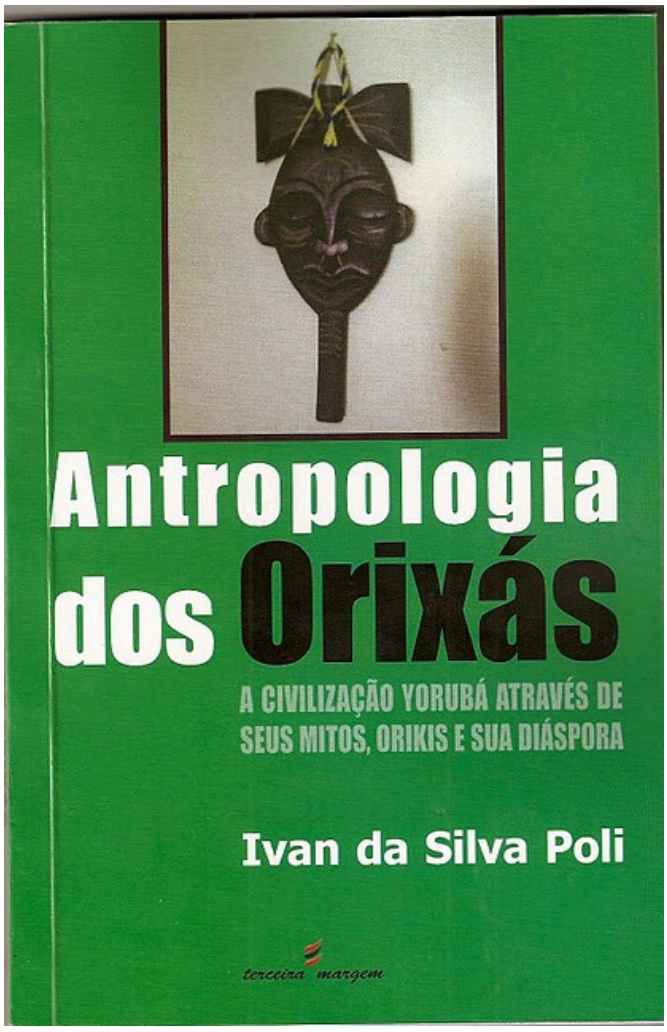

Antropologia
dos Orixás
A CIVILIZAÇÃO YORUBÁ ATRAVÉS DE
SEUS MITOS, ORIKIS E SUA DIÁSPORA
Ivan da Silva Poli
terceira margem

Introdução

Ouvimos falar muito,quando resolvemos abordar os Yorubás , da chamada Nagocracia, significando que outros povos da África os quais igualmente nos constituíram através de suas diásporas, não são tratados com a mesma relevância. Contudo, o que vemos na verdade, em relação aos nagôs, e em parte por responsabilidade do estereótipo da Nagocracia, é algo que nomeio de Nagonomia.

Este povo tão importante na nossa formação e que tem sua inegável marca em nossa constituição cultural e identitária, na maioria das obras a que a eles se referem, são vistos e observados somente no contexto religioso. Salvo raras exceções como Risério, Lépine, Salami, uma parte da obra de Verger, Abimbola Wande e outros autores da Universidade de Ile Ife e outros raros autores, é como se os Yorubás não pudessem ser objeto de estudos em um contexto histórico ou antropológico.

Inclusive os mitos dos Orixás, normalmente são vistos somente no contexto de sua mística, como se não tivessem também um papel civilizatório e pedagógico, que tenham influenciado a sociedades africanas de onde são originários e muito menos os povos que se formaram com a contribuição da diáspora Yorubá, como nós brasileiros.

No sentido de prestar uma pequena contribuição, a fim de combater esta imagem que reforça o que, a meu ver, chamo de Nagonomia que realizei este livro a partir de um trabalho de extensão Cultural com o aval do Núcleo de Cultura Extensão da Biblioteca Municipal de Osasco e o Centro Cultural Africano da Barra Funda, em São Paulo.

Ofereço este trabalho aos 100 anos de Ile Axé Opo Afonjá em Salvador e mais especificamente à Mãe Stella , a quem tanto admiro e tive a oportunidade de visitá-la na ocasião de seus 70 anos de Santo.

Tive a felicidade de poder presenteá-la, na ocasião, com flores brancas que simbolizavam Yemanjá e seu pranto na lenda que falava que seu filho Oxossi teria sido seu último e mais querido filho a deixá-la em busca de sua própria liberdade. Segundo esta lenda, Yemanjá chorou tanto que seu pranto e ela mesma se transformaram no mar, que se tornou seu domínio. Não podemos esquecer que através deste mar vieram nossos

ancestrais de diversas diásporas, das quais nós brasileiros somos filhos. Uns vieram em busca da liberdade que Oxossi buscava ao deixar Yemanjá, outros tendo sua liberdade privada neste processo, e tendo que lutar por ela nestas terras de diáspora. A estes não podemos esquecer que nos ensinaram o quanto vale a afirmação da própria identidade e o quanto vale o sentido da palavra memória. Esta memória de onde jamais será apagado o pranto daquela mãe que foi Yemanjá ao ver seu filho Oxossi ir ao que para ela era um destino incerto e que foi o mesmo pranto de tantas mães que perderam seus filhos, nossos ancestrais, nas diásporas (sobretudo africana). Contudo, ao terem atravessado estes mares das lágrimas de Yemanjá nossos ancestrais africanos e outros chegaram a um novo solo, fizeram uma nova pátria e adotaram o espírito destas novas terras. Quando vou ao Afonjá e vejo pelas mãos e pelos olhos de Mãe Stella, que nossas tradições ancestrais ainda estão vivas, vejo que Oxossi atravessou o mar de lágrimas de nossa mãe Yemanjá e a reencontrou em algum lugar no Orun (céu) entre África e América através do Axé (lei e força vital) que vem do abraço que nos damos entre nós que nos dão todos os Orixás, de quem nós brasileiros incorporamos os arquétipos para viver nosso dia a dia, independentemente de nossas crenças. A todas estas personagens que nos ajudaram a constituirmos como povo e nação são a quem dedico este trabalho.

0- O que são Orikis? Uma introdução sobre um dos gêneros da Literatura Oral Yorubá

1 – Oriki = Evocação.

Oriki é, antes de tudo, uma das diversas tradições literárias da oralidade yorubá (objeto central de estudo de um dos cursos de extensão que ministro na biblioteca de Osasco e no Centro Cultural Africano de São Paulo, dentro de um dos cursos do ciclo de cultura africana). Para entendermos melhor o que ele significa, assim como introduzir suas características, precisamos nos ater aos prováveis significados etimológicos da palavra Oriki.

O vocábulo *Oriki* é formado a partir de *Ori* (cabeça) e *ki* (saudação), o que nos leva a concluir que ele representa uma saudação à cabeça. Esta conclusão, ,portanto, não elucida muito sobre o seu real significado se não estivermos

atentos ao que esta cabeça representa simbolicamente dentro da tradição cultural dos yorubás.

O professor nigeriano Salami (1999) define Oriki como sendo uma evocação, a partir do sentido de *Oriki* como sendo *Ori* (origem) e *ki* (saudação). Portanto, esta explicação nos leva a crer que na Cabeça se encontra realmente a Origem dos seres segundo os yorubás.

Podemos assim concluir que o Oriki diz respeito à evocação a nossas origens, que, simbolicamente, residem em nossa cabeça.

2- Ori, A cabeça como uma divindade.

Para entendermos melhor o que significa *Oriki* e porque esta saudação à cabeça consiste em uma real evocação, é necessário que entendamos primeiramente o que significa o *Ori* e que espaço este conceito ocupa na mística e no imaginário yorubá.

Dentro do conjunto de *Odus* da Poesia *Sagrada de Ifá* (outro gênero da literatura oral yorubá, que agrega em si uma série de poemas e lendas míticas) há uma história que explica bem isto. Esta lenda se encontra dentre as lendas do primeiro *Odu (Ejiogbe)* e que transcrevo abaixo:

> *O trabalho mais importante de Ejiogbe no céu foi à revelação de como a cabeça, que era em si uma divindade passou a deter um espaço permanente no organismo. As divindades foram criadas originalmente sem cabeça por que a própria cabeça era uma divindade.*
>
> *O awo (sacerdote) que fez divinação para a cabeça (o Ori) é chamado Amure e morava no Orun (céu). Orunmila convidou Amure para fazer adivinhação sobre como fazer para ter uma fisionomia completa por que nenhuma das divindades tinha cabeça até aquele momento. O Awo disse a Orunmilá que esfregasse ambas as palmas das mãos rogando ao alto para ter uma cabeça. Ele disse para fazer sacrifícios com quatro obis (nozes de cola), panela de barro esponja e sabão. Disse para que guardasse as nozes de cola em um lugar sagrado sem parti-las, pois haveria um visitante inconseqüente que posteriormente iria fazê-lo. Ori (a cabeça) convida também Amure para fazer divinação e foi lhe dito que servisse ao seu anjo guardião quatro nozes de cola que não poderiam ser compradas e que só começaria a prosperar depois que fizesse o sacrifício.*

Depois de realizar seu próprio sacrifício Orunmilá deixou as quatro nozes de cola em seu lugar consagrado como Ifá disse que teria que ser feito. Pouco depois Exu anunciou no Orun (céu) que Orunmilá havia deixado as quatro nozes de cola em seu lugar sagrado e que estava procurando uma divindade para parti-las.

Lideradas por Ogum, todas as divindades visitaram Orunmilá, uma após outra, mas ele disse a cada uma delas que não eram suficientemente forte para parti-las. Elas se sentiram destratadas e retiraram se aborrecidas. Até mesmo Orixá Nlá (Oxalá o deus filho) visitou Orunmilá, porém este o agraciou com nozes de cola melhores dizendo que as nozes de cola em questão não estavam destinadas a serem partidas por ele. Como se sabe, Deus nunca perde a calma e Oxalá aceitou as nozes frescas oferecidas por Orunmilá e foi embora.

Finalmente Ori (a cabeça) decidiu ir visitar Orunmilá. Foi rolando então para a câmara de Orunmilá e logo que este viu Ori rolando para sua casa, saiu ao seu encontro para entretê-lo. Imediatamente Orunmilá pegou um pote de argila, água, sabão e esponja e começou a lavagem de Ori. Após secá-lo, Orunmilá levou Ori até o seu local sagrado e solicitou que partisse as nozes de cola. Depois de agradecer a Orunmilá por seu gesto honroso, Ori rezou para Orunmilá, com as nozes de cola para que tudo o que Orunmilá fizesse tivesse sucesso e para que tudo se realizasse. Ori tornou a usar as nozes de cola para rezar para si mesmo, para ter um local de residência permanente e muitos seguidores. Em seguida Ori rolou para trás e bateu contra as nozes de cola que se partiram em uma explosão intensa que pode ser ouvida em todos os lugares do Orun (céu). Ao ouvir o som das explosões todas as outras divindades imediatamente compreenderam que finalmente as nozes de cola haviam sido partidas. Todos ficaram curiosos para saber quem tinha partido as nozes que haviam desafiado a todos, inclusive a Deus. Quando Exu anunciou que Ori tinha conseguido todos concordaram que Ori era a divindade indicada para fazê-lo.

Quase imediatamente após, as mãos, os pés, o corpo, a barriga, o tórax, o pescoço, etc. que até então tinham identidades específicas decidiram viver com a cabeça, lamentando-se por não terem percebido antes que esta era tão importante. Juntos todos levantaram sobre si a cabeça e ali, no lugar sagrado de Orunmilá a cabeça foi coroada como o rei do corpo. Esta é a razão, devido ao papel desempenhado por Orunmilá em sua sorte, pela qual a cabeça tem que tocar o solo e mostrar respeito e reverência a Orunmilá até os dias de

hoje. Esta também é a razão pela qual apesar de ser a mais jovem de todas as divindades, Orunmilá é a mais importante entre elas.

Para que o filho de Ejiogbe viva muito tempo na terra deve procurar awos (sacerdotes) de grande saber e inteligência para preparar um sabão especial com o crânio de um animal. Ejiogbe é a divindade padroeira da cabeça, por que foi ele que no Orun (céu) fez o sacrifício que converteu a cabeça em rei do Corpo.

Ejiogbe provou ser o mais importante Olodu ou apóstolo de Orunmilá na terra. Apesar de originalmente ser um dos mais jovens. Ele pertence a uma segunda geração de profetas, que se ofereceram para vir a este mundo a fim de torná-lo um lugar melhor para viver. Ele foi um apóstolo de Orunmilá muito criativo tanto quando estava no Orun (céu) quanto quando veio para este mundo (Aiye).

A lenda acima elucida a questão do *Ori* (cabeça) na mística e imaginário Yorubá e nos dá elementos suficientes para que possamos introduzir satisfatoriamente o conceito de *Ori*.

3 – Conceito de *Ori*.

Temos uma idéia deste conceito, a partir do que nos fala Béniste quando cita Babatundé Lawal da Universidade de Ile Ifé na Nigéria quando se refere 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 – 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 qual ele come e mantém corpo e alma unidos. As outras partes do corpo são abreviadas para enfatizar posições subordinadas. Tão importante é a cabeça em muitas sociedades africanas que ela é adorada como sede da personalidade e destino do homem... Ori é todo o ase (axé) 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"

O trecho acima nos dá a dimensão, a partir do conceito estético, da importância que o *Ori* assume simbolicamente no imaginário Yorubá. Outro

ponto importante a se citar para agregar valor a este conceito se refere a outra lenda relativa ao *Ori.*

Segundo Béniste, os aspectos da experiência humana são predestinados pela escolha que fazemos de nosso *orí*. Segundo a tradição mítica yorubá, após sermos modelados por Oxalá (*Orisa Nla*), Ajalá é convocado com a tarefa de fornecer o *Ori* (cabeça) e cada ancestral nosso cede as substâncias necessárias para aperfeiçoar a forma de nossas cabeças. Estas substâncias nos acompanham todo o tempo e são merecedoras de respeito e culto. Portanto, mesmo que Ajalá se trate de um Orixá, não deixa de ter suas deficiências. É esquecido e descuidado e devido a isto nem sempre as cabeças saem boas. Como resultado disso a maioria das pessoas escolhem por si mesmas as cabeças sem recorrerem a Ajalá e acabam assim por escolher cabeças ruins e imprestáveis, assim como nos narra Béniste. Neste contexto, recorrendo a Salami que nos fala que o *Ori* é nossa Origem, além de nossa simples cabeça física, temos que nosso destino inteiro é marcado pela escolha desta cabeça e para tanto existem rituais e práticas como o Bori (que quer dizer em Yoruba *bo Ori*, dar de comer ao *Ori*) para restabelecer o equilíbrio necessário nesta nossa cabeça (que nos determina, a partir de nossa origem, o nosso destino). Voltando a Béniste, ele nos expõe que segundo a tradição yorubá, um homem com uma cabeça bem feita terá um destino de sucesso, daí o dito tradicional – Ajalá, modelador de cabeça no *Orun* (céu), molde uma boa para mim. Desta forma cada Ori se constitui em uma divindade pessoal que regula nossas vidas e nós mesmos escolhemos nosso *Ori rere* (bom Ori) ou *Ori Buruku* (mau Ori). Como nos continuam expondo Béniste e Salami é através do Jogo de Ifá, que Orunmilá revelará o tipo de Ori que está conosco e conseqüentemente este Ori irá declarar a nós seus desejos, sempre através do Jogo de Ifá.

Neste contexto, torna-se mais clara a importância de se evocar o Ori como nos fala Salami.

4 - *Ori Ode* e *Ori Inu* (cabeças interior e exterior).

Ao nos depararmos com a estrutura do Ori, vemos o quanto complexo torna-se este conceito. Conforme também nos explica Béniste a partir da Obra de Babatunde Lawal:

Ori ode é a denominação da cabeça física e Ori Inu é a cabeça interior. Sendo que a primeira é confiada a Ossain e a Ogum, ou seja, ao saber médico; a segunda está ligada a Ifá e aos demais Orixás, ou seja, ao saber divino. Ori ode é que se presta para suporte das obrigações iniciáticas. Ori inu é a essência da personalidade, da alma do homem que deriva diretamente de Olodumare. É Ele quem a coloca no homem, mas que, após a morte, A Ele Retorna... Ori Inú é o ser interior ou o ser espiritual do homem e é imortal. Ori Ode é a cabeça física propriamente dita ou filosoficamente, a matéria. Ela é Mortal e oposição a Ori Inu, que foi criado por Ajalá, um antigo Orixá, segundo as ordens de Olodumare. A diferença entre as duas pode ser observada neste Trecho do verso de Ifá do Odu Ogbetegunda:

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 Ori Inu que controla o Ori Ode. Isto sugere, portanto que o sucesso do ser exterior dependa essencialmente da natureza dinâmica interior do homem.

Vale fazer o parêntese de que a referência ao "*A cabeça interior leva o homem a ter uma esposa"* não é desconexa, tola ou despropositada, ainda mais por estarmos tratando de uma sociedade da África Subsaariana, como muitas outras, na qual as relações entre as linhagens determinam diversas coisas e dentre elas as relações de poder. Isto que justifica a importância vital dos casamentos e conseqüentemente de se ter uma esposa que é portadora do ventre que dará seqüência à estrutura social das linhagens.

5- Ori na estética Yorubá.

Conforme já citei em item anterior, Lawal nos expõe que na maior parte das esculturas africanas a cabeça é a parte mais proeminente. Desta forma sua proporcionalidade nestas esculturas faz jus à sua importância nos planos físico

e simbólico se retomamos os conceitos de Cabeça Exterior e Interior respectivamente.

Contudo, para entender melhor este fato que se reflete especificamente na estética Yorubá, recorro ao conceito de *Odara*, segundo me explicou Salami em aula em 1993, no seu curso de Yorubá na USP.

Normalmente, conforme conhecemos através da celebre música de Caetano Veloso, podemos traduzir *Odara* por belo. Portanto, Salami nos explica que além de belo, *Odara* também traz o sentido de útil. Desta forma quando os yorubás se referem a suas obras de arte como *Odara*, estão se referindo a algo que ao mesmo tempo é belo e útil. Isto justifica o fato de que certas partes do corpo sejam representadas com maior proeminência do que outras, por desempenharem funções de maior utilidade física e simbólica do que as demais. Este fato determina, inclusive, que estas representações possam ser desproporcionais em relação ao corpo humano, e também ao padrão estético predominante na arte grega clássica que se auto-determinava uma representação perfeita da realidade.

Segundo a percepção estética dos yorubás, uma estátua grega jamais seria Odara na acepção completa da palavra e do conceito, pois os exemplares da arte grega clássica não colocam em destaque as partes do corpo de maior importância e utilidade vitais para os Yorubás.

Dois exemplos claros desta percepção estética que temos são as conhecidas representações de Exu e Oxum nos Templos Yorubás; Começando por Exu, como toda estátua yorubá, tem a cabeça proeminente, dentro desta os olhos, os ouvidos, a boca, pés e mãos grandes e desproporcionais, assim como seu órgão reprodutor ereto. Todos representando as proporções de importância que estas principais funções representam no simbolismo Yorubá. No caso da deusa Oxum, como vemos em suas representações em um de seus templos de Osogbo, nas fotografias de Pierre Verger, além da proeminência da cabeça, das mãos e dos pés, temos a proeminência e desproporção dos seios e do ventre, (o que é muito comum em outras culturas africanas subsaarianas), que representam dois lados da maternidade significativos. Os ventre e seios de Oxum representados de tal forma, em destaque, são Odara em seu sentido integral, sobretudo por serem úteis a função reprodutora essencial para a continuidade desta sociedade de linhagens. Além disso, isto também se

justifica pelo fato de que, segundo nos afirma o oriki de Oxaguian, é pelo ventre, na tradição yorubá, assim como em outras tradições da África Subsaariana,que se expressam nossos sentimentos, quando diz literalmente, em língua yorubá:

Oxaguian não tem maldade na barriga

(o que Verger traduz por: Oxaguian não é mau)

Em resumo, percebemos através destas representações de orixás que a percepção estética yorubá se faz representativa no que nos liga com o mundo sensorial do Aiye (terra, mundo físico) através da forma enfática com que constrói nossos órgãos de sentido do mundo físico como o de audição, paladar, visão, tato e órgãos de reprodução. Por outro lado esta proeminência também se dá em nossas partes do corpo que nos ligam simbolicamente com o mundo intangível, como a cabeça no sentido de cabeça interior, que na verdade pertence a Orunmilá e ao Orun (céu) e para o qual tecemos orikis e que são o objeto central neste estudo.

Tipos de Oriki

Segundo nos mostram Risério e Salami, existem diversos tipos de Oriki e podemos enumerá-los. São exemplos de Oriki os:

Oriki Orilé- Para Linhagens (tem relação estreita com as marcas faciais dos yorubá)

Oriki Borokini- para pessoas ilustres

Oriki Ilu – para cidades

Akijá- Anti – Oriki

Oriki Orisa- Para os Orixás

Oriki Amutorunwa – Oriki individual de nascimento e nominação (assume formas diferentes no caso de gêmeos, crianças nascidas depois de gêmeos, crianças nascidas com cordão umbilical enrolado no pescoço, ou que o Oráculo prevê que morrerá antes dos pais.)

Além disso, até mesmo animais, plantas e folhas têm seus orikis, pois tudo que têm vida tem Ori e pode ter um Oriki.

Oralidade e Importância da Palavra dentre os Yorubás.

Para entender melhor a expressão oral e importância da palavra entre os Yorubás é necessário que apresente o conceito de Axé. (Ase).

Após explicar a importância ritual do Asé(Axé) entre os Yorubás, Salami, em sua tese de doutorado, nos define esse Asé(Axé) como sendo a força vital que se expressa também em toda palavra. Ele nos lembra que o significado etimológico da palavra ase vem de a se (assim seja, assim se faça) e desta forma como a palavra porta o Ase(Axé), ela tem o poder de fazer com o que está sendo afirmado se concretize.

Se recorrermos a Verger, em algumas ocasiões ele traduz a palavra Asé (axé) por Lei, o que faz com que nos remetamos comparativamente e imediatamente aos significados de rta (ordem) e vac (verbo) da cultura sânscrita, dos quais os ritos védicos dependem e são feitos para a manutenção da ordem cósmica e na qual a palavra (corretamente pronunciada ritualmente em sânscrito), nos dá acesso aos planos sutis da criação. Ambos os conceitos, apesar de estarem presentes em uma cultura tão distante da Yorubá, apresentam alguma proximidade com o conceito do Ase Yorubá, seja no seu universo ritualístico, como impregnado na carga simbólica que a palavra carrega para este povo.

Outro elemento que devemos observar na questão da oralidade e no valor da palavra para os yorubá e as sociedades da África subsaariana pode ser muito bem expressa por Hampatê Bá quando cita Tierno Bokar Salif e diz:

> *"A escrita é uma coisa, o saber outra. A escrita é fotografia do saber, mas não é o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo que nos transmitem, assim como o Baobá já existe em potencial em sua semente"*

Além de nos elucidar melhor o conceito de Asé (Axé), como força vital que vem da ancestralidade e está presente tanto na ritualística quanto na palavra entre os yorubás, esta citação também nos faz compreender melhor a força tradições orais dentre os africanos subsaarianos, pois a escrita sendo apenas uma fotografia do saber, e não sendo o saber em si, esta não se torna uma condição para a transmissão do saber ancestral. Risério nos fala da característica fluída e flexível das culturas da maior parte das sociedades que mantém as tradições orais na África subsaariana. Ele nos mostra que em geral elas se diferenciam da rigidez canônica das sociedades que se desenvolveram a partir da escrita. Este fato nos ajuda a compreender o que nos afirma Hampatê Bá quando defende que as tradições orais predominantes nas

culturas da África Subsaariana não representam uma falta de habilidade destas sociedades para a escrita, mas sim uma forma característica de se expressar. Algo para o qual nossa cultura clássica ocidental geralmente não se atentou e criou muitos preconceitos, esquecendo até mesmo o caráter oral dos poemas épicos clássicos.

Neste sentido também podemos, de novo, citar comparativamente a Índia e as tradições Sânscritas na qual os próprios textos Védicos por muito tempo foram proibidos de ser transcritos, por portarem em si um conteúdo demasiadamente sagrado para deixarem de ser transmitidos pela tradição oral através das gerações de sacerdotes.

Da mesma forma, o distanciamento das tradições de transmissão oral e sobretudo não ter para quem transmitir o conhecimento ancestral é um grande temor dentre os anciãos e sacerdotes nas sociedades subsaarianas, conforme nos elucida Hampatê Bá em seu texto Tradição Viva. Pois o saber está na palavra e não na letra, pois a letra é apenas uma fotografia da palavra, mas se não for pronunciada não traz o Asé (Axé) da palavra.

Vou mais além ainda neste conceito, e ouso afirmar, segundo esta lógica, que a obra de arte é a fotografia da arte, e não a arte em si mesma. Pois a partir do momento que existe o conceito da arte no imaginário do artista, ela já se faz viva e a obra de arte é apenas a fotografia deste conceito que teve origem na sensibilidade do artista. Dentro dos processos criativos dos textos da oralidade Yoruba isto também se expressa, como veremos mais a frente quando formos falar da estrutura dos Orikis. Entendemos melhor isto se nos lembrarmos que sem o conceito de Ori não podemos criar orikis.

Outro ponto que não se pode esquecer, é que a palavra entre os Yorubás, tendo em si o princípio da força vital e da lei ancestral que nos sustenta (Ase ou Axé), não pode admitir a mentira, senão como uma transgressão moral. O que também Hampatê Bá cita no caso dos Bambara e Fulani em seu Tradição Viva, devido ao fato da própria criação, para estes povos, terem emergido da Palavra do Criador.

Para ilustrar a relevância desta transgressão moral que é a mentira e do mentiroso como transgressor moral no contexto do poder da palavra como portadora da força vital e a lei ancestral do Ase (Axé) entre os Yorubás podemos citar exemplos de versos de orikis de Xangô, Oxum e Yansã, como:

Ela fura com sua sineta o ventre do mentiroso(Oriki de Oxum Ipetu)

Ele não aceita a oferenda do mentiroso (Oriki de Xango em Oyo)

Ele mata o mentiroso e enfia seu dedo no olho dele (Oriki de xangô Afonjá)

Olha brutalmente de soslaio o mentiroso (Oriki de Xangô em Osogbo)

O mentiroso foge antes mesmo que ele lhe dirija a palavra (Oriki de Xangô em Osogbo)

Os daomeneanos são mentirosos, eles não têm um talismã como o de Oyá (Oriki de Oyá)

Na ultima citação temos um exemplo histórico de que esta transgressão moral poderia até mesmo ser um dos fatores legitimariam o domínio do reino Yorubá de Oyo sobre o Daomé no imaginário dos Yorubás, pelo fato dos daomeneanos, ao serem colocados e taxados com a reputação de mentirosos, mesmo que hipoteticamente, seriam, dessa forma, moralmente inferiores aos yorubá, e por isso poderiam ser subjugados pela Coroa do Alafin de Oyo.

Gêneros da literatura Oral Yoruba.

Voltando a defender que não é pelo fato da ausência da palavra escrita que uma sociedade não pode desenvolver ricos gêneros literários é que exponho, segundo nos enumera Salami, os gêneros da literatura oral yorubá mais importantes e que são:

Oriki- Evocação. Utilizado para evocar a presença e o espírito (Ori) do seu objeto. Um Oriki de Orixá, por exemplo, se corretamente pronunciado, pode fazer com que um iniciado entre em transe.

Adura – Oração. É utilizada para fazer pedidos aos Orixás e divindades ou ancestrais, pode conter trechos de Orikis, como o caso da Adura(Oração) de Xangô , mas difere na forma e na função de um Oriki.

Iba- Saudação. Utilizada para se colocar em posição de submissão ao Orixá, rei ou ancestral mítico ou de linhagem.

Orin – Cantigas. Usadas para trazer á memória e homenagear o objeto da cantiga

Orin Esa- Cantigas de homenagem aos ancestrais masculinos

Orin Efe- Cantigas em homenagem aos ancestrais femininos

Ijala e Iremoje – Grandes Poemas. Geralmente para se preparar para determinadas atividades dentro de ofícios considerados nobres ou essenciais

(como a caça no caso dos Ijala, que eram basicamente poemas feitos em homenagem aos caçadores ancestrais para que tenham uma boa caça).

Esta multiplicidade de Gêneros nos faz refletir que enquanto sociedades da África Subsaariana de tradição literária oral como a Yorubá desenvolvem toda esta variedade, na formação clássica de educadores no Brasil e na diáspora ainda nos atemos somente ao estudo do poema épico das sociedades da cultura clássica grega como se fosse a única capaz de nos dar uma idéia dos fundamentos do herói na educação. Agimos como se a África subsaariana não dissesse respeito a nós e à nossa cultura, ignorando toda essa riqueza, somente porque nossa cultura preconceituosamente até o momento taxou estas sociedades como ágrafas, e que, portanto, não tinham nada a contribuir em nossa educação.

Importância da Genealogia na Sociedade Africana Subsaariana.

Em sociedades de linhagens como a maior parte das sociedades da África Subsaariana, onde o papel do ancestral mítico muitas vezes é objeto de culto, as genealogias assumem um papel central nas relações de poder, pois quanto maior a proximidade com o ancestral mítico mais legítima torna-se a liderança dentro das sociedades africanas subsaarianas como expõe Carlos Serrano em suas aulas e no documentário o Povo Brasileiro.

Ilustro abaixo com a genealogia do Alafin de Oyo, que como podemos ver é descendente, por linhagem real, do ancestral mítico que todos nós conhecemos como o Deus Xangô, que era neto de Oranyan, o primeiro Alafin que por sua vez é descendente direto de Oduduwa, o ancestral mítico de todos os reinos Yorubás.

Genealogia dos Alafins de Oyo **(retirada e traduzida diretamente do site oficial do Alafin de Oyo)**

1. **Oranmiyan**
2. **Ajaka – foi destronado**
3. **Xango – foi deificado como deus do trovão e raio.**
4. **Ajaja – re -instalado**
5. **Aganju**

6. **Kori**
7. **Oluaso**
8. **Onigbogi – conduziu a evacuação de Oyo provavelmente no 16o século .**
9. **Ofiran – construiu a cidade de Shaki**
10. **Egunoju - fundou Oyo Igboho**
11. **Orompoto – especula-se que foi uma mulher**
12. **Ajiboyede -**
13. **Abipa - 1570-1580**
14. **Obalokun - 1580-1600**

    ---Oluodo –
15. **Ajagbo - 1600-1658**
16. **Odaranwu - 1658-1660**
17. **Kanran - 1660-1665**
18. **Jayin - (Primeiro Awuyale de Ijebu Ode) 1655-1670**
19. **Ayibi - 1678-1690**
20. **Osiyango - 1690-1698**
21. **Ojigi - 1698-1732**
22. **Gbaru - 1732-1738**
23. **Amuniwaye - 1738-1742**
24. **Onisile - 1742-1750**
25. **Labisi - 1750**
26. **Awonbioju - 1750**
27. **Agboluaje - (Celebrou o Bere Festival) 1750-1772**
28. **Majeogbe - 1772-1775**
29. **Abiodun - (Celebrou o Bere Festival) 1755-1805**
30. **Aole**
31. **Adebo**
32. **Maku - 1802-1830**
33. **Majotu - (Ilorin tomada pelos Fulani)**
34. **Amodo - 1830**
35. **Oluewu - (Queda da antiga Oyo) 1833-1834**
36. **Abiodun Atiba - (Fundador da Atual Oyo, celebrou o Bere Festival) 1837-1859**

37. **Adelu - 1858-1875**
38. **Adeyemi I - 1875-1905**
39. **Lawani Agogoija - 1905-1911**
40. **Ladigbolu - Jan. 15, 1911-Dec. 19, 1944**
41. **Adeniran Adeyemi II - Jan. 5, 1945-Sept. 20, 1955**
42. **Bello Gbadegesin - (Ladigbolu II) July 20, 1956-1968**
43. **Adeyemi III - (Alaafin atual de Oyo e Chefe da Terra Yoruba) 14 Jan, 1971 até os dias atuais**

O griot genealogista e o autor de Orikis genealogista

Griot é um nome que vêm do francês e que é atribuído ao "trovador" das tradições orais entre os Fulas, Bambara e os Baribá, como nos mostra Hampatê Bá em seu texto Tradição Viva . Em outras sociedades da África subsaariana, sobretudo dentre os povos sudaneses temos seus correspondentes. Segundo a obra de Hampatê Bá, existem vários tipos de Griots e dentre eles o genealogista que, não raro, viajava por toda África nas imediações dos reinos vizinhos, para buscar as origens que constituíam as genealogias das famílias e fazer seus poemas de genealogia (tal qual os Oriki Orile dos Yorubá) que deveriam ser recitados e cantados nas cerimônias importantes e nos ritos de passagem. Portanto, havia outros tipos de Griots que desempenhavam papéis similares aos bobos da corte da Europa, a quem era permitido mentir ou distorcer a verdade em nome de sua arte que tinha a função de divertir as cortes e sociedades com seus poemas, o que excepcionalmente não era visto como uma transgressão moral, segundo nos afirma Hampatê Bá.

Na tradição Yorubá, mais precisamente no Reino de Oyo, o papel do griot genealogista especificamente é desempenhado pela figura do Arokin.

Estrutura e Forma dos Orikis

Risério e Lépine são dois autores que nos demonstram bem como se estruturam orikis e que por isso recomendo fortemente a leitura.

Lépine, que cito abaixo, conceitua bem sucintamente como se estruturam os Orikis de forma geral quando diz:

"O Oriki comporta habitualmente três partes: uma enumeração de nomes que descrevem o status, os apelidos e a aparência da pessoa; um relato de suas realizações e de suas façanhas; comentários sobre o item precedente. São elaborados no decorrer da vida de uma pessoa a partir de frases, qualificativos, apelidos criados por seus contemporâneos e amigos íntimos. Os orikis representam assim a opinião pública sobre uma pessoa"

Como podemos observar, esta estrutura tripla é uma característica da maioria dos Orikis, contudo se observamos muitos Orikis de Orixás podemos verificar que nem sempre todas estas três partes estão presentes ou quando estão nem sempre seguem fielmente esta ordem de enumeração, realizações e comentários sobre realizações.

Para que observemos tal fato transcrevo abaixo um pequeno Oriki de Oxum coletado no Ketu por Pierre Verger:

Minha mãe é bela, muito bela. (comentário)
Cobre de olhos fulgurantes (enumeração)
Iyalode cuja pele é muito lisa (enumeração)
Quando ela sai todo mundo a saúda (comentário)
Minha mãe que cria o jogo de ayo e cria o jogador. (realização)
Mãe, todo mundo está com você (comentário)
O filho entregará o dinheiro na sua mão. (comentário)

O mais relevante, sobretudo, a partir deste exemplo, é que percebamos que as regras do Oriki não são fixas como em um soneto, poema parnasiano, ou outros gêneros da literatura ocidental dentro de diversas escolas literárias, estejam eles em verso ou prosa.

Além disso, Risério nos expõe outros elementos relevantes na forma dos Orikis conforme podemos ver em sua obra Oriki, Orixá como quando nos fala:

"As palavras têm no Oriki uma carga especial. Uma certa densidade energética. E coisas podem acontecer a partir de sua simples emissão. Quando recito um Oriki de Oyá Yansã, sei que ela está me ouvindo – e que, a depender do meu gesto e da minha fidelidade textual pode me abençoar ... a última coisa que devemos esperar encontrar em um oriki de Orixá, é o desenvolvimento lógico linear de uma idéia ou de um enredo. Inexiste aqui qualquer preocupação em tecer uma estória ou recontar uma história.... Bolanlé Awé nos diz sobre orikis de personagens notáveis que "

> *diferentemente de outras tradições orais , o oriki não conta uma estória; apenas delineia um retrato que é freqüentemente incompleto; tal retrato somente ilumina aqueles aspectos que os contemporâneos julgaram dignos de nota na vida de um indivíduo, e faz isso algumas vezes, numa linguagem tão sucinta, altamente figurativa e comprimida que a tradução com freqüência apresenta-se um problema" ...Antes de desenvolver linearmente um discurso, o Oriki opera pela justaposição de blocos verbais"*

Risério vai mais além, afirmando que o Oriki pode ser comparado e compreendido mesmo como um ideograma. Podemos perceber no exemplo do Oriki de Oxum acima que ele tece e constrói imagens ao referir-se a "mãe de pele muito lisa" que "cria o jogo de ayo e o jogador" e para a qual "o filho entrega o dinheiro em suas mãos". Se tivermos a imaginação dos yorubás poderemos até mesmo visualizar estas cenas enquanto o recitamos.

Estas imagens, tal qual ideogramas, que isoladamente nem sempre em si trazem significados, se justapõem para formar, através deste conjunto de imagens, uma evocação ao Orixá (no caso dos Orikis de Orixás) ou ao objeto que se fez tema do Oriki em questão. Risério reforça isto quando afirma:

> *"O gosto pelo grandioso é uma trade mark do gênero. Em outras palavras, o modo de definição do objeto, que encontramos no oriki, funda-se na maximização dos traços daquilo que é representado. É a visão enfática, superenfática, das personagens, das coisas, fenômenos e processos. A hipérbole, figura do excesso...* ***A estes traços francamente espetaculosos, extra-ordinários, somam se os rasgos imagéticos****. O galope de imagens como costuma dizer. São imagens amplas e contundentes... a imagerie do oriki se pauta pelo insólito, pelo grandioso e pelo extravagante"*

Não há métrica nem extensão pré definidos para os Orikis, podem ser curtos ou muito longos. Tudo depende do número de imagens que devem ser justapostas (tal qual são os ideogramas) afim de trazer à tona e ao mesmo tempo construir o conjunto da figura final que representa o espírito do objeto a ser evocado ou saudado.

Para tanto, observamos que os orikis podem utilizar diversos recursos, pois como nos exemplifica Verger nos Orikis de Ogum (como os de outros Orixás) podem ser utilizados provérbios, imprecações ou até mesmo sentenças que

estejam vivas no universo simbólico e no imaginário da coletividade e que possam ser utilizadas na construção destas imagens que constituem o Oriki.

Orikis de Orixás.

Além de explorar o caráter alegórico e estético dos orikis, Awe, em sua obra nos fala do exemplo do Oriki como documento histórico.

Para exemplificar o que um oriki pode trazer em informação e em riqueza simbólica em um simples verso, vou analisar três versos de três orikis de Orixás em duas situações que se iniciam na África e têm seu prosseguimento na diáspora africana no Brasil:

Oriki de Xangô:

"Senhor dos Gêmeos"

Este simples, e aparentemente despretensioso verso do Oriki de Xangô, nos remete a um conceito importantíssimo dentro da maior parte das sociedades subsaarianas, que é o conceito de geminilidade. Na maior parte das sociedades da África Subsaariana a figura dos gêmeos é de grande importância e sempre é um tema comum com a qual estas sociedades lidam de diversas formas como sendo relevante em sua estrutura social. Alguns povos como os yorubás, vêm o nascimento de Gêmeos como algo benéfico, outras podem até mesmo abandonar um deles.

Os gêmeos simbolizam para as sociedades subsaarianas tudo o que é duplo e a partir do conceito de geminilidade desenha-se o conceito de simetria e assimetria para estes povos. Tanto o duplo quanto a dualidade da simetria e assimetria referem-se de alguma forma com a relação destes povos com as relações de poder. Daí a questão dos gêmeos estar ligada diretamente ou indiretamente de forma simbólica com estas relações de poder na África subsaariana.

Segundo Serrano nos expôs em uma de suas aulas na USP a partir de um vídeo de máscaras de um dos povos de origem bantu de Angola, as máscaras simétricas simbolizavam de alguma forma relações harmônicas com o espiritual e as máscaras assimétricas representavam a autoridade dos chefes. O que talvez de forma especulativa nos faça acreditar que as relações de poder por inegavelmente trazerem em si algum grau de opressão, são elas mesmas

assimétricas. Segundo Serrano, este conceito da geminilidade e conseqüentemente da simetria e assimetria relacionada ao poder são uma constante na África Subsaariana.

Voltando ao exemplo dos Yorubás e de Xangô, entendemos melhor como se manifesta esta relação do duplo, da geminilidade e do poder, se analisarmos a simbologia do próprio Osé (Oxé,Machado Duplo) que é a ferramenta de Xangô. Normalmente o Osé (Oxé) é simbolizado por um machado simétrico de face dupla com um homem no centro como base, ou com dois gêmeos (um em cada lado abaixo das faces do machado), motivo pelo qual ele é chamado o Senhor dos Gêmeos. O Ose (Oxé) de Xangô, evidentemente carrega em si tanto os princípios da simetria e como o da Geminilidade, presente no imaginário dos Povos subsaarianos. Portanto, o Osé (Oxé) do Senhor dos Gêmeos representa o poder duplo, mas por ser simétrico, pode passar a idéia que este poder não é baseado em relações de opressão, mas sim religiosamente fundamentado na base da ancestralidade do herói mítico deificado, tal como Xangô o é realmente. Os gêmeos, ou a simetria do homem que se encontra no centro do Osé (oxé) pode representar também o equilíbrio existente (ou ideal que deveria existir) no poder duplo que se instalou em Oyo entre o os Alafins a partir de Xangô (que também tinha origem materna em invasores dos Povos Nupe e Baribá) e a sociedade Ogboni, que era o conselho popular que representava o poder do povo autóctone descendente somente do ancestral mítico de Ile Ife (Oduduwa).Em outro contexto, segundo estes critérios criados pelo princípio da geminilidade e simetria, o Osé de Xangô simbolicamente também representa o equilíbrio do poder duplo do rei divinizado pelo Orun (Alaafin) e a sociedade Ogboni que representava o poder terreno (do Aiye). Outro fato relevante é que o próprio Oraniyan (avô de Xangô e primeiro Alaafin) tem a pele simetricamente pintada de branco e preto, o que já prenunciava este conceito de poder duplo de Oyo em harmonia, legitimado na figura do próprio ancestral mítico.

Trazendo para a diáspora, a partir deste conceito de poder duplo em harmonia legitimado pelo plano espiritual que vemos na representação do Ose de Xangô,e percebemos que a cruz cristã tem o mesmo princípio de simetria que se aproxima do Ose e no imaginário do povo yorubá na diáspora pode ter tido a mesma carga simbólica. Coincidentemente vemos que, não raro, algumas

sociedades de religião afro brasileira tradicionais na Bahia, têm cruzes cristãs em seu interior e muitas vezes têm suas origens em irmandades cristãs de escravizados. (O que não deixa de ter um paralelo com a representação de sociedade de resistência que era a sociedade Ogboni em terras yorubás, que pode, por sua vez e sem dúvida, ter inspirado na organização e estrutura destas irmandades cristãs de escravizados na Bahia).

Outro fato importante que encontramos com freqüência nos orikis de Orixá é a referência ao preguiçoso (olé), que é tratado como sendo um transgressor moral tal qual o mentiroso, como nos exemplos dos versos dos Orikis de Oxum Ipondá e Logun Ede

> Oriki de Oxum Iponda
>
> *Ela entra na casa do preguiçoso e este foge*
>
> Oriki de Logun Ede
>
> *O preguiçoso está satisfeito entre os transeuntes (pois não é visto).*

De qualquer forma, ao estudarmos a dinâmica das sociedades que se iniciaram no processo de caça e coleta, evoluindo para a agricultura e o pastoreio e mais tarde também se tornando urbanas, percebemos que não há realmente lugar confortável para o preguiçoso na sociedade yorubá assim como nas sociedades da África Subsaariana. A estrutura de linhagens na qual a constituição da família e onde o trabalho dos mais jovens se fazem imprescindíveis para o sustento dos mais velhos, de sua família e da estruturação do modo de produção desta sociedade, não pode aceitar realmente a figura do preguiçoso (que se recusa a produzir). Portanto não há outra forma senão transformar esta personagem em um transgressor moral, como o mentiroso.

Na diáspora, os muitos senhores preferiam etnias de escravizados, que tinham desenvolvido habilidades específicas para suprir as necessidades de produção de suas sociedades na África. Outro fator que fazia com que preferissem determinados grupos étnicos era justamente o quão evidente era a valorização do trabalho nas sociedades de origem dos escravizados.

Portanto, em todas as sociedades africanas subsaarianas que se organizam através de linhagens, como a dos yorubás, o trabalho era valorizado por ser fundamental à sobrevivência da sociedade. O que nos explica, neste caso, que ao preguiçoso era relegado o papel de transgressor moral.

Um dos objetivos de tocar neste assunto a partir dos Orikis, é justamente contribuir para desconstruir a idéia no nosso imaginário coletivo nacional que devido às nossas origens africanas herdadas da época da escravidão, temos a tendência a ser um povo indolente. Não podemos negar que esta é uma imagem que muitos fazemos de nós mesmos, mas ao entender melhor as relações de produção dentro das sociedades da África Subsaariana, vemos que se trata de um mero preconceito.

Este preconceito inclusive serve para nos cegar ao fato de que ainda nos dias de hoje, nós brasileiros trabalhamos em média, pela CLT, ao menos oito horas semanais a mais que os europeus por suas leis trabalhistas. Este fato deixa ainda mais evidente que isto que muito de nós aceitamos passivamente sobre nós mesmos não pode ser outra coisa senão mero preconceito.

Outro fator que me faz colocar esta afirmação é que tudo isto evidencia que se este imaginário preconceituoso e de baixa estima atual serve aos propósitos de alguém, certamente não é aos propósitos de quem produz em nosso país, que é a imensa maioria.

Orikis de Genealogia e de Nominação.

Oriki Orilé é o nome dado ao Oriki de linhagem que tem uma relação estreita com as marcas faciais. Na sociedade Yorubá, ao ver as marcas faciais de alguém que chega, todos em um grupo, se desejam saudá-lo, recitam seu Oriki Orilé, para evocar sua ancestralidade e seus antepassados, assim como nos explica Salami em sua tese.

Como nos fala Lépine, *o oriki de uma pessoa é constituído durante o decorrer de sua vida*. Quando nasce, o Oriki de nominação é feito durante uma cerimônia que pode ser correlacionada com o que na tradição cristã ocidental conhecemos como batismo. Durante os ritos de passagem são acrescidos outros elementos e o oriki é atualizado sendo que assim temos um panorama de feitos, provérbios e até mesmo imprecações que evocam a personalidade.

Fazendo um parêntese para tentar explicar algo que se aproxime de um oriki de nominação e que aconteceu comigo narro que recentemente meu oriki começou a ser feito, pois descobri meu nome de santo a partir de uma oferenda que pedi para fazer para minha mãe Oxum na África, na ocasião do Festival de Oxum em Osogbo (cidade de Oxum).

Ao fazer a oferenda e Oxum ter aceitado, meu nome de filho de Oxum foi revelado para a Sacerdotisa do Templo desta Deusa em Osogbo que falou para meu correspondente na cidade.

Osunfemi, portanto é meu nome no Orun dado por Oxum e o que começa meu oriki de nominação, pois representa a minha primeira titulação a qual evocaria meu Ori. Osunfemi é a contração de Osun nife mi (Oxum me ama), ou Osun fe mi (Oxum me quer) e que em outras palavras também quer dizer " O Amor de Oxum". Segundo a tradição Yorubá este é um nome e título que constitui minha identidade e que inicia meu oriki de nominação. Cito para dar um exemplo.

Podemos definir o Oriki de nominação e também o de linhagem de uma pessoa como um fator que a identifica em uma sociedade. Grosso modo, podemos identificar o Oriki de nominação, como sendo uma verdadeira carteira de identidade, que tem suas informações registradas, não em um banco de dados de um arquivo ou computador, mas sim no imaginário coletivo de um grupo e registrado no Orun.

Por falar em identidade, faço outro parêntese importante ao falar de nominação. Meu propósito ao estudar tradições e história da África, não é fazer um favor aos brasileiros de pele negra como se eles fossem para mim uma alteridade. Meu objetivo é dar uma pequena contribuição para o resgate de nossa plena identidade nacional a partir do reconhecimento de culturas deste povo que vem da África. Este povo que além de nos constituir geneticamente independente da cor de nossas peles (pois 90% dos brasileiros que não tem a pele negra são descendentes de africanos negros) constitui um fator importante de nossa expressão nacional. Quem pode dizer, por exemplo, que nosso abraço brasileiro é diferente ou está distante do abraço dos Orixás do Ketu que encostam peito com peito pra transmitir seu asé (Axé), pois também abraçamos pra transmitir nossa energia. Quem pode negar que nossa forma de falar, andar, sorrir, nossa espontaneidade que nos diferenciam dos europeus mais alegres tenha sido herdada destes nossos ancestrais africanos? Quem pode negar que ao aceitarmos a discriminação velada de nosso país aos brasileiros de pele negra em sua ascensão social, estamos não somente negando lhes o direito a sua plena cidadania, mas também nossa plena identidade, querendo fazer parecer que se tratam realmente de uma alteridade e recusando que somos realmente descendentes de negros africanos seja

geneticamente ou seja ao menos em nossa expressão, mesmo que não tenhamos a pele negra? Quem pode negar que ao querermos parecer uma cópia mal feita de europeus, recusamos assumir o que somos realmente? Quem pode? Acho que só quem pode negar a ancestralidade, esconder o sorriso, negar o abraço, tropeçar nos próprios passos, ou recusar a preferência pela espontaneidade, quem quer esquecer o que é e assim deixar de ser brasileiro pra ser uma imitação de estrangeiro, pode fazer isto. Mas sem dúvida este precisará trabalhar pra transformar o seu Ori.

Não podemos negar que somos filhos da diáspora africana como de outras diásporas e massacres, portanto só nos resta tentar reconstruir e resgatar esta nossa identidade plena a fim de acharmos uma proposta real de progresso comum e que não seja fragmentária ou que sustente e crie guetos de exclusão, ao invés de tentar imitar o que não somos, e por isso estudo esta cultura e creio que deva ser esta uma das motivações de quem por ela se interessa independentemente de nossas cores de pele.

Neo Orikis

Segundo Risério temos exemplo de Neo-Orikis em diversas músicas de compositores como Gilberto Gil e Caetano Veloso, o que mostra que o gênero nos influencia até hoje e está presente em nossa poética oral. Um dos exemplos que Risério nos traz de neo-oriki é a música Iansã interpretada por Maria Bethania e que transcrevo abaixo

Iansã (Maria Bethania)

Composição Gilberto Gil e Caetano Veloso

Senhora das nuvens de chumbo
Senhora do mundo dentro de mim
Rainha dos raios, rainha dos raios
Rainha dos raios, tempo bom, tempo ruim
Senhora das chuvas de junho
Senhora de tudo dentro de mim
Rainha dos raios, rainha dos raios
Rainha dos raios, (titulações, fazem parte de um Oriki)

Tempo bom, tempo ruim
Eu sou o céu para as tuas tempestades
Um céu partido ao meio no meio da tarde
Eu sou um céu para as tuas tempestades (comentários relativos aos feitos)
Deusa pagã dos relâmpagos
Das chuvas de todo ano (Mais titulações)
Dentro de mim, dentro de mim

Dá pra observar características claras dos Orikis na música de Bethania, ainda mais a construção de imagens que formam o ideograma em nosso imaginário. Contudo, além do que Risério nos fala, podemos ver em outras musicas características de Orikis. Uma, dentre as quais vejo um exemplo bem claro é na música Maria de Verdade com Marisa Monte (da autoria do baiano Carlinhos Brown) que transcrevo abaixo a letra.

Maria de Verdade

Marisa Monte

Composição: Carlinhos Brown

Pousa-se toda **Maria**
no varal das 22 fadas nuas lourinhas
Fostes besouro **Maria**
e a aba do Pierrot descosturou na bainha ***(são claros aqui os feitos e imagens)***

Farinhar bem, derramar a canção
Revirar trens, louco mover paixão
Nas direções, programado e emoldurado
Esperarei romântico (preste atenção nas imagens que se formam nesta estrofe)

Sou a pessoa **Maria**
Na água quente e boa gente tua **Maria**
Voa quem voa **Maria**

e a alma sempre boa sempre vou à **Maria (preste atenção nos comentários de realizações e caracterização do objeto do tema da música)**

Farinhar bem, derramar a canção
Revirar trens, louco mover paixão
Nas direções, programado e emoldurado
Esperarei romântico

Tou vitimado no profundo poço
na poça do mundo
do céu amor vai chover
Tua pessoa **Maria**
Mesmo que doa **Maria**
Tua pessoa **Maria** (mais imagens justapostas)

Farinhar bem, derramar a canção
Revirar trens, louco mover paixão
Nas direções, programado e emoldurado
Esperarei romântico

Tou vitimado no profundo poço
na poça do mundo
do céu amor vai chover
Tua pessoa **Maria**
Mesmo que doa **Maria**
Tua pessoa **Maria**

Como vemos, esta música de Carlinhos Brown mostra bem como se apresenta um personagem em um Oriki , ressalta os seus feitos e não quer necessariamente ter uma seqüência lógica, mas sim construir imagens que tragam à superfície da poesia o espírito da personagem. Traços muito parecidos com Orikis de Orixás. As imagens do Oriki também constroem os arquétipos dos heróis na memória coletiva na tradição Yorubá (que é tema de um dos cursos que ministro).

Exercícios sobre Genealogias para resgate da memória histórica conforme tradição Oral africana. (sugestão de atividade) Resultado do exercício na Biblioteca de Osasco e no Centro Cultural Africano de São Paulo.

Iniciamos no curso de extensão na Biblioteca de Osasco no dia 14 de agosto de 2010 um rápido exercício sobre Genealogias.

Pedi que os participantes escrevessem em um papel toda a genealogia que lembrassem e anotassem ao lado qualquer coisa (palavra, provérbio, apelido) que lhes viesse primeiramente à memória sobre cada um destes seus ancestrais dentro de sua genealogia. Fizemos de forma como se estivéssemos simulando uma preparação para escrever um oriki de genealogia (Oriki Orilé). Continuamos no encontro seguinte.

Além desse exercício, sugiro uma atividade para professores de história no ensino fundamental que queiram exercitar a questão da memória histórica na tradição oral africana, a partir de um exercício que se aproxime dos orikis. A idéia é simular a construção de um neo-oriki de classe ou de alguém da classe mesmo a fim de exercitar. Este foi tema do trabalho que desenvolvi na disciplina de metodologia do ensino de História na Faculdade de Educação da USP. O processo se dá em etapas e que resumo abaixo:

1 – Escolha do tema.

2- Levantamento das imagens que fazem menção ao tema

3-Levantamento de Titulação (nomes, apelidos, conceitos) sobre o objeto do poema.

4- Levantamento de feitos e realizações do objeto do poema

5- provérbios que se aplicam ao tema do poema

6- construção do poema inicial com a participação de todos

7- Registro a cada período pré-determinado de novos acontecimentos que se adicionem ao poema e transformação disto em forma de imagens.

8- No final do período compara-se o poema inicial ao final e se percebem como são registradas as transformações que pelo sistema de registro histórico oral e como funcionam e são importantes os recursos de memória neste referencial cultural.

9- Todos lêem o poema

10- Cada um diz o que lembra ou foi mais marcante no poema e que imagem mais o marcou.

11- São verificadas quais as imagens que mais se formam e como se relacionam entre si.

12- Estas imagens são comparadas com fotografias.

13- Cada um tenta desenhar a imagem que mais o marcou, materializando a fotografia

14- Discute-se a partir disso como uma visão pode ser subjetiva em relação a outra e o que forma a visão do coletivo é uma visão comum , e isto que forma o registro histórico na memória coletiva em uma sociedade onde a oralidade é predominante.

Daí, dependendo da sala, podem se discutir várias coisas; pode se entrar na temática das lendas e verificar nelas como se formam os mitos, gêneros literários épicos populares, ou não, que se constroem fortemente a partir da oralidade e que se baseiam ou se basearam inicialmente fortemente na oralidade, etc. (que são objetos de outros cursos que ministro)

Voltando a nosso exercício em Osasco, tenho que lhes dizer que como resultado, no máximo, tivemos referências de nossos avós (que é o que conhecemos). O que é muito pouco se compararmos com o que vemos com a genealogia do Alafin que está nesta publicação. E diga se de passagem que normalmente o Alafin tem que saber de memória dos Orikis de grande parte dos outros Alafins precedentes, e que na tradição Yorubá tradicional o ideal é saber pelo menos a partir de sua sétima geração ancestral.

Comparando os dois exemplos, o nosso e o da sociedade tradicional yoruba, no contexto dos orikis, algo que percebemos de imediato é que, sem dúvida estas sociedades baseiam-se em valores extremamente diferentes. Podemos dizer que somos esta sociedade de consumo ocidental sem memória e na qual nem a memória de nossa origem faz parte de nossas riquezas (como é feito nas sociedades subsaarianas). Nossos valores de consumo não comportam a tradição. Busca se o novo pelo novo, sem se fundamentar na autoridade que vem da tradição (segundo nos faz pensar Hannah Arendt quando lemos seu texto sobre autoridade). Nesse ímpeto, construímos uma identidade que não lembre que no nosso passado somos filhos desta diáspora e destas tradições, que fazemos questão de esquecer. Dessa forma nos tornamos simples consumidores e cópias mal feitas desta civilização ocidental proveniente supostamente apenas do mundo clássico e que hoje se transformou na

sociedade de consumo que conhecemos ou formamos em nosso imaginário coletivo. Para esta sociedade a descoberta de outras ancestralidades e da firmação da identidade integral do que nos formou não tem espaço e não interessa. Por outro lado, vemos que temos muito a ganhar ao perceber esta nova sociedade que não é objeto de estudo de um povo exótico, como para muitos no meio acadêmico ocidental dos países ditos centrais que são quem nos fornecem suas referências sobre estes povos, e que pelo contrário, estas sociedades nos dizem respeito e nos antecedem em verdade. Descobrimos muito sobre nós mesmos ao entrarmos em contato com sua estética, cultura e valores.

Meu objetivo e também do núcleo de Extensão da Biblioteca de Osasco e do Centro Cultural Africano, é com este trabalho, dar uma pequena contribuição para que os participantes transformem sua percepção e resgatem elementos que construam sua própria identidade ao enxergar a forma como esta cultura ancestral percebe sua própria sociedade. De forma alguma nosso objetivo, e de quem estuda e mergulha na descoberta de uma nova cultura, como as culturas africanas paradoxalmente ainda são para nós, deve ser apenas falar bonito para reproduzir o que já conhecemos e que formou esta sociedade excludente e que se firma na criação de estereótipos de outras sociedades. Dar uma pequena e mínima contribuição para ajudar a transformar e agregar elementos novos à percepção de mundo, cultura e sociedade dos participantes e leitores, a fim de que construam uma identidade mais completa foi o meu objetivo principal neste texto e trabalho.

Osunfemi (Ivan da Silva Poli)

O mito de Exu na Civilização Yorubá a partir de seus Orikis.

"Exu está de pé na entrada" , com este verso do Oriki de Exú abro este artigo pedindo passagem ao Senhor do Caminho para iniciar este ciclo de textos sobre os mitos dos Orixás na civilização Yorubá a partir de seus orikis.

Conforme coloquei em artigo anterior sobre os Orikis, pelo simples fato de falarmos dos yorubás estamos expostos a que digam que estamos defendo a Nagocracia, e que por esse mesmo simples fato somos taxados de estarmos

igualmente defendendo uma suposta supremacia nagô em relação a outros povos africanos subsaarianos.

Contudo o que repito é que, na verdade o que vejo em relação à maioria das produções referentes aos Yorubás é algo que chamo de Nagonomia, pois estas produções só ressaltam a função mística dos mitos, negligenciando assim aspectos sociológicos, antropológicos e históricos que o estudo da cultura deste povo a partir de seus mitos pode ter.

Isto faz com que o material que nos dê subsídios de fato para uma análise mais aprofundada sobre a cultura yorubá seja, na verdade, salvo poucas exceções, tão escasso quanto o de qualquer outro povo da África subsaariana que tenha ajudado a nos constituir como povo, a nós brasileiros, no processo de sua diáspora.

Para reforçar e elucidar a questão trago o que escreve Campbell, quando citado por Xavier Juarez em sua tese de Doutorado sobre poemas de Ifá sobre o Mito.

Segundo o que Juarez observa em Campbell o Mito tem quatro grandes dimensões que são a mística, cosmológica, sociológica e pedagógica.
Campbell nos fala que :

> *Os mitos têm basicamente quatro funções. A primeira é a função mística- e é isso que venho falando, dando conta da maravilha que é o universo da maravilha que é você, e vivenciando o espanto diante do mistério. Os mitos abrem o mundo para a dimensão do mistério, para a consciência do mistério que subjaz a todas as formas. Se isso lhe escapar, você não terá uma mitologia. (...) A segunda dimensão é cosmológica, a dimensão a qual a ciência se ocupa – mostrando qual a forma do universo, mas fazendo-o de uma tal maneira que o mistério, outra vez se manifesta (...) a terceira função é a sociológica – suporte e validação de determinada ordem social. (...) a função pedagógica (ensina), como viver uma vida humana sob qualquer circunstância. Os mitos podem ensinar-lhe isso "*

Juarez ainda nos conclui em sua tese elucidando que a dimensão mística é respectiva à relação entre sagrado e profano no universo do mito; a cosmológica refere-se às relações de equilíbrio cósmico das forças presentes no mito;a sociológica, à distribuição de papéis sociais e sua importância na definição do corpo sacerdotal e de sua hierarquia; e a quarta aos ensinamentos tradicionais transmitidos pelo mito às futuras gerações.

Corroborando com o que nos elucida Juarez, Salami em suas aulas de Cultura Yorubá na USP em 1993 nos resumia a função dos Orixás Yorubanos como sendo antes de tudo civilizatória.

Esta visão de Salami complementa e redefine mais sucintamente as afirmações de Campbell e Juarez, pois segundo a mesma podemos concluir que as funções sociológicas e pedagógicas do mito são intrínsecas à sua função civilizatória.

Em sua função sociológica o mito pode ajudar a definir não somente o corpo sacerdotal mas também toda uma estrutura social de um povo. Já em sua funçao pedagógica podemos ter a definição de um sistema de racionalidade e comunicação dentre outros sistemas.

Outro autor relevante na organização deste estudo que cito é Sacristán quando nos sugere o sistema Lawton no estudo de culturas diversas. Este sistema fala de 9 invariantes presentes em qualquer cultura e que são :

a) a estrutura social
b)sistema econômico
c)sistema de comunicação
d)sistema de racionalidade
e)sistema tecnológico
f)sistema moral
g)sistema de crenças
h)sistema estético
i) sistema de maturação.

Todos no caso estão ligados ao sistema de crenças já que utilizaremos os Orikis dos Orixás para esta análise.

A partir desta proposta reforço a necessidade de que estudemos os mitos yorubás além de sua função mística. Pois se os estudarmos através dos Orikis dos Orixás somente nesta dimensão, conseguiremos somente ter alguma idéia do sistema de crenças desta cultura e negligenciaremos todo o resto.

Bolanlé Awe nos propunha em um dos seus trabalhos que víssemos os orikis como fontes de dados históricos dentro da dinâmica histórica dos yorubás, contudo, indubitavelmente, podemos entender muito sobre todos os

tópicos dos quais nos cita Sacristán no sistema de Lawton através deste gênero da literatura oral yorubá.

Isto nos possibilita que a partir dos orikis nos apropriemos de elementos que nos facilitem a compreensão desta cultura em seu contexto social e antropológico, pois este gênero igualmente nos revela importantes elementos de uma cultura da África subsaariana que por ter diversos fatores comuns com a maior parte de culturas de outros povos subsaarianos podem nos auxiliar a que sejamos introduzidos ao estudo etnológico destes povos que ajudaram a nos constituir como Nação.

Para melhor elucidar a escolha de tratar dos mitos yorubás além de sua dimensão mística e através das nove invariantes, neste trabalho, podemos relacionar a função mística com o sistema de crenças e em certa medida com o sistema estético; a função sociológica com a estrutura social, sistema econômico, sistema de maturação e o sistema moral; e a função pedagógica com os demais sistemas que são o de comunicação, racionalidade e o tecnológico.

Em nosso estudo, recorreremos mais às dimensões sociológica e pedagógica do mito através dos orikis para mostrar que apesar de estarmos utilizando textos referentes à liturgia tradicional Yorubá, que têm seu papel importante na dimensão mística do mito, não podemos negligenciar sua inegável função civilizatória.

Exu, o Senhor do Mercado e dos caminhos.

Como disse anteriormente, o sistema de comunicação se relaciona ao mito em seu aspecto pedagógico (e em certa medida também ao sociológico) e o mito de Exu, entre outras coisas está diretamente relacionado ao sistema de comunicação dos yorubás.

Como podemos observar a partir de determinados versos dos Orikis de Exu ele está diretamente ligado a este sistema de comunicação, na medida em que no imaginário tanto dos yorubás na África, quanto nos países da diáspora ele é associado ao Caminho e sendo o próprio Senhor do Caminho. Podemos citar como versos que exemplificam isso:

Exu está de pé na entrada,

Ele está de pé na entrada atrás da dobradiça da porta

Ele cultiva o campo no lugar onde o velho pode ir

Não raro, nas entradas das casas yorubás, Exu é simbolizado de alguma forma, seja por um monte de terra e um falo (que o relaciona com a sexualidade e os sentidos ligados a esta que nos fazem comunicar com o mundo sensorial), seja por um tridente nos assentamentos nas entradas das casas de umbanda e candomblé na diáspora.

Em outra dimensão de seu aspecto de comunicador, Exu é tido como o senhor do mercado. Aqui o mito pende mais para sua função sociológica dentro do conjunto de funções que formam a grande função civilizadora do mito.

Antes de nos aprofundarmos na relação do mito de Exu com o mercado é importante ressaltar que o aparecimento deste Mercado nas terras próximas ao Golfo do Benim remonta a épocas anteriores aos primeiros contatos com os europeus como nos explicam Verger e Bastide no artigo que tratam da contribuição ao estudo dos mercados Nagôs no Baixo Benim. A chegada dos europeus fez com que os tradicionais búzios fossem substituídos por dinheiro. Neste artigo Verger nos cita um relato sobre a viagem do Chevalier de Marchais ao reino de Uidá através do que escreveu o padre Labat que por sua vez tenta nos descrever este Mercado:

> *"Tem eles uma semana de quatro dias, dos quais um dia é de feira...na Europa não se encontram feiras tão bem organizadas e policiadas, onde não há nenhuma desordem: cada comerciante e as diversas mercadorias têm seu lugar próprio, separados uns dos outros, cada qual em determinado setor estabelecido de antemão e sob pena de confisco, não podem instalar-se em outro local que não o designado;os compradores podem barganhar à vontade,contanto que o façam sem alarde e que tudo transcorra sem fraude e trapaça"*

Segundo nos afirma Verger no mesmo artigo, este modelo de mercado que encontramos até os dias atuais no Benim, teria sido proveniente dos modelos de Oyo e Ile Ife e conseqüentemente instituições características da civilização Yorubá. Outro fator relevante, que nos é descrito por Verger, é que, apesar de homens e mulheres constituírem este mercado, as mulheres costumam ser maioria e que atividades nesses mercados se dividem normalmente por gênero (o que estudaremos mais detalhadamente em outros artigos mais à frente.)

Para entender melhor a dinâmica da circulação das feiras nos quatro dias da semana yorubá, nesta instituição do mercado nagô, é necessário que saibamos quais são estes dias.

O primeiro dia é Ojo Awo , é literalmente em Yorubá o dia do Segredo e é por isso dedicado a Ifá e Exu

O segundo é Ojo Ogum, literalmente dia da luta e Guerra e dedicado a Ogum

O terceiro é Ojo Jakuta , literalmente dia da Justiça e dedicado a Xangô

E o quarto é o Ojo Obatalá e dedicado por isso a Obatalá.

Salami em suas aulas de Yorubá fala de um mito da criação que relaciona a maior parte destes deuses e nos ajuda a entender melhor por que são divididos assim.

Segundo nos conta Salami, quando Olodumare quis criar o Universo criou primeiramente quatro divindades ; a primeira seria Ogum que teria a função de ensinar os homens os primeiros ofícios da caça e da forja assim como prepará-lo para as guerras e todas as necessidades do Aiye (Mundo) e assumindo assim o papel do grande Civilizador; a segunda seria Obatalá que no Orun (céu) seria responsável pelo senso de religiosidade e também os códigos morais ligados ao Orun dos homens; o terceiro seria Ifá que seria o senhor do segredo (awo) do Oráculo que traria do Orun as divindades que formariam este oráculo no Aiye, ligando assim céu e terra; e o quarto e último seria Exu, que teria como função vigiar a todos os três anteriores para ver se estavam fazendo tudo conforme as regras de Olodumare. Este é o motivo pelo qual Exu era temido pelos três anteriores, assim como por todos os sacerdotes da religião tradicional Yorubá, que se fizerem algo que não estiver de acordo com as leis de Olodumare, enfrentarão as conseqüências de seus atos. Xango se incorpora aos quatro dias da semana por ser o mito responsável pelo código moral do Aiye, como veremos claramente quando estudarmos Xangô.

Contudo, voltando às feiras, elas circulavam dentro de cada um dos quatro dias em uma cidade diferente formando uma malha que levava as mercadorias do Norte ao Sul e do Sul ao Norte, pois muitas vezes os próprios vendedores também compravam outras mercadorias para vendê-las em outras cidades.

Não raro as cidades se desenvolviam ao redor das feiras, o que nos deixa bem clara a interligação do sistema de comunicação que representavam e o papel central que tinham nestas estruturas sociais.

Para melhor entender o impacto da feira na sociedade yorubá é necessário que entendamos como ela estabelece em sociedade de núcleos uma real rede de comunicação, conforme nos falam Verger e Bastide:

> *"A sociedade africana é uma sociedade fechada, composta por famílias extensas e auto centradas, vivendo em núcleos residenciais, onde se agrupam aposentos dos diversos núcleos familiares. A nucleação é tamanha que, como sabemos, as mulheres mesmo ao se casarem continuam muito mais ligadas à sua família de origem que à do marido. Esta característica representa, pois , uma ameaça de "atomização" da sociedade. Pois ao observarmos o que acontece em território nagô, relativamente mais urbanizado, notamos que as relações de vizinhança se estabelecem no interior da aglormeração familiar, mais intensas ao cair da tarde, quando cessam as atividades no campo ou nas fazendas...As confrarias que estes povos formam, por estarem ligadas no presente e muito mais no passado, as próprias famílias uma vez que o deus em questão é um ancestral fundador da linhagem. A isto junta-se o fato , muito provável, da urbanização ter se dado em conseqüência das feiras que reuniam,no cruzamento dos caminhos, várias fazendas familiares isoladas no meio de seus campos...a feira representa, então a contrapartida do fechamento da sociedade africana numa miríade de células independentes, pois permite através de suas redes entrelaçadas uma comunicação entre os grupos familiares"*

Desta forma, como nos elucidam Verger e Bastide, a feira torna-se o lugar onde portas e janelas (de comunicação) se abrem entre os grupos, sejam eles clânicos ou inter étnicos.

Através das relações de interdependência que são criadas entre os diversos grupos étnicos ou clânicos na feira que, por sua vez, ajudam a estruturar o sistema econômico e de comunicação da civilização yorubá, estes diversos clãs e etnias que normalmente não se misturam, enxergam nesta instituição sua complementaridade, o que faz da feira o contrapeso da guerra, como nos afirma Verger.

É interessante notar que Exu como o mito que é o Senhor do Mercado e do Caminho e portanto cria a feira no imaginário dos Yorubás, assumindo assim a função de contrapeso da guerra e distancia-se, desta forma, muito das funções de demônio que na diáspora a Igreja o tentou e tenta transformar.

Esta feira como instituição, por outro lado, separa membros de famílias e determina relações de produção segundo gênero ao dar a mobilidade à esposa vendedora e torna o homem produtor sedentário.

Além disso, as feiras tem grande importância social, pois é o lugar onde o Rei torna públicas as decisões, as mães apresentam seus recém nascidos à sociedade, onde a comunidade toma conhecimento de novidades de outras terras.

A feira também é a única via de contato entre diversos grupos sociais, além de ser centro de informação e difusão de notícias e de difusão de influências culturais e da moda.

Tudo isso fortalece ainda mais a instituição do Mercado Nagô como componente fundamental dos sistemas de comunicação e econômico da civilização yorubá tradicional e até os dias de hoje, conforme observamos na obra de Verger e Bastide.

Isto tem reflexos na diáspora que podem nos fazer entender as dinâmicas de nossos mercados e feiras tradicionais, sobretudo os da Bahia , Pernambuco, Maranhão e mais tarde Rio de Janeiro quando reconhecemos principalmente a importância das negras Nagôs e de Mina na origem destes nossos mercados e feiras.

Como nos resumem Verger e Bastide, o Mercado e a Feira para os Nagôs podem representar o Jornal e as Revistas, no contexto de civilizações que, estão baseadas na cultura oral e que não se utilizam da escrita (como a maior parte das civilizações Subsaarianas), o que dá ainda maior relevância ao papel que desempenha nos sistemas de comunicação destas civilizações. Exu, por representar o abridor de caminhos, e que desta forma estabelece contato entre os diversos grupos sociais e, consequentemente, o encontro entre estas suas células sociais , clânicas, familiares, étnicas e confrarias religiosas, torna-se o senhor deste mercado e recebe oferendas das vendedoras antes de iniciarem suas atividades, como também nos explicam os mesmos autores.

Exu é aclamado no mercado como aquele que estabelece as comunicações que tornam possíveis as relações de comércio ou ao mesmo tempo pode deixar de estabelecê-las como nos fala os versos de Oriki:

Ele torna-se rapidamente senhor daqueles que passam pelo mercado (quando estabelece o contato que possibilita o comércio e as comunicações)

Ele pode fazer com que não se compre nem se venda nada no mercado até à noite (quando interrompe estas relações de comunicação e comércio)

Nestes dois versos vemos a função sociológica do mito no sentido em que o sistema de comunicação influencia o sistema econômico e que terá conseqüências na estrutura social, pois como vimos anteriormente, é da dinâmica do sistema de comunicação que se dá no mercado juntamente com as relações comerciais estabelecidas entre os diversos agentes que por ali passam que podemos verificar e entender muito da forma com que esta sociedade se estrutura em terras Nagôs (e porque não também na diáspora).

Já no verso de Oriki : *Sua mãe o pariu na volta do mercado* , vemos a relação intrínseca que Exu tem com esta instituição nagô e como não pode de forma alguma ser dissociada da mesma.

Indo um pouco mais além da lógica linear, racional e cartesiana da cultura ocidental, se, dentro da dinâmica dos Orikis, fizermos a imagem da mãe que pariu depois que voltou do mercado e a justapormos e relacionarmos à imagem de que este se torna senhor daqueles que passam pelo mercado e na sequência construirmos a imagem do mercado o dia inteiro sem movimento , temos assim nesta sequência de imagens que se justapõem como ideogramas uma história que traz em si um significado simbólico no imaginário Yorubá , tal qual os ideogramas chineses que isoladamente têm significados em si mesmos ao se unirem formam novos significados.

Outros versos de Orikis que lembram a função pedagógica do mito e se relacionam ao mercado , podem ser:

Ele compra sem pagar (em uma alusão aos que pode acontecer aos que não lhes fizerem oferendas)

Ele vai com uma peneira comprar azeite no mercado (em uma referência de sua presença nos que passam pelo mercado e das relações que devem ser estabelecidas com estes)

Homem muito pequeno que volta com eles do mercado á noite (em uma referência à dinâmica que se dá, ou idealmente deve se dar no mercado).

Mais uma vez, compreendemos melhor esta função através das imagens que formamos a partir destes versos em nosso imaginário e que juntos compõem um significado que nos remete a esta função pedagógica do mito de Exu como senhor do mercado.

Exu, O desafio à tradição e a Subversão da Ordem

Segundo Balandier, as sociedades tradicionais africanas são vistas por muitos antropólogos tradicionais e deterministas como sendo sociedades que através de sua estrutura mítica mantém-se em ordem, sociedades de consenso e conformidade que não permitem o questionamento de sua autoridade estabelecida. Se reproduzem fielmente a cada geração sem variações significativas em suas estruturas e que além de tudo isso se situam fora de qualquer processo de historicidade.

Conformidade, consenso, repetição e inexistência de processos históricos são as características geralmente aceitas por muitos antropólogos tradicionais e deterministas ao se referirem às Sociedades da África Subsaariana.

Não podemos questionar que como as outras sociedades subsaarianas, na yorubá, os conceitos de senioridade e ancestralidade são centrais, porém isto não significa que estas sociedades não comportem em si processos e dinâmicas que venham a desestabilizar esta ordem e que não existam nestas sociedades conflitos de valores e agentes que as contestem.

Balandier nos fala de 4 categorias de contestadores da autoridade nas sociedades tradicionais subsaarianas e que são:

Os rivais – que tentam transgredir as regras estabelecidas para se apoderar de um poder que lhes é recusado. Como a exemplo dos caçulas que ao disputar por uma função ou ofício monopolizado pelos mais velhos tornam se transgressores em uma relação de rivalidade.

Os produtores – que contestam e agem de forma a transgredir as regras estabelecidas quando as mesmas criam grandes desigualdades na distribuição das riquezas que ameaçam o equilíbrio social.

Os inovadores e reformadores religiosos – que através da tentativa de uma nova relação com o sagrado, transgridem os costumes religiosos vigentes em busca de uma transformação da sociedade.

Os feiticeiros e feiticeiras (sobretudo) – na medida em que a feitiçaria revela-se uma forma de afrontamento social, onde ela pode ser a expressão indireta da oposição. O processo de instituição de relações que operam ao inverso das relações culturalmente prescritas. Ela reporta-se a uma ideologia que se manifesta como a contestação social e o caráter problemático da ordem estabelecida.

Isto pode nos ajudar a entender o porquê do processo de combate às feiticeiras, mesmo na África Yorubá no caso da sociedade de Iya mi Osorongá e na visão dos missionários cristãos europeus na África que ainda nos dias de hoje combatem e caçam os fetiches nas casas dos africanos.

Quando encontramos a relação que o mito de Exu tem com o papel de transgressor e com o fato dele estar ligado à Sexualidade, entendemos melhor porque na diáspora ele foi relacionado erroneamente com o diabo pela Igreja Católica que foi a mantenedora da ordem estabelecida naquele momento.

Temos que ter em conta que nenhum ritual se faz sem Exu, na religião yorubá, e as feiticeiras em geral para qualquer coisa recorrem a ele, o que relaciona diretamente este mito com o papel de coadjuvante na transgressão dos feiticeiros.

Ao fazermos as imagens de determinados versos de Orikis de Exu compreendemos melhor como ele desempenha este papel de transgressor em outras situações.

Ao vermos a imagem do verso: *Exu derruba sal no molho* , compreendemos perfeitamente o papel deste transgressor em uma relação simbólica de rivalidade (com quem fez o molho).

No Verso *Ele procura briga com alguém e encontra o que fazer* , também vemos a noção de transgressão por processo de rivalidade presente no mito. Assim como pode ser uma reação de transgressores por processo dos produtores ou mesmo atitude dos inovadores religiosos.

Já nos versos: *"Se Exu quiser ele entra em um país à força"* e *"A discussão gera a batalha"* vemos características que cabem nos quatro casos.

Quando o Oriki faz a imagem : *"Ele olha calmamente derramarem pimenta na vagina de sua sogra"* quer nos chamar atenção para que a relação de respeito que a senioridade impõe está sendo desafiada através de uma imagem que igualmente deve causar grande impacto no imaginário de quem ouve e recita o verso.

Já quando diz : *"Ele faz que a mulher do Rei não cubra a nudez de seu corpo"* , e "*Ele bate na mulher do rei com um porrete*". Traz imagens que transgridem e desafiam o poder estabelecido do rei, assim como questionam a moral da corte.

De qualquer forma os versos que a meu ver melhor definem Exu como o Grande Transgressor para os yorubás são:

"*Ele faz o torto endireitar* " e "*Ele faz o direito entortar*"

Voltando a Campbell, enxergamos nestes versos todos uma função pedagógica e também sociológica se nos ativermos ao que podem significar na descrição deste procedimento de transgressão assim como o papel social que ocupa o transgressor.

Entendemos melhor ainda a função e mesmo a autoridade deste transgressor e seu papel direto em uma estrutura social e em todos os outros sistemas de invariantes quando ouvimos os versos de Orikis que ao se referirem a Exu nos falam : " *Ele reforma Benim"* e " *Rei na terra de Ketu* " , aludindo a dois reinos ligados diretamente aos yorubás.

Isso nos mostra que ao mesmo tempo que este transgressor faz o "*torto endireitar*" quando " *Reforma Benim*" , pode fazer o "*O direito entortar*" quando for " *Rei na Terra de Ketu*", o que nos remete aos papeis transformadores que tanto os administradores como os reformistas e transgressores podem desempenhar na estrutura social e todas as outras invariantes segundo este Mito.

Depoimento : Como Exu transformou minha mãe em protestante como minha avó, e porque nunca abandonou meu pai.

Gostaria de aproveitar esta parte do texto para fazer um depoimento. Creio que seja importante na medida em que normalmente pela maioria de nossas fontes serem européias, estudamos a África e os africanos assim como seus mitos, como se fossem um objeto de estudo de uma cultura exótica que não nos diz respeito. Esquecemos que podem estar presentes em nossa constituição de alguma forma e por isso faço este depoimento, Me inspiro nas narrativas que temos nos Odus de Ifá nos Itan Ifá que tratam de histórias de Mitos, Deuses e ancestrais. Falo de histórias de meus ancestrais e sua relação com este mito, e sempre que puder e tiver algo a dizer ao final de um texto assim o farei.

Gostaria de falar de minha avó materna, que nasceu no Sul de Minas Gerais, negra e filha de um homem negro , que por sua vez foi neta de uma ex-escrava e filha de uma mulher de pele clara descendente de cristãos novos e negros. Poderia tentar explicar a religiosidade de minha avó por alguma teoria

de Max Weber, e que sua família teria se tornado protestante por razões que a teoria econômica de formação de uma America Latina capitalista explica. Mas como quero recriar um Itan Ifa tenho que dizer que não fora outro senão Exu que os fez assim, pois ser Protestante em Minas Gerais naquela época em que todos eram católicos, era ser um transgressor. Meu bisavô negro dizia que não tinha nada demais em comer carne na sexta feira santa e que o que importava era a relação direta com aquele que os criara e não as fórmulas e costumes sociais. Desta forma passou para minha avó uma relação com o sagrado diferente do senso comum de onde vivia. Minha bisavó chegava a se esconder dentro de casa quando os que tinham fome vinham lhe roubar as galinhas no seu quintal para que estes não se envergonhassem do que estavam fazendo, ao vê-la, como ela mesma disse ao ser questionada pelos vizinhos que não a entendiam. Exu fez de minha bisavó uma transgressora, pois havia fugido com um homem negro que era filho de uma ex-escrava de seu pai, que fora criado com ela como irmão de criação e a roubou fugindo para outra cidade pra trabalhar como funcionário da estrada de ferro e assim percorrer os caminhos de Exu (assim como fala um verso de seu oriki) . Com esses pais que ao serem protestantes eram tão legitimamente protestantes no espírito das leis que Lutero fixou nos muros, ao contestar os abusos da ordem vigente que criou uma inquisição e esqueceu-se do próprio código moral..Posso afirmar que Exu também o quis fazer contestar para fazer o " *Torto endireitar*". Minha avó casou-se com um homem católico e teve duas filhas, uma como sua mãe de pele branca que é minha mãe e outra de pele negra que é minha tia. Exu fez minha mãe abraçar a bandeira de Aruanda junto com meu pai que foi também levado por Ogum pra Umbanda. Minha avó, como legítima protestante por graça de Exu e de seus ancestrais africanos ficou muito feliz ao saber que sua filha, através de seus guias aconselhava e curava feridas graves dos que não conseguiam orientação e cura na sociedade formal. Para ela que viu meu bisavô ser morto em emboscada por não aceitar passivamente regras e costumes sociais que para ele não eram relevantes, não podia ver na religião que herdou de meus bisavós motivos pra segregar, discriminar, deixar de se informar, ter qualquer forma de preconceito, ou fazer o mal em nome do bem e da ignorância ou de uma culpa que não era de seu povo. Ela ficou muito feliz, pois, como seus pais que abraçaram uma religião em nome da transformação

da sociedade, sua filha fazia magias com o mesmo propósito e em uma época em que a sociedade em nossa Nação era algo muito distante do que queriam os guias da Nação de Aruanda. Acho que ela lembrou também de seus ancestrais maternos, cristãos novos, que ao chegarem em Minas tinham que ler a Torá Judaica em segredo, assim como dizem na cidade de Oxum que Oduduá fazia em Meca. Por isso, estes ancestrais também vinham à Terra fazer suas curas e dar seus conselhos, como os deuses vinham e ainda vem nos visitar com a graça de Exu. Já eu quis seguir a bandeira de muitas tradições em nome de Oxum, Ifá e de Olodumare, pois era filho dos que seguiam a bandeira de Aruanda e quando quis dedicar a seiva da minha vida e meus atos como uma oferenda pra minha mãe Oxum , fui traído por sacerdotes da religião dos Eguns que esqueceram que o caráter (Iwá) é mais do que dinheiro (owo) na religião e no código moral de nossos ancestrais nagôs. Algo que muitos sacerdotes ainda esquecem ou nem sabem. Por isso Exu levou minha mãe á religião de seus ancestrais protestantes, fazendo o direito entortar para que prevalecesse iwá (o caráter). Quando ela viu que na religião de seus ancestrais, seus próprios princípios mais sagrados eram corrompidos e Owó (dinheiro) também era mais importante que Iwá (caráter) e que para isso usavam a culpa da qual sua mãe nunca aceitou em nome de nenhuma interpretação do que lhe era sagrado desde que seus ancestrais da África em nome desta culpa foram privados da liberdade, ela a abandonou com a graça de Exu em nome do culto aos nossos ancestrais do Oriente. Enquanto aqui Iwá (caráter) , for maior que Owo (dinheiro) Exu a manterá aí, como boa filha de Xangô e Yansã que ela é e sempre será. De qualquer forma ela ficou muito feliz quando meu irmão mais velho resolveu abraçar a bandeira de Aruanda que ela ainda ama e respeita em nome de Exu e Ogum. Por isso que guardou e colocou na porta (que Exu vigia) os dizeres bíblicos de seus ancestrais protestantes que ouço na voz de Exu “ Bendito serás quando entrares e quando saíres” , pois de pé na entrada está Exu e atrás da dobradiça da porta está Exu ostentando estes dizeres. Assim como meu pai, que mesmo quando quebrou em revolta, na beira do mar e entregou a sua mãe Yemanjá todas suas estátuas de Exu, na mesma desilusão que teve Abraão quando quebrou seus ídolos, ele afastou com esta sua revolta todas formas dos Orixás de seu caminho, menos Exu, que o seguiu em seus caminhos até

o final da vida neste Aiye. Hoje está muito feliz no Orun por meu Irmão mais velho resolveu seguir o chamado de Ogum e abraçar a bandeira de Aruanda pra aprender a curar feridas no corpo e nas almas assim como ele e minha mãe faziam quando nascemos.Tudo isso com a graça de Exu, pois como diz seu oriki *Ele atirou uma pedra ontem para atingir o pássaro hoje*. E é com a graça do Senhor do Caminho que continuo por isso no caminho de vários caminhos que o Aiye me fez aprendiz em nome de Ifá, Oxum e Olodumare através de todas linhagens de meus ancestrais.

Laroye.

O Mito de Ogum na Civilização Yorubá a partir de seus Orikis.

Ogun ye remo.

Conforme já falamos no texto sobre Exu , quando Olorun quis criar a Humanidade , criou primeiramente quatro divindades e a primeira delas foi Ogum. Ele teria a função de ensinar aos homens a caça e as artes da forja e da guerra, assim como tudo o que fosse relativo à sua sobrevivência no Aiye.

Balandier se refere a Gu, o Deus da Guerra dos Fon igualmente como um civilizador.

É interessante observar que, ao contrário da maioria das bases mitológicas ocidentais, Ogum como deus da Guerra, dentre os Yorubás também assume papel de civilizador, o que evidencia claramente que a forma de lidar e os conflitos com outras etnias e clãs também faz, para os Yorubás, parte do processo de civilização de forma muito intensa.

Contudo, como poderemos observar através de seus Orikis, além da guerra, Ogum também é importante em outros processos que constituem a civilização Yorubá.

Tecnologia, Morte, Guerra, Ordem, Sobrevivência e criação de ofícios, Virilidade e Sexualidade Masculina são domínios relativos a Ogum na civilização Yorubá, que observamos em seus Orikis e que trataremos individualmente.

Ogum e a Morte.

Não raro nos Orikis de Ogum vemos em seus delírios sanguinários sua relação com a morte e compreendemos melhor quando vemos Odu Oyeku Meji por que existe esta relação:

Transcrevo abaixo lenda referente a isso do Odu Oyeku Meji:

> *"Oyeku Meji revelou como Orunmila ensinou a humanidade como proteger-se de morte prematura. Quando o homem foi criado, a morte considerou a nova criatura como rato favorito para seu alimento. Então foi a morte a única divindade feliz quando Deus criou o homem. Enquanto as outras divindades consideravam os homens seres inferiores criados para servir, a morte os considerava como provisão de alimentos. Não obstante, esperou que o homem se multiplicasse para dirigir-se às suas casas e utilizá-los, caprichosamente como alimento. Faltavam os meios de defesa, e o homem resignou-se ao ataque incessante da morte. Os homens não tinham a quem apelar, pois, a lógica era que, da mesma forma que eles acreditavam que os animais inferiores eram feitos para o alimento dos homens, a morte considerava os homens como sua carne de alimento. Ao compreendermos a filosofia da existência das plantas e dos animais, que foram criados para servir a um propósito no sistema planetário, não devemos nos incomodar indevidamente com a inevitabilidade da morte. Como nos foram dadas as plantas e animais inferiores para satisfazer nossos hábitos e desejos favoritos, assim também estamos à mercê dos mais poderosos deuses. Após ter desempenhado seu papel na terra que inclui servir os deuses (daí podendo explicar o papel simbólico de sermos alimento dos deuses). Deu nos deu o intelecto para nos defendermos, para que nos defendamos da melhor forma possível , seja apaziguando , seja lutando.*
>
> *Porém a morte continuava concentrando o seu olhar sobre a carne humana, até que o homem consulta Orunmila que fez adivinhação de como impedir a ameaça da morte. Ele disse que não havia sacrifício que pudesse desviar a atenção da morte sobre o homem. Sua carne era a única coisa que podia saciar seu divino e voraz apetite. Todos os outros, ratos, peixes, aves, caprinos, carneiros e vacas, eram os alimentos preferidos dos sacerdotes dos deuses.O homem lhe perguntou se havia alguma coisa que poderia impedir de se alimentar com seus alimentos preferidos. No entanto ele disse que a melhor maneira de protegerem de uma divindade era fazer sacrifício com algo que ela proibia. Orunmilá em sua função de Eleri Igpin (testemunha da criação de*

Deus) é o único que sabe o que cada uma das divindades proíbe. Então aconselhou aos homens que preparassem purê de inhame ou inhame pilado e adicionar pequenos seixos. Também aconselhou a colocar um frango vivo na casa de Exu e não matá-lo. Quando a morte se aproxima de onde estavam os homens, Orunmilá os aconselhou a comer o inhame esmagado, no qual eles colocaram as pedrinhas. Eles também deveriam amarrar o frango na entrada da casa de Exu e não matá-lo. Quando a morte se aproxima de onde se encontravam os homens para lançar mais um de seus ataques encontrou os as pedrinhas que estavam em suas refeições. Provando das cabaças o que os homens estavam comendo e não podendo mastigar, pensou que aqueles que Comiam coisas tão duras deviam ser aterradoras criaturas capazes de lutar quando provocadas. Embora meditasse sobre o próximo passo que daria , a morte ao ver o frango vivo na frente da casa de Exu bradou seu grito (Uku Yee) .Ao ouvir o grito do frango a morte fugiu, pois era proibida de escutar o grito do frango. A morte, em seguida, deixou os homens em paz e eles agradeceram a Orunmilá por ter lhes mostrado seu segredo. Foi a partir desta data que a morte descobriu outras formas de atingir os homens. Desde então a morte não pode mais matar o homem diretamente, porque passou a ter medo. Passando a apoiar-se em seus irmãos mais agressivos como Ogum, divindade do ferro que mata por acidentes mortais (e pela guerra), por Xangô (Deus do trovão) que mata por fogo e relâmpago, Obaluaiye que mata por epidemias como varíola e todo tipo de doenças; a divindade da noite que mata através de feitiço, etc. Quando estas deidades se mostram lentas na busca de alimentos, o rei da morte utiliza doença, sua esposa para encontrar comida para sua família. Isto aconteceu após o homem descobrir o segredo de como assustar até mesmo a morte de quem era presa. Por isso quando aparece Oyeku Meji na divinação para a pessoa, podemos dizer que a morte a persegue, mas deve fazer um sacrifício para Exu com purê de inhame misturando sal e azeite de dendê carregados com seixos, e um frango vivo deve ser preso ao santuário de Exu para assustar a morte."

Conforme podemos perceber claramente no Odu acima, a relação que os yorubás têm com a Morte é como algo inexorável. Destaco de que o fato de ela deixar de atacar diretamente os homens para passar a agir através dos Orixás (Ogum, Xangô e Obaluaiye) só pode se relacionar com a forma de evitá-la ou

adiá-la, a partir do conhecimento dos domínios do Mito em questão, como sugere o Odu.

Da mesma forma que, no caso de Ogum, o acidente ou a guerra podem matar o conhecimento dos segredos do Mito de Ogum e até mesmo a forma de evocá-lo podem, no imaginário dos Yorubás, evitar que a morte lhes venha pelas mãos de Ogum (acidentes ou guerras).

Vemos claramente a forma como esta morte pode agir nos versos de oriki:

Ele mata o marido no fogo,

Ele mata a mulher no lar,

Ele mata as pessoas que fogem para fora

Vale a pena lembrar mais uma vez aqui que o Oriki é antes de tudo uma justaposição de imagens que tem o objetivo de evocar o espírito de seu objeto, por isso as imagens relativas à morte nos Orikis de Ogum devem ser fortes e causar antes de tudo impacto nos que pronunciam os versos, justificando os delírios sanguinários do Senhor da Guerra quando vemos os versos de Oriki.

Senhor de Ire, bebe sangue,

Tendo água em casa ele se lava com sangue.

Trazendo água ele mata sete pessoas.

O oriki assume sua função civilizatória mais evidentemente quando nos avisa de perigos relacionados à morte e Ogum, como no caso:

Ogum faz a criança matar-se com o ferro (que ela brinca).

Ou então:

Ogum é o Orixá que mata as pessoas, aquele que ofende o caçador, ofende Ogum (o que eleva o valor do ofício dos caçadores dentre os demais ofícios entre os Yorubás)

Outro fator a se ressaltar no que se refere à morte e Ogum é que esta é inexorável a todos os homens independente de sua posição na sociedade, como nos fala o Odu e vemos isto claramente nos versos de Oriki:

Ele mata a esquerda e destrói a esquerda

Ele mata a direita e destrói á direita

Ogum não poupa ninguém

Ele mata sem falar com ninguém,

Ele mata o ladrão e mata o dono da coisa roubada,

Ele mata o dono da coisa roubada e mata quem criticou esta ação

Ele mata sem razão na cidade.

Outros versos que nos mostram claramente a questão civilizatória na relação com a morte, é quando o Oriki de Ogum nos fala, por exemplo de códigos de sepultamentos e condena a venda de corpos para o uso em feitiçaria. Quando fala:

Ele mata sem vender o corpo de quem quer que seja,

Ou quando fala dos códigos de tratar os corpos em situação de guerra

Ele mata sem levar o corpo (para vender)

Um morto balança a cabeça no ombro de quem o carrega

Neste ultimo verso reforça a necessidade de não abandonar corpos em campos de batalha construindo uma imagem forte que no imaginário deste povo terá muito mais efeito do que uma sentença, e que por ser imagem sugere por si mesma o que deve ser feito com os corpos dos mortos.

Contudo a relação de Ogum com a morte não é somente nesta questão. Ogum também pode salvar da morte, justamente por estar intimamente ligado a ela. Vemos isto claramente nos versos:

Ogum salva aqueles que estão na iminência de morrer,

Se Ogum curou as pessoas, elas não morrem,

Antes de concluir a questão que relaciona Ogum e a Morte, vou mais além, e posso mesmo afirmar que todas estas imagens, quando a relacionamos com o trecho do Odu Oyeku Meji que nos fala da inteligência que nos é dada para evitar a morte, servem para que este povo possa estabelecer através de Ogum o papel que o próprio medo da morte (inexorável) deve desempenhar para que se evite a mesma.

Ogum funcionando como a figura daquele que pode matar a quem quer que seja, faz com que ao ser invocado, possa até mesmo evitar esta morte prematura. Isto se torna muito importante em uma sociedade onde aquele que morre antes dos pais (abiku) é considerado até mesmo como um transgressor moral e da ordem natural e cosmológica.

Esta função de criador do medo da morte (que pode até mesmo fazer com que os homens evitem ou pensem antes de travar guerras e disputas)é necessária para que mortes prematuras sejam evitadas. Isto é bem evidente no verso de Oriki:

Ele mata para meter medo no homem.

Aqui sua função no imaginário coletivo fica bem clara. Para concluir com o papel inexorável da morte como conseqüência da necessidade de renovação da sociedade (que Ogum também representa) e que em um povo tradicional como o yorubá, no contexto das sociedades subsaarianas, torna-se inevitável no processo natural de sucessão das linhagens, podemos compreender o que representa o verso de Oriki:

Ele mata para que o Alase (dono do Axé) diga, Assim Seja (Axé).

Portanto a morte, (sobretudo não prematura), é um processo natural na transformação das sociedades yorubás. Ogum é apenas um dos mitos que regulam a relação dos homens com esta morte e conseqüentemente processos de transformação que um mito civilizador pode desempenhar neste contexto. O que nos remete diretamente a estrutura social das linhagens. A morte que Ogum faz com que aceitemos não é senão a passagem que permite que os anciãos se transformem em antepassados, portanto, sendo assim um processo natural que regula as relações e estrutura social, o que não quer dizer que seja por isso desejada, sobretudo de forma prematura. Percebemos isto justamente pelo duplo papel que assume tanto como o que redime as pessoas com a morte como pode representar a proteção contra a morte prematura.

3- Ogum, a sobrevivência, os ofícios e a civilização.

Como o Mito criado para ensinar aos homens a viver na terra, e assim assumir a função de civilizador, não é outro senão Ogum que é o responsável pelos ofícios básicos dentre os yorubás assim como está ligado ao conceito de sobrevivência e dessa forma delineia certos aspectos centrais dentro da civilização yorubá.

É muito clara sua ligação com o instinto de sobrevivência quando ouvimos e fazemos as imagens dos seguintes versos de Oriki:

Ele cultiva a roça que seu dono não cultiva,
Ele diz à pessoa doente que se ela morrer tomarão sua roça.
Ogum senhor do mundo apoio do recém nascido
Não aceito que Ogum venha em vão
Ogum graças a você podemos vender os produtos da roça e da caça
Ogum é toda folha

Ogum é toda raiz

Nestes dois últimos versos temos uma alusão funções centrais das folhas e raízes desde os períodos predominantes de caça e coleta, nas civilizações subsaarianas, na qual o mito de Ogum se representa como civilizador e o instinto de sobrevivência, mostrando aqui a função pedagógica do mito.

Já nos versos a seguir temos uma clara identificação do mito com o senso de auto-preservação de funções vitais que se relacionam diretamente com a sobrevivência e mostram igualmente sua função pedagógica.

Ogum não me fira no pé,
Ogum, não me fira na mão
Ogum, não feche os caminhos para mim
Ogum não me dê mau sono
Ogum, não seque minha mão (que eu possa trabalhar e não seja pobre)
Não é agradável ter sua casa queimada.
O caminho do campo é perigoso
Se adoramos o Orixá
Sempre teremos dinheiro
Sempre teremos filhos (o que é essencial em uma sociedade que se reproduz através de linhagens)
Nossos filhinhos não irão morrer
Nós ficaremos em pé para o Orixá
Se virmos Ogum o que lhe pediremos?
Pediremos-lhe tudo.
Não sabemos arrancar o olho ao menos que ele seja inutilizado.

Ainda ligado a sobrevivência e a um código de comportamento ligado a ela, o mito assume, através de provérbios, sua função pedagógica mais claramente, como no caso dos versos de oriki:

Não enganem um ao outro como o astucioso
Não sabemos o que o dia de amanhã nos reserva.
Ignoramos o que acontecerá amanhã
Não sabemos se Ogum nos aceitará

Já se relacionando aos ofícios, Ogum está claramente ligado à suas criações. Sobretudo aos ofícios básicos que formam a sociedade yorubá inicialmente e

aqueles que se relacionam com a evolução tecnológica e o sistema tecnológico, mostrando claramente sua função sociológica.

Vemos nos versos de Oriki abaixo exemplos, como:

Ogum abra-me caminho para ir à roça,

O ferreiro se beneficiará mais no mercado do que aquele que trabalha na roça

Ogum, ferreiro do céu

Ogum é a enxada que abre a terra

O general não fica no mato

È no mato que Ogum permanece

Nestes exemplos vemos inclusive que se delineiam diferentes graus de importância e até mesmo uma hierarquia entre os ofícios de agricultor, ferreiro e comandante de armas. Simboliza também a passagem do período de caça e coleta para o de agricultura e também posteriormente o período no qual se inicia a vida urbana (quando se refere ao ferreiro no mercado, que é o espaço a partir do qual as aglomerações urbanas se consolidaram dentre os yorubás). Vemos assim os três períodos e sua evolução assim como primeiros ofícios surgirem a partir do mito de Ogum o que consolida sua função sociológica quando legitima a criação de corpos sociais de ferreiros, caçadores, agricultores, chefes de armas na civilização Yorubá. Sua função pedagógica é igualmente consolidada dentro destes corpos sociais quando lhes sugerem comportamentos e delimitam seu espaço pelo o que vemos nos versos de Oriki acima.

Outros pontos importantes ligados à civilização yorubá em si mesma podem ser percebidas nos seguintes versos de Oriki:

Segredo que faz o País

Quando alude à própria origem do ancestral mítico que detém o segredo que forma a nação Yorubá, que se encontra com os ancestrais

Ogum, dono da casa do dinheiro

Verso que fala da organização monetária do país em questão, e mostra que não foi com a chegada de europeus que se inicia esta organização

Ogum circuncida o menino e excisa a menina.

Ogum dono do homem, dono da mulher

Versos que aludem aos ritos de passagem tanto para homens e mulheres os quais por dependerem de objetos cortantes, são de domínio de Ogum o que o

liga simbolicamente com sua função na estrutura social e nas relações de gênero nas diversas situações em que se fazem importantes para os yorubás.

Leopardo que vende um saco de ráfia, que o compra e que ajusta seu preço.

Ainda se relacionando com a função de regulador e civilizador, em menor grau mostra como estas funções têm seus aspectos no comércio.

Ele nos pôs no mundo.

Orixá Onile (senhor da Terra) que possui a terra, Inclino-me

Ele pode abençoar alguém

Não matamos a cabra para comer

Não matamos o carneiro para comê-lo

Cinza dos mortos venham comer massa de inhame

Relacionando-se com a lenda da criação que torna de Ogum o civilizador o que é reafirmado na titulação de Ogum como Orixá Onile (que estudaremos mais atentamente nos orixás ligados à terra), que é o Senhor da Terra em contraposição ao Senhor do Orun (Olorun) e é um culto anterior à chegada do ancestral mítico dos yorubás (Oduduwa). Dessa forma, o mito se relaciona com as origens do culto de Onile que define, por sua vez e entre outras coisas, a noção de pertencimento a uma terra e como devem se dar as relações com esta terra, a partir do culto dos mitos Onile.

Ogum, a virilidade e a sexualidade masculina.

Temos exemplos em versos de Oriki que fariam delirar tanto Freud quanto outros nomes da psicanálise e psicologia quanto ao conceito de virilidade de Ogum. Por sua forma direta e sem rodeios.

Ele olha fixamente o pênis das pessoas

Ele penetra com profundidade, toca a base de seu pênis, talvez esteja inativo.

Ele constata que seu pênis não está inativo com exceção dos testículos que se esvaziam.

Ogum é viril.

Dessa forma, vemos nesta virilidade de Ogum, ao fazermos as imagens os elementos que justificam no imaginário dos yorubás, na presença fálica deste mito a figura do mantenedor da ordem como normalmente são vistos os mitos ligados à sexualidade masculina em contraposição ao que predomina nos mitos femininos, segundo nos fala Balandier.

Três versos de Oriki que o relacionam claramente com esta manutenção da ordem são:

Ele faz coisas más na casa do criminoso

Ele esfrega o rosto do criminoso na terra

Se a criancinha não pedir licença na escuridão quebrará os dentes da frente

Versos que também resgatam a questão do medo que este mito impõe, sobretudo aos transgressores da ordem.

Ogum e a tecnologia.

Ogum representa, além dos ofícios, a tecnologia que possibilita a manutenção e a evolução destes ofícios. E como tecnologia representa primeiramente as estradas e o senhor destas estradas.

É clara esta relação no verso de Oriki:

Ogum é o pai do transeunte. (se fizermos a imagem como devemos nos portar em relação a esse gênero da oralidade yorubá, isso se evidencia ainda mais).

Tanto no sistema tecnológico dos yorubás quanto o das outras sociedades subsaarianas, a tecnologia evolui e faz evoluir a sociedade, e esta evolução tecnológica também está presente no mito de Ogum. Observemos isto nos seguintes versos de Oriki:

A enxada é filha de Ogum

O machado é filho de Ogum

O fuzil é filho de Ogum

O fuzil tendo sido gerado por ultimo torna-se rei como o leopardo.

Ogum, três ferros têm títulos na forja

O ferro da enxada, o ferro do machado, o ferro do fuzil.

Coloca-se aqui o ferreiro como um dos responsáveis pelo progresso tecnológico, ao qual deve sua legitimação de papel social ao mito de Ogum.

Vemos claramente a evolução da tecnologia e da função do ferreiro desde a forja da enxada até a do fuzil, o que evidencia Ogum como o mito que produz esta evolução.

Da mesma forma que as inovações tecnológicas são partes da evolução da sociedade, os ofícios que recorrem aos ferreiros (no caso dos yorubás) também o são e têm grande importância neste processo como um todo.

Podemos perceber como isto funciona claramente no imaginário dos yorubás e como o mito de Ogum se relaciona com isto quando concretizamos os versos de Oriki:

Ogum dos barbeiros, come pelo das pessoas,

Ogum dos tatuadores, bebe sangue,

Ogum dos açougueiros, come carne.

Todos os três ofícios utilizam se de objetos de metal, o que os relaciona diretamente com o mito de Ogum e por sua vez com a utilização dos progressos tecnológicos ligados a este mito.

A tecnologia, assim como o mito de Ogum encontra-se em diversos espaços e que percebemos claramente nos versos de Oriki:

Ogum está na casa,

Ogum está no campo,

Ogum está na alfândega.

Ogum e a Guerra.

Como Deus da Guerra, Ogum traça em seus orikis um código de conduta que pode ser percebido nos seguintes versos:

A espada não conhece o pescoço do ferreiro

Mostrando que os ferreiros por serem produtores de armas não devem ser guerreiros, por uma questão estratégica.

Este código de conduta também é percebido nos versos:

Chefe do ferro, homem ferreiro

Ogum combate com força

A diversão de Ogum é a batalha e a briga

Ogum mete muito medo no dia em que se encoleriza e que combate.

Conclusão.

Morte, Guerra, Civilização e Sobrevivência, Ofícios, Virilidade, Tecnologia, Ordem, todas estas coisas se interligam neste mito. A morte como conseqüência natural que mantém a ordem das linhagens e ancestralidade; a civilização, a sobrevivência e os ofícios legitimados pelo mito da criação que levam e conduzem a tecnologia que em uma lógica positivista que ainda temos, pode ter relação com a guerra por ser a guerra uma das responsáveis

pelo desenvolvimento tecnológico da humanidade; a virilidade como legitimadora da manutenção da ordem que detém em si mesmo o elemento que transforma e reestrutura a sociedade através da Guerra.

Se virmos desta forma somente e não considerarmos o mito anterior de Exu como complementar neste processo de transformação podemos estar sujeitos a uma visão totalmente parcial e a uma versão única de uma civilização.

Percebemos que estas coisas que em Ogum estão ligadas levam a um processo de transformação, mas que pelo mito de Ogum estar ligado à morte e à guerra leva inevitavelmente à auto-destruição, ou ao menos a processos de renovação através da destruição parcial da sociedade. Claramente entendemos isto quando relacionamos o Ogum da Tecnologia com o da Guerra e da Ordem, (elementos pelos quais também tentamos entender a relação na evolução de nossas sociedades ocidentais).

Quando relacionamos esta lógica de transformação com a lógica de transformação que vemos nos processos de transgressão de Exu, vemos que há outras lógicas de transformação da sociedade.

Isto se evidencia ainda mais quando analisamos o fato de Exu ao mesmo tempo ser o transgressor, e o senhor do Mercado, que é o espaço onde se encontram os clãs e etnias e no qual podem estabelecer relações que contrapõem à lógica da guerra.

Quando Balandier nos fala dos quatro tipos de transgressores das sociedades subsaarianas e que vemos serem legitimados nos mito de Exu, vemos que estes processos de transformação social através da transgressão, são uma alternativa aos processos de civilização representados por Ogum (e que não está longe de nossas sociedades Ocidentais) propõem e que tem como conseqüência natural a destruição em algum grau.

O que os yorubás nos sugerem e propõem é que haja um equilíbrio entre as duas propostas. Assim, ordem e transgressão têm que ter seus espaços neste processo evolutivo social e dessa forma se equilibrar ou se alternar, para que possa assim haver tanto evolução quanto preservação e combate aos processos de autodestruição que podem comprometer a sobrevivência e continuidade do desenvolvimento real da sociedade em questão.

Somente esta alternância pode garantir uma evolução de forma sustentável, pois evita que façamos guerras ou violências em nome do que consideramos

ser o bem, sem perder o ímpeto transformador que nos conduz à evolução de nossas sociedades.

Ogun ye remo.

Osunfemi (Ivan Poli)

O Mito de Oxossi na Civilização Yorubá a partir de seus Orikis

Antes de introduzir os comentários sobre alguns versos de Orikis de Oxossi é importante ressaltar que o panteão dos Orixás tal qual o conhecemos, é algo muito mais da diáspora do que da tradição puramente africana. Normalmente na região Yorubá, tradicionalmente são cultuados os Orixás relacionados com o herói mítico da cidade, ou a divindade da cidade e os que a ela de alguma forma se relacionam, o que dá em torno de uma média de seis ou sete orixás mais presentemente marcados em cada cidade.

Outro fator que não podemos esquecer é que muitas divindades que desempenhavam papeis similares nas diferentes cidades yorubás, mahis, daomeneanas, jejes, tapa, baribá, acabaram se fundindo em um só mito na diáspora, já que na própria África trocavam características. Aqui geralmente prevalece a divindade tal qual os yorubás denominavam, mas isso não quer dizer que não há influência de outras divindades de outros povos vizinhos, aos yorubás na construção desses mitos que temos como sendo totalmente yorubás na diáspora. O próprio caráter de aculturação muito forte em tradições subsaarianas beneficia este fenômeno no caso na região de toda chamada costa da Guiné, que é nosso foco em se tratando dos yorubás. Veremos isso mais acuradamente ao tratarmos de outros mitos, assim como vimos rapidamente no texto “O que são Orikis” no trecho que trata de Orikis de Orixás.

Isso tudo para dizer que o mito que conhecemos como Oxossi na diáspora tem elementos de mitos como o daomeneano de Age (senhor da caça) e Erinlé (deus da caça de região Yorubá). Oxossi é conhecido como sendo um rei mítico do Ketu, que comentarei mais quando for falar de seu papel na história deste reino Yorubá quando supostamente desempenhou as funções de Alaketu. Essa função o torna muito importante no que conhecemos na diáspora como a nação do Ketu (pois nações como conhecemos se referem ao

candomblé, que por sua própria natureza é uma religião nascida na diáspora e não é uma cópia fiel ao que chamamos de ile-orisa da África Yorubá, ou mesmo o culto dos Voduns do Daomé, onde não existem nações e nem deram necessariamente origem direta às nações do candomblé da diáspora, como nos evidencia Salami em suas aulas).

Contudo também há hoje uma via de mão dupla entre as tradições da América e da África, e muito graças à função de Oxossi na diáspora, ele se torna conhecido e ganha força de culto em cidades africanas yorubás onde normalmente, não fosse por isso, não deveria ser cultuado ou lembrado. Graças a seu papel na diáspora ele é lembrado em cidades e regiões que tem seus mitos da caça, como me evidenciam meus correspondentes africanos que me fornecem material de pesquisa, ao se referirem a Oxossi (Osoosi); isso mostra que este processo de aculturação ocorre também, de modo não tão intenso, e em mão dupla, sobretudo por se tratarem de pessoas de outras cidades yorubás distantes da influência cultural do Ketu.

1 – Oxossi, rei do Ketu e Senhor dos Caçadores

Duas pequenas lendas que extraio da memorável coletânea de Prandi, Mitologia dos Orixás sintetizam bem este papel,

A primeira trata de um aspecto importante sobretudo na diáspora onde Oxossi é caçador e nos dá conta de como o Mito de Ogum (responsável pela sobrevivência,e na maioria das cidades yorubás senhor da caça, por ter ensinado ao homem como caçar) transfere este papel para seu irmão Oxossi.

Oxossi é irmão de Ogum
Ogum tem pelo irmão afeto especial.
Num dia em que voltava da batalha,
Ogum encontrou o irmão temeroso e sem reação,
Cercado de inimigos que já haviam destruído quase toda a aldeia
E que estavam prestes a atingir sua família e tomar suas terras
Ogum vinha cansado de outra guerra,
Mas ficou irado e sedento de vingança.
Procurou dentro de si mais forças para continuar lutando
E partiu na direção de inimigos.
Com sua espada de ferro pelejou até o amanhecer.
Quando por fim venceu os invasores,

Sentou-se com o irmão e o tranqüilizou com sua proteção.
Sempre que houvesse necessidade
Ele iria até seu encontro para auxiliá-lo.
Ogum então ensinou Oxossi a caçar.
A abrir caminhos pela floresta e matas cerradas
Oxossi aprendeu com o irmão a nobre arte da caça,
Sem a qual a vida é muito mais difícil,
Ogum ensinou a Oxossi a cuidar de sua gente.
Agora Ogum podia voltar tranqüilo para a guerra
Ogum fez de Oxossi o provedor
Oxossi é irmão de Ogum
Ogum é o grande guerreiro
Oxossi é o grande caçador.

Esta lenda explica assim a atribuição do papel de caçador a Oxossi, sobretudo na diáspora onde convive com o mito de Ogum (que na maior parte das cidades africanas yorubás é também o caçador além do guerreiro).

Outra lenda importante a se citar, dentro da coletânea de Prandi é a que atribui a Orunmilá a coroação de Oxossi como Alaketu, que provavelmente pelo simples fato de citar Orunmilá deve ter origem na versão de algum ese Ifá, ou Itan Ifá de algum dos 256 Odus do corpus dos Odus de Ifá.

Oxossi ganha de Orunmilá a cidade do Ketu
Certo dia, Orunmilá precisava de um pássaro raro
Para fazer um feitiço de Oxum.
Ogum e Oxossi saíram em busca da ave pela mata adentro,
Nada encontrando por dias seguidos.
Uma manhã, porém, restando-lhes apenas um dia para o feitiço,
Oxossi deparou com a ave e percebeu que só lhe restava uma única flecha
Mirou com precisão e a atingiu.
Quando voltou para a aldeia,
Orunmilá estava encantado e agradecido com o feito do filho,
Sua determinação e coragem.
Ofereceu-lhe a cidade do Ketu para governar até sua morte
Fazendo dele o Orixá da caça e das florestas.

Relembrando as funções do mito segundo Campbell e relacionando com o papel de Oxossi tanto na diáspora quanto na região onde seu mito tem maior influência na África, vemos que a função mística talvez tenha suas

particularidades em cada um dos casos, mas se aproximem de alguma forma. A função Cosmológica que tem na diáspora, algumas vezes é a que Ogum tem na maior parte do Mundo Yorubá onde Oxossi não é conhecido popularmente, o que lhe atribui papel único e de maior importância na diáspora no contexto do panteão de mitos que nossas senzalas criaram, a partir dos mitos fundadores de cidades de onde vinham os africanos da costa da Guiné na época colonial. Apesar disso, sua função sociológica, na África, sobretudo no contexto do Ketu e região é muito mais importante do que na diáspora, pois seu culto como divindade de cidade delineava toda uma estrutura de corpo social que o relaciona com o poder do Alaketu. Isso não necessariamente ocorre na diáspora com a mesma intensidade, se restringirmos o seu papel sociológico à criação do corpo social de sacerdotes da nação de candomblé do Ketu o que não se aproxima nem de longe do significado da consolidação de poder e tradição de um reino africano como o Ketu, apesar da influência que esta estrutura da realeza Sagrada Africana possa ter trazido à estrutura do corpo social de sacerdotes da Nação do Candomblé que conhecemos na diáspora. Esse é um motivo pelo qual devemos nos ater a seus Orikis para entendê-lo melhor neste contexto sociológico na África e não nos contentarmos com suas lendas para decodificação deste mito. Outro fator que torna necessária a interpretação de seus orikis é este mito em sua função pedagógica, pois na diáspora temos o desenvolvimento deste mito em uma realidade urbana muito diferente da africana. Esta realidade africana faz com que a função pedagógica do mito de Oxossi tenha funções marcadamente mais pragmáticas e menos simbólicas na África e o inverso disso na diáspora.

Orikis de Oxossi, os códigos de caça e a importância das linhagens para os caçadores.

Para entender melhor os códigos dos caçadores devemos nos aproximar dos gêneros literários yorubás do Ijala e Iremoje que são por sua vez os cantos e poemas de glória e lamento dos caçadores. São grandes poemas épicos que tratam de todos os aspectos das vidas destas personagens fundamentais no contexto da sociedade yorubá, onde em muitos reinos, não raro, desempenham também um papel político importante nos conselhos. Este papel torna ainda mais importante e relevante o estudo dos Iremoje e Ijala.

Talvez justamente pela riqueza simbólica abundante dos Iremoje e Ijala, os Orikis de Oxossi não sejam assim tão extensos, e pelo contrário condensem em seus versos uma série de significados que possam vir a serem aplicados em diversas situações, mas que sobretudo tangem aos significados que se relacionam com as funções sociológicas e pedagógicas do mito, deixando subentendidas, ou menos evidentes, as suas funções místicas e cosmológicas.

Uma das características dos caçadores é sua força, outra é sua coragem, sobretudo se lembramos da origem comum dos mitos de caçador e guerreiro, anteriormente projetada em Ogum. Quando escutamos o verso de Oriki de Osoosi *"Olhar uma infelicidade não estraga o olho"* entendemos melhor a sugestão de coragem para enfrentar situações difíceis que está presente tanto no código dos caçadores, que sem dúvida têm suas origens nos códigos dos guerreiros. Vemos neste verso a função pedagógica do mito fortemente presente, ainda mais se não nos distanciarmos do fato que Oriki delineia imagens a serem feitas.

Contudo, os caçadores, apesar de se aproximarem dos guerreiros em seu código de coragem, tem características diferentes, e seu tipo físico ideal pode ser diferente destes guerreiros. Agilidade para um caçador é mais importante que a força física no contexto do ofício a se desempenhar. Quando ouvimos o verso de Oriki de Osoosi: "*Ele não é vigoroso, mas é inteligente"* em uma referência ao próprio Osoosi, podemos entender melhor este ideal físico e mental do caçador em relação ao que temos em relação ao guerreiro. Aqui de novo a função pedagógica ganha espaço através de uma simples descrição.

Outro verso de Oriki de Osoosi que além da função pedagógica, também sugere uma função sociológica através de uma observação sobre determinado comportamento social é: *"Ele não quer saber que o chefe mandou fazer um trabalho comum na casa quando ele pega sua enxada para ir à roça. Se alguém trabalhar perto dele na roça encontrará o que comer"*. Ao construirmos as imagens deste verso temos claramente a função do jogo de Ordem e transgressão da Ordem presentes nos mitos dos Orixás Alaketu (Exu e Oxossi). No caso temos o triunfo da Ordem sob a subversão da mesma, por estarmos falando de Oxossi, que representa a Ordem neste contexto dos Orixás Alaketu (assim como seu próprio instrumento, que é o arco, representa simbolicamente, por apontar a direção a seguir, em contraste ao porrete de

Exu, que destrói o que se estabeleceu). Nestes versos temos simbolicamente que o objetivo comum de um grupo (de agricultores e caçadores no caso) deve ser adotado por cada um como um objetivo individual, pois somente se o objetivo comum for tomado com a devida importância por cada um dos integrantes, o grupo encontrará sucesso em sua empreitada. Estes versos constroem a imagem do homem que toma este objetivo coletivo como um objetivo individual que se relaciona com a própria sobrevivência. Isto nos faz entender mais sobre a função pedagógica que este mito assume entre esse povo através da construção deste código de caçadores, (e agricultores em outra fase conseqüentemente posterior ao período de caça e coleta na qual esse mito também se enquadra no código de sobrevivência). Podemos assim verificar o quão importante é esse mito neste código que ao mesmo tempo legitima a importância da criação de um corpo social (de caçadores), e delineia comportamentos aceitáveis para o trabalho em grupo (em sua função pedagógica) e o sentido de Ordem que esse Orixá Alaketu traz em seu significado.

Outros versos de Orikis de Osoosi que nos remetem a seu sentido pragmático relacionado à sobrevivência e evidenciam o aspecto pedagógico do mito são:

"O proprietário da casa conhece o lugar onde a superfície da terra é seca" e também " *A erva é boa no lugar alto*" . O proprietário da casa se refere diretamente a Osoosi como Orixá Onile (que veremos mais a frente em detalhes quando formos estudar Obaluaiye), e que dá o sentido ao que firma suas bases em um local que será sua morada e cria o próprio sentido de pátria. Isso mostra a necessidade de se conhecer o local que irá viver e saber o quanto seguro ele é, como também na práxis deste povo saber onde é "*boa a erva*" pode representar evitar se envenenar ou não. (assim como na práxis dos Esquimós saber a diferença dos diversos tipos de neve que se expressam com nomes diferentes pode significar viver ou morrer). Ambos os casos mostram em situações pragmáticas que as imagens dos versos de Oriki formam o mito em sua função pedagógica. Aqui encontramos também o sistema uma semente do sistema de racionalidade deste povo.

Para prosseguir dentro das diversas funções que formam a grande função civilizatória de um Mito de Orixá, vemos no verso de Oriki de Osoosi "*Quando alguém não tem família, ninguém chora sua morte",* a importância das

linhagens nos códigos de caçadores, o que não somente para os yorubás, mas também para a maioria das civilizações subsaarianas, assume grande importância. Aqui a função sociológica está presente de forma muito intensa. Pois sugere a própria constituição de uma célula social (como a família) como ritualisticamente fundamental no momento da morte. Isso simboliza em si a necessidade de dar continuidade à sociedade através da formação da família, a importância de fazer parte de uma linhagem em um contexto social (como da maior parte das sociedades subsaarianas). Em outra dimensão, alude à própria sobrevivência das sociedades a partir das linhagens que as formam, e pelas quais se organizam. Demonstra que fora desta estrutura de linhagens não há a tradição que mantenha vivo o espírito daquela coletividade, e não há espaço para que se desenvolva um corpo social que possa ser desvinculado desta estrutura. Isso, em última instância, pode ajudar a explicar muito da estrutura social e inclusive a escravidão doméstica em determinadas sociedades subsaarianas (o que será tema mais detalhadamente discutido de outro texto, e presente em outros textos de mitos de Orixás). Neste aspecto o mito vai além das estruturas sociais dos períodos de caça e coleta e agrícola e se aplica também ao contexto da urbanização, que manteve sua estrutura igualmente nas linhagens que se estruturavam nestes períodos anteriores nos quais este mito tem suas funções mais claramente marcadas.

Para concluir, vemos no verso de Oriki de Osoosi: *“O alforje está ao nosso lado como um amigo sincero”,* algo que também está muito presente nos Ijala e Iremoje, e que relacionam diretamente o Mito de Oxossi com o ofício de caçador, e não deixa dúvidas desta sua relação com seu código, conforme visto, como sendo um dos códigos que no imaginário coletivo deste povo em seus aspectos místicos, cosmológicos, sociológicos e pedagógicos, constituem sua função civilizatória que o relaciona diretamente com a sobrevivência.

Oke Oke Osoosi.

Osunfemi.

O Mito de Logun Ede na Civilização Yorubá a partir de seus Orikis.

Introdução , Logun Ede Filho de Oxum e Oxóssi

É importante ressaltar novamente neste texto que Logun Ede é uma das variações de mito de caçadores. Por isso ligado diretamente a noção de sobrevivência do povo yorubá , Assim como Ogum e Oxóssi, este mito irradia para o restante das terras yorubás e para a diáspora a partir da região de Ilesa, onde Verger coletou os Orikis referentes a ele. Também na cidade de Uidá encontramos Orikis para Logun Ede, contudo aqui vinculados de alguma forma aos Orikis de Oxum. Segundo sobretudo as lendas da diáspora e também os Odus de Ifá da África, Logun Ede é filho de Oxum e Oxossi (ou Ode , algumas vezes também de Erinlé) e detém em si os aspectos femininos de Oxum e Masculinos de Oxossi o que nos introduz em nossos textos a figura do mito andrógino que explicarei detalhadamente em textos posteriores.

Ossaim, Logun Ede e Oxumaré, são três mitos andróginos dentro do panteão yorubá (sobretudo na diáspora), que nos remetem antes de tudo à importância mítica do duplo nas relações de poder onde estão presentes estes mitos em terras yorubás. Como acabo de dizer, tratarei em detalhes da questão do mito andrógino entre as sociedades subsaarianas a partir do exemplo dos yorubás, em um próximo texto no qual possa explanar com mais riqueza de detalhes estas relações.

Peço para que nos atenhamos, por enquanto, para o fato de que este mito representa em si, por ser andrógino, o equilíbrio de um poder baseado no duplo e em elementos múltiplos no imaginário coletivo dos povos onde ele se estabeleceu como presente. Todos os Orixás duplos ou andróginos tem em si esta função de trazer o equilíbrio entre poderes no que se refere a sua função sociológica , e por que não também pedagógica.

Uma de suas lendas, extraída da coletânea de Prandi , Mitologia dos Orixás nos demonstra bem esta sua característica de equilíbrio.

Logun Ede nasce de Oxum e Oxossi (Erinle)
Um dia Oxum conheceu o caçador Erinlé (Oxossi)
e por ele se apaixonou perdidamente.
Mas Erinlé não quis saber de Oxum.
Oxum não desistiu e procurou um babalawo
Ele disse que Erinle se sentiria atraído
somente pelas mulheres da floresta, nunca pelas do rio.
Oxum pagou o babalawo e arquitetou um plano:

Embebeu seu corpo em mel e rolou pelo chão da mata.
Agora sim, disfarçada de mulher da mata,
Procurou de novo seu amor.
Erinlé se apaixonou por ela no momento em que a viu.

Um dia esquecendo-se das palavras do babalawo,
Oxum Ipondá convidou Erinlé para um banho no rio.
Mas as águas lavaram o mel de seu corpo
E as folhas do disfarce se desprenderam.
Erinlé percebeu imediatamente que tinha sido enganado
E abandonou Oxum para sempre.
Foi se embora sem olhar para trás.

Oxum estava grávida; deu à luz a Logun Ede,
Logun Ede é metade Oxum, a metade rio,
E é metade Erinlé, a metade mato.
Suas metades nunca podem se encontrar
Ele habita num tempo o rio
E noutro habita o mato.
Com o ofá, arco e flecha que recebeu do pai, ele caça.
No abebé, o espelho que recebeu da mãe , ele se mira.

Como vemos, o mito de Logun Ede, por se tratar de metade caçador, e metade filho do rio, pode criar vínculos e aproximação, por exemplo, entre o corpo social dos caçadores e sacerdotes dos mitos da caça e o corpo social de mulheres líderes do mercado (Iyalodes) e sacerdotisas de mitos dos rios como Oxum o que ratifica a teoria do mito andrógino (ou dual) equilibra simbolicamente as relações de poder dentro do contexto da harmonização do duplo ou múltiplo que é uma constante em diversas sociedades subsaarianas. Dessa forma, esse mito, a partir de sua função sociológica que pode relacionar as sociedades de caçadores com as das senhoras do Mercado, pode ter grande influência no sistema econômico das cidades yorubás onde se estabeleceu ou para onde irradiou sua influência.

Orikis de Logun Ede, o código de honra dos caçadores e a fertilidade do filho de Oxum.

Para entendermos melhor como o mito de Logun Edé se insere no imaginário yorubá é necessário que nos adentremos na análise de alguns versos de seus Orikis africanos, pois somente a recitação das lendas que chegaram à nossa diáspora não dão conta disso, pelas mesmas razões a qual tratamos no mito de Oxossi, que por estar vinculado à caça posteriormente à agricultura na África, se insere muito mais em contextos de comunidades rurais ligadas à caça e coleta e agricultura do que a sociedades urbanas. Contudo no aspecto que Logun Ede se relaciona com as sociedades de caçadores na África e que não existiram na diáspora, não teremos fidelidade a sua plena decodificação se nos atermos somente as lendas que chegaram à diáspora, onde a realidade do culto dos Orixás está muito mais próxima de uma realidade urbana.

De qualquer forma, no que se relaciona com Oxum e as mulheres do Mercado como também ao aspecto de sobrevivência presente em Oxossi que são elementos que têm sua extensão realidade urbana, podemos nos aproximar da compreensão do significado deste mito sob estes aspectos dentro desta realidade especifica. Neste aspecto o mito africano se aproxima de sua função na diáspora.

Iniciando por seu aspecto de guardião do código de honra dos caçadores, podemos entender melhor esta função quando fazemos as imagens do verso de Oriki de Logun Ede *"Um orgulhoso fica descontente quando o outro está contente"*, o que alude a um código moral que tem seus reflexos também nos Iremoje e Ijala dos caçadores quando se refere a popular figura do orgulhoso. Além do alerta para a questão moral do orgulho no sentido negativo que pode vir a criar conflitos em um corpo social como o dos caçadores, este verso de Oriki também se relaciona com os objetivos comuns dos caçadores (e agricultores) em uma empreitada igualmente em comum ligada a sua sobrevivência coletiva e se aproxima a versos que analisamos no Oriki de Oxossi que também alude a comportamentos ideais quando existem objetivos comuns em sociedades como a de caçadores (que por sua vez pode ter uma lógica muito diferente da dos profissionais do mercado ou outros ofícios).

Já nos versos de Oriki de Logun Ede *" Ele destrói a casa de um outro e depois cobre sua casa com aquela que destruiu"* , temos referência a processo de ocupação de terras e propriedades (abandonadas pelas migrações ou não) e consequentemente referência a prováveis conflitos que estas ocupações que

grupos de agricultores ou caçadores podem ocasionar, o que justifica a alusão ao grupo que anteriormente vivia na região que terá em suas casas antigas a " *cobertura de casas novas*". Contudo, indo mais além deste significado, este fenômeno aparece muito frequentemente em diversos mitos de Orixás de diversas formas. Ao estudarmos a realeza sagrada em determinados reinos Yorubás, vemos que os povos de invasores se unem aos povos autóctones e se harmonizam a eles. Ao estudar a História do Ketu vemos a recepção do povo Kpanko ao Povo Yorubá dando lhes o seu primeiro fogo, o que significa a atribuição dos primeiros meios sobrevivência para adaptação a novas terras e a integração entre autóctones e invasores. Ao estudar o Mito de Xangô e o reino de Oyo entenderemos isto mais claramente e teremos mais elementos para nos aprofundar. De qualquer forma a imagem que se constrói neste verso de Oriki de Logun Ede alude à aceitação de elementos dos povos autóctones pelos invasores e a integração simbólica dos dois pelo fato de " *destruir a casa do outro e cobrir a sua casa com a que destruiu".* Isto se afirma ainda mais se nos aproximarmos do sentido que a palavra "*casa*" foi traduzida, que em yorubá é "Onile" , que em um significado mais profundo remete a terra (casa) de nascimento e ao próprio sentido de pátria para os povos yorubás. Isso evidencia ainda mais o fato deste mito andrógino ter a função de equilibrar o poder duplo (no caso entre a pátria do autóctone e a pátria do invasor). Entendemos melhor isso como um processo comum a diversos povos subsaarianos e não somente aos yorubás se estudamos mesmo dentro dos yorubás as sociedades de resistência formadas pelos povos autóctones e a sua relação com as sociedades de invasores, e a partir disso poderemos entender muito de nós mesmos na diáspora em nossos processos de aculturação (que será tema mais profundamente discutido dentro do mito de Xangô).

No verso de Oriki de Logun Ede *" Ele dá rapidamente um filho à mulher estéril*" entendemos primeiramente sua relação com a fertilidade que é um domínio de sua mãe Oxum, e secundariamente o que pode representar uma mulher estéril em uma sociedade que se baseia nas linhagens e na célula familiar. Isso se torna ainda mais importante se compararmos com o que vimos em versos do Oriki de Oxossi, e vemos em diversos outros Orixás que nos evidenciam que é pequeno o espaço para a sobrevivência social fora do contexto das linhagens.

(O que é comum a diversas sociedades subsaarianas). Isso nos faz pensar que da mesma forma que aquele que não tem pais ou família está fadado ao fracasso social nesta estrutura, aquele que não dá prosseguimento à linhagem também estará por não ter quem lhe provenha quando for um ancião e não puder produzir da mesma forma. Além de tudo isso, quebrando o ciclo de continuidade dos clãs que formam a comunidade. A partir daí entendemos em profundidade que para esta sociedade(assim como a maioria das outras sociedades subsaarianas) pode representar a mulher estéril e a infertilidade em geral.

Da mesma forma ao construirmos as imagens do verso de Oriki " Ele *expulsa os males do corpo daqueles que os têm*" vemos que para esta sociedade e no código de caçadores e agricultores (e também, porque não na vida urbana?) a impossibilidade de produzir deve ser combatida, pois também afeta a estrutura social e econômica e justamente um mito ligado à sobrevivência terá funções de criar todo um corpo social de sacerdotes portadores de uma medicina tradicional. (Isto não somente nas sociedades subsaarianas é claro, e se torna mais evidente para nós por que aqui neste ocidente da sociedade de consumo também nossos males do corpo afetam a nossa estrutura social e econômica).

Neste mesmo sentido e para concluir compreendemos através do verso de Oriki de Logun Ede " *O preguiçoso está contente entre os transeuntes*" que primeiramente o preguiçoso é um transgressor moral (como vemos em outras situações nos Orikis de Oxum e Oxossi). Como vimos no texto anterior " O que são Orikis ? ", o preguiçoso é um transgressor moral, pois na lógica da produção presente nas sociedades Yorubás (e de outros povos subsaarianos) de caça e coleta e agrícolas baseiam sua organização social no sistema de linhagens e clãs, onde as pessoas em idade adulta tem que produzir para seus descendentes, para si mesmos e ascendentes, o preguiçoso não tem um espaço de convivência a não ser como um transgressor moral. Comentei inclusive na ocasião que isto tem seus efeitos na diáspora pois os senhores de escravos costumavam preferir etnias de escravos que, além de deter técnicas de produção e ofícios que lhes interessassem, evidenciassem mais em sua cultura que eram trabalhadores e que o preguiçoso era um transgressor moral (o que uns povos evidenciam mais e outros menos, mas que ocorre na maioria dos povos subsaarianos que

tem suas raízes nas sociedades de caça e coleta , passando pela agricultura e pastoreio e depois se urbanizando). Isso, repito aqui mais uma vez, ajuda a desmistificar a visão preconceituosa que fazemos de nós mesmos que somos um povo indolente por que temos na história de nossos processos produtivos a origem do trabalho dos escravos e principalmente por descendermos deles. Contudo , se nos centrarmos na questão do Oriki, podemos entender porque somente "*entre os transeuntes*" o preguiçoso pode estar contente. *Transeuntes* sub-entendem um meio urbano e, consequentemente, o único no qual o preguiçoso poderia ser supostamente tolerado, por esta aglomeração urbana lhe conferir algum anonimato. Já no mundo dos coletores, caçadores e agricultores este anonimato não é possível o que evidencia ainda mais o papel desta figura como transgressor moral. De qualquer forma, o Oriki assume, nesta frase, uma importante função sociológica ao colocar em contraste nos meios urbanos e rurais o papel desta personagem que é o preguiçoso. A partir disso podemos perceber melhor a relevância com que são vistos aqueles que se recusam a produzir nos respectivos sistemas econômicos dos ambientes rurais e urbanos yorubás, assim como podemos observar que existem diferenças entre estes sistemas em cada um dos ambientes. Ao nos indicar a observação desta personagem no meio urbano também como um transgressor moral, o Oriki assume igualmente sua função pedagógica.

Iya Osun wa nife wa Baba Logun Ede

Osunfemi (Ivan Poli) .

O Mito de Oxumaré na Civilização Yorubá a partir de seus Orikis.

Conforme já citamos ao falar de do mito de Oxossi, muitas vezes diversos mitos de diversas cidades de diversos povos e tradições diferentes se unem para na diáspora dar origem a um só mito. Oxumaré é um desses mitos. Originalmente o Mito de Oxumaré para os Yorubás era uma adaptação de diversos mitos das tradições Fon e Jeje e mais propriamente Mahi da serpente Dã.

Este mito é trazido para terras Yorubás do Leste assim como os mitos de Obaluaiye e Nanã tal qual conhecemos. No imaginário comum da diáspora, Oxumaré é tido como o Ser andrógino por excelência, e trataremos do assunto com mais atenção no decorrer deste texto para expressar como essa relação de androginia vem significar uma das expressões do duplo nas relações de poder na África Subsaariana.

Para introduzir este mito cito uma lenda conhecida na diáspora em muitos Candomblés de Salvador e que apresentam bem como os mitos do Daomé se integraram ao panteão Nagô e conversam de maneira estreita entre si na diáspora.

> *"Nana Buruku era a esposa de Obatalá e ao engravidar vai consultar o Ifá para saber qual seria o destino de seu filho. Ifá lhe revela que o filho que Nana trazia no ventre seria tão belo quanto o Sol e teria o poder do Sol (que somente seu pai Obatalá tinha entre os Orixás). Baseada nisso Nana acredita que com o poder do filho que carregava no ventre poderia depor Obatalá do trono e governar através do poder de seu filho. Ao descobrir os planos de Nana, Obatalá a desterra grávida para o pântano dos mangues e disse que ai seria seu domínio e nesta podridão encontraria seu reino. Nana contudo restava esperançosa que seu filho ao ser tão poderoso como o Sol pudesse lhe trazer de volta ao poder. Deveria se chamar Obaluaiye (Senhor da Terra). Ao nascer , a criança vem toda coberta de pústulas de varíola e revoltada Nana a abandona à beira do Mar para que servisse de comida aos caranguejos. Quando os carangueijos se aproximarem do menino pelo cheiro de suas pústulas, os caranguejos , a criança chora e Yemanjá ouve seu choro em do seu domínio (o Mar) e vem em socorro a ele e o salva da Morte. Yemanjá que com o desterro de Nana torna-se a primeira esposa de*

Obatalá, cria o menino e o ensina que sua mãe deveria ser perdoada. Do outro lado, Nana pelo fato de ter abandonado o filho e descrer das palavras de Ifá é castigada pelo Destino.Ifá lhe prenuncia que teria outro filho. Este novo filho seria a criatura mais bela já vista e ao mesmo tempo a mais temida quando se aproximasse de sua mãe Nanã. Este seria seu castigo por ter duvidado de Ifá. Nasce então Oxumaré que era ao mesmo tempo Arco Íris em seu aspecto masculino e uma cobra em seu aspecto feminino (que era o único aspecto no qual Oxumaré poderia se aproximar de sua mãe Nanã).

Nanã sentia grande tristeza ao ver o Arco Íris e não poder tocá-lo e que sempre que se aproximava dele ele desaparecia e restava somente a cobra na expressão de seu filho Oxumaré.

Nana percebe que no lodo e na lama tudo renasce e se regenera, pois quando bate o sol no mangue formam-se arco-íris pequenos que eram a expressão de seu filho mais belo e promovia a regeneração da vida que ali se produzia. Ela compreende então o segredo de seus domínios (o pântano) e a regeneração que ele promovia e resolve então se regenerar e pedir perdão a seu filho Obaluaiye por tê-lo abandonado, desistindo de vez de obter o poder de Obatalá e vai procurar Yemanjá. Yemanjá prepara Obaluaiye para ver sua mãe, que já adulto cobria o rosto e corpo com palhas para que não vissem seu corpo coberto de pústulas e não o rejeitassem como sua mãe o rejeitou. Ao ver Nana, Obaluaiye resiste, mas a pedido de Yemanjá abraça sua mãe Nana a perdoa e pede que ela nunca mais o abandone. Neste momento a profecia de Ifá se faz verdadeira e todas as chagas de Obaluaiye se transformam em luzes tão fortes como a do sol, que fizeram com que continuasse a cobrir seu corpo, pois aquela luz era capaz de curar as mais terríveis doenças ou mesmo conduzir ao mundo dos mortos aqueles que deveriam para ele prosseguir. Obaluaiye ganha então com sua mãe Nana o reino dos Mortos, passa a agir com sua luz para curar ou redimir os homens de suas dores e torna-se o senhor da Terra. Oxumaré também perdoa sua mãe e passa a representar aquele que tem o caminho entre este e o outro mundo (Orun e Aiye) na expressão da Cobra e do Arco-Íris ".

Conforme podemos notar, Oxumaré nesta lenda da diáspora também tem o papel de promover o equilíbrio entre poderes através de seu caráter duplo, o que é uma influência indubitável do papel de Dã no Daomé.

Além disso, percebemos na lenda a socialização e integração dos Deuses Yorubás de cidades diferentes assim como outros originalmente do Daomé como se fizessem parte de um só panteão. Nisso vemos uma característica muito presente na diáspora e que pode nos contar muito da história de como as tradições na diáspora se reconstruíram nos espaços das senzalas.

Oxumaré, Dã, a serpente arco-íris, o ser andrógino e o duplo.

Como nos diz Balandier:

> *"As mitologias africanas em sua maior parte, atribuem um espaço privilegiado à relação homens/mulheres e são essenciais nas argumentações próprias destas mitologias. A relação aparece em ao menos três momentos. Nas lendas da criação, aonde ela figura como relação primordial: ligação de significação e que explica esta criação. Nos modelos de interpretação que revelam por simples comparação o freqüente recurso ao simbolismo sexualizado a fim de explicar a ordem do mundo, da constituição da "pessoa" e das primeiras obras civilizatórias dos homens em sociedade."*

Dessa forma, podemos perceber que muitas vezes, como reprodução destas relações se estabelecem relações de poder. Balandier nos explica melhor sobre o fato, falando justamente do papel de Dã entre os Fon do Daomé no contexto da criação Mítica do Universo para este povo:

> *Os Fon do Daomé....Suas lendas míticas , apresentam não uma criação única e acabada, mas uma série de criações sucessivas...A origem se encontra na divindade Andrógina, que dispõe de proeminência sobre todas as figuras do panteão daomeneano mesmo que ela mesma não seja um objeto de culto.Trata-se de Nana Buruku, que simboliza o começo absoluto. As narrações míticas a evocam como origem criadora dos materiais a partir dos quais o "Mundo" se constrói e se ordena. Este última tarefa pertence ao casal Mawu- Lisa. Do qual Nana foi o criador...A genealogia dos deuses corresponde à das criações , do domínio das forças pelas quais o universo se mantém em ordem assim como também os homens...Mawu é a fêmea, Lisa o macho; sua definição se lhes apresenta como gêmeos e às vezes como uma pessoa de duas faces capaz da auto-fecundação. Qualquer que seja a interpretação, é através de sua união –*

ou unidade- que consiste a base de toda organização no universo e na sociedade...Mawu e Lisa exprimem esta união tensional. Eles são associados a duas séries de atributos e de símbolos contrários e ao mesmo tempo unidos...A associação dual se apresenta, ao mesmo tempo, sob seus aspectos positivos (de complementaridade organizadora) e negativos (a diferença geradora de conflitos). Sua intervenção é necessária mais insuficiente...Uma outra figura , portanto, é responsável pela ordem da criação juntamente com Mawu e Lisa : Dã força enquanto pessoa e capaz de múltiplas manifestações. Esta nova entidade se identifica à ordem vivente, aos agentes de prosperidade , a continuidade do curso do tempo. Ela gera o movimento no sentido da ordem primordial ...Dã é concebida sob forma de divindade andrógina ao invés de par de gêmeos, dizem que ele é dois em um."

No panteão yorubá que conhecemos na diáspora, há basicamente três divindades andróginas principais e que são Oxumaré, Logun Ede (conforme vimos no ultimo texto) e Ossaim.

Como nos sugere Balandier, este ser andrógino representado por Dã vem legitimar e contribuir com a ordem final das coisas e do universo, tendo o mito neste contexto, sua função cosmológica que ajuda a explicar o universo e sua formação. Segundo nos sugere este autor, na maior parte das sociedades subsaarianas, a figura do feminino e das divindades femininas como Mawu está relacionada à desordem e ao caos. Já a figura masculina e das divindades masculinas como Lisa e Ogum está relacionada à ordem.

Em nosso mundo judaico cristão ocidental e também no islâmico, em nosso imaginário formado a partir destas civilizações a ordem se estabelece a partir do masculino, o criador é um Deus Homem que, assim como nas sociedades subsaarianas, assume no masculino o papel da ordem e no feminino o papel da desordem e do caos (podemos tentar achar isso no Ocidente se nos atermos ao que foram as feiticeiras na Europa na Idade Média, ou se analisamos miticamente os papéis de Lilith e Eva nas civilizações onde aparecem na Antiguidade, entendemos isto melhor). É comum para nós, em nossa sociedade ocidental, que aceitemos em nosso imaginário que este masculino, que é a Ordem, reprima a desordem do feminino e estabeleça a ordem do Universo, o que pode nos esclarecer das visões sexistas que temos em nossas estruturas sociais. (Não que na África Subsaariana seja diferente, segundo nos fala Balandier).

Na lógica dos Fon do Daomé e de grande parte das sociedades subsaarianas, este ser andrógino, no caso na figura de Dã, aparece como o regulador da ordem, pois como concluímos ao ler Balandier e Verger, o princípio do Masculino (ordem) não conhece a essência do feminino (desordem) e não pode assim estabelecer a Harmonia nem no contexto cosmológico, nem no sociológico (cosmos e sociedade). Esta harmonia só pode ser estabelecida por um ser que tenha em si os dois elementos, pois Ordem e desordem (transgressão) fazem parte do papel civilizatório dos Mitos.

Entendemos melhor quando recorremos aos papéis de Ogum e Exu conforme vimos anteriormente, que Ordem e transgressão se equilibram e se alternam no processo civilizatório. Da mesma forma que o duplo se equilibra entre ordem e transgressão, é necessário que masculino e feminino se equilibrem e só quem tem em si os dois princípios pode promover este equilíbrio.

Fazendo um parêntese, e não querendo fazer uma apologia à androginia, acreditamos que este mito andrógino possa nos ajudar a explicar o porquê na diáspora, no candomblé, o homossexual não é visto como um transgressor moral, contrariamente ao que pregam as seitas cristãs do Ocidente. Vemos em pleno século XXI o líder da Igreja Católica Ocidental falar contra os homossexuais. Esta Igreja, por sua vez, é a mais influente no delineamento dos princípios morais da sociedade de consumo ocidental. O mais paradoxal em tudo isso é que é justamente esta sociedade cristã, ocidental e de consumo que cria os estereótipos nos quais as tradições africanas e seus reflexos na diáspora são atrasados e por isso devem ser combatidas. São justamente estas igrejas cristãs ao lado do islã e seus proselitismos que fazem com que hoje na região Yorubá, não possamos afirmar que os homossexuais nestas regiões não sejam transgressores morais, como o que acontece com o candomblé na diáspora. Entendemos melhor fatos como este se não perdemos de vista que na diáspora, as tradições subsaarianas, como as yorubás, eram e ainda são consideradas, em nossa educação, mais como fatores de resistência da cultura de povos específicos do que elementos constituintes das tradições culturais vigentes em nossos países.

Em síntese, Dã, ou Oxumaré é aquele que promove o equilíbrio entre as forças e poderes que regem o cosmos e justificam o mito em sua ordem cosmológica. Também cria um corpo social na África, que o alia ao equilíbrio entre poderes de

sacerdotes e reis, de sociedades femininas e masculinas e tem um papel civilizador.

Em Logun Ede vemos o papel da androginia ligado a sua função sociológica de equilibrar o corpo social das mulheres comerciantes com o dos caçadores. Em Ossaim vemos o das feiticeiras com o do culto aos ancestrais (pois todos utilizam dos preceitos das folhas, onde Ossaim está presente). Em Oxumaré vemos muito mais um poder masculino que justifica a sua função cosmológica através do Arco Íris que o relaciona com a transcendência e ao poder do Orun (que cria um corpo social de administradores ligados a realeza) em contraste com seu poder feminino da serpente (que morde o rabo e dá o movimento do Universo) e que o relaciona com o movimento social das coisas do Aiye (que por sua vez legitima o corpo social de organizações ligadas a ofícios e ordens de administração popular.). O Mito de Xangô em Oyo tem um papel similar e que influenciou a maior parte dos outros reinos Yorubás e explicaremos melhor o duplo ao analisarmos este mito, que apesar de não ser sexualmente andrógino como Oxumaré, também *"Trança os cabelos como uma moça*" como diz seu Oriki, em uma alusão aos elementos do poder feminino que o Regulador da Sociedade (como também é Xangô em Oyo) tem que ter em si para poder ser efetivamente este Mito Regulador da Sociedade.

Segundo nos cita Verger em texto de Bernard Maupoil,

> *A opinião vulgar afirma que Dan Ayidokwedo ou Dan Bada Hwedo(Oshumale em Nagô) veicula entre o céu e a Terra os projéteis de Hevioso, denominam-na comumente serpente (Dan) ou fetiche arco Iris.Enxergam nele o deus da prosperidade: é o ouro... No plano material, seu papel no mundo consiste em garantir a regularidade das forças produtoras de movimento. Preside a todos os deslocamentos da matéria, mas não se identifica obrigatoriamente com o que é móvel. Se diz que Dan habita o oceano, é por que ele representa, para o homem o máximo de poder em um movimento ininterrupto.A vida é um desses movimentos misteriosos, o movimento por excelência, que Dan tem por missão sustentar.*

Paul Mercier já nos dia que :

> *Dan é a força vital sem a qual Mawu e Lisa não poderiam ter realizado sua tarefa. Dan Ayido Hwedo, enrolando-se em torno da terra em formação, possibilitou que ela se juntasse. Ayido Hwedo tem um duplo aspecto, masculino e feminino, e é concebido como gêmeos. Todos os demais Dan são*

descendentes deles. No entanto, mais que um par, é uno e possui dupla natureza. Quando aparece sob a forma de arco-íris, "o macho é a parte vermelha e fêmea é a parte azul". Juntos sustentam o mundo, enrolados em espiral em torno da terra, que preservam da desintegração...Se enfraquecessem seria o fim do mundo...Em sua tarefa de preservar o mundo. Dan é o servidor Universal. Por si próprio nada faz, mas sem ele nada pode ser feito."

Em ambos os casos, vemos a função cosmológica do mito fortalecendo o equilíbrio entre os duplos poderes que se estabelecem entre os diversos corpos sociais que formam a civilização Yorubá e que somente o ser andrógino ou igualmente duplo pode estabelecer. Isto mostra bastante da dinâmica com que se estabelecem estes corpos que recebem sugestões destes mitos duplos e que temos exemplos bem claros em sociedades que se equilibram no poder como o Oyomesi e Ogboni em Oyo.

2- Orikis de Oxumaré.

Reforçando o que vimos no que se refere á criação do Mundo e função cosmológica do mito de Oxumaré temos um claro exemplo quando fazemos a imagem de *"Oxumaré permanece no céu que ele atravessa com o braço*" e " *ele faz a chuva cair na terra*". Que são versos de seus Orikis.

Nesta função de mantenedor da vida na terra vemos claramente no verso de Oriki. "*O pai vem á praça para que cresçamos e tenhamos longa vida*". Na função pedagógica vemos claramente a observação "*O fogo não faz a criança calar-se"* em um dos seus versos.

Contudo, voltando ao item anterior, creio que, este mito, no mínimo, nos faz refletir se a visão de nossa sociedade de consumo herdeira da Civilização Judaico Cristã Ocidental na qual um dos elementos, para controlar o outro, o reprime, não está se desequilibrando cada vez mais neste processo. Nossos ancestrais que cultuavam Oxumaré na África e que temos na diáspora talvez tenham muito a nos dizer sobre nós mesmos a partir da visão que insistimos em chamar de visão da alteridade.

Aro Boboi baba Osumaré.

Osunfemi (Ivan Poli)

O Mito de Obaluaiye na Civilização Yorubá a partir de seus Orikis

Segundo nos fala Verger e a tradição Yorubá, na África encontramos diversos mitos similares que na diáspora se transformaram na dualidade Omolu/Obaluaiye. Sakpata (que foi um rei mítico conhecido em diversas regiões das terras yorubás e do Daomé), Soppona, Ayinon, Sapata, Omolu, Molu,Obaluaiye são nomes conhecidos tanto em terras Yorubás quanto no Daomé que designam o Senhor da Terra ou a Divindade da Varíola. De qualquer forma os mitos de Obaluaiye (que literalmente quer dizer Rei desta Terra) trazem para as cidades onde é cultuado um importante código moral. Verger nos narra um encontro onde Sakpata lhe endereça uma cantiga segundo ele cheia de ironia:

> *"Os olhos menores não temem os olhos maiores. Um dia o governo recrutou todos os feiticeiros e os puseram em um trem. O trem fazia zigi, zigi, zigi, partiu em direção a Cotonou. Lá chegaram na manhã do dia seguinte. O céu estava povoado por aviões e fomos encontrar vários europeus. Acreditamos que o governo iria nos dizer palavras importantes, mas em vão. Os brancos sentiram prazer em nos olhar e nos fotografar. Ainda hoje vemos um europeu entre nós. Quando se vem a um país, é preciso saber falar sua língua.Isso ele não sabe fazer, mas , ele é curioso de ver."*

Vemos aqui um curioso encontro entre Verger e Sakpata e que não deixa de ser influenciado por um código moral. Nas cantigas Nukuromehan que tem uma forma sentenciosa vemos mais claramente isso:

> *- Se você é rico não deve rir dos pobres, pois as pessoas pequenas tornam se grandes.*
>
> *-Quando se vêm ao mundo não temos mulher, automóvel ou bicicleta. Você não trouxe nada para esta vida e assim ninguém conhece o futuro.*
>
> *-Se o trem descarrilhar as bagagens não serão salvas*
>
> *-Todo mundo vai dizer que canto contra o povo do país. Venho, no entanto para dar-lhes conselhos.*
>
> *- Mulher que não fica em casa e corre atrás de um homem, em seguida mais uma infelicidade.*
>
> *-Não se deve correr assim, pegam-se doenças.*
>
> *-É preciso ficar em casa.*

-Se você se encontrar com aquele que vem de Longe, é preciso aceitá-lo como amigo.

-Se você se encontrar com alguém de sua casa ou de seu bairro, desconfie dele.

-Pois o ratinho que está em sua casa come seus panos, sua comida e lhe faz o mal; mas o rato da floresta nada lhe faz. Ele não tem necessidade de você.

Em primeiro lugar percebemos claramente que o Mito aqui exerce através destas cantigas sua função pedagógica e delineia comportamentos sociais o que pode ter um papel secundário em sua função sociológica. Muito claro é o código moral presente no mito que também simboliza, por sua vez, a ancestralidade. Como estamos falando de África Subsaariana, esta ancestralidade lhe confere a autoridade de orientar e até mesmo ditar um código moral.

Obaluaiye, as Doenças e a Morte.

Segundo vimos quando falamos da relação de Ogum e a Morte, no Odu Oyeku Meji dentro do corpo literário de Ifá, a Morte que consumia vidas humanas como seu alimento sem explicação, passa a atacar os homens através somente das Guerras de Ogum, do fogo de Xangô, das magias das feiticeiras e das doenças de Obaluaiye, depois da oferenda a Exu que é feita com o intuito de enganá-la.

Vimos também na lenda da diáspora que contamos ao falar de Oxumaré, que a Morte no contexto dos Yorubás pode não ter um caráter somente terrível, mas também redime os homens. Isto faz com que apesar de não ser necessariamente desejada, seja ao menos aceita se não for contra os preceitos naturais.

Da mesma forma que traz as doenças, Obaluaiye também as cura, e tem uma relação ambígua com as doenças e a morte, pois da mesma forma que o poder tem caráter duplo nas sociedades subsaarianas em geral, o binômio de vida e morte, de saúde e doença tem que ter a mesma origem e estarem entrelaçados, pois ambos regulam inclusive as condições de vida das aldeias. Isso faz com que tanto a natalidade quanto a mortalidade estejam relacionadas a mitos complementares, quando não ao mesmo mito.

Dentro dos Orikis de Obaluaiye vemos claramente as imagens que constroem arquetipicamente esta relação da Morte e das doenças com o poder nas relações sociais e instituições yorubás.

Quando ouvimos: *"Se eu for expulso do país ele será arruinado"*

"Doença Terrível"

"Sobre aqueles que são responsáveis pelo país, terrível doença"

"Invocamos todos os grandes"

"Não falamos com alguém que mata e come as pessoas"

"Paciência, ele parte para a terra de outro".

A relação de respeito ao senhor da varíola, da Morte, das doenças e da Terra lhe confere o poder sobre as decisões dos conselheiros, dos soberanos das cidades onde o mito está presente e desempenham desta forma um papel indireto em sua estrutura sociológica. Isto sem falar no corpo social de sacerdotes que qualquer mito cria dentro do contexto da sociedade Yorubá.

Código Moral nos Orikis de Obaluaiye

Além da evidente função sociológica que o mito de Obaluaiye desempenha na sociedade yorubá através da autoridade de seus sacerdotes sobre as questões relacionadas à medicina tradicional e ao culto aos antepassados, que por sua vez ratificam e fortalecem a autoridade deste corpo social, o mito em sua função pedagógica delineia um sistema moral e nos mostra particularidades de seu sistema de racionalidade. Este sistema moral presente nos Orikis de Obaluaiye também nos desenha uma estrutura social e nos dá uma idéia de um sistema de comunicação onde atua o corpo sacerdotal deste Mito através de seu sistema de crenças.

Vemos claramente como a autoridade e a hierarquia são representadas através das imagens do Oriki e que nos dão idéia do papel desta autoridade na estrutura social:

"*Antes que o pássaro entre na gaiola deve pedir ao seu superior*"

Outro momento no qual a ordem estabelecida se traduz no nosso imaginário através de verso de Oriki é quando ouvimos:

"*O guerreiro não tem medo de disparar sua espingarda"*

Isso se reforça ainda mais e se torna ainda mais claro e direto quando ouvimos os versos de Oriki:

“Volto pra casa”

“*Venho prestar contas a você”*

“*Devemos contar o que vimos”*

“Fui saudá-lo”

Nestes versos, além da autoridade do Vodun ou Orixá como ancestral e que determina as relações que os yorubás têm com esta ancestralidade, vemos também a importância da palavra verdadeira dentro desta estrutura sociológica, que por estarmos em uma sociedade oral, tem antes de tudo um valor documental. Em versos despretensiosos como estes podemos entrar em contato com preceitos fundamentais que relacionam o sistema de comunicação com o código moral e sistema de racionalidade entre os yorubás e a maior parte das sociedades subsaarianas.

Observemos os versos*: “O corpo daquele que injuriou o vodun apodrecerá enquanto ele ainda estiver vivo.”*

“Aqueles que insultam Omolu no caminho do campo”

“Veremos seu cadáver voltar inchado”

Vemos claramente aqui, mais uma vez, a relação de respeito ao Orixá como ancestral que legitima o seu papel civilizatório através do seu sistema moral.

De qualquer forma, nem tudo o que vemos e ouvimos em relação à Omolu diz respeito somente ao código moral que legitima a estrutura social das cidades onde irradiam seu Mito para a diáspora.

Temos exemplo claro nos versos de Oriki abaixo:

“*Uma enxada de chumbo não pode cavoucar o campo”*

“Faca de cobre não pode cortar uma palmeira”

“Sem língua a boca não serve”

“Aquele que desonra não concebe ser desonrado”

“Mosca debaixo do Leopardo não sente medo do Leopardo”

“O fogo queima o campo sem queimar as folhas secas”

“Ele cai na estrada e a fecha como uma planta espinhosa”

“A planta espinhosa faz mancar aquele que entra na cidade”

“O vento sopra, quando venta muito prevenir seu marido”

“A Serpente é bela, mas arrasta seu corpo no chão”

Nos versos anteriores não podemos negar que estamos falando de um código moral, contudo nos exemplos destes versos de Oriki, ao contrário dos anteriores, a relação de respeito ao mito ancestral não se impõe através do medo, ainda que estejamos falando do Senhor da Morte e doenças.

Vemos indubitavelmente simples observações a partir do quotidiano e é inegável que podemos perceber nesses versos elementos do sistema de racionalidade deste povo, assim como na maior parte dos versos o mito assume sua função pedagógica. Isto mostra e comprova que apesar dos Orikis serem um elemento litúrgico, não param somente aí, e revelam outras funções.

Voltando aos Orikis em si, em sua função pedagógica, vemos nos versos abaixo algo que sem dúvida legitima o respeito ao corpo social que o mito cria:

"Não se deve caçoar dos adeptos do Orixá"

"Se alguém caçoar deles, esta pessoa tornar-se-á esposa do Orixá"

Isto delimita antes de tudo na estrutura social yorubá, onde devem se localizar os adeptos e sacerdotes do Orixá em relação ao restante da sociedade das cidades da qual irradia este mito.

Obaluaiye também se relaciona com o dinheiro, pois o senhor da Morte também cria os herdeiros e legitima o poder econômico dos que herdam os bens dos que deixam de encabeçar as linhagens e são redimidos pelo senhor da Terra. Isto nos mostra parte deste sistema econômico criado pelas sociedades de linhagens em seus processos sucessórios.

Este fato é ilustrado também nos versos de Oriki abaixo.

"Odire recebe dinheiro de um homem importante"

"Meu pai que dança em cima do dinheiro"

De qualquer forma a Morte e as doenças não são vistas com alegria, apesar de serem aceitas pelos yorubás como parte de seu processo de construção civilizatória.

Vemos isto claramente nos versos de Oriki.

"Ele pesa para todo mundo"

"*Ensinem me a me divertir para que tudo fique bem*" em uma alusão a própria lenda que enganou a Morte no corpus dos Odus de Ifá em Oyeku Meji, conforme vimos no Texto sobre Ogum.

Contudo o mito também traz em seus Orikis um claro papel pedagógico quando construímos as imagens dos versos:

“Ninguém deve sair sozinho ao meio dia”

Este verso nos fala indiretamente dos perigos a se sair sozinho ao meio dia e aumentar o risco de contrair doenças por ser picado por mosquitos como o da malária ou outros. Mesmo que não havendo diagnósticos médicos conforme conhecemos em nossa sociedade, como as doenças são atribuídas a Obaluaiye, intuitivamente era atribuída a ele a epidemia e a infecção assim como as formas de evitar os contágios de doenças também a ele são atribuídas tanto na África como na diáspora.

Fazendo um parêntese neste caso, é importantíssimo que nos atenhamos à eficácia dos métodos presentes nas bases míticas da África subsaariana para que possamos realmente combater epidemias naquele continente, sobretudo no interior e nas regiões menos ocidentalizadas. As campanhas de combate a epidemias na África (como a AIDS) geralmente são ineficazes para as regiões menos ocidentalizadas, pois as estas campanhas geralmente são direcionadas para uma realidade urbana para os que se mantém mais próximos da influência dos antigos colonizadores e, consequentemente, das regras da sociedade de consumo ocidental. Analisando o exemplo de Obaluaiye dentro da cultura Yorubá, podemos concluir que só teremos o combate eficaz a epidemias na África se levarmos em conta métodos, medicinas e mitos tradicionais em harmonia com os métodos do Ocidente. Se o Ocidente não souber introduzir estes métodos respeitando as crenças locais, dificilmente terá sucesso.

Para concluir este item, ao analisarmos os versos de Oriki abaixo percebemos o quão onipresente é a relação dupla de Vida e Morte como também o são as relações de poder dentre os Yorubás.

“Ele fica em casa, manda as pessoas sair e as vigia”

“Atenção na casa, atenção no caminho, venham fazer a cerimônia”.

Isto ratifica, mais uma vez sua posição como ancestral e responsável pelo culto destes, uma vez que a casa no contexto da civilização yorubá é a sede das linhagens. O que nos expõe elementos importantes em sua estrutura social.

Obaluaiye e a relação com o Onile.

Como veremos melhor no mito de Nanã, antes da chegada de Oduduwa, conforme nos fala Lépine, não se cultuava Olorun no que hoje são as terras Yorubás.

Na verdade se cultuava o Onile (que em Yorubá literalmente quer dizer Senhor da Terra) e somente diversas versões de Nana e Sapata (Obaluaiye) eram conhecidas e relacionadas desde este período ao culto à terra.

Temos ainda nos dias de hoje resquícios do culto ao Onile nas sociedades Ogboni das diversas cidades Yorubás, que assimilaram este culto.

Nos dias de hoje o papel de Onile é atribuído ainda a Nana, Obaluaiye como nos idos tempos antes da chegada de Oduduwa, mas também a Ogum (por ser o civilizador e o que liga os homens à sobrevivência à terra) e a Oxossi também por desempenhar as mesmas funções.

O Onile em resumo, como já vimos no caso dos Orikis de Logun Ede, é aquele elemento que designa para o Yorubá o seu sentido de pátria (o que discutiremos mais detalhadamente em textos futuros.). O Onile para o Yorubá é onde está assentado seu Orixá que geralmente é onde está baseada a casa de sua linhagem de origem. Normalmente é o lugar onde se nasce.

Obaluaiye, no sentido de Senhor da Terra é o Onile por excelência.

Para ilustrar o conceito, narro algo que observei quando fui ao Balé Folclórico da Bahia em uma das vezes que estive em Salvador.

Na apresentação do Balé Folclórico eram recriadas danças de Orixás e no momento que Obaluaiye entra, começa a bater no chão e gritar e se contorcer todo para expressar sua dor. Podemos interpretar, a partir desta representação, que recria, muitas vezes, as manifestações de Obaluaiye em terreiros da diáspora e na África, que Obaluaiye sendo um Orixá Onile e o próprio senhor da Terra, sente em si toda dor da Terra e dos homens. Por isso os cura ou os redime com sua Luz.

O que podemos também interpretar da dor de Obaluaiye, o senhor da Terra, é que as riquezas desta Terra, segundo a lógica deste Orixá Onile, devem servir para amenizar as dores dos Homens que também é a dor deste meu pai que sofre por todos nós e por quem também resolvi renunciar a muitas coisas em minha vida pessoal para trabalhar também em oferenda a ele contra o preconceito racial e sexismo até a hora que ele venha me redimir de todas as dores que nós homens sentimos nesta terra, pois estas que também são dores

dos homens, meu pai Orixá Onile e Senhor da Terra sempre as sentirá juntamente conosco e será sua eterna dor, à qual sua Terra com suas riquezas deve servir para combater, juntamente com as Nações de seus filhos e devotos na África e pela diáspora que também, como ele, sentem a dor do Mundo.
Atoto Baba ajunta mi Obaluaiye.
Osunfemi

O Mito de Nanã na Civilização Yorubá a partir de seus Orikis.

1- Introdução.

Devemos iniciar esclarecendo que o mito que temos desta divindade na diáspora é bem diferente do que temos originalmente na África e ainda nos dias de hoje.
Para entendermos melhor o que significa o Mito de Nanã em terras africanas devemos recorrer ao que vimos brevemente no ultimo texto sobre Obaluaiye no que se refere ao culto de Onile.
Nana segundo nos expõe Lépine, era cultuada, (ou cultuado) em uma região que ia do atual Níger até o Burkina Faso sob diversas designações e sob a égide de diversas lendas e simbolismos diferentes.
Em todos os casos Nana era ligado(a) à terra. Encontramos este mito muito presente tanto no contexto destas civilizações no período de caça e coleta quanto no agrícola. Isto o reafirma ainda mais como Orixá Onile e originalmente ligado a este culto e anterior a chegada de Oduduwa a Ile Ife.
Ainda segundo o que nos conta Lépine, existem regiões em terras yorubás nas quais a maior parte das Divindades que conhecemos no panteão dos orixás na diáspora e na maioria das cidades yorubás é desconhecida e só se conhecem e cultuam Obaluaiye e Nana. Isto nos mostra claramente que se o culto de Olorun não está em todos os lugares da civilização Yorubá, o culto ao Onile está, por ser mais antigo.
Segundo vimos no texto sobre Oxumaré, quando Balandier fala sobre os Mitos da criação entre os Fon, cita Nana como sendo um ser andrógino,(e peço

neste momento que recorramos ao que vimos no mesmo texto para entender melhor esta questão nas relações do poder duplo na África).

Na questão do poder duplo Nana estará ligada sempre ao corpo social que cultua o Onile e, portanto aos administradores e conselhos populares mais distantes do culto de Olorun que normalmente estará ligado à realeza.

Desta forma, o culto de Nana é na África algo que se relaciona à resistência dos cultos ancestrais dos antigos autóctones anteriores a Oduduwa. Vemos elementos claros disso em uma lenda da diáspora da coletânea de Prandi que transcrevo abaixo:

"Nana proíbe instrumentos de metal em seu culto.
A rivalidade de Nana e Ogum data de tempos
Ogum o ferreiro guerreiro,
Era proprietário de todos os metais.
Eram de Ogum os instrumentos de ferro e aço.
Por isso era tão considerado entre os orixás,
Pois dele todas as outras divindades dependiam.
Sem a licença de Ogum não havia sacrifício;
Sem sacrifício não havia orixá.
Ogum é o Oluobé, o Senhor da Faca.
Todos os orixás o reverenciavam.
Mesmo antes de comer pediam licença a ele
Pelo uso da faca, o obé que se abatiam os animais
E se preparava a comida sacrificial.
Contrariada com essa precedência dada a Ogum,
Nana disse que não precisava de Ogum para nada,
Pois se julgava mais importante do que ele.
"Quero ver como vais comer,
Sem a faca para matar os animais", disse Ogum
Ela usou o desafio e nunca mais usou a faca.
Foi sua decisão, que no futuro,
Nenhum de seus seguidores se utilizaria de objetos de metal
Para qualquer cerimônia em seu louvor
Que os sacrifícios feitos a ela
Fossem feitos sem a faca,
Sem precisar da licença de Ogum."

Se considerarmos que o culto a Ogum está ligado ao ancestral Oduduá, que surge somente após sua chegada em terras yorubás, e que com ele vimos o advento da forja e conseqüentemente da vida urbana que segue as sociedades agrícolas e de caça e coleta quando predominava o culto de Nana e ao Onile, entendemos melhor o que representa esta resistência de Nana em usar a faca.
Em uma sociedade na qual a ancestralidade determina relações de poder, vemos neste primeiro exemplo mais uma vez uma relação dupla entre o poder da ancestralidade que resiste para não perder seu lugar e o poder da tecnologia e das novas gerações que inova. Talvez ao observar isso teremos métodos mais eficazes para estabelecer relações com esta África que respeitem suas origens primordiais. O mesmo serve para nós filhos de suas diásporas que relutamos em enxergar nesta África nossas origens ancestrais somente porque grande parte de nós não têm mais a pele negra, e neste processo negamos muito de que nós mesmo ainda somos.

Nana, Senhora dos Mortos. Relação com a doença.

Na maior parte das terras na África onde é conhecida, Nana por ser relacionada à Terra assim como Obaluaiye, também se relaciona com os morte e com a Doença.
Também Nana é representada como a Morte por doenças no Odu Oyeku Meji que vimos no texto de Ogum
Vemos, em seus Orikis, representações claras disso, quando ouvimos:
"Dono de uma bengala, não dorme e tem sede de sangue"
"Ele só poderá comer a massa no dia da festa se tiver matado alguém"
E sua relação com a doença e proteção aos que padecem de males quando ouvimos:
"Louvo a vida e não a doença"
Isto também nos fala da função sociológica do mito através do corpo sacerdotal ligado à medicina tradicional e que se relaciona ao mito de Nana.

Nana e a ancestralidade. Origens do mito

Por estar ligada ao culto ao Onile e conforme observamos acima, Nana está intrinsecamente ligada à ancestralidade, sobretudo a partir deste conceito segundo o culto ao Onile. Isto se evidencia quando ouvimos os versos:

“Presto homenagem aos ancestrais”

“Minha mãe estava primeiro em Baribá”

“Venho saudar o Onile (dono da terra) para que ele me proteja.”

Temos aqui também dados históricos da origem do mito entre algumas cidades yorubás, proveniente originalmente da Terra dos Baribás, o que contribui com o que nos diz Lépine sobre o Mito.

Outro fator importante que não podemos deixar de ressaltar trata-se da referência direta tanto à ancestralidade quanto ao Onile que ratificam a importância de seu papel na estrutura desta sociedade de linhagens.

Código Moral de Nana e provérbios dos Orikis.

Nesta ultima parte nos ateremos mais aos aspectos do sistema moral e das funções pedagógicas e sociológicas do mito de Nana.

Segundo no expõe Bolanlé Awe em sua obra, os Orikis podem nos falar de fatos históricos e no caso de dois versos de Orikis de Nana vemos, além disso, a sua influência social assim como o domínio Yorubá dentre os Fon em dois versos:

“Orixá que impediu o Fon de circuncidar-se” (que pode estar relacionado com sua origem andrógina entre os Fon)

E também *“Orixá que obriga o Fon a falar Nagô*” (Provavelmente em uma alusão do domínio de Oyo ao Daomé até a época do Rei Glele que ao travar uma guerra com Oyo inverte a situação no século XIX)

Nos casos acima vemos claramente neste código moral a função sociológica do mito e um pouco da história da relação entre os Yorubás e os Fon. Vemos em outros versos sua função pedagógica, como por exemplo:

“O covarde não tem título”

Verso que nos mostra claramente que o covarde nesta sociedade é um transgressor moral.

“O Onile (dono da casa) mete medo no malfeitor”

Outro verso que também nos mostra claramente que o malfeitor é tratado igualmente como um transgressor moral nesta sociedade.

“Ele mata aquele que é mau”

Verso que nos reforça a transgressão moral do malfeitor.

“Não se pode saber o que existe dentro de um saco”

Mostrando em sua função pedagógica que muitas vezes a curiosidade pode trazer problemas.

“Nós o chamamos sem dormir”

“Não morrer em casa, não morrer viajando”

Versos que relacionados ao culto da Senhora dos Mortos falam dos inconvenientes que a morte em lugares inapropriados podem trazer.

“Nada tirar de um centavo não o diminui”

Em uma alusão clara ao conceito de economia.

Em outros versos vemos fatores importantes que inspiram comportamentos e ao mesmo tempo descrevem o mito de Nana, mostrando bastante de sua função pedagógica e delineando um código Moral.

“Ele encontrou dinheiro, chefe devagarzinho”

“Eu o primeiro a usar uma espada”

“Força para pegar inimigos”

“Ele não te conhece, ele não te felicita”

“Uma coisa semeada dentro de casa cresce até o lado de fora”

“Ele faz tudo”

“Não se pode olhar no olho da morte”

“Sabemos o que ele faz, não sabemos o porquê”

“Ele divide a guerra em dois” (em uma alusão aos lados de que combatem os inimigos, mas que independente do lado tem mortes iguais)

“Ela faz o que bem entende”

“Muito Velha”

“Invocamos depressa o Orixá”

“Nós o vemos divertir-se e não conhecemos os seus hábitos”

“Ele tem força sem recorrer a remédios”

“Nós o olhamos, mas ele não desvenda o segredo”

“Ele dá alegria para todo mundo”

“Se alguém for muito bom ele o mata” (no sentido da morte como redentora)

“Ele é solitário, ele é conhecido”

Para concluir, temos em um verso de Oriki uma alusão a lenda que temos na diáspora e que nos diz:

“Ele mata o carneiro sem utilizar a faca”

Que nos faz pensar em Nana e conseqüentemente em como na nossa sociedade de consumo e ocidental nos recusamos ainda em defender tradições que são tão nossas que herdamos desta diáspora africana.

Salubá Iya Nana

Osunfemi (Ivan Poli)

O Mito de Yemanjá na Civilização Yorubá a partir de seus Orikis.

Devemos, ao iniciar falar em Yemanjá, que apesar de talvez ser ela a Divindade Yorubá mais popular em sua diáspora no Brasil e no imaginário dos brasileiros de todas as religiões, grande parte dos seus mitos, assim como de outros Orixás, foi construído em terras da diáspora e não refletem sempre o mesmo imaginário mítico entre os africanos.

Não são em todas cidades yorubás que Yemanjá se relaciona diretamente com o mar, apesar de estar presente na maioria delas.Contudo está ligada às águas, de alguma forma, na maior parte. Pois as águas e suas deusas (e deuses) fazem parte da cosmologia de quase todas cidades yorubás, o que não quer dizer que todas as águas sejam o Mar. Talvez expliquemos isto pelo fato de o mar muitas vezes não fazer parte do cotidiano da maioria das cidades Yorubás fundadas pelos descendentes de Oduduwá e as divindades auxiliares terem de se adaptar à hierarquia do Mito fundador da cidade. Segundo a cosmologia encabeçada por este Mito fundador, auxiliam nesta cosmologia e consequentemente na ordem social e das instituições destas cidades conforme também me afirmam meus correspondentes africanos ligados a corpos sacerdotais de templos em cidades Sagradas da Região Yorubá.

A Yemanjá que conhecemos no Brasil, segundo vemos na obra de Verger, reúne elementos das divindades Yorubás Yemoja, Yeyemowo e Yewa (e outras divindades menores ligadas às águas das várias cidades yorubás que se encontravam através de seus filhos da diáspora, desde a época da senzalas).

Yemojá, era uma das divindades principais da cidade de Abeokutá, onde conta-nos Verger que se situava seu principal templo. Segundo o mesmo autor Yemojá dentro da lógica aglutinante da língua Yorubá é a contração de

Yeye(mãe) Omo(filho) Ejá(Peixe) ou seja: Mãe que os filhos são peixes, ou Mãe dos Peixes.

O nome Yemanjá no Brasil,e Yemaya em Cuba e nas outras Antilhas , teriam vindo diretamente do nome Yemoja.

Contudo, conforme já dissera, nem sempre o Mito de Yemanjá se relaciona diretamente com o Mar e, para ilustrar isto, transcrevo um mito que se refere à cidade de Oyo (que não era banhada e nem próxima ao mar) que Verger nos cita a partir dos relato do Padre Baudin e outros autores europeus:

> *"Oduduá deu a seu esposo Obatalá um menino e uma menina : Aganju, que significa" lugar inabitado, mato ou floresta" e Yemojá(mãe dos peixes).*
>
> *Yemojá é a divindade dos rios e preside julgamentos pela água. É representada por uma estátua de mulher, amarela, usa contas azuis e um traje branco. O culto a Aganju parece ter caído no esquecimento ou confundiu-se com o culto prestado á sua mãe, mas diz-se que ele tem lugar diante do palácio do rei de Oyo,onde o deus era adorado antes, e que ainda se chama Oju Aganju.*
>
> *Yemoja desposou seu irmão Aganju, do qual teve um filho, Orungan, que significaria "no alto do céu". Seria o ar (entre a terra e o céu).*
>
> *Orungan enamorou-se de sua mãe. Ela não quis dar-lhe ouvidos, mas ele, aproveitando-se da ausência do pai,a possuiu,Logo após o ato Yemojá fugiu, torcendo as mãos, lamentando-se perseguida por seu filho. Ela repeliu com repugnância todo o consolo que ele queria dar-lhe. No momento em que Orungan ia apoderar-se dela. Yemojá, caiu de costas no chão. Seu corpo inchou imediatamente e de seus seios saíram cursos d´água que formaram um lago. Seu ventre explodiu e dele saiu uma série de deuses:1. Dada (deus dos vegetais); 2. Sango (deus do trovão); 3. Ogum (deus do ferro e da guerra); 4. Olokum (deus do mar); 5. Olosa (deusa dos lagos); 6. Oya (deusa do Níger); 7.Osun(deusa do rio Osun); Oba (Deusa do Rio Oba) ; 9 Orisa Oko (deus da agricultura); 10 Osoosi (deus dos caçadores); 11 Oke (deus das montanhas); Aje salunga (deus das riquezas); 13. Soppona (deus da Varíola); 14. Orun (o Sol); 15 Osu (a lua).*
>
> *No lugar onde o corpo de Yemoja inchou foi erigida uma cidade, Ife (que significa distensão, inchaço), a qual se tornou a cidade Santa dos Yorubá."*

Há alguns pontos a se comentar e explicar na Lenda da Coletânea de Verger.

1- Aganju é o nome de um dos primeiros Alafins (reis) de Oyo, e, portanto, deificado assim como Xangô e Oraniyan. Isto justifica seu culto diante do palácio do rei de Oyo na lenda acima.

2 – Olokum aparece aqui como deus do mar, o que era comum na maior parte dos reinos Yorubás, sobretudo em Oyo. No Brasil, o culto de Olokum praticamente não existe, mas em Cuba resiste e é conhecido na Santeria como Deus do Mar.

3 – Ife nesta versão é significada como sendo um inchaço. Contudo em Yorubá Ife é um substantivo que se forma a partir do verbo fe(querer) e a qualidade do querer(fe) que forma (I)fe e também designa, em yorubá, a palavra Amor. Segundo o que nos conta Salami em suas aulas Ife também, por esta acepção, quer dizer algo muito grande e que não tem tamanho (daí sua provável correlação com um inchaço). Ifé é a cidade Original dos Yorubás, que legitima a realeza de todos os outros reinos yorubás através do poder de seu Ooni (rei) que é descendente direto de Oduduwa (ancestral mítico de quem todos os outros reis yorubás também descendem).

É interessante ressaltarmos que mesmo nesta lenda, Yemoja, não sendo a rainha do Mar, é a mãe dos Orixás e este mito nos explica a criação do Universo e a função Cosmológica deste mito como um elemento feminino responsável pela Gênese do Mundo, pois os deuses representavam em si os elementos que tinham como domínio. Na diáspora, também vemos em coletâneas de outros autores, Yemanjá promovendo esta Gênese e sendo o elemento feminino responsável por ela. Temos exemplos semelhantes na coletânea de Reginaldo Prandi “Mitologia dos Orixás” que pode nos ilustrar como este papel de Senhora da Gênese, relacionado à Yemanjá chegou até nós na diáspora. Falaremos com mais riqueza de detalhes do papel de Yemanjá como Elemento Feminino da Gênese quando formos tratar dos mitos das Ayabás. Quando entenderemos melhor por que Ile Ife, que é a cidade original dos Yorubás, é associada à deusa Yemojá e não ao ancestral mítico Oduduwa.

De qualquer forma, o que é um consenso é que tanto Yemoja, quanto a nossa Yemanjá, estão ligadas às águas, ao poder feminino, ao poder criador e à Gênese, à maternidade, fertilidade e à ancestralidade feminina.

Estas águas que explicam a função cosmológica do mito a partir de seu poder criador e de Mãe da Gênese, tem seus reflexos no poder feminino da maternidade que juntamente com o papel feminino da ancestralidade nos explicam muito da estrutura social que se constrói historicamente onde este mito está presente. Uma vez apresentados estes elementos podemos comentá-los em seus Orikis.

Maternidade de Yemanjá e Ancestralidade Feminina em seus Orikis.

Dentro de uma sociedade que se expressa através de linhagens, a maternidade e a condição de mãe expressam, antes de tudo, segundo esta visão, a condição de dar continuidade a um determinado ciclo que mantenha esta ordem e estrutura sociais. Como nos expõe Serrano em suas aulas e Balandier em seus textos, a matriarca a partir de uma determinada idade passa a desempenhar um papel importante dentro das estruturas de poder predominantemente masculinas, nas sociedades subsaarianas. Esta idade que confere à mulher uma determinada antiguidade que a permite participar das decisões dos conselhos masculinos, é exatamente o que vemos representado no Mito de Yemanjá quando esta manifesta sua maternidade adulta.

Ao analisarmos os versos de Oriki: *"Rainha que vive nas profundezas das águas"* e "*Diante do Rei ela espera altivamente sentada*", vemos no primeiro a legitimação da função cosmológica de seu mito e no segundo a imagem deste poder matriarcal, ao fazermos a imagem da mulher altiva que espera na frente do rei. Já no verso: *"Flauta de mulher que ao despertar toca na corte do rei"* vemos mais uma vez a imagem da sua figura feminina ligada ao poder.

É inevitável falarmos em maternidade e querermos nos desdobrar em suas implicações na sociedade yorubá, sem antes citar que ela não existe sem a fertilidade das mães e a própria maternidade, ao que Yemojá também aparece ligada indubitavelmente nos versos de Oriki: " *Mãe que tem os seios úmidos*" (pois está amamentando) e " *Ela tem muitos pelos na Vagina*" (em uma alusão à mulher fértil).

Já quando ouvimos os versos: *"Mar, dona do mundo que cura as pessoas como um médico"* e *"Velha dona do Mar"* podemos fazer melhor a relação existente entre esta figura da Matriarca, do mito que assume sua função cosmológica através do Mar e que tem seu papel na Gênese e que se

desdobra em sua função sociológica quando através do seu corpo sacerdotal *“cura as pessoas como um médico”.*

Inegavelmente, todos estes versos aparentemente despretensiosos também fazem a imagem da mãe que dá sequência à sociedade de linhagens e mantém assim viva a estrutura social que por ela se mantém.

Contudo, o papel sociológico do mito de Yemanjá vai muito mais além e podemos até mesmo entender um pouco das relações de parentesco e alteridade (com estranhos) presentes nos textos de Claude Meillassoux (Antropologia da Escravidão) , autor que nos introduz que a partir destas relações é criada a escravidão linhageira na África Subsaariana.

Normalmente, segundo Meillassoux era a partir da falta conquista efetiva de espaço nesta estrutura de linhagens pelos estranhos que começa a escravidão linhageira na África. Contudo o mesmo autor, ao mesmo tempo diz que nem sempre estes estranhos estavam fadados a este destino, pois havia a possibilidade de integração destes à esta estrutura social.

Podemos ter uma idéia de como esta integração se dava na região onde o Mito de Yemojá irradiava sua influência em terras Yorubás quando entendemos como desempenhava esta sua função sociológica quando ouvimos os versos de Oriki:

“Criança que em grupo quer ver Yemoja”

“Minha mãe Awoyo é maior do que aquelas que têm roupas” (em provável referência às européias)

“Ela cria as crianças vindas de fora”

“*Seu filho será alimentado”*

Vemos literalmente nos versos acima a criação da instituição dos agregados familiares na África Yorubá, que cria a partir do mito de Yemanjá, um espaço para que estes, até então estranhos, penetrem nas estruturas linhageiras das famílias e encontrem seu espaço.

Há alguns anos me correspondia com uma amiga que era professora no Benim e descendente de Yorubás, e ela em carta me conta a história de sua própria família, que descendia de pessoas da Corte de Oyo. Com a Guerra do Glele no século XIX seu tataravô foi escravizado pelo rei do Daomé (Glele) e que os Fon ao inverterem a ordem de submissão que tinham com o reino de Oyo, ao escravizar a corte e grande parte dos adultos de muitas cidades, abandonavam

as crianças à própria sorte, que eram acolhidas por famílias yorubás e se tornavam agregadas destas famílias. Segundo me diz minha correspondente, sobretudo nesta fase da escravidão, era comum que famílias yorubás estabelecidas em cidades do que hoje é o Benim adotassem estes agregados para aumentar a força de suas linhagens e mesmo nas cidades Yorubás que hoje são da Nigéria isto acontecia entre as cidades que guerreavam entre si.

Vemos no Oriki que a instituição dos agregados da família brasileira que diz respeito a muitos de nós, têm (também, porém talvez as mais fortes) raízes na África. Percebemos isto muito bem sobretudo no Nordeste onde a influência dos Yorubás é maior, mas também no Sul e Sudeste. Minha própria avó e suas irmãs (que eram mineiras e negras) cuidaram de muitos agregados segundo a tradição de suas ancestrais. Tenho tios que são estas "crianças de fora " que "foram alimentadas", por estas filhas e devotas inconscientes de Yemanjá que habitam na diáspora, independentemente de suas religiões (pois minha própria avó era protestante), das quais descendemos em maior parte.

Código Moral de Yeyemowo a partir de seus Orikis.

Outro mito que influenciou o que conhecemos como sendo nossa Yemanjá, foi a mulher de Obatalá que se chama Yeyemowo e que conversa diretamente com o mito de Yemoja, apesar de estar mais ligada a função da mulher de Obatalá do que Senhora das Águas.

Vemos neste mito um forte código moral, que inegavelmente está ligado a Obatalá e seu contrapeso no universo feminino.

Temos que na diáspora Yemanjá é mulher de Obatalá (Oxalá).

Façamos as imagens de Oriki:

"Yemowo faz teu marido pensar em casa"

"Que haja dinheiro , que haja filhos "

"Que haja comércio , que haja benefícios"

"Que se vá onde as pessoas estão reunidas"

"Que permanecendo em casa haja comida para numerosos filhos"

"Ela é ciumenta"

"Ela tem o ciúme da lebre do campo"

"Ela diz que você é o marido"

"Ela diz que eu o pegue e o leve até Ifon"

“Seu marido não deve voltar a casa com outra”

“Ela diz que a lebre assim o faz no mato”

“Mulher principal”

“Ela é digna de seu marido no dia que carrega um fardo”

“Rainha que encontra o que comer”

“Ela gosta de ver seu marido com freqüência”

O mais interessante que observamos no Mito é que desenha um código para esposas baseado em observações que vem do sistema de racionalidade deste povo e que tem grande influência pelo o que conhecemos ser pertencente ao mito de Yemanjá na diáspora.

Talvez não possamos negar que vemos muito de mulheres que conhecemos ou mesmo de nossas mães neste mito. Muito provavelmente por esse motivo tenha se tornado tão popular e amado entre nós na diáspora.

Odo Iya Yemoja

Osunfemi (Ivan Poli)

O Mito de Xangô na Civilização Yorubá a partir de seus Orikis

Falar do mito de Xangô na Civilização Yorubá, talvez seja um pouco como falar em Zeus na Mitologia Grega, Júpiter na Mitologia Romana, ou mesmo Odin entre os Vikings, sobretudo se nos atemos ao conceito do que ele representa para o Reino de Oyo e o que este reino representa para a Civilização Yorubá e para a diáspora.

Oyo incorporou e manteve relações de “vassalagem” e de associação com diversos outros reinos cidades Estado Yorubás (e não Yorubás), tornando se o maior reino Yorubá.

A própria palavra Yorubá, que designa todo o conjunto de povos que conhecemos na diáspora como sendo nagôs vem de uma referência direta aos habitantes do reino de Oyo.

Como não poderia deixar de se reproduzir no Mito de Xangô temos na lenda abaixo da Região de Savé (no atual Benim) um exemplo simbólico desta expansão de Oyo sobre outros reinos africanos yorubás ou não, na figura de Xangô.

A lenda extraída da coletânea de Verger diz o seguinte:

"Certo dia Xangô se transformou em um menino pequeno e foi ver o rei em seu trono. Disse-lhe que lhe cedesse o lugar, pois o rei era ele. O rei chamou todo mundo e perguntou e quem era aquele menininho que o incomodava. Ninguém o conhecia. O rei ordenou a seus servidores que o matassem e o jogassem no rio. Levaram-no e, daí a pouco, os servidores voltaram. Antes que eles chegassem à presença do rei, o menino já estava diante do trono. O rei ficou espantado e disse:" Como? Ele foi morto pelos homens e agora voltou. "Se eu mandar as mulheres matá-lo talvez não volte". O menino ouve essas palavras e pôs se a saltar,a brincar e a operar milagres. As mulheres o perseguiram. Ele viu um grande buraco, saltou por cima dele , pulou em cima de uma grande árvore e desceu. Saltou em uma floresta próxima e encontrou uma árvore de grande porte. Saltou nela e apareceu dependurado em um galho, pendendo de uma corda,e morreu. As mulheres voltaram e disseram ao rei: "o menininho enforcou-se".

O rei disse que o milagre não poderia ter ocorrido desta forma na cidade e anunciou a todo mundo que iria fazer um sacrifício. Comprou o material para o sacrifício (como comum em qualquer Itan e Ese Ifá dos Odus de Ifá ao qual essa lenda se assemelha e deve ter origem certamente). Ordenou a seus servidores que cavassem um buraco debaixo do corpo enforcado e que nele jogassem todo o material adquirido, após que a corda deveria ser cortada. O corpo ao cair voltou a ser um menino vivo e todo mundo ficou espantado. O menino declarou que não havia se enforcado (Koso – ko (o)so em yorubá). Foram ver o rei. Surpreendido, ele foi verificar se aquilo era verdade. Ao voltar o menino estava sentado no trono. O rei ordenou-lhe que cedesse o lugar. O menino recusou-se e disse-lhe que seu nome era Oba Koso (rei que não se enforcou) e que ele comera o rei, tomando o seu lugar."

A lenda acima nos traz elementos simbólicos importantes a se observar e que complementam bem o que vimos em mitos anteriores.

a)O fato de os homens que representam a relação de ordem não conseguirem matar o menino que traz em si a desordem, portanto as mulheres que representam esta metade perigosa e a relação com o caos conseguem segundo nos mostra Balandier em sua obra.

b)Isto nos reforça uma relação de poder com o duplo no mito pois tanto o rei quanto Xangô se relacionam desta forma com o masculino e feminino em sua sucessão ao poder.

c)Reforça também o que vimos em Oxumaré que em si mesmo se desdobra no masculino e feminino que sustentam a ordem do Universo, pois não pode haver controle da ordem do Universo se quem rege não tem em si o princípio do Caos e da Transgressão. Isto pode ajudar a nos explicar que o rei confia às mulheres que detém simbolicamente em si o princípio da transgressão nas sociedades subsaarianas para combater aquele que representava em si mesmo o transgressor no contexto do Mito (Xangô)

d)Temos um exemplo da consolidação do poder a partir daquele que ao transgredir e estabelecer assim uma nova relação com o poder e re-explicar e re-significar este novo poder se consolida como autoridade, por mostrar que tem em si mesmo tanto o princípio da ordem como da transgressão e caos (simbolizado pelo enfrentamento com homens e mulheres). Princípios estes necessários para a harmonização das relações e qualidades necessárias aos que se relacionam com o poder em grande parte das sociedades subsaarianas.

Desta forma, ao observarmos estes pontos vemos uma metáfora da relação soberana que se estabelece entre o reino de Oyo e os outros reinos que mantinham relações de dependência ou vassalagem, a partir da figura de Xangô que era senão uma representação deificada do próprio Alafin de Oyo.

Assim, a história do (não) enforcamento de Xangô, a partir desta versão que aparentemente até hoje vemos de forma despretensiosa e como se tivesse apenas um significado místico aos que se interessam pela liturgia dos orixás, ganha novos significados e nos ajuda a compreender como se davam relações entre reinos na África Subsaariana assim como parte do conceito de duplo nas relações de poder entre estes povos e que também têm seus efeitos na diáspora como veremos no item seguinte

Xangô , os Gêmeos e o Papel do Duplo nas estruturas de Poder da África e seus reflexos na Diáspora.

Iniciamos aqui a análise dos Orikis de Xangô em seu caráter civilizatório. Citando Lépine, Balandier, Serrano e Verger e conforme falamos no item precedente e em outros textos anteriores grande parte das relações de poder na África subsaariana é marcada pelo duplo em suas mais diversas forma e expressões. Uma das expressões mais marcantes deste duplo é simbolizado justamente na figura dos gêmeos, pois baseando me nas aulas de Serrano e em textos de Balandier os gêmeos têm sempre um espaço especial de tratamento nas sociedades de linhagens como a maior parte das subsaarianas. Em algumas sociedades os gêmeos são separados e dizem que por vezes um deles pode ser até mesmo sacrificado. Neste caso, o nascimento de gêmeos pode significar para estas sociedades o desequilíbrio das linhagens pela impossibilidade de determinar relações e o espaço de quem é o mais velho e quem é o caçula. Já outras sociedades, como os yorubás, vêem os Gêmeos de forma benéfica. Isto deve se dar, muito provavelmente pelo fato de que gêmeos reforçam, segundo a visão deste povo, a linhagem naquele instante pelo nascimento simultâneo que justamente cria dois mais velhos, dois filhos do meio ou dois caçulas, reforçando a linhagem como um todo.

A questão é que os Gêmeos aludem à uma forma simétrica e assim igualmente relacionada ao duplo, na qual baseiam-se simbolicamente relações de poder na maior parte da Àfrica Subsaariana.

Ao analisarmos os Orikis de Xangô vemos esta relação com os Gêmeos e com o duplo nos versos:

Senhor dos Gêmeos.

Sua diversão é carregar uma criança

Na cabeça de um Oxé ele monta e parte.

Devo explicar que conforme vemos na maior parte das representações de Oxés de Xangô, sobretudo na África, eles são sustentados por dois gêmeos em sua base ou um homem simetricamente posicionado a base. O que alude diretamente à sua relação com o duplo, seja na figura dos gêmeos ou questão da simetria dos lados do machado.

Como vimos anteriormente, segundo nos fala Serrano em suas aulas, geralmente a simetria está ligada a relações harmônicas e espirituais e a

assimetria a relações de poder que podemos sugerir que trazendo em si algum grau de opressão são por si próprias assimétricas.

O Oxé de Xangô ao mesmo tempo que traz seus Gêmeos e sua simetria não pode ter, segundo estas características, no imaginário do povo yorubá outro significado senão relações de poder (por se tratar do Alafin Xangô) que se estabelecem de forma harmônica justamente por trazerem em si um significado espiritual e místico (pois não podemos esquecer que Xangô foi um dos Alafins deificados)

Outro Alafin deificado teria sido Oranyian, o avô de Xangô que também tem sua relação simbólica com o duplo em sua representação de um homem simetricamente meio negro e meio branco.

Contudo, a questão simbólica do duplo tanto no mito de Xangô como no de Oraniyan vem legitimar também alianças entre reinos e povos diferentes.De um lado o povo invasor ou que por algum outro motivo, como alianças é o elemento novo e de outro lado o povo autóctone, representando em si mesma esta relação dupla de poder.No caso de Oraniyan que era meio Baribá (elemento novo) e meio Yorubá(autóctone) e Xangô que por ser descendente de Oranyian era meio Baribá e meio Yorubá e por origem materna filho de uma rainha Nupe (Tapa) que traz elementos da corte Nupe para Oyo.

Estas alianças que traziam elementos novos para a corte de Oyo e conseqüentemente figuras e estruturas novas no poder, tinham que se harmonizar com estruturas antigas. Este fato refletia diretamente na criação mítica e simbólica das divindades e objetos de culto o que também podem nos ajudar a explicar a presença do duplo tanto no simbolismo de Oraniyan quanto de Xangô.

Podemos concluir que estes simbolismos do duplo nestes mitos, por sua vez, também são assim reflexos do equilíbrio que deve se estabelecer entre as estruturas de poder dos autóctones e dos elementos novos dos invasores.

Há, portanto, um outro fato que nos explica isto dentro do próprio reino de Oyo, e dentre outros reinos Yorubás e que veremos mais detalhadamente no texto sobre o reino de Oyo quando formos falar dos reinos Yorubás em uma próxima obra. Vimos nos mitos de Nanã e Obaluaiye sobre o culto do Onile(Senhor da Terra) que existia anteriormente à chegada de Oduduá em Ile Ife (o invasor e elemento novo naquele momento), e que Nanã e Obaluaiye já eram cultuados

em toda região que vai atualmente do Burkina Faso ao Niger, sob diferentes denominações. Com o advento de Oduduá é introduzido o culto ao Olorun (Senhor do Céu).

Neste contexto são criadas sociedades de culto ao Onile (Senhor da Terra) que, por sua vez tornam-se um elemento de resistência dos antigos hábitos dos povos autóctones. Estas sociedades passam a dividir o poder e funções legais e administrativas com as sociedades ligadas à realeza que legitimava o poder do Olorun (Senhor do Céu) e por sua vez a relação dos soberanos com o ancestral mítico (Oduduá ou Oraniyan no caso de Oyo).

Em Oyo, como na maior parte dos reinos Yorubás, o culto ao Onile referente à resistência autóctone, é integrado por chefes de setores da sociedade que representavam estes autóctones puramente yorubás(ou mesmo anteriores a estes) é regido pela sociedade Ogboni. Já o Culto ao Olorun (referente à corte do Alafin que faz alianças com elementos novos) se relaciona a sacerdotes vinculados ao conselho do Oyomesi (que escolhe e legitima o poder do Alafin). Desta forma havia em Oyo, um poder que divide funções administrativas entre estas duas estruturas, necessitando portanto que o equilíbrio entre elas fosse representado de alguma forma.

Esse poder duplo só poderia ser representado por alguém que tivesse igualmente em sua carga simbólica o conceito do duplo. Oraniyan com seu corpo simetricamente dividido em preto e branco e Xangô que em seu Oxé que traz os gêmeos e a simetria são mitos que simbolicamente caracterizam a harmonia entre estes dois poderes.

O Oxé de Xangô que por um lado representa o poder da sociedade Ogboni em Oyo e por outro o do Oyomesi é equilibrado em seu centro por Xangô que é o Alafin, cada um representando um dos gêmeos (o que talvez nos ajude a explicar por que os gêmeos são sinal de bom agouro para os yorubás).

Este Oxé, neste mesmo contexto representa o equilíbrio da sociedade Ogboni dos autóctones (yorubás no caso de Oyo) que resistem em suas tradições e ao mesmo tempo incorporam novos elementos das cortes dos povos com os quais fazem alianças (Baribás e Nupes) no caso de Oyo, ou invasores no caso de outras sociedades. O Oxé representa assim em sua simetria e geminilidade o equilíbrio que há entre os elementos tradicionais e elementos novos. Assim como também representa o movimento de resistência dos elementos

tradicionais que incorporam e re-significam elementos novos dando um sentido de transformação destas sociedades subsaarianas. Como nos ratifica Balandier em sua obra vemos neste mais um exemplo de que estas sociedades subsaarianas, não é por serem tradicionais não se transformam e não criam um sentido de historicidade e não têm por isso uma dinâmica de transformação social. A Obra de Balandier e este exemplo questionam o que pensavam muitos antropólogos deterministas do início do século XX (Como o próprio Levy Strauss) sobre as sociedades " primitivas" e tradicionais ao classificá-las como a-históricas. Sem dúvida, esta classificação mesmo que não diretamente propositada, servia e era conveniente aos propósitos coloniais e porque não dizer que ainda servem aos propósitos neo-colonizadores e ocidentalizantes do Capital e da padronização de uma sociedade de consumo ,conforme nos inspira a afirmar Dilma de Mello Silva a partir de sua obra na experiência vivida com os Bijagós na Guiné Bissau.

Resistir, manter o tradicional e, ao mesmo tempo acolher, assimilar e re-significar o novo, este é um processo que guia a transformação e dá um sentido de historicidade a muitas sociedades subsaarianas tradicionais e que temos na própria diáspora como "primitivas" em um sentido pejorativo. Este movimento de transformação que vemos nestas sociedades pode querer também dizer muito de nós mesmos na diáspora em nossas dinâmicas de transformação de nossa sociedade brasileira (e mesmo latino americana nos países onde ocorreram a diáspora africana), sobretudo no que ela se diferencia da européia em relação à manutenção de suas tradições. Sem dúvida os europeus (e falo também por experiência própria) são muito mais resistentes no acolhimento e assimilação e re-significação das alteridades e do novo do que nós no Brasil e estas sociedades africanas tradicionais.Vemos exemplo claro disto quando comparamos as diferenças nos tratamentos e acolhimento que nós e eles demos e damos a maior parte dos nossos imigrantes estrangeiros através da história dos últimos séculos até os dias de hoje. Isto, independentemente da suposta origem que dizemos ter, nos aproxima, ao menos neste aspecto marcadamente presente em nossa cultura, muito mais destas sociedades subsaarianas "primitivas" que muitos de nós insistimos em esconder do que das européias que grande parte de nós insistimos em ressaltar em nossas origens. O mais importante de qualquer forma é que essa

característica é um traço que inegavelmente, por ser comum a nossos espírito nacional, nos une como povo independentemente de nossa cor de pele ou supostas origens européias presentes em nossos sobrenomes.

Para ajudar a ratificar isso em um processo histórico da diáspora no Brasil, podemos voltar ao simbolismo do Oxé de Xangô, e do próprio Xangô no conceito de resistência de elementos tradicionais e assimilação e re-significação de novos elementos nesta nossa diáspora.

Segundo nos mostram os estudos sobre os Candomblés da Bahia, a maioria deles se relacionam diretamente a Irmandades Cristãs e um deles o que eu freqüento em Salvador que é dedicado a Xangô inclusive mantém uma cruz em seus domínios e se chama originalmente Sociedade da Cruz Santa do Ile de Opo Afonjá.

Analisando a Cruz e o Oxé; Cristo e Xangô vemos que segundo a leitura simbólica dentro da dinâmica das sociedades subsaarianas, como a yorubá, os dois carregam em si significados simbólicos similares, e remetem a relações duplas de poder em três aspectos:

a) Tanto a cruz quanto o Oxé são simétricos e tem as relações de poder do duplo assim relacionadas ao equilíbrio e harmonia dos poderes promovido espiritual que é que a simetria significa no universo da maior parte das sociedades subsaarianas.

b) Tanto o Oxé (em algumas representações) quanto a Cruz tem uma figura humana localizada no seu centro simetricamente dividida, o que remete novamente ao duplo através da simetria.

c) Tanto o Xangô como Cristo tem aspectos, não sexualmente, mas aparentemente andróginos. Pois na leitura dos povos subsaarianos, ao mesmo tempo que no Oriki de Xangô ele “trança os cabelos como uma moça” , Cristo tem os cabelos longos “como os de uma moça”. Isso nos remete novamente ao conceito de duplo (no caso entre o masculino e feminino) que os mitos e símbolos ligados ao poder portam em si em grande parte das tradições dos povos subsaarianos conforme nos fala Balandier.

A partir disto, se analisarmos as relações dos escravizados com as irmandades cristãs, vemos que segundo a visão da Igreja na época, muitas somente serviam aparentemente de fachada para encobertar os cultos tradicionais de resistência dos africanos. Contudo, se levarmos em conta que os elementos simbólicos que aquela cruz e aquele Cristo representavam se aproximavam em significado para os africanos, como sendo relações de poder entre o tradicional e o novo que deveriam novamente se harmonizar e re-significar a partir de seu significado espiritual, poderemos entender mais facilmente certas coisas como por exemplo:

a)a criação do Candomblé tal qual o é no Brasil, pois a religião muitas vezes traz novos significados e símbolos e a divisão em Nações é um fato que nasce no Brasil. O próprio nome candomblé nasce no Brasil (pois na África o culto aos Orixás é chamado de Ile Orisa) e supostamente não vem nem do Yorubá, mas de outra língua de raiz bantu e quer dizer : Kando bele - Bater Tambor. O panteão de Orixás tal qual o conhecemos no Brasil é algo que nasce nas senzalas, pois na maioria das cidades africanas cultuam-se em média normalmente 5 ou 6 Orixás somente por cidade e todos se alinham em hierarquia ao Orixá ou divindade relacionada ao ancestral mítico daquela cidade. Isto não acontece no Brasil, por isso apesar do Candomblé ser a expressão mais próxima da pureza africana, ela é uma expressão brasileira, mas que mantém o espírito africano yorubá da resistência de elementos tradicionais (no culto aos Orixás), incorporação e re-significação de elementos novos como as nações e o panteão tal qual ele o é na diáspora.

b) o sucesso da aceitação do sincretismo dentre os escravizados, que significa em certa medida a manutenção de uma tradição e a aceitação e incorporação de elementos novos.

c) a criação da Umbanda, já em um segundo movimento de assimilação e re-significação na qual a tradição inicial que resiste é quem promove e possibilita este movimento. A tradição que resiste no caso é representada pela centralidade que ocupa o panteão de Orixás africanos no contexto litúrgico da Umbanda. Já o elemento novo vem da incorporação de personagens que nossa elite cultural conhece somente

a partir das leituras de Guimarães Rosa e Jorge Amado, alguns outros autores românticos e modernistas da segunda fase que geralmente são leituras obrigatórias quando vão prestar vestibular. Estes elementos novos da nova Terra são:

- os Caboclos, que remetem aos rituais da pajelança,

- Os pretos Velhos que não são da nova Terra mas remetem aos cultos aos ancestrais próprios de regiões Bantu (geralmente a maioria destes pretos velhos se denominam como sendo do Congo ou de Angola, poucos da região da Guiné. A maioria deles se diz católica e geralmente carregam terços e símbolos que aludem deuses da natureza como os inquices, já indicando um processo anterior de assimilação do novo em um Congo que assimilou o cristianismo desde o século XVI) .

- Os boiadeiros que simbolizam em nosso processo histórico muito do nosso processo de mestiçagem na colonização do interior de nosso país.

- Os ciganos : que não podemos esquecer que estavam entre os primeiros desterrados para o Brasil. Há comunidades ciganas no recôncavo baiano que remontam do século XVI e vieram com os primeiros desterrados,e por isso tem com nossa Nação uma relação ancestral o que legitma que sejam assimilados pela Umbanda, assim como todos os demais anteriores.

- há outros grupos como os baianos e baianas que eventualmente não poderiam deixar de faltar uma vez que o foco da diáspora yourbá é a Bahia, que aparecem, muita vezes, como mestiços.

Em geral podemos notar na Umbanda elementos fortes tanto de nossa mestiçagem quanto de nossos elementos ancestrais que nos constituem como povo e que compõem esta mestiçagem. Ora, ancestralidade e mestiçagem não deixam de ser expressões que recriam esta dinâmica de transformação social africana que vemos desde o reino de Oyo em Xangô e em seu simbolismo de relação com o duplo. A relação com a ancestralidade

representando a resistência da sociedade tradicional e, no caso de Oyo, autóctone e a mestiçagem a incorporação do novo que ao se misturar também se re-significa e forma o que nós somos. Por isso, temos a tendência de dizer que a Umbanda é a única religião puramente brasileira, por representar este nosso espírito com fidelidade.

O que não podemos esquecer é que se vemos estas características em nosso espírito, é que na verdade esse processo no espírito coletivo brasileiro que nos faz acolher , aceitar e re-significar o novo tem inegavelmente suas origens em nossos ancestrais da África Subsaariana.

Dessa forma, mais uma vez inspirado pela obra de Dilma de Melo Silva, pela vivência pessoal e minha própria ascendência africana não posso deixar de afirmar que perdemos muito em não desenvolvermos uma visão própria sobre estes povos nossos ancestrais africanos que vemos pelos olhos dos que os têm como exóticos. Isso se dá sobretudo por que esta visão geralmente como o faz na própria África, marginaliza o tradicional e " primitivo" . Dessa forma o ciclo de transformação destas sociedades subsaarianas, como a yorubá, que necessita manter sua base tradicional para assimilar e re- significar o novo, se vê violada, desmantelada e destruída.Isto pode explicar muito do fracasso das instituições administrativas africanas que se afastam de seu ciclo natural de transformação recusando a própria natureza por acreditar que esta seja um atraso e buscando modelos europeus que representem esta sociedade de consumo ocidental e "desenvolvida" (O que nós na diáspora também temos que refletir se não o fazemos, sobretudo a partir da elite do nosso meio acadêmico, que ainda reluta em ao menos reconhecer esta origem em nós a começar por si mesma).

Da mesma forma que ao não nos reconhecermos em nossas origens nestas sociedades "primitivas" (sobretudo nós do meio acadêmico brasileiro),deixamos de ser autenticamente nós mesmos, abrindo espaço para a fragmentação social e identitária que afasta nossa sociedade não somente do ideal de igualdade mas também da sustentabilidade econômica, pois o que observamos a partir dos países desenvolvidos que tentamos imitar e do que vivemos hoje é que dificilmente sociedades que não apostem no fim de grandes disparidades poderão se tornar realmente sustentáveis economicamente. Apesar de que concordarmos e acharmos lindo quando o

antropólogo francês fale em famoso e bem reputado documentário, sobre nossa matriz afro que, “ somente estas sociedades primitivas poderão salvar o homem contemporâneo”. Sociedades estas que para ele são tão exóticas e que apesar de nos terem ajudado a formar vemos igualmente como sendo exóticas.

Aonde estão perdidos os nossos Gêmeos , Senhor dos Gêmeos? Aonde está nosso Oxé Senhor do Oxé ?

Gêmeos e Oxé que trarão equilíbrio e igualdade para nossa Nação nesta diáspora?

Diga nos pai Xangô.

Precisamos reencontrá-los em nossos antepassados da mãe África

Ancestrais que mesmo quando não podemos encontrar na origem de sangue ou na cor da pele,

Não podemos negar em nossa expressão,

Por mais que queiramos escondê-los.

Assim como outrora nossos Orixás se escondiam atrás dos Santos,

E que não deixavam por isso de serem nossos Deuses e ancestrais das terras que viemos nesta diáspora.

Pai Xangô, Permita que não escondamos mais nossas verdadeiras faces de nós mesmos

Osunfemi.

Xangô e a relação com os Islâmicos e Cristãos

Neste item discorreremos a partir de versos de Orikis de Xangô da África, sobre a relação da religião tradicional Yorubá e outras tradições religiosas como o Islã e o Cristianismo.

Para entender a relação com o Cristianismo necessitamos em primeiro lugar falar da relação com o Islã.

Segundo o que dizem alguns estudiosos, o Mito da relação do próprio Oduduá com o rei de Meca e a fuga dele da Arábia passando pela Núbia e se estabelecendo em terras Yorubás, é um mito construído. Independentemente do posicionamento destes estudiosos e os que sustentam a veracidade deste mito, o que não podemos esquecer é que ele representa de qualquer forma uma relação entre o Islã e a religião tradicional Yorubá.

Na tradução para o Inglês de uma série de Odus de Ifá, dentro da Obra Ifa Divination Poetry de Abimbola Wande confirmamos em Otura Meji esta relação, pois este Odu trata justamente da penetração do Islã em terras Yorubás em determinados trechos.

Vemos nos Orikis de Xangô alguns vestígios desta relação.

Quando ouvimos os versos:

Ele realiza a cerimônia para o muçulmano.

Ele batiza novamente o muçulmano

Ele faz a ablução no lugar onde cai a chuva.

Ele sobe no pilão para fazer a ablução dos muçulmanos.

Prandi, em sua memorável coletânea Mitologia dos Orixás, traz algumas lendas que falam da relação de Xangô com os malês. Uma delas fala de uma guerra entre Xangô e os malês e o fato de Xangô deixar de comer carne de porco em respeito aos malês.

Ouvi já referências a lendas parecidas de pessoas na diáspora. Há alguns anos atrás, estive no Afonjá onde fui visitar a saudosa mãe pequena do Centro Iya Georgette e na ocasião serviam carne de porco a partir de um ritual que fora feito para Exu. Fui convidado por ela a partilhar da refeição e recusei por ser alérgico a carne de porco. Iya Georgette me disse que se isto ocorria é por que eu tinha sangue de Alapini e que não poderia comer carne de porco e nem beber álcool por causa disso, pois Xangô me proibia pela minha ancestralidade, pedi mais detalhes e ela me conta a seguinte versão da lenda:

“ Xangô queria a paz (e o respeito) com os malês, por isso deixou de comer carne de porco para mostrar que respeitava a tradição deste povo. Mandava até mesmo um dos seus sacerdotes do culto dos ancestrais e de seu conselho (o Alapini que é do conselho do Oyomesi) para rezar com os malês (muçulmanos) na tradição destes e celebrar a paz conseguida, sendo que este sacerdote também como Xangô deveria evitar a carne de porco assim como seus descendentes”

Iya Georgette não sabia, mas seja por afinidade ou raiz ancestral descendo de família de Alapini do reino de Oyo (Seja pelo o que falava minha avó da família de meu avô materno ou seja pela adoção simbólica de uma família africana que também descendia de linhagens Alapinis de Oyo, da qual de estranho passei a parente por afinidade). Depois desta lenda me interessei em estudar mais sobre o Islã e as tradições muçulmanas.

Origem familiar a parte, esta lenda explica e dá sentido ao que vemos no Oriki sobre a relação de Xangô com os malês.

Já passando à relação com os cristãos, entendemos melhor inclusive ao ler a relação do Islã com Cristo descrita sobretudo nos versos 7 e 42 a 60 da Sura 3 (a Tribo de Omran) do Alcorão que o trata como um enviado e que recomendo a leitura.

No Oriki de Xangô vemos um verso que fala bem disso quando descreve:

Ele pega o domingo com os cristãos

Vemos até aqui nos versos de Oriki muito presentes o espírito de aculturação e incorporação de elementos novos a partir do tradicional do qual tratamos no item precedente. Esta visão de tolerância e aceitação da diversidade, talvez ajude a explicar muito do que vemos no Brasil e mais especificamente na Bahia (onde a presença yorubá está mais marcadamente presente).

De qualquer forma, também vemos na relação de Xangô com as alteridades traços de conflito que podem marcar períodos históricos de resistência quando ouvimos os versos de Oriki :

Ele possuía as pessoas antes da chegada dos europeus.

Com seu brado ele persegue o cristão (em uma alusão ao trovão)

Ele mata o europeu sem ser culpado (em uma alusão ao raio)

Ele mata o europeu e destrói seu automóvel (em uma alusão ao raio)

Xangô ,a Morte e seu código de Guerra

Segundo um dos Itan Ifa do odu Oyeku Meji que vimos no texto sobre Ogum, Xangô também se relaciona com a Morte, pois mata através do fogo e do raio. Contudo, como nos conta Salami, dentre os Yorubás não é bem vista a morte de um filho antes de seu pais, pois desorganiza a ordem natural de evolução das linhagens. Há a crença que o espírito do filho morto antes dos pais fica vagando e não entra no Orun, o que torna indesejada a morte dos filhos antes da dos pais.

Em alusão a isto vemos o seguinte verso de Oriki de Xangô:

Ele mata o pai e põe em cima do filho

Em relação à Morte, há também a função civilizatória e pedagógica do Oriki quando adverte no seguinte verso:

Afastar-se da cobra cuja cabeça ainda não se cortou.

Além da relação com a morte, vemos nos Orikis de Xangô uma relação direta com um código de guerra.

Vemos isto claramente ao ouvirmos o verso de Oriki:

Ele sente pena do pai de seis filhos e deixa um deles vivo.

Ao recomendar que um dos filhos de uma determinada linhagem permaneça vivo dentro de uma comunidade com qual foi travado um conflito permite que aquela linhagem se recomponha e que aquela estrutura dentro do conjunto de linhagens que formam esta comunidade se reconstitua, pois como sabemos determinados ofícios são domínio específico de certas linhagens na maioria das sociedades subsaarianas.

Vemos também em outro verso de Oriki abaixo uma função pedagógica em relação à guerra e notamos que se constitui em uma verdadeira instrução:

Aquele que foi à guerra e usa a roupa do ancestral leproso se lavará com uma infusão de folhas.

Já o verso : *“Ele faz voto de longa vida a todos os guerreiros” ,* mostra claramente a relação de Xangô com a guerra .
Assim como o verso de Oriki: *Tendo fechado a porta com uma perna ele luta contra a cidade inteira,* também vai no mesmo sentido.

Xangô e o mentiroso como transgressor moral

Conforme já tratamos anteriormente no primeiro texto, o mentiroso na sociedade Yorubá, assim como em grande parte das sociedades subsaarianas, é um transgressor Moral.
Isto se explica pelo fato de estas sociedades se basearem na tradição Oral, onde a palavra assume valor documental e a mentira ameaça dessa forma o bom andamento das relações, sejam elas comerciais ou as demais relações sociais.
O mito de Xangô assume uma função pedagógica dentro de sua função civilizatória ao condenar a mentira e ratificar o papel de mentiroso como transgressor moral na sociedade yorubá:
Vemos exemplos disto em abundância em versos seus Orikis e que cito alguns abaixo para que percebam esta função pedagógica que o mito de Xangô assume em perseguir o mentiroso que sem dúvida se torna um transgressor moral nesta sociedade por ameaçar a harmonia em suas relações internas e com o exterior:

“ Ele fende secamente o muro do mentiroso”

“Ele mata o mentiroso e enfia o seu dedo no olho dele”

“Ele olha brutalmente de soslaio o mentiroso”

“Meu senhor que faz fugir àquele que tem razão”

“ O mentiroso foge antes mesmo que ele lhe dirija a palavra”

“Ele se recusa a aceitar a oferenda do mentiroso”

“Se ele se encarregar das oferendas o mentiroso não as trará”

“Ele prefere aquele que diz a verdade do que aquele que a recusa”

“O mentiroso foge antes mesmo que ele fale”

“Ele toca fogo na casa do mentiroso”

“Ele entra por detrás na casa do mentiroso, o mentiroso foge, Xangô corre atrás dele”

Vemos que o mentiroso como transgressor moral não é uma exclusividade dos yorubás. Ao lermos o Tradição Viva de Hampatê Bá, entendemos melhor como funciona esta dinâmica entre os povos subsaarianos, sobretudo da região da Guiné.

Código Moral de Xangô

Talvez o aspecto mais importante do Mito de Xangô seja sua função pedagógica e mais precisamente o que encontramos como se estabelecendo como um verdadeiro código Moral.

Vemos traços fortemente marcados deste código moral em versos de todos os Orikis dedicados a Xangô, que mostram muito do sistema de racionalidade além do sistema moral e de crenças. Podemos até arriscar a dizer que muitos destes versos dialogam de alguma forma com o código moral dos malês que e outros povos vizinhos islamizados,estes baseados em aspectos legalistas do Alcorão.

Podemos chegar a esta conclusão pelos aspectos que se aproximam das características do legalismo corânico em grande parte dos versos de Oriki de Xangô que veremos a seguir.

Ao encontrar aspectos deste código Moral nestes elementos da Oralidade Yorubá, desmistificamos o que muitos de nós temos em nosso imaginário de que as religiões de raiz africana não possam constituir nenhum código ético ou sistema moral. Aliás, se isto acontece , serve a interesses que não são nossos em nosso resgate identitário, pois vemos muito de nós mesmos enquanto brasileiros neste código.

Vemos uma relação de imposição de respeito a partir deste código moral, baseado em um sistema de racionalidade nos seguintes versos:

“Se um antílope entrar na casa a cabra sentirá medo”

“Se Xangô entrar na casa”

“Todos Orixás sentirão medo “

Este código Moral também se relaciona com a palavra correta (sobretudo em um contexto de sociedade oral onde esta palavra assume caráter documental), com a imparcialidade e senso de justiça. Ao fazermos as imagens dos versos Oriki abaixo poderemos perceber a função pedagógica destes elementos do mito claramente:

"Não se pode pronunciar uma imprecação qualquer contra um cachorro qualquer para que ele morra"

"Ele é imparcial"

"Sua palavra torna- se bem estar "

" Pai que afirma o que é justo"

"Que não digamos coisas estúpidas"

"Não me culpe que minha palavra seja correta"

"Senhor do conhecimento, olho brilhante"

"Ele mata aquele que exagera e fecha sua porta"

"Alguém que não é inteligente, que não pensa em nada"

Em seu código Moral Xangô também vem a estabelecer relações de confiança aos líderes da linhagem assim como ele se posiciona, colocando mais uma vez sua função pedagógica.

Vemos isto claramente nos versos de Oriki:

" O cachorro possuído por alguém permanece na casa do dono e não conhece suas intenções"

"O carneiro não conhece as intenções e quem lhe dá farelo para comer"

"Da mesma forma nós caminhamos com Xangô e não conhecemos suas intenções"

"Quem é apressado não será levado hoje á presença de Olukoso"

"Meu coração não está perdido, partirei com Xangô"

"Rei que se apodera deste e daquele"

“É difícil estar em sua companhia”

“Ele diz que para o proprietário, tudo acabou”

“Ogum e Xangô não revelam fundamento algum”

“Ele enfrenta aquilo que nos mete medo”

“Ele derrama todo mundo na forja”

“Meu senhor a forja torna-se leito dos grandes”

“O que fazemos no mundo não passa de fumaça, o fogo está com Xangô , o ancestral”

“Àquele que respeita o segredo meu senhor facilitará as coisas”

“Com Xangô não se brinca”

“Um amigo fiel é raro “

“Orgulhoso lavrador, que usa um turbante ao voltar da roça”

“Ele reúne as pessoas mesmo sem ter álcool”

“Com mão comprida tira seu filho da armadilha”

Ao estabelecer estas relações de confiança com o líder representado por Xangô no conjunto de seu código moral, também incita a que se estabeleçam relações de confiança entre as pessoas da comunidade, entre a linhagens, o que consolida uma estrutura social, e dita relações entre diferentes corpos sociais de uma comunidade.

Por falar em comunidade, vemos no código Moral de Xangô a partir de alguns versos de oriki, o sentido do bem público e o respeito e cuidado que deve-se ter pelo o que é de toda comunidade. Percebemos isto nos versos:

“Não existe ninguém que possa destruir minha boa fortuna (destino), Não destruir minha boa fortuna, minha boa fortuna a você pertence”

Para entendermos melhor o sentido dos versos acima, devemos nos ater ao fato de que Verger traduz Ori (Cabeça que determina o Destino e que vimos

em detalhe no primeiro texto) como boa fortuna. Em outras palavras o verso também fala em *"Não destruir o meu destino, meu destino a você pertence".*

Isto além do sentido da coisa pública, vai mais além pois fala do ideal de equilíbrio que deve haver entre os diferentes elementos que constituem uma comunidade aludindo a importância do papel que os elementos de uma linhagem tem em relação a outros de outras linhagens , para que ela se mantenha.

Outro fator importante a se explicar dentro do código Moral de Xangô é a relação entre riquezas (ola) , caráter (iwá) e dinheiro (owo) . No código dos babalawos o conceito de iwá (caráter) é realmente muito importante e não há real ola (riqueza) que se forme somente de owo(dinheiro). Toda riqueza é formada também por iwá (caráter e honra). Sem iwá (caráter) não pode haver ola (riqueza) e este conceito no código dos babalawos está presente também no código moral dos yorubás.

Outros versos mostram fatos curiosos que também aludem a um código moral ou a um modo de observação da sociedade específico ou uma função pedagógica como, por exemplo, quando fazemos as imagens dos versos de Oriki:

"Ele pega uma criança teimosa e a amarra como um carneiro"

"Meu senhor que faz marido e mulher lutarem juntos"

"Aprendiz que ao acordar não veio "

"Deverá pagar uma multa"

"A chuva molha o louco sem lavá-lo"

"Ele ri e não grita "

Para concluir esta parte termino com versos de Oriki que me fizeram largar tudo para lutar contra a exploração sexual infantil na Bahia em oferenda a meus ancestrais da corte do reino de Oyo (de Xangô) e que são:

"Alguém que balança os braços com ostentação provoca ciúmes"

"Se uma pessoa importante tem dinheiro provoca ciúmes"

"Se alguém faz seu penis funcionar, provoca ciúmes"

"Ele não é como a criança que jamais teve relações"

"Ou como alguém que envelheceu"

"A vagina que não é suficientemente formada não pode reunir-se ao pênis"

Inegavelmente civilizatória e pedagógica a função do mito aqui assume um valores contra a pedofilia neste código moral de Xangô. Além disso nos mostram um claro sistema de racionalidade. Percebemos claramente que apesar de temos como primitivo este código moral é extremamente sofisticado e elaborado.

Isto tudo nos faz refletir que se vemos instituições e sociedades africanas que se corrompem e degradam, esta degradação está muito longe do que os códigos morais originários da própria África, como este, pregam, e se isto acontece é muito mais pela influência e modo como o ocidente estabelece relações com a África. Por isso ouso a afirmar que o resgate dos códigos ancestrais poderá ajudar muito mais a África a resgatar a dignidade de suas instituições do que sua ocidentalização e cristianização , que serve aos propósitos da imposição de cultura de consumo ocidental.

Gostaria sinceramente que a partir disso reflitamos que também nossas instituições na diáspora, por tentarem igualmente nos querer fazer com que nos adeqüemos a esta sociedade de consumo ocidental (européia, branca e cristã) e nos afastam de códigos morais como este de nossos ancestrais que dessa forma igualmente nos constituem e por isso também se tornam instituições que tendem a se degradar e corromper. Instituições estas que não refletem nossa identidade integral e que por isso vemos como se fossem instituições de uma alteridade e não nossas realmente o que nos torna em parte estrangeiros em nossa própria nação.

Kawo kabiyesi l Oba baba Sango ... Iba Baba Sango

Osunfemi

O Mito de Yansã na Civlização Yorubá a partir de seus Orikis

Yansã é um dos orixás mais populares no Brasil, o que não ocorre em toda a diáspora. Há várias tentativas para explicar o significado do nome Yansã, porém os dois mais conhecidos são Iya (o)san (Mãe da Noite) e Iya Mesan (mãe dos nove , sendo que estes nove podem ser filhos ou céus). Há uma lenda da coletânea de Verger que fala sobre esta provável relação de Yansã com a noite:

Por que Oyá se chama Yansã?

Oxum é a mulher de Xangô

Oyá já está velha, vai ao encontro de Xangô e o acha muito belo. Diz que quer se casar com ele . Xangô replica que ela é velha demais.

Ela responde que sabe que é velha, mas que está decidida a desposá-lo.

Xangô diz lhe então que ela vá buscar seus pertences e volte, e ele se tornará seu marido.

Depois que eles se instalam, Oyá não quer que Xangô saia com outras mulheres. Diz lhe que desde o dia que ela nasceu e até sua morte pertence a ele e morrerá no mesmo dia que ele.

Xangô diz a si mesmo: " A velha que chegou esta noite juntou o amor das outras mulheres em seu coração. É por isso que a chamam de mãe da noite, Iya (o)san. No dia em que Xangô voltou para sua terra Yansã acompanhou-o.

Oyá é também o nome do Rio Níger e em Oyo Lépine nos narra que Yansã na verdade era filha do Laguna (membro da corte de Oyo responsável pelas relações com outros povos) e que casa-se com Xangô.

Yansã é o arquétipo da mulher guerreira e entendemos muito sobre o papel das sociedades femininas e das mulheres no comércio a partir deste mito.

Como nos coloca Balandier, sobre a mulher como metade perigosa e a inversão de papéis entre homens e mulheres, entendemos muito ao estudar o arquétipo deste mito.

Aspectos Civilizatórios dos Orikis de Yansã

Para melhor entender o mito de Yansã podemos ver nas imagens de seus orikis muito de seu papel civilizatório, seja na função sociológica ou pedagógica deste mito.

Percebemos elementos sobre a inversão de papéis que as mulheres de uma determinada idade desempenham no imaginário coletivo ao ouvirmos o verso de Oriki:

Oyá é a única que pode agarrar os chifres de búfalo.

Este verso também alude a uma lenda na qual Yansã se vestia de animal para caçar e alimentar seus nove filhos.

Outros versos que aludem a este status de poder feminino são:

Mulher corajosa que carrega uma espada.

Ela é chefe durante o dia

Este último nos fala do poder feminino desempenhado pelas vendedoras do mercado e sua chefe (a Iyalode).

Outro fator importante a se ressaltar é o papel do mentiroso como transgressor moral que também percebemos muito fortemente marcados nos Orikis de Oyá, quando fala:

> *Os daomeneanos são mentirosos, não tem em casa um talismã como o de Oyá*.
>
> *Com o polegar ela estraçalha os intestinos do mentiroso.*
>
> *Ela bate a cabeça do mentiroso com toda força.*

Contudo também encontramos fatores civilizatórios nos Orikis de Oyá, como por exemplo quando fazemos as imagens do verso:

> *Não ande ao sol, ao entardecer volte para casa.*

Vemos neste verso uma clara prevenção intuitiva em relação ao mosquito da malária que costuma atacar mais incidentemente no final da tarde o que nos mostra uma função claramente civilizatória deste mito.

Para concluir vemos outros traços do papel das vendedoras do Mercado influenciadas pelo mito de Yansã, nos seguintes versos:

> *Carregue-me nas costas e não me ponha no chão, mulher de Xangô.*
>
> *Quem não sabe que Oyá é mais importante e poderosa que o marido.*
>
> *Oyá morre corajosamente com seu marido*(também em alusão à lenda que fala da morte de Xangô e Yansã).

A Heroína Africana :O Arquétipo da mulher guerreira na civilização Yorubá e na nossa sociedade Brasileira até os dias atuais.

Sem dúvida, os mitos Yorubás são mais marcadamente presentes no Brasil no Nordeste, mas tem sua influência também devido migrações, nas maiores cidades do Sudeste brasileiro.

Em suas aulas de Yorubá , Sikiru Salami , falava da função civilizatória dos Orixás. No caso de Yansã temos a legitimação do papel da Iyalode, que era a figura feminina que participava da sociedade Ogboni em Oyo e outras cidades Yorubás.

A Iyalode era a chefe das vendedoras do mercado e tida por sua posição como uma mulher que tinha o mesmo poder dos chefes masculinos. Para simbolizar seu poder, Yansã aparecia como o papel da guerreira. Outro fator que também legitimava o papel de Yansã como uma heroína era sua ligação com a sobrevivência e o fato das mulheres terem que caçar e guerrear em determinadas ocasiões para sustentar seus filhos.

Verger em sua coletânea nos fala de uma lenda que conheci em terreiros de Salvador da seguinte forma:

> *"Yansã era casada com Xangô , porém tinha nove outros filhos e se disfarçava de búfalo para caçar para alimentar estes outros nove filhos. Xangô descobre e desafia Yansã que irada o ataca e ele a detém com um prato de acarajés que a faz desistir de atacá-lo"*

Vemos em outros versos de Oriki esta força de Yansã:

Nada de mentiras para ti" ,

"Mulher da caça",

"Mulher da guerra"

,"Oiá encantada, atrevida que vai à morte com seu marido",

"Que espécie de pessoa é Oiá?","Onde ela está o fogo aflora, Oiá, teus inimigos te viram e espavoridos fugiram",

"Temo somente a ti"

,"Esfrega na terra a testa do mentiroso",

"Ativa e altiva Oiá",

"Senhora do templo",

"Senhora do Pensar",

"Orixá que abraçou se amor terra adentro",

"Com o dedo tira a tripa do inimigo",

"Ligeira mulher guerreira",

“Oiá que cuida das crianças”,

“Grande guerreira”,

“Mulher suave como o sol que se vai”

, “ mulher revolta como vendaval”,

“ Dona do vento da vida”,

“Aquela que luta nas alturas”,

“ Que doma a dor da miséria”,

“Que doma a dor do vazio”,

“Que doma a dor da desonra”,

“Que doma a dor da tristeza”,

“Bela na briga, altiva Oiá”,

“Fecha o caminho dos inimigos”,

“Deusa que fecha as veredas do perigo”,

“Quem não sabe que Oiá é mais que o marido?”

, “Oiá é mais que o alarido de Xangô”. (Sendo estes últimos versos uma referência à inversão do poder de gênero comum em diversas sociedades africanas sub-saarianas, sobretudo depois de uma determinada idade, como nos fala Balandier)

Itan Ifa – Como o Mito de Yansã nos alimentou na Infância.

O que mais desejo ressaltar como sendo importante dentre todos esses mitos de divindades heroínas, é que eles inspiravam comportamentos dentre as mulheres yorubás em suas regiões na África e mais fortemente se socializando entre escravos de diferentes cidades estado ou reinos yorubás durante a diáspora para a América,. e até mesmo ouso dizer que inspiraram e talvez mesmo ainda indiretamente inspirem comportamentos nas brasileiras mesmo

as não negras, independentemente de suas religiões que se espelham em suas ancestrais africanas por estes mitos estarem ainda presentes no imaginário do nosso povo sobretudo nas regiões citadas anteriormente .

Ouso a dar o próprio exemplo de quem descendo, pelo o que tenho registro, há mais de cinco gerações tem mulheres com a mesma bravura destas heroínas africanas.

Mesmo no meu caso que já há duas gerações normalmente nos coloca no censo como brancos, mas que somos descendentes de mulheres negras vindas destas senzalas onde eram cultuados estes mitos.

Minha avó que tinha a pele negra e, diga-se de passagem, era evangélica e não tinha nada em sua educação religiosa da tradição africana, não tinha um comportamento diferente de suas ancestrais africanas que se inspiravam nos mitos de Iansã pra trazer comida para seus filhos vestida de búfalo que vem a ser uma metáfora para a condição de caçadoras e pode ser uma metáfora pra sua condição de operária em plenos anos 40, quando se viu viúva com duas filhas em uma sociedade dava cada vez menos espaço pra a mulher, ainda mais em sua situação.

Outro momento no qual renasceu em minha família a bravura deste mesmo mito foi no momento em que meu próprio pai não consegue mais se recolocar devido à sua idade e minha mãe, como grande percentual das famílias brasileiras assume as funções de chefe de família. Somente quando entrei em contato com o universo dos mitos das heroínas africanas é que vim a compreender sua coragem e força, assim como a de muitas mulheres brasileiras, negras ou não, que são chefes de família.

No caso de minha mãe a influência deste mito torna-se ainda mais evidente, pois ela é ligada a tradição do candomblé e na época que morávamos em Salvador e que teve que desempenhar as funções de chefe de família , abre um comércio e oferece este comércio à Yansã, e devido a isto seu comércio carregava o nome da Orixá justamente na cidade em que há a maior taxa de mulheres chefes de família do Brasil e onde é inegável a influência deste mito assim como outros no imaginário coletivo devido à predominância da raiz yorubá nesta região.

Posso dizer, na minha posição masculina, que esse mito, da mulher guerreira, adaptado à operária e chefe de família , segundo a possibilidade de adaptação

dos mitos africanos para a realidade atual, conforme nos afirma Antonio Risério ,é que foi responsável por nossa subsistência, pelo menos nas duas últimas gerações de minha família. Posso afirmar assim que pelo menos nestas gerações Yansã continuou se vestindo de búfalo pra caçar e alimentar seus filhos através destas bravas mulheres, independente de suas posições religiosas.

Ambas, como dissera, são e foram mulheres que se colocam na pele de búfalo para trazer comida aos filhos e se hoje sobrevivemos em minha família a muitas crises e dificuldades, não sei o que teria sido de nós como filhos se não fossem esses mitos inspiradores de heroínas africanas que influenciassem nos brasileiros e influenciem nossas mulheres negras ou brancas. È bom ressaltar que essa é uma influência de características bem diferentes da posição submissa das mulheres na tradição clássica, sobretudo a grega (no qual Diana ou as amazonas eram uma realidade distante pra atenienses e espartanas) que determinou e ainda determina a posição hegemônica dos homens em nossa sociedade.

Posso dizer, em meu caso particular e talvez no de muitos brasileiros de regiões citadas, que este mito da heroína negra que presenciei e fomentou minha subsistência na infância está muito mais próximo de meu processo educativo e de constituição como cidadão do que o distante e abstrato conceito da Aréte grega , que tive contato na minha formação de educador e cheguei a observar suas origens e usos na educação ocidental em visitas a países do mar Egeu como na biblioteca do Éfeso (atualmente na Turquia), e que vejo nesta mesma distância histórica.

Não tenho a pretensão de desprezar o mito do herói grego ou clássico, pois apesar de na minha origem paterna ter ascendências italiana e grega, reafirmo que o mito da heroína africana está muito mais próximo e presente em minha formação educacional, apesar de totalmente ignorado pela educação formal, do que o mito do herói grego e clássico .

Em suma, o que desejo evidenciar em meu depoimento é que ao estudarmos somente os mitos e heróis da antiguidade clássica européia e ignorarmos assim os mitos e heróis (mas sobretudo heroínas) africanos estamos inegavelmente nos remetendo a um passado muito mais distante e abstrato pois os mitos clássicos estão há pelo menos 2000 anos de distância de nossa

realidade histórica e mitos africanos além de estarem mais próximos cronologicamente e por isso mais próximos no nosso imaginário nacional, ainda se mantém vivos em seus cultos, motivo pelo qual ao invés de serem colocados como tendo somente sua função religiosa, devem ter reconhecida sua função viva e presente no imaginário nacional.

A grande maioria dos brasileiros independentemente de suas religiões, sobretudo nos estados que citei, têm alguma referência do que são estas heroínas yorubás, graças ao fato de seus cultos religiosos ainda estarem presentes em nossa sociedade o que não deve invalidar, mas sim reforçar, juntamente com a base ancestral descendente de africanos de 89% de nossa população, o papel que estes mitos de heroínas ainda exercem no imaginário nacional e o papel que tem na educação e formação de nós brasileiros.

Isto não acontece da mesma forma com o mito do herói grego ou clássico ou os mitos dos deuses helênicos ou romanos que também tiveram suas origens em bases religiosas, mas que quando estudamos em educação estas bases religiosas são dissociadas de sua origem e estudamos somente a partir do seu ponto de vista mitológico.

Contudo devo colocar que existem diversas diferenças notórias entre as formas como os mitos dos deuses helênicos e do herói clássico e dos mitos e heróis e heroínas africanas , como no caso dos yorubás e cito a mais relevante que é que no caso da maioria dos mitos africanos, como os yorubás, estes mitos têm sua origem em um ancestral mítico responsável pela fundação da cidade estado e por sua vez do clã em questão e que por sua vez está ligado a um ancestral mítico que é o ascendente mítico de todos os clãs de uma mesma etnia, o que já não acontece com o herói e o mito dos grandes épicos clássicos, pois neste caso não há necessariamente ligação de suas origens na ancestralidade dos povos que os cultuavam ou criavam.

Dentro da linha de raciocínio que utilizo até agora neste texto isto se torna ainda mais relevante para justificar porque particularmente me sinto muito mais próximo ao conceito de defesa da honra da heroína yorubá do que a areté do herói grego. Isto se dá justamente por que no caso da heroína yorubá, pelo seu mito ter origem direta em nossa ancestralidade mítica africana e pelo fato de que para a heroína yorubá este conceito de honra está mais ligado à

sobrevivência de seus descendentes e a partir disso a fatores de constituição da civilização.(africana e não podemos negar que brasileira também devido à diáspora deste povo pelo mundo no período da escravidão).
Devido a tudo isso defendo a posição de que temos direito ao acesso a nossa plena identidade cultural independente de interesses de classes ou culturas dominantes que toda vez que se fala em outras origens que não as européias ou clássicas insiste em dar menos importância a estes fatos ou até mesmo não reconhecer.
Faz se necessário honrar estas heroínas que são nossas mães, mulheres, educadoras brasileiras, que merecem ter reconhecida sua base mitológica.

Gostaría antes de tudo de que o reconhecimento da base mitológica africana, pelo menos em nossa educação, possa incentivar, neste país miscigenado, que esta mesma miscigenação seja um fator a mais para que lutemos pelo pleno acesso a nossa identidade cultural integral, ao contrário do que as justificativas que o argumento da miscigenação tem servido nos últimos tempos, que é disfarçar as grandes diferenças sociais entre classes.
Este texto quer mostrar pela defesa de nossas bases míticas e ancestrais africanas, independentemente de nossas cores de pele, que nós brasileiros, justamente por nossa origem miscigenada, nós e nossa sociedade ao utilizarmos o critério de cor de pele para discriminar, ou simplesmente para aceitar a discriminação velada em nosso país, estamos indo contra não somente o princípio de igualdade que restringe às vítimas de discriminação o pleno direito de exercício à sua cidadania, mas estamos também dessa forma incorrendo no erro de negar nossa própria plena identidade e expressão como brasileiros, a qual a matriz africana se faz tão ou até mesmo mais importante que a européia e por isso não podemos negligenciar sua base mítológica.Toda mulher brasileira sabe de quem estamos falando se a dissermos que cria seus filhos como uma guerreira africana(mesmo que não aceitem Yansã em suas religiões). Por outro lado, poucos pais brasileiros (pais ou mães) sabem de pronto do que estamos falando se dissermos a eles que criaram seus filhos como o pai romano ou com a areté e honra do herói grego. Sendo que esta heroína africana está muito mais presente no nosso imaginário do que os heróis gregos ou o pai romano. Não podemos negligenciar isto.

Somente desta forma nossas origens africanas ganharão espaço através do reconhecimento em pé de igualdade entre as bases mitológicas de nossas raízes africanas e européias do espaço do herói e da heroína. E é justamente no campo de base da educação que poderemos começar a combater efetivamente tanto o racismo e o sexismo que se comprovam através dos dados estatísticos que em pleno século XXI mais de 120 anos depois da Abolição da Escravatura ainda se mostram em nosso país.

Eparrey Iya Jeun mi Oyá

Osunfemi

O Mito de Oxum na Civilização Yorubá a partir de seus Orikis

O Mito de Oxum irradia para o restante das cidades Yorubás assim como para a diáspora a partir da cidade de Osogbo. Uma das versões que traz o significado do nome da cidade e que vem do corpo de Odus de Ifá nos diz o seguinte, segundo nos narra Verger:

> *" A festa anual das oferendas a Oxum realizada e, Osogbo, na Nigéria, é uma reatualização do pacto que o primeiro rei local contraiu com o rio:*
>
> *Laro o antepassado do atual rei, após prolongadas atribulações, procurando um lugar favorável onde pudesse instalar-se com seu povo, chegou perto do rio Osun onde a água corria permanentemente. Segundo se conta, um dias mais tarde uma das suas filhas desapareceu nas águas quando se banhava no rio e, passado algum tempo , delas saiu, esplendidamente vestida. Declarou a seus pais que fora admiravelmente recebida e tratada pela divindade que ali morava.*
>
> *Laro foi fazer oferendas de agradecimento ao rio. Muitos peixes, mensageiros da divindade, em sinal de aceitação, vieram comer o que o rei jogou na água. Um peixe de grande tamanho veio nadar perto do lugar onde ele se encontrava e cuspiu água.*
>
> *Laro recolheu esta água em uma cabaça e bebeu-a, celebrando assim o pacto de aliança com o rio. Em seguida estendeu as mãos e o grande peixe saltou nelas.Ele assume o título de Ataojá, contração da frase yoruba " a lewo gba eja", aquele que estende as mãos e pega o peixe. Ele declara : Osun gbo " , ou seja , Osun está em estado de maturidade, suas águas sempre serão abundantes. Daí origina-se o nome da cidade de Osogbo que é dedicada a Osun. "*

Oxum também é cultuada em diversas outras cidades yorubás, a partir de seu mito ter irradiado a partir de Osogbo.

Segundo diversos mitos foi mulher de Xangô, Ogum, Oxóssi, Orunmilá e é mãe de Logun Ede, o que na África tem diversas versões os mitos de associação desta Orixá com estes deuses dependendo da região em que se encontrem e da influência destes Orixás no panteão regional. Isto tem reflexos na diáspora onde Oxum é associada a todos eles.

Na Umbanda no Sudeste Oxum é sincretizada com Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil; na Bahia com Nossa Senhora da Conceição, padroeira da Bahia; em Cuba com Nossa Senhora da Caridade do Cobre, Padroeira de Cuba.

O fato destes sincretismos que associam Oxum à imagem de padroeira em diversas localidades podem estar muito provavelmente ligados aos seus aspectos ligados à maternidade.

Aspectos Civilizatórios dos Orikis de Oxum

Existem vários aspectos civilizatórios nos Orikis de Oxum. Selecionei abaixo os versos onde isto se evidencia mais marcadamente:

Iyalode muito gorda que fende as vagas.

Iyalode cuja pele é muito lisa.

Existe no verso acima uma alusão à figura da Iyalode. Iyalode em yorubá quer dizer : Iya (mãe) l (da) ode (corte ou praça em referência ao mercado). A Iyalode é a lider das mulheres no mercado e que por isso desempenha papel central nas relações com os homens da sociedade Ogboni e das sociedades ligadas às realezas. Tem um papel de destaque entre as mulheres, por isso e também por sua idade que a torna, como nos fala Balandier das sociedades subsaarianas, apta a desempenhar papeis de decisão que seriam normalmente masculinos. Oxum também é chamada de Iyalode, assim como Yansã. Apesar de serem mitos com características bem diversas, Oxum e Yansã dentro de suas características próprias também nos falam de aspectos do poder feminino nas sociedades yorubás, ambas representando esta metade perigosa da qual nos fala Balandier.

Nos versos abaixo vemos uma referência ao papel que as mulheres têm no desenvolvimento da medicina tradicional, assumindo o papel de sacerdotisas (sobretudo de Oxum) :

Ela faz por qualquer um o que o médico não faz.

Orixá que cura doença com água fria

Se ela cura a criança ela não apresenta honorários ao pai.

Mãe, venha a me ajudar a ter um filho (uma alusão à fertilidade deste mito também e o que ele implica no prosseguimento da sociedade de linhagens)

Iyabale faz coisas secretas e faz remédios.

Ela tem remédios gratuitos e dá de beber mel às crianças

Já ao construirmos as imagens dos versos abaixo vemos suas funções de educadora , seja como mãe ou como mulher.

Ela diz à cabeça má para que se torne boa

Mulher descontente no dia que seu filho briga

Ela segue aquele que tem filhos sem o deixar

Ela recusa a falta de respeito

Ela permanece na galeria da casa e ensina às crianças as línguas e tudo aquilo que elas não sabem (em uma alusão direta ao papel da mulher como educadora representada por esse mito)

Ela desvenda com as pessoas de onde vem a maldade

A mão da criança é suave.

Oxum é suave.

Dona do cobre apodera-se tranquilamente das crianças (por seu conhecimento)

Ela conserta a cabeça má das pessoas.

Com as mãos compridas ela tira seu filho da armadilha.

Ela chega e a perturbação se acalma

Ologun Ede, aquele que tem medo não pode tornar-se uma pessoa importante (em uma sentença e instrução direta a seus filhos).

Oxum age com calma

Minha mãe que cria o jogo de ayo e cria o jogador

O filho entregará o dinheiro em sua mão

Deixem a criança rodear meu corpo com as mãos

A mão da criança é suave

Oxum é suave.

Vemos no exemplo dos Orikis de Oxum acima, referência ao papel da mulher como Educadora inspirada por este mito. A função pedagógica aqui é inegável. O papel da mãe, protetora, educadora e heroína contida no Mito está inegavelmente presente. Podemos inclusive ver nossas mestras e mães na diáspora desempenhando seus papéis de educadoras muito mais presentes neste exemplo e nestas frases de Oxum , do que nos conceitos abstratos e distantes dos heróis gregos ou pais romanos que vemos em nossa formação de educadores no Brasil, mesmo em universidades tidas como de elite da educação.

Além destes fatores que se referem à função pedagógica do Mito, podemos perceber claramente a função sociológica que estes corpos sociais de " educadoras " mães de família tem ao se formarem nos seios das linhagens.

No templo de Oxum em Osogbo a função de educar as novas e novos iniciados é das Sacerdotisas e Idi Osun e se baseiam muito no que vemos nestes Orikis.

Até mesmo no verso *"Osun lava suas jóias de cobre e não lava suficientemente seus filhos"*, vemos uma função pedagógica. Quando estive no Egito , vi um comportamento parecido e que inclusive me lembrou este verso de Oriki, e ao perguntar para as camponesas da região de Luxor, por que não zelavam e pareciam descuidar de seus filhos, tive a resposta : *" Excesso de zelo não educa"*. Lembrei inclusive dos clássicos sobre Educação de Rousseau ao ouvir isto, pois defendia de alguma forma esta particularidade nos povos indígenas da América.

Oxum está ligada também, de alguma forma ao sistema econômico quando alude à acumulação de riquezas e ao próprio fato de economizar conforme vemos nos versos de Oriki abaixo.

"Ela cavouca areia para nela guardar dinheiro"

"Ela cavouca a areia para nela recolher dinheiro" (Em alusão direta à necessidade de economizar)

Oxum dona das profundezas da riqueza

Ela tem muito dinheiro e sua palavra é suave

Ela se apropria do feriado, ela se apropria da riqueza

É uma freguesa dos mercadores de cobre (pois o cobre que era o metal mais nobre dentre os yorubás, e não o ouro)

Ela fica em casa e estende a mão às riquezas (em relação direta com profissões femininas sobretudo ligadas ao artesanato desenvolvidas nas casas)

A grande riqueza agrada

Ela come quiabo caro sem pedir fiado

Ela dança nas profundezas da riqueza

Ela é elagante e tem dinheiro para divertir-se

Ela manda cozinhar sopa de quiabo e não fica endividada

Oxum inclino-me

Ela é dona do ouro.

Talvez esse domínio de parte do mundo financeiro e sistema econômico que alude à própria função das Iyalodes e vendedoras do mercado possa explicar, juntamente com o que nos fala Balandier sobre momentos de inversão de papéis, momentos nos quais as mulheres tornam se realmente esta metade perigosa. Nos versos de Oriki abaixo vemos claramente como o mito assume este papel inspirando este corpo social de vendedoras do Mercado e Iyalodes que geralmente também se organizavam em sociedades femininas ligadas à magia. Vemos resquício disto nos terreiros de candomblé do Brasil na diáspora onde as mulheres desempenham papel importantíssimo tal qual as Iyalodes, que no contexto africano, por serem chefes das mulheres do mercado tinham acesso a todas mercadorias necessárias para a confecção das oferendas e objetos necessários para a magia assim como nos afirmam Verger e Bastide. Estas mulheres da diáspora das quais descendemos, sem dúvida, são herdeiras destes corpos sociais de vendedoras e sacerdotisas africanas influenciadas por este mito.

Isto se torna bem claro, assim como a importância dos papéis femininos desempenhados por elas, quando vemos os versos de Oriki abaixo:

Mãe de Adisa Olosun , não se esqueça de mim

Não existe lugar onde não se conheça Oxum poderosa como o rei

Ela dança e pega a coroa, ela dança sem pedir

Se a mulher está no caminho , o homem foge

Ela recebe o mensageiro do rei sem lhe prestar reverências

Ela entra na casa do preguiçoso e este foge (em clara menção do preguiçoso como transgressor moral conforme vimos em textos anteriores)
Desperta e age como alguém famoso
Ela tem um título e viaja
É raro uma mulher coroada
Ela caminha com uma postura altiva
Ajoelhem para as mulheres,
As mulheres são a inteligência da Terra
O homem não pode fazer nada sem a mulher
Um grande poder foi concedido a todas mulheres através de ti,
Não abusem as mulheres deste poder,
Senão lhes será retirado.

Itan Ifá- Como minha mãe Oxum nos educa ainda hoje na diáspora.

Vejo nas minhas mestras , muito mais do que os pedagogos da Grécia ou de heróis de epopéias clássicas ou o pai romano.
Vejo mulheres, que ficam na galeria da casa e ensinam para as crianças as línguas que elas não sabem.
Vejo mulheres que querem tornar cabeças ruins e más em cabeças boas
Que descobrem com as pessoas de onde vêm a maldade e a opressão
Que nos dizem que se tivermos medo dificilmente nos tornaremos pessoas importantes.
Vejo educadoras que seguem aqueles que tem filhos sem os deixar quando educam estas crianças.
Vejo mulheres descontentes nos dias em que seus filhos brigam ou são injustiçados.
Vejo aquelas que com seu conhecimento de educadoras tiram seus alunos das armadilhas da ignorância, como se fossem seus próprios filhos.
Vejo mulheres mãe e educadoras que agem com calma, que pela paixão ao saber acalmam as perturbações de espírito dos que buscam o conhecimento.
Vejo mulheres que com sua sabedoria criam o jogo da vida e através de seus ventres dão a luz aos jogadores.

Mulheres que administram lares pois seus filhos dão o dinheiro em suas mãos dos dois lados desta diáspora.

Mulheres que dizem que a mão da criança é doce e que deixam a criança que jamais morre em nós rodear seu corpo com as mãos .

Mulheres que são a doçura de nossa inteligência.

E além do que vemos em seus versos de Oriki, mãe Oxum

Vejo mulheres que sobretudo recusam a falta de respeito .

O mesmo respeito que buscamos como filhos desta nação e só conseguiremos quando deixarmos de negar nossas verdadeiras origens dos ventres de nossas mães Negras de África.

Ore yeyeo Iya Ori mi Osun... Emi nife o Iya Ori mi … Ife Ase wa... Emi Osunfemi ni.

Osunfemi

O Mito de Obatalá na Civilização Yorubá a partir de seus Orikis

Obatalá é o chefe do panteão de Orixás na diáspora, porém na África se desdobra em uma série de mitos e com lendas diversas em cada uma das cidades onde se apresenta. Muitas vezes está ligado à Origem da criação. Na maioria das cidades sempre há alguma lenda que o relacione a isso. Transcrevo abaixo uma lenda da cidade de Abeokuta presente na obra de Béniste:

> *“ No começo de tudo, quando Obatalá criou a Terra e todos seus atributos, ele fez a distribuição de todas as partes para todo o povo, cabendo a El a região mais árida coberta de pedras. Ali em Abeokutá , ergue sua fazenda cujo terreno era mais rochedo do que solo fértil para a plantação. Apesar de tudo em contrário, as terras de Obatalá eram as que mais produziam colheitas de todos os tipos. Chovesse ou não, a produção da colehira era superior às demais.*
>
> *Esta situação causou um descontentamento entre os demais habitantes , que passaram a inveja-lo e cobiçar suas terras. Esqueciam quem era Obatalá e o que havia feito por todos. Passaram a observar os passos de Obatalá e tomaram conhecimento de que ele precisava contratar um escravo. E isso foi feito. Seu nome era Atowodá, que desde o princípio demonstrou ser muito eficiente, dando muita satisfação a Obatalá. Após algum tempo o escravo pediu a Obatalá um pedaço de terra para seu cultivo. De bom grado lhe foi dado o que pedia. Em poucos dias, Atowodá transformou a terra em boa área*

de cultivo, construindo ali uma pequena cabana. Isso impressionou Obatalá, que nele depositou toda sua confiança.

Ocorre que Atowodá não tinha bons propósitos. Seu desejo real era matat Obatalá . E assim arquitetou um plano. Observou que no caminho íngreme que levava até a sua cabana havia muitas pedras grandes que poderiaqm facilemente ser empurradas, causando seu rolamento montanha baixo para esmagar Obatalá.

Alguns dias mais tarde Obatala seguia sua caminhada habitual em visita às suas terras. Do topo de uma montanha, Atowodá observava. A habitual roupa branca de Obatalá destacava-se no fundo verde de suas plantações. Quando Atowodá estava certo que não haveria saída para Obatalá , subitamente deu um empurrão na maior das pedras . A pedra começou a rolar e se dirigiu com toda velocidade para onde estava Obatalá, 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. Obatalá havia sido destruído por homens invejosos. Exú foi um dos que receberam a notícia. Seguiu rápido até Abeokutá para verificar o ocorrido. Seguiu depois para o Orun relatando a tragédia a Olodumaré , que designou Orunmilá para encontrar as partes do corpo de Obatalá e trazê-las de volta. Orunmilá 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 recolheu num grande igbá e levou a Iranje, antiga cidade de Obatalá, onde depositou uma porção de pedaços que possibilitou fazê-lo renascer no Orun. O restante espalhou " por todo o mundo", fazendo com que fossem surgindo novas divindades, então denominadas Orixás (Orisa) que sintetiza a contração da fras Ohun ti a ri sa – " O que foi achado e juntado", alusiva ao fato do recolhimento dos pedaços do corpo de Obatalá.

Como outras divindades surgidas do corpo de Obatalá passaram a ter seus nomes derivados dele, tornou-se então necessário destacar seu nome como Orisa Nla – O grande Orixá – que representa ai a soma de todos os Orixás juntos. "

Vemos nesta lenda uma semelhança muito grande com o mito do esquartejamento de Osíris e a distribuição dos pedaços do corpo pelo Egito. Também a reconstituição do corpo de Osíris por Isis está ligada à gênese dos deuses egípcios. Não podemos dizer que há uma influência direta, contudo

podemos dizer que são ambos mitos africanos que conversam entre si através dos séculos.

Aspectos Civilizatórios e Código Moral nos Orikis de Obatalá

Existem diversos aspectos civilizatórios presentes nos Orikis de Obatalá e dentre estes aspectos há um verdadeiro código Moral que se explicita através dos versos de seus diversos Orikis.

Obatalá é tido como o provedor e responsável pela distribuição dos recursos em diversas ocasiões, como por exemplo:

Obatalá, dono da coisa sagrada,

Ele dá a quem tem e toma de quem nada tem (em uma alusão aos impostos que se recolhem em favor do rei , o que nos fala algo do sistema econômico nesta civilização).

Se ele tem o que comer ele nos dá o que comer

(em uma alusão ao papel provedor desempenhado por este mito o que nos fala bastante do papel dos patriarcas e da função sedentária dos homens como agricultores e caçadores em contraposição às mulheres vendedoras do mercado)

O dia em que plantamos alegremente o milhete

O dia em que protegemos o milhete dos pássaros

Se retornarmos com o milhete

Chegaremos a Ifon

(Nestes versos vemos uma alusão novamente ao papel do trabalho no contexto da agricultura e a ligação deste mito com esta função)

Nós vestimos as pessoas maltrapilhas

Fazemos com que a roupa seja abundante

O que o Orixá pega da Terra não basta

A massa de inhame é o pai do segredo (em uma alusão ao alimento como sustento da sociedade e o papel do agricultor)

Ele pega duzentos punhados de massa e espera para que a criança se satisfaça.

Ele pega mil punhados de massa e mantém-se paciente

Estes versos acima aludem novamente a função de provedor e sugerem comportamentos para as nobrezas e responsáveis pelos governos das

cidades. Em algumas tradições yorubás os reis devem se vestir da forma mais simples e se torna responsável pela provisão dos recursos para seu povo.

Ele diz que para guerrear pega um pilão

Uma referência ao trabalho em contraposição à guerra, o que avaliza a posição deste mito como um dos responsáveis pela manutenção da Paz entre os Yorubás

Até aqui percebemos claramente a função pedagógica do mito de forma mais explícita e sua função sociológica de forma implícita pelos corpos sociais que ele vem a legitimar.

Nos versos abaixo temos exemplo da titulação própria dos Orikis.

Obatalá

Dono de um ala (manto) todo branco.

Famoso na Assembléia

Obatalá, pai de Orunmilá

Pai de Orunmilá

Guerreiro cuja baraba embeleza a boca.

(Vemos claramente que a autoridade da fama na assembléia é legitimada pela posição patriarcal)

Ele faz com que toda mulher estéril se torne fecunda

Vemos neste verso uma refêrência ao prolongamento das linhagens e sua função sociológica e pedagógica.

Não se pode recusar aquilo que nos oferece para comer.

Sobre este verso comento algo que aconteceu comigo no Egito. Estava em um ônibus entre o Cairo e o Sinai e me sentei ao lado de um núbio . Ele me oferece bolachas para comer e eu recuso. Ele mesmo deixa de comer o que me oferecera . Pergunto a um egípcio ao chegar ao Sinai o por que daquilo, porque aquele meu amigo deixara ele mesmo de comer a partir da minha recusa e ele me explica que dentre os núbios há o costume de se " Tem de comer, dar de comer" e se houver uma recusa, quem oferece o alimento não pode comer na frente de quem recusou para não constrangê-lo, pois não é de bom tom " recusar algo que nos é dado para comer".

Claro que as duas tradições , (núbia e yorubá) tem uma longa distância entre si, e levando em conta que a lenda de que Oduduá teria passado pela Nubia para se estabelecer em Ile Ifé tenha sido construída por razões da

islamização yorubá , vemos que talvez não haja um paralelo direto entre as duas tradições. Contudo o que não podemos negar é que apesar de distantes estas tradições africanas conversam entre si, como conversam as tradições de todos os povos sudaneses, o que pode vir a significar, dentre outras coisas, a uma remota origem comum, senão ao menos uma troca de influências entre estes povos sudaneses do leste e oeste, devido talvez mesmo a prováveis migrações e as rotas de comércio que ai se estabeleceram dentro e fora do contexto da expansão do Islã.

Além disso, sem dúvida, este fato nos evoca uma função pedagógica do mito que vai muito além da liturgia e nos esboça padronização de comportamentos dentro desta civilização assim como costumes socialmente aceitos.

Já nos versos de Oriki de Obatalá :

"Filho de minha família por afinidade não é meu filho " e *"Conhecemos as coisas com as quais nascemos",*mostram claramente a relação que vimos anteriormente nos orikis de Yemanjá sobre os parentes e estranhos dos quais nos fala Meillassoux em sua obra Antropologia da Escravidão. Contudo aqui vemos o outro lado, não aquele no qual estes estranhos se adaptam às linhagens e estabelecem assim novas relações de parentesco. Aqui vemos as situações nos quais estes agregados são de alguma forma impedidos a desempenhar papeis que somente as relações consangüíneas permitem. Vemos aqui o estabelecimento de um limite, presente em muitas sociedades subsaarianas para estes estranhos, que mesmo quando tidos como parentes por determinadas tradições não deixam de ser estranhos em outras determinadas situações, sobretudo dentro da linhagem patriarcal. O que pode ocorrer por exemplo senão na tradição dos chefes de família homens quando determinam os papéis sucessórios, nos quais os estranhos são, neste contexto, sumariamente exclusos.

Isto pode também nos falar muito da escravidão doméstica entre diversos povos subsaarianos, quando, como nos fala Meillassoux, estes estranhos não se incorporam às linhagens como agregados , criando um corpo social à parte vulnerável muitas vezes à escravização, mesmo antes do ciclo comercial que a Africa estabelecera com o Ocidente a partir do século XVI.

E interessante que observemos o papel sociológico do mito aqui que legitima posições hierárquicas dentre os grupos e chega mesmo a explicar o

surgimento de novos corpos sociais de estranhos e novos parentes dentro desta sociedade em sua dinâmica. Ao explicar a versão patriarcal dos agregados, entendemos muito de nós mesmos na diáspora e do comportamento de nossos ancestrais na adoção de seus agregados (que era algo muito mais inegavelmente voltado à função materna, o que talvez explique também a importância da função pedagógica da mãe e da mulher nas sociedades subsaarianas e em nossa diáspora).

Nos versos de Oriki de Obatalá o malfeitor aparece sempre como um transgressor moral, por isso alem do preguiçoso e do mentiroso , o malfeitor é o terceiro elemento indesejável nesta sociedade, que muitas vezes nossos meios acadêmicos e sobretudo religiosos se recusam a reconhecer seu código moral e ético como fundamental ou ao menos existente. (Como já ouvi de diversos professores universitários e sacerdotes religiosos sobretudo cristãos) . Contudo isto se invalida ao ouvirmos os versos de Oriki:

Ele derrama rapidamente fora do alcance do malfeitor

Ele inutiliza completamente o olho do malfeitor

Ele apóia aquele que diz a verdade

Poderoso auxiliar dos homens na terra

Rei Justo como a mão de Ifá(do destino)

Oxaguian não tem maldade na barriga (em uma referência aos intestinos como órgão sensível onde concentramos nossos sentimentos , o que é muito comum em diversas sociedades subsaarianas)

Palavra que transforma miséria em alegria, ao despertar ele pisoteia aqui.

Se ele prejudica, ele repara (em uma clara função pedagógica do mito)

Rei que traz ao mundo sem esquecer.

Ele esfrega a nádega do malfeitor como alguém que esfrega um saco de estopa.

A morte expulsa a guerra sem fugir

Ele é paciente e não se encoleriza (em clara função pedagógica do mito)

Ele tem felicidade e boa disposição

Ele queima os abcessos (em clara função pedagógica e civilizatória)

Vemos um aspecto ligado à androginia simbólica dos líderes em um verso de Oriki de Obatalá quando ouvimos :

Oduá é o Marido, Oduá é a mulher.

Isto nos alude ao princípio que a harmonia verdadeira só se consegue quando temos o domínio dos dois princípios segundo diversas tradições subsaarianas e que vimos nos mitos de Oxumaré e Xangô mais detalhadamente.

Vemos outros aspectos civilizatórios e claramente delineadores de um código moral nos seguintes versos de Oriki de Obatalá:

A) Os primeiros ligados ao alimento*:*

O facão pega a massa de inhame e usa como roupa

A massa de inhame é pai do segredo

Que joguemos na boca a bola de massa de inhame

B)Ligada a redenção ou ao poder dos líderes e chefes de linhagem ou religiosos

Ele mata no pátio aquele que não é iniciado e desperta para que ele ouça as palavras

Palavra que muito mata

Ele é dono da lei e assume o comando

Ele desperta e cria duzentos hábitos

Sua atividade na terra não tem limites

Redondo como o terreno do mercado

Ele cria as pessoas (em clara função pedagógica)

c) Ligada a códigos de comportamento:

Não se pode ter duas cabeças (dois destinos ou duas opiniões diferentes sobre o mesmo assunto).

Vejam meu marido, que constrói a casa e a abandona para viajar

Meu marido faz o que ele quer

A mulher não pode fornicar com o cavalo

Não se deve matar o camaleão (símbolo da diversidade e multiplicidade do Universo para os yorubás, ligado à criação do mundo e a Oxalá)

Cusparada de mulher ciumenta não racha a parede

Alguém ciumento não pode rachar a parede cuspindo

Ele não conta em casa o que viu

Se ele prejudica, ele repara

Vemos na beleza deste código moral algo muito rico e que apesar de parecer simples, é na realidade um dos guias de uma sociedade diaspórica que nos formou. Enquanto nos afastarmos destas realidades e códigos

morais negando estudá-los e vê-os como coisas exóticas, estaremos tratando grande parte do que nos formou e nos pertence como uma verdadeira alteridade.

Pai que cria as pessoas e nos criou independentemente de nossas tradições, ajude-nos a que não tornemos nossos parentes ancestrais em estranhos.

Epa Baba Osa Ogiyan*... Asé Baba Osa Olufon..*

Osunfemi

O Mito de Oduduá na Civilização Yorubá a partir de seus Orikis

Oduduá e a Origem dos Yorubás

Oduduá é importante no panteão dos yorubás, pois é o próprio ancestral mítico deste povo. Antes do advento de Oduduá outros cultos eram correntes em terras yorubás, assim como outras tradições. De qualquer forma estas tradições resistem com a criação da Sociedade Ogboni em Ile Ife e outras cidades Yorubás. Hoje a sociedade Ogboni está ligada a uma determinada sociedade secreta de babalawos e tem um papel mais amplo do que desempenhou no passado, conforme nos delineia a própria sugestão de observação das dinâmicas de evolução social de diversos povos subsaarianos como tratamos anteriormente.

De qualquer forma Oduduá traz novos conceitos e tradições. Uma das lendas que contam a origem de Oduduá e que transcrevo abaixo da obra de Béniste, nos fala de sua relação com o surgimento do Islã. Uma pesquisadora que tem seu foco em Africa, uma vez me afirmou que esta lenda é um mito construído devido a influência do islã em terras yorubás, outros nigerianos me afirmaram que esta era a origem de Oduduá (dentre eles yorubás islâmicos inclusive). De qualquer forma, esta lenda simboliza a conversa entre estas tradições, e nos fala muito das relações ambíguas existentes entre as religiões tradicionais

africanas e o islã, não só entre os yorubás mas também em outras sociedades sudanesas subsaarianas.

Abaixo o mito:

> *Lamurudu, um dos reis de Meca, tinha como filhos Oduduá e os reis Gogobiri e Kukawa, duas tribos da região de Hausa. Oduduá era o príncipe herdeiro, que se mantinha com a idéia de modificar os costumes religioso, 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 Oduduá, um mandado real foi expedido, ordenando que todos os homens fossem caçar durante três dias, antes da comemoração anual das festividades levadas a efeito em honra dqueles deuses.*
>
> *Aproveitando-se da ausência de todos os homens, Braima invade a mesquita e destrói todas as imagens. No retorno de Oduduá foi constatada a ocorrência e uma investigação foi feita. Braima começou a provocar Oduduá, dizendo: " Perguntem ao grande ídolo quem fez isso? Ele sabe 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 Lamurudu foi assassinado, e todos seus filhos e seguidores próximos foram expulsos da cidade. Os reis de Gogobiri e de Kukawa seguiram para o Oeste e Oduduá tomou 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 Ile Ife. Oduduá e os filhos juraram ódio mortal e vingança pela morte do pai. Tempos depois, a tentativa de vingança será comandada por Oranmiyan de forma infrutífera, mas com a vantagem de, durante esta expedição ser fundada a cidade de Oyo, que viria a fazer frente em prestígio a cidade de Ile Ife. Quando Oduduá saiu da Arábia, levou consigo duas imagens de divindades. O rei que assumiu o poder resolveu enviar um exercito para destruir Oduduá e submeter os demais à escravidão. Foram, porém, vencidos, e dentre a pilhagem assegurada pelos vitoriosos havia uma cópia do Alcorão. Mais tarde*

isso foi guardado num templo , venerado e cultuado como relíquia sagrada pelas gerações seguintes, com o nome de ìdí, significando fundamento ou algo sagrado. Entre aqueles que formavam a comitiva de Oduduá estavam: Orunmilá, Oluorogbo, Obameri, Oreluere, Obasin, Obagede, Ogun Alagada, Obamakin, Oba winni Aje, Erisile, Elesije, Olose, Alajo, Esilade, Olokun e Orisateko."

Conforme vimos no mito de Exu, um dos transgressores que confere movimento histórico às sociedades subsaarianas é o reformista religioso. Oduduá assume esta função de reformista religioso tanto na saída de Meca (em alusão á relação com o Islã) quanto na chegada a Ile Ifé (com o advento da sociedade Ogboni que traça um movimento de resistência às novas tradições). Vemos nomes importantes na comitiva de Oduduá (como Orunmila e Olokun , os deuses do destino e do mar). Outro fator importante é a relação de Oranmyian com o fato e a fundação de Oyo (o que nos faz lembrar da relação legalista do código moral de Xangô, neto de Oranmyian). Sem dúvida o que temos aqui e que afirmo mais uma vez e o diálogo entre as tradições islâmicas e tradicionais. No caso dos povos autóctones de Ile Ife ressaltamos o fato de que a Sociedade Ogboni zelou pelas tradições originas, o que reafirma, como vimos no texto de Xangô o movimento de Resistência das tradições originais que incorporam e re-significam outras tradições novas (como vemos claramente no caso da declaração do livro sagrado dos islâmicos como algo sagrado apesar de não cultuado) o que sem dúvida faz com que venhamos a entender muito de nossos processos de aculturação na diáspora.

Aspectos Civilizatórios dos Orikis de Oduduá.

Encontramos claras referências civilizatórias nos Orikis de Oduduá. Estas referências se aproximam muito do que vemos nos Orikis de Obatalá .

Vemos a função do provedor em:

Alguém que não me deixa morrer de fome
Que não deixa o devedor vir a mim
Do benfeitor e sábio em:
Ele faz o bem , ele não faz o mal,
Ele combate o fogo e vence o fogo
Ele combate o Sol e vence o Sol

Violenta batalha no céu

O senhor do mundo tudo sabe

De qualquer forma este mito também se relaciona com a função administrativa patriarcal, apesar de algumas vezes se relacionar com uma figura feminina.

Entendemos, a partir desta dualidade do feminino e masculino em Oduduá também as relações de poder evocadas pela figura do ser andrógino em diversas sociedades subsaarianas.

Awa nife o Egun wa baba Oduduwa . Ife Ase wa.

Osunfemi

Principais autores utilizados(a quem particularmente agradeço e recomendo o conjunto de suas obras)

José Beniste, Carlos Serrano(aulas) , Georges Balandier, Roger Bastide, Pierre Verger, Sikiru Salami, Babatunde Lawal , Abimbola Wande, Claude Lépine, Antonio Risério, Bolanlé Awé, Reginaldo Prandi, Joseph Campbell, Gimeno Sacristán, Dilma de Melo Silva, Claude Meillassoux, Ijo Ifamarajo, Xavier Juarez, Hampate Ba.

Bibliografia.(Completa)

ABIMBOLA, Wande, Ifa Divination Poetry, New York, Nok Publishers , 1971

_____ Ifa- an Exposition of Ifa Literary Corpus, Ibadan, Oxford University Press

AWE, Bolanlé. Praise Poems as Historical Data: the Example of the Yoruba Oriki, Africa 44.

BABATUNDE, Lawal – The Living Deads. Africa , 1977

BALANDIER, Georges- Anthropo-Logiques, Paris. Presses Universitaires de France, 1971.

_____- Sociologie Actuelle de l´Afrique Noire, Paris, Presses Universitaires de France, 1971

BASTIDE, Roger; VERGER, Pierre. Contribuição ao Estudo dos Mercados Nagôs no Baixo Benim. Corrupio. 1981
BENISTE, José. Orun , Aiye- O Encontro de dois Mundos .Rio de Janeiro. Bertrand do Brasil , 1997
CAMPBELL , Joseph. O Poder do Mito. São Paulo . Pallas Athena . 1999
_____, El Heroe de Mil Caras. México. FCE , 1999
FAUNDEZ, Antonio – A expansão da Escrita na Africa e na America Latina. Rio de Janeiro . Paz e Terra . 1994.
HAMPATE BA, Amadou,A Tradição Viva, em História Geral da Africa I. Metodologia e pré História da Africa. São Paulo. Ed Atica/ UNESCO, 1980, PP 181-218,
_____, Amkoullel, o menino fula . São Paulo , Palas Athena.1992.
IFAMARAJO, Ojo- Os Odus de Ifá, Rio de Janeiro, Habana Rio 2001.
JUAREZ, XAVIER- Poesia Sagrada de Ifá. Tese de Doutorado FFLCH – USP 2002.
Ki-Zerbo,J (Ed) Historia Geral da Africa- São Paulo – Paris , Atica- Unesco
LÉPINE, Claude- O Trickster na Religião Yorubá e suas Transformações, in Mitos e Civilizações. São Paulo . Terceira Margem .2005
_____-A Monarquia Sagrada em área Yorubá , in Mitos e Civilizações. São Paulo. Terceira Margem. 2005.
MEILLASSOUX, Claude- Anthropologie de l´Esclavage. Paris, Presses Universitaires de France. 1986.
MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa. Currículo, diferença cultural e diálogo , in Revista educação e sociedade.Rio de Janeiro , n. 79 Agosto 2002.
PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo. Companhia das Letras. 2001.

RISERIO, Antonio- Textos e Tribos – Poemas Extraocidentais nos Trópicos Brasileiros. Rio de Janeiro . Imago Editora, 1993.
_____ - Oriki, Orixá. São Paulo. Editora Perspectiva. 1996
SACRISTÁN, Gimeno. Currículo e Diversidade Cultural , in Territórios e Contestados (orgs
Tomas Tadeu da silva e Antonio Flávio Moreira.). Petrópolis. Vozes . 1995
SALAMI, Sikiru- Poemas de Ifá e Valores de Conduta Social entre os Yorubá na Nigéria. Tese de Doutorado FFLCH – USP 1999.
SERRANO, Carlos- Os Senhores da Terra e os Homens do Mar: Antropologia Política de um reino Africano. São Paulo, FFLCH/USP, 1983
SILVA, Dilma de Melo – Por entre as Dorcades Encantadas, os Bijagó de Guine Bissau, São Paulo. Terceira Margem. 2007.
_____- Arte Africana e Afro Brasileira, São Paulo. Terceira Margem, 2006.
VANSINA, Jan- La Tradición oral . Barcelona. Nueva Colección Labor 1966.
VERGER, Pierre. Notes sur Le culte dês Orisha et Vodun à Bahia , la Baie de tous lês saints au Brésil et à l´ancienne côte dês esclaves . Dakar, IFAN, 1957.
_____. Esplendor e decadência do Culto de Iya mi Osoronga entre os Yorubás, minha mãe feiticeira. Salvador. Editora Corrupio 1981.
ZIMMER, Heinrich, Les Philosophies de l´Inde. Paris , Payot , 1999
Webgrafia
Entrevista de Chimananda Adichie na Universidade de Oxford em 2009 , The Danger of a Single Story.
WWW.ted.com/talks/lang/eng/chimananda_adichie_the_danger_of_a_single_story.htm
Site oficial do Alaafin de Oyo – Nigéria