

ÌPÒRÍ

Juana Elbein dos Santos

&

Deoscoredes M. Dos Santos

Trabalho apresentado no

Colloque International sur La Notion de Personne em Afrique Noire,
Paris, 1971

Publicado pelo

C.N.R.S.

Centre National de la Recherche Scientifique

Paris, 1981,

Edição número 544

Tradução, introdução, transcrição e organização:

Luiz L. Marins

Segunda edição, com revisão de notas.

Março de 2012

Introdução de Luiz L. Marins especialmente para esta tradução:

Em 1971, Juana Elbein dos Santos e Deoscóredes Santos, apresentaram na Universidade de Ibadan, Nigéria, um precioso trabalho bilíngue sobre *Èṣù*, em iorubá e inglês, que não foi publicado.¹

Este importante trabalho, embora não publicado, veio a ser a base de outro trabalho, também importante, apresentado no *Colloque International sur La Notion de Personne en Afrique Noire*, Paris, 1971, (Colóquio Internacional para a Noção de Pessoa na África Negra), cujo título é *Èṣù Bara, Principle of Individual Life in the Nàgó System* (Exu Bara, Princípio de Vida Individual no Sistema Nagô)², sendo que, este último, foi publicado pelo C.N.R.S.

Estes dois trabalhos formaram a base do conceito de “Bara do Corpo” apresentado por Juana Elbein dos Santos em sua tese de doutorado defendida na Universidade de Sorbonne, cujo conceito nas últimas décadas, foi adotado pelo candomblé intelectualizado e reafrikanizado, vindo a ser “atualmente” um dos seus fundamentos basilares.

Neste colóquio de 1971, seguindo a orientação do tema principal sobre Noção de Pessoa na África Negra, Juana e Deoscóredes registraram um *odù Ifá*³, belíssimo texto bilíngue, em iorubá e inglês, chamado *Ìpòrí*, muito esclarecedor sobre as relações de *Orí* (símbolo da cabeça, do destino, e da individualidade), com os *Òrìṣà*, os *Ebora* e os *Irúnmalè*.⁴

É este texto que, pela riqueza de conceitos e informações, será aqui traduzido e apresentado, em forma bilíngue, iorubá e português. Todas as notas são dos autores, incluindo aquelas que foram alocadas nesta introdução, devido ao intertexto necessário. Os colchetes inseridos são nossos, visando melhor conceito, sendo que os parênteses são originais dos autores. A tradução do iorubá

1 Juana Elbein dos Santos & Deoscóredes M. dos Santos, *Èṣù Bara Láróyè – a comparative study*, Institute of African Studies, University of Ibadan, May, 1971.

2 O nome *Nàgó* ou *Anàgó* denota um sub-grupo étnico yorubá, mas que adquiriu no Brasil uma conotação muito maior. Assim como as palavras, *yorubá* para Nigéria, e *Lucumi* para Cuba, a palavra *Nàgó* tem sido aplicada coletivamente para todos aqueles grupos unidos por uma linguagem comum, reivindicando a descendência mítica de um progenitor também comum, *Odùduwà*, e que migraram de um único lugar mítico de origem, *Ilè Ifè*.

3 *Ifá*, é o nome do sistema oracular e sua divindade tutelar. Os *Odù Ifá* (256) são compostos pelas histórias oraculares que acumulam o ensinamento universal, teológico, e cosmológico dos iorubás. Cada um deles tem um nome e um sinal.

4 As divindades ou entidades sobrenaturais do sistema religioso iorubá. Entretanto, apesar de cada nome possuir um significado particular, e de serem geralmente traduzidos como “deus” ou “deusas”, existem importantes distinções entre eles.

foi realizada a partir da versão em inglês, conforme o texto original publicado pelo C.N.R.S.

Conceitos de Noção de Pessoa

O leitor vai encontrar algumas expressões conceituais que podem confundi-lo. Assim, visando preparar a leitura, faremos algumas considerações iniciais.

As expressões “duplo no *òrun*/cópia no *ayé*”, referem-se ao corpo e espírito do ser humano, que embora sejam uma coisa só, tem uma coexistência *òrun/ayé*. O duplo é o espírito, também chamado de *enìkeji* (segunda pessoa), mas não deve ser entendido como uma outra consciência, fora e separada do *arayé* (ser humano). Esta confusão ocorre por que a palavra *enìkeji* tem duplo sentido.

O segundo sentido é quando refere-se a um protetor espiritual da pessoa (*aláàbò*), podendo ser um ancestral ou não.

Neste caso, sim, trata-se de uma outra consciência, à parte da pessoa. É este *enìkeji* (*aláàbò*) geralmente ligado à ancestralidade e ao *egbé-òrun* (família espiritual) que, no ato do *ìbórí* (sacrifício à cabeça), vem alimentar-se no *igbá-orí* (assentamento de *Orí*).

Quero com isso esclarecer:

a) o *enìkeji* (duplo da pessoa) alimenta-se sobre o *Orí* físico, sendo o duplo coexistente da própria pessoa, é a pessoa ...

b) o *enìkeji* (protetor) este sim, é uma outra entidade, e alimenta-se no *igbá-orí*.

Não faz sentido dizer que o duplo da pessoa “deixe momentaneamente o corpo físico do *arayé*”, para ir alimentar-se no *igbá-orí*. Isto é completamente irracional.

Outra expressão que pode confundir o leitor é quando os autores dizem no poema que “...todas as pessoas precisam ir à casa de *Àjàlá* para ter uma cabeça...”.

O leitor pode perguntar se *Olódumarè* e *Qbàtálá* criam o ser espiritual sem cabeça.

A resposta é não. Explico:

A palavra *Orí* é complexa e muda de significado conforme o contexto em que está inserida. O *orí* de *Àjàlá* é uma metáfora iorubá para tentar explicar o “destino”. Um *Ifá lésé-lésé* (poema de *Ifá*) recolhido por Abimbola (1976, p. 119 ss) diz que “aqueles que antes de ir à casa de *Àjàlá*, vão consultar *Ifá*, *Òrúnmìlà* toca-lhes a testa com seus instrumentos”. O texto diz:

Ni Òrúnmìlà bá kó Ifáa rẹ̀

Òrúnmìlà pegou seus instrumentos divinatórios

Ó fi kan Afùwàpẹ̀ lórí

E tocou a cabeça de *Afùwàpẹ̀* com eles

Portanto, de acordo com os *ìtan-Ifá*, o ser que nascerá na *ayé* já possui *Orí* (cabeça), e vai até à casa de Àjàlá para obter um *orí*-destino. Após escolher seu *orí*-destino, coloca-o sobre o seu próprio *orí*-cabeça e vem para o *ayé*:

Ni Afùwàpẹ̀ ba gbé e karí

Afùwàpẹ̀ então fixou-o na sua cabeça

Ló bá kọrí s'ónà òde-ìsálaye

E veio em direção ao caminho da Terra

Uma vez nascido no *ayé*, tanto o *orí*-cabeça, quanto o *orí*-destino, vem a ser aquilo que a diáspora afro-brasileira chama de *orí'nú*. Todo este complexo é representado pelo *igbá-orí*, mas o duplo espiritual, o *ènikeji*, **não** está assentado nele.

O assentamento de *Orí*, o *Ilé-Orí*, chamado no Brasil de *Igbá-Orí*, é largamente utilizado pelos iorubás. Queremos lembrar, porém, que o candomblé tradicional não faz uso do assentamento de *Orí*, algo que se conservou de forma rudimentar no Batuque do R.S. Uma descrição de um *borí* tradicional recolhido por Pierre Verger pode ser visto aqui: <http://...orinikan>

Entretanto, atualmente os candomblés intelectualizados, reafricanizados ou reinventados, como queiram, embora não tenham um padrão definido, culminaram por adotar o uso comum do *igbá-orí* com *otá*, mas este **não** tem a finalidade de “assentar o *ènikeji*”. Isto é completamente irracional, como já dissemos. Neste tipo de candomblé, o uso do *igbá-orí* com *ota* tem apenas a finalidade de preparar os elementos que formarão o futuro jogo de búzios do iniciado, conforme o modo de entender deste modelo atual de candomblé. Isto é necessário que se frise.

Recentemente, devido à polêmica do uso do *ota* no *igbá-orí* adotado pelos candomblés reafricanizados e/ou reinventados, tomamos o depoimento de um *babalão* tradicional, como pode ser visto aqui: <http://...ile-orí>

Pensamos que, mesmo resumidamente, fica claro que o *Orí* de Àjàlá é uma metáfora de destino, e não cabeça propriamente dita. É preciso dizer ainda, que a palavra *Orí*, dentro do tema Noção de Pessoa, não está restrita ao significado de cabeça, mas carrega o símbolo de todo o complexo, de

destino, memória, ancestralidade, sentimentos, individualidade, e reencarnação.

Sobre isso, escreve Juana Elbein, em outro trabalho, “[...] com efeito, *Orí* é o que individualiza, será o primeiro a nascer e o último a expirar. *Orí* também será o primeiro que deverá ser venerado por um indivíduo, antes mesmo de seu *Òrìṣà* [...]” (Os Nagô a Morte, p. 216).

As obrigações rituais de *Orí* e *Òrìṣà* são completamente separadas e individualizadas, pois enquanto “*Orí* cuida do interesse individual e pessoal, *Òrìṣà* existe no interesse coletivo” (Abimbola, 1971). Ao se alimentar *Orí*, não se alimenta *Òrìṣà*, e vice-versa.

Porém, é relativamente comum nas áreas mais extremas do Brasil, onde se perdeu o conceito de *Orí*, o rito do *Ìbòrí* nestas áreas vir acompanhado de cantigas para *Òrìṣà*, e até mesmo, de assentamento de *òkúta* (pedra), ritualísticas que não existem na religião tradicional iorubá.

Esclarecidos estes pontos em que foi necessário nos alongarmos, veremos na sequência o texto de Juana Elbein e Deoscóredes (Mestre Didi), em fonte padrão, conforme apresentado no Colóquio de 1971.

RESUMO SOBRE OS COMPONENTES DA PERSONALIDADE, NO SISTEMA NÀGÓ

Juana Elbein dos Santos

Desocóredes M. dos Santos

Para cada elemento “espiritual”, corresponde uma representação material ou corporal. Assim, *Orí* (a cabeça física), é a representação material de *Orí inú* (cabeça espiritual interior), incorporando os individuais e intransferíveis componentes intimamente ligados com o destino pessoal.

Cada componente da personalidade, é derivada de uma origem, um elemento constitutivo, que transfere sua característica material e significado simbólico. Por exemplo: *èmí* é o princípio da existência que reside no peito e nos pulmões e é representada pela respiração. Seu elemento original é *Olórún*, a Suprema Entidade, o Dispensador da Existência, “*Eléèmí*”, o Ar Massa, a Protomatéria do Universo.

Nas palavras de um *babaláwo* (sacerdote conhecedor dos versos do oráculo de Ifá), “cada pessoa tem uma parte do próprio *Olórún* em seu corpo” .

Estas entidades são a matéria de origem: os pais, os ancestrais ou mitos simbólicos coletivos, dos quais partes individualizadas são desprendidas, para formar os elementos de uma pessoa.

Estes elementos tem uma dupla [co]existência: enquanto uma parte está [invisível] no *òrun*, a vastidão infinita do mundo sobrenatural, a outra parte está [visível] no indivíduo, em toda a área particular do seu corpo, ou em íntimo contato com ele. O duplo [coexistente] individualizado que está no *òrun*, pode ser louvado e representado [fisicamente no *ayé*]. Se nós retornarmos ao exemplo de *Orí*, podemos examinar todas estas características. Cada indivíduo possui seu *orí-inú*, próprio e intransferível.

O *orí-inú* é o elemento vivo materializado pela cabeça, [co]existindo com sua contraparte no *òrun*. De fato, é o duplo do *Orí* pessoal, do *òrun*, que será transferido para o *aiyé* (a Terra), onde nascerá. Literalmente, o texto diz: *eléyí tí ó bá dé òde isálayé* (quando alguém chega neste vasto mundo). Cada *Orí* é moldado no *òrun* e sua origem mítica pode variar. A porção original ou matéria original que cada cabeça é modelada, é o *Ìpòrí* de cada pessoa. Esta concepção é fundamental, pois ela estabelece uma série de relações entre o indivíduo e sua matéria de origem mítica. Ela determina o *Òrìsà* ou entidade deificada que deverá cultuar, ela estabelece suas possibilidades e escolhas, e acima de tudo, indica suas proibições (*èwò*), particularmente seus alimentos proibidos. O *Ìpòrí* pessoal tem sua representação material, a qual, deverá ser preparada e sacralizada, recebe oferendas, e é cultuado.

O *Orí* do *òrun* é também representado e venerado. Durante a cerimônia do *bòri* (*bò* + *orí* = cultuar a cabeça), ele é louvado, e sacrifícios são oferecidos para *orí-inú*, sobre a cabeça da pessoa, e para o *igbá-orí*, a cabaça simbólica que representa sua contraparte no *òrun*.

Tendo em vista a importância do *Ìpòrí*, elemento constitutivo da personalidade, transcreveremos em seguida, uma parte de um *odú Ifá*, que explica a sua função:

Ejìogbé ⁵

ÍPÒRÍ

1. *Ìpòrí! Tí won n pè ní Òkè Ìpòrí. Tí won si n pè Òkè Ìpòrí ènìyàn. Èyí ni bii. Ibi tí odò gbé sè. T'a n pè ní Ìpurí Odò. Ní bi tí Odò gbé selè. Tó fi di omi nílá tí tí ló. Bèè náà ni ènìyàn. Ni bi ti Òrìsà gbe búũ. Tó fi dá ènìyàn. Ni bè ni won n pè ní Ìpòrí ènìyàn.*

1. O *Ìpòrí* é aquilo que é chamado de *Òkè Ìpòrí*. *Òkè Ìpòrí* é o espírito original deificado. Ele é como a nascente do rio, que nós chamamos *Ìpòrí odò*, a fonte do rio, a origem do rio, antes de vir a ser larga, seguindo seu curso. Assim, o mesmo acontece com os seres humanos. Ele é o lugar onde *Òrìsà* pega uma porção para criar uma pessoa. Ele é o lugar que é chamado *Ìpòrí*, para as pessoas.

2. *Wón bùũ òpẹ dá elòmîṇ “elòmíràn”. Irú eni tí won bu òpẹ tí won fi dà. Eléyí tí ó bá dé òde Ìsáláyé. Ifá ni ó moṣe. Wón bu òkuta. Wón fi dà elòmîṇ “elòmíràn” ti eléyí tó bá dé òde Ìsáláyé. Ògún ni Olúwarè yíó sin. Tí ó sì jé pé Ògún ni le gbàálà l'òde Ìsáláyé.*

2. Eles pegam uma parte da palmeira para criar alguém. O tipo de pessoa que eles pegaram para criar com a palmeira, quando ela nascer, ela deverá cultuar *Ifá*. Eles pegam uma parte da pedra, para criar outro tipo de pessoa. Quando esta pessoa nascer, ela deverá cultuar *Ògún*. Na medida, que *Ògún* será sua salvação no mundo.

3. *Wón bu erùpè. Wón fi dá elòmîṇ. Eléyí kò gbodò húwà èké. Ogbóni Ìyá wa Qrò Molè. Ni eléyí, ni ó móṣe gbaálà l'òde ayé. Ni ó sì jé Òkè Ìpòrí rè.*

3. Eles pegam uma parte de barro para criar outro tipo de pessoa. Esta pessoa não poderá ser um mentiroso. Porque *Ògbóni*, *Ìyáa wa* (nossa mãe ancestral), e *Qrò Molè*, são seus progenitores e serão seus protetores na Terra. *Qrò* deverá ser seu *Òkè Ìpòrí*, seu espírito original deificado na Terra.

4. *Wón bu omi. Wón fi dá elòmîṇ. Òsun! Yémónjá, Erinlè Qya. Ajé, Olókun. Àwon báyí-báyí gbogbo. Ni ó jèé Òkè Ìpòrí fun Olúwarè.*

4. Eles pegam uma parte de água para criar outro tipo de pessoas. Oxum, Iemanjá, Erinlé, Oya, Ajê, Olokun, e assim por diante, deverá ser seu *Òkè Ìpòrí*, seu espírito original deificado, na Terra.

5 Narrado aos autores pelo *babaláwo* Ifatoogun, de Ilobu.

5. *Wón sì fi Aféré dá elòmîn. Eléyí yíó jẹ Oranfè, Sàngó àbí Qya náà. Awon béè ni ó jé Òkè Ìpòrí fún Olúwarè. Ifá tí so àlàyé wòn yí ni Osetùá àti Èjìogbè. O sọ bá yí wípé: Orí ní dá ni. Ení kankan ò í dórí. Òrìsà ní panídà láyé. Ení kankan kii p'osà dà. Àwòn ló difá fún Àjàlá. Tí se morí m'orí gbogbo ayé lálàde Òrun.*

5. Eles usam ar para para criar alguns outros tipos de pessoas, espera -se que Òranfè, Sàngó, Qya, ou outro similar, deverá ser seu Òkè Ìpòrí, espírito original deificado na Terra para estas pessoas. Os *odù* de Ifá que explicam isto para nós, são Òsetùá e Èjìogbè. Eles dizem assim: Orí cria todos nós. Ninguém pode criar Orí. Òrìsà pode mudar qualquer pessoa na Terra. Ninguém pode mudar Òrìsà. Eles jogaram Ifá para Àjàlá. Aquele que faz todas as cabeças no Òde-Òrun.

6. *Àjàlá nì yí. Òun ni Olódùmarè fi sí òde òrun wípé ni. Kó móo mọ orí. O sì jé Agbà Òrìsà. Orí ni ímóo sílè ní joojúmọ. Gbogbo ení tí nba wa ní ti ìkòlè òrun bọ wá sí t'ayé. Dandan ni kó lo sí òdò Àjàlá. Kó lo rée gba orí.*

6. Àjàlá é aquele a quem Olódùmarè colocou no Òde Òrun para modelar Orí. Ele é um Òrìsà antigo. Ele modela Orí todos os dias, colocando-os no chão. Aqueles que vão do Ìkòlè-Òrun para o mundo, são obrigados a ir para [a casa de] Àjàlá, para pegar uma cabeça.

7. *Tó bá sì dé bẹ. Yìò gbé èyí tó bá wú ni. Bí ènìyàn bá fé. Ó le fún Àjàlá ní ònkan. Bì ènìyàn kò sì fún ní ònkankan bí owó tàbí gbogbo ònkan èbùn mìíràn. T'énìyàn kò bá fun, kò ní bílèrè. Kò sì ní pé kó mó gbé èyí tó bá wù. Sùgbón eni tó bá ti fún Àjàlá ní owó àbí ohùn àlò tí won n lẹ l'òrun. Àjàlá yìò síjù ànú wó.*

7. Quando ele chega ali, ele deverá fazer a sua escolha. Se desejar, ele poderá dar para Àjàlá alguma coisa. Se não desejar, não dará nada para ele. Pode ser dinheiro, pode ser qualquer presente. As pessoas que não derem a ele alguma coisa, não podem pedir sua ajuda para fazer sua escolha. Mas aqueles que dão à Àjàlá dinheiro, ou alguma coisa que é usado no òrun, Àjàlá deverá ser simpático com ele.

8. *Yíó bá wá orí tó bá dára púpòjù. Iyèjú àwòn tí nwòn ní fún Àjàlá ní ònkan èbùn. T'Àjàlá fowó ara rẹ yan orí fún. Àwòn ni Orí wòn ní dára d'óde ayé, tí wòn ní là ti wòn ní lówó, tàbí ti wòn ní darúgbó wòn ó tó kú, tàbí wòn ní fi joba. Àti eni tí ó ní gbogbo ohun. Tí ó bá wá láyé.*

8. [Se ele consultou Ifá antes], ele [Àjàlá] o ajudará a encontrar o melhor Orí. Aqueles que dão para Àjàlá alguns presentes, ele mesmo escolhe o Orí [para a pessoa], e ela terá um bom destino na Terra. Ele, [ou] será rico, [ou] terá uma vida longa, [ou] será entronado como rei. E conseguirá tudo o que necessitar na Terra.

9. *Eni tí kò bá bi Àjàlá lérèè, láti fún ní ò kankan. Orí tí ó bá wùú, tí ó bá gbé. Bóyá ó le jorí rere, bóyá ó sì le jé orí k'orí. Nítorípe Àjàlá ni ò mọ orí won yí sílè.*

9. Aqueles que não querem incomodar Àjàlá, perguntando e dando a ele alguma coisa, o Orí [destino] que ele escolherá e carregará, ele poderá ser, talvez, um bom Orí, ou ele poderá ser um mau Orí. Por que é Àjàlá que modela todos os Orí [destino].

10. *Àwọn gbogbo tí won tún jé, àwọn tí ò bá Àjàlá sisé pò: Òrìsàálá ati Àwọn Ojú Odù Méré̀rindínlógún: Ogbè-Méjì, Ọ̀yẹ̀kú-Méjì, Ìwòrì-Méjì, Odí-Méjì, Ìròsùn Méjì, Ọ̀wónrín-Méjì, Ọ̀bàrá-Méjì, Ọ̀kànràn-Méjì, Ọ̀gúndá-Méjì, Ọ̀sà-Méjì, Ìkà-Méjì, Ọ̀túrúpòn-Méjì, Ọ̀tùrá-Méjì, Ìretè-Méjì, Ọ̀sé-Méjì, Ọ̀fún-Méjì. Éépà Odù!*

10. Aqueles que trabalham com Àjàlá são: Òrìsàálá e os 16 Odú principais: Ogbè-Méjì, Ọ̀yẹ̀kú-Méjì, Ìwòrì-Méjì, Odí-Méjì, Ìròsùn Méjì, Ọ̀wónrín-Méjì, Ọ̀bàrá-Méjì, Ọ̀kànràn-Méjì, Ọ̀gúndá-Méjì, Ọ̀sà-Méjì, Ìkà-Méjì, Ọ̀túrúpòn-Méjì, Ọ̀tùrá-Méjì, Ìretè-Méjì, Ọ̀sé-Méjì, Ọ̀fún-Méjì. Saudação a Odu!

11. *Àwọn Odù wònyí gbogbo, tí won jé mètàdínlógún. Àwọn ni wón ò bá Àjàlá sisé pò. Isé Orí mímo lójoojúmó. Irú ibi tí won bá ti bà dá. Orí kálùkù ní egún Ìpòrí yí. Irú òna bée ni Olúwarè ó tò tí ó fi là láye. Tàbí ni ó jé ìgbàlà fún.*

11. Todos estes Odù, que são dezessete, trabalham juntos com Àjàlá para modelar Orí todos os dias. A parte que é tomada fora, [e colocada junto] com o que todo Orí é modelado, é Egún Ìpòrí (matéria ancestral). A pessoa deverá cultuar sua matéria ancestral para vir a ser rico no mundo, como também ter sua proteção.

12. *Ni bi irú ò kan tí won bá fi mọ orí olúkálùkù náà. Ni wón tíi mọ irú isé tí ó ye. Ki Olúkálùkù ó se tó le ró lórùn. Àti irú ò kan tó bá jé èwè rè, tí kò gbodò jé. Nkan tí wón fi se èdá orí mímo. N ló ní àpẹrẹ, kíi síi se pe. N kankan lásán sáá ò kọ.*

12. O tipo de coisa de onde eles modelaram Orí, deverá indicar que tipo de trabalho é adequado para cada um, e que pode favorece-lo, e que o fará rico. E todas as coisas prescritas como proibição, (èwò) para ele, e que são proibidas para comer, por causa da maneira como eles modelaram seu Orí. O material que é usado para criar Orí tem um signo que o distingue, e não é apenas um material.

13. *Ìtumò tó fi jé pe ni. Eni tí ó bá dé ayé tí kò bá mọ Ojútu Ọ̀ràn ???? rè mọ. Nígbàti ó bá ti bi Ifá léree. Ifá ó sì mú àpejuwe ò kan tó bá jọ ohun tí, won fi mọ rè yí.*

13. O motivo do porque isto é assim, é que, uma pessoa que está viva, e não consegue solução para sua condição, quando ele consulta Ifá, Ifá informará alguns exemplos da natureza do qual sua

cabeça foi modelada.

14. À ní, Irú *Ebora* báyí, òun ni kó *mó* *tèlé*. Tabí irú *èwò* ò kan báyí, ni *ò gbòdò* *jé*. Kó *mó* baà *jèé lára* ò kan tí won fí *mó*, orí rẹ. Kó *mó* baà *jé pé*. Yíò ya Olúwarè ní wèrè. Tàbí yíò *pákú*, tàbí kò ní *jé kò* ní ò kan *láyé*. Oun ni *wón* *ń fí ń pé*. Irú ò kan *tó bá jé àdímú* eni yí ni *Òkè Ìpòrí*.

14. Ifá dirá, este tipo de *Ebora* que você deverá seguir, ou uma certa coisa proibida que você não deve comer. Pois você não pode comer da mesma matéria que a sua cabeça foi construída, para que não fique louca, não morra, ou viva uma vida miserável. Isto é uma coisa particular da pessoa (*àdímú*), e seu espírito deificado de origem (*Òkè Ìpòrí*).

15. Ní ibi tí *wón* bá bù tí *wón* bá fí *mó* orí *ènyàn* ni *Ìpòrí*. Òun ná sì ni *Ìpòrí* eni. *Èyùn* ni *pé*.

15. O lugar de onde eles pegaram uma parte da matéria original para modelar as cabeças das pessoas é *Ìpòrí*. E isto é o *Ìpòrí* desta pessoa.

16. Ní bi tí *wón* ti bu ò kan tí *wón* fí *mó* orí eni. L'à ń pé ní *Ìpòrí* eni. Bí *Èjìogbè* ati *Òsétura* bí *wón* ti *se jé rí* tí *wón* sì fí hàn wá *gbaagba òhun* ni yí. *Àború Àboye*.

16. Isto significa que o lugar que onde eles pegam as coisas para modelar a cabeça de alguém é o que nos chamamos *Ìpòrí* da pessoa. É isto que *Èjìogbè* e *Òsétura* testemunham e revelam, para nós, nesta vida, como que é isto. *Àború Àboye*.

Por extensão, *Ìpòrí* aplica-se aos ancestrais diretos da pessoa, pai e mãe, elementos diretos, imediatos e particulares. Os pés, estando em contato com a terra, são as partes do corpo através dos quais "respondem", sendo que, o dedão direito representa o pai, e o esquerdo, a mãe. Isto é o motivo pelo qual Lucas, com alguma ingenuidade, sustenta que o *Ìpòrí* é o "caminho da cabeça"⁶, e Abraham, tomando a sugestão de Lucas, simplifica ainda mais este elemento pessoal fundamental, quando diz, "Lucas afirma que *Ìpòrí* é o espírito deificado vivendo no dedão".

Alguns dos componentes de personalidade do *òrun*, transfere sua contraparte para fazer parte dentro do indivíduo no *àiyé*; cada contraparte assume então uma dupla existência [ou co-existência], onde, uma parte representa o aspecto coletivo, e outra, o individual e exclusivo aspecto da pessoa, o qual desenvolve normalmente como pessoa humana. Para dizermos de uma outra forma, nós podemos dizer que, os elementos terrestres ou corporizados da pessoa, no sistema *Nàgó*, simultaneamente, extrai um ancestral coletivo de aspecto impessoal, e um novo aspecto, uma

6 Lucas, J. Oluminde. *The Religion of the Yoruba*, C.M.S. Bookshop, Lagos, 1948, p. 250.

interação ou resultado individual.

Por exemplo, o *iyè* representa a memória. Cada pessoa tem dois tipos de *iyè*:

(a) o *iyè* que acompanha o *èmí*, [a memória espiritual] , o princípio existencial. Ele carrega a memória ancestral, e acompanha o *èmí* através do mundo dos sonhos, quando este, parcialmente abandona o corpo quando nós cochilamos ou sonhamos, e também após a morte, quando o *èmí* retorna para o *ikòle-òrun*. É por isto que se diz:

Orí ohùn kan nàa ni Iyè ati èmí wà

Iyè e èmí são a mesma coisa

(b) o outro tipo de *iyè*, é aquele que possibilita experiências para serem lembradas, pesquisadas e acumuladas, [a memória física]. Ela acompanha a pessoa quando acorda. Lucas a chama de "corpo mental ou mente" e diz que é "a parte consciente do homem e depende da solidez do cérebro [*opolo*]. Quando uma criança nasce, ela não possui seu *iyè* de uma forma desenvolvida, pois ela o desenvolve [aos poucos] , crescendo e aprendendo. Ela é comparada a uma bolsa (*àpò-iyè*), no qual são gradualmente acumulados o conhecimento e memória [*iránti*] de um indivíduo. Após a morte, o *àpò-iyè* desaparece com o corpo. Supõe-se que muitos problemas e desequilíbrios mentais são geradas quando o *iyè* individual, está impedido ou em conflito com seu *iyè* ancestral. Quando uma pessoa está em dúvida, costuma-se dizer:

Ó nṣe ní'yè méjì

Os dois *iyè* não estão em acordo.

Outra representação de *Ìpòrí*, é a placenta, porção separada e individualizada do útero, que transmite a matéria original mítica e suas representações ancestrais.

1. *Òrúnmìlà ló nti ikòle-òrun bọ wa si t'aiye,*
2. *Ó fẹ̀ Òkè-Ìpòrí rẹ tira jẹ́,*
3. *A dífá fún Aboyún*
4. *A bù fún ojọ Ibí*
5. *Njé Òkè Ìpòrí mi ò*

6. *Ìbí ni mo dá padà yìí oo Èkejì Isù*⁷

1. Quando *Òrúnmìlà* estava vindo do *òrun* para o *àiyé*
2. Ele colocou gentilmente ao lado dele seu *Òkè-Ìpòrí*
3. Este foi o oráculo jogado para *Aboyún* (gestante)
4. E repetido para *ojo ibí* (o dia do nascimento)
5. Por isso, minha matéria de origem
6. A placenta do qual nasci, é minha segunda proteção.

Este *odù* é ilustrado pela história que se segue, revelando o que é, e como é preparada a representação material do *Ìpòrí*. Daremos uma pequena versão, relatada a nós pelo *babaláwo*.⁸

“Quando *Òrúnmìlà* foi concebido, sua mãe ficou doente, e aparentava que ela iria perder seu filho. *Ifá*, tendo sido consultado, esclareceu que *Òrúnmìlà* não havia trazido sua placenta e que não sobreviveria. Uma oferenda, com vários sacrifícios de animais prenhos foi realizada.

Aboyún, a mãe de *Òrúnmìlà*, comeu porções de partes importantes do sacrifício. Após isto, sua placenta veio a ser fixada para o filho concebido, e ele veio a ter força e saúde. No dia do parto, a placenta desenlaçou-se primeiro, e veio a ser difícil para a criança nascer.

Após *Òrúnmìlà* nascer, sua placenta estava ao lado dele, quando ela foi cortada e colocada em um pote de cerâmica, com um tampa, e enterrada no monte, ao lado da cama, onde sua mãe costumava dormir.

Foi deste monte que, quando *Òrúnmìlà* veio a ser adulto, ele pegou uma pequena porção do local onde sua placenta foi enterrada, e realizou os mesmos sacrifícios como sua mãe havia realizado.

7 (Nota do tradutor) O texto original traz outra palavra, *Èsù*, para nós completamente fora do contexto. Assim, com base no dicionário do Abraham, tomamos a liberdade alterar o texto, pois entendemos que trata-se de um equívoco de tradução fonética, talvez devido a um metaplasmo. A palavra *isù*, “*amalgama mais ou menos esférica de algo*”, no caso, um amuleto de proteção, completa melhor o conceito do texto. (Dictionary of Yoruba Modern, R.C. Abraham, 1962, p. 324)

8 Relatado para os autores por Mr. Dr. Agboola Adeniji, Ancião de *Iwo*, Nigéria. [Secretário do Instituto de Estudos Africanos da Universidade de Ibadan, Nigéria].

Junto com o sangue, ele modelou uma espécie de cabeça, não redonda, parecida com o coração humano. Ele a chamou de *Òkè Ìpòrí*, e colocou-a na sacola para ser carregada junto com ele. É como se a placenta o estivesse escoltando, quando ele deixa a casa. É o símbolo da sua segunda proteção.”

***** // *****