.

Uma casa de Candomblé é dividida em um conjunto de dependências que se interligam por força dos ritos que são realizados, e que são assim definidos:

ILÊ ÒRÌṢĀ — casa de culto de cada *orisha*, também conhecida como quarto-de-santo, *Iyàra orisha*, e que podem ser localizados do lado de dentro (*inu*) do prédio principal ou do lado de fora (*òde*). Os *orisha inu* são: *Oṣaálá*, *Ṣàngó*, *Yemoja*, *Ọṣun*, *Ọbà*, *Iyewa*, *Yánsán*; os *orisha òde* são: *Èṣù*, *Omolu*, *Náná*, *Ọṣumàrè*, *Ọsányìn*, *Ọgún*, *Ọṣoṣi*, *Ìròkò*, *Ibèjì*. As exceções estão em função dos tipos especiais de cada *orisha*. Para se entrar, bate-se na porta pedindo licença; entra-se de frente e se sai de costas. Se a pessoa estiver manifestada com *orisa*, sairá de frente para os assentamentos (*idí orisha*).

ILÊ ÀṢE — quarto em que são realizadas as obrigações e recolhimento de pessoas a serem iniciadas. No ritual jeje, o equivalente é *Hunko*.

ILÊ IDĀNĀ — cozinha — reservado ao preparo das comidas e oferendas. *Ilé*, casa; *idá*, criar; *ind*, o fogo.

ILÊ IBO AKÚ — casa para a realização de preceitos ancestrais, expressivos personagens do passado do Candomblé. Todos os ritos são realizados exclusivamente por homens. A porta que dá acesso ao interior é cortada ao meio, como simbolismo de uma vida, agora dividida entre o *orun* e o *aiyé*, através dos ritos de invocação.

IGBÁLẸ — casa de culto aos *Lésè Egúngún*, cujo sacerdote específico é denominado *Qjẹ*.

IYĀRĀ D'IFĀ — sala para consulta aos jogos divinatórios — búzios, ou outros sistemas de consultas; *dá* — consultar, *Ifá* — sistema de jogo, divindade. Neste local encontram-se os elementos para a prática do jogo, e

que podem ser: *owô ẹyọ* ou *owô ẹrọ* — búzios; *irókẹ* — sineta; *òsùn* — bastão, símbolo de sua autoridade. Ao lado, o assentamento de Èṣù Akẹsan.

IGBÓ — a mata do Candomblé, onde são plantadas algumas das principais plantas para uma utilização de emergência em determinados rituais. Alguns exemplos: *igi ọpẹ* — o dendezeiro; *òkikà* — cajazeira; *ápáḡkà* — jaqueira; *pẹrẹgún* — nativo; *lárà* — mamona; *ájọbì* — aroeira; *alẹkẹsì* — são gonçalinho; *ḡdúndún* — saião; *ewé ẹkọ* — folha do akàsà; *ewé ọgbọ* — rama-de-leite; *idà ọriṣà* — espada de Ògún; *òmisinmisin* — vassourinha.

BARRACÃO — salão das festas públicas, sendo a palavra "barracão" adotada por todas as comunidades, havendo equivalente em yorubá: *Àḡọ* — pavilhão, mas não adotado pelas casas. Ao centro é "plantado" o *àṣe* da casa — um buraco é aberto e nele colocam-se oferendas específicas, que após é lacrado em definitivo; na cumeira, outros preceitos idênticos aos que leva uma *iyáwó*, isto porque a cumeira, *àtà*, representa o próprio orí de uma *iyáwó*. Dar comida ao chão — *ilẹ*, e a cumeira, *àtà*, são os elementos de segurança e sucesso do Candomblé e de todos que fazem parte da comunidade.

Todas as dependências destinadas aos *ọriṣà* têm os assentamentos de todos os iniciados — *idì ọriṣà*. Quando não houver alguém iniciado para determinado *ọriṣà*, deve ser feito um assentamento em forma de *ọjúbọ* — assento coletivo, até que a casa tenha algum filho iniciado para este *ọriṣà*. Em outros casos, o *ọriṣà* assentado poderá ser de herança de alguém que já tenha falecido, e que o jogo não determinou que fosse despacha-

do. Nesses casos, uma pessoa é escolhida para cuidar deste *ọriṣà*. Nos Candomblés de linhagem jeje, um *ọriṣà* (vodun) nunca é despachado.

Outros locais são devidamente instalados, como acomodações diversas para guarda de roupas e dormitório — *ilẹ ibásùn*; banheiros especiais, interno e externo para banhos ritualísticos, de preferência servidos por poço de água nascente — *orísun*, condição essencial para funcionamento de casas de Candomblés tradicionais.

Tendências que os Ọriṣà Impõem às Pessoas

Durante os ritos religiosos, há pessoas com o dom de manifestar-se com *ọriṣà* e outras não. A manifestação visível do *ọriṣà* é uma forma de afinidade "objetiva" entre ele e a pessoa; como vimos, não é dado a todos este poder. Mas para todos os casos há os ritos de iniciação para a integração da pessoa ao meio religioso. O termo iniciação corresponde a um aprendizado relativo, e não total, e que se encerra, aparentemente, na obrigação de 7 anos, embora os estudos e a prática sejam constantes.

A preocupação maior neste início é a de reativar faculdades "adormecidas" que todo ser possui, independente do seu potencial cotidiano. Estas faculdades estão associadas ao arquétipo do *ọriṣà* que a pessoa possui e que são exteriorizadas no momento do transe, em forma mais visível, embora os mesmos se exteriorizem em certos atos do cotidiano.

Toda pessoa assume a personalidade que o seu *ọriṣà* imprime. Durante os diversos cursos que este au-

tor vem realizando, uma pesquisa prática sobre este assunto tem sido destacada. Usamos o método de avaliação com os próprios alunos, anotando suas experiências próprias e com outras pessoas, no tocante ao comportamento que elas têm em função do òriṣà que possuem. Essas tendências foram devidamente anotadas e confirmadas numa série de reuniões com outros grupos. Muitos citaram exemplos para justificar, e em outros casos notamos melindres por parte de certas pessoas, quando seu òriṣà não tinha uma tendência favorável. Igualmente foi constatado que a falta de coincidência é em razão das diferentes "qualidades" do òriṣà em suas diversas formas de atuar, e que influi na mudança do modelo de comportamento juntamente com a atuação do segundo òriṣà da pessoa. Mais adiante mostraremos o resultado da pesquisa feita.

Essas afinidades são regidas pelos Elementos Naturais onde o òriṣà atua (Fogo, Ar, Água e Terra), cada um denotando uma ou mais características. Isto ficou registrado no conjunto de mitos — *itàn*, onde os òriṣà se ajustam como personagens de acontecimentos primordiais, e revelados pelos *odù-Ifá*.

A razão do òriṣà atuar numa determinada pessoa tem sido vista sob diferentes aspectos. A importância do assunto nos faz rever o que já foi escrito a respeito. Em *A Doutrina Secreta*, H. P. Blavatsky faz a seguinte citação da autoria de Hermes Trismegistos: "A criação da vida pelo Sol é tão contínua quanto a luz; nada a detém, nada a limita. Em torno dele, como uma legião de satélites, estão inumeráveis coros de Gênios. Estes habitam na vizinhança dos Imortais, e dali velam sobre as coisas humanas. Executam a vontade dos Deuses

(Karma), por meio de tempestades, raios, incêndios e terremotos, e também de fomes e guerras para castigo da impiedade... imprimem a sua marca em nossas almas, estão presentes em nossos nervos, em nossa medula, em nossas veias, em nossas artérias e em nossa própria substância cerebral... No momento em que um de nós recebe a vida e o ser, fica aos cuidados dos Gênios (Elementais) que presidem aos nascimentos". A partir daí, a autora complementa com o seguinte comentário: "Isto significa que, sendo o homem composto de todos os Grandes Elementos (Fogo, Ar, Água, Terra, Éter), os Elementais que pertencem a cada um desses Elementos se sentem atraídos para o homem, em razão de sua co-essência. O Elemento que predominar na constituição de um ser regulará o comportamento que ele há de ter na vida".

Em *Os Estereótipos da Personalidade no Candomblé*, Claude Lépine formaliza este conceito: "No nível cosmológico, os Òriṣà representam elementos da natureza, ou poderes primordiais: o ar, a água, o fogo, a terra, a natureza, a civilização... Representam finalmente estereótipos da personalidade, possuem temperamento próprio, que seus devotos reproduzem e constituem um dos elementos da pessoa humana."

A partir daí, analisa cada òriṣà sob o conceito dos elementos naturais: o ar, como elemento frio, é associado à criação e à paz, correspondendo ao grupo de divindades ligada a *Oṣàálá*; a terra, quente, seca e dura, é representada por *Nānā*, *Ọbalúwáiyé*; o elemento fogo, a *Yánsān* e *Ṣàngó*.

Nesta questão de relacionamento, Verger revela que a manifestação do òriṣà representa a volta do an-

cestral à Terra para reencarnar durante um momento, no corpo de um de seus descendentes. Embora os não-africanos não possam reivindicar laços de sangue com seu òriṣà, pode haver, no entanto, entre eles, certas afinidades de temperamentos.

No início deste século, Nina Rodrigues registra, em *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, os resultados de seu trabalho sobre os Candomblés da época, detendo-se por força de sua profissão médica na manifestação do òriṣà. No seu entender, tudo era produto de histeria coletiva ou condicionamento, realizando testes em seu consultório, sob o método do hipnotismo. Para isso, convidava gente do Candomblé para suas experiências, pois pensava que tudo era produto de condicionamento ou sugestão pós-hipnótica, a partir do hábito da pessoa ouvir certos sons dos atabaques e cânticos que motivam a transformação. Não conseguiu reproduzir a manifestação do òriṣà, em seu laboratório, da forma como era feita no Candomblé.

Sobre isto, é importante lembrar que um dos Cânticos entoados na festa da iniciação exalta o poder do som do *ajà*, sineta dupla sempre agitada junto à *iyawó*, motivando a manifestação do òriṣà:

<i>Àjàrìn àjàrìn</i>	O <i>ajà</i> de Olórun me sensibiliza
<i>Olórun kẹ mi kọ jàrì</i>	Quando ouço o <i>ajà</i> ,
<i>Àjàrìn àjàrìn</i>	Sinto dentro de mim
<i>Olórun kẹ mi kọ jàrì</i>	A força de Olórun

Com este cântico, o iniciado aprende que deve respeitar a sineta toda vez que for agitada (*gbôn àjà*).

Africanos e não-africanos têm como tendências natas um comportamento geral correspondente ao seu òriṣà; a virilidade de Šangô, a sensualidade de Yansã, a calma de Nâná, a graça de Oṣun. Essas tendências todos as possuem, mas tornar-se-ão visíveis e fortalecidas após a iniciação. Gisele Cossard Binon revela: "Cada ser carrega em si os desejos, as tendências que a educação, o meio ambiente e os acontecimentos reprimiram ao longo da existência, a tal ponto que a personalidade inicial encontra-se, devido a isto, mais ou menos modificada. É esta personalidade de base que a iniciação reforça e amplia."

*Perfil das Pessoas — Tendências e Temperamentos que os
Òriṣà oferecem*

ÈṢŪ

Caráter variável, ao mesmo tempo bom e ruim — compreensão dos problemas alheios — são conselheiros e intrigantes — procuram fazer tudo certo, mas se resolverem, fazem tudo errado — são pessoas fortes e incansáveis — intrigantes, desordeiros, animados, alegres e brincalhões — gostam de fiscalizar os outros, gostam de resolver encrencas que surgem — ciumentos e interesseiros.

ÒGŪN

Nada temem — atléticos, agressivos e de mau humor — como maridos são brutais e insensíveis — viris e conquistadores — costumam separar e juntar — são rápidos — agem sem pensar — ofendem-se facil-

mente — insistentes naquilo que desejam — emotivos, impacientes e brigões — arrependem-se facilmente — gostam de comer bem e de beber — temperamento difícil — muita iniciativa.

ÔŞŖŖŞİ

São espertos, ágeis, esbeltos — têm senso de responsabilidade — apaixonados, românticos, carinhosos, volúveis, narcisistas — são festeiros — amáveis, educados e muito estimados — podem chegar a ser falsos e traiçoeiros — qualidades artísticas, criatividade, iniciativa, curiosos — agressivos e francos a ponto de serem grosseiros — não guardam segredos.

ÔŞÂNYİN

Frágeis, saúde delicada, responsáveis, volúveis sem ambições — são dados a estudos e reflexões — sonhadores — esquisitos e desligados — preservam a liberdade — propensão à homossexualidade — dotados de muita energia — prestativos — carentes — desinteressados — ligados à família, mas gostam de viver de forma independente.

QMŖLU

Possuem a marca do òrîşà no corpo — resistência diante das doenças — relacionamento social difícil — os homens não têm sorte com as mulheres — se for mulher pode não ser boa mãe — gostam da família — dedicam-se a outras pessoas a ponto de esquecer de si próprios — generosos e com senso de responsabilidade — gostam de se modificar — reservados e caseiros — o que é seu é seu — não admitem que nada lhes seja tomado — muita intuição.

ÔŞŖMÂRÊ

Tendências à riqueza — generosidade — não negam ajuda — têm beleza — são elegantes e despertam atenções — são pessoas dadas a surpresas — dinâmicos e curiosos — inteligentes, espertos, pacientes, perseverantes, exibicionistas, raivosos — possuem cacoetes — são uma cobra embrulhada num papel de presente — dão o bote sem esperar.

NÂNÂ

São velhas antes do tempo — lentas nos atos e ações — calmas, equilibradas, trabalhadoras, gentis, dignas — têm reservas sobre os homens — resistência física, austera, sem beleza ou vaidade — não suportam desordem e desperdício — gostam de crianças — reclamam muito — são sábias, carinhosas, ranzinzas — são dadas a cozinhar e costurar.

ÔŞUN

Graciosas, elegantes, sensuais, delicadas — o encanto é a arma para conseguir o que desejam — chegam a ser infantis — não recusam nada — premonição — podem ser perigosas — falsas — o rio está calmo, mas a pessoa se afoga — adoram jóias — tendências a perdê-las — busca de posição social — emotivas — voz suave — dependentes — meigas, sorridentes, às vezes preguiçosas — problemas conjugais — astutas.

QBÂ

Mulheres valorosas — são incompreendidas — atitudes agressivas em consequência de experiências não bem-sucedidas — tendências viris — ambiciosas, bus-

cam nada perder — masculinizadas — forte aparência física — não levam desaforos — julgam-se superiores junto ao marido ou outras mulheres.

YEMOJA

Imprevísíveis como as ondas — ciumentas — esposas e mães zelosas — perdoam, mas não esquecem — desconfiadas — fazem as coisas e tiram o corpo fora — se perdoam, não esquecem — aparentemente calmas — dão para negócios — se forem magras, fogem do conceito e se tornam perigosas — exigentes no respeito à posição assumida.

YÂNSÂN

Audaciosas, poderosas, astutas e ciumentas — dedicadas ao companheiro, não admitindo ser enganadas — fiéis e leais, podendo mudar, caso sejam contrariadas em seus projetos — vistas, bonitas, possessivas — atividade sexual — são do momento — sentem-se bem diante dos problemas — sabem viver na tempestade — inquietas — energia e dinamismo.

ŞANGÓ

Conscientes de uma suposta realeza — sentimentos ligados à justiça — não admitem ser contrariados, podendo ser violentos e incontroláveis — tendências à obesidade — ligados à mãe — liderança — gostam da vida, mas temem a morte — vingativos — orgulhosos, teimosos, atrevidos, elegantes, gulosos, dorminhocos — não são asseados — conquistadores — infieis — ciumentos — senhores de sua obrigação — pão-duros — não sabem perdoar — brincalhões.

LÓGUN ÈDÈ

Bonitos e de trato fácil — orgulhosos de sua beleza — são eternos jovens mulherengos — calmos, educados, ciumentos, individualistas, pão-duros, narcisistas — o que é seu é seu — vaidosos — gostam de demonstrar grandeza — quando vêem roupa cara e outra barata, compram a mais cara.

ÔŞALÚFÓN

Pessoas calmas e dignas — teimosas — não mudam planos mesmo com opiniões contrárias — assumem a consequência de seus atos — frágeis — podem ter defeito de nascença no corpo — friorentos, vingativos — podem ficar alastados dos instintos carnis — autocontrole — perfeição, gostos simples, observadores, odeiam barulho, sujeira e desordem — chegam a ser altamente respeitáveis — não perdoam — irritam os outros com a sua prepotência e segurança — liderança — gulosos — se fizerem para eles, haverá retorno — pão-duros.

ÔŞÁGIYÂN

Alto — robustos, amigos das mulheres — gostam de mandar — vaidosos — dificuldades no emprego — não gostam de ser mandados — procuram impressionar — faladores — brincalhões — intuição — alegres — gostam da vida — não são agressivos — mandões — preguiçosos — sonsos — podem vir a ser falsos — dividem tudo o que têm.

IGBÈRÈ — Iniciação

Uma iniciação tem o objetivo de ordenar o comportamento e gerar uma manifestação controlada. Para isso, durante a reclusão, haverá treinamentos, estudos das sensações e observações gerais a fim de que o seu comportamento futuro obedeça aos padrões estabelecidos pela tradição do Candomblé. Este é um cuidado constante, pois sustenta a renovação do fluxo de pessoas para as eventuais e futuras substituições de outros iniciados que vierem a falecer.

O período de iniciação nunca é inferior a 21 dias a contar do dia da entrada, e que poderá ser ampliado em razão do tipo do òrìsà que exige um período maior (Lôgun Èdê, Òşumàrê). A partir deste momento, a pessoa passa a ser assistida pela *Ajibôna* — mãe-criadeira, com a incumbência de lhe ouvir e instruir em sua caminhada. Os primeiros momentos, três dias, serão de descanso com uma alimentação leve; no quarto dia será realizado um *ebô* — "sacudimento" — e banho de ervas maceradas, *agbo*, tudo determinado pelo jogo de búzios. A seguir, o ritual para Èşu; em sequência lavar-se-á a cabeça e se fará o ritual de *bori*.

A partir daí, a pessoa estará pronta para entrar no *ilê aşê* ou *hunkô*, mais conhecido como *camarinha*. Nos próximos 17 dias realizar-se-ão o corte e a raspagem da cabeça — *fári*; o corte ritualístico no alto da cabeça — *gbêrê*; a posterior colocação de uma massa cônica com os elementos do aşê — *oşu*; os cânticos exaltando o poder das folhas — *sasanyin*, que serão repetidos 3, 7 e 16 dias, variando de acordo com o òrìsà. Ainda neste período, serão feitas as 7 saídas de *efun*, às 4 horas da

tarde, quando o orí será pintado com tinturas que variam azul — *waji*, vermelho — *òşun* e branco, *efun*. Essas pinturas representam uma forma de proteção contra os pássaros das *ajê* — feiticeiras —, impedindo-as que pousem sobre as pessoas, e os traços verticais, revivem as marcas tribais africanas da linhagem real de Òyô.

Na madrugada do dia anterior à festa pública, haverá o sacrifício e o *aşê* de fala — *orukô*. À noite ocorrerá a festa do nome — *orukô iyawô* com a apresentação de três saídas — *ijade kêtà òrìşà*. Na primeira saída, a *iyawô* virá com uma roupa branca de morim, cabeça coberta com um tecido branco, e, sob a testa, um fio de palha-da-costa prendendo uma pena vermelha — *ikòdidê*. (Em outros Candomblés, a *iyawô* sai com a cabeça descoberta, toda pintada e com o *oşu* à mostra.) À frente, a *Ajibôna* com uma esteira enrolada, que a estenderá — *tê eni* diante da porta principal de entrada do barracão, diante dos atabaques e por fim em frente à *Iyalòrìşà*; em todos estes momentos a *iyawô*, sempre sobre a esteira, fará um ritual de bater palmas, *pawô* ou *ipátewô*, sendo que em frente à *Iyalòrìşà* fará as reverências do *dòbalê*, se for *òrìşà* masculino, e *yinká*, se for feminino.

- | | |
|--------------------------|---------------------------|
| 1 — A wa eni k'e awo | Gritamos sobre o mistério |
| K'e awo k'e wa jo | Que você venha |
| K'e awo k'e wa jo mbê'lê | Porque a cabeça no chão |
| K'e awo k'e wa jo | e bata palmas |
| Ko mu ra jo | Porque você foi iniciada |
| | na terra de kêtú |
| 2 — Ajàrin ajàrin | O ajà de Òlòrun me |
| | sensibiliza |

<i>Olórún kẹ̀ mí kò jàdẹ</i>	Quando ouço o àjà
<i>Àjàrín àjàrín</i>	Sinto dentro de mim
<i>Olórún kẹ̀ mí kò jàdẹ</i>	A força de Olórún

Este cântico ressalta a importância do *àjà*, sineta, e deve ser respeitada toda vez que for tocada para saudar a vinda do *òriṣà*. Ainda nesta saída é saudado o *ikódíde*; o *òriṣà* se manifesta para, em seguida, ser conduzido de volta ao *ilé àṣẹ*.

3 — <i>Ìkódíde adúpẹ̀ iyāwó</i>	Nós agradecemos ao <i>ikódide</i>
<i>O fẹ́ rẹ́ jẹ́</i>	Por ter guardado a cabeça
<i>Ìkódíde adúpẹ̀ àyāwó</i>	da <i>iyāwó</i>
<i>O fẹ́ rẹ́ jẹ́</i>	Por ter guardado a cabeça

4 — <i>È ru pà ṣẹṣẹ́</i>	Levamos você de volta com pesar
<i>Ìyāwó nìbò lóna</i>	Com movimento de passadas curtas
<i>Ìyāwó nìbò lóna</i>	Onde é o caminho
<i>Ìyāwó nìbò lóna</i>	Onde é o caminho

Na 2.^a saída, *Ìjádẹ̀ kẹ́fì òriṣà*, as cantigas anteriores n.ºs 1 e 4 são repetidas nesta nova apresentação, que tem suas vestimentas substituídas.

Na terceira saída — *ìjádẹ̀ kẹ́fì òriṣà*, será o momento em que o *òriṣà* dará a conhecer o seu nome e pelo qual será conhecida a *iyāwó* a partir deste dia. O traje é de gala, ou seja, uma vestimenta em que são reveladas as características do *òriṣà*, através das cores, colares de contas e símbolos representativos de seu poder. Este ritual é denominado *Ọjọ́ orúkọ iyāwó*. Dia

do nome de *iyāwó*. O cântico que traz o *òriṣà* de volta para o salão pode ser este:

5 — <i>Àgo l'òña e</i>	Com licença no caminho
<i>Dìdẹ̀ mǎa d'aago</i>	Levantem-se, eles estão chegando
<i>Àgo àgo l'òña</i>	na hora de costume
<i>È dídẹ̀ mǎa' yọ</i>	Levantem-se com a alegria habitual
<i>K'orò wà nǐṣẹ́ o</i>	Que o ritual teve trabalho

A tomada de nome é feita por algum convidado escolhido pela sua posição dentro do Candomblé. É usado o método tradicional de insistir na pergunta por duas vezes, sendo que na terceira vez o *òriṣà* dará um rodopio e dirá o seu nome, bem alto, sob aplausos de todos.

Damos, abaixo, o teor da forma como é desenvolvido este diálogo, e que em muitos casos é antecedido por um pequeno discurso de exaltação à *iyāwó*:

- 1 — *Bàbá mi (Ìyá mi) Kìni orúkọ rẹ́?*
- 2 — *Ṣé ẹ́ gbọ́ orúkọ òriṣà?*
- 3 — *Rárá ol!*
- 4 — *Bàbá mi (Ìyá mi) Kìni orúkọ rẹ́?*
- 5 — *Èyín ngbọ́ bí?*
- 6 — *Rárá ol!*
- 7 — *Nìsisiyi, sọrọ́ sọkè fun gbogbo ènìá gbọ́ ẹ!*

- 1 — Meu Pai (Minha Mãe) Qual é o seu nome?
- 2 — Vocês ouviram o nome do *òriṣà*?
- 3 — Não!
- 4 — Meu Pai (Minha Mãe) Qual é o seu nome?
- 5 — Vocês estão ouvindo?

6 — Não!

7 — Agora, fale alto para que todos o(a) ouçam!

O nome dado pelo òrìṣà é relacionado com seus atributos ou elementos que domina, sendo, na maioria das vezes, parte integrante do nome. Citamos alguns exemplos:

ÒGÚN — *Abiṣògún*: Aquele que nasce para guerrear.
— *Ògúnjòbì*: Ògún deu nascimento a todos nós.

ÒSĀNYĪN — *Ewēṣina*: As folhas abrirão meu caminho.
— *Ewēbiyit*: Nascido com o poder das folhas.

ÒYĀ — *Òyabēmi*: Yānsān suplica por mim.
— *Òyawoyè*: Yānsān assumiu o título.

ÒṢUN — *Òṣunkúnlè*: Òsun ocupou a casa.
— *Òṣuntòkun*: Òsun é grande como o mar.

ÒṢÒÒṢĪ — *Òḍewálè*: O caçador veio para casa.
— *Òḍetayò*: O caçador tem alegria.

YEMOJA — *Omidàrewa*: As águas trazem a bondade.
— *Omisadé*: As águas fazem o reino.

IFĀ — *Faṣinā*: Ifā abriu o caminho.
— *Fágbēmi*: Ifā me sustenta.

ṢĀNGÓ — *Airatòlā*: Ṣāngó é maior que todas as riquezas.
— *Òbadé*: O Rei chegou.

ÒṢĀĀLĀ — *Èfunḱēmi*: Òṣāālā me acaricia.
— *Èfunwōmi*: Òṣāālā olha por mim.

ĀBÍKŪ — *Dúrójayè*: Fique e goze a vida.
— *Bānkòlè*: Ajude-me a construir a casa.

O momento do nome dado pelo òrìṣà, pela boca da Iyáwó, sacramenta e torna aceito tudo que foi realizado, pois o òrìṣà já era conhecido, a sua "qualidade" norteou os trabalhos da iniciação, e o nome, *orúkò*, vem para definir sua individualidade. Daí a expressão *Ni iṣà-de-ḱètā òrìṣà wá wòṣò ó sí yò orúkò* — "Na terceira saída, o òrìṣà veio vestido e fez surgir o nome". O cântico seguinte é sempre cantado em todos esses momentos:

6 — *Olùwa iná*
Kini pàwòdì
Òrìṣà o kú ewu o

Este cântico, da forma como é cantado nos Candomblés, pode ser uma variante de um cântico yorubá, ressaltando a condição do falcão, que pela sua condição do poder das alturas não é atingido pelo perigo do fogo:

<i>Ewu iná</i>	O perigo do fogo
<i>Kì í pàwòdì</i>	Não atinge o falcão
<i>Áwòdì o kú ewu o</i>	Que você tenha vida
	longa diante dos perigos.

A Iyáwó é agora um falcão, com o poder das alturas, que a distanciará dos perigos — *ewu*. A seguir uma sequência de cânticos para saudar a Iyáwó e o aṣẹ da casa:

7 — Ô nyeyē ō lē yo
 Ô nyeyē
 Omi t'oro'do
 Baba mo jē'rō
 A ja le mo jē iro o
 Ô nyeyē ō lē yo

8 — E ru gbogbo
 L'eyē l'eyē
 A ja le mo jē iro o

9 — Agogo mi ja nwa o
 Ô lē yo
 Agogo mi ja ō dara
 Ô lē yo

Pela luz e glória que a iyawô está recebendo, todos se cumprimentam com esta cantiga, saudando a Nação Kétu:

10 — F'ara imôra Olúwo
 F'ara imôra
 Arakétu 'wûre
 F'ara imôra

11 — Olôore şalare
 A mu'ra dide
 Olôore şalare
 Qm̃o arakétu'wûre

Estes últimos cânticos saúdam os integrantes da Nação Kétu, por isso todos se cumprimentam e trocam

bênçãos objetivando uma união coesa. A expressão *f'ara imôra* tem o sentido exato de reunir as pessoas que estão afastadas. É uma lembrança das dissidências ocorridas no antigo Candomblé do Engenho Velho, Bahia, por ocasião da sucessão de Qba Tosi, Iyalôrisã na época, e que resultou na saída de grupos descontentes que vieram a fundar, mais tarde, os Candomblés do Gan-tois e Aşē Ôpô Âfônjá. Esta separação deu motivo à criação deste cântico, que exalta a necessidade de união de todos.

A providência seguinte é dar saída aos elementos e resíduos das obrigações feitas, denominados "Carrego" — *Erũ iyawô*, e que serão levados pela própria iyawô, já com a roupa trocada para esta finalidade. Tudo será entregue no local determinado pelo jogo de búzios. No dia seguinte será a cerimônia do Pana (*pa ina* — final do castigo). Num ambiente informal e descontraído, as proibições — *ewô*, que anteriormente eram imperativas, são atenuadas; o reaprendizado dos atos cotidianos são revividos para seu retorno às atividades normais. O uso do *kele*, símbolo de sujeição ao *orisha*, lembra a sua condição de recém-iniciada, com o dever de observar as regras de precedência, adotando todo um comportamento recatado e observador.

Se sua iniciação foi coletiva, será com seus irmãos-de-barco que terá mais liberdade, pois uma iniciação conjunta cria um sistema de solidariedade que acompanhará a todos para o resto da vida. Todo o seu aprendizado, a partir daí, estará em função de sua assiduidade aos serviços rotineiros do Candomblé, assim como a conquista da confiança das pessoas mais antigas. Desse momento em diante, a iyawô terá uma vida dupla, a de

iniciada religiosa, e a de sua vida cotidiana, que será sempre influenciada pelo seu lado religioso em todos os sentidos.

Religião e Magia — O Aṣẹ

Todo culto até aqui citado tem sua significação pela crença nas forças divinas e na capacidade de elas darem o Aṣẹ, elemento essencial para a existência de um Candomblé e de tudo que nele existe e venha a existir. A palavra Aṣẹ possui três interpretações distintas, mas que se interligam por força do que eles representam:

Aṣẹ — como palavra, representa o "Que assim seja", definindo o conceito de que é Deus, O Ser Supremo, somente Ele, que permite a realização de um pedido ou da outorga de algum poder. Ao se dizer Aṣẹ ao final de uma oração ou um pedido, a idéia é a de que "Deus é quem irá decidir se o pedido será aceito ou não", embora a oração seja destinada a um òriṣà. Nestes casos, o òriṣà exerce a sua função de intermediário, intercedendo junto ao Ser Supremo. Citamos um exemplo de uma invocação, *Ìjúbà*:

<i>Ọlójó Ọní, mo júbà</i>	Senhor deste dia, minha homenagem
<i>Ìbà á ẹ</i>	Que a homenagem seja aceita
<i>Ìlà ọ̀rùn, mo júbà</i>	Leste, eu rendo minha homenagem

<i>Ìbà á ẹ</i>	Que a homenagem seja aceita
<i>Ìwò ọ̀rùn, mo júbà</i>	Oeste, eu rendo minha homenagem
<i>Ìbà á ẹ</i>	Que a homenagem seja aceita
<i>Àrìwá, mo júbà</i>	Norte, eu rendo minha homenagem
<i>Ìbà á ẹ</i>	Que a homenagem seja aceita
<i>Guúsù, mo júbà</i>	Sul, eu rendo minha homenagem
<i>Ìbà á ẹ</i>	Que a homenagem seja aceita
<i>Àkọdà, mo júbà</i>	Ao primeiro ser criado, minha homenagem
<i>Ìbà á ẹ</i>	Que a homenagem seja aceita
<i>Àṣẹdà, mo júbà</i>	Criador dos homens, minha homenagem
<i>Ìbà á ẹ</i>	Que a homenagem seja aceita
<i>Ilẹ mo júbà</i>	Terra, eu rendo minha homenagem
<i>Ìbà á ẹ</i>	Que a homenagem seja aceita
<i>Èṣù Ọ̀dàrà, mo júbà</i>	Èṣù Ọ̀dàrà, minha homenagem
<i>Ìbà á ẹ</i>	Que a homenagem seja aceita
<i>Agbagba, mo júbà</i>	Aos ancestrais, minha homenagem

Ìbà á Ẹ̀

Que a homenagem
seja aceita

Àṣẹ — como matéria, representa as forças e o poder de todos os elementos representados por símbolos que se identificam com as divindades, Ẹ̀ṣàrà, oṣé, àbẹ̀bẹ̀, as folhas (ewé), árvores, cânticos, rezas, e o próprio Candomblé, muito apropriadamente definido como Ilé Àṣẹ, Casa do Àṣẹ, e sua dirigente definida como Ìyaláṣẹ, a Zeladora do àṣẹ.

Àṣẹ — como fluido mágico que não tem forma mas é sentido, e que dá vida e forma a tudo que existe. Em sua ação de criar e recriar, se desgasta e é preciso ser revivido com preceitos, ervas e cânticos, com rituais diversos que permitirão a relação constante entre o àiyé e o ọ̀run.

O próprio ser humano representa o Àṣẹ de Vida, sendo por essa razão a resposta sempre afirmativa, diante da saudação yorubá por excelência, ao se perguntar por uma pessoa:

Ẹ̀ alaáfia ní?

Como vai você?

Àlaáfia ní, a dúpẹ̀

Vou bem, obrigado.

A palavra *àlaáfia* é de origem árabe, e que no hausá é conhecida como *lafiya*; significa paz, saúde da mente e do corpo. No caso da saudação acima, literalmente significa "Você está em paz com Deus?" A resposta será sempre afirmativa, cujo agradecimento, *a dúpẹ̀*, na 1ª pessoa do plural, possui dois sentidos: agradecer à pessoa que está perguntando e a Deus, por estar vivo. Se a pessoa está viva, está com o Àṣẹ de Olodumaré.

Para que o Àṣẹ se produza, é feita uma série de preceitos que se utilizam de símbolos e palavras que expressam o desejo a ser obtido. No culto ao ọ̀riṣà, tanto a religião — ẹ̀sin — quanto a magia — idán — são empregadas para atingir este objetivo. São tão interligadas que se torna difícil dizer quando uma invade o domínio da outra. Na realidade, uma ìyalóriṣà ou qualquer outra pessoa que assume função sacerdotal é uma espécie de cientista, na medida em que procura descobrir (jogo de búzios) e aplicar (*ẹ̀bọ̀*) as leis do universo.

Como vimos anteriormente, há uma consciência de suas limitações, mas ele é ciente também de que existem recursos no universo que podem ser utilizados em seu proveito e no da comunidade; ora apelando ao Ser Supremo por meio de preces, ora idealizando uma forma de captar forças elementares. Não há aí nenhuma forma de coação junto às divindades. O que a magia faz é utilizar os recursos proporcionados pelo Ser Supremo, para uso da humanidade.

Todo ato mágico-religioso possui três elementos:

- 1 — A condição de competência daquele que realiza;
- 2 — Palavras a serem proferidas em forma de reza — *adura* —, saudações — *oriki* —, cânticos — *orin* — e encantamentos — *ofo* —;
- 3 — A forma de realizar os trabalhos e os locais adequados.

EBO — Sacrifício e Oferendas

Um *ẹbọ* pode ser definido como um ato de se fazer uma oferenda, do reino animal, vegetal ou mineral, de comidas, bebidas e qualquer objeto, a uma divindade ou entidade espiritual. É um ato mágico-religioso que se utiliza das forças naturais existentes nesses elementos para um determinado fim. Por este motivo, costuma-se dizer que o *ebo* revela-se como a maior fonte de comunicação entre todas as forças do universo.

A palavra *ẹbọ* significa sacrifício e vem de *bọ* — alimentar, palavra utilizada somente para *òṣiṣà*, coisas e animais, nunca para uma pessoa. *Rírú ẹbọ òṣiṣà* significa oferecer sacrifício ao *òṣiṣà*. Na língua yorubá, não há diferentes nomes para definir o sacrifício de animais, de plantas, de oferendas ou trabalhos determinados pelos *odù-Ifá*. Tudo é conhecido por um só nome — *ẹbọ*.

Há uma tendência de se atribuir qualidades parecidas dos humanos às dos *òṣiṣà*, a quem as oferendas são feitas. Eles podem tocar, ouvir, sentir nossas emoções; têm apetites, desejos e tabus semelhantes aos seres humanos. Para manter essa comunhão, ofertam-se de forma regular as oferendas sob diversas formas, de acordo com a situação que se almeja. Vejamos um resumo dessas diferentes modalidades de *ebo*.

EBO ỌPẸ — Sacrifício de Agradecimento

É a forma de mostrar gratidão com as divindades por se ter obtido algum sucesso em empreendimento. Daí constantemente dizer-se:

<i>Bí a bá ẹẹ ní lóore</i>	Pelos benefícios recebidos
<i>Ọpẹ lã ndá</i>	Devemos ser gratos

EBO ẸJẸ — Sacrifício Votivo

É o ato de fazer um pedido com a promessa de que, se seu desejo for realizado, serão feitas outras oferendas especiais. Deixar de cumprir a promessa é incorrer no desprazer da divindade e perder os benefícios já recebidos. Nos Candomblés, há o costume de se fazer determinados tipos de oferecimento simples, denominados de "engambelo", para uma posterior realização de oferenda maior e mais elaborada para um gasto maior do que o do momento.

EBO ETÚTÚ — Sacrifício de Apaziguamento

Usualmente, este sacrifício é prescrito pelo jogo ou pelo *òṣiṣà*, em resposta a uma indagação, como o que pode ser feito para uma pessoa em razão de alguma crise ou enfermidade. Uma oferenda de um animal servirá como um acordo de paz entre o *òrun* e o *àiyé*. Em outros casos, pode-se fazer um ritual de purificação. Podemos ilustrar o assunto com o que é feito entre os yorubá de Ijebu: num dia determinado, ao meio-dia, cada adulto da comunidade pega um tição em chamas, *òṣṣṣnran*, e o leva para cada canto das casas, nas ruas, rumando em seguida para o mato, junto a um rio, onde todos jogam os tíções em chamas.

deixando que a corrente os leve para longe. Assim como os tições se apagam e vão para longe, assim também são levados os prejuízos, os problemas e os maus espíritos. E tudo em meio a cânticos:

Oṣo yóô!	Ai! dos feiticeiros
Àjẹ yóô!	Ai! das feiticeiras
Ọni fọ kónúrún	Ai! dos que não querem
ma Ẹ̀ẹ̀ é, yóô!	que os outros prosperem

No final, completam:

Awa yú ríre	Nós fomos bem
Awa bọ ríre	Nós voltamos bem

Ẹ̀BỌ OJÚKÒRÍBÌ — Sacrifício de Prevenção

É feito como medida de precaução com o fim de prevenir perigos iminentes e conhecidos através do jogo. Nos casos de viagens ou começo de algum negócio, a orientação é a de prevenção contra possíveis circunstâncias desagradáveis. E, assim, é dito:

Kó o má gbágbé wa,	Não se esqueça de nós
Ilẹ̀ dọ̀wọ̀ọ̀ rẹ̀	Nossos lares são confiados aos seus cuidados

Ẹ̀BỌ AYẸPÍNÚN — Sacrifício de Substituição

Este sacrifício determina que, ao invés de uma pessoa sofrer uma provação, ou até mesmo a morte, se-

ja oferecido um sacrifício para substituir a pessoa no sofrimento por que passará. Nos Candomblés do Brasil, é denominado de "troca-de-cabeça". Quando isso acontece, o ritual determina que a pessoa toca a sua própria cabeça na cabeça do animal e pede que ele morra em seu lugar. O animal é tratado de forma apropriada, como um cadáver, e é enterrado, tomando o lugar da pessoa. Por isso este tipo de sacrifício é também chamado de *Bámidíyà* (que seja, o substituto de meu sacrifício). Este sacrifício é usado habitualmente para as pessoas Abíkú, impedindo-se a sua morte prematura.

Ẹ̀BỌ ÌPILẸ̀ — Sacrifício de Fundação

Quando se desejar construir um Candomblé, ou uma moradia, o jogo determinará se o local proposto é saudável e está em concordância com o òriṣà. Se houver algum mau espírito no local, será apaziguado mediante o sacrifício. Os antigos costumavam dizer que "quando o solo virgem for cavado, uma nova casa for erguida, as árvores abatidas, ou os produtos do solo forem colhidos, um novo fluxo de energias vital deverá ser liberado através de uma oferenda sacrificial, como proteção contra as entidades espirituais ligadas ao local ou ao objeto da perturbação".

Este sacrifício também é feito em função de uma viagem, começo de uma nova carreira, ou diante de um próximo casamento. Esta modalidade de Ẹ̀bọ é chamada algumas vezes de *Ad'ibodé*, ou seja, aquele que fecha os portões, pois tem em vista evitar que o mal entre no local.

EBQ ONJE GBIGBE — *Oferendas de Comidas Secas*

Todo Ebo é determinado pelo jogo em suas várias modalidades; por meio do jogo a pessoa sabe o que o òrisha deseja e o que a espera em determinado momento. Se for algo desagradável, uma oferenda é feita a fim de alterar a coisa para melhor; se for uma notícia agradável, uma outra oferenda é feita no intuito de agradecer e comemorar. Dessa maneira, deve-se entender que, tanto o jogo quanto as oferendas — ebo — estão interligados; enquanto o jogo indica uma solução teórica do problema, o ebo representa resposta prática à solução do problema.

Todo ebo é relacionado com algum odù que atua como orientador na forma de como fazê-lo, determinando os elementos que o comporão e o local a ser realizado. Nesses casos, não há sacrifício animal, somente comidas secas — ebo onje gbigbe, que podem ser: *àkàrà* — bolinho de feijão-fradinho frito no azeite-de-dendê; *èkuru* — feijão-fradinho ; *ìṣu ìrèsì* — bola de arroz; *ìṣu'ṣu* — bola de inhame; *àkàsà* — pudim de milho branco; *àgbo* — milho branco cozido; *gùgùrù* — pipoca; *ilá* — quiabo; *eyin* — ovo; *ìṣu iyèfun* — bola de farinha de mandioca; *àgbàdò súnṣun* — milho torrado.

É grande a variedade dos símbolos utilizados e que são escolhidos em razão da finalidade do ebo — presentear ou dar caminho. Damos alguns exemplos abaixo, com o número correspondente de cada odù:

- 1 — *Òkànràn* — chave, forquilha
- 2 — *Èjì Okò* — moeda de cobre

- 3 — *Ètà Ògúndá* — faca
- 4 — *Ìròṣùn* — cruz
- 5 — *Òṣṣ* — cavaleiro do mar
- 6 — *Òbàrà* — representação de uma cabeça
- 7 — *Òdì* — tesoura
- 8 — *Èjì Onilẹ̀* — espelho, pente
- 9 — *Òsà* — espelho
- 10 — *Òfún* — concha, casca do ìgbín
- 11 — *Ọ̀wọ̀nrin* — moeda
- 12 — *Èjìlá Sẹ̀ḡora* — búzio

Os locais onde são depositados esses ebo estão relacionados com o odù e o motivo de sua elaboração. Pode ser dentro da mata, beira do rio, beira da praia, praça, lugares úmidos, lixeira, barranco, encruzilhada, caminhos etc. Para todos os trabalhos, há sempre um cântico apropriado.

Quando algum espírito está perseguindo uma pessoa, realiza-se o *Pana(n)* para Ègun.

Ọya 'gbalẹ̀
Ọya pana
Sẹsẹ ko mu nkọlọ
Ọya "gbalẹ̀ o
Ọya pana
Sẹsẹ ko mu nkọlọ o

Para passar o *èkuru* pelo corpo:

Ṣo ṣo ṣo èkuru
Gbo 'ku na ọsà èkuru.

Para passar pipoca e bola de farinha de mesa:

Àjẹ ilẹ jẹ o wa
Bi 'ku àjẹ bo àjẹ

Em vários casos, são feitas as 7 chamadas de Òdì:

Òdì nkanka
Òdì lẹlẹ

Òdì ọsá
Òdì sakẹkẹ
Òdì kẹmọ (n)
Òdì komọjẹ
Òdì nkanka ọjẹ

EBO ÈJẸ — Sacrifício com Sangue Animal

Os materiais que entram na composição de um ebo são determinados de maneira diferente. O mesmo ocorre com os animais escolhidos. O sangue — èjẹ — é considerado um elemento indispensável na realização de determinados rituais. A vida do animal está no sangue; em consequência disso, o sangue que jorra é sempre oferecido à divindade. Assim, fazendo, está se realizando um ritual de troca. E. O. James, em *The Beginnings of Religion*, diz: "O fluxo do fluido vital, na realidade, ou por substituição, é o ato sagrado em que a vida é oferecida, com o fim de promovê-la e preservá-la, estabelecendo com isso um vínculo de união com a ordem sobrenatural".

O sangue é o elemento mais importante do sacrifício e é tratado de diferentes maneiras. É derramado sobre os símbolos do òrisha — idí òrisha, ou colhido numa vasilha, para depois ser aplicado nos símbolos ou no orifício de uma pessoa. De acordo com alguns sistemas, não se corta nenhum animal sobre a cabeça de uma pessoa. Para uma avaliação melhor sobre o assunto, vejamos a forma do sacrifício animal em terras yorubá, e, depois, a maneira como é feita nos Candomblés do Brasil.

Em certos casos, o animal a ser sacrificado é colocado no chão, em frente aos assentamentos do òrisha, sendo o pescoço cortado com uma faca. O sangue é depositado numa vasilha e, a seguir, derramado nos assentamentos e símbolos do òrisha. Na cidade de Òkehò, é realizado, anualmente, o Festival de Egúngún. No momento do sacrifício de um cabrito, o Onijò, o chefe mais importante da comunidade, apresenta o animal ao Alápinni, sacerdote-chefe dos Egúngún, que por sua vez o entrega ao Ọbẹran, o sacrificador. O animal é esticado por dois Egúngún; um segura pelas patas amarradas com uma corda, o outro segura a outra corda que foi amarrada ao pescoço do cabrito. O Ọbẹran se coloca entre os dois com um facão, e dá um único golpe no pescoço, separando a cabeça do corpo. O sangue goteja nas imagens de Alátẹ ọrun e Alápatà, símbolos mais importantes deste culto. O Alápinni, a seguir, pisa no sangue que cai no chão e dança ao redor ao som dos tambores batá.

No culto a Ọgún, o animal é um cachorro — ajá. O processo é idêntico; duas pessoas seguram as cordas amarradas nas patas e no pescoço, esticando o animal em direções opostas, de modo que fique bem rente ao

chão. O asógún pega o facão e passa por cima do animal três vezes, dizendo Ògún yè! Na terceira vez, com um único golpe, o animal é sacrificado. Se a cabeça não for separada do corpo, com este único golpe, é sinal de que o òriṣà não aceitou a oferenda. Após a execução, o asógún canta:

Mo bẹ dẹ Ẹ̣ Ẹ̣ Eu cortei com sucesso!

As pessoas respondem, cantando:

Wà á tún bẹ ẹ nígba mīrān

Que você venha cortar novamente na próxima vez.

O sacrifício das aves apresenta diferentes modalidades; pode ser cortado o pescoço ou arrancada a cabeça.

A partir daí, o sangue é derramado sobre os símbolos do òriṣà. Em outros casos, a ave é jogada contra o solo, de forma violenta. Para o pombo, *ẹiyelẹ*, a tradição determina que não se use uma faca qualquer, ou é usada uma faca feita de bambu, ou a cabeça é simplesmente puxada. Devido ao fato de haver diversas maneiras de se sacrificar uma ave, há o seguinte ditado: *Kò sí ikú tí kò rọ adẹ lórún* — "A ave não tem preferência de morrer desta ou daquela forma".

Além do sangue, outras partes dos animais são tratadas de forma especial: fígado — *ẹdọ*, pulmões — *fuku-fuku*, moela — *iwe*, coração — *ọkàn* e rins — *iwe inú*.

São consideradas partes vitais e oferecidas às divindades num ritual denominado de *íyanle*. As partes restantes, dependendo do tipo de sacrifício, são prepa-

radas para serem comidas pelos praticantes, numa manifestação comunitária em que a vida é celebrada em ritual de festa e confraternização.

A cabeça do animal sacrificado é, igualmente, considerada de suma importância. O sangue (que é a vida) e a cabeça (que é o símbolo da essência do ser) são oferecidos em troca da vida e da cabeça da pessoa. Nesses casos se diz:

Orí ẹran e gbà, ẹ mǎṣe gba orí mí

Receba a cabeça do animal, deixe a minha em paz.

ORÓ PIPA ÒRÌṢÀ — Ritual de Sacrifício ao Òriṣà

Um ritual de sacrifício, pela sua elaboração complexa, deve ser bem organizado e administrado para nada faltar e vir a interromper o seu andamento. Determinado o número de animais, estabelece-se a ordem dos oferecimentos:

- | | |
|-----------------------------------|------------------------|
| 1º — Animal de 4 patas | <i>Ẹran ẹlẹṣẹmẹrin</i> |
| 2º — "Calçar" o animal de 4 patas | <i>Ibòṣẹ</i> |
| 3º — Oferecimentos | <i>Adẹ tábí Àkùkọ</i> |
| 4º — Pato | <i>Pẹpẹye</i> |
| 5º — Galinha-d'angola | <i>Ẹtú</i> |
| 6º — Pombo | <i>Ẹiyelẹ</i> |

Toda a seqüência do ritual é acompanhada de cânticos que interpretam e determinam o que está sendo feito. A responsabilidade é do Aṣógún, auxiliado pelos seus auxiliares imediatos, ọtún e ọsì. Ao seu lado três àkàsà e uma terrina com pouca água, que a Ayaba terá a responsabilidade de mexer à medida que o ẹjẹ do animal de quatro patas for caindo. Com uma cabaça, a mistura será colocada sobre os assentamentos.

Cântico para apresentar o animal ao tempo. Ele é conduzido, puxado por uma corda forte, a mesma que será enrolada no seu focinho:

Mo rùbọ
Mo rùbọ ẹ̀ẹ̀
Mo rùbọ

Cântico para dar a folha de aroeira — ewé àjòbì, para o animal comer:

Lo gbẹ̀'wẹ̀ o
Eran ọ̀rìṣà

Com a folha na boca, é amarrada — òl, a corda — okùn, no focinho do animal. Canta-se:

O òl gaingan
O òl gan o

Posteriormente, após o ritual preliminar, a corda será retirada — didẹ:

Kò sí nì didẹ
Ọtún alágbẹ̀

Kò sí nì didẹ
Okùn

Após ser retirada, a corda será cortada em partes iguais:

Didẹ kọ sa le nì Dahomẹ
Kò sí nì didẹ okùn o

Cântico para todos saudarem o animal, trocando a cabeça na testa do animal — bô. Significa que o animal irá morrer ao invés da pessoa, numa alusão à troca já descrita:

Ago bô nì jẹ
Alá foríkan
Alá foríkan gbogbo o
Ago bô nì jẹ
Alá foríkan
Alá foríkan àiyẹ

Em todo ritual que usa a faca — ọbẹ, para o sacrifício, Ọgún deve ser reverenciado, pela sua condição de Senhor dos Metais — Bábá Irin:

Ọgún ẹ̀'orò ẹ̀'orò
Ẹjẹ bá'lẹ̀ k'ara rọ
Ọgún àyò
Ẹjẹ bá'lẹ̀ k'ara rọ
Ẹjẹ ẹ̀'orò'ro Ọgún pa o
Ẹjẹ ẹ̀'orò'ro a pa rirẹ

Bí ewé'jẹ pa lala rẹ
Ògún a pẹ're pa
Bí ewé'jẹ pa lala rẹ
Ògún lópa

Bí ewé'jẹ para láida
E a e e...
Bí ewé'jẹ para láida
Ina kò mò raje

No momento de separar a cabeça do corpo do animal, é exaltada a sua condição de proteção — *bôdì*, que o ato irá oferecer a todos:

Orí a bôdì
Qgègè maa ni yí o
Orí a bôdì
Qgègè aje (qta)

O refrão final é modificado no momento exato em que a cabeça recebe o corte final — *ta*, e é puxada — *fà*, separando-a, em definitivo, do corpo:

Qgègè ta fà o!

O animal será, então, todo destrinchado, com as partes do corpo separadas. À tarde, tudo retornará ao quarto do *òriṣà* reverenciado. As partes do corpo — *ḡya ara* e o couro — *awo*, dentro de um grande prato de barro, serão apresentadas ao *òriṣà* e devidamente mostradas, parte por parte, para uma confirmação do que foi feito. É nesse momento que os *ògán* participantes do sacrifício, num ritual rápido, exibem as mãos mostrando que não houve nenhum corte, que todos estão

inteiros. Foi o animal que morreu. A seguir, a pelica do animal — *aṣọ rere* — cobre todas as partes do animal, que volta para a cozinha a fim de ser preparada a oferenda — *Ìyànlé*.

No caso das aves — *ẹiyẹ*, para cada uma delas há cânticos especiais, que se estendem para o ato de tirar as penas — *tu iyẹ*, e colocá-las nos assentamentos — *idi òriṣà*, juntando-as — *kò* e cobrindo tudo — *bô*. São algumas penas das asas, peito e

Olú kó kó bô a
Ẹ da kó kó bô a ẹiyẹ
Olú kó kó bô a o
Ẹ da kó kó bô a ẹiyẹ

Verger, assim, assinala este cântico:

Igbá gbogbo bô iyẹ ẹiyẹ
 Toda a cabaça é coberta com as penas da ave.

O simbolismo deste ato será visto mais adiante.

IPADÉ — Ritual do Encontro

O *ipadé* é a primeira obrigação feita após os rituais de sacrifício que antecedem a festa do *òriṣà*. A palavra *ipadé* segue a regra da linguagem yorubá que forma a maioria dos substantivos, mediante a prefixação de uma vogal ao verbo: *ipadé*, reunião, encontro; *padé* — reunir, encontrar, sendo esta a forma mais usada nos Candomblés.

É um ritual bastante elaborado, e não deve ser confundido com o ritual simples denominado "despacho da quartinha" e que abre o *şirê* — a dança alegre dos *òrişà*. Para isto, é colocada no centro da roda uma quartinha com água e, ao lado, um prato com farofa amarela. Na 7.^a cantiga a *Èşù*, são levadas para o lado de fora e despachadas para a rua:

<i>Bara j'a bô tán</i>	<i>Èşù</i> terminou de comer
<i>Bara ba nîq</i>	<i>Èşù</i> vai embora
<i>Bara j'a bô tán</i>	<i>Èşù</i> terminou de comer
<i>Bara ilê</i>	<i>Èşù</i> vai para casa

(*Bara* é a forma reduzida de *Elégbara*)

A seguir, o *şirê* tem sequência com os cânticos a *Ògún* e demais *òrişà*. Nos *Candomblés* de nação jeje não há o *ipadê*.

O *Ipadê*, da forma como será descrito, só é realizado se houver o sacrifício de animal de quatro patas a *Èşù*. Caso contrário, será feito o "despacho da quartinha" acima descrito. Trata-se de uma homenagem a *Èşù*, em respeito a sua função de guardião e garantia única do bom andamento do ritual que será realizado à noite.

É realizado à tarde, entre 14 e 16 horas, e com as luzes apagadas, no mesmo dia em que será celebrada a festa noturna ao *òrişà*.

O *ipadê* só é feito à noite por ocasião do ritual tûnebre do *Àşêşê*; neste caso, é realizado com a vela acesa. No último dia, deve ser realizado de dia, sendo que a cuia do *ipadê* será quebrada e irá no carrego. A

invocação de *Ìkú* — a morte, só é feita no *Àşêşê*. No cântico n.º 7, a palavra *égún* é substituída pela palavra *ikú*.

No início deste século, quando o *Candomblé* passou a começar mais cedo, era esta a sequência do ritual: 14h — *ipadê*, 15h — *iyánlê* e 16h — *şirê òrişà*. Às 21h o *Candomblé* terminava.

Trata-se de uma obrigação essencialmente feminina, onde o homem não dança. Na realidade, o *ipadê* pode ser considerado de importância idêntica ou maior do que a festa noturna. Nele são invocados os *òrişà*, os *égún*, os *èsà*, as *iyá mi*, e reverencia todos os membros do *Candomblé*, daí a razão da expressão "reunião".

No momento de sua realização, todos devem estar envolvidos com o ritual, tudo é paralisado, e o *falatório* termina para uma concentração única no *ipadê*. Deve ser realizado no Barracão central, e a postura do *égbê* é a seguinte:

- 1 — Todos devem ter a cabeça coberta, mulheres com o torso — *gêlê*; os homens com o boné ou gorro — *filá*.
- 2 — Num dos lados do Barracão são estendidas esteiras — *ení*, onde as *iyawó* se ajoelham com o corpo curvado e a cabeça sobre os punhos fechados; as *ègbônmi* devem ficar na mesma posição, porém apoiadas sobre um banquinho; *iyálórishà* e *ògâns*, sentados em cadeiras. No lado oposto, os atabaques com os tocadores.
- 3 — No centro do Barracão ficam as duas pessoas atuantes: a *iyádagan*, ajoelhada sobre uma esteira e apoiada num banquinho. É a encarre-

gada de servir as oferendas. À sua frente, de pé e de costas para iyádagan, fica a iyámórò, responsável pela dança e condução da cuia com as oferendas.

- 4 — Entre uma e outra estão, no chão, os elementos do ritual: *omi* — quartinha com água, que acalma e fertiliza; *iyèfun* — um prato com farinha de mesa crua, que simboliza a fecundidade; *epo pupa* — azeite-de-dendê, o sangue vegetal; *otí* — garrafinha com aguardente, o sangue branco; *àkàsà* — pudim de milho branco, enrolado em folha de bananeira, e que representa o corpo de todos; *igbà* — a cuia do ipadê, onde serão depositadas as oferendas e que representa a cabeça de todos.

À parte, é colocada uma vasilha com água na porta que dá acesso à rua (cântico n.º 8). A iyádagan serve, a iyámórò carrega a cuia. Na sua ausência, ela é substituída pela àjfmùdà. A cuia representa a cabeça de todos os participantes, por isso, a cada volta, a cuia passa por todas as cabeças; o àkàsà representa o corpo, por isso a iyámórò traz a cuia junto ao corpo, protegendo-a. Ela nunca dá as costas — quando sai, o faz de frente; quando volta, entra de costas. Ao dançar, não roda sobre si mesma.

- 5 — Todos os que assistem devem ficar balançando ligeiramente o corpo de um lado para o outro, numa demonstração de que estão atravessando, vivos, todas as fases da obrigação.

AWON ORIN ORÒ IPADÊ — Sequência dos cânticos do ipadê

Inicialmente, o Àsògbà ou um Ògân diz algumas palavras iniciais acerca da finalidade do ipadê, e cita-não a data. Em seguida, derrama um pouco d'água da quartinha no chão em três pontos separados; todos fazem o *pawò* (*ipatèwò*). Toca com os dedos os três pontos da água derramada, e bate três vezes sobre o punho fechado da mão esquerda, dizendo: *Omi tún, Pèlè tún, Òna tún*.

A iyádagan se posiciona, ajoelhada sobre a esteira, com os braços apoiados no banquinho, em atitude de profundo respeito e humildade; à frente, de costas, a iyámórò. No chão já estão os elementos de preparação das oferendas. Tem início os cânticos:

1 — <i>Inà mo júbà e</i> <i>Inà, Inà mo júbà àiyé</i>	Èsù Inà, meus respeitos Èsù Inà, os respeitos do mundo
<i>Inà mo júbà</i> <i>Inà, Inà mo júbà àiyé</i>	Èsù Inà, meus respeitos Èsù Inà, os respeitos do mundo
<i>Inà kò rò kà e</i>	Èsù Inà, não tenha maus pensamentos
<i>Inà, Inà kò rò kà àiyé</i>	Não tenha maus pensamentos para o mundo
<i>Inà kò rò kà</i> <i>Inà, Inà kò rò kà àiyé</i>	Não tenha maus pensamentos para o mundo
<i>Inà kò rò kà</i>	

<i>Iná kó o wá gbà àiyé</i>	Venha socorrer o mundo
<i>Iná kó o wá gbà àiyé</i>	Venha nos socorrer
<i>Iná Iná kó o wá gbà àiyé</i>	Venha socorrer o mundo

Este cântico inicia sempre o ipádê e fala do respeito que todos devem ter por Êşû, aqui visto como *Iná*, o fogo, sendo que, utilizando a mesma palavra com outra entonação, *Iná*, sua função se modifica para "aquele que pune as pessoas". No decorrer deste cântico, a *İyádagan* mistura, na cuia, um pouco d'água, farinha e azeite-de-dendê se o ipádê for em festa de Ôşâálá, substitui o azeite-de-dendê por *ôri*, limo-da-costa. A *İyámórò* apanha a cuia sem se virar para trás e, dançando, dá uma volta em torno da *İyádagan* e se dirige para o lado de fora do barracão, para depositar a oferenda aos pés de uma árvore ou arbusto. Depois retorna com a cuia vazia e a coloca na posição em que estava para o ato ser repetido mais duas vezes. Ao terminar, outro cântico é entoado:

- 2 — *Ôjîşê pa'le fun wa o* Êşû, tome conta da casa para nós
Ôdàrà pa'le s'ôba Seja o guia e protetor
Ôjîşê pa'le fun wa o Êşû, tome conta da casa para nós
Ôdàrà pa'le s'ôba Seja o guia e protetor
- 3 — *Bá'îşà Bá'îşà* Bábá Ôrişà,
 Senhor Ôrişà
Alémâsà O Imutável
Bá'îşà Bá'îşà Bábá Ôrişà, Senhor Ôrişà

<i>Alémâsà</i>	O Imutável
<i>Bá'îşà Ôlôpá ogun</i>	Senhor da Insignia do Poder
<i>Ôlôpá ogun</i>	Dono do Poderoso Cetro
<i>Bá'îşà Ôlôpá ogun</i>	Senhor da Insignia do Poder
<i>Ôlôpá ogun</i>	Dono do Poderoso Cetro
<i>Bá'îşà Egígún Roko</i>	Senhor Ôrişà, Ancestral da Floresta
<i>Egígún Roko</i>	Ancestral da Floresta
<i>Bá'îşà Egígún Roko</i>	Pai Ôrişà, Ancestral da Floresta
<i>Egígún Roko</i>	Ancestral da Floresta

Egígún é uma outra forma da palavra *Egúngún*.

No cântico nº 2, uma outra das muitas facetas de Êşû é revelada. Ele aí é homenageado como *Ôjîşê*, o transportador de todas as oferendas. A *İyádagan* coloca na cuia um pouco d'água e aguardente. Isto é feito três vezes; a *İyámórò* apanha a cuia e a leva para fora. Em todos os momentos em que a *İyámórò* aguarda ser servida para conduzir a cuia, ela permanece na posição inicial dançando com movimentos suaves dos ombros e das mãos, sem sair do lugar. Ela nunca fica estática. Esta é a última vez em que a cuia será usada, pois as oferendas de preparo já foram todas oferecidas na mistura feita na cuia. Agora só restam a garrafinha de aguardente e o *akàsà*. Os cânticos seguem, então, com a saudação aos Êşà:

- 4 — *Wá'lé Babá o* Pai, venha à nossa casa
 Oní Babá ijà Pai e Senhor da luta
 (nos defender)
 Wá'lé onijà Venha à nossa casa
 Senhor da luta
 Wá'lé Babá o Venha à nossa casa, Pai
 Aa é é é
 Wá'lé onijà Venha à nossa casa
 Senhor da luta
- 5 — *E Onísà aró le* Ésà, herdeiros do așe
 lnā mi sīn mi gbā lnā, acompanhe-me
 para que
 o ni e eles aceitem
 Bābā Ésà k'èran Bābā Ésà, aceite a
 oferenda
 Olomo mi sīn mi gbā Progenitores,
 acompanhem-me
 B'ò dè'lé que eles cheguem à
 nossa casa.
- 6 — *Ó ni e e* Ele diz:
 Onísà k'èran Senhores Ésà, aceitem a
 oferenda
 Arāiyē dos seres do mundo
 Bābā Ésà Asika Bābā Ésà Asika
 Onísà k'èran Senhores Ésà, aceitem a
 oferenda
 Arāiyē dos seres do mundo,
 Lo bí wú e Que a fizeram para
 fazê-lo crescer

Nesta sequência de cânticos, a *Iyadagan* e *Iyāmò-rò* permanecem na posição inicial. Nada se serve ou é conduzido.

Ésà é o título dado aos ancestrais fundadores dos primeiros Candomblés ou que ajudaram as antigas Mães. Sete deles são lembrados como representantes de toda a ancestralidade e citados, alternadamente, em substituição a *Baba Asika* no cântico n.º 6:

- Ésà *Asika* — o mais antigo e que atuou ao tempo de *Iyá Násó*, fundadora do Candomblé do Engenho Velho, Bahia.
- Ésà *Obitiko* — Rodolfo Martins de Andrade, também conhecido pelo *oyè* de *Bamgbôșé*, nascido em 1833.
- Ésà *Oburo* — Joaquim Vieira da Silva, também conhecido pelo *oyè* de *Obasāniyā*, e mais
 Ésà Akēsan
 Ésà Adiro
 Ésà Ajadi
 Ésà Akayode

Cada um dos nomes citados, as pessoas saúdam tocando com os dedos no chão e depois na fronte, em sinal de respeito.

- 7 — *Qtí nī sá k'o mọ* Esta é a aguardente que
 você conhece
 Sáyọ bẹẹ bẹẹ Assim, fique satisfeito
 Ó nī sáyọ bẹẹ bẹẹ Ele diz: assim, fique
 satisfeito
 Qtí nī sá k'o mọ Esta é a aguardente que
 você conhece

<i>Sayò bẹẹ bẹẹ</i>	Assim, fique satisfeito
<i>O ni sayò bẹẹ bẹẹ</i>	Ele diz: assim, fique satisfeito

A Iyádagan entrega a Iyámorò a garrafinha de aguardente — *otí*, que a levará para fora e a colocará no lugar das oferendas anteriores. A Iyámorò retorna à posição anterior, restando agora o *ákàsà*, como a última oferenda.

8 — <i>Ègún o</i>	O ancestral guiará
<i>Eni solorò</i>	As pessoas que celebram o ritual
<i>Èsan solorò</i>	Digam que continuem o ritual
<i>Atorò se</i>	Que venham repetir o ritual
<i>Èsù Agbó</i>	Èsù Agbó
<i>Olórò</i>	Senhor do Ritual
<i>Èsan solorò</i>	Digam que continuem o ritual
<i>Atorò se</i>	Que venham repetir o ritual

Este é o momento de reverenciar os *òrìṣà*, que são nomeados através de seus títulos. São invocados 10 *òrìṣà*, cabendo variações, segundo tradições pessoais. Os nomes dos *òrìṣà* abaixo são citados alternadamente em substituição a *Èsù Agbó* na seguinte seqüência:

<i>Èsù Agbó</i>	Oya Iṣẹ
<i>Ògún Àkòrò</i>	Yemọja Àḍyò
<i>Ọḍẹ Àrólé</i>	Ọba Àfọnjá

Omolu Arawe	Bábá Àjalé
Ọṣun Èwùjì	Jàgún Èlẹmòṣò

9 — <i>Apaki yeyẹ 'sòròngà</i>	Mãe das asas plumadas
<i>Apaki yeyẹ 'sòròngà</i>	Mãe das asas plumadas
<i>Iyá mo kí ọ má mã</i>	
<i>pani</i>	Eu a cumprimento, não me aflija
<i>Iyá mo kí ọ má mã</i>	
<i>sorò</i>	Eu a cumprimento, não me cause tristeza
<i>Bá a bá dẹ wájú wá.</i>	Se você está diante de nós
<i>Ni bô mi o</i>	proteja-nos

Esta é a invocação às Iyá mi e é cantada três vezes, e cada vez que o nome dela é citado, todos passam o dedo no chão em forma de cruz, uma atitude que se toma em tudo o que representa perigo. *Ọṣòròngà* é a representação de mais três pássaros — *Àgbìgbò*, *Èlùlú* e *Àtíòrò*, que se transformam nas *Àjẹ* — as feitiçeiras. É exaltada como Iyá mi — minha mãe, numa forma de conquistar suas graças, por ser tão poderosa. Esses pássaros têm a forma de voar com as asas espalmadas, quase planando de um lado para o outro.

A Iyádagan e a Iyámorò permanecem na posição inicial, aguardando a próxima e última oferenda.

10 — <i>Iyá mi lá gbà wa o</i>	Minha Mãe nos ajudará
<i>Iyá mi sorò</i>	Minha Mãe fará a obrigação
<i>Lá gbà wa o yeyẹ</i>	E nos ajudará

getal e mineral, levados em conta os tabus das divindades. Assim, deve-se conhecer as preferências das divindades e a forma do oferecimento ser feito.

Há sempre uma razão para um elemento ser incluído num *ẹ̀bọ*, seja um animal ou oferenda seca. Vejamos alguns exemplos:

ADÌẸ — A Galinha

Entre os animais domésticos, a galinha e o galo são utilizados frequentemente, e isto pelo fato de certas partes dessas aves possuírem diferentes sentidos. As penas, *iyẹ*, do peito dão proteção quando usadas cerimonialmente:

*Bé adìẹ bá sọkún iyẹ, ibùribù a bọ ọ; àyà nì
adìẹ fì mbo ọmọ*

Se a galinha grita pelas penas, as penas novas vão cobri-las; o peito da galinha é usado para proteger os pintinhos.

O ato da galinha acomodar seus pintinhos debaixo das asas revela a razão de se tirar as penas das asas e do peito, e colocá-las nos assentamentos do *òrisà*, nos ritos de sacrifício; na iniciação, as penas são colocadas em volta da cabeça da *iyàwó*. O sangue dá a vida, e as penas, a proteção. *Adìẹ* é o nome da galinha que ainda não botou ovo; *àgbẹ̀bọ* é a galinha que já botou ovo.

ẸIYẸLẸ — O Pombo

Representa honra, prosperidade e longa vida. É o que se espera daquele que o use nos sacrifícios. A sua serenidade quando voa, sua aparência e elegância de movimento atribuem-lhe uma espécie de santidade, daí o cântico:

<i>Yiye nì iye ẹiyẹlẹ</i>	O pombo será sempre próspero
<i>Dídẹ nì idẹ àdàbà lórún</i>	A pomba sempre terá paz
<i>À yẹ mí o</i>	Que eu seja próspero
<i>À sán mí o</i>	Que tudo seja bom para mim

Conta a história que o pombo vivia na floresta e era chamado de *ẹiẹko* — pássaro da floresta. Por ter sido ajudado por *Ẹjì Ogbè*, tornou-se um pássaro da cidade e passou a ser chamado de *ẹiyẹlẹ* — pássaro de casa. Eis alguns trechos deste *ẹşẹ* do *odù Ẹjì Ogbè*:

- 1 — *Nìgbàa láələé rì,*
- 2 — *Wọ̀n kì í pẹ Ẹiyẹlẹ nì Ẹiyẹlẹ*
- 3 — *Ẹiyẹko nì wọ̀n npẹ é*
- 4 — *Nítorí pé oko nì ngbẹ*
- 5 — *Ọmọ iyá nì ọ̀un àtí Adàbà*
- 6 — *A díá jùn Ẹiyẹko*
- 7 — *Nìgbà tí Ẹiyẹlẹ nsunkún*
- 8 — *Ọ̀un ọ́ r'ọ̀mọ bí*
- 9 — *Ó wá to Ẹjì Ogbè*

- 10 — *Wọn ní ẹbọ ní kí ó wá rú*
- 11 — *Ó sí rú u*
- 12 — *Nígba tí Èiyelẹ̀ ó pamọ*
- 13 — *Méjì ló pa*
- 14 — *Ó wáà kò àwọn omo náà bān Èjì Ogbè*
- 15 — *Ó dúpẹ*
- 16 — *Ò ní láti fi imoore òun bān*
- 17 — *Kí Èjì Ogbè ó kólẹ̀ fún òun*
- 18 — *Ní itaa rẹ*
- 19 — *Kí òun ó máa gbẹ*
- 20 — *Ò ní mo bímo méjì*
- 21 — *Mo d'èiyẹ ilẹ*
- 22 — *Èjì Ogbè ní: Èiyẹ yí yé ilẹ̀ lóòtótó*
- 23 — *Ní wọn bá fi npẹ́ é ní Èiyẹ*
- 24 — *Ò ní kí Èiyelẹ̀ ó fi ọkàn*
- 25 — *Tí kò bá fẹ́ nínú àwọn ọmọ náà rúbọ*
- 26 — *Èiyelẹ̀ ní: N ó le f'ikan rúbọ o*
- 27 — *Èjẹjẹ ní mo fẹ́ràn*
- 28 — *Ní Èjì Ogbè bá fi àşẹ sí i pé*
- 29 — *Méjíméjì ní Èiyelẹ̀ ó máa bí*
- 30 — *Nígba kùgbà tí Èiyelẹ̀ ó báa pamọ*

- 1 — Nos velhos tempos
- 2 — Eles não chamavam o pombo de Èiyelẹ̀
- 3 — Eles costumavam chamá-lo de Èiyẹko
- 4 — Porque ele morava no mato
- 5 — Ele veio da mesma mãe Adàbà (a pomba)
- 6 — Foi feita uma consulta para Èiyẹko
- 7 — Quando a pomba estava chorando
- 8 — Por não ter filhos
- 9 — Então, ela procurou Èjì Ogbè
- 10 — Ela foi aconselhada a fazer um ẹbọ

- 11 — E ela o fez
- 12 — Quando a pomba chocou seus ovos
- 13 — Saíram dois passarinhos
- 14 — Então, ela os levou para Èjì Ogbè
- 15 — Ela lhe agradeceu
- 16 — Para demonstrar gratidão, ela propôs
- 17 — Que Èjì Ogbè construísse um ninho para ela
- 18 — Na sua rua
- 19 — Onde ela iria morar
- 20 — Ela disse: "Dei à luz dois filhotes
- 21 — E, assim, me tornei um pássaro doméstico
- 22 — Èjì Ogbè disse: "Este pássaro é apropriado para se ter em casa"
- 23 — E ele ordenou que ela fosse chamada Èiyelẹ̀
- 24 — Ele disse que a pomba deveria oferecer
- 25 — O filhote que não gostasse, em sacrifício
- 26 — A pomba disse "não posso oferecer nenhum deles em sacrifício"
- 27 — Eu amo os dois
- 28 — Assim, Èjì Ogbè ordenou que
- 29 — A pomba deveria ter sempre dois filhotes
- 30 — Sempre que fosse chocar seus ovos.

EJA — O Peixe

Simboliza a tranquilidade e a paz, atenuando a dor e a perturbação; é muito usado nas obrigações de borí:

- | | |
|---------------------|-----------------------------|
| <i>Orí ló nşẹwà</i> | É a cabeça que traz a sorte |
| <i>Orí ló nşẹwà</i> | É a cabeça que traz a sorte |
| <i>fún Òkódó</i> | para o peixe Òkódó |

IGBÍN — O Caramujo

Também é chamado de *Ẹrọ* — aquele que amolece e acalma, é relacionado com a docilidade, tranquilidade e paz. É oferecido nos momentos em que a paz é necessária. O movimento vagaroso, cuidadoso e firme dos caracóis os impede de choques e confusões entre si. O seu oferecimento objetiva livrar de perigos de todos os tipos. Entre o povo yorubá, no ato da circuncisão, por exemplo, o corpo fluido do caracol é borrifado na parte a ser cortada. É usado em larga escala nas obrigações a *Ọṣàálá*, pelas qualidades que tem e pelo sangue branco — *ẹjẹ funfun*, que possui. Há duas formas de oferecê-lo: quebra-se a casca por trás, e com o polegar empurra-se o igbín para fora. Neste caso, canta-se

Babá igbín
Igbín ta ni rere

ou sem quebrar a casa: o igbín é colocado n'água para sair. Com um pano branco, pega-se o igbín e se aperta, puxando-o para ele sair inteiro. A casca não se joga fora — coloca-se num prato e se põe mel em cima,

OBÌ — Noz de Cola

Está sempre em todas as oferendas, especialmente como forma de prognóstico. Para isto usa-se o *obi mẹrin* — obi de quatro gomos. É um hábito geral o oferecimento do obi às visitas; é um sinal de cortesia, ami-

zade e compreensão, e, "uma vez repartido, constitui um pacto de lealdade e de comunhão". Algumas frases alusivas ao uso do obi evidenciam isto:

Obi ní ibi ikú, obi ní ibi àrùn
O obi tanto afasta a morte quanto afasta as doenças

Ẹbọra kí ikọ ẹbẹ sùn obi
As divindades nunca desconsideram uma súplica feita com o obi

EPO PUPA — Azeite-de-dendê

Tem o mesmo simbolismo do igbín; modera ou suaviza aquilo que, de outra maneira, seria incontrollável.

Epo ní òròjù ọbẹ O epo amolece o guisado

O epo atua como agente que acalma o agastamento divino diante dos erros do ser humano. Por isso é usado, principalmente, nas oferendas feitas às divindades que se caracterizam pela luta: *Ẓàngó*, *Ọgún*, *Ọmọlu* etc. De igual maneira, o epo é oferecido às *Iyami*, como substituto do *ẹjẹ*.

Todos os elementos possuem seu caráter simbólico favorecido por tradições culturais. O mel e as abelhas, por exemplo, estão associados à realeza a partir do momento em que um enxame de abelhas se instalou, em forma de favo, dentro de uma grande jarra que continha os crânios dos reis de Sado. Também foi uma pri-

vidência nutritiva dos ancestrais de Kétu, quando, na primeira noite que eles passaram sobre seu território atual, puderam se banquetear com o mel do favo que descobriram num pé de irókò. É agradável a todos os òrìṣà e ancestrais, sendo as abelhas — *agbôn*, as mensageiras de Ọ̀ṣọ̀ṣi, e o mel, o seu principal *èwò* — tabu.

EWÈ — Folhas

São, verdadeiramente, o sangue vegetal utilizado nos ritos religiosos e na cura de doenças. *Kò sí ewé, kò sí òrìṣà* — “sem folha não há òrìṣà”, revela exatamente a importância de sua utilização em todos os momentos cerimoniais. A maceração das folhas é denominada *Àgbò*. De acordo com a cor, textura, habitat, funções curativas, elas são utilizadas para banhos, bebidas, recebendo denominações especiais. Algumas delas encontram correspondências no solo brasileiro, pelos africanos aqui trazidos. Outras foram transportadas e aclimadas.

SASÁNYÌN — O Cântico das Folhas

Todos os òrìṣà possuem suas folhas, mas o poder de todas elas pertencem a Ọ̀sányìn, daí a expressão em sua saudação: *Ewé o Asà!* — “Que as folhas sejam nosso escudo (defesa)”. A sua cerimônia é denominada *Sásányin* — *Asà Ọ̀sányin*, homenagem e proteção de Ọ̀sányin, quando dezenas de cânticos são entoados, destacando alguns:

Gbogbo rí o
Èrò fún aṣẹṣẹ
Gbogbo rí o
Èrò fún awo

Sese ire'wo
Èrò fún aṣese
Ire èrò fún awo

Ètadógùn owó
Ètadógùn o mọ
A ta riki gbogbo
Bẹ ru lẹ

ÓGÚN

Do igi iga t'orò mi o
Do igi iga t'aro mi
Awa do igi iga òkú mọ
Do igi iga t'aro mi

Ọ̀ṢỌ̀ṢÌ

Awa nínú l'ẹ̀ṣẹ́ wa o
Awa nínú l'ẹ̀ṣẹ́ rí mọ
Ojú orò mi mọ l'ẹ̀ṣẹ́ ro' mi
Ọ̀ṣibàtá ní mu le k'we s'odo
Awa nínú l'ẹ̀ṣẹ́ rí mọ

Ọ̀ṢUMARÈ

Ewé mọna dandara
Ewé mọna dandara

Dandara omi
Dandara ejo
Ewé mọna dandara

QMOLU

E wa k'asa bọ l'ona
E wa k'asa bọ l'ona
Agutan ti bi kan
E wa k'asa bọ l'ona
Wẹ gẹ

ŞANGÓ

İpẹsán o ilẹra
Ẹiye ta ti kò mu fà fẹso
İpẹsán o ilẹra
Ẹiye ta ti kò mu mǎ fẹso

QŞUN

Tai temi temi
L'oti l'oyin l'oyin
O igi ẹiye iye'roko
O igi ẹiye tawa mi

YANSAN

A ta mbọ mo ji baro o
A ta mbọ mo ji baro o
Agba do loko mo ji baro oya
A ta mbo mo ji baro otun

QŞANYIN

Ewé pẹlẹ'be mi t'ọbe o
Ewé pẹlẹ'be mi t'ọbe
Ọbe pẹlẹ'be a ku pẹlẹ'be
A kaka ma ku a ku pẹlẹ'be
Pẹlẹ'be mi t'ọbe o

Ewé 're ijeje
Ogún Akoro
Ewé 're ijeje
Akoro Obariṣa
İbà ri bábá
İbà rí yeye
E bábá ko mu bábá
So ku mòmó aro
A ki ko bábá sẹrẹ
Furu kọ ba
A ndi ọba laye

Notas

1. Sobre a magia e aṣe, deve-se considerar que o ser vivo exerce uma influência vital sobre tudo o que lhe é subordinado, principalmente sobre o que lhe pertence. Entre os povos Bantos, o fato de uma coisa pertencer a alguém faz parte de sua vida através de sua força vital, que adere à coisa possuída. A palavra e o gesto do homem vivo são considerados sinal de sua influência vital. Produzem efeitos positivos ou negativos ao caírem sobre determinada pessoa.

2. A palavra aṣe em alguns casos é grafada como İbà ṣṣ.

3. A saudação citada *Ẹ̀t alááfia ní?* só pode ser dita por uma pessoa mais velha para uma pessoa mais nova.

4. A elaboração do *àṣẹ* é feita através de preceitos e palavras: invocação — *ijúbá*; encantamento — *ọ̀fọ̀*; e o próprio encanto — *oògún*.

5. *Bọ* — alimentar. *Ẹ̀bọ* — sacrifício, oferenda. *Rúbọ* — oferecimento.

6. *Pipa* — matança, vem do verbo *pa* — matar, afligir. Há uma expressão usada nos Candomblés (Kopa) como o ato de matar. Na verdade, esta palavra quer dizer exatamente o contrário: *kò pa* — não matar. Essa forma de falar sustenta a tese de que é o *òrisha* que realiza a tarefa e não o *àsògún*.

7. A terrina que contém a água para colher o *òjé* contém *akàsá* diluído.

8. *Ọ̀bẹ* é denominada a faca de corte; *abẹ* é a navalha.

9. *Ẹ̀iré* é a denominação dos cânticos alegres dos *òrisha*. Vem de *ṣe* — fazer e *iré* — brincadeira, divertimento.

10. No *ipadé*, não há manifestação de *òrisha*.

11. No cântico do *ipadé*, a cantiga que exalta as *iyámi* é seguida do gesto de tocar o dedo no chão em forma de X. Segundo o ditado *Bia bá pe rí akọ̀nì, á fi ọ̀wọ̀ lálẹ̀*, se fazemos menção a uma pessoa de caráter violento, arrastamos o dedo no chão.

12. *Agbèrù* é a mulher de *Ẹ̀sù*, aquela responsável pelo carregio; *agbà* — carregar, *erù* — carregio, carga.

13. Carregar coisas na cabeça é uma herança africana. O verbo *rù* — carregar, indica, automaticamente, que a carga está na cabeça. Estudos recentes concluíram que o ritmo do andar das africanas, quando levando cargas na cabeça, é caracterizado por

oscilações, para distribuição e equilíbrio do peso, *laili péniṣe* *carregar 70% do seu peso corporal e respirar com mais eficiência*.

14. Na África, na elaboração do *oṣu*, são usadas as penas dos pássaros *odife*, *álùkò*, *agbe* e *lékéléké*.

15. O ato de cantar folhas representa para a *iyáwo*, também, o momento de descobrir o seu *odù*; a *iyálórísá* coloca em suas mãos os búzios para que ela mesma jogue, observando a caída.

16. Além da aroeira, a folha da cajazeira também se presta para ser oferecida ao animal de quatro patas.

8ª PARTE

Conclusões Finais

As exposições que fizemos visam revelar uma religião professada por brasileiros, oriundos ou não da África, dentro do conceito de religião e não de seita, como muitos adeptos se auto-intitulam.

Estabelecemos comparações entre o que aqui é realizado, com seus vestígios históricos, na terra de origem. Isto não tem o propósito de incentivar mudanças daquilo que foi estabelecido pelos nossos ancestrais ao tempo de Ìyá Nàsô, Babá Asika e Bámgbôṣé. Muito pelo contrário.

Neste sentido, a religião vem fraquejando ao aceitar interferências, em seus ritos, de costumes africanos atuais, não polarizados com nossos hábitos. O mais estranho é a busca de novos modelos de trabalho em outras regiões americanas, que adotaram costumes oriundos da África. Já devidamente modificados e ambientados, chegam até nós destituídos de significados profundos que não seja o de se mostrarem diferentes.

O Brasil pode ser considerado um dos mais legiti-

mos representantes dos costumes africanos, sendo os Candomblés os maiores portadores das tradições religiosas dentro dos princípios aceitáveis pela sociedade. Retiveram costumes esquecidos, recriaram ritos adotando a forma de falar de seus ancestrais, inseridas numa linguagem que ficou conhecida como língua-de-santo, a ponto de Verger declarar: "Eu acho que dentro de certo tempo os africanos terão que vir à Bahia para aprender Candomblé. Em algumas regiões da África o desaparecimento dos cultos é muito rápido. Alguns não existem mais — o de Oxosi, por exemplo. Nem mesmo na região de Kétu, de onde proveio, há hoje alguém capaz de fazer culto a Oxosi". Entrevista feita a O Globo, quando do lançamento do livro *Orixás*.

Escritores e Escritos

Os estudos iniciais da religião yorubã, datados dos séculos 17 e 18, foram efetuados por pessoas de outras áreas religiosas que se deixaram influenciar por suas convicções. O intuito de diminuir os valores religiosos que não agradavam à religião dominante foi hábito já exercido nas expedições no interior africano. Alguns desses escritores e sua condição profissional podem ser distribuídos conforme lista abaixo; as datas assinalam o lançamento do livro e o nascimento dessas noções errôneas:

- 1730 *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée Isles Voisines et à Cayenne*. R.P. Labat, da Ordem dos Irmãos Pregadores

- 1803 *Voyage à la Côte de Guinée*. P. Labarthe, Padre Católico

- 1852 *A Vocabulary of the Yoruba Language*. Samuel Crowther, Missionário Protestante

- 1858 *A Grammar and Dictionary of the Yoruba Language*. T.J. Bowen, Reverendo Batista americano

- 1884 *Fétichisme et Fétiches*. Noel Baudim, Padre Católico

- 1885 *La Côte des Esclaves et le Dahomey*. Pierre Bouche, Abade Católico

- 1894 *The Yoruba Speaking Peoples*. A. B. Ellis, Cel. do 1º Regimento Indiano

- 1912 *The Voice of Africa*. L. Frobenius, Antropólogo alemão

- 1921 *The Story of Yoruba*. S. Johnson, Reverendo

- 1931 *The Mystery of Yoruba Gods*. Onadele Epega, Reverendo

Em alguns dos livros anotados há algumas exceções diante da qualidade do trabalho apresentado. De uma certa forma, todos influenciaram os demais escritores brasileiros, que, a partir de 1890, ensaiaram os primeiros estudos afro-brasileiros. Esta literatura cristã esforçou-se em criar uma imagem do africano como feiticeiro e sanguinário para justificar a ação evangélica

dos missionários. Os pontos de vista não foram devidamente pesados, esquecendo-se que estavam empreendendo um trabalho delicado com uma cultura nova, que merecia profunda observação. Mas a bibliografia afro no Brasil sofreu uma total transformação quando aqui aportaram Verger, em 1941, e Bastide, em 1937, revisando tudo o que se dizia do negro, dos Candomblés e de sua gente.

Os Ancestrais Afro-brasileiros

A participação dos antigos africanos yorubá aqui trazidos, em meados de 1820, cientes de sua permanência pelos laços familiares criados, começou a se organizar em pequenas reuniões, desejosos de estabelecerem um sistema de trabalho religioso que mantivesse vivas suas tradições. Foram discutidos o modelo do culto, os ritos que seriam empregados e os que deveriam ser abolidos, por não se enquadrarem com a forma cultural da terra. Foi um trabalho em que a oralidade procurou construir uma tradição própria. Alguns dos temas revistos por esses ancestrais e legados às gerações posteriores podem ser assim resumidos:

1º — O culto a Ibêji, que determinava a morte de um dos gêmeos, por julgarem um fato anormal, foi abolido.

2º — Os cortes feitos no corpo, nos ritos de iniciação, foram substituídos por marcas de tintura de *efun*, e riscos que lembravam a tradição da família real de *Ọyó*.

3º — Todos os ritos seriam internos, abolindo as procissões aos lugares sagrados, como na África.

4º — O local de culto (Candomblé) seria centralizado como culto a todos os *òriṣà* e o seu dirigente, conhecedor de todos estes cultos.

5º — O número de *òriṣà* cultuados seriam limitados às exigências da nova terra.

6º — Rituais específicos, que eram realizados em terras yorubá e ligados às tradições de cidades, foram revistos e outros criados como *ipadê*, *ipêtê*, *Iórógún*, *olúbàjê*, e, aqui, concentrados em um único local.

7º — O culto e iniciação ao *òriṣà* passou a ser individual e sem a noção da família biológica, criando assim a família-de-santo. O transe de expressão substitui o transe de possessão.

8º — A utilização do *oṣù* como marca que distingue o iniciado substitui todas as outras formas utilizadas em terras yorubá, como o *oṣù*, representado por um tufo de cabelos deixado no alto da cabeça raspada, nos rituais de *Ṣàngó*.

9º — Substituição dos animais para os ritos de sacrifício e folhas litúrgicas por outros similares brasileiros.

10º — A participação de homens na iniciação seria apenas na qualidade de *ògán*, o que não daria direito a manifestações de *òriṣà* e participação da roda-do-candomblé. Este pensamento visou

impedir a tendência do homossexualismo masculino, no candomblé ora organizado. Caberia somente às mulheres a participação nas danças rituais.

11.º — Readaptação dos dias da semana yorubá de 4 dias para a semana ocidental de 7 dias, inserindo os *orishá* para cada dia e o ritual do *ãmala* para as quartas-feiras.

12.º — A definição dos 16 búzios — *Mẹrindilogũn* — como forma de consulta, em detrimento a outras formas mais tradicionais como o *Opelê* e o *Ifá*, foi devido a sua complexidade, que obriga a inúmeras recitações em linguagem nativa. Ademais, como estas práticas eram restritas exclusivamente aos homens, e o comando religioso seria próprio das mulheres, os búzios foram uma opção viável, tanto para os homens como para as mulheres. Este processo modificou o posicionamento dos *odù* de 1 a 16, da escala original, e os caminhos foram reduzidos para 70, o que permitia uma leitura mais simples e bem objetiva. Esta modalidade ficou conhecida como Sistema *Bámgbôsé*.

Sobre esta última medida tomada, ver o capítulo sobre o Jogo de Búzios.

Todo este processo de adaptação da religião à nova civilização teve uma sequência lenta e de maneira não percebida graças à oralidade acima citada, que se tornou a grande arma de transmissão cultural. Os valores dos brancos eram aceitos superficialmente — o sincretismo, a participação das antigas *iyálorishá* como integrantes de confrarias católicas, seus costumes — confun-

dindo a todos que iam assimilando tudo, sem perceber, e espalhando Brasil afora através da diáspora baiana.

Ao se citar *Iyá Násô* na organização das normas do Candomblé baseamo-nos em seus conhecimentos dos ritos africanos. Era uma sacerdotisa de *Şangô*, advindo daí a proeminência deste *orishá* nos Candomblés, visto então como um rei. Era a encarregada do culto a *Şangô* dentro do palácio do rei de *Oyô* que, de acordo com as normas conhecidas por ela, deu a primazia da hierarquia do culto às mulheres.

Os modelos dos rituais e a mudança dos costumes religiosos passaram a ser praticados e absorvidos pelos demais grupos africanos aqui já estabelecidos, como os angolas, congos e parte do grupo *jeje*, que, ao aceitar o modelo criado, passou a ser conhecido como *nago-vodun*. Em todos eles, a dinâmica do culto se assemelha: vestimentas, paramentos e ritos, diferenciando-se pela linguagem original de cada grupo, como forma de identidade étnica. Inegavelmente, os yorubá deram o modelo do culto africano no Brasil, sendo imitado pelos outros aqui instalados e já esquecidos de suas tradições.

Os Problemas Atuais para o Futuro do Candomblé

As citações feitas até aqui foram necessárias, face aos dias atuais, com movimentos que tendem a se alastrar, na busca de novos valores religiosos junto a pontos duvidosos, embora africanos, no conhecimento que dizem ter.

A partir de 1974, Rio de Janeiro e São Paulo receberam grupos de bolsistas universitários nigerianos, que, ao aqui chegar, perceberam o interesse que as pessoas daqui tinham de seus conhecimentos das coisas de òrìsà. Na Revista *Ciência Hoje*, nº 57, de setembro de 1989, destacamos o seguinte trecho que ilustrará o assunto: "... a Universidade de São Paulo, através da coordenadoria de Assuntos Culturais, passou a promover um curso anual de língua yorubá... Mas certos bolsistas nigerianos logo perceberam que seus alunos estavam mais interessados nos conhecimentos dos mitos e ritos das divindades yorubá... Os próprios professores, porém, já vinham de uma geração convertida ao cristianismo ou ao islamismo na Nigéria e tiveram que aprender as coisas de orixá, aqui. Para isso, contaram com a preciosa ajuda de suas línguas maternas: yorubá e inglês. ... Aos professores cabia encontrar bibliografia, que guardavam a sete chaves, e aprender coisas do candomblé brasileiro, circulando por muitos terreiros, já investidos de 'autoridades' do culto".

Esta situação também ocorreu no Rio de Janeiro, disputado por esses estudantes nigerianos, na criação de cursos de diferentes modalidades, entre os quais, e em grande evidência, cursos para iniciação a Ifá. Sem qualquer critério de seleção para verificação de aptidões naturais para a prática, pois o interesse de ambas as partes era e tem sido o do lucro financeiro.

Este conjunto de situações, aliado àqueles que vem se tornando comuns, como iniciação em terras africanas, iniciação ao culto de Ifá em Cuba, título de rei do Candomblé dado por soberano africano sem qualquer respeito às nossas instituições, motiva uma preocupação profunda para o futuro do Candomblé no

Brasil. Não vamos discutir a legitimidade deste processo de dispersão de autoridade, mas sim repensar nossos valores que vão sendo esquecidos; em outras palavras, o desrespeito às nossas tradições ancestrais africanas brasileiras que, de uma forma heróica, foram mantidas através de várias gerações.

Em 1962, E. Bòlaji Idowuem Olódùmarè já denunciava o declínio do culto na Nigéria: "Havia um tempo em que o rei devia estar presente durante determinados rituais. Agora, ele realiza sua parte por procuração ou simplesmente por nada". E mais adiante revela a situação do templo: "Porém, como em todo lugar, as coisas estão mudando e o sistema òrìsà yorubá está mudando com elas. Uma prova silenciosa para o declínio do poder dos cultos são os santuários e templos que em toda parte do país se encontram num triste estado de negligência... No momento em que escrevo, o templo de Odùdāwā, que está especialmente ligado com a instituição da realeza, é um espetáculo ignominioso e destruído". Em 1953, G. Parrinder, em *Religion in African City*, já falava em "Crepúsculo dos Deuses", p. 6.

Esses fatos revelam o compromisso do Candomblé do Brasil na manutenção desta religião. Foi isto que Ifá Nàsô e seu grupo, na época, previram para o Brasil, quando decidiram organizar a religião, adaptando-a ao meio brasileiro.

Esta tendência à busca de "novos" conhecimentos é baseada na desconfiança da primeira casa de Candomblé escolhida. São raras as pessoas que fazem as obrigações de 1, 3, e 7 anos, e até as de 14 anos, no mesmo Candomblé onde foram iniciadas. São idas e vindas, e trocas constantes de Casas, numa autêntica

dança-de-caranguejos. É a cabeça da pessoa passando por diversas mãos sem qualquer critério ético.

Acreditamos que isto se torna mais perigoso do que as incursões de outras religiões, na tentativa constante de arrebanhar pessoas para o seu meio. Aliado a isto estão os valores morais, já esquecidos, descaracterizando a religião.

Todo Candomblé possui o seu Odù próprio e o Æpe das Gerações, que precisam ser devidamente absorvidos para uma comunhão perfeita entre o Orun e o Æiyê.

Notas

1. Sempre foi hábito dos integrantes do Candomblé se dizem praticantes de uma seita, e não de uma religião. Isto é produto do período imperial brasileiro, quando da elaboração da Constituição do Império do Brasil, em 1824, em seu Artigo 5º, que dizia: "A religião católica apostólica romana continuará a ser religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo." E mais adiante, o Artigo 95º, complementa: "Todos os que podem ser eleitores são hábeis para serem deputados. Excetuam-se: os que não professarem a religião do estado."

Esta situação se manteve na mente de gerações seguintes, que, temerosas de represálias, foram construindo os Candomblés de forma modesta. Sendo uma criação de escravos e ex-escravos, também viam neste trabalho uma conexão de liberdade com o passado humilde.

2. Segundo Alexandre le Roy, *La Religion des Primitifs*, Paris, 1925, "Religião é um conjunto de crenças, obrigações e práticas pelas quais o homem reconhece o mundo sobrenatural, cumpre seus preceitos e pede seus favores". O Candomblé pode assim ser entendido: um conjunto de dogmas, a regra da moralidade e o cul-

to, como elementos de um sistema de relações necessárias na constituição de uma religião. A fé na Divindade Maior — Olódumare — a crença na existência e sobrevivência da alma — ãmí; o mérito ou demérito das ações humanas — èwô; e a lei moral ditada pela consciência — ifá ayá, que, conforme vimos, é a lei de Deus escrita no coração das pessoas.

3. A história de Iyá Násô se reporta à fundação do Candomblé do Engenho Velho, em Salvador, Bahia, no período entre 1820 e 1830, embora um dos integrantes do Candomblé admita a data de 1630, aproximadamente, segundo os anais inseridos no livro de tombamento da sociedade. Tem esta denominação em razão do nome da região ser conhecido como Engenho Velho da Federação; também é conhecido como Candomblé da Casa Branca, em razão de sua cor se destacar na construção feita na encosta de uma colina. Antes, seu acesso era feito através de uma série de aclives, e, atualmente, por uma longa escadaria.

Foi Edison Carneiro, em *Candomblés da Bahia*, 1948, que se referiu pela primeira vez ao assunto: "Fundaram o atual Engenho Velho três negras da Costa, das quais se conhece apenas o nome africano: Iyá Adeta, Iyá Kala e Iyá Nasô". Esta afirmativa mereceu discussões posteriores, achando que, na verdade, os nomes seriam de uma só pessoa cujo título seria "Iyá Násô Magbo Olódumare". Segundo o estatuto do Candomblé, datado de 23.07.1943, ele ocupa uma área de 6.804m², com o título civil da Sociedade Beneficente Cultural e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, cuja denominação religiosa é Ilé Æpe Iyá Násô Oka.

4. Foi no retorno de uma viagem feita a Kétu, que Iyá Násô e Obatosi, sua futura sucessora, trouxeram um africano chamado Bàngbôgê, e que aqui implantaria um sistema de jogo — utilizando 16 búzios e 70 caminhos para a consulta, na prática religiosa.

5. A data aproximada de 1820 é importante por coincidir com a entrada dos grupos nagô em fins do século 17 e início do século 18, em razão da queda do reinado de Oyô, sendo os prisioneiros vendidos ao Brasil como escravos pelos daomeanos. Junto com eles vieram grupos de Ifjê, Ètôn, Kétu, Ègbádô, Abéokuta e outros. Esse período de entrada favoreceu a manutenção de suas tradições.

pela união do grupo, ao contrário de africanos aqui já instalados, que perderam seu conteúdo religioso. Assim, esses nagô-yorubá passaram a fornecer o modelo do culto, aceito pelos demais grupos.

6. A relação das normas estabelecidas tem como base a modalidade ainda mantida e contatos estabelecidos com antigas participantes transmitindo-nos essas informações. O Candomblé do Engenho Velho dá motivos a ser o Guardião da História do Candomblé no Brasil, pela manutenção rígida das tradições legadas. Os Candomblés surgidos do Engenho Velho — Gantois e Aṣe Òpò Àlṣṣnjá — seguiram as normas originais, com algumas modificações determinadas pelas suas dirigentes, que tinham suas origens étnicas — Maria Julia da Conceição, Nazareth (Oṣoniké), da região de Abẹ̀òkùta, e Eugénia Anna dos Santos (Ọba Biyi), da nação Grunci.

7. O Lórogún é uma cerimônia que marca a paralisação das atividades do Candomblé, e que coincide propositadamente com o período da Quaresma católica. É realizado após o Carnaval, com o *Ṣiré Ogún* — brincadeira de guerra, numa simulação de luta entre duas alas previamente escolhidas. A ala em que primeiro se manifestar o òriṣá será a vencedora. O Lórogún é a motivação para o descanso dos componentes do Candomblé.

8. O cuidado pela participação de homens no Candomblé, em função apenas de acordo com a sua hierarquia, é destacada por Ruth Landes, em *A Cidade das Mulheres*, 1967, fruto de seu trabalho junto aos negros baianos em 1938/39. Sobre o homossexualismo, a autora relata um momento de festa no Candomblé do Engenho Velho, em que houve um constrangimento geral diante da manifestação de òriṣá num homem visitante. Tentaram impedir sua desenvoltura de dançar junto às mulheres, mas não conseguiram. Depois de voltar a si foi-lhe mostrada, em tom de advertência, uma placa afixada no poste central: "Por meio deste, pede-se aos cavalheiros o máximo respeito. Os homens são proibidos de dançar entre as mulheres que celebram os ritos neste templo", pág. 60.

9. As mulheres foram as grandes artífices na manutenção das religiões africanas. De forma sutil e inteligente, que confundiu a todos, usaram de uma pseudo-aceitação da prática dos brancos,

mas é a razão das missas que são mandadas rezar, antecedendo as missas dos orixás. Em 1978, a falecida Menininha do Gantois, conhecida numa entrevista, declarou que era também católica. Revelava, na época, a tradição das mulheres em saber dissimular o que na realidade eram.

10. Essa busca de novos conhecimentos tem como causa, igualmente, a falta do ensino ministrado nos Candomblés. Muitos têm o conhecimento, preferindo levar para o túmulo o que aprenderam.

11. Na África, um determinado òriṣá era cultuado pela família, e seus descendentes seguiam a tradição de Ẓangô. Essa noção de òriṣá como culto familiar foi abolida no Brasil, devido à família africana, quando aqui chegava, ser separada pelos donos dos escravos. Foi Iyá Násó que reconstituiu, no Candomblé, essa família, mas com òriṣá diferentes e pessoas diferentes. Como essas pessoas não sabiam fazer o culto, ele foi sendo feito pelas pessoas mais experientes. Surgiu, assim, a Mãe-de-Santo e a família-de-santo, em substituição à família biológica.

Recomendação de Leitura dos Autores Consultados

- Wande Abibola — *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan: Oxford University Press Nigeria, 1976 — *Sixteen Great Poems of Ifá*. Unesco, 1975
- W.H. Bascom — *Ifá Divination. Communication Between Gods and Men in West Africa*. Indiana University Press, 1969
- Ó. Obají (Idowu) — *Olódùmarè, God in Yoruba Belief*. Longmans, London, 1962
- Samuel Johnson — *History of the Yorubas*. Londres, 1921
- Oludare Olatúbá — "Composition and Performance Techniques of Iwá Egúngún", in *Yoruba Oral Tradition*, edited by Wande Abimbola. University of Ifé, Nigéria, 1975
- Udoade Awolalu — *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*. Longman, 1979
- R.C. Abraham — *Dictionary of Modern Yorubá*. Londres, 1946
- Pierre Verger — *Os Libertos. Corrupio*. Brasil, 1992
- "Grandeur et décadence du culte de Iyámi Ọ̀ṣorogá", *Journal de la Société des Africanistes*, Tomo XXXV, Paris, 1965

- *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun*. Institut Français d'Afrique Noire, Ifan, Dakar. 1957
- *Oricás — Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Corripio, Brasil. 1981
- Eduardo Fonseca Jr. — *Dicionário Yorubá — Português*. Brasil. 1983
- Roger Bastide e Pierre Verger — "Contribuição ao Estudo da Adivinhação em Salvador". *Revista do Museu Paulista*. 1953
- Gisele Cossard Binon — "A Filha-de-Santo", in *Olórisá*. São Paulo. 1981
- Claude Lepine — "Os Estereótipos da Personalidade no Candomblé Nago", in *Olórisá*. São Paulo. 1981
- J. Elbein dos Santos — *Os Nagô e a Morte*. Vozes. Rio. 1976
- Ruth Landes — *A Cidade das Mulheres*. Rio. 1967
- D.M. dos Santos — *Axé Opo Afonja*. Rio. 1962
- Bernard Maupoil — *La Geomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris. 1943
- Nina Rodrigues — *Os Africanos no Brasil*. São Paulo. 1945
- George E. Simpson — *Yoruba Religion and Medicine*. Ibadan, University Press. 1980
- Pierre Verger — "Bori, Primeira cerimônia de Iniciação ao Culto dos Orisá Nãgô na Bahia", in *Olórisá*. 1981
- "Ewê, O Uso das Plantas na Sociedade Iorubá", São Paulo, 1995
- "A Sociedade Egbé Orun dos Abikú", *Revista Afro-Ásia*, nº 14. Bahia. 1983
- "O Deus Supremo Iorubá, Uma Revisão das Fontes", *Revista Afro-Ásia*, nº 15. 1992
- Yeda Pessoa de Castro — "A Sobrevida das Línguas Africanas no Brasil", *Revista Afro-Ásia*, nºs 4-5. 1967
- Judith Gleason — *Oya: A Praise of the Goddess*. Boston & Londres. 1957
- Oladele Awobuluyi — *Essentials of Yoruba Grammar*. University Press Ibadan. 1979
- Ayo Bamgboye — *A Short Yoruba Grammar*. University Ibadan. 1973
- D. Onadele Epega — *The Mystery of Yoruba Gods*. Lagos. 1931
- Leo Frobenius — *The Voice of Africa*. Londres. 1912
- Vivaldo da Costa e Lima — *A Família-de-Santo nos Candomblés da Bahia* — Dissertação de Mestrado-UFB. Bahia. 1977
- Adolpho Crippa — *Mito e Cultura*. São Paulo. 1975
- H.P. Blavatsky — *A Doutrina Secreta*. Civilização Brasileira. Rio, 1974

- Maria Stella A. Santos — *Meu Tempo É Agora*. Editora Oduduwa. S. Paulo. 1993
- Agner M. Rocha — *Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro*. Topbooks. Rio. 1994
- M.P. Marti — *Le Roi — Dieu au Bénin*. Editions Berger. Lavrault. Paris. 1964
- Robert S. Smith — *Kingdoms of the Yoruba*. 1969
- Eduardo dos Santos — *Etnologia Africana*. Portugal. 1969
- N.A. Fadipe — *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan University Press. 1970
- G.L. Cruz — *Livro Verde das Plantas Medicinais e Industriais do Brasil*. Minas Gerais. 1965
- Anthony D. Buckley — *Yoruba Medicine*. Clarendon Press Oxford. 1985
- Jose Flavio P. de Barros — *O Segredo das Folhas*. Pallas. Rio de Janeiro. 1993
- A. Inacio de Menezes — *Flora da Bahia*. Brasileira. S. Paulo. 1949
- E.G. Parrinder — *West African Religion*. Londres. 1949
- M. Eliade — *O Sagrado e o Profano*. Editora Martins Fonte. 1959
- Roberto Moura — *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. MEC. Rio de Janeiro. 1983
- Manoel Querino — *A Arte Culinária na Bahia*. Bahia. 1957
- Jose Martins Vaz — *No Mundo dos Cabindas*. Lisboa. 1970
- J. Olumide Lucas — *The Religion of the Yoruba*. Lagos. 1948
- Willian Bascom — *The Yoruba of Southwestern Nigeria*. USA. 1969
- Omotoso Eluyemi — *The Yoruba Concept of Ori-Inu*. Tese do Congresso Internacional de Tradição de Orisa. Bahia. 1983
- Edson Nunes da Silva — *Nossa Herança Yoruba. Um Estudo de Antropologia Filosófica*. Bahia. 1959
- S.O. Biobaku — *A Origem dos Yorubas, Resultado das Seis Palestras Efetuadas em 1955, pelo Serviço de Radio Difusão Nigeriano, em Lago, Nigéria*.
- Dario Bittencourt — *A Liberdade Religiosa no Brasil; e o Batuque em Face da Lei* — Anais do 2º Congresso Afro-Brasileiro. Bahia. 1937.

Os demais autores consultados estão citados no contexto do livro.

deó Ti Iyemofa
60-03-03-98

Orun

Aiyé

