

Ronilda Iyakemi Ribeiro

**Alma Africana no Brasil
Os iorubás**

**EDITORA ODUDUWA
1996**

Copyright @ 1996 by Ronilda Iyakemi Ribeiro

Todos os direitos para a língua portuguesa reservados pela Editora Oduduwa.

Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, guardada pelo sistema *retrieval* ou transmitida de qualquer modo ou por qualquer outro meio, seja este eletrônico, mecânico, de fotocópia, de gravação ou outros, sem prévia autorização por parte da Editora.

Revisor
Ralf Correia-Rickli

Revisor do Iorubá
Síkíru Sàlámi

Capa

Ilustrações
.....

Diagramação e Composição

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Alma Africana no Brasil. Os Iorubás / Ronilda Iyakemi Ribeiro - São Paulo:
Editora Oduduwa, 1996

ISBN:

1. Culturas Africanas

2. Orixás

3. Iorubás

Índice para catálogo sistemático:

Direitos reservados à

Editora Oduduwa
Rua São Bartolomeu, 83
CEP 05014 - 030 Sumaré. São Paulo. SP
Tel: (011) 62.9256 - Telefax (011) 65.0962

Sou grata a Olodumare e aos Senhores do Karma pelo privilégio de servir de porta-voz da Tradição Iorubá, que tanto amo. Sou grata também aos meus companheiros no ideal de construir uma sociedade justa, onde imperem o Amor e a Paz. O compromisso com esses ideais maiores e com a tarefa de resgate da importância da sabedoria e dignidade do homem africano compartilho mais estreitamente com as seguintes pessoas: Sikiru Salami, fundador da *Federação Internacional de Tradições Africanas e Culto aos Orixás- FITACO* e do *Centro Cultural Oduduwa*, docente do Curso de *Língua e Cultura Yoruba* da USP; Rubens Eduardo Ferreira Frias, poeta e pensador, docente/pesquisador da UNESP de São José do Rio Preto; Ralf Correia-Rickli, escritor; Kabengele Munanga, docente/pesquisador do *Centro de Estudos Africanos* da USP; Babalorixá Falagbe Esutunmibi, presidente da *FITACO*; William E. Nelson, Jr., docente e pesquisador na *Ohio State University* e expressivo membro da *African Heritage Studies Association*; Ruth S. Hamilton, docente e pesquisadora da *Michigan University*, coordenadora do *African Diaspora Research Project*; Hélio Santos, coordenador do *Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra* (Brasília DF).

Sou grata a Akin Agbedejobi, pela ajuda no trabalho de campo em Abeokuta e P. Ade Dopamu, da Universidade de Ilorin, pelo diálogo fecundo. Chief Wulemotu Alake, *Iyanla*, mulher sábia de Abeokuta. Wilson Gomes Pinto, do IAMSPE e Iya-Obaluwaiye, de Abeokuta. Orientandos e orientados, discípulos/mestres desta caminhada. Amigos e companheiros da *African Heritage Studies Association* (USA); do *Núcleo de Pesquisas e Estudos Interdisciplinares do Negro Brasileiro* da USP - NEINB/USP (São Paulo); da *Associação Brasileira de Capoeira Angola* (Bahia); da *Associação de Artistas e Animadores Culturais da Cachoeira* (Bahia); do *Núcleo de Consciência Negra* (São Paulo), da *Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária* da USP, particularmente Jacques Marcovitch, *Fundação Cultural Palmares*, particularmente Dulce Maria Pereira.

Sou profundamente grata a

Oswaldo Ribeiro e Julieta Strefezza Ribeiro, meus pais: elos de ouro com os já idos e Eduardo, Marília, Rodrigo, Oluwakemi, Adeniyi, Dimitri: elos de ouro com os que estão por vir.

*Oriki Oluwakemi Adeola
ati Adeniyi Olawale,*

omo mi dada

*Isoko omo Alade
Omo elesu oja
Omo Ayigidi
Omo gbangba ni Ketu
Omo Oba!
Oko ni omo Ilado!
Omo aseun boro o
Omo a f'eja dana yan eja
Olosi eniyan,
lo ma so pe ko si lgi ni Ilado
kini a ma fi yan eja
Omo afeja gboro n'ibu omi*

Índice

Apresentação	07
Prefácio	08
Introdução	10

Parte I

Etnias africanas Concepção negro-africana de universo, pessoa e tempo

Capítulo 1 - Etnias africanas	15
onde se apresentam dados sobre a etimologia da palavra África e sobre grupos étnicos africanos	
Capítulo 2 - Universo e Pessoa: concepção negro-africana	18
onde se discorre a respeito da concepção negro-africana de universo, sobre pensamento causal e sincronístico e sobre a noção de pessoa	
Capítulo 3 - Tempo: concepção negro-africana	23
onde se apresentam considerações a respeito de horizontes temporais: cadeia geracional e importância do passado; o clássico estudo de Mbiti sobre o tempo e algumas críticas a ele dirigidas por outros autores; noção de tempo mítico e social	
Capítulo 4 - Impacto da modernização Encontro do Tradicional com o Moderno	32
onde se apresentam dados a respeito da convivência de valores tradicionais com modernos em solo africano	

Parte II - Os iorubás na África

Capítulo 5 - Contexto geográfico, origem, organização social e política ..	36
Onde se apresentam, além da localização geográfica, dados históricos sobre a origem dos iorubás, mitos cosmogônicos, dados sobre sua organização social e política	
Capítulo 6 - A palavra: ação e comunicação	44
onde se apresentam dados sobre o idioma, a importância e poder da palavra nesta sociedade de tradição oral e sobre os nomes das pessoas, objetos, cidades e seres	
Capítulo 7 - Noção de pessoa: concepção iorubá de natureza e destino humanos	50
onde se apresentam dados a respeito da concepção de natureza e de destino humanos e do papel do oráculo na definição de condutas	
Capítulo 8 - Dimensão espiritual e práticas religiosas	56
onde se apresentam dados sobre a dimensão do supra-sensível, sobre o nascimento e a morte e sobre práticas religiosas na Nigéria	

Capítulo 9 - Deus, Divindades e Ancestrais	59
onde se discorre a respeito da concepção de Deus e da etimologia da palavra orixá; apresentam-se dados sobre algumas das principais divindades e sobre o Poder Ancestral	
Capítulo 10 - Poderes extraordinários	
Medicina tradicional e magia. Bruxaria e feitiçaria	85
onde se apresentam dados a respeito de <i>oogun</i> - medicina tradicional e magia e a respeito de bruxaria e feitiçaria entre os iorubás	
Capítulo 11 - Poderes extraordinários. Adivinhação.....	92
onde se contextualiza o sistema divinatório de Ifá entre outros recursos universais de adivinhação	
Parte III - Degredo, Negredo, Segredo: os iorubás no Brasil	
Desenraizamento, Travessia, Presença	
Capítulo 12 - Participação africana na constituição	
sócio-cultural brasileira	103
Onde se discorre sobre influências musicais africanas nas tradições brasileiras: instrumentos musicais e elemento vocal; sobre folclore e principais influências religiosas	
Capítulo 13 - Panorama e personagens do tráfico de escravos no Brasil	112
onde se descreve o cenário e algumas das personagens desse drama histórico	
Capítulo 14 - Travessia oceânica	116
onde se apresentam dados a respeito da viagem marítima da Costa Africana para o Brasil, durante o período do tráfico de escravos	
Capítulo 15 - Os iorubás no conjunto	
de influências africanas no Brasil	124
onde se discorre a respeito da participação iorubá na constituição sócio-cultural brasileira. Conclui-se com referências a iorubás que retornaram à África e outros que aqui permaneceram	
Glossário.....	131
Referências Bibliográficas	137

Capa: Baba-*ni*a Salawu Samsondeen Salami
Abeokuta, Ogun State. Nigeria

Apresentação

Hélio Santos
*Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização
da População Negra*

Prefácio

O continente africano, apesar de apresentar-se geograficamente em bloco unido, esconde uma certa diversidade cultural, lingüística, biológica e política.

Entre os africanos trazidos ao Brasil durante o tráfico negreiro para satisfazer as necessidades do escravismo havia uma diversidade de origens diluída através dos processos de mestiçagem, de transculturação e de sincretismo aos quais foram submetidos no novo mundo, além de outros mecanismos de nivelamento entre eles. Mas, embora pelo menos 45% dos brasileiros tenham ancestrais oriundos da África, esta permanece até hoje um dos continentes mal e menos conhecidos comparativamente aos demais que contribuíram para a formação do povo brasileiro.

A *Alma Africana no Brasil: os iorubás*, de Ronilda Iyakemi Ribeiro se propõe a contribuir para o preenchimento dessa lacuna: levar os brasileiros a redescobrirem uma de suas múltiplas fontes culturais. Em vez de pintar uma África única, unitária e simplificada, a autora se limita neste livro a falar principalmente do segmento étnico iorubá da Nigéria cuja contribuição à cultura brasileira, essencialmente no domínio religioso, é significativa.

A autora descreve os iorubás no seu berço africano, de um lado, e tenta a partir desse pano de fundo cultural africano enfocar as influências e o impacto cultural trazidos para a cultura brasileira. Sem dúvida, a obra apresenta uma diversidade temática compilando dados históricos, sócio-políticos, religiosos etc... o que denota a preocupação da autora em fornecer um quadro o mais completo possível de informações sobre os iorubás.

Não seria desnecessário chamar a atenção do leitor para o fato de que a Dra. Iyakemi Ribeiro, apesar de ser uma brasileira autêntica, apresenta neste livro a imagem de uma pessoa situada entre dois mundos culturais. De um lado, o mundo iorubá, cuja visão de mundo admira e integrou como sua. De outro lado, o Brasil branco e suas contribuições culturais, do qual ela também faz parte por sua ascendência. Seria uma falsa ambivalência, pois apesar de seus cabelos louros e olhos azuis, a Dra. Iyakemi é uma pessoa que vive a cultura brasileira resultante de todas as contribuições historicamente recebidas e que assume e cultua plenamente, como seus, os ancestrais e os deuses de origem africana que, penso eu, pertencem hoje a todos os brasileiros.

Os leitores sentirão obviamente um certo envolvimento da autora com o sujeito-objeto de sua obra. A paixão, a emoção, a *parte prise*, outrora consideradas elementos metodologicamente negativos são hoje vistas como fazendo parte do processo do conhecimento e portanto positivas quando bem dosadas. Pessoalmente, vejo neste envolvimento humano um dos aspectos mais bonitos da contribuição da Dra. Iyakemi Ribeiro em seu esforço para melhor fazer conhecer os iorubás no Brasil.

Kabengele Munanga
Centro de Estudos Africanos
Universidade de São Paulo



Introdução

Na sala de minha casa, confortavelmente instalada na poltrona velha, inicio a redação deste livro sobre os iorubás. Sua presença constante e intensa em minha vida nestes últimos quinze anos revela-se através de alguns sinais físicos: sobre os móveis, estatuetas de orixás - *Ifa, Ibeji, Egungun*; nas paredes, o mapa da Nigéria e fotos de ancestrais dos meus filhos. Em minha alma, impregnada dos efeitos da convivência contínua com iorubás, no Brasil e na Nigéria, enriquecida pelo contato com sua forma particular de apreender o sentido do mundo e da existência humana, vibra forte o desejo de realizar uma apresentação desse povo. Não porque essa tarefa jamais tenha sido empreendida. Não. É grande o número de autores empenhados nisso. Apenas participo com pequena parcela, do projeto coletivo de construção do conhecimento, o mais fiel possível, a respeito desse grande grupo africano, tão significativo para nós brasileiros.

Tenho constatado que a palavra *iorubá*, exceto para grande parte dos iniciados no Candomblé¹, é quase desconhecida, e que mesmo *nagô*, vocábulo mais divulgado, é ainda pouco conhecido - muito menos do que poderíamos esperar considerando-se a significativa participação desse grupo étnico na constituição da sociedade e cultura brasileiras.

Algumas vezes fui solicitada a apresentar a alunos de primeiro e segundo graus um relato de minha experiência com os iorubás e lamentei profundamente a grande carência de informações a respeito dos africanos em seus países de origem e no Brasil. De fato, entristece constatar que a força do sangue africano na constituição do povo brasileiro não recebe o devido reconhecimento.

O convívio íntimo com iorubás, aqui e na Nigéria, nos últimos treze anos, favoreceu bastante a definição de meu campo de pesquisas e o desenvolvimento de meus projetos. O primeiro trabalho de fôlego realizado nesse percurso foi a tese de doutorado em Psicologia (Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo) intitulada *A Mulher, o Tempo e a Morte. O envelhecimento feminino no Brasil e na Nigéria (Iorubás)*. Nesse trabalho explorei possíveis relações entre crença no *post-mortem* e atitudes de mulheres frente ao próprio envelhecimento. Devo confessar que motivos pessoais me levavam a tentar aprender com outros povos, formas de envelhecer menos ameaçadoras que as por mim conhecidas na experiência de mulher ocidental.

Durante aqueles anos em que trabalhava os temas do envelhecimento e da morte, vivia em minha vida pessoal, a rica experiência de tentar ser mãe novamente. Já me aproximava dos quarenta anos de idade, tinha três filhos do primeiro casamento e era *laqueada*, portanto

¹ Candomblé, denominação originária do termo *kandombile*, cujo significado é *culto e oração*, constitui um modelo de religião que congrega sobrevivências étnicas da África e que encontrou no Brasil, campo fértil para sua disseminação e reinterpretação (Lody, 1987:8)

estéril. O segundo casamento, com um homem iorubá, dinamizara meu desejo de ser mãe novamente e de integrar-me mais significativamente a esse grupo étnico, ao qual sempre devotei grande respeito, admiração e amor. Entretanto, a idéia de submeter-me a uma cirurgia para religar as trompas parece não ter entusiasmado muito meus amigos e familiares, nem os médicos que haviam me oferecido cuidados até então. Percorri uma longa *via crucis* iniciada nas tentativas de conseguir um cirurgião que concordasse em realizar a reanastomose tubária naquela mulher de quase quarenta anos, que era eu e que continuaria durante anos, num processo de preparação para isso, cuidados disso e com isso, até culminar em dois felizes partos. As leituras para a elaboração daquele texto sobre envelhecimento feminino e morte, ao qual me referi linhas acima, foram realizadas em bancos e cadeiras dos corredores e salas de espera de hospitais e clínicas que me assistiram durante todo o processo. As trompas religadas deram passagem a filhos do povo iorubá nascidos em terra brasileira.

Nesse esforço associaram-se aos métodos modernos da medicina no Brasil, métodos tradicionais da medicina iorubá na Nigéria, utilizados com carinho pelo homem brasileiro e pela mulher nigeriana que assumiram essa empresa e aos quais sou profundamente grata. Durante os mais de três anos que circulei nos corredores, salas, quartos, enfermarias, laboratórios, câmaras e antecâmaras, convivi com sonhos e temores de mulheres envolvidas, como eu, com a maternidade. Algumas, felizes com a gravidez, outras revoltadas ou amedrontadas... Quando finalmente engravidei, duas vezes sucessivas com intervalo de um ano e pouco, gestei crianças e também a idéia de escrever sobre a maternidade. Poderia ter me servido mais uma vez do referencial teórico e da metodologia postos à disposição pela Psicologia. No entanto, a experiência anterior de pesquisa a partir desse referencial, junto aos iorubás, revelara limitações e decidi recorrer às possibilidades epistemológicas da Antropologia. Além disso, minha intenção de estudar antropologia, adiada durante tanto tempo, em virtude das muitas demandas da vida familiar e profissional viu chegada sua chance: um aprendizado sistemático e gradual, sob a orientação de um mestre confiável poderia ocorrer num Programa de Pós-Graduação, embora pudesse parecer estranho esse movimento realizado por alguém já portador do título de doutor. O que buscara ao ingressar, encontrei: tempo e lugar institucionalmente reservados para uma interlocução mais que satisfatória sobre tema tão apaixonante como este por mim escolhido. Descobri, entre outras coisas, que os homens também gestam. No coração. Assim foi meu processo gestado: no coração de Kabengele Munanga, dando nascimento a minha tese de doutorado em Antropologia: *Mãe Negra. O significado iorubá da maternidade*.

Reconhecendo que circunstâncias de minha vida me proporcionam acesso a textos e interlocutores e que tal acesso nem sempre é fácil, decidi reunir algumas informações úteis à construção de um quadro expressivo sobre os iorubás. Esta obra constitui, assim, uma sistematização de informações que reuni ao longo dessa caminhada. Alguns capítulos ganharam a forma de *patchwork* - 'alinhavei retalhos' para manter o poder expressivo de seus autores.

O livro está organizado em três partes:

A Parte I, intitulada *Etnias africanas. Concepção negro-africana de universo, pessoa e tempo*, compõe-se de quatro capítulos - *Etnias africanas* (Capítulo 1); *Universo e Pessoa*:

Concepção negro-africana (Capítulo 2); *Tempo: Concepção negro-africana* (Capítulo 3) e *Impacto da modernização. Encontro do Tradicional com o Moderno* (Capítulo 4).

A Parte II, intitulada *Os iorubás na África* informa a respeito de particularidades desse grupo no modo negro-africano de inserção na realidade física e social. Compõe-se de sete capítulos: *Contexto geográfico, origem, organização social e política* (Capítulo 5); *A palavra: ação e comunicação* (Capítulo 6); *Noção de pessoa: concepção iorubá de natureza e destino humanos* (Capítulo 7); *Dimensão espiritual e práticas religiosas* (Capítulo 8); *Deus, Divindades e Ancestrais* (Capítulo 9); *Poderes extraordinários: Medicina tradicional e magia; bruxaria e feitiçaria* (Capítulo 10); *Poderes extraordinários: adivinhação* (Capítulo 11).

A Parte III, intitulada *Degredo, Negrodo, Segredo: os iorubás no Brasil. Desenraizamento, Travessia, Presença* abrange os seguintes capítulos: *Participação africana na constituição sócio-cultural brasileira* (Capítulo 12); *Panorama e personagens do tráfico de escravos para o Brasil* (Capítulo 13); *Travessia oceânica* (Capítulo 14); *Presença dos iorubás no conjunto de influências africanas no Brasil* (Capítulo 15). Estes três últimos capítulos têm por espinha dorsal o poema *Negrodo*, de Rubens Eduardo Ferreira Frias. Composto de três cantos - *Degredo, Negrodo e Segredo* - esse belo poema realiza inspirada síntese da brutal história do desenraizamento do povo africano e de sua adaptação ao Novo Mundo.

Quanto às convenções utilizadas na redação do texto, quero dizer que adotei o critério de não acentuar os vocábulos iorubás. Adotei também, a convenção de não escrever em iorubá palavras já integrantes do português, baseando-me nos dicionários de Aurélio Buarque de Holanda e de Luís da Câmara Cascudo para grafá-los e de não utilizar itálico ao grafar nomes próprios. As indicações bibliográficas obedecem à seguinte convenção: tratando-se de transcrição de um excerto apresento entre parênteses o nome do autor seguido da data de publicação da edição consultada e, logo após os dois pontos, a página em que se encontra o trecho transcrito.

Desejo que este trabalho venha a contribuir na luta contra o racismo uma vez que a dignidade, beleza e nobreza do homem africano clamam por resgate, neste país que ocupa no mundo o segundo posto em população negra.

Mojuba!

Iyakemi (1996)

PARTE I

Concepção negro-africana de universo, pessoa e tempo

Os antropólogos nos ensinam que o mundo tem definições diversas em diversos lugares. Não é só que os povos tenham costumes diferentes; não é só que os povos acreditem em deuses diferentes e esperem diferentes destinos após a morte. É, antes, que os mundos de povos diferentes têm formas diferentes. Os próprios pressupostos metafísicos variam: o espaço não se conforma à geometria euclidiana, o tempo não constitui um fluxo contínuo de sentido único, as causas não se conformam à lógica aristotélica, o homem não se diferencia do não-homem, nem a vida da morte, como no nosso mundo.

Walter Goldschmidt, prefaciando *A Erva do Diabo* de Carlos Castaneda, 1976

Concepção negro-africana de universo, pessoa e tempo

**Capítulo 1
etnias africanas**

**Capítulo 2
universo e pessoa: concepção negro-africana**

**Capítulo 3
tempo: concepção negro-africana**

**Capítulo 4
Impacto da modernização. Encontro do Tradicional com o
Moderno**

Capítulo 1

Etnias africanas

onde se apresentam dados sobre a etimologia da palavra África e sobre grupos étnicos africanos

A África e a Ásia, atualmente na periferia do mundo tecnicamente desenvolvido, estavam na vanguarda do progresso durante os primeiros quinze mil séculos da história do mundo... a África foi o cenário principal da emergência do homem como espécie soberana na terra, assim como do aparecimento de uma sociedade política. Mas esse papel eminente na pré-história será substituído, durante o período histórico dos últimos dois milênios, por uma "lei" de desenvolvimento caracterizada pela exploração e por sua redução ao papel de utensílio.

Ki-Zerbo

A palavra **África**, conforme nota Ki-Zerbo (1982:21) possui origem difícil de elucidar. Imposta a partir dos romanos, sucedeu ao termo *Lybia* - país dos Lebu ou Lubin do Gênesis - de origem grega ou egípcia. Inicialmente designava o litoral norte-africano e foi somente a partir do fim do século I AC que passou a designar o continente como um todo. Quanto a sua origem primeira, aponta Ki-Zerbo, como plausíveis, as seguintes versões:

1. Teria vindo do nome de um povo (berbere) situado ao sul de Cartago: os *Afrig*. Daí, *Afriga* ou *Africa* para designar a região dos *Afrig*.
2. Teria origem em dois termos fenícios um dos quais significa espiga - símbolo da fertilidade - e o outro, *Pharikia* - região das frutas.
3. Derivaria do latim *apricao* - ensolarado ou do grego *apriké* - isento de frio.
4. Poderia ser a raiz fenícia *faraga* - separação, diáspora, a mesma raiz encontrada em algumas línguas africanas, como por exemplo, o bambara.
5. Em sânscrito e hindi, a raiz *apara* ou *africa* designa o que, no plano geográfico, situa-se "depois", ou seja, o Ocidente.
6. Uma tradição histórica retomada por Leão, o Africano, diz que um chefe iemenita chamado Africus teria invadido a África do norte no segundo milênio antes da Era Cristã e fundado uma cidade chamada *Afrikyah*. Mais provável, contudo, é que esse termo seja a transliteração árabe da palavra África.

Sendo o continente constituído de muitas áreas etnoculturais caracterizáveis por um conjunto de fatores, torna-se muitíssimo difícil a apresentação clara de todos os grupos que o compõem, bem como a demarcação nítida dos limites entre cada grupo e os demais. Diz Djait (1982:108) que é bem comum estabelecer-se, para começar, uma distinção elementar entre duas Áfricas: a *África branca* - ao norte do Saara, fortemente influenciada pelas civilizações

mediterrânicas (arabeizada e islamizada) e a *África negra* - plenamente africana, dotada de irreduzível especificidade etno-histórica.

Entretanto, um exame histórico mais aprofundado revela linhas divisórias menos nítidas. Por exemplo, o Sudão senegalês e nigeriano viveu em simbiose com o Magreb árabe-berbere estando mais próximo deste do que do mundo bantu, do ponto de vista das fontes históricas.

Na tentativa de apresentar o continente africano, a tendência seguinte será a de opor a *África desértica* à *tropical*. A *desértica*, de savana, mediterrânica, incluiria o Magreb, o Egito, os dois Sudões, a Etiópia, o chifre da África e a costa ocidental até Zanzibar. A *tropical*, equatorial, 'animista', incluiria a bacia do Congo, a costa guineense, a área do Zambeze-Limpopo, a região interlacustre e a África do Sul.

Djait propõe classificar as regiões de modo a não opor duas Áfricas e sim estruturar o continente segundo afinidades geo-históricas e de acordo com a perspectiva africana, sem deixar de considerar o caráter particular das fontes escritas disponíveis pois, conforme se sabe, uma história que se limite apenas às fontes escritas antes do século XV *não poderia atribuir a mesma importância à bacia do Zaire, ao Níger ou ao Egito* (p. 109). Tal classificação define a seguinte estrutura funcional:

1. Egito, Cirenaica, Sudão nilótico.
2. Magreb, incluindo a franja norte do Saara, as zonas do extremo ocidente, a Tripolitânia e o Fezzan.
3. Sudão ocidental até o lago Chade em direção a leste e incluindo o sul do Saara
4. Etiópia, Eritreia, chifre oriental e costa oriental.
5. Golfo da Guiné, África central e o sul da África.

Tentativas de realizar classificações segundo os parentescos linguísticos e etnoculturais também evidenciaram enormes dificuldades. *Em muitas áreas, a intuição de que existe essa relação ainda sobrepuja a prova estabelecida cientificamente* (Diagne, 1982: 252). Segundo esse autor, quase todos os linguistas consideram prematuras as tentativas de classificação, pois até a simples enumeração das línguas africanas encontra obstáculos uma vez que o levantamento desses idiomas ainda não atingiu resultados muito precisos. Estima-se que existam de 1300 a 1500 idiomas classificados como línguas. No entanto, diversos falares precocemente classificados como línguas, após estudos mais cuidadosos, revelaram ser apenas variantes dialetais de um mesmo idioma. É impossível classificar línguas ainda não identificadas com exatidão e analisadas precisamente (p. 255).

É sabido que a colonização da África impôs a demarcação de fronteiras estranhas à distribuição dos grupos étnicos, fronteiras definidas segundo interesses das potências coloniais

participantes da Conferência de Berlim, realizada entre 25 de novembro de 1884 e 16 de fevereiro de 1885. Os limites da Terra Iorubá, por exemplo, não coincidem com as fronteiras demarcadas pelos colonizadores. O território Iorubá expande-se pelos países Nigéria, Togo e República do Benin (antiga Daomé). Da diversidade observável na África tem sido enfatizado o aspecto negativo. No entanto é necessário que se reconheça as diferenças culturais aí encontradas como preciosa fonte de enriquecimento da herança humana. Papel relevante compete às escolas no sentido de re-incorporação da memória cultural africana na memória cultural humana, para que crianças e jovens das Américas possam (re)conhecer a participação dos povos africanos na história da humanidade e não sejam levados a crer que essa história tenha sido construída apenas pela Europa, quando muito, auxiliada pelas Américas.

Capítulo 2

Universo e Pessoa Concepção negro-africana

onde se discorre sobre a concepção negro-africana de universo, pensamento causal e sincronístico e noção de pessoa

Para o negro-africano o visível constitui manifestação do invisível. Para além das aparências encontra-se a realidade, o sentido, o ser que através das aparências se manifesta. Sob toda manifestação viva reside uma força vital: *de Deus a um grão de areia, o universo africano é sem costura* (Erny, 1968:19) Universo de correspondências, analogias e interações, na qual o homem e todos os demais seres constituem uma única rede de forças.

O sagrado permeia de tal modo todos os setores da vida africana, que se torna impossível realizar uma distinção formal entre o sagrado e o secular, entre o espiritual e o material nas atividades do cotidiano. Uma força, poder ou energia permeia tudo. Como diz Tempels (1949), o valor supremo é *a vida, a força, viver forte ou força vital*. Essa força não é exclusivamente física ou corporal e sim uma força do ser total, sendo que sua expressão inclui os progressos de ordem material e o prestígio social. Felicidade é possuir muita força e infelicidade é estar privado dela. Toda doença, flagelo, fracasso e adversidade são expressões da ausência de força. Prole numerosa é uma das expressões de força. A força é adquirível, transmissível, pode aumentar e diminuir até o esgotamento total.

Situando-se entre as mais belas, completas e sucintas formas de expressar a concepção de homem e de cosmos, o mito cosmogônico da tradição bambara do Komo, uma das grandes escolas de iniciação do Mande, no Mali, narra que Deus, denominado *Maa Ngala*, tendo sentido falta de um interlocutor, o criou. Vejamos a narração bambara da Gênese Primordial:

Não havia nada, senão um Ser.

Este Ser era um vazio vivo

a incubar potencialmente

todas as existências possíveis.

O Tempo Infinito era a morada desse Ser-Um.

O Ser-Um chamou a si mesmo Maa-Ngala.

Então, ele criou 'Fan,

um ovo maravilhoso com nove divisões

*no qual introduziu
os nove estados fundamentais da existência.*

*Quando o Ovo Primordial chocou
dele nasceram vinte seres fabulosos
que constituiram a totalidade do universo,
a soma total das formas existentes
de conhecimento possível.*

Mas, ai!

Nenhuma dessas vinte primeiras criaturas revelou-se apta a ser o interlocutor que Maa-Ngala havia desejado para si.

Então, tomando uma parcela de cada uma dessas vinte criaturas misturou-as.

E, insuflando na mistura uma centelha de seu hálito ígneo, criou um novo ser - o Homem - a quem deu parte de seu próprio nome: Maa.

Assim, esse novo ser, por seu nome e pela centelha divina nele introduzida, continha algo do próprio Maa-Ngala.

Maa, simbiose de todas as coisas, recebeu algo que cada uma de suas partes não recebera: o sopro divino. Esta origem determina um vínculo profundo do homem com cada ser, cada coisa existente no plano material e ainda, com os seres do plano cósmico. A tudo e a cada coisa o homem se relaciona numa grande *rede de participação*. (Hampate Bâ, 1982:184)

Erny refere-se ao universo africano como uma imensa teia de aranha: *não se pode tocar o menor de seus elementos sem fazer vibrar o conjunto. Tudo está ligado a tudo, solidária cada parte com o todo. Tudo contribui para formar uma unidade*. Sob este ponto de vista ganha sentido a preocupação com a ecologia e com o bem-estar de outras pessoas. Se somos interconectados, o sofrimento de qualquer pessoa é sofrimento de todos e seu júbilo, júbilo de todos. A árvore abatida desnecessariamente e outros atos de crueldade contra o mundo mineral, vegetal ou animal constituem agressão contra si mesmo. A esta trama de relações associam-se o fenômeno da sincronicidade e o pensamento de tipo sincronístico, bastante distinto do pensamento causal.

Jung e von Franz² discursam a respeito da diferença entre essas formas de pensar, contrapondo ao pensamento causal ou "linear", o pensamento sincronístico ou "de campo", campo cujo centro é o tempo. Pensando linearmente, ao observarmos a sequência de eventos A, B, C e D, pensamos de trás para diante, perguntando-nos por quê D aparece em consequência de C, este em consequência de B e este, por sua vez, em consequência de A. Como normalmente pensamos que a causa vem antes do efeito, a idéia de tempo é, aqui, linear, com antes e depois, ocorrendo o efeito sempre depois da causa. O pensamento

² Jung, no prefácio à edição inglesa do livro *I Ching* ou *O Livro das Mutações* (tradução de Richard Wilhelm), 1970 e von Franz em *Adivinhação e Sincronicidade*, 1980

sincronístico, por sua vez, constitui um pensamento que não organiza linearmente e sim em campos. O centro do campo é o momento preciso em que os eventos A, B, C e D ocorrem.

Ao invés da pergunta *por quê tal coisa ocorre?* ou *que fator causou tal efeito?* pergunta-se *o que é provável que ocorra conjuntamente, de modo significativo, no mesmo momento?* O interesse primordial dirige-se, pois, à coincidência significativa. Jung diz: *Enquanto a mente ocidental examina cuidadosamente, pesa, seleciona, classifica e isola, a visão chinesa do momento inclui tudo até o menor e mais absurdo detalhe, pois tudo compõe o momento observado... tudo que acontece num determinado momento tem inevitavelmente a qualidade peculiar àquele momento... Essa suposição envolve um certo princípio curioso que denominei sincronicidade, conceito este que formula um ponto de vista diametralmente oposto ao da causalidade. A causalidade enquanto uma verdade meramente estatística não-absoluta é uma espécie de hipótese de trabalho sobre como os acontecimentos surgem uns a partir dos outros, enquanto que, para a sincronicidade, a coincidência dos acontecimentos, no espaço e no tempo, significa algo mais que mero acaso, precisamente uma peculiar interdependência de eventos objetivos entre si, assim como dos estados subjetivos (psíquicos) do observador ou observadores.* (1970:16)

Outra característica do pensamento causal é a distinção que estabelece entre eventos psíquicos e físicos (embora haja atualmente uma tendência crescente ao questionamento a respeito das possíveis interações entre essas duas cadeias de causalidades). O pensamento sincronístico, entretanto, não estabelece igual distinção: tanto fatos internos como externos podem ocorrer simultaneamente, formando um complexo de eventos físicos e psíquicos, cujo elemento unificador é um determinado momento crítico. Temos nesse caso, como pressuposto primordial básico o seguinte: *tudo é um fluxo de energia que obedece a certos ritmos numéricos básicos e periódicos. Em todas as áreas de eventos, acabaríamos sempre por chegar, ao final, a essa imagem especular, o ritmo básico - uma matriz - do cosmo.* (von Franz, 1980:28). É o pensamento sincronístico que confere aos diversos recursos divinatórios³ seu lugar de destaque: a queda dos **búzios, opele ou ikin**, conforme veremos no Capítulo 8, define uma configuração específica, sincronicamente relacionada a ocorrências físicas, psíquicas, emocionais e sociais da vida do consulente de modo que o oráculo, olhando esta configuração, *enxerga* a configuração existencial daquele que o procurou.

Noção de Pessoa na África Negra

Referindo-se à concepção negro-africana de ser humano, Thomas, L.V. (1973) utiliza a expressão *pluralismo coerente da noção de pessoa*. Nas diversas etnias africanas há um sem-número de exemplos de concepções a respeito da constituição humana como resultante de uma justaposição coerente de partes. A pessoa é tida como resultante da articulação de elementos estritamente individuais herdados e simbólicos. Os elementos herdados a situam na linhagem familiar e clânica enquanto os simbólicos a posicionam no ambiente cósmico, mítico e social.

³ *Divinatório* é o ato ou recurso de adivinhar

Os diversos componentes da pessoa estabelecem relações entre si e relações com forças cósmicas e naturais. Além disso, ocorrem relações particularmente fortes entre pessoas, como por exemplo, as estabelecidas entre gêmeos ou entre um indivíduo e o sacerdote que o iniciou. Cada pessoa, enquanto organização complexa, tem sua existência transcorrendo no tempo e assim, sua unidade/pluralidade passa por sucessivas etapas de desenvolvimento, estando todas as dimensões do ser sujeitas a transformações. Nesse processo podem ocorrer permutas, substituições parciais e metamorfoses, algumas de caráter definitivo, como as associadas aos processos iniciáticos, outras de caráter provisório, como as sofridas durante certos rituais. Apesar de todas as mutações a pessoa reconhece a si mesma e é reconhecida como um sujeito permanente, ou seja, sua identidade pessoal conserva-se a despeito da pluralidade de elementos que a constituem enquanto sujeito (nível sincrônico) e a despeito das muitas metamorfoses e estados experienciados ao longo de sua história pessoal (nível diacrônico).

A existência pessoal transcorre no tempo, dizíamos poucas linhas acima. Lembremos que as representações negro-africanas de tempo, universo e pessoa, distintas das que nos são familiares, determinam distintas concepções de desenvolvimento humano. Entre suas principais características poderíamos mencionar a da não linearidade: a vida humana não transcorre num *continuum* linear - passado, presente, futuro - com data de início no dia do nascimento e data de término no dia da morte. **A vida é uma corrente eterna que flui através dos homens em gerações sucessivas.** (Kabwasa, 1982:14) O ciclo da vida é circular: a criança vai se transformando até chegar a adulto; este se transforma até chegar a velho; este, por sua vez, se transforma, inclusive atravessando o portal da morte, para alcançar a condição de antepassado; o antepassado renascerá como criança...

O estudo da noção de pessoa, pelo menos no que se refere ao campo etnológico, é relativamente recente. Michel-Jones (1974), sem pretender esgotar as possibilidades, enunciou algumas constantes dos vários conceitos de pessoa existentes na África Negra, partindo dos pontos de vista sincrônico e diacrônico. Após examinar cuidadosamente as contribuições de vários autores da primeira metade do século XX, realçou a importância dos trabalhos de Leenhardt e de M. Mauss. Leenhardt, estudioso da vida dos melanésios, tentou apreender o significado dos comportamentos ligados à concepção de pessoa, através das instituições, das relações sociais e, sobretudo, através das formas míticas onde se expressa a unidade homem/mundo: *O indivíduo, enquanto tal, é um ser perdido; tem de possuir qualquer elo com o grupo social.* (Leenhardt, citado por M- Jones, p. 48) A pessoa, difusa no grupo, define-se apenas pelos papéis que desempenha e seu corpo não se separa do mundo. Como o pessoal é indissociável do grupal, estudar a concepção de pessoa constitui um recurso para compreender as instituições e as representações a elas associadas. M. Mauss enfatiza o fato de que na ordem cultural tudo o que parece *natural* (inato) é de fato *arbitrário*, ou seja, toda relação significante/significado é sempre convencional, extrínseca. Em seus trabalhos com os Índios do nordeste americano construiu a noção de *personagem*, sugerindo que cada indivíduo desempenha um papel tanto na vida familiar como nos dramas sagrados.

Todas as sociedades dispõem de um saber a respeito do humano. *Este saber corresponde a uma concepção de pessoa - ser humano autenticado pela sociedade e nela possuindo direitos, deveres e até mesmo privilégios.* (M-Jones, 1974:51) Para que se evite armadilhas etnocêntricas no tratamento deste tema, M-Jones lembra que: (1) a noção de pessoa não é extensível sem modificações sociais profundas; (2) do ponto de vista da análise etnológica, esta noção tem valor operatório, é uma construção teórica; (3) do ponto de vista da sociedade estudada, a construção *ideo-lógica* (no sentido de lógica das representações) da concepção de pessoa é pensada como *natural*.

A representação de indivíduo, comunidade e universo é necessariamente influenciada pela representação de tempo. Sendo indispensável o conhecimento da forma peculiar pela qual o tempo é vivido pelos negro-africanos nas sociedades tradicionais para uma compreensão adequada de sua representação de indivíduo, grupo, comunidade e universo, dedicamos o capítulo seguinte a esse tema.

Capítulo 3

Tempo: Concepção negro-africana

onde se apresentam considerações a respeito de horizontes temporais: cadeia geracional e importância do passado; o clássico estudo de Mbiti sobre o tempo e algumas críticas a ele dirigidas por outros autores; noção de tempo mítico e social

Horizontes temporais

Por horizontes temporais entende-se uma escala temporal e, simultaneamente, a orientação de experiência temporal de um indivíduo ou grupo (Pronovost, 1989:33). Nas sociedades modernas, mais orientadas para o futuro, considerado modelo para o presente, não há representação cíclica de tempo e pressupõe-se a possibilidade de controle do tempo a curto, médio e longo prazo. A interferência da variável *classe social* na orientação para o futuro determina o predomínio de atitudes de conquista e preservação de bens. Nas sociedades tradicionais entretanto, a orientação se dá em direção ao passado.

Bastante ilustrativo deste fato, é o clássico estudo sobre o tempo, que Mbiti (1969) realizou em algumas sociedades africanas. Segundo esse autor, na vida tradicional africana o tempo consiste numa composição de eventos que ocorreram, estão ocorrendo e ocorrerão imediatamente a seguir. Tudo o que certamente ocorrerá ou tudo que compõe a ordem dos fenômenos naturais, como o ritmo da natureza, por exemplo, pertence à categoria de *tempo potencial* ou *inevitável*. Decorre disto a concepção de tempo como fenômeno bidimensional, constituído pelo presente, um longo passado e uma virtual ausência de futuro:

Passado _____ **Presente** (**Futuro**)

A concepção ocidental de tempo, com passado indefinido e futuro infinito, mostra-se totalmente estranha ao pensamento africano:

(**Passado**).....**Presente** _____ **Futuro**

Na concepção africana de tempo, as ocorrências do presente constituem, sem dúvida, base para o futuro mas o evento atual é tido como pertencente ao presente, integrando-se ao passado. O *tempo atual* é constituído, portanto, de eventos presentes e passados. A esteira do tempo *move-se para trás* mais do que *para a frente*. As pessoas atentam mais para o transcorrido do que para o que poderá ocorrer. Ao ser pessoalmente experienciado, o tempo torna-se real, incluindo tal experiência a percepção de ser a sociedade anterior ao indivíduo e de serem muitas as gerações passadas.

Hoje

Mbiti realizou suas pesquisas na África Oriental e verificou não haver nas culturas por ele estudadas, palavras ou expressões denotativas de um futuro distante. Analisou os recursos gramaticais dos *Kikamba* e *Gikuyu* - dois grupos étnicos do Kenia - e constatou serem nove os tempos verbais por eles utilizados, indicadores portanto, de nove *períodos*, conforme podemos observar na tabela a seguir.

Tempo verbal	Kikamba	Gikuyu	Inglês
1. Futuro distante	Ningauka	Ningoka	I'll come
2. Futuro imediato	Ninguka	Ninguka	I'll come
3. Futuro indefinido	Ngooka	Ningoka	I'll come
4. Presente	Ninukite	Nindiroka	I'm coming
5. Passado imediato	Ninauka	Nindoka	I've just came
6. Passado de hoje	Ninukie	Ninjukire	I came
7. Passado recente	Nininaukie	Nindirokire	I came
8. Passado remoto	Ninookie	Nindokire	I came
9. P. inespecífico	Tene ninookie	Nindookire tene	I came

Futuro distante, o período mais distante do hoje, projetado para o futuro, é um período aproximado de dois a seis meses, não excedendo nunca dois anos e é entendido como extensão do presente. *Passado imediato* é o período que abrange a última hora que antecede o presente. *Passado de hoje* é considerado o período que vai desde o amanhecer até duas horas atrás. *Passado recente* é o ontem. *Passado remoto* é qualquer dia anterior a ontem e *passado inespecífico* é o tempo não-especificado no passado.

Cabe aqui uma observação curiosa. A sequência numérica empregada pelo africano Mbiti, ao apresentar essa lista de tempos verbais, tem início no futuro (nº 1, *futuro distante* e termina no passado (nº 9, *passado inespecífico*), *rolando a esteira do tempo para trás*. Este detalhe estrutural, aparentemente de pequena importância, de fato reforça o conteúdo apresentado pelo autor.

Ao discorrer sobre as peculiaridades da concepção de tempo dos Kikamba e dos Gikuyu, Mbiti diz temer a ocorrência de associações indesejáveis com vocábulos de língua inglesa e por isso recorre a dois vocábulos swahili - *sasa* e *zamani* - no esforço de tornar mais compreensível o que pretende expor. Vejamos:

Sasa é o período mais significativo para um indivíduo, o lapso de tempo em que as pessoas permanecem conscientes da própria existência, projetando a si mesmas no curto futuro e, principalmente, no longo passado. *Sasa* constitui em si, uma dimensão completa de tempo, incluindo futuro breve, presente dinâmico e passado já experienciado. Quanto mais velha a pessoa, mais longo seu *sasa*. E após a morte, enquanto lembrada pelos familiares, continuará existindo em *sasa*. As comunidades também possuem um tempo de existência, seu próprio *sasa*, logicamente bem mais longo que os individuais. Tanto para os indivíduos como para a comunidade, o momento mais vívido é o presente, o ponto *agora* (4), na sucessão linear de eventos. Pode-se denominar o período *sasa* de micro-tempo e o *zamani* de macro-tempo. O micro-tempo é significativo para os indivíduos e para as comunidades somente no que se refere às experiências vividas durante seu transcurso.

Zamani, por sua vez, não se restringe ao que chamamos "o passado". Inclui presente e futuro. Em ampla escala, *sasa* mergulha em *zamani*. Porém, antes de serem os eventos incorporados em *zamani*, precisam ocorrer em *sasa*. Uma vez ocorridos, *movem-se para trás*,

de *sasa* para *zamani*. No pensamento tradicional africano não há um conceito de História movendo-se *para a frente*, em direção a um clímax futuro, bem como não há um movimento *em direção ao fim do mundo*. As pessoas depositam o olhar em *zamani* uma vez que, em lugar de um *reino por vir*, como na tradição judaico-cristã, há história a preservar.

A História e Pré-História acham-se impregnadas de elementos míticos. Um sem-fim de mitos em todo o continente africano versam sobre temas relativos à criação do universo, origem do homem, da tribo, de sua chegada a determinado local... *Zamani* não é um tempo morto. Pelo contrário. Repleto de atividades e acontecimentos, o passado e não o futuro, encerra em si a *idade de ouro*. Incontável é o número de mitos sobre *zamani*, o oceano no qual tudo mergulha. Por outro lado, não há mitos sobre o fim do mundo porque não se admite que o tempo possa ter fim.

Sasa e *zamani* possuem qualidade e quantidade. As pessoas referem-se a eles como grande, pequeno, comprido, curto e assim por diante, em relação a um particular evento ou fenômeno. *Sasa* geralmente vincula os indivíduos a tudo o que lhes está próximo. É o tempo da vida consciente. Por outro lado, *zamani* é o tempo do mito, que propicia firmeza e confere "segurança". Todas as coisas criadas, vinculadas umas às outras, encontram-se envolvidas pelo macro-tempo.

A vida humana possui um ritmo natural, indestrutível, que a nível individual inclui nascimento, puberdade, casamento, procriação, velhice, morte, ingresso na comunidade de falecidos, ingresso na comunidade de espíritos e novo nascimento. Tais momentos críticos de passagem constituem marcos de desenvolvimento. No dizer de Mbiti, constituem *chaves*, merecem atenção especial e são geralmente marcados por ritos e cerimônias religiosas.

Ao envelhecer a pessoa move-se gradualmente de *sasa* para *zamani*. Após a morte física continua existindo em *sasa*. Parentes e amigos a rememoram, referindo-se a sua personalidade e caráter, mencionando palavras ou incidentes que a lembrem. *Aparecem* geralmente para as pessoas mais velhas do grupo familiar, as possuidoras do maior *sasa* do grupo. São reconhecidas por nome e isto é muito importante.

Vivem pois, na memória dos descendentes durante quatro ou cinco gerações, ou seja, enquanto pelo menos um dos descendentes que a conheceu estiver vivo, tornando-se *completamente mortas* com o falecimento deste. Ultrapassa, então, os limites de *sasa* para mergulhar inteiramente em *zamani*. Enquanto uma pessoa permanece lembrada por seu nome, vive na condição de morto-vivente: morta fisicamente/viva na memória dos que a conheceram e no mundo espiritual. Enquanto lembrada, permanece num estado de imortalidade pessoal. Quando ninguém mais, na sucessão de gerações, dela se lembre, completa-se o processo de morte individual e dá-se o ingresso no estado de imortalidade coletiva.

Através das genealogias, indivíduos do período *sasa* acham-se firmemente vinculados a outros do período *zamani*, tornando-se *contemporâneos*. Assim, cada homem vive no contexto de próprio *sasa*, rumo ao *zamani* coletivo.

Lembremos que as atividades religiosas africanas incluem a realização de cultos aos já-idos. A oferenda de bebidas e alimentos aos mortos-viventes constituem símbolos de lembrança, comunhão e cordialidade. Considera-se que os mortos-viventes ressentem-se muito do esquecimento dos parentes que, por sua vez, procuram zelar deles com carinho, por amor e para que não lhes advenham doenças e infortúnios, conseqüências inevitáveis do esquecimento.

Alguns autores africanos tecem críticas a Mbiti. Entre eles, a iorubá Oduyoye (1971) que, realizando estudos de Filologia Comparada, procurou verificar as possíveis *rotas de origem* de vocábulos e termos referentes ao **tempo**. Procurou no árabe, no hebraico e em idiomas do Médio Egito a origem de palavras iorubás, buscando comparar formas verbais de distintos idiomas africanos. Segundo essa autora, os iorubás dizem *ni sisi yi* para designar *agora, neste exato instante*, sendo que *sisi* corresponde ao *sasa* dos swahili, tendo ambos, origem hamito-semítica. Considera Mbiti equivocado em suas considerações a respeito do significado de *sasa*.

Kagame (1975:49), por sua vez, no texto *Apercepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu*, assinala que *Mbiti explicitou fartamente, porém de modo equivocado, ao que parece, pois não exprime de maneira firme e exclusiva a idéia de 'passado'*. Fundamenta sua crítica citando Ch. Sacleux, respeitável organizador de um dicionário swahili-francês, que assim apresenta o verbete *zamani*: *tempo, época, momento; usado no plural (zamani za) como no singular (zamani ya), no tempo de, do tempo de, na época de, nos séculos de, na idade de (falando-se de um período de tempo). Zamani za kale, nos tempos passados, antigamente, na antigüidade, outrora, há muito tempo. Zamani za sasa, nos tempos atuais.*

Embora sujeito a críticas o trabalho de Mbiti aborda o importante tema das relações entre tempo cíclico e tempo intemporal. Tempo intemporal ou eternidade (a eternidade imutável) e tempos cíclicos, *apoiados* no anterior. Vivemos normalmente com a consciência no tempo cíclico e intuímos a existência de um tempo eterno - *une durée creatice*, no dizer de Bergson, uma duração subjacente que, por vezes, interfere no tempo cíclico.

Hama e Ki-Zerbo (1982:62) reforçam muitos dos dados apresentados acima e acrescentam outros: *O tempo africano tradicional engloba e integra a eternidade em todos os sentidos. As gerações passadas não estão perdidas para o tempo presente. À sua maneira, permanecem sempre contemporâneas e tão influentes, se não mais, quanto o eram durante a época em que viviam. O sangue dos sacrifícios de hoje reconforta os ancestrais de ontem. Tudo é onipresente nesse tempo intemporal do pensamento animista, no qual a parte*

representa e pode significar o todo; como os cabelos e unhas que se impede de caírem nas mãos dos inimigos por medo de que estes tenham poder sobre a pessoa.

Como sabemos, a tradição oral constitui uma das três fontes principais de conhecimento histórico na África (dados arqueológicos e documentos escritos são outras).

Obenga (1982) tece considerações a respeito do modo pelo qual a tradição oral apresenta o tempo e os acontecimentos nele transcorridos: para povos iletrados, tudo o que se sabe deriva dos conhecimentos transmitidos de geração a geração pelos *tradicionalistas*, memória viva da África. São, geralmente, mestres iniciados (e iniciadores) de um ramo tradicional específico. Sobre isso nos esclarece Hampate Bâ (1982): *Guardião dos segredos da Gênese Cósmica e das ciências da vida, o tradicionalista, geralmente dotado de uma memória prodigiosa, normalmente também é o arquivista de fatos passados transmitidos pela tradição, ou de fatos contemporâneos.* Johnson, em seu clássico *The History of the Yorubas*, afirma que nesse grupo étnico os historiadores nacionais eram certas famílias de ofício hereditário, mantidas junto ao rei de Oyo.

Referindo-se aos *griots*⁴ assinala Obenga que eles dificilmente trabalham com uma trama cronológica, interessando-se mais *pelo homem apreendido em sua existência, condutor de valores e agindo na natureza de modo intemporal.* Não se dispõem a fazer a síntese dos diversos momentos da história relatada e sim conceder a cada momento um sentido próprio sem relações precisas com outros momentos. *O griot praticamente deixa de lado os afloramentos e emergências temporais denominados em outros lugares "ciclo" (idéia de círculo), "período" (idéia de lapso de tempo), época" (idéia de momento marcado por algum acontecimento importante), "idade" (idéia de duração, de passagem do tempo), "série" (idéia de sequência, sucessão), "momento" (idéia de instante, circunstância, tempo presente) etc. É claro que ele não ignora nem o tempo cósmico (estações, anos), nem o passado humano, já que o que ele relata é, de fato, passado.*

Tempo Mítico

Mircea Eliade (1972:38) assim define mito: *o mito conta uma história sagrada; relata um acontecimento ocorrido no Tempo Primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos, o mito narra como uma realidade passou a existir graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais. Seja uma realidade total ou Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma 'criação': relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso*

4 *Griots* são tradicionalistas, cronistas, genealogistas e arautos incumbidos de transmitir oralmente a tradição histórica

dos 'primórdios'... Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas irrupções do sagrado no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje.

Segundo essa concepção, o homem atual resulta diretamente daqueles eventos míticos, ou seja, é constituído por aqueles eventos. O mito narra as histórias primordiais, o ocorrido nos tempos míticos. Tais acontecimentos compõem uma História Sagrada, por serem seus atores os Entes Sobrenaturais. O homem das sociedades arcaicas rememora a história mítica de sua tribo e a reatualiza, em grande parte, através dos ritos: conhecendo a origem de um objeto, animal ou planta e repetindo os gestos criadores dos Entes Sobrenaturais, o homem busca reproduzir o poder mágico-religioso sobre o mundo, através do retorno mágico à origem e da reiteração do Ato Criador.

Ao reatualizar os mitos através dos ritos, o homem escapa do *tempo profano*, cronológico e penetra no *tempo sagrado*, simultaneamente primordial e recuperável a qualquer momento e para sempre. *Viver os mitos* não significa realizar uma comemoração de eventos míticos e sim, reiterá-los. Ao invocar a presença dos personagens dos mitos, o indivíduo torna-se seu contemporâneo, ou seja, deixa de existir exclusivamente no tempo cronológico e passa a viver, com eles, no Tempo Primordial, *tempo forte, prodigioso, sagrado*, em que algo de novo, significativo e forte, ocorreu pela primeira vez. Nesse contexto, alta importância adquire o conhecimento, entre outros, da correta forma de realizar as evocações. Sendo a Tradição Oral o reservatório dessas fórmulas, é a ela que se deve recorrer. A correta realização dos rituais e o uso da palavra certa compõem o quadro de exigências básicas para que se passe do tempo cronológico ao primordial. Num *Iba Sango (Saudação a Xangô)*, apresentado por Salami (1990), encontramos uma fórmula de evocação do Tempo:

*Mo juba akoda
Mo juba aseda
Atiyo ojo
Otiwo oorun
Okanlerugba irunmole
B'ekekolo ba juba ile
Ile a lanu fun
Olojo oni
Iba re o*

*Eu saúdo os primórdios da Existência
Saúdo o Criador
Saúdo o sol nascente
Saúdo o sol poente
Saúdo as duzentas e uma divindades
Quando a minhoca saúda a terra
a terra se abre para que ela entre
Oh, Senhor do hoje*

eu te saúdo!

Tempo Social⁵

Contagem e divisão do tempo

O tempo mítico, *vasto oceano sem margens nem marcos*, opõe-se ao tempo social, *avenida da história, imenso eixo balizado pelas etapas do progresso*. (Obenga, 1982) Como lembra Ki-Zerbo, o nível econômico elementar não cria a necessidade do tempo demarcado, sendo o ritmo dos trabalhos e dos dias um metrônomo suficiente para a atividade humana. Os calendários não são universalistas nem abstratos, porém subordinados aos fenômenos naturais (lunações, sol, seca), aos movimentos dos animais e das pessoas. O tempo é dividido em unidades, baseando-se em atividades humanas ligadas à ecologia ou em atividades sociais periódicas. Constituído de partes heterogêneas e descontínuas, sua medida é qualitativa.

A noite é separada do dia e este é dividido em partes, relacionando-se as atividades à altura do sol. Cada hora é definida por atos concretos. Em Burundi, por exemplo, *amakana* é a hora da ordenha (sete horas); *maturuka* é a hora de saída dos rebanhos (8 horas); *kuasase*, hora em que o sol se alastra (9 horas); *kumusase*, hora em que o sol se espalha sobre as colinas (10 horas)... Os cumprimentos, nos vários momentos do dia, baseiam-se, principalmente, na luminosidade do dia e na posição das sombras. Estas possuem estabilidade no decorrer dos dias, uma vez que não há grandes variações climáticas. Marcos divisórios da noite são, principalmente, as vozes de animais. O trabalho é uma mistura de atividades, cantos e conversações, constituindo, por vezes, um ato religioso. É definido a partir de algumas tarefas a realizar e não a partir de unidades de tempo. O relógio tem lugar como objeto de adorno.

Os meses, as estações e as seqüências anuais são geralmente definidos pelo ambiente e as atividades que dele dependem. A semana é determinada por um ritmo social, como, por exemplo, a periodicidade dos mercados, que acha-se associada, em muitos casos, a uma periodicidade religiosa. A contagem das estações do ano é muitas vezes baseada na observação astronômica, podendo abranger uma série de constelações. Em alguns lugares, como entre os adeptos das religiões tradicionais na savana sudanesa, por exemplo, a contagem em anos é feita pelo número de estações chuvosas. Para indicar que um homem é idoso fala-se do número de estações das chuvas que ele viveu ou, fazendo uso de uma imagem, diz-se que *ele bebeu muita água*. Em alguns lugares o controle do tempo é realizado através de entalhe em madeiras especiais conservadas como arquivos (grutas da região dos Dogon), ou com o depósito anual de uma pepita de ouro num pote de estanho (capela dos tronos no reino de Bono Mansu), ou ainda, de pedras num jarro (cabana dos reis na região mandinga). Alguns sistemas de cálculo mais aperfeiçoados foram elaborados pelos akan, que

⁵ *Tempo Social* é denominação dada por Durkheim. Evans-Pritchard o denomina *Tempo Estrutural*; Pronovost, *Tempo Cultural* e Sorokin, *Tempo Sociocultural*

dispunham de um sistema de calendário complexo com semana de sete dias, mês de seis semanas e ano de nove meses, periodicamente ajustado ao ciclo solar segundo um método ainda não completamente esclarecido. Os iorubás dizem:

*Igba kan nlo, Igba kan nbo
Ojo nbori ojo
Ero iwaju nlo, Ero eyin ntele*

*Um tempo está partindo, outro está chegando
Um dia vai e outro vem
Os da frente (os velhos) estão indo
os de trás (os jovens) os estão seguindo
(dando-lhes continuidade)*

Vi entre os iorubás, o quarto de dormir - espaço profano - coexistir com o lugar dos rituais - espaço sagrado. Nas características do espaço físico muito pouca coisa se altera ao passarmos da condição profana à sagrada ou vice-versa. As alterações de consciência são determinadas, principalmente, pelo *movimento* no tempo, ocorrendo algo como existir simultaneamente nos dois tempos e nos dois espaços - o do sagrado e o do profano, pois não se perde a consciência de estar aqui e agora com o grupo de pessoas físicas e com um conjunto de objetos, ao mesmo tempo que se está no tempo e espaço primordiais, com as divindades e os ancestrais. Exceção a isso talvez seja o estado de consciência alterado na situação de transe e incorporação dos Entes Sobrenaturais, oportunidade em que a consciência é mais chamada para o tempo e dimensão do sagrado⁶.

Nas sociedades africanas gerontocráticas, a noção de anterioridade no tempo é ainda mais carregada de sentido que em outros lugares, pois nela baseiam-se os direitos sociais (uso da palavra em público, acesso a certas iguarias, direitos na sucessão real, etc). O essencial, entretanto, não é a determinação precisa das datas de nascimento das pessoas, mas a ordem em que ocorrem.

Hama e Ki-Zerbo assinalam que entre os africanos a história vivida pelo grupo acumula um poder que é a maior parte do tempo simbolizado e concretizado num objeto transmitido pelo patriarca, chefe do clã ou rei ao seu sucessor. Pode tratar-se, por exemplo, de uma bola de ouro conservada num tambor de guerra. Um exemplo interessante é o dos Sonianke, descendentes de Sonni Ali, que possuem correntes de ouro, prata, ou cobre, cada elo das quais representa um ancestral, simbolizando o conjunto, a descendência dinástica até Sonni, o Grande. No decorrer das cerimônias tais correntes são regurgitadas em público. No momento da morte, o patriarca sonianke regurgita a corrente pela última vez, fazendo com que o escolhido para sucessor a engula pela outra extremidade, morrendo em seguida. Esse

⁶ A respeito do transe veja Verger, 1957

testamento vivo ilustra com eloquência a força da concepção africana de tempo mítico e social. Seria tal visão do processo histórico estática e estéril, na medida em que coloca a perfeição no arquétipo do passado, na origem dos tempos? Constituiria o ideal para o conjunto das gerações a repetição estereotipada dos gestos do ancestral? Não. Para o africano o tempo é dinâmico e o homem não é prisioneiro de um mecânico retorno cíclico, podendo lutar sempre pelo desenvolvimento de sua energia vital. Há, entre os Songhai, um poema significativo:

Não é da minha boca.

É da boca de A, que o deu a B, que o deu a C,

que o deu a D, que o deu a E,

que o deu a F, que o deu a mim

Que esteja melhor na minha boca do que na dos ancestrais.

A vontade constante de invocar o passado que não significa, no entanto, imobilismo e não contradiz a lei geral da acumulação das forças e do progresso. Daí a frase: *Que esteja melhor na minha boca do que na dos ancestrais*. A viva consciência do passado, sua importância sobre o presente, não anulam o dinamismo deste, como testemunham numerosos provérbios. Hubert & Mauss (citados por Pronovost) observam, acuradamente, que a função essencial de articular o presente ao passado perpétuo e mítico é desempenhada pelos rituais.

Que a força do passado esteja em mim, no presente, para que eu possa assumir compromisso integral com o grupo a que pertenço, participando lado a lado com meus antepassados e contemporâneos, da construção de tempos melhores para os que vêm chegando.

Capítulo 4

Impacto da modernização. Encontro do Tradicional com o Moderno

onde se apresentam dados a respeito da convivência de valores tradicionais com modernos em solo africano

A Conferência de Berlim, realizada entre 25 de novembro de 1884 e 16 de fevereiro de 1885, dividiu de modo arbitrário a África em países, desconsiderando sua composição étnica. Os grupos étnicos, com idiomas e cultura distintos uns dos outros possuíam, evidentemente, distintas cosmovisões e reconheciam claramente a própria identidade étnica em contraste com a identidade dos demais grupos, havendo relações de amizade e de hostilidade entre os grupos. A divisão arbitrária efetivada pelos colonizadores agiu sobre essas identidades: um mesmo grupo étnico ficou espalhado por várias nações gerando alterações na consciência étnica e nacional. A chamada *Yorubaland*, por exemplo, espalhou-se pela Nigéria, Togo e República do Benin.

Das considerações que Munanga (1993) teceu sobre esse tema, aponto algumas a seguir. Começamos pelo fato de serem as identidades étnicas sujeitas a manipulações ideológicas, que mostram-se perigosas para as nações em construção, cuja consciência nacional ainda se encontra em processo de formação. Nesse caso constitui grande desafio constituir uma identidade nacional que possa sobrepor-se às identidades étnicas de modo a favorecer a unidade, sem prejuízo das identidades étnicas e regionais.

A independência dos países africanos deu-se no período de 1957 a 1990 (33 anos), iniciando com a independência de Gana e culminando com a independência da Namíbia. Munanga (1993: 103) pergunta: *o que significou a independência africana em termos concretos, ou seja, qual é o balanço crítico dos trinta e três anos de processo de independência? ... Independência deveria significar para todos, o fim das barreiras sociais e raciais, a desmitificação da inferioridade natural dos africanos e o desmantelamento do velho espectro da superioridade natural do branco.* Mas não foi isso que ocorreu: o ensino não-descolonizado permaneceu alienado dos problemas concretos do cotidiano e das peculiaridades da vida social e econômica dos aprendizes; a maioria das elites africanas interpretou a independência como oportunidade para gozar de vantagens até então usufruídas pelos coloniais, dando-se ao luxo de consumir até mais do que as elites dos países ricos, o que determinou o aumento da fome.

No início de 1980 o regime militar tornou-se regra na África e os dirigentes mostraram-se tão incompetentes e corruptos quanto os civis que haviam atuado anteriormente. Como se não bastasse a pilhagem externa, o continente africano sofreu sistemática pilhagem por parte dos próprios africanos.

Sobre a exploração externa Munanga apresenta dados oriundos da obra de Rodney - *Como a Europa subdesenvolveu a África*, que refere-se a três grandes pilhagens: iniciada no século XVI com o tráfico negreiro e a escravidão dos africanos nas Américas, a **primeira grande pilhagem** arrancou da África entre 40 e 100 milhões de pessoas - as mais vigorosas e aptas para o trabalho - num período de 400 anos. O continente africano que teria, como o europeu, representado a quinta parte da humanidade no século XVII, conta hoje com a décima quinta parte apenas. A **segunda grande pilhagem** - riquezas naturais e força de trabalho - ocorreu com a colonização. A mão-de-obra anteriormente deslocada para as Américas passou a ser explorada *in locus*, pelo trabalho forçado instaurado nas colônias européias, e externamente, pela exploração de mão-de-obra africana realizada pela imigração organizada e encorajada. A **terceira grande pilhagem** teve início nas últimas duas décadas com o movimento de países ocidentais que, engajados no processo de desenvolvimento militar e científico, não podendo formar especialistas em número suficiente, os recrutam no exterior, num fenômeno que Hernet (citado por Munanga) denomina *brain train, exode des cerveaux, hemorrhagie de matière grise, fuite des compétences*.

Outro elemento significativo das transformações sociais na África foi o processo de industrialização, associada naturalmente a movimentos de êxodo rural. Recente em muitos dos países, a industrialização instalou-se em superposição à economia agrícola e de subsistência. Como o processo de industrialização não foi precedido de uma transição da agricultura de subsistência para o cultivo comercial extensivo mais eficaz, não há garantia de absorção de mão-de-obra das populações rurais que migram para as cidades em busca de colocação nas indústrias.

A migração para centros urbanos vem contribuindo para o rompimento de estruturas originárias. Os ofícios tradicionalmente transmitidos por via oral no interior dos grupos familiares, alguns deles associados a processos iniciáticos, vão perdendo sua força e sendo substituídos pela busca de novos graus de escolaridade ou especialização que tornem possível o ingresso no complexo produtivo industrial. Deslocando-se para cidades maiores muitos indivíduos ficam entregues à própria sorte buscando adaptar-se aos valores da sociedade industrial - ascensão social, consumismo, competição - em detrimento dos valores das antigas corporações organizadas por linhagens ou clãs⁷.

Entre os principais problemas enfrentados pela África hoje, figuram ainda, a aids e o alcoolismo. A África, mais atingida pela aids é, no entanto, a menos alertada. Quanto ao alcoolismo, informa Munanga que o consumo de álcool acentuou-se durante o tráfico de escravos, tomou proporções mais perigosas com a introdução do alambique no Daomé (atualmente República do Benin) em 1922 e aumentou excessivamente em todas as cidades africanas de 1960 até nossos dias.

⁷ Sugiro a leitura atenta do trabalho de Munanga,1993:100-111, oportunidade em que o autor discorre a respeito do que vem sendo a vida dos africanos que têm que "se virar" para sobreviver

Em resumo, o continente africano esteve sujeito nos últimos cinco séculos, às mais terríveis e cruéis formas de desumanização. Munanga faz a pergunta crucial: **o continente africano tem chance de saída e salvação?** A recuperação deverá ser, necessariamente, lenta porque longo foi o tempo de destruição. Munanga estima em até cinco gerações, o que projeta o resgate total para o ano de 2.200. E enfatiza que a reconstrução dependerá em primeiro lugar da seriedade, trabalho e gênio criador dos próprios africanos. E responde: *os obstáculos são inúmeros, complexos e monstruosos, mas de qualquer modo o futuro da África está antes de mais nada nas mãos dos próprios africanos. Se a geração atual é falida, alienada, corrupta e corruptível, as gerações futuras poderão dar uma resposta digna.*

Reunimos nessa seção o mínimo de informações necessárias à compreensão da lógica das representações negro-africanas. Passamos agora à Parte II - *Os iorubás na África.*

PARTE II

os iorubás na áfrica

Capítulo 5

**Contexto Geográfico,
origem, organização social e política**

Capítulo 6

A palavra: ação e comunicação

Capítulo 7

Noção de pessoa: concepção iorubá de natureza e destino humanos

Capítulo 8

**Dimensão espiritual
e práticas religiosas**

Capítulo 9

deus, divindades e ancestrais

Capítulo 10

**poderes extraordinários:
medicina tradicional e magia
bruxaria e feitiçaria**

Capítulo 11

poderes extraordinários:

adivinhação

Capítulo 5

Contexto geográfico, origem, organização social e política

Onde se apresentam, além da localização geográfica, dados históricos sobre a origem dos iorubás, mitos cosmogônicos, dados sobre sua organização social e política

Contexto geográfico

Os iorubás ocupam grande parte da Nigéria, no sudoeste do país e, em menores proporções, parte do Togo e da República do Benin (antiga Daomé). Sua influência estendeu-se também para além do baixo Níger, em direção ao norte, adentrando a Terra Nupe. Pertencem predominantemente aos estados do Ogun, Oyo, Ondo, Kwara e Lagos, na Nigéria, onde convivem com outros grupos étnicos: anang, batawa, edo, efik, fulani, hausa, idoma, igbira, ibibio, ibo, igala, igbo, igbomina, ijaw, ijo, itsekiri, kanuri, nupe e tiv, cada qual com sua própria língua, costumes e sistemas de administração tradicional. Destes, os mais numerosos são os hausa, iorubá e ibo. A conquista daomeana de parte das terras iorubás favoreceu a miscigenação entre os grupos iorubá e fon, tornando-se pouco nítida a linha divisória entre eles. Os iorubás associam-se em sub-grupos - Egba, Egbado, Oyo, Ijesa, Ijebu, Ife, Ondo, Ilorin, Ibadan etc.

Origem

Mitos Cosmogônicos

Olodumare, o Ser Supremo e um grande número de divindades entre as quais Orixalá, também chamado Obatalá ou Oxalá, Orunmila, também chamado Ifá e Exu habitavam o *orun*. Abaixo havia uma infinita extensão de água e desertos pantanosos sobre os quais reinava Olokun, o deus do mar. Olodumare ponderou: poderia essa grande e monótona extensão de água ser habitada por divindades e outros seres vivos? Traçou um plano para transformar parte da extensão aquosa em terra firme e deu a Orixalá, a arqui-divindade responsável pela ordenação das coisas, a incumbência de concretizar seu plano.

Agindo segundo as instruções de Olodumare e carregando consigo o material necessário, Orixalá desceu sobre o deserto aquoso. Levava consigo uma concha de caracol cheia de areia, uma galinha branca e uma pomba. Chegando a um determinado ponto do imenso vácuo, jogou a areia e soltou as aves que começaram imediatamente a ciscar o chão com as patinhas, espalhando areia por toda parte. Onde esta caía transformava-se o pântano em terra seca e, por cair de forma irregular, ia formando montanhas e vales. Terminada estava, a primeira fase da criação.

Então, Olodumare ordenou a seu inspetor de tarefas - o camaleão⁸ - que fiscalizasse o trabalho e, após duas visitas, ele retornou informando estar tudo perfeito. Orixalá foi incumbido de povoar a terra. Criou primeiro as aves que rapidamente multiplicaram-se e plantou árvores para suprir a necessidade de água. Oreluere liderou um grupo de seres especialmente criados para habitar a porção já sólida. Estes multiplicaram-se e a quantidade de água tornou-se insuficiente. Orixalá pediu mais água e Olodumare enviou a chuva.

Incumbido, a seguir, de moldar os corpos dos homens com o pó da terra, Orixalá os moldava perfeitos ou defeituosos, desde que a forma resultante pudesse receber a essência da Vida, que aí seria insuflada por Olodumare. Certa vez Orixalá tentou vê-lo trabalhando pois queria descobrir como as formas humanas por ele moldadas transformavam-se em seres viventes. Mas, mergulhado em sono profundo, somente despertou quando todas já estavam animadas.

No início havia harmonia, comunhão e confraternização entre os homens e o mundo espiritual. Por vezes os homens viajavam ao *orun* para pedir o que necessitavam. Entretanto, um fato separou o céu da terra e uma barreira interpôs-se entre ambos. Que fato foi esse? Segundo algumas tradições, uma mulher teria tocado o céu com a mão suja. Segundo outras, um homem teria se comportado mal, servindo-se em excesso do alimento comum. Tenha sido esta ou aquela, a razão da ruptura, o fato é que o homem perdeu a harmonia com o mundo espiritual.

Eis a cosmogonia iorubá apresentada por Idowu⁹ (1977:18).

Outra variação muito divulgada do mito cosmogônico iorubá narra que Olodumare lançou do céu sobre as águas ou pântanos, uma corrente pela qual desceu Odudua, trazendo um pouco de terra num saco ou numa concha de caracol, uma galinha e um dendezeiro. Tendo derramado a terra sobre a água, aí colocou o dendezeiro e a ave. Ciscando o solo a galinha foi espalhando a terra, cada vez mais, ampliando progressivamente a extensão de terra.

Outra variação ainda, narra que Obatalá, o primeiro orixá criado por Olodumare, recebeu a incumbência de formar o mundo. Saindo do *orun* embebedou-se, adormecendo profundamente. Odudua roubou o saco da criação e foi contar a Olodumare o que se passara, assumindo para si o papel de realizar aquela tarefa para a qual Obatalá havia se mostrado incompetente. Odudua criou o mundo e competiu a Obatalá modelar os corpos humanos.

⁸ O camaleão, sagrado para os iorubás, é descrito como mensageiro de *Olodumare* ou de *Orixalá*. Possui a notável capacidade de confundir-se com o ambiente mudando de cor. O movimento independente de seus olhos possibilita-lhe olhar para mais de uma direção ao mesmo tempo

² Praticamente toda sociedade africana possui seu próprio mito de origem do homem e do universo. Mbiti refere-se ao livro publicado por H. Baumann em 1936 - *Schopfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Volker*, onde se encontra uma tentativa de análise de dois mil desses mitos. Refere haver uma segunda edição, ampliada, de 1964

Detenhamo-nos um pouco na figura controversa de Odudua. Nesta narração que acabamos de apresentar, ela é uma figura feminina¹⁰ Elbein dos Santos (1986) refere-se a Odudua como a representação deificada das *Iya-mi*, a *representação coletiva das mães ancestrais e o princípio feminino de onde tudo se origina*. Nessa versão, Odudua, símbolo coletivo do poder ancestral feminino, une-se a Obatalá, símbolo coletivo do poder ancestral masculino. Sendo ele responsável pelo *orun* - céu / dimensão do supra-sensível - e ela pelo *aiye* - terra / dimensão da matéria física, seu casamento implica em todas as relações entre esses dois domínios. Odudua cria o *aiye* e Obatalá os duplos no *orun*. Representa essa união uma cabaça branca - *igba-odu* ou *igbadu* - formada de duas metades unidas, a metade inferior representando o *aiye* e a superior, o *orun*, contendo elementos simbólicos em seu interior.

Gromiko (1987), na obra russa *As religiões da África*, refere-se a essa controvérsia: *Obatalá tem uma mulher chamada Odua ou Odudua que, provavelmente, é uma das personagens mais contraditórias no olimpo dos deuses iorubás. Odudua é uma divindade hermafrodita. Nos primeiros mitos personificava a divindade Terra e era companheira e ajudante de Olorun (Olodumare) na criação do Universo. Outra versão admite que ela era esposa de Obatalá... Mais tarde ... passou a ser considerada a primeira genitora do povo ... Nas narrações, começou a ser mencionada como uma divindade de sexo masculino que descera dos céus para criar a terra, deitando um punhado de areia no oceano, precisamente em Ile-Ifé. Daí, Olokun, em sua hipóstase feminina, ter passado a ser deusa do oceano e mulher de Odudua. Deparamos pois, com outro mito em que a deusa muda de sexo e contrai matrimônio com as águas.* (p. 102)

Segundo Johnson (1921), Odudua é o antecedente comum a todos os iorubás (*Odu ti o da wa - Aquele que nos criou*), sendo essa a razão de algumas tradições atribuírem a ele o trabalho da Criação. O pai das dinastias iorubás, o ancestral comum a todos, seu nome é *Momo*, sendo Odudua um título auto-atribuído. Sua esposa, *Omonide* teve sete filhos: duas mulheres, as primeiras na ordem dos nascimentos e cinco homens. Com o passar do tempo seus filhos e netos enveredaram pelas matas fundando cidades, delas tornando-se reis:

Olowu, filho da primeira filha, o ancestral dos owu.

Alaketu, filho da segunda filha, o ancestral dos ketu.

Olibini, terceiro filho, o ancestral dos benin.

Orangun, quarto filho, o ancestral dos ila.

Onisabe, quinto filho, o ancestral dos sabe.

Olupopo, sexto filho, o ancestral dos popo.

Oranyan sétimo filho, também chamado Oloyo, permaneceu com o pai em Oroyo e é o ancestral dos oyo.

¹⁰ Voltaremos a tratar de Odudua no Capítulo 9

Ajisafe (1964) apresenta relato análogo ao de Johnson, salvo pequenas diferenças referentes à ordem do nascimento dos filhos de Odudua. No palácio de Ifé¹¹ o encontramos representado pela figura de um homem forte e imponente.

Dados históricos sobre a origem dos iorubás

Segundo Perkins & Stembridge (1977), os mais antigos habitantes da Nigéria foram os Negros. Alguns dos mais puros Negros são encontrados entre os ibo, os iorubás e outros grupos étnicos habitantes das florestas do sul. No norte uniram-se Negros e Hamitas - ramo da Raça mediterrânea descendente de Ham, segundo filho de Noah. Os Hamitas incluem os fulani e os líbios do norte da África. Estes povos do norte deram origem a tribos de sangue mestiço das quais a mais numerosa é a dos hausa.

Ile-Ifé é considerada a cidade *onde ocorreu a criação do mundo*. Como o isolamento da sociedade em que se vive impossibilita uma visão histórica mais ampla, a concepção da própria história e da história em geral sofre determinações decorrentes desse fato. Por exemplo, conforme cita Ki-Zerbo (1982:25), o rei dos Mossi, no Alto-Volta, intitulava a si mesmo *Mogho-Naba*, isto é, rei do mundo. Talvez Ifé não seja o **local** de origem da humanidade, mas bem pode ser um desses locais, uma vez que as descobertas feitas em Asselar - esqueletos de tipo negróide de várias épocas, alguns extremamente antigos - sugerem que o foco original desse tipo humano foi precisamente o Saara e a África Meridional. A raça negra de tipo sudanês ou congolês individualizou-se para adaptar-se às condições das latitudes tropicais, principalmente na África Ocidental. Conforme indica a glotocronologia¹², os povos habitantes das proximidades do local onde se encontram os rios Niger e Benué parecem viver naquela área há vários milhares de anos.

Ao buscarmos dados sobre espaço e tempo dos iorubás defrontamo-nos com limites fluidos. A convivência dos muitos grupos étnicos num espaço geográfico comum e a história de colonização definem uma trama sócio-econômico-política extremamente complexa que dificulta o conhecimento daquilo que realmente ocorreu num lugar claramente localizável no mapa, num período precisamente demarcado no tempo.

Perkins & Stembridge (1977) relatam que os iorubás vieram do vale do alto Nilo e, viajando para o ocidente ao longo da grande savana do Sudão, chegaram à Nigéria e seguiram posteriormente rumo ao sul, permanecendo nas florestas e instituindo reinados sob um chefe supremo - o *Alafin* de Oyo. De fato, a origem deste povo, como a de tantos outros, acha-se envolta em penumbras, com relatos reais mesclados aos lendários.

¹¹ No *Dicionário Aurélio*, de língua portuguesa, *Odudua* figura como *divinização iorubana da Terra e mulher de Obatalá, o Céu*

¹² *Glotocronologia* é o estudo das origens e desenvolvimento da linguagem

Johnson (1921) afirma que os historiadores nacionais desse povo eram certas famílias de ofício hereditário, mantidas junto ao rei de Oyo. Segundo este autor, os iorubás originaram-se de Lamurudu, um dos reis de Meca, de quem descenderam Odudua e os reis dos gogobiri e kukawa, duas tribos hausa. O período de reinado de Lamurudu é desconhecido mas parece ter sido bem posterior à morte de Maomé. Quando os três ramos de sua descendência tiveram que deixar Meca, tomaram os seguintes rumos: os príncipes que viriam a ser os reis de Gogobiri e de Kukawa rumaram em direção ao oeste e Odudua seguiu em direção ao leste. Após viajar noventa dias fixou-se em Ile-Ifé, onde encontrou-se com *Agbo-niregun*, também chamado *Setilu*, fundador do culto a Ifá.

Este foi o relato ouvido por Johnson que aí identifica alguns traços de erro. Os iorubás vieram do Oriente, sem dúvida, como provam seus hábitos e costumes. Porém, com certeza, não pertencem à família árabe nem são originários de Meca, isto é, não da Meca universalmente conhecida pela História. Possuem fortes afinidades com o Oriente, onde Meca está localizada e, provavelmente, interpretando em sua imaginação, tudo o que vem do Oriente, como originário de Meca, representam a si mesmos como oriundos desse lugar. O único documento escrito a respeito disso é o do Sultão Belo de Sokoto, fundador dessa cidade, quiçá o mais poderoso dos soberanos fulani. O Capitão Clapperton, descrevendo *Viagens e Descobertas na África Central e do Norte, 1822-1824*¹³, relata: *Yarba é uma província extensa que possui rios, florestas, desertos e montanhas, bem como um grande número de coisas maravilhosas e extraordinárias ... Os habitantes dessa província são supostamente originários dos remanescentes dos filhos de Canaã, que pertenciam à tribo de Nimrod. A razão de fixarem-se no oeste da África deve-se ao fato de terem sido conduzidos por Yar-rooba, filho de Kahtan, da Arábia para a costa ocidental, entre o Egito e a Abissínia. Deste lugar, avançaram para o interior da África, encontraram Yarba e ali fixaram moradia. Durante o percurso foram deixando, em cada lugar que paravam, uma tribo de seu povo. Supõe-se que todas as tribos do Sudão que habitam as montanhas, bem como todos os habitantes de Yaory, têm essa origem. Assim, o povo de Yarba tem descrição semelhante à do povo de Noofee (Nupe).*

O nome Lamurudu (ou Namurudu) sugere uma modificação do nome Nimrod. Quem era Nimrod? Cognominado *o forte*, filho de Hasôul, pode ter sido também o *poderoso caçador* da Bíblia. Talvez as duas descrições refiram-se a uma única pessoa. A Arábia é provavelmente a *Meca* da tradição iorubá. É conhecido que os descendentes de Nimrod (fenícios) foram conduzidos à Arábia para guerrear, fixaram moradia e a partir dali foram conduzidos, devido à perseguição religiosa, até a África. Aqui temos também, a origem do nome iorubá: *Yarba*, local de sua primeira fixação duradoura na África. *Yarba* equivale ainda ao termo hausa *Yarriba*, que significa iorubá.

A partir desses dados podemos supor que a origem mais provável dos iorubás seja a seguinte: Teriam vindo do Alto Egito ou Núbia; sendo súditos do conquistador egípcio Nimrod,

¹³ *Apud* Fadipe, 1970:30

de origem fenícia, o teriam seguido em suas guerras de conquistas, rumo a Arábia, onde teriam se estabelecido durante algum tempo; da Arábia teriam sido excluídos, em virtude de praticarem cultos fundamentalmente pagãos, ou ainda, uma forma deturpada de Cristianismo ocidental.¹⁴

Organização Social e Política

A forma mais comum de moradia na sociedade tradicional iorubá é o *agbo-ile* (*compound*, no dizer dos britânicos), literalmente, *agregado de casas* habitadas pelos membros de um clã (famílias interligadas por parentesco consangüíneo). Um conjunto de *agbo-ile* compõe o *agbole* e um conjunto destes forma o *adugbo*, distrito governado pelo *ijoye*. Estes articulam-se aos *baale* e ao *oba*. A organização sócio-política dos iorubás é monárquica, com duas categorias de soberanos - o *baale*, literalmente, *dono da terra*, fundador e chefe de um povoado e o *oba*, chefe de uma cidade e dos povoados a ela associados. O *oba* é escolhido entre os *baale* e rege com um Conselho deles. Os *obas* são chamados *Omo Oduduwa*, *filhos de Oduduwa*.

Esta organização articula-se com outra, cujas normas são ditadas pela Constituição Republicana dos países que compõem a Terra Iorubá. Por exemplo, a entidade política conhecida como Nigéria ganhou existência formal em 1914, graças à união entre as Procuradorias Britânicas do Norte e do Sul. O país como um todo tornou-se independente em 1^o de outubro de 1960. Três anos, em 1^o de outubro de 1963, tornou-se República, rompendo todos os laços com a Coroa Britânica, passando a integrar a Organização das Nações Unidas.

Alguns dados a respeito da economia nigeriana

A agricultura tem sido a atividade profissional mais importante a ela associando-se a caça e a pesca. Grande parte da população exerce atividade agrícola, produzindo inhame, arroz, feijão, cana de açúcar, frutas cítricas e mandioca para consumo interno; cacau, azeite de dendê, amendoim e madeira para consumo interno e exportação. Mandioca, inhame, milho e feijão constituem alimentos básicos. O cardápio alimentar inclui pimenta, verduras, tomate, *obi*, abacaxi, laranja e banana.

Outras atividades profissionais desenvolvidas nos povoados e cidades são a forja, o artesanato em madeira, a fabricação e tingimento de roupas, a medicina tradicional e a prática oracular. Os profissionais organizam-se em grupos e reúnem-se periodicamente com o objetivo, entre outros, de render culto aos seres espirituais tutores de sua profissão.

O setor industrial acha-se em desenvolvimento, principalmente a indústria do aço e do ferro. Atualmente, esforços são empreendidos no sentido de incentivar o desenvolvimento de indústrias petroquímicas, de fertilizantes e de gás liqüefeito. Indústrias têxteis provêm parte do

¹⁴. Remeto os leitores particularmente interessados por este tópico ao trabalho de Correia-Rickli, 1993

necessário ao consumo interno. Ferro, estanho, nióbio, carvão, pedra calcária e petróleo são abundantes.

A agricultura é atividade exclusivamente masculina, competindo às mulheres a limpeza, moagem, armazenagem e processamento dos produtos agrícolas. As mulheres cuidam das crianças pequenas, dos animais de abate (basicamente aves e caprinos) e do preparo dos alimentos. Outra atividade tradicionalmente feminina é a comercial: mulheres de agricultores recebem de seus maridos os excedentes comercializáveis da produção para vendê-los. Em geral organizam-se em grupos cooperativos denominados *ajo*. Reúnem-se a intervalos regulares, realizam poupança conjunta e ao fim de cada encontro a quantia reunida é entregue a uma das integrantes do grupo. Essa ajuda mútua tem possibilitado independência econômica a muitas mulheres.

No contato com a modernidade a condição feminina tem sofrido alterações significativas. Atualmente, as mulheres têm negócios próprios, ocupam cargos políticos, trabalham em embaixadas, cortes e ministérios.

Sistema de moradia e organização familiar

Conforme mencionamos, a forma mais comum de moradia é o *agbo-ile*. Tradicionalmente, as casas eram construídas de taipa e cobertas com folhas de palmeira. Atualmente muitas casas ainda são construídas de taipa, porém cobertas de zinco. Nas construções mais recentes são usados tijolos, cimento e caixilharia industrializada. A estrutura tradicional do *agbo-ile* compreende um grande corredor central, geralmente bastante largo, ladeado por uma sucessão de portas que conduzem a quartos ocupados por um ou mais membros do clã. Os homens que optaram por casamento poligâmico abrigam cada esposa e respectivos filhos num dos quartos e reservam para si próprios um aposento de uso exclusivo. Em alguns *agbo-ile* há um aposento para os rapazes. Ao casar, o rapaz conduz a moça para morar consigo na casa dos pais e, caso não haja espaço suficiente, realiza-se a construção de nova casa ao lado da já existente.

No grande corredor central as pessoas se reúnem, as refeições são preparadas, os visitantes recebidos, as festividades realizadas. Mais recentemente alguns desses quartos têm sido usados como banheiros e salas de estar. A parte do corredor central que integra o quarto da mulher é para seu uso, sendo sua responsabilidade mantê-la limpa. Para o preparo da comida um fogareiro de querosene é colocado no chão, diante da porta do próprio aposento e praticamente toda a atividade culinária se realiza ali. A pessoa cozinha acorçada ou sentada num *apoti*, banquinho que não ultrapassa vinte centímetros de altura. As crianças participam dessas atividades, bem como de outras ocupações domésticas.

A sociedade iorubá é patriarcal. Os laços de parentesco determinados por vínculo consanguíneo ou por casamento constituem uma das maiores forças na vida tradicional

africana e controlam as relações entre as pessoas da comunidade, determinando o comportamento de cada indivíduo em relação aos demais. Cada indivíduo ocupa uma posição familiar - irmão, irmã, pai, mãe, avô, primo, cunhado, tio... Há muitos termos para precisar a relação de parentesco entre uma pessoa e outra(s). *Quando dois estranhos chegam ao povoado, uma das primeiras preocupações é a de identificar o que um é do outro*, diz Mbiti. Uma vez realizada essa identificação, também estará identificado o sistema de referência e então será possível definir os comportamentos a adotar frente a eles. Se, por exemplo, são irmãos, é necessário saber quem é o mais velho porque essa informação é necessária para definir tanto as expectativas de comportamento deles entre si como a relação de respeito que deverá ser estabelecida com cada um dos dois. *Egbon* é o irmão mais velho, *aburo*, o mais jovem e o comportamento em relação a eles deve ser distinto. As relações de parentesco são tão importantes que muitas vezes uma pessoa não é identificada pelo próprio nome e sim pelo vínculo que possui com outra. A sogra pode carinhosamente chamar a própria nora de *iyawo mi - minha esposa* e apresentá-la aos amigos como *a esposa*. Nascido o filho, o pai e a mãe passam a ser chamados por um nome que denota sua relação com a criança. A partir do momento em que nasce uma criança de nome Olukemi, por exemplo, a mãe passa a ser chamada *lyakemi* (mãe da Kemi) e seu pai, *Babakemi* (pai da Kemi).

Além de estender-se horizontalmente, o sistema de parentesco estende-se verticalmente, incluindo os falecidos (mortos-viventes) e os ainda não nascidos. É forte o senso de pertença histórica, o sentimento de posse de profundas raízes e o senso de sagrada obrigação para com os antepassados. Vínculos genealógicos servem a propósitos sociais. Citando-se a referência genealógica de alguém é possível saber como essa pessoa liga-se a outra(s) em determinado grupo.

As famílias são geralmente numerosas. Um homem com muitas esposas, cada qual com seus filhos e os parentes a eles associados compõem um grupo grande. Considera-se que os já-idos permanecem interessados pelos acontecimentos familiares, aconselhando, admoestando, protegendo, punindo e reivindicando manifestações de carinho e amizade, solicitando comida, bebida e retificação de ofensas. Cada indivíduo é considerado parte de um todo e seu nascimento físico é apenas o primeiro passo para o ingresso em sua comunidade, havendo rituais de integração ao grupo. O ocorrido a um indivíduo, ocorreu a seu grupo e o ocorrido ao grupo, ocorreu ao indivíduo: *sou porque somos e por sermos sou*.

Capítulo 6

A palavra: ação e comunicação

onde se apresentam dados sobre o idioma, a importância e poder da palavra nesta sociedade de tradição oral e sobre os nomes das pessoas, objetos, cidades e seres

O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem

Hampate Bâ

O idioma

O idioma falado pelos iorubás é o iorubá, com variações de dialeto - *egba*, *ekiti*, *ibadan*, *ife*, *ijebu*, *ijesa*, *ikale*, *ilaje*, *ondo*, *owo* e *oyo*, por exemplo. De fato, cada nome destes refere-se simultaneamente a uma cidade, um dialeto e um agrupamento humano. *Egba* refere-se à cidade de *Abeokuta*, capital do estado de *Ogun*. Os *egba*, todos reconhecidos como descendentes de *Oranyan*, viviam principalmente em povoados e aldeias independentes umas das outras. Viram-se obrigados, em virtude das guerras, a unirem seus 153 povoados. E formaram *Abeokuta*.

O iorubá, língua tonal, faz uso de três tons simples e dois compostos. O acento agudo indica tom alto, o grave, tom baixo e a ausência de acento, tom médio. Destes tons simples decorrem sons compostos pela combinação agudo/grave (tom alto-descendente) ou grave/agudo (tom médio-descendente). Algumas letras - E, O, S - recebem um acento embaixo, indicador de alteração de som: E (é), O (ó), S (ch)

O alfabeto possui vinte e cinco letras:

A B D E E F G GB H I J K L M N O O P R S S T U W Y

O idioma iorubá integra o grupo lingüístico nigero-congolês e estima-se que seja falado por cerca de 25 milhões de pessoas. Este grupo lingüístico compõe, juntamente com o nilo-saariano e o afro-asiático, o conjunto de famílias lingüísticas existentes na Nigéria. (Olaniyan, 1985)

Tradição oral: importância e poder da palavra

*Leave out my name from the gift
if it be a burden,
but keep my song*

Rabindranath Tagore

A linguagem cotidiana dos iorubás, extremamente rica em metáforas, abrange um imenso conjunto de lendas, contos, fábulas, vigorosos ditados, provérbios, relatos mitológicos e históricos. A tradição oral realiza, conforme afirma Vansina (1982), dois níveis de registro: um *consciente* - registro de acontecimentos passados (crônicas orais de um reino ou genealogias de uma sociedade segmentária) e o outro, *inconsciente* - literatura oral em todas suas formas: **epopéias**; **poemas**, que incluem canções, cantigas e cânticos; **fórmulas**, que incluem provérbios, charadas, orações e genealogias e **narrativas**, compreendendo estas a maioria das mensagens históricas conscientes.

A tradição oral é entretanto, além desse imenso conjunto literário, a grande escola da vida. Baseada numa concepção de homem e de universo que confere à *Palavra* origem divina, nela reconhece um poder sagrado, criador, capaz de preservar e destruir. Hampate Bâ (1982), referindo-se às sociedades orais, aponta para o fato de que em tais sociedades o vínculo entre o homem e a palavra é muito forte: o homem permanece ligado à palavra que profere. Sendo a palavra uma força fundamental emanada do próprio Ser Supremo, possui caráter sagrado e a ela vinculam-se forças ocultas. A tradição africana concebe a fala como um dom de Deus: divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente, materializa ou exterioriza as vibrações das forças. A fala humana, eco da fala divina, pode colocar em movimento forças latentes nos seres e objetos, *como um homem que levanta e se volta ao ouvir seu nome. É, por essa razão, o grande agente ativo da magia africana* (p. 186). Sendo o universo visível concebido e sentido como a concretização ou o envoltório de um universo invisível constituído de forças em perpétuo movimento, a ação mágica (manipulação das forças) geralmente almeja restaurar o equilíbrio perturbado e restabelecer a harmonia.

Naturalmente, o poder da palavra de um homem depende de como ele utiliza sua fala. O poder criador e operativo da palavra encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem, no mundo que o cerca e na relação entre o homem e o mundo. Por isso a mentira é considerada uma verdadeira lepra moral. *A língua que falsifica a palavra vicia o sangue daquele que mente. Aquele que corrompe sua palavra, corrompe a si próprio*, diz o adágio¹⁵. Quando alguém pensa uma coisa e diz outra, separa-se de si mesmo, rompendo a unidade sagrada, reflexo da unidade cósmica. Cria desarmonia ao redor de si e em seu próprio interior.

Cuida-te para não te separares de ti mesmo. É melhor que o mundo fique separado de ti do que tu separado de ti mesmo. Esta relação homem/palavra, em que a mentira não tem lugar, é particularmente enfatizada quando se trata de transmitir palavras herdadas de ancestrais ou de pessoas idosas, na corrente de transmissão oral. O tradicionalista é disciplinado interiormente, preparado para jamais mentir, considerado um homem *bem*

¹⁵ Estes adágios são citados por Hampate Bâ em *A Tradição Viva* (1982)

equilibrado, senhor das forças que o habitam. Ao seu redor as coisas se ordenam e as perturbações se aquietam.

Disciplinar a palavra significa também não utilizá-la imprudentemente. Se constitui a exteriorização das vibrações de forças interiores, inversamente, a força interior nasce da interiorização da fala. O grau de evolução de um adepto no Komo, por exemplo, não é medido pela quantidade de palavras que conhece e sim pela conformidade de sua vida a tais palavras. (Hampate Bâ, 1982)

Assinala Leite (1992) a existência de duas grandes modalidades da palavra: a *exotérica*, de domínio mais extenso e comum, ligada aos processos menos complexos de socialização e a *esotérica*, de domínio restrito aos nela iniciados, que atinge os mais elevados níveis de conhecimento e abstração.

Os iorubás consideram a palavra sete vezes mais poderosa que qualquer rito ou preparado mágico. Consideram seu poder criativo não-restrito ao momento da Criação mas passível de ação atual. Uma vez pronunciada desencadeia resultados por vezes imprevisíveis. Conecta a mente humana à matéria, permitindo a ação daquela sobre esta.

Sociedades negro-africanas que adotaram a não-utilização da escrita para transmissão do conhecimento desenvolveram dispositivos civilizatórios capazes de possibilitar tal transmissão. Ausência de escrita deve ser confundida com analfabetismo? Entrava o "progresso" ou o "desenvolvimento"? Diante dessas questões, Leite (1992) chama a atenção para a importância da postura adotada ante o fenômeno: se o olhar se deposita sobre a *África-objeto*, observada com *visão periférica*, ocorre a tendência a responder afirmativamente. Porém, se observada com *visão interna*, a *África-sujeito* revela ser a palavra um elemento vital da personalidade e da sociedade, dado que o binômio força vital/palavra constitui elemento primordial na configuração do indivíduo e do grupo.

Lembra Vansina (1982) - utilizando expressão empregada por H. Moniot - que toda tradição possui uma *superfície social*, que garante sua transmissão. Por cumprir uma função, existe e, se não a cumpre, sua existência perde sentido e é abandonada pela instituição que a sustenta. Todo texto oral, desde que se trate de uma elocução importante, deve ser escutado, cuidadosamente examinado e com ele deve-se conviver internamente, como um poema. Somente assim podem ser alcançados seus múltiplos significados.

Sobre os nomes das pessoas, objetos, cidades e seres

Grande importância é atribuída aos nomes de pessoas, objetos, cidades e seres. Nada existe até ser nomeado e os nomes não são apenas termos abstratos, escolhidos ao acaso e

sim palavras carregadas de significado. Constituem-se a partir da contração de uma ou mais sentenças. O nome Olukemi, por exemplo, constitui contração de *Oluwa ke mi* - *Oluwa* = Deus/ *ke* = cuida/ *mi* = de mim: *Deus cuida de mim*. Olawale é contração de *Ola wa ile*: *Ola* = honra/ *wa* = chega/ *ile* = casa: *A honra chega à nossa casa*. Enuncia que algo honorável ou espetacular ocorreu imediatamente antes ou por ocasião do nascimento dessa criança. Babatunde, contração de *baba* = pai/ *tun* = novamente, repetido, contínuo/ *de* = vir, significa: *O pai voltou*.

Alguns nomes, determinados pelas circunstâncias de nascimento, são considerados *nome com o qual a criança nasce*. Por exemplo, Kehinde, literalmente, *o último a chegar* é, entre os gêmeos, o espírito mais velho, que vem ao mundo em segundo lugar, enquanto Taiwo, literalmente, *vai experimentar a vida*, é o espírito mais novo, que chega ao mundo em primeiro lugar. Idowu é a criança nascida logo após um parto de gêmeos¹⁶ e Ige, o nascido com apresentação dos pés.

Outros nomes, determinados por circunstâncias domésticas prevaletes na ocasião do nascimento, são considerados *nome que a criança recebe ao nascer*. Biodun, por exemplo, é pessoa nascida em data festiva - natal, festival de Orixás, último dia do ano, etc.

Não raramente, crianças recebem nomes em homenagem a orixás. Salami (1990) reuniu alguns exemplos dos quais selecionamos alguns para apresentar neste contexto. Por exemplo, em homenagem a Exu temos Esubiyi - *Exu deu nascimento a este*; Esugbayila - *Exu salvou esta criança*; Esurounbi - *Exu escolheu alguém para dar-lhe nascimento*; Esutoosin - *Exu é suficientemente grande para ser cultuado*.

Em homenagem a Xangô: Sangokunle - *Xangô enche a casa* (com sua graça); Sereyemí - *O sere combina comigo* (aponta para a importância do uso do *sere* na evocação de Xangô); Sangotosin - *Xangô é suficientemente grande para ser venerado*; Sangotola - *Xangô é suficientemente grande para trazer riqueza e alegria*; Sangosanya - *Xangô me deu apoio*; Sangogbami - *Xangô me socorreu*.

Em homenagem a Oya: Oyabola - *Oya vem com prosperidade e saúde*; Oyajide - *Oya respondeu com rapidez*; Oyadola - *Oya me fez nascer próspero e nobre*; Oyarohunbi - *Oya dá vida aos seres*; Oyayale - *Oya veio para casa*; Oyabunmi - *Oya me presenteou*; Omilola - *A água traz prosperidade*; Oyatunbi - *Oya me reviveu* (nome dado à criança *abiku*, cuja mãe se compromete a cultuar Oya, para que esse orixá garanta a sobrevivência da criança); Oyajide - *Oya respondeu com rapidez* (dado à criança cuja mãe conseguiu engravidar graças à ajuda de

¹⁶ Apenas a título de curiosidade, observemos que na Umbanda, Ibeji (gêmeos) é sincretizado com Cosme e Damião e estes gêmeos se fazem sempre acompanhar de Doún, palavra que é certamente uma corruptela de Idowu

Oya); Oyadola - *Oya me fez nascer mais próspero e nobre* (nome atribuído à criança cujo nascimento trouxe grande prosperidade à família).

Homenageiam Oxum: Osundare - *Oxum me favoreceu*; Osundola - *Oxum tornou-me próspero*; Osunfunke - *Oxum me deu esta (criança) para cuidar*; Osuntunjí - *Oxum me fez reviver*; Osunkunle - *Oxum encheu a casa de coisas boas*; Osuntunbí - *Oxum me fez renascer*; Omidire - *A água que se tornou boa*; Omiseun - *A água foi generosa comigo*; Orisatunji - *O orixá me reviveu*; Orisadola - *O orixá me fez próspero e nobre*; Orisagbemi - *O orixá me apoiou*; Orisatosin - *O orixá é suficientemente grande para ser venerado*.

O nome pode expressar máximas morais, como Olusuwalu, por exemplo, que significa *Deus associou comportamentos* e que consiste na exaltação da coexistência pacífica.

Além do próprio nome, as pessoas possuem um *oriki* que permite sua identificação. *Oriki*, palavra composta por *ori* + *ki*, significa saudar ou louvar (*ki*) o *ori* ou a origem do nomeado. Por relatar feitos e características do indivíduo, da família, da cidade ou do orixá a quem se refere, exerce função documental. Mas a função dos *oriki* não se detém aí, dado que muitos deles constituem nomes primordiais secretos, místicos ou *de fundamento* de espíritos, divindades, animais, plantas, seres humanos, moléstias etc.

Alguns *oriki* relatam ocorrências do nascimento individual: gêmeos, criança nascida logo após um parto de gêmeos, nascida com o cordão umbilical à volta do pescoço ou apresentação dos pés, cada caso tem seu *oriki* particular. Há *oriki* dedicados a animais. Vejamos alguns dos exemplos apresentados por Salami (1990): o *oriki* do javali diz:

Ahuledelepa

Animal que cava o chão

Koko b'oju je

animal com olhos remelentos

Um dos *oriki* da cidade de Abeokuta informa sobre a geografia da região - *cidade cercada de pedras*; outro traz informações sobre a história - *serviu de esconderijo em períodos de invasão*, outro, sobre aspectos de ordem espiritual - *está sob a proteção de Olumo*:

Abeokuta ilu Egba

Abeokuta, a cidade dos *Egba*

Ilu fi gbogbo ile s'okuta

A cidade é cercada de pedras

Okuta o won n'ile wa

A pedra é abundante em nossa terra

Awa l'omo Olumo

Nós somos filhos de *Olumo*

Abe Olumo

Embaixo da pedra *Olumo*

Ibi a fi ori mo si

onde nos escondemos (nas épocas de invasão)

Xangô é denominado *Oba Koso - O rei que não se enforcou; Ogiri ekun - Leopardo feroz; Alado - Aquele que racha o pilão; Oluaso - Dragão Faiscante; A san giri - Aquele que racha paredes; Alagiri - Aquele que abre paredes; Alafín Oyo - Rei de Oyo. Oya é denominada Oya oriri - O vendaval; Ti n dagi lokeloke - A que corta a copa das árvores; Oya arina bora bi aso - Oya vestida de fogo. Oxum é chamada Osun Yeye-nimo - Graciosa mãe Oxum, plena em sabedoria; O wa-yanri-wa-yanrin kowo si - A que cava e cava a areia para esconder dinheiro; Obá é O tori owu, O kola si gbogbo ara - A que por ciúme se cobriu de incisões ornamentais.*

Quando se pronuncia o *oriki* de um orixá, busca-se acesso mais fácil ao auxílio que pode advir de sua força. Alguns *oriki*, muito repetidos, constituem chaves para o entendimento do ser nomeado e para o apelo à manifestação de sua força e poder.

Capítulo 7

Noção de pessoa: concepção iorubá de natureza e destino humanos

onde se apresentam dados a respeito de axé, da concepção de natureza e destino humanos e do papel do oráculo na definição de condutas

A respeito do axé

Para discorrer a respeito da natureza e destino humanos é interessante iniciar esclarecendo o significado de axé, nome dado pelos iorubás à força vital. Segundo Maupoil (citado por E. dos Santos, 1986) axé é a *força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de toda coisa*. Não aparece espontaneamente. Precisa ser transmitida. Qualquer chance de realização na existência depende do axé que, enquanto força, obedece a algumas leis: (1) é absorvível, desgastável, elaborável e acumulável; (2) é transmissível através de certos elementos materiais, de certas substâncias; (3) uma vez transferido por essas substâncias a seres e objetos, neles mantém e renova o poder de realização; (4) pode ser aplicado a diversas finalidades; (5) sua qualidade varia segundo a combinação de elementos que o constituem e que são, por sua vez, portadores de uma determinada carga, de uma particular energia e de um particular poder de realização. O axé dos orixás, por exemplo, é realimentado através de oferendas e de ação ritual, transmitido por intermédio da iniciação e ativado pela conduta individual e ritual; (6) pode diminuir ou aumentar.

O axé encontra-se numa grande variedade de elementos do reino animal, vegetal e mineral. Encontra-se em elementos da água doce e salgada e da terra. Acha-se contido nas substâncias essenciais de seres animados ou não. Elbein dos Santos (1986) apresenta uma classificação do axé em categorias: sangue *vermelho*, sangue *branco* e sangue *preto*. No reino animal o sangue *vermelho* compreende o sangue propriamente dito, animal e humano, aí incluído o fluxo menstrual; no reino vegetal, inclui o *epo*, azeite de dendê, o *osun*, pó vermelho extraído de *pterocarpus erinacesses* e o mel, sangue das flores. Quanto ao sangue *branco*, incluem-se, no reino animal, o hálito, o plasma, o sêmen, a saliva, o suor e outras secreções; no reino vegetal, a seiva, o sumo, o álcool e as bebidas brancas extraídas de palmeiras e de alguns vegetais, o *ori*, manteiga vegetal e o *iyerosun*, pó esbranquiçado extraído do *irosun*; no reino mineral, os sais, o giz, a prata, o chumbo, etc. O sangue *preto* compreende, no reino animal, as cinzas de animais; no vegetal, o sumo escuro de certas plantas, o *ilu*, índigo

extraído de diferentes tipos de árvores, pó azul escuro chamado *waji*; no reino mineral, o carvão, ferro, etc.

Para poder atuar, o axé deve ser transmitido através de uma combinação particular que contém representações materiais e simbólicas do branco, do vermelho e do preto, do *aiye* e do *orun*, competindo ao oráculo a definição da composição necessária do axé a ser implantado ou restituído.

O sangue - animal, vegetal ou mineral - é substância indispensável para a restauração da força. Todo ritual, seja uma oferenda, um processo iniciático ou uma consagração, realiza implante da força ou revitalização. O que vive, para poder realizar-se ou realizar, precisa de axé e, não sendo a fonte inesgotável, a reposição se faz necessária e é obtida através da prática ritual que reatualiza a força do tempo primordial, tempo da criação. A importância da regularidade dos ritos reside no fato de que a presença das entidades sobrenaturais é favorecida pela atividade ritual, ocasião privilegiada da transferência e redistribuição do axé. Este, oriundo das mãos e do hálito dos mais antigos, na relação interpessoal, é recebido através do corpo e atinge níveis profundos, incluídos os da personalidade, através do sangue mineral, vegetal e animal das oferendas.

A respeito da natureza humana

A pergunta *quem é o homem?* tem por resposta: *é a mais importante das criaturas de Deus*. Para os iorubás, ao Eu transcendental, intangível e invisível associam-se componentes de ordem material formando um corpo tangível e visível e outros componentes de ordem imaterial, intangível e invisível. O ser humano é descrito como constituído dos seguintes elementos: *ara*, *ojiji*, *okan*, *emi* e *ori*.

Ara, o corpo físico, constitui a casa ou templo dos demais componentes. *Ojiji* - o *fantasma* humano - é a representação visível da essência espiritual e acompanha o homem durante toda sua vida. Quando *ara* perece, *ojiji* também perece, embora somente *ara* seja enterrado. *Ojiji* pode ser traduzido por *sombra*. *Okan*, literalmente *coração* ou *coração físico*, intimamente conectado ao sangue, representa o *okan* imaterial, sede da inteligência, do pensamento e da ação. *Emi*, o princípio vital, associado à respiração, não se reduz a ela. É o *sopro divino* e, ao morrer o homem, diz-se que *Emi* partiu. Significa também, *espírito* ou *ser*. Uma das denominações de Deus é *Elemii*, *Senhor dos Espíritos*. *Ori*, a essência real do ser, guia e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte. O sentido literal de *ori* é *cabeça física*, símbolo da *cabeça interior* - *ori inu*. Deus é chamado também

Orise, fonte da qual originam-se os seres. Todo *ori*, embora criado bom, acha-se sujeito a mudanças. Feiticeiros, bruxas, homens maus e a própria conduta podem transformar negativamente um *ori*, sendo sinal dessa transformação uma cadeia interminável de infelicidades na vida de um homem a despeito de seus esforços para melhorar. O *ori*, entidade parcialmente independente, considerado uma divindade em si próprio, é cultuado entre outras divindades, recebendo oferendas e orações. Quando *ori inu* está bem, todo o ser do homem está em boas condições.

A respeito do destino humano

Recorrendo ao mito encontramos uma boa expressão das crenças iorubás a respeito do destino humano: Oxalá e Ijalá são as divindades modeladoras dos *ori*. Cada ser criado escolhe livremente o próprio *ori* e o próprio *Odu* - signo regente de seu destino. Ijalá, embora notável em sua habilidade, não é muito responsável e, por isso, muitas vezes modela cabeças defeituosas: pode esquecer de colocar alguns acabamentos ou detalhes necessários, como pode, ao levá-las ao forno para queimar, deixá-las por tempo demasiado ou insuficiente. Tais cabeças tornam-se, assim, potencialmente fracas, incapazes de empreender a longa jornada para a terra, sem prejuízos. Se, desafortunadamente, um homem escolhe uma dessas cabeças mal modeladas, estará destinado a fracassar na vida. Durante sua jornada para a terra, a cabeça que permaneceu por tempo insuficiente ou demasiado no forno, poderá não resistir à ação de uma chuva forte e chegará mais danificada ainda. Todo o esforço empreendido para obter sucesso na vida terrena terá grande parte de seus efeitos desviada para reparar tais estragos. Pelo contrário, se um homem tem a sorte de escolher uma das cabeças realmente boas, tornar-se-á próspero e bem sucedido na terra, uma vez que sua cabeça chega intacta e seus esforços redundam em construção real de tudo aquilo que se proponha a realizar. O trabalho árduo trará ao homem afortunado em sua escolha, excelentes resultados, já que nada é necessário dispender para reparar a própria cabeça. Assim, para usufruir o sucesso potencial que a escolha de um bom *ori* acarreta, o homem deve trabalhar arduamente. Aqueles, entretanto, que escolheram um mau *ori* têm poucas esperanças de progresso, ainda que passem o tempo todo se esforçando.

A forma ou tamanho de uma cabeça nada informa a respeito de suas potencialidades. Como saber se a escolha feita foi boa ou má? Pode um homem conhecer as potencialidades da própria cabeça ou da cabeça de outrem? Os fundamentos para a resposta a essa pergunta, encontram-se em outro mito: Ao atravessar o portal que conduz do céu à terra, o porteiro do céu - *Onibode orun*, pede ao homem que declare seu destino. Este é então selado e, embora a lembrança disso se apague no homem, *Ori* retém integralmente a memória de tudo. Baseado nesse conhecimento guia seus passos na terra. A única testemunha do encontro entre *Ori* e

Onibode orun é Orumilá, uma das divindades primordiais, o deus da sabedoria. Por isso Orumilá conhece todos os destinos humanos e procura ajudar os homens a trilhar seus verdadeiros caminhos. Nos momentos de crise, a consulta ao oráculo de Ifá permite acesso a instruções a respeito dos procedimentos desejáveis, sendo considerados bons procedimentos os que não entram em desacordo com os propósitos do *ori*. Ifá é outro nome de Orumilá. Designa, igualmente, o recurso divinatório utilizado pelo sacerdote¹⁷.

A respeito do *ori*, resta ainda lembrar que trata-se de uma divindade pessoal, a mais interessada de todas no bem-estar de seu devoto. Se o *ori* de um homem não simpatiza com sua causa, nada poderá ser feito por outra divindade. Assim, o que *ori* não sanciona, não pode ser concedido nem por Olodumare, nem pelos orixás. Alguns poemas divinatórios de Ifá, registrados por Abimbola (1976), dizem:

*Somente o Ori
é quem pode seguir seu devoto a qualquer parte
sem retornar.
Se tenho dinheiro,
renderei graças a meu Ori.
Se tenho crianças na terra,
é a meu Ori que devo render graças.
Por todas as boas coisas que tenho na terra
Deverei render graças a meu Ori.
Ori, eu o saúdo!
Você que não esquece seus devotos,
Que os abençoa mais rapidamente
que as outras divindades.
Nenhuma divindade abençoa um homem
sem o consentimento de seu Ori.
Ori, eu o saúdo.
Você que possibilita que as crianças nasçam vivas.
Uma pessoa cujo sacrifício é aceito por seu Ori*

¹⁷ Sobre Orumilá e sobre adivinhação, vide capítulo 11

deve exultar imensamente.

*Verdadeiramente, todos os desejos de meu coração
revelarei a meu Ori.*

O Ori de um homem é seu simpatizante.

Meu Ori, salva-me!

Você é meu simpatizante!

Muitas referências são feitas às relações entre o *ori* e o destino pessoal. O destino, descrito como *ipin ori* - a sina do *ori* - pode sofrer alterações em decorrência da ação de pessoas más chamadas *omo araye* - *filhos do mundo*, também chamadas *aye* - *o mundo* ou ainda, *elenini* - *implacáveis* (*amargos, sádicos, inexoráveis*) *inimigos das pessoas*. Entre estes encontram-se as *aje* - bruxas, os *oso* - feiticeiros, os envenenadores e todos aqueles que se dedicam a práticas malignas com o intuito de estragar qualquer oportunidade de sucesso humano. *Se seu inhame é branco, cubra-o com a mão enquanto come porque Aje não quer que ninguém prospere*. O bem-estar e os sucessos devem ser escondidos dos olhares para não tornarem-se alvo de ataques malignos.

O destino também pode ser afetado, de modo adverso, pelo caráter da própria pessoa. Um bom destino deve ser sustentado por um bom caráter. Este é como uma divindade: se bem cultuado concede sua proteção. Assim, o destino humano pode ser arruinado pela ação do homem. *Iwa re laye yii ni yoo da o lejo* - *Seu caráter, na terra, proferirá sentença contra você*.

Sendo estes os pressupostos, retomamos as perguntas: como saber se a escolha do próprio *ori* foi boa ou má? Pode um homem conhecer as potencialidades da própria cabeça ou da cabeça de outrem? O jogo divinatório de Ifá possibilita que a pessoa tome conhecimento dos desígnios do próprio *ori*, saiba a respeito do orixá ou *irunmale* que deve ser cultuado e conheça seus *ewo* - proibições quanto ao consumo de alimentos, uso de cores e condutas morais.

As divindades, incluindo Orumilá, fazem uso de recursos divinatórios para conhecer os desejos do próprio *ori*. Suas vidas, também regidas por seus *ori* beneficiam-se da consulta a Ifá. É através de Orumilá, o porta-voz dos orixás, que se pode conhecer os desejos das divindades, incluindo-se entre elas, a divindade pessoal - o *ori*. Enquanto porta-voz do *ori*, Orumilá é considerado *eleri ipin* - testemunha da escolha humana de destino. Considera-se vital para todo homem recorrer a Ifá, sistema divinatório de consulta a Orumilá, a intervalos regulares, para tomar conhecimento do que agrada ou desagrade o próprio *ori*. Enquanto intermediário entre a pessoa e as divindades (entre as quais o próprio *ori*), Ifá não apenas informa sobre os desejos divinos mas também conduz os sacrifícios ofertados às divindades

para que estas possam cumprir seu papel: ajudar os *ori* a conduzirem as pessoas à realização do próprio destino. O mesmo é válido para os orixás, ou seja, as divindades encontram-se, como os homens, em processo de evolução e necessitam de orientação superior para prosseguirem em seu caminho.

Como se crê que o *ori* dos pais traz boa fortuna aos filhos, é comum a recomendação do oráculo no sentido de que sejam feitas ofertas sacrificiais ao *ori* dos pais e estes, ao orarem pelos filhos, apelam ao próprio *ori*: *Ori mi a sin o lo - Possa meu ori ir com você* ou *Possa meu ori guiá-lo e abençoá-lo*. Analogamente, o *ori* de uma pessoa tem condições de proteger, ajudar ou, ainda, prejudicar outras pessoas.

O recurso divinatório de Ifá, associado ao culto de Orumilá, é o mais desenvolvido dos sistemas divinatórios iorubás. Fazendo uso do *obi* de quatro partes, do *opele*, de areia, água, búzios, *ikin*, etc. Ao ser feita a consulta ao oráculo de Ifá, a queda dos dezesseis frutos de palmeira chamados *ikin* ou do *opele*, a corrente divinatória, define determinada configuração. De 16 figuras básicas e 256 derivadas chamadas *Odu*, decorrem 4096 variantes possíveis, cada qual com seu nome. A cada configuração corresponde uma série de parábolas, *significativamente coincidentes* (sincrônicas) com a circunstância existencial do consulente. A conduta do(s) herói(s) da parábola, sugere o procedimento adequado para a superação da crise e realização do próprio destino¹⁸.

¹⁸ O capítulo 11 traz informações mais detalhadas sobre o oráculo de Ifá

Capítulo 8

Dimensão espiritual e práticas religiosas

onde se apresentam dados sobre a dimensão do supra-sensível, sobre o nascimento e a morte e sobre práticas religiosas na Nigéria

Dimensão do supra-sensível

Vimos no capítulo 2 que, para o africano, o universo visível é concebido como concretização ou envoltório de um universo invisível, de forças em contínuo e eterno movimento. Vimos também que todas as condutas incluem relações com seres da dimensão supra-sensível. A participação na trama social, cujo início coincide com o nascimento e cujo término coincide com a morte, é tida como uma parte da existência global do homem, ser oriundo da dimensão espiritual à qual retornará após a morte. Nascimento e morte incluem-se entre tantos outros acontecimentos críticos da existência e são marcados por ritos de passagem.

Cada ser humano que chega ao mundo, como um mensageiro da “outra dimensão”, manifesta o sagrado, não sendo visto apenas como produto dos pais. Recebido com respeito, seu nome deve ser *descoberto* e não *inventado*. *Pronunciá-lo é saudar esse ser celeste e convidá-lo para habitar a sociedade dos homens*. (Erny, 1968:68)

Antes do nascimento da criança seus pais consultam o oráculo para conhecerem a procedência espiritual do filho e ao educá-lo levam em consideração que ao educador é *reservada a tarefa de favorecer o processo de saída da borboleta de sua crisálida e de zelar para que não seja sufocada antes de ver o dia*. Consideram que *não é o educador que cria a borboleta com suas belas cores. Estas chegam até ele de longe, refletem a passagem através do cosmos. Traz muito mais do que o educador poderia lhe oferecer. Renova os que a recebem, os rejuvenesce, restaura, regenera*. (p. 82)

O retorno ao mundo numinoso, à dimensão espiritual ocorre por ocasião da morte. Iku, a morte, símbolo masculino associado ao mito da gênese do ser humano, restitui à terra o que lhe pertence, agindo pois, como instrumento indispensável de restituição e de renascimento¹⁹.

A passagem pela morte física é marcada por ritos fúnebres complexos, de importância fundamental para o bem-estar do ser em sua nova condição de existência²⁰. O ser que cumpre integralmente seu *ipin ori* (destino do *ori*), amadurece para a morte e, recebendo ritos fúnebres adequados, alcança a condição de ancestral ao passar do *aiye* para o *orun*. Em outras palavras, a pessoa somente alcança a posição de ancestral se vive uma *boa vida*, tem *boa*

¹⁹ Vide Capítulo 9

²⁰ Remetemos o leitor particularmente interessado pelo tema *morte na cultura iorubá* à leitura de Salami, 1993 e 1996; Elbein dos Santos, 1986

morte em idade avançada e recebe ritos fúnebres adequados. Considera-se *boa vida* a conduzida segundo princípios morais, ocupando o caráter pessoal posição de relevância nessa conquista. Segundo Dopamu (1990), o homem em sua luta constante contra o mal - situado fora e dentro de si mesmo - tem por coraça o próprio caráter. *Boa vida* é a conduzida segundo os princípios de um bom caráter, que privilegiam interesses de ordem grupal em relação aos individuais. *Boa morte* é a natural, ocorrida em idade avançada, não sendo consideradas boas mortes, a do suicida, do acidentado, do afogado, do louco, do leproso, de crianças, jovens, mulheres grávidas e mulheres ao dar à luz.

Muitos podem ser os destinos após a morte: o espírito pode reencarnar depois de algum tempo, de acordo com um plano divino, efetuando um reencarne *legítimo*. Pode também, reencarnar de modo *ilegítimo* ou *ilegal* - ocupando um corpo de embrião que não está sendo formado para ele: o verdadeiro dono do corpo é expulso e o usurpador ocupa seu lugar por toda a encarnação. Algumas pessoas crêem que *o outro mundo* é neste planeta mesmo - os que morrem em determinado lugar passam a viver em outro, permanecendo ainda na terra, às vezes com o mesmo corpo. Tais pessoas, chamadas *aku-da-aya*, levam vida normal em seus novos locais de moradia, trabalhando, casando e tendo filhos. Invisíveis aos olhos de parentes e amigos, permanecem em outra localidade até o momento de morrer novamente ou até que ocorra um fato determinante de nova mudança de lugar, em condições análogas. Os *aku-da-aya* são reconhecíveis por viverem longo tempo numa comunidade sem falar a respeito da própria origem e sem receber visitas. Outras pessoas crêem que enquanto os prematuramente mortos continuam vagando na terra, os de idade avançada rumam para o mundo espiritual. Outros ainda, afirmam que pessoas más ou que sofreram má morte não encontram lugar no mundo espiritual, necessitando prolongar suas vidas na terra. Fantasmas dessas pessoas podem ocupar corpos de animais, répteis, pássaros ou árvores, por não encontrarem lugar para si no mundo espiritual.

Há, ainda, a crença na existência de duas áreas ocupadas por espíritos de mortos: *orun rere* - o bom céu, habitado pelas divindades e ancestrais e *orun apaadi* - o céu de muitas infelicidades, habitado pelos infelizes que sofreram má morte e pelos maus, julgados pelo Ser Supremo, segundo seu caráter. Terrível é o destino destes últimos: sem desfrutar da companhia dos ancestrais, sem direito à reencarnação nem à lembrança, ficam condenados à solidão e ao esquecimento. A eles não é reservado sequer o direito de aparecerem em sonhos ou visões. Morrem totalmente. *Orun rere*, por outro lado, é sereno e prazeroso. Vivendo ao lado dos ancestrais, sendo um deles, podem permanecer junto aos familiares, intervindo em suas atividades diárias. Também lhes é permitido reencarnar em alguma criança do âmbito familiar. A vida no *orun rere* é de interminável companheirismo, numa comunidade composta de parentes e amigos.

Os ritos fúnebres podem variar segundo a religião professada pela família do falecido, mas a festa fúnebre é tradição respeitada por todos. Se a pessoa morre em idade avançada é

homenageada com grandes festas que, realizadas na rua ou ruas próximas à casa, chegam a reunir mais de quinhentos convidados. Havendo condições econômicas, a família contrata cantores. Caso contrário, aluga aparelhos de som. A festa tem início após o enterro, no dia seguinte ao da morte e pode durar até vinte e quatro horas, com comida farta, bebida abundante e muita dança. No terceiro dia após a morte, a família prepara bastante *akara* e distribui aos amigos na rua. No oitavo e quadragésimo dia repetem-se os festejos, sendo o último e mais grandioso, denominado *Festa Final*. A má morte não é festejada. Exceção única a isso, constitui a festa por ocasião da morte dos velhos, qualquer que tenha sido sua circunstância.

Muitos enterros são realizados na área externa da casa - na frente, ao lado ou no quintal dos fundos. Construído o túmulo, o morto é ali enterrado e ali permanece, perto de seus familiares. Em sua proximidade brincam as crianças, ciscam as galinhas e desenvolve-se a rotina doméstica.

Elbein dos Santos (1986) ouviu, entre os babalaôs da Nigéria, descrições do *orun* como sendo composto de nove espaços. Ifatoogun, de Osogbo, um dos sacerdotes versados nos mistérios oraculares, descreveu os nove espaços do *orun* como superpostos, coincidindo o espaço central com a terra, permanecendo quatro abaixo e quatro acima dele. Os nove compartimentos formam um todo, unem-se através do *opo-orun oun aiyé*, pilar que liga o *orun* ao *aiye*.

Na prática da Religião Tradicional Iorubá os cultos são regulares e deles faz parte o sacrifício - alimentos, bebidas, animais, legumes e frutas - orientado pelo oráculo e realizado em obediência às preferências alimentares e tabus das divindades homenageadas.

Convivência da religião tradicional com outras religiões em terra iorubá

Com a religião tradicional iorubá convivem outras: o Islamismo, introduzido durante o século XI por missionários muçulmanos, considerada oficialmente a religião mais praticada; o Cristianismo, introduzido no século XVI por missionários católico-romanos de Portugal e fortalecido a partir da segunda metade do século XIX, ocasião em que intensificou-se o contato com a Europa. Atualmente, várias ideologias cristãs - Anglicana, Católico-Romana, Adventista do Sétimo Dia, Metodista, Batista - coexistem pacificamente entre si e com outras de fé islâmica, bem como com a religião tradicional. Mais recentemente surgiram novas seitas cristãs - Igreja de Querubim e Serafim, Igreja Celestial de Cristo e outras, conquistando todas, rapidamente, muitos adeptos.

Capítulo 9

Deus, Divindades e Poder Ancestral

onde se discorre a respeito da concepção de Deus e da etimologia da palavra orixá; apresentam-se dados sobre algumas das principais divindades do panteão iorubá e sobre o Poder Ancestral

Olodumare - a respeito de Deus ²¹

Deus possui muitos nomes, sendo o mais antigo Olodumare ou Edumare. A palavra Olodumare constitui contração de *O'(Oni) odu mare (ma re)*, o que significa *O'(Oni)* = senhor de, parte principal, líder absoluto, chefe, autoridade/ *Odu* = muito grande, recipiente profundo, muito extenso, pleno; *Ma re* = aquele que permanece, aquele que sempre é; *Mo are* = aquele que tem autoridade absoluta sobre tudo o que há no céu e na terra e é incomparável; *Mare* = aquele que é absolutamente perfeito, o supremo em qualidades.

Alguns outros nomes de Deus são: Olorun, contração de *O'* = Senhor / *Orun* = céu, significando *Senhor do Céu*; Orise contração de *Ori* = cabeça / *Se* = origem, significando *fonte da qual se originam os seres* ou *fonte de todos os seres*; Olofin-Orun, contração de *Olofin* = rei / *orun* = céu, significando *Senhor do Céu*; Olori, contração de *Oni* = Senhor / *ori* = cabeça, significando *Senhor de tudo o que é vivo*.

São atributos do Ser Supremo: Único, Criador, Rei, Onipotente, Transcendente, Juiz e Eterno. É considerado *Oyigiyigi Ota Aiku* - a poderosa, durável, inalterável rocha que nunca morre. Não recebe cultos diretamente, porém sempre que uma divindade é cultuada a oração inicia por *A se (axé)*: *Possa Deus aceitar isso*.

Irunmale - Orixás e Ancestrais

As entidades que habitam a dimensão supra-sensível são denominadas *irunmale* e entre elas incluem-se os *irunmale-divindades*, associados à criação e cujo axé advém de emanções diretas de Olodumare e os *irunmale-ancestrais*, associados à história dos seres humanos. Os ancestrais masculinos, *irunmale-ancestres da direita* - *Baba-egun* - têm sua instituição na Sociedade *Egungun* e os femininos, *irunmale-ancestres da esquerda* - *Iya-agba* ou *Iyami* - têm sua instituição nas Sociedades *Gelede* e *Egbe eleeko*. Os ancestrais masculinos têm representações individualizadas enquanto os femininos, exceto em ocasiões bem extraordinárias, são agrupados no singular *Iyami* (minha mãe), tema a ser abordado adiante. A fórmula de invocação dos *irunmale* diz:

²¹ Fonte bibliográfica: Awolalu & Dopamu, 1979

*Os quatrocentos irunmale do lado direito
e os duzentos irunmale do lado esquerdo*²²

Os orixás, *irunmale*-divindades, estão relacionados à estrutura da natureza enquanto os *irunmale*-ancestrais vinculam-se mais especificamente à estrutura da sociedade. Os antepassados são genitores humanos e os orixás, genitores divinos. O orixá representa um valor e uma força universal e *egun*, um valor restrito a determinado grupo familiar ou linhagem. Aquele define a pertença do ser humano à ordem cósmica e este, sua pertença a determinada estrutura social. Segundo Elbein dos Santos (1986), os orixás regulam as relações com o sistema como totalidade, enquanto os *egun* regulam as relações, a ética e a disciplina moral do grupo.

Orixás

Os orixás são, segundo Awolalu e Dopamu (1979), deuses com d minúsculo. Emanações do Ser Supremo, dele possuem atributos, qualidades e características e têm por propósito servir à vontade divina no governo do mundo. Algumas destas divindades são primordiais, isto é, participaram da criação do mundo; outras são ancestrais que por suas vidas exemplares²³, foram deificados e outras personificam forças e fenômenos naturais.

Entre as divindades primordiais figuram, por exemplo, Orixalá, também chamado Obatalá ou Oxalá; Orumilá, também chamado Ifá e Exu, conforme se pode ver no mito cosmogônico²⁴. Entre os ancestrais deificados figuram Xangô, o quarto rei de Oyo, identificado com Jakuta, a primitiva divindade dos raios, relâmpagos e trovões. Personificando fenômenos e forças naturais, há milhares de espíritos, associados às montanhas, montes, rios, rochas, cavernas, árvores, lagos, riachos, florestas. Como por exemplo, o monte rochoso Olumo, de Abeokuta, a quem os *egba* atribuem a ajuda diariamente recebida.

Os nomes dos orixás são descritivos, informando sobre sua natureza, caráter e funções ou possibilidades. Por exemplo, Jakuta, *aquela que briga com pedras*, é a divindade do raio e com raio pune os faltosos; Olokun (Ol' = *Senhor* / okun = *mar*) é o *Senhor do mar*; Xapanã (*soponna* = varíola) é a divindade que pune com varíola, ou promove sua cura. De quantas divindades se compõe o panteão? Em Ile-Ifé, Idowu foi informado que o conjunto soma 200, sendo o rei de

²² Segundo a interpretação apresentada por Elbein dos Santos (1988:74), 200 é um número simbólico cujo significado é *grande quantidade*. Nas referências feitas à grande quantidade de seres espirituais, agrega-se o 1 e fala-se em 201, representando esta unidade, Exu, que veicula o axé entre todos os elementos do sistema

²³ Talvez seja oportuno assinalar que o conceito de *vidas exemplares* também obedece à relatividade de valores culturais. O que se considera *vida exemplar* no Cristianismo, por exemplo, é muito distinto da *vida exemplar* no quadro referencial iorubá. Diferem as virtudes morais segundo o contexto cultural

²⁴. Vide Capítulo 5

lfé considerado a 201^a, o que perfaz um total de 201. Outras fontes orais referem-se a um total de 401, 600, 1060, 1440 ou ainda, 1700.

Em cada localidade o panteão é regido por uma arqu-divindade - o ser espiritual mais importante abaixo de Deus. As divindades são simultaneamente boas e más, podendo trazer felicidade ou infortúnio aos homens.

A palavra orixá é de etimologia obscura. Entre as inúmeras tentativas de elucidação de seu significado, inclui-se um mito apresentado por Idowu, que transcrevo a seguir: Olodumare designou Orixá para vir ao mundo com Orumilá. Passado algum tempo, a arqu-divindade quis possuir um escravo. Dirigiu-se ao mercado de escravos em Emure e comprou um, de nome Atowoda, *aquele que alguém traz sobre a própria cabeça*. Prestativo e eficiente, trazia muita satisfação ao seu senhor. No terceiro dia de convivência Atowoda pediu a Orixá que lhe cedesse uma porção de terra para cultivo próprio. Teve seu pedido atendido e tornou-se proprietário de terras na encosta da montanha que ficava próxima à casa de Orixá. Em apenas dois dias de trabalho limpou o mato, construiu uma cabana e cultivou uma fazenda, deixando seu amo muito bem impressionado. Mas o coração de Atowoda não era bondoso e nele germinou o desejo de destruir o amo. Procurando a melhor maneira para realizar seu intento, maquinou um plano: havia na fazenda grandes pedras e uma delas poderia, em momento oportuno, ser deslocada do alto da montanha, de modo a rolar morro abaixo e cair sobre Orixá. Escolhida a pedra adequada, preparou-a para que pudesse ser facilmente deslocada. Uma ou duas manhãs depois, Orixá encaminhou-se para a fazenda. Atowoda o espreitava sem esforço, pois seu senhor vestia roupas brancas, destacando-se, nítido, na paisagem verde. No momento oportuno, Atowoda movimentou a pedra e a arqu-divindade, entre surpreso e aterrorizado, não teve como escapar e sucumbiu sob o peso da pedra, partindo-se em muitos pedaços, que se espalharam por toda parte.

A história não termina aí: Orumilá tomou conhecimento do ocorrido e, servindo-se de certas práticas ritualísticas recolheu os pedaços de Orixá numa cabaça: *Ohun-ti-a-ri-sa - o que foi encontrado e reagrupado*. Alguns pedaços foram levados a Iranje, lugar de origem da arqu-divindade e outros foram distribuídos por todas as partes do mundo. A palavra Orixá seria, pois, contração de *Ohun-ti-a-ri-sa* e esse teria sido o início do culto em todo o mundo. Este mito sugere que originalmente Orixá era uma unidade da qual decorreram todas as divindades. Sugere também que o Uno manifesta-se no múltiplo e que aquilo que é dividido será um dia reagrupado.

Segundo outra interpretação, a palavra *orisa* seria uma corruptela da palavra *orise*, contração de *lbiti-ori-ti-se*, ou seja, *origem* (ou *fonte*) dos *ori*, designação do Ser Supremo. Esta interpretação enfatiza a íntima participação das divindades na obra de Deus na terra. Os orixás

são designados por muitos outros nomes, entre os quais, *Imale*, palavra talvez originária da contração de *Emo-ti-mbe-n'ile*, que significa *seres supra-normais na terra*.

Quais são os principais orixás e qual a hierarquia estabelecida entre eles? Algumas divindades são cultuadas por toda a terra dos iorubás. Outras são particularmente reverenciadas nesta ou naquela região. Assim, a divindade prioritariamente cultuada em determinada localidade, como Oxum em Osogbo, por exemplo, torna-se a líder do panteão local.

Selecionar algumas dessas divindades para apresentação e, em seguida escolher os traços mais significativos de cada uma delas, traços suficientes para caracterizá-las, constitui tarefa árdua pois os dados são numerosos e sua articulação, complexa. Espero que os orixás não mencionados, seus devotos e simpatizantes, possam desculpar a lacuna. Peço-lhes que não a interpretem como sinal de irreverência, descaso ou desrespeito.

Exu²⁵

Exu Odara omokunrin Idolofin

Exu Odara, o homem forte de Idolofin

Paapa-wara; A tuka mase isa

O apressado, o inesperado

Ele, que quebra em fragmentos que não se pode juntar

Exu é personagem controversa, talvez a mais controversa de todas as divindades do panteão iorubá. Para alguns é considerado como não exclusivamente mau, enquanto para outros é tido como a própria personificação do Mal²⁶. Segundo Dopamu (1990), a maioria dos iorubás compartilham a opinião de que Exu personifica o Mal e atribuem a ele a responsabilidade por situações de briga, perigo, confusão, tumulto, má conduta e loucura. É comum ouvirmos um iorubá orando *Oloorun ma je ki a ri ija Esu - Possa Deus nos ajudar a evitar o combate com Exu..*

No mito cosmogônico *Exu* figura como *responsável pela conservação do axé, o grande e divino poder com o qual as divindades realizam seus feitos sobrenaturais*. (Abimbola, 1976). Em outros mitos, mostra-se freqüentemente associado a Orumilá. Vejamos um desses mitos, transcrito por Dopamu (1990):

²⁵ Fontes: Idowu, 1977; Abimbola (1975, 1976); Awolalu & Dopamu, 1979; Dopamu, 1990

²⁶ Remeto o leitor particularmente interessado por este tema aos trabalhos de Abimbola (1975, 1976), Idowu (1977), Awolalu & Dopamu (1979) e Dopamu (1990)

Um dia Exu recebeu de Orumilá 120 mil búzios²⁷ economizados e prometeu negociar com eles. Mas como desejava ver o trabalho de seu companheiro arruinado, com esse dinheiro comprou uma velha e a trouxe para ele. Não passaram três dias e a velha morreu. Mas Orumilá, conhecendo muito bem as intenções maldosas de Exu, aceitou o incidente com calma e providenciou rituais fúnebres com todas as honras para a falecida. Pois bem. A velha era mãe de dois grandes reis - o *Oba* de Ibini (Benin) e o *Oba* de Oyo, que estavam procurando-a por toda parte, preparados para pagar por ela um resgate real. Ao tomarem conhecimento do ocorrido, compraram de Orumilá o cadáver da mãe por incontáveis bolsas de búzios. Assim, Exu não conseguiu criar obstáculos no caminho de Orumilá.

Outro mito esclarecedor a respeito das relações entre essas duas divindades o seguinte: Certa feita, Orumilá sofreu a ingratidão das pessoas do mundo e partiu para o céu, levando um feixe de varas e lamentando o ocorrido. No caminho encontrou Exu que lhe perguntou para onde ia. Ouvindo o relato, Exu considerou que, se os seres humanos podiam dizer coisas tão feias contra Orumilá, sempre tão generoso para com eles, o que não diriam dele próprio, sempre tão cruel? Então, acompanhou o amigo até o céu, carregando o feixe de varas para ele e lá chegando, ao ver as pessoas do mundo irou-se. Pegou algumas varas e começou a bater nelas. As pessoas clamaram a Olodumare por ajuda, dizendo que o promotor de desordens as havia seguido até o céu para matá-las. Olodumare enviou seus mensageiros para deter Exu e perguntou a Orumilá por que se recusara a proteger as pessoas entregues a seus cuidados. Este defendeu-se dizendo que Exu era responsável por todos os distúrbios do mundo e que dera, no céu, apenas uma demonstração de seu comportamento habitual na terra. Exu disse às pessoas que Orumilá as protegia no mundo mas não poderia protegê-las no céu. Então Olodumare disse a Orumilá que não levasse mais Exu ao céu e que cuidasse pessoalmente do bem-estar das pessoas no mundo. Aqui vemos Exu como gerador de distúrbios, dotado de poder para promover discórdias controláveis somente por Olodumare através de Orumilá (Dopamu, 1990).

Para Dopamu, *Exu é o inimigo invisível* do homem que, ardiloso e hábil, arremete sem descanso. Ao descrever as relações entre o homem e essa divindade, usa termos como *estratégia* e *inimigo*, denotando uma luta travada entre o Bem e o Mal, em dois campos de batalha articulados: o visível, na vida de relações sociais e o invisível, no íntimo da cada ser humano: *Exu é uma realidade externa, bem como um demônio psicológico em nós*. Embora Dopamu²⁸ o considere como uma entidade exclusivamente malévola, outros autores o

²⁷ Os búzios eram usados como moeda corrente

²⁸ Cabe observar o fato de ter havido uma mudança na opinião desse autor a respeito da natureza de *Exu*. Na obra escrita em co-autoria com Awolalu, Dopamu mostra-se de opinião que *Exu* não deve ser inteiramente identificado com o Satã das Escrituras cristã e muçulmana, por possuir caráter duplo, portanto, com traços de benevolência. No decorrer de seus estudos sua opinião se modifica e a obra *Exu, o inimigo invisível do Homem* -

descrevem como uma divindade simultaneamente malévola e benévola (desde que receba seu tributo).

Seu santuário é geralmente construído fora da cidade ou da aldeia, podendo também ser encontrado em albergues para estrangeiros e encruzilhadas. É simbolizado por uma laje de pedra ou pedaço de laterita bruta enterrado obliquamente no chão. Às vezes é simbolizado por uma imagem feita de barro ou madeira. Cultuado e aplacado por toda a terra iorubá, aceita em sacrifício búzios, galos, cachorros e bodes, bem como uma parte dos sacrifícios oferecidos às demais divindades. Em algumas regiões realiza-se festivais anuais em sua homenagem, ocasião em que as pessoas lhe pedem bênçãos para a agricultura e proteção contra o mal.

Oxalá²⁹

Aiye won a toro bi omi a-foro-pon!

*Suas vidas serão puras e límpidas
como água apanhada na nascente,
logo cedo pela manhã!*

Oxalá, também chamado Obatalá e Orixalá (Orisa-nla), é a divindade criadora, incumbida pelo Ser Supremo de criar a terra sólida, povoá-la e modelar a forma física do homem, sendo por isso, freqüentemente descrito como o representante de Olodumare na terra. Oxalá possui outros nomes descritivos de sua natureza e caráter: *Obatala*, contração de *Oba-ti-o-nla*, o rei que é grande ou *Oba-ti-ala*, o rei em vestes brancas.

Muito antigo, diretamente originado do Ser Supremo, compartilha com Ele alguns nomes: *A-te-rere-k-aiye* = *O que se expande por toda a extensão da terra*; *Eleda* = *Construtor*; *Alabalase* = *o regente que empunha o cetro* (símbolo da autoridade divina); *Ibikeji Edumare* = *Representante de Olodumare*; *Adimula* = *Aquele que é suficientemente forte para nos dar segurança*. Freqüentemente representado pela figura de um ancião com trajes e ornamentos brancos, todos os objetos a ele associados são igualmente brancos, incluindo-se roupas e ornamentos de seus sacerdotes, sacerdotisas e devotos.

As pessoas que nascem defeituosas são chamadas *Eni Orisa* = *Devotos do Orixá* e devem respeitar certos tabus alimentares. Os albinos estão incluídos entre os *Eni Orisa* e seus tabus alimentares são particularmente pesados. Em algumas regiões é costume dizer-se a uma mulher grávida *Ki Orisa ya 'na 're ko ni o* = *Possa Orixá realizar um belo trabalho de arte para nós*. Ouve-se dizer também: *Ki 'se ejo eleyin gan-n-gan*; *Orisa l'o se e ti ko fi awo bo o* = *Os dentuças não devem envergonhar-se. Foi Orixá quem os fez e não providenciou cobertura suficiente para seus dentes*.

publicada em 1990 em português, por esta editora, constitui uma espécie de "retratação pública", conforme podemos ver no prefácio da obra referida

²⁹ Fontes: Idowu, 1977; Awolalu & Dopamu, 1979

Oxalá é cultuado por toda a terra iorubá. Segundo narra a tradição, seu lar de origem é Igbo: *Enití nwon bi l' ode Igbo ti o re j' obal' ode Iranje = Ele que nasceu em Igbo e foi reinar em Iranje*. Em Ile-Ifé é cultuado, pelo menos, sob três nomes. Em Ifon onde segundo algumas tradições a mãe de Oxalá (!) teria nascido, é chamado *Olufon*; em Ijaye, *Orisa Ijaye*; em Owu, *Orisa-Roowu*; em Oba, *Orisa Oloba* e assim por diante³⁰. Mulheres estéreis pedem a benção de conceber; mulheres grávidas bebem água de seu santuário para terem filhos bonitos; inválidos são tratados com essa mesma água, colhida de manhã bem cedo, devendo a pessoa que vai apanhá-la, permanecer em silêncio total durante a realização dessa tarefa. A água de seu santuário deve ser trocada todos os dias para manter-se pura.

Antigamente apenas as mulheres virgens ou as já velhas, mulheres sem atividade sexual e de indiscutível reputação moral podiam apanhar água em sua nascente. Durante todo o percurso de ida à fonte e retorno, para evitar que lhe dirijam a palavra, a pessoa que apanha a água faz soar continuamente o *agogo*, informando tratar-se de um cortejo sagrado. Oxalá recebe em sacrifício *igbin* (caracol da terra) e banha de *ori*.

Totalmente identificado com a pureza, Oxalá exige alto senso de moralidade por parte de seus cultuadores, que devem ser *como a água da nascente*. O procedimento do devoto de Oxalá deve ser correto e limpo seu coração: *Aiye won a toro bi omi a-f'oro-pon! = Suas vidas serão puras e límpidas como água apanhada logo cedo pela manhã! Oxalá dá a seus filhos motivo para rir e eles riem. Oxalá torna seus filhos prósperos:*

Alase!

Oh, Portador do Cetro!

Oh, você que multiplica uma única pessoa por 200 !

Multiplique-me por 200

multiplique-me por 400

multiplique-me por 1460 !

Orumilá (Ifá)³¹

Okitibiri, a-pa-ojo-iku-da

*O grande transformador,
que pode alterar a data da morte*

³⁰ Pode ser oportuno assinalar que é exatamente a mesma divindade que recebe distintos nomes, dependendo da região em que é cultuada e as chamadas "qualidades" de Orixá referem-se, de fato, às qualidades de suas ações nas diferentes localidades por onde passou (conforme o mito)

³¹ Fontes: Idowu, 1977; Awolalu & Dopamu, 1979. Maiores particularidades a respeito do sistema divinatório de Ifá vide Capítulo 11

Orumilá, ou Ifá, a divindade oracular dos iorubás, é respeitado por sua sabedoria. A palavra *Orumila* forma-se da contração de *orun-l'o-mo-a-ti-la* = *Somente o Céu conhece os meios de libertação*; resulta também da contração de *orun-mo-ola* = *Somente o céu pode libertar*. A palavra Ifá, por sua vez, tem por raiz *fa*, que significa *acumular, abraçar, conter*, indicando que todo o conhecimento tradicional iorubá acha-se contido no *Corpus* literário de Ifá. Abimbola, um dos mais significativos expoentes no estudo da cultura iorubá, é de opinião que o empenho em traçar rotas de origem de palavras antigas como os nomes dos orixás é tarefa inglória dado que a estrutura dessas palavras impossibilita uma análise autêntica.

Orumilá teria morado num lugar conhecido como Oke Igeti, sendo por isso que alguns de seus *oriki* o chamam *Okunrin kukuru Oke Igeti* = *Homem baixo do Monte Igeti*; *Akere-f'inu-sogbon* - *Pessoa pequena cuja mente é plena de sabedoria*.

Segundo um de seus mitos, teve oito filhos e alguns discípulos aos quais ensinou os mistérios da adivinhação. Todos os filhos tornaram-se importantes, espalhando-se por muitas regiões da terra iorubá. De acordo com outro mito, Ifá, nascido em Ifé, era um eminente adivinhador e um grande curador. Depois de tornar-se famoso, fundou uma cidade chamada Ipetu, dela tornando-se rei passando a ser chamado Alaketu. Era muito popular e considerado grande profeta, sendo procurado por muitas pessoas desejosas de aprender a arte divinatória. Entre todos, ele selecionou dezesseis homens, cujos nomes são idênticos aos dos signos divinatórios chamados *Odu*.³²

Outro mito conta que o culto de Ifá foi introduzido na terra iorubá por um nupe chamado Setilu, que nascera cego. Seus pais haviam desejado matá-lo, por causa de sua deficiência. Mas ao crescer Setilu foi se revelando uma criança muito especial, surpreendendo os pais por seu poder divinatório. Desde os cinco anos começou a apresentar poderes, contando aos pais por exemplo, quem os visitaria e o que trariam. À medida que foi crescendo dedicou-se mais e mais à prática de *oogun*, magia/medicina tradicional³³ servindo-se, no início, de 16 seixos para adivinhar. Mas os muçulmanos sentiram inveja dele e o expulsaram do país. Atravessou o rio Niger rumo à cidade de Benin, dali para Owo e de lá para Ado, alcançando finalmente Ifé onde radicou-se e veio a ser famoso. Iniciou muitos de seus seguidores nos mistérios da adivinhação de Ifá, o orixá que viria a ser o oráculo de todo o povo iorubá.

Outros mitos narram que Ifá (Orumilá), em companhia de outras divindades primordiais veio para a terra participar do processo de criação. Teria descido em Ifé, considerada ponto de origem da espécie humana. Orumilá recebeu de Olodumare a incumbência de acompanhar e

³² Conforme exposto no Capítulo 11

³³ Vide Capítulo 10

aconselhar Orixalá, seu senhor e superior hierárquico, e o privilégio de conhecer a origem de todos os orixás, de todos os seres humanos e de todas as coisas. Por isso é responsável pela tarefa de guiar os destinos.

Eleri-ipin - a testemunha (ou defensor) do destino humano presencia o nascimento de todos os seres humanos, momento em que o destino de cada homem é selado. Somente Orumilá conhecedor do *ipin ori* - destino do ori pode adequadamente sondar o futuro e orientar quem o procura. Por isso é consultado nos momentos críticos da existência - fundação de aldeias; início da construção de casas; realização de contratos; negociações; início e término de guerras; casamentos; nascimentos.

A palavra Orumilá designa a divindade, enquanto a palavra Ifá designa, simultaneamente, a divindade e o sistema divinatório a ela associado. Para orientar os que o procuram, o sacerdote de Ifá, chamado *babalawo* (pai do segredo), reporta-se ao *Odu Corpus*, conjunto riquíssimo de conhecimentos esotéricos e registros históricos da milenar tradição iorubá. Veste branco e geralmente raspa a cabeça. As regras que deve obedecer incluem a de não aproveitar-se das próprias prerrogativas. Como possui amplos e profundos conhecimentos é procurado por grande número de pessoas, muitas das quais em situação de crise, fragilizadas pelas circunstâncias difíceis que enfrentam, mergulhadas num sofrimento do qual querem escapar, literalmente, a qualquer preço. Esta configuração favorece o abuso de poder. Entretanto, recebem a advertência de não agirem em benefício próprio (para enriquecer, por exemplo), nem de recusarem servir a quem não possa pagar. Se necessário, além de realizar o jogo divinatório sem ônus para o consulente, devem dar-lhe o necessário para encaminhar a solução do problema. Entende-se que o grande privilégio e a grande riqueza do sacerdote de Orumilá reside na oportunidade de estar a seu serviço. Atentemos para o fato de que Ifá pode compreender todos os idiomas da terra, o que lhe possibilita aconselhar todos os seres humanos, sem exceção. O *corpus* narrativo de Ifá guarda a história da maioria dos orixás. Guarda ainda, o ensinamento de curas através do uso de ervas. Por isso, seus sacerdotes devem conhecer, além da prática divinatória, o preparo de remédios. Orumilá tem por irmão mais novo, Ossaim, a divindade da cura, de cujo auxílio *serve-se há 1460 anos*³⁴.

Ifá é cultuado em toda a terra iorubá. Seu santuário fica na casa do sacerdote. Seus pertences incluem 16 sementes de palmeira (*ikin*), búzios e pedaços gravados de presa de elefante, guardados num receptáculo colocado em lugar alto num canto ou no centro do cômodo. Aceita em sacrifício óleo de palmeira, obì, orobô, sendo que sacrifícios mais elaborados, podem incluir aves, porcos ou bodes, dependendo da prescrição do oráculo.

³⁴ Aqui temos o número 1460 mencionado outra vez, indicando quantidade incomensurável

Obaluaiye³⁵

A-soro-'pe-l'erun

Aquele cujo nome não deve ser pronunciado durante a estação das secas

Obaluaiye, palavra constituída pela contração de *Oba-'lu'aiye*, o rei que é o senhor da terra é também chamado *Oluwa Aiye*, Senhor da terra. A ele se pede licença para o uso da terra. Por exemplo, quando um iorubá vai jogar água fora da casa, no chão, normalmente diz: *Ago o Olode! Desculpe-me, ó Olode! Olode* é palavra originária da contração de *Ol'*, abreviação de *Oni* (Senhor ou dono) e *ode* (aberto), significando, pois, *Senhor (ou dono) do aberto*. Sua permissão é solicitada em festas:

Deixe-me obter a permissão do senhor da terra,

Se ele nos permitirá dançar;

A hospitalidade de Obaluaiye é solicitada no cultivo da terra:

O fazendeiro poderia ser extraordinariamente agradado,

O algodão não queimaria

e desagradaria o fazendeiro;

O fazendeiro poderia ser extraordinariamente agradado,

Não manuseamos as ferramentas e desagradamos Olode;

Olode poderia ser extraordinariamente agradado.

É invocado pelos nomes *Ile-gbona*, terra quente e *Baba, Pai*, e não por seu nome original - *Soponna*³⁶, palavra que em iorubá significa varíola. Senhor da varíola, inspira terror e respeito por punir com essa doença os faltosos.

Seu castigo, como o de Xangô, é considerado punição nobre. Assim, quando alguém morre de varíola, sua morte não deve ser lamentada. Pelo contrário. Deve ser aceita com alegria e gratidão. Daí origina-se outro de seus nomes: *Alapadupe* - o que mata e a quem devemos ser agradecidos por haver morto. Alguns anciãos dizem que *Obaluaiye* é irmão mais novo de Xangô³⁷. Esta crença leva os devotos de Xangô a considerarem-se imunes à fúria de *Obaluaiye* e os vice-versa. Uma expressão disso é a seguinte: *Não há dano que o irmão mais velho possa infligir aos filhos do irmão mais novo*. Estes orixás são tão familiares entre si que,

³⁵ Fonte: Awolalu & Dopamu, 1979

³⁶ Em português, Xapanã, cf. *Dicionário Aurélio*

³⁷ Chamo a atenção do leitor para o fato de haver um elemento comum às duas divindades - o **fogo** (calor): as febres de *Obaluaiye* e o poder incendiador de Xangô

segundo narrações tradicionais, *Obaluaiye* freqüentemente refere-se a Xangô em tom de brincadeira, dizendo, por exemplo, que quando Xangô vai destruir uma única pessoa, faz enorme alarde, com extraordinários efeitos de luz e som (relâmpagos e raios), enquanto ele próprio destruirá centenas de pessoas silenciosamente.

Obaluaiye proíbe a mentira, o envenenamento e a magia negra. Usa roupa vermelha e viaja quando o sol está bem quente. Por isso, as pessoas são desaconselhadas a usarem roupa vermelha e andarem sob o sol para não lhe causarem aborrecimento. Cuidados especiais devem ser tomados durante a estação das secas, de modo a não adotar nenhum procedimento que possa ofendê-lo. Isto é compreensível porque a varíola é mais freqüente e espalha-se mais facilmente durante esse período. Por ser particularmente atuante durante a estação das secas é chamado *A-soro-'pe-l'erun*, *Aquele cujo nome não deve ser pronunciado durante a estação das secas*.

Seu santuário fica normalmente fora de casa ou da aldeia, às vezes, no bosque. Entretanto, pode permanecer no interior de casa ou da aldeia. Em seu assentamento encontramos um pote de barro de boca larga, chamado *agbada*, repousando sobre um montículo de terra. Ao lado, fica uma vassoura especial, feita de *ose potu* (*sida carpinifolia*) e untada com *osun*.

Ogum³⁸

Ogun ko ni je o si ewu lona wa

Com a proteção de Ogum não haverá nenhum perigo em nosso caminho.

Ogum, divindade do ferro, da guerra e da caça, é patrono dos ferreiros, caçadores, guerreiros e todos os que lidam com ferro e aço, incluindo-se entre eles os profissionais que realizam tatuagens e circuncisões, os policiais e os cirurgiões.

A tradição narra que Ogum era caçador e costumava descer do *orun* por meio de uma teia de aranha, para caçar. Narra ainda, que quando todas as divindades vieram ao mundo, tiveram dificuldades para encontrar o caminho, competindo a ele abrir clareiras na selva com seu facão mágico, para que pudessem passar. Em conseqüência disso, foi aclamado por todos como *Osin Imale*, *chefe entre as divindades*.

Ogum é considerado muito feroz. Qualquer contrato ou juramento selado em seu nome deve ser cumprido. São costumes tradicionais beijar um pedaço de ferro ou morder uma chave para demonstrar compromisso com a verdade e a justiça, em nome de Ogum. Caso o

³⁸ Fontes: Awolalu & Dopamu, 1979 e Salami, 1996. Este último é trabalho exclusivamente dedicado a Ogum

compromisso não seja cumprido ou haja juramento falso, considera-se que o faltoso sofrerá sérias conseqüências.

Seu santuário é construído na parte fronteira das casas e oficinas de ferreiros. Tem por símbolos mais importantes o ferro, a rocha, fragmentos de metal, a planta *porogun* (*dracaena fragrans*), a presa do elefante ou sua cauda. Aceita em sacrifício aves, tartaruga, carneiro, *obi*, orobô, cará, óleo de palmeira e, preferivelmente, cachorros. Sua bebida favorita é o vinho de palmeira.

Xangô ³⁹, senhor dos raios, relâmpagos e trovões

*Sango oluaso akata yeriyeri
Olukoso, eegun ti n yona lenu*

*Sango Oluaso, o dragão faiscante
Olukoso, a divindade que lança fogo pela boca.*

Xangô, o quarto rei (*Alafin*) de Oyo, pertencia a uma família temida e respeitada. Governava a cidade de Eyeo (Katunga). Filho de Oranyan, o poderoso guerreiro, por sua vez, filho de Odudua, teve muitas esposas, entre as quais Oyá, Oxum e Obá. Destemido, poderoso e grande conhecedor de magia, gostava de exibir seu poder, por exemplo, lançando labaredas de fogo pela boca, ao falar. De índole irascível, seu procedimento o levou a perder o respeito de seus conselheiros e do povo em geral.

Tendo causado desentendimento entre dois de seus conselheiros estimulou a discórdia gerada, provocando uma briga que culminaria na morte de um deles. Esse fato repercutiu e ele tornou-se odiado por seus súditos. Não podendo suportar tal situação, fugiu da cidade de Oyo, sem destino. Andava a esmo acompanhado apenas por Oyá, Oxum e Obá, pois seus mensageiros, entre os quais, Osunare, Dada, Oru e Timi, já o tinham abandonado. Ao chegar ao limite da cidade, antes de deixar Oyo, voltou-se para trás e viu que apenas Oyá o acompanhava. Sua tristeza aumentou e, sem saber o que fazer, aproximou-se de uma árvore chamada *ayan*, plantada à beira da estrada e ali se enforcou. Esse lugar viria a ser chamado Koso (*não se enforcou*). Após sua morte, Oyá caminhou rumo à cidade de Irá e no caminho transformou-se no rio que ficaria conhecido como rio Oyá (*odo Oya*).

Quando a notícia de que o rei se enforcara chegou à cidade, o povo clamava: "*Oba so! Oba so!*" - *O rei se enforcou! O rei se enforcou!* Isto provocou irritação nos amigos que haviam permanecido fiéis ao rei. Porém, estes constituíam minoria, sem poder de revide. Dirigiram-se então à cidade de Ibariba, aprenderam artes de magia e voltaram para vingar o nome do amigo. Capazes agora, de provocar fogo espontâneo, começaram a incendiar as casas dos ofensores. A situação se agravava quando ao fogo associavam-se vendavais, aumentando o número de casas destruídas. Atemorizados e desejando apaziguar o furor de Xangô, os cidadãos de Oyo mudaram a expressão *Oba so - O rei se enforcou*, para *Oba Koso - O rei não se enforcou*.

Xangô tornou-se orixá em Oyo e seu culto espalhou-se rapidamente pela terra dos iorubás, vindo ele a ser um dos orixás mais cultuados. Considerado não apenas feroz, mas também generoso, provedor de filhos, dinheiro, curas e, especialmente, justiça, abomina falsidades, mentiras, roubo e envenenamento.

³⁹ Fontes: Awolalu & Dopamu, 1979 e Salami, 1990. Este último, exclusivamente dedicado a Xangô, Oyá, Oxum e Obá

Há uma grande quantidade de mitos nos quais Xangô figura como personagem principal. Alguns apresentam muita semelhança com estes aqui apresentados e outros, muitas diferenças. Um deles, por exemplo, o apresenta como filho de Iemanjá, conforme o *oriki*: *Omo olomi ti nje Iyemoja, Filho da mãe d'água que se chama Iemanjá*. É geral, entretanto, sua identificação com *Jakuta* - *aquele que briga com pedras* - a primitiva divindade dos raios, relâmpagos e trovões.

Somente os *-Baba-mogba*, sacerdotes de Xangô ou as *Iya-Sango*, suas sacerdotisas, podem responsabilizar-se pelos ritos fúnebres realizados para as vítimas de raio. As punições de Xangô são consideradas nobres e as mortes por raio não devem ser lamentadas. Sendo a casa atingida por um raio, seus moradores se afastam dela temporariamente, cedendo lugar aos *Baba-mogba* para que ali realizem os rituais necessários.

Os devotos de Xangô usam colares de contas vermelhas e brancas e seu sacerdote, que geralmente não corta o cabelo, trança-o como as mulheres. Seus santuários, espalhados por toda a terra dos iorubás, consistem numa estaca de três pontas, em cuja forquilha fica uma gamela contendo machados comuns e de pedra, chamados *edun ara* (pedra de raio), considerados os instrumentos de punição. Xangô aceita em sacrifício, búzios, cabras, carneiros, touros e aves. O povo lhe pede paz, vida longa, bem-estar material, prosperidade e proteção contra o perigo de males ocultos.

Divindades femininas

Oyá, Iemanjá, Oxum, Obá, Nanã Buruku (Omolu)

Oyá⁴⁰, senhora dos ventos e tempestades

Oya Oriri

*Oyá tão linda
que não se pode tirar os olhos de cima dela*

*Ekun ti nje ewe ata
Leopardo fêmea que come pimenta crua*

Assim como os raios, relâmpagos e trovões são atribuídos a Xangô, os fortes ventos e as tempestades são considerados expressões do descontentamento de Oyá. A origem mítica do rio Niger (*Odo Oya*) é associada, também, a esta divindade. Um *odu* de Ifá, apresentado por Salami (1990), faz a seguinte narração dessa origem: Em tempos de guerra, o rei dos nupe consultou o oráculo para saber como prevenir-se contra uma invasão. Ifá disse ao rei que, caso encurralado, desse uma peça de tecido negro para ser rasgado por uma virgem. Entre as virgens, o rei elegeu sua própria filha. Diante do pai, dos oráculos e generais, a jovem rasgou o tecido negro: *O ya - Ela cortou*. Atirou as duas partes no chão, sob o olhar esperançoso do povo nupe. O pano transformou-se em negras águas que começaram a fluir, transformando o núcleo do reino numa ilha protegida.

Alguns mitos a apresentam como originária da cidade de Irá. Outros, como nascida na ilha fluvial de Jebba, em terra nupe, também local de origem de Torosi, mãe de *Xangô*. Oyá era esposa de Ogum e lutava lado a lado com o marido, usando espadas forjadas por ele. Um dia Xangô, elegante e atraente, chegou à Forja de Ougam. Envolveu-se em amores com Oyá e, ao surgir uma oportunidade fugiram juntos enquanto Ogum estava muito compenetrado em seu trabalho. Mais tarde, ao dar-se conta do ocorrido, procurou a mulher por toda parte e terminou por encontrá-la na floresta. Golpearam-se mutuamente com as espadas, sendo Ogum partido em sete e Oyá em nove partes. Conforme Salami (1990), *havia dezesseis rainhas rivais, competindo pelo privilégio de ter a preferência de Xangô. Oyá foi a vitoriosa, graças a seu charme, personalidade e elegância de movimentos*.

Alguns de seus *oriki* assim a evocam:

Ela é grande o bastante para carregar o chifre do búfalo

Oyá, que possui um marido poderoso

Mulher guerreira, mulher caçadora

⁴⁰ Fonte: Salami, 1990

*Oyá, a charmosa,
que dispõe de coragem para morrer com seu marido
Vendaval da Morte
A mulher guerreira que carrega sua arma de fogo
Quando anda, sua vitalidade é como a do cavalo que trota
Eepá, Oyá, que tem nove filhos, eu te saúdo!
O que Xangô disser, Oyá vai interpretar
Vocês não sabem que Oyá vai entender
o que Xangô nem acabou de dizer?
O que ele quiser dizer, Oyá é quem dirá
Oyá, Leopardo fêmea que come pimenta crua
Oyá, o orixá que apoia seu marido
Mulher poderosa e forte, possui um corpo perfeito
Oyá, a charmosa e elegante, a mulher bela
O Grande Vendaval, que também venta suavemente.*

Há um mito que a descreve como tendo nascido em Iwo. Essa versão a apresenta como uma mulher que vivia triste por não conseguir casamento e que após perambular pelas cidades a esmo, foi encontrada por sua família em Irá. No retorno para casa encontraram Xangô acompanhado de uma de suas esposas: Oxum. Assim que viu Oyá, quis casar-se com ela e foi aceito imediatamente. Ela veio a ser sua esposa predileta: *Entre os dezesseis orixás femininos nas mãos de Xangô, Oyá se destacou por sua beleza, elegância e força.*

Recebe cultos em toda a terra iorubá, principalmente por parte das mulheres. Seu santuário guarda objetos simbólicos - a espada, o chifre de búfalo e pedras originárias do rio Oyá; um pote com *agbo* (água para banhar os iniciados); água pura, para ser bebida por mulheres que desejam tornar-se férteis ou por pessoas doentes; o assentamento de Xangô ou uma estatueta que o represente. Os iniciados preferem beber desta água em lugar de outra qualquer, pois ela contem o axé do orixá. As contas dos colares dos devotos de Oyá são de cor marrom.

lemanjá⁴¹, senhora de todas as águas

*Diante da casa da senhora dos barcos brota a prosperidade
No quintal da senhora dos barcos brotam pérolas
lemanjá de seios fartos, somos os filhos das águas*

Oxum, senhora das águas que fluem suavemente, senhora dos rios, dos metais nobres, da fertilidade e da prosperidade

Oxum, graciosa mãe, plena de sabedoria!

A estreita associação entre lemanjá e Oxum permite que essas duas divindades sejam apresentadas em conjunto. Narra o mito, ter sido Oxum a primeira filha de lemanjá. Esta, não conseguindo engravidar, consultou Ifá, recebendo a recomendação de dirigir-se ao rio próximo a sua casa antes do alvorecer, a cada cinco dias, levando oferendas e carregando um pote pintado de branco sobre a cabeça, sempre acompanhada por um grupo de crianças cantando em coro. As oferendas incluíam *egbo* (canjica branca), *yanrin* (verdura), *ekuru* (inhame cozido e amassado com dendê), *eko* (mingau de milho branco), *obi* e *orogbo*. Chegando ao rio deveria encher o pote de água e retornar, sempre acompanhada pelo coro infantil. A água devia ser despejada num pote chamado *awe* e durante o intervalo entre as caminhadas ao rio deveria beber dessa água e banhar-se com ela.

Após repetir esse ritual durante muito e muito tempo, lemanjá finalmente engravidou. Não interrompeu as práticas rituais que foram se tornando cada vez mais penosas à medida que o processo gestacional se adiantava. Uma manhã, logo após entregar as oferendas, sentiu forte dor. Pediu às crianças que se afastassem, ajoelhou-se e logo ouviu o choro do bebê: nascera Oxum! Chamou as crianças e pediu a uma delas que fosse dar a notícia a Orumilá que, muito feliz, enviou um mensageiro para saudá-la.

No terceiro dia o umbigo da criança começou a sangrar e a despeito dos cuidados de lemanjá, o sangue não estancava. Ifá foi consultado e configurou-se o *Odu Ose Orogbe*⁴²:

A que possui uma gamela onde guarda dinheiro

Graciosa mãe, dona de muitos conhecimentos

que enfeita seus filhos com bronze

Ifá orientou quanto aos novos rituais necessários, complexos rituais que incluíam um *agbo tutu*, banho frio. Por isso, crianças nascidas graças à ajuda de Oxum, chamadas *olomi tutu*,

⁴¹ Fonte: Salami, 1990

⁴² No jogo *erindilogun*, dos dezesseis buzios, ose é a fala de Oxum

*aquele que usa água fria, devem banhar-se com água fria, seja qual for a temperatura ambiente*⁴³.

Iemanjá sentia-se insegura quanto à saúde da filha e pediu ajuda a Ogum. Oxum estava apenas com seis dias de vida, quando ele adentrou a mata e, sob orientação de Ossaim, orixá da essência do mundo vegetal, apanhou folhas de *yanrin* e pimentas verdes e as colocou inteiras no pote. Somente quando a saúde da criança firmou, foi seu nome revelado por *Ogun*: *Ose-n'ibu omi - Oxé nas profundezas das águas*.

Oxum

Um texto citado por Elbein dos Santos (1986) refere-se a Oxum da seguinte maneira: *No tempo da criação, quando Oxum estava vindo das profundezas do orun, Olodumare confiou-lhe o poder de zelar por cada uma das crianças criadas por Orixá, que nasceriam na terra. Oxum seria a provedora de crianças. Ela deveria fazer com que as crianças permanecessem no ventre de suas mães, assegurando-lhes medicamentos e tratamentos apropriados para evitar abortos e contratempos antes do nascimento ... Não deveria encolerizar-se com ninguém a fim de não recusar crianças a inimigos e conceder gravidez a amigos. Foi a primeira Iya-mi encarregada de ser Olutoju awom omo - aquela que vela por todas as crianças e Alawoye omo - a que cura crianças*.

Em seus *oriki* assim é evocada:

Oxum, graciosa mãe, plena de sabedoria!

Que enfeita seus filhos com bronze

Que fica muito tempo no fundo das águas gerando riquezas

Que se recolhe ao rio para cuidar das crianças

Que cava e cava a areia e nela enterra dinheiro

Mulher poderosa que não pode ser atacada

Mulheres louvam a fertilidade trazida por Oxum, repetindo: *Yeye o, yeye o, yeye o. Oh, graciosa mãe, oh, graciosa mãe, oh, graciosa mãe!* Alguns mitos referem-se a ela como *Osun Osogbo - Oxum da cidade de Osogbo*, outros enfatizam sua proximidade com Logunedé, ora apresentado como filho, ora como mensageiro, havendo entre ambos tão estreita relação que chegam a ser considerados complementares. Outros mitos, ainda, a apresentam como esposa

⁴³ Não esqueçamos que *qualquer temperatura ambiente* na terra iorubá é sempre temperatura elevada. Pode ser um equívoco aplicar o mesmo princípio em países de clima frio

de Ifá. E aqueles que a apresentam como esposa de Xangô narram que ao tomar conhecimento da morte do marido, ficou desesperada, transformou-se num rio.

Bastante cultuada em Osogbo, é considerada também, a divindade protetora de Abeokuta. Seus devotos freqüentemente dedicam-lhe um córrego ou rio, chamando-o de *odo Osun* - rio de Oxum, ao lado do qual colocam o santuário. Chamada *mãe das crianças*, a ela pertence a fertilidade de homens e mulheres. Todo ano, por ocasião do festival realizado em sua homenagem, mulheres estéreis tomam água de seu santuário esperando retornar no ano seguinte com os filhos por ela concedidos, para agradecerem a graça alcançada. Não apenas a fertilidade pertence a Oxum. A prosperidade também. Além disso, confere a seus devotos a desejada proteção contra acontecimentos adversos. Assim sendo, é invocada nas mais distintas circunstâncias, pois não há o que não possa fazer para ajudar seus devotos.

Os sacerdotes de Oxum, normalmente, trançam os cabelos de modo feminino e usam colares feitos de contas transparentes da cor do âmbar⁴⁴, tornozeleiras, braceletes e diversos objetos de bronze e metais amarelos. Seu assentamento guarda o *ota* (pedra); uma espada de metal amarelo ou um leque; uma tornozeleira; alguns búzios; moedas; pente; *peregum*; tecido branco. Ao lado fica um pote de água com seu axé. Em muitos assentamentos encontramos, também, estatuetas representando uma mulher de cabelos trançados, segurando um bebê ou amamentando. É comum encontrarmos o assentamento de Logunedé junto ao de Oxum.

Aceita em sacrifício: galinha, gin, *osun* (espécie de giz vermelho), obi, *ole* (prato preparado com feijão moído), *akara* (bolinho parecido com o acarajé brasileiro) e *eko* (mingau preparado com amido de milho branco).

Obá⁴⁵

E ke s'obinrin Sango

*Para um caso que não se sabe como resolver
chame a mulher de Xangô.*

Entre as esposas de Xangô, Obá ocupava o último posto. Inferiorizada em relação às demais por julgar-se incompetente para cozinhar e para vestir-se com elegância, de natureza frágil e dócil, por demais condescendente, tolerava muitas coisas que a desagradavam. Foi a primeira esposa a abandoná-lo quando ele ficou desesperado por haver destruído com magia seus bens e parte de seu povo. Ao deixar a casa, sem saber para onde ir nem o que fazer, pôs-se a chorar amargamente, desfazendo-se em lágrimas até transformar-se por completo

⁴⁴ Essas contas transparentes cor de âmbar são um dos principais itens no preparo de *awure* - magia que traz sorte

⁴⁵ Fonte: Salami, 1990

num rio - o *odo Oba*. O grande estrondo verificado na confluência dos rios Oxum e Obá, é atribuído à rivalidade entre ambas.

Em seus *oriki* assim é evocada:

*Oh Obá, mulher ciumenta, esposa de Xangô
vem correndo ouvir a nossa súplica
Obá, Obá, Obá
Orixá ciumento, terceira esposa de Xangô
Ela, que por ciumes fez incisões ornamentais na pele
Que fala muito de seu marido
que anda nas madrugadas com as ayé
Obá, paciente, que come cabrito logo pela manhã
Obá não foi com o marido até Koso
ficou para discutir com Oxum sobre comida
... tomaram o marido de Obá
Obá entristeceu*

Aceita em sacrifício: cabrito, galinha, galinha d'Angola, pato branco, pombo, *igbin* (caracol), *obì*, *orogbo*, pimenta da costa, canjica, *eko* e gin.

Nanã Buruku⁴⁶

*Oh, Buruku, o que te peço, se não quiseres conceder,
é da tua conta! (oração ewe)
Oh, Buruku, deixa-me negociar
sem nenhum proveito! (oração iorubá)*

Entre os ewe e os fon da República do Benin (Daomé) Deus é conhecido como *Nanã Buluku*. Adotada pelos *egba* sob o nome *Buruku*, veio a ser cultuada entre os iorubás como divindade e não como o Ser Supremo. Em ewe e fon, a expressão *Nana Buruku* tem o seguinte significado: *Nana* = velho ou antigo / *buruku* é o nome de Deus. Assim, *Nanã Buruku* significa *Deus Antigo*. Foi levada para Abeokuta pelos sabe, um povo vizinho, mais especificamente, por uma mulher escrava e é considerada particularmente poderosa por ser filha do Ser Supremo. Por essa razão é chamado também de Omolu, literalmente, *filho de Deus* (*Omo Oluwa*: *Omo* = filho / *Oluwa* = Deus).

⁴⁶ Fonte: Awolalu & Dopamu, 1979

Tanto os ewe como os egba consideram *Buruku* andrógino. Entre os iorubás, é chamado *Buruku*, o aspecto masculino e *Omolu*, o feminino⁴⁷. É cultuada principalmente por mulheres, sendo as formas ritualísticas semelhantes às adotadas pelos ewe e fon em seus cultos a *Nanã -Buruku*, o Ser Supremo.

Buruku, considerado uma divindade de temperamento difícil, responsável por muitas misérias e adversidades, se devidamente apaziguada, revela-se poderosa e benevolente. Seus iniciados não devem faltar às obrigações de culto, sob pena de tornarem-se vítimas de infortúnios. Os recém-nascidos, mulheres em adiantado estágio de gravidez, mulheres menstruadas ou que acabaram de ter relações sexuais são proibidas de aproximarem-se do santuário. Apenas após a menopausa podem as mulheres tornarem-se sacerdotisas de *Nanã Buruku* e são as únicas autorizadas a oferecer sacrifícios, devendo os demais permanecer do lado de fora do santuário.

Seu santuário possui, geralmente, dois aposentos, num dos quais se guarda os objetos sagrados, nele podendo entrar apenas a sacerdotisa e quatro ou cinco de suas co-oficiantes. Entre os ewe, os assentamentos de *Buruku* freqüentemente ficam a céu aberto. Consistem num montículo de barro no qual estão embutidos dois ou três potes de cerâmica de boca voltada para baixo. Tais potes permanecem ocultos a olhos profanos. *Nanã* aceita em sacrifício água fria, obi, orobô, óleo de palmeira, banana, mingau e animais.

Em seu santuário é guardado o *edon* (metal), que consiste em imagens gravadas em ferro, uma representando o aspecto masculino da divindade e outra o feminino. Ali são guardadas também outras imagens belamente esculpidas em madeira, com distintos formatos, algumas representando mulheres grávidas ou carregando bebês às costas, ou oferecendo o seio ao filho. Tais imagens, expressões dos tabus da divindade, são retiradas do santuário e carregadas em procissão nos festivais anuais, que duram três meses.

Durante o festival em sua homenagem os aspirantes à iniciação recebem instruções e perdem temporariamente a capacidade de falar: regridem a estágios anteriores do desenvolvimento e falam como criancinhas que estivessem ainda aprendendo. No final desse período, resgatam a capacidade lingüística e retornam para casa entre canções e outras expressões de regozijo.

⁴⁷ É interessante assinalar que no Brasil *Omolu* e *Obaluaiê* são considerados como a mesma divindade (masculina), enquanto *Nanã Buruku* é considerada uma divindade feminina, sincretizada com Sant'Ana, a avó materna de Jesus

Ancestrais

Quando Olorun procurava matéria apropriada para criar o homem todos os ebora partiram em busca da tal matéria. Trouxeram diferentes coisas mas nenhuma era adequada. Foram buscar lama, ela chorou, derramou lágrimas e nenhum ebora quis tomar da menor parcela. Então Iku, ojegbe-alaso-ona, apareceu, apanhou um pouco de lama - eerupe - e não teve misericórdia de seu pranto. Levou-a a Olodumare, e este pediu a Orisala e a Olugama que a modelassem e foi Ele mesmo quem lhe insuflou seu hálito. Mas Olodumare determinou a Iku que, por ter sido ele a apanhar a porção de lama, deveria recolocá-la em seu lugar a qualquer momento. E é por isso que Iku sempre nos leva de volta para a lama. (Elbein dos Santos, 1988:107)

Neste fragmento de uma das versões do mito de origem do homem encontramos *Ikú*, a morte, palavra que em iorubá é do gênero masculino, participando significativamente do processo de criação. Retomando o que foi dito no início deste capítulo, os *irúnmalè-entidades divinas* acham-se associados à origem da criação, enquanto os *irúnmalè-ancestrais*, associam-se à história dos seres humanos.

Os ancestrais masculinos, chamados *Baba-égún* e os ancestrais femininos, chamados *Iyá-àgbà* ou *Iyá-mi*, possuem instituições próprias. Assim como os ancestrais masculinos têm instituição na Sociedade *Egúngún*, sua contraparte feminina, os ancestrais femininos, têm instituição na Sociedade *Gèlèdé* e também na Sociedade *Egbé Eléékò*.

Gelede, o poder ancestral feminino: restituir para restaurar a força

A Sociedade *Gelede*, integrada por homens e mulheres, cultua as *Iya-agba*, também chamadas *Iyami*, que simbolizam aspectos coletivos do poder ancestral feminino. Dirigida pelas *erelu*, mulheres detentoras dos segredos e poderes de *Iyami*, cuja boa vontade deve ser cultivada por ser essencial à continuidade da vida e da sociedade, o culto tem por finalidade apaziguar seu furor; propiciar os poderes místicos femininos; favorecer a fertilidade e a fecundidade e reiterar normas sociais de conduta. Seu festival é realizado anualmente, por ocasião da colheita de inhame, e dura sete dias.⁴⁸ Quando Iku devolve à terra o que lhe pertence, tornam-se possíveis os renascimentos. Assim considerada, a morte é instrumento indispensável de restituição.

⁴⁸ No Brasil (Bahia), a festa de *Gelede*, realizada no candomblé do Engenho Velho, era comemorada no dia 8 de dezembro, em Boa Viagem sob a condução da ialorixá Maria Júlia Figueiredo, que recebia o nobre título de *Iyalode-erelu*

King Sikiru Salami e Akin Agbedejobi registraram em vídeo o Festival de Gelede realizado em Ago-Egun na cidade de Abeokuta, estado de Ogun, Nigéria, no ano de 1990. A título de ilustração, o descrevo para tecer depois, algumas considerações sobre o poder ancestral feminino, elegendo, dentre as múltiplas possibilidades de abordagem desse tema, a que privilegia “a restituição como possibilidade de restauração da força” e que convida a refletir sobre o valor da restituição no quadro ético e moral dos iorubás.

Breve descrição do Festival de Gelede em Ago-Egun, 1990

Os tambores falantes permanecem fixos na praça. A música fala por si. Em torno dos tambores dança Gelede incorporada em homens, uma vez que apenas homens incorporam essa força. Inicia-se o festival com a saída de Ogum, que dança carregando sobre a cabeça um recipiente de metal onde ardem altas chamas de fogo. Seguem-no quinze outros orixás. Sai finalmente Gelede, incorporada nos homens ou meninos que por recomendação de Ifá são ou estão sendo preparados como sacerdotes do culto. O auge do festival é marcado pela saída do superior hierárquico do grupo, representado nessa ocasião particular, pela figura de um gorila com aproximadamente dois metros e meio de altura, longos braços rigidamente estendidos na horizontal, ao lado do corpo. O líder sai apenas no terceiro e no sétimo (último) dias para participar dos festejos. Gelede, incorporada nesse sacerdote, dança continuamente e seus longos braços ameaçam tocar as pessoas que também dançam alegres a seu redor. Todas as pessoas realizam movimentos de modo a evitar qualquer contato físico com esses longos braços porque, segundo a crença, tornar-se-iam irremediavelmente surdas. A vestimenta dos demais homens e meninos que incorporam Gelede caracteriza-se por uma grande máscara representativa de algum animal e as vestes são constituídas por grandes tiras de pano colorido - os *gele* - panos usados diariamente como turbantes pelas mulheres. As máscaras usadas no Festival são os assentamentos de Gelede.

Durante todos os sete dias do Festival os participantes abandonam a praça e caminham pelas ruas, acompanhando Gelede que, incorporada em vários homens, durante o dia todo, recolhe-se ao anoitecer. Muitas cantigas são entoadas. Entre elas as chamadas *cantigas de efe* que referem-se, a comportamentos inadequados de homens, mulheres e crianças do grupo durante o ano transcorrido, em tom de brincadeira, tornando-os de conhecimento público.

Ao discorrer anteriormente sobre o axé, fiz referência ao fato de estar essa força sujeita a algumas leis uma das quais determina que, uma vez transferido a seres e objetos, neles mantém e renova o poder de realização. Como tudo o que vive necessita de axé e este é desgastável, é imperiosa a necessidade de reposição. Consideremos a questão da morte e dos renascimentos. A representação coletiva dos ancestrais é Iku, Morte, símbolo masculino relacionado com a terra. Os renascimentos dependem dos ancestrais e sua matéria de origem

é a lama. *Iku*, conforme narra o mito⁴⁹, restitui à terra o que lhe pertence, permitindo, assim, os renascimentos e, desse ponto de vista, Morte é um instrumento indispensável de **restituição** e um símbolo importante. Restituir é restituir o axé.

Poder genitor feminino

A unidade formada pela conjunção *orun/aiye*, dois níveis de existência inseparáveis, é simbolizada por *igba-odu* ou *igbadu*, cabaça cuja metade inferior representa o *aiye* e a superior, o *orun*. Em seu interior acham-se contidos elementos-símbolos. A metade superior da cabaça, representativa de *orun*, dimensão espiritual, princípio masculino, cobre a metade inferior, representativa de *aiye*, dimensão material, princípio feminino. Oxalá e Odudua, respectivamente princípio masculino e feminino, disputam entre si o título de orixá da criação, numa expressão da disputa entre o homem e a mulher pela supremacia.

Os *irunmale* da esquerda, liderados por Odudua, constituem o grupo de todas as entidades espirituais que detêm o poder genitor feminino. Novos seres têm origem no interior da matéria genitora feminina fecundada. A terra e a água - dos mares, rios, lagos e mananciais, água-sangue da terra, são os elementos veiculadores do axé genitor feminino (a água das chuvas é água-semen, portanto masculina). Odudua, representação coletiva suprema do poder genitor feminino, recebeu o elemento terra das mãos de Olorun, o Ser Supremo, e com ele criou *aiye*, o mundo.

Alguns orixás femininos, *irunmale*-divindades da esquerda, acham-se relacionados às *Iya-agba*, ancestrais femininos, do *Egbe Eleye*, sociedade das *possuidoras de pássaros*. Dentre eles, Nanã, como expressa seu oriki: *Omo Atioro oke Ofa/Filha do poderoso pássaro Atioro, da cidade de Ofa*; Oxum, *Iyami-Akoko*, mãe ancestral suprema e Iemanjá, *Ye omo ejal/Mãe dos peixes-filhos*, esta última, relacionada ao poder genitor mais do que à gestação. Entre elas, a mais estreitamente associada à morte, à terra, à lama e aos lagos e fontes - águas contidas na terra, é Nanã. *Na*, raiz proto-sudânica ocidental, significa *mãe*. Sua qualidade maternal e sua relação com a lama e a terra úmida a associam à agricultura, à fertilidade e aos grãos. Seu aspecto de força genitora a faz pertencer ao branco, conforme revela um de seus *oriki*, mencionados por Elbein dos Santos (1986:82) - *Nana funfun lele/ Nanã branca branca-neve*. Simultaneamente, por estar associada a processo e interioridade, pertence ao preto. São seus filhos os mortos e os ancestrais e o segredo ou mistério que se opera em suas entranhas é expresso pela cor azul-escuro que a representa.

As *Iya-agba* (as anciãs, pessoas de idade, mães idosas e respeitáveis), também chamadas *Agba*, *Iyami* (minha mãe), *Iyami Osorongá* (minha mãe Oxorongá), *Ajé*, *Eleye*

⁴⁹ Vide mitos cosmogônicos no Capítulo 5

(Senhora dos pássaros), representam os poderes místicos da mulher em seu duplo aspecto - protetor e generoso / perigoso e destrutivo. Verger (1994) recorreu a algumas histórias de Ifá para demonstrar a ambivalência no que diz respeito às *lyagba*. Quando Olodumare pergunta a *lyami* como se servirá dos pássaros e do próprio poder, responde que **matará** aqueles que não a escutarem e **concederá** dinheiro e filhos aos que pedirem. Uma história do *Odu Ogbe Osa* conta que, quando as *lya-mi-eleye* chegaram ao *aiye*, distribuíram-se sobre sete árvores, representando sete tipos de atividades distintas: *sobre três dessas árvores trabalharam para o bem; sobre outras três, trabalharam para o mal; sobre a sétima elas trabalharam tanto para o bem quanto para o mal.*⁵⁰

Verger refere-se ao fato de serem as *lyami* conhecidas principalmente como mulheres velhas, proprietárias de uma cabaça que guarda um pássaro, podendo transformar-se elas próprias em pássaros. Apreciadoras de sangue humano, realizam trabalhos maléficos e organizam reuniões noturnas na mata. No entanto, longe de serem excluídas da sociedade são, ao contrário, tratadas com grande respeito e consideração. O poderio de *lyami*, principalmente atribuído às mulheres já velhas, pode, em certos casos, pertencer igualmente a jovens que o recebem por herança ou o adquirem das mais velhas. Diz Santos que o significado de *lya-mi* foi *deteriorado* pelo trabalho de pesquisadores estrangeiros, transformando a *lya-mi*, nossa mãe, sustentadora do mundo, em bruxa, no sentido pejorativo do termo. Despojada de sua função primordial de geradora da vida, ficou reduzida à condição de força destrutiva.

Gelede

Durante o festival as representações litúrgicas enfatizam a fecundidade e a feminilidade. O poder das *lyami* é representado por *efe*, o pássaro-filho, símbolo do masculino e do elemento procriado. A presença de *efe*, que sai do mato na escuridão da noite como se saísse do interior de *igba-nla*, a grande cabaça, assegura a boa vontade das *lyami* e seu poder de fecundação e gestação. Mencionamos anteriormente que entre as cantigas entoadas por ocasião do Festival de Gelede incluem-se as cantigas de *efe*, que fazem referências, em tom de brincadeira, a comportamentos inadequados de homens, mulheres e crianças do grupo durante o ano transcorrido entre um festival e outro, tornando-os de conhecimento público. Cumprem pois, entre outras, a função de controlador social, por veicularem normas e regras de relações, de ética, de disciplina moral do grupo, sob a autoridade do poder ancestral que está sendo cultuado. Transcrevemos, para ilustrar, um *orin Gelede* (cantiga de Gelede) recolhido por Salami (1993):

⁵⁰ Verger, P. - "The Yoruba High God" in *Odu*, vol. 2, n. 2, p. 147

*Quando algo cai e quebra
revela-se o segredo de seu interior.*

*Quando algo cai e quebra
revela-se o segredo de seu interior.*

*Quando um ovo cai no chão
se despedaça.*

*Quando algo cai e quebra
revela-se o segredo de seu interior.*

*Quando o ovo cai no chão
se despedaça, revelando o segredo de seu interior.*

Aqui está Gelede, o segredo das sábias.

Restituir: restaurar a força

Vimos que as *Iyami*, também chamadas *Eleye*, *Aje*, *Eniyan*, *Iya-agba*, para poderem cumprir sua função necessitam ser fecundadas, umedecidas, restituídas. A terra, associada ao que é seco e quente, precisa ser umedecida continuamente, recuperar o “sangue branco” para poder propiciar novos alimentos.

Diz Elbein dos Santos (1986:81): *Para engendrar, Nanã precisa ser constantemente ressarcida. Recebe em seu seio os mortos que tornarão possíveis os renascimentos. Esse significado aparece manifestamente em um de seus oriki: Ijuku-Agbe-Gba/ Inabitado país da morte, vivemos (e nele) iremos ser recebidos.* A restituição é expressa também pelo fato de Nanã carregar na mão direita um *ibiri*, que significa *meu descendente o encontrou e o trouxe de volta para mim.*

A terra, *igba-nla*, a grande cabaça, recebe os corpos mortos que lhe restituem a capacidade genitora e tornam possíveis novos nascimentos. Assim, todo renascimento está relacionado com os ancestrais. A restituição e o renascimento estabelecem e preservam as relações entre *orun* e *aiye*. Por isso os ancestrais garantem a continuidade da vida no *aiye*.

Os **orixás**, associados a elementos cósmicos ou à natureza, significam matérias simbólicas de origem enquanto os **ancestrais**, significam princípios de existência genérica a nível social. Uns e outro são genitores. Na feliz expressão de Elbein dos Santos (1986:220), são *matérias-massas* de cuja interação nascem ou se desprendem *descendentes-porções*. Para preservar a dinâmica e o equilíbrio entre os componentes do sistema é preciso restituir,

redistribuir o axé. O nascer e o renascer podem ser entendidos como um processo de desprendimento de uma porção da matéria-massa de origem, o que determina perda de axé dessa *massa genitora*. A restituição exige transformação: de existência individualizada a genérica, passando pela morte e, na outra via, de existência genérica a individualizada, no nascimento e renascimento de descendentes-porções, cada qual parte integrante de um único todo.

Toda restituição demanda destruição de matéria individualizada que, uma vez reabsorvida, nutre a massa genitora restaurando seu axé. Talvez esteja nessa necessidade imperiosa de ser constantemente ressarcida e umedecida para poder procriar com abundância a razão da já mencionada ambivalência do poder feminino, tão freqüentemente expressa em mitos e ritos.

Capítulo 10

Poderes Extraordinários **Medicina tradicional e magia** **Bruxaria e feitiçaria**

onde se apresentam dados a respeito de *oogun* - medicina tradicional e magia e a respeito de bruxaria e feitiçaria entre os iorubás

Medicina Tradicional e Magia⁵¹

Qualquer um de nós que tente classificar a extensão das relações entre medicina, doença e organização social na África, percebe imediatamente, que nenhum aspecto da vida social ou biológica pode ser aí, legitimamente excluído. Em artigo inédito, Dopamu (1989) define medicina tradicional como *a arte e a ciência de preservar ou restaurar a saúde, através de recursos e forças naturais*. Entre os iorubás, medicina e magia recebem a mesma denominação em virtude da semelhança de suas práticas: *oogun*. A intenção é que determina se os procedimentos adotados visam a cura ou a resolução de problemas de outra ordem. Magia e medicina, estreitamente relacionadas, pressupõem a ação de forças sobrenaturais no universo e a possibilidade humana de exercer controle sobre tais forças.

Enquanto artes do *uso de recursos e forças naturais para preservar ou restaurar a saúde*, ambas possuem em comum o seguinte: são conhecidas pelo mesmo nome - *oogun, egbogí, isegun*; estão sob o domínio da mesma divindade - *Osanyin*, também chamado *Osonyin*; apoiam-se na crença de que divindades e espíritos auxiliam a cura e que certas substâncias da natureza possuem qualidades inerentes, de significado oculto; fazem uso dos *ofò*, ou seja, de encantamentos.

Recursos mágicos e medicinais entrelaçam-se de tal modo que em certos rituais é difícil estabelecer os limites entre eles. Por exemplo, uma pessoa com fortes dores de cabeça poderá ser orientada a ingerir, em meio a rituais, a medicação também preparada de modo ritualístico.

As moléstias são consideradas resultantes da concatenação de múltiplos fatores de distintas ordens: fatores naturais ou físicos, produzindo as doenças comuns; fatores sobrenaturais, incluindo a ação de bruxas e feiticeiros, produzindo toda sorte de desequilíbrios e fatores místicos, incluindo a ação de espíritos e de ancestrais (Dopamu, 1989). Em busca da cura usa-se praticamente de tudo: areia, pedras, metais, plantas, animais, crânios, ossos em

⁵¹ Os dados sobre adivinhação, magia, bruxaria e feitiçaria entre os iorubás advêm, em grande parte, das obras de Abimbola, Awolalu e Dopamu

geral, lagartos, lagartixas, camaleões... Uma vez realizado o diagnóstico, através de consulta ao mago/médico ou ao *babalawo*, definem-se as causas do transtorno e sobre elas se intervirá: alguns tratamentos atuam simultaneamente a nível biológico e espiritual. O ritual nem sempre acompanha a administração do medicamento mas pode constituir um meio necessário à remoção de causas de ordem espiritual, para que o remédio possa agir a nível biológico.

O mago-médico

Magos e/ou médicos são indistintamente chamados de *onisegun*, *elegbogi*, *olosojin* e *oologun*, embora com distintas conotações de valor, conforme assinala Dopamu (1989a). O médico é um *healer*, um curador: conhece formas terapêuticas e as usa para sanar condições patológicas de saúde. O mago, por sua vez, possui poder sobrenatural para realizar feitos tais como preservar um amor, evitar um acidente e assim por diante.

Os *onisegun* adquirem seus conhecimentos no âmbito familiar, podendo ampliá-los no contato com seres espirituais. *Osanyin*, o orixá da essência do mundo vegetal, conhecedor das possibilidades terapêuticas de todas as plantas, tem entre seus mais importantes seguidores *Aroni*, ser dotado de uma única perna (como as plantas) e cabeça de cachorro. Grande conhecedor das propriedades medicinais do mundo vegetal, *Aroni* seqüestra seres humanos talentosos e os leva para viver consigo na floresta escura, transmitindo-lhes conhecimentos antes de devolvê-los às suas casas. (Salami, 1990).

Antes da medicina ortodoxa ocidental chegar à Nigéria ninguém duvidava da eficácia da medicina tradicional. Ultimamente sua prática vem sendo questionada por médicos ocidentais. Simultaneamente, a Organização Mundial de Saúde vem demonstrando interesse em incorporar práticas tradicionais no Sistema de Primeiros Cuidados de Saúde e isso vem servindo de incentivo para a avaliação dos medicamentos com recursos da Química e da Farmacologia (Omo-Dare, 1987).

Ofo, o encantamento iorubá - poder oculto dos nomes

Cada ser, objeto ou elemento tem um poder natural ao qual se pode apelar, desde que conhecido seu *nome místico*, *de fundamento* ou *primordial*. Frequentemente encontrados em fórmulas de encantamento, os nomes *de fundamento* permitem ao praticante, segundo se crê, agir sobre os seres invocados, controlando-os. Dopamu (1988) registrou na Nigéria uma série de fórmulas encantatórias e teceu considerações sobre essa prática mágica. Referindo-se aos *ofo*, diz:

Ofo é o termo genérico empregado pelos iorubás para designar *encantamento*. Pode ser definido como *a palavra falada que se acredita possuidora de força mágica ou capaz de produzir efeitos mágicos quando recitada ou cantada sobre objetos mágicos ou na ausência*

destes. Os encantamentos, utilizados em todas as esferas da atividade humana, em particular na prática médica, são considerados pelos iorubás, como o principal poder por eles adquirido durante seu desenvolvimento espiritual.

Embora muitos encantamentos dispensem o uso de objetos, em sua maioria são recitados sobre objetos mágicos ou medicinais - *iyerosun*, água, objetos indicados pelo próprio texto do encantamento, etc - para potencializar sua força. Podem ser recitados após mastigação de sete ou nove *obi*⁴ ou sete ou nove sementes de pimenta da Costa, porque *ataare a maa pa oro si oniyan lenu - a pimenta da Costa torna a boca potente como um veneno*.

Para que o encantamento seja eficaz deve ser recitado exatamente como da primeira vez, ou seja, exatamente do modo como foi pronunciado no momento de sua criação. Os encantamentos registrados por Dopamu em diversas regiões da Nigéria são recitados em diferentes dialetos, apresentando, muitas vezes, uma mesma palavra com significados distintos e distintas palavras com o mesmo significado. A tradução nem sempre é possível porque muitas das palavras usadas pertencem a textos herméticos, nos quais palavras menos inteligíveis possuem maior poder.

Por exemplo, no tratamento de um homem mordido por serpente será usado um encantamento para remoção do veneno, ameaçando-se o *ser da serpente*⁵² de privação total de sua capacidade de envenenar, caso não remova o veneno injetado.

Há muitos tipos de *ofo*: os pronunciados para potencializar a ação mágico-medicinal; os recitados após mastigação de pimentas da Costa ou de *obi*, com finalidades específicas; os associados a libações em homenagem a poderes espirituais; os utilizados em práticas do mal, tão potentes que determinam a necessidade de uso de outros *ofo* capazes de neutralizar os efeitos deletérios produzidos no próprio praticante; os *ayajo*, com alusões míticas, geralmente recitados sobre o *iyerosun*. Estes últimos, literalmente, *o dia em que as coisas aconteceram*, narram histórias e mitos de origem, correspondentes a acontecimentos do presente e pretende-se, ao recitá-los, reatualizar forças primordiais presentes no ato da criação.

O *ofo* pode ser pronunciado em voz alta, sussurrado ou resmungado ininteligivelmente. Compreensível ou não, dotado de sentido ou não, lógico ou absurdo, arcaico, incongruente, dotado de sílabas soltas... nada disso importa desde que a pronúncia seja correta, o uso repetido e a sequência exata, pois a menor variação poderá torná-lo ineficaz.

O conhecimento dos nomes da Morte e da Doença possibilita a longevidade:

.....(nome),
mo oruko yin.

⁵² Alma coletiva das serpentes

Ki e ma ba mi!

.....(nome),

sei seu nome.

Não me perturbe!

Uma divindade pode ter muitos nomes secretos referentes a distintas qualidades de força e, conforme o que se queira pedir ou ordenar, deve-se usar o nome adequado à finalidade pretendida. As chamadas *qualidades* de um orixá, por exemplo, podem ser melhor compreendidas à luz deste conhecimento. Nesse sentido, ao invocarmos Oxum *Opara* ou Oxum *Iponda* ou Oxum *Iloba* e assim por diante, estamos invocando um único orixá. A diferença entre as formas de invocar constitui o ‘apelo’ a determinada qualidade energética do mesmo ser. Sabemos que entre os iorubás na África as *qualidades* dos orixás referem-se a distintas características de seu ser reveladas nos distintos locais míticos por onde ele passou.

Agentes de feitiço e bruxaria chamados por seus nomes podem tornar-se inofensivos. Assim sendo, desde que o praticante conheça seus nomes, estará protegido contra ataques:

.....(nome)

Ki apa re mo ka mi,

ki omo re ma ron mi.

.....(nome)

Para que você não possa me dominar com sua força,

você não pode me afetar com sua força.

As partes do corpo humano também possuem nomes *de fundamento* que, uma vez conhecidos, submetem-se ao controle do encantador. O *ofô* que facilita o parto, chamado *ofô igbebi*, inclui o chamado de partes do corpo. Vejamos um exemplo:

Adudu-fori-soju

oruko ti aa pe oko

Ita-a-fenu-pelebe

Oruko ti aa pe obo

Oboro oruko ti aa pe omo

Edidi oruko ti aa pe ibi

A kii mu oboro

Ki a fi edidi sile

Tibifomo ko na sile nisisiyi

Adudu-fori-soju

é como chamamos o pênis (nome de fundamento)

Ita-a-fenu-pelebe

é como chamamos a vagina (nome de fundamento)

Oboro

é como chamamos o bebê (nome de fundamento)

Edidi

é como chamamos a placenta (nome de fundamento)

Nós nunca pegamos *oboro*

deixando prá trás *edidi*.

Tanto a placenta como o bebê,

desçam imediatamente!

Posição da Ciência frente à lógica da Magia

Retomemos algumas reflexões de pensadores modernos sistematizadas por Montero (1986), para saber como a ciência se pronuncia a respeito do aqui apresentado, dado que a prática de magia parece estranha à lógica do homem moderno.

Por quê as pessoas crêem? foi a pergunta que pesquisadores das ciências humanas e sociais fizeram sem obter muitos esclarecimentos. Durkheim e Mauss propuseram que a questão fosse reformulada e que, em vez de perguntarmos *por quê as pessoas crêem?* perguntássemos *qual o sentido da crença?* Isto para que, ao tentarmos compreender o sistema de pensamento no qual as crenças e as práticas delas decorrentes se inserem, possamos conhecer, sem preconceitos, o que a magia tem a dizer sobre o mundo.

A magia constitui um sistema simbólico ao qual as pessoas se reportam esperando obter determinados resultados. As pessoas não persistiriam em práticas ineficazes, isto é, não continuariam a praticar magia caso seus esforços não fossem recompensados.

Mesmo quando praticada por um indivíduo isolado, a magia é coletiva, visto fundamentar-se crenças coletivamente compartilhadas. A sociedade age através do mago, uma vez que ele não inventa mitos e ritos e sim os reproduz segundo a tradição e o consenso grupal. A magia não se caracteriza, pois, por uma situação em que *o mais esperto abusa da credulidade dos ignorantes*. Ao praticar magia, o indivíduo serve-se de conhecimentos tradicionais de seu grupo e assim, seja ele um homem isolado ou carismático, seu sucesso nas artes mágicas depende de sua sujeição às crenças e valores da sociedade a que pertence.

Lévi-Strauss (1974), ao estudar esse tema, recusou-se a reduzir a magia a uma forma rudimentar de ciência: magia e ciência não constituem tipos de pensamento que se opõem, nem é a primeira, um esboço da segunda. São, isto sim, sistemas de pensamento independentes e articulados, semelhantes quanto ao tipo de operações mentais que exigem e diferentes quanto ao tipo de fenômenos a que se aplicam.

Para Frazer, a magia é um sistema de pensamento que pressupõe a ação regular da natureza, segundo *leis de simpatia* que, uma vez conhecidas, permitem a intervenção humana. Frazer postulou dois tipos de relações simpáticas: as *relações de contigüidade* e as *de similaridade*. As *relações de contigüidade* são de tal ordem que as coisas, uma vez colocadas em contato continuam unidas, isto é, podem agir umas sobre as outras, mesmo depois de separadas. As *relações de similaridade* têm por regra fundamental *o semelhante produz o semelhante*, isto é, *o efeito e sua causa se parecem*. Daí decorrem a *magia de contágio*, graças à qual o mago busca agir sobre uma pessoa agindo sobre algo que lhe pertenceu e a *magia imitativa*, graças à qual o mago procura conseguir certos efeitos através de simulacros desses efeitos. Mauss acrescentou às de Frazer, uma terceira possibilidade, baseada não na simpatia e sim na antipatia: *o contrário age sobre seu contrário*, isto é, excluído o semelhante, pode ser suscitado um contrário.

Como operam as leis formuladas por Frazer e Mauss no campo da magia? A *lei da contigüidade*⁵³, possibilitadora da prática de *magia por contágio*, afirma que cada parte equivale ao todo a que pertence. A distância entre o todo e suas partes não anula a continuidade do todo, que pode ser reconstituído ou suscitado através de qualquer um de seus elementos. Todo e qualquer objeto ou ser, desde que tenha estado em contato, de uma maneira ou de outra, com uma pessoa, passa a integrar sua totalidade. Assim, uma pessoa ou coisa estabelece um número praticamente infinito de ligações simpáticas. Através desses *canais de energia* pode-se transmitir influxos mágicos a curtas e longas distâncias, na cadeia de ligações.

A *lei da similaridade* serve à *magia imitativa*: dois elementos semelhantes são considerados capazes de influir um sobre o outro. A similaridade icônica⁵⁴ obedece a dois princípios fundamentais: *o semelhante evoca o semelhante* e *o semelhante age sobre o semelhante*. A semelhança aqui considerada vai além da aparência, além da imagem. É bem mais abrangente que isso, dado que a principal função de determinado objeto é tornar presente a pessoa desejada. O que importa, pois, não é tanto o objeto escolhido e sim sua possibilidade de representar determinada pessoa.

⁵³ Remeto o leitor particularmente interessado por estas questões, ao trabalho de Montero, 1986

⁵⁴ A popularmente divulgada prática de espetar o boneco para que a vítima sinta a alfinetada, constitui um tipo de magia icônica

A *lei da contrariedade* tem por fundamento o contraste: a exclusão do semelhante que faz surgir o seu contrário. É o que ocorre no processo de cura homeopática, por exemplo, quando *o semelhante cura o semelhante*, através de sua exclusão e do estímulo para que surja seu contrário.

Bruxaria e feitiçaria

Do ponto de vista do código moral iorubá, a magia pode ser boa ou má, lícita ou ilícita. Bruxaria e feitiçaria são, via de regra, expressões de magia ilícita porque visam a destruição de um indivíduo ou de um grupo. A feitiçaria é praticada quase exclusivamente por homens e a bruxaria quase exclusivamente por mulheres. Enquanto o feiticeiro faz uso de recursos materiais para suas práticas, a bruxa os dispensa: deixando o próprio corpo adormecido durante a noite, atua diretamente com sua *alma* sobre as *almas* de outras pessoas. As bruxas vampirizam a energia vital das vítimas e ocupam por vezes, corpos de animais para se locomoverem. Se o animal que está conduzindo a alma de uma bruxa for morto, a bruxa morrerá, sem poder voltar a seu corpo. Encontramos descrições análogas a esta em *A Erva do Diabo* de Carlos Castaneda, referindo-se aos índios yaquis, de Sonora, no México. Bruxaria é arte aprendida ou recebida da mãe. Algumas mulheres já nascem bruxas, outras adquirem tais poderes, podendo mesmo comprá-los ou serem presenteadas por uma bruxa que sinta simpatia pela aspirante. Seus poderes nem sempre são do conhecimento dos familiares, tornando-se conhecidos apenas no momento de sua morte. Um homem pode casar-se com uma bruxa inadvertidamente, o que poderá constituir grande perigo para ele. Uma pequena consequência que pode advir desse convívio íntimo é a de uma cegueira, caso tenha a infelicidade de presenciar o deslocamento da *alma* da esposa no exato momento em que está iniciando a viagem astral.

Os feiticeiros, por sua vez, servem-se de vários procedimentos e técnicas para destruir as vítimas. Uma das técnicas possíveis recorre ao poder de Exu, usado em forma de *sigidi*, um boneco feito de argila à qual se misturou elementos dotados de qualidades mágicas. O *sigidi* fica guardado num canto da casa ou no santuário de Exu e quando o feiticeiro quer encarregá-lo de algum serviço, dota-o de poderes sobrenaturais e canta ou recita um encantamento com o nome da vítima, visando causar-lhe danos. Uma miniatura de porrete é colocada na mão desse boneco de argila para que ele possa atuar durante o sono da vítima.

Feiticeiros, bruxas e pessoas inclinadas ao mal incluem-se nos chamados *Aye*, *o mundo*. Outros agentes de destruição mencionados no Corpus de Ifá são os *ajogun*. Entre eles incluem-se: Morte, Desordem, Perda e Enfermidade. Os *aye* podem servir-se dos *ajogun*, com o apoio de Exu, para destruírem a vida e a propriedade humanas ou para causarem infelicidades.

Lembramos que os iorubás reconhecem a existência de bruxas boas que se utilizam de seus poderes extraordinários para praticar o bem e zelar por seus familiares.

Capítulo 11

Poderes Extraordinários Adivinhação

onde se contextualiza o sistema divinatório de Ifá entre outros recursos universais de adivinhação

A respeito de adivinhação⁵⁵

Conforme mencionado anteriormente, na sociedade iorubá importante papel é reservado ao oráculo. As pessoas recorrem a ele em todos os momentos críticos da vida. O sistema oracular de Ifá é muito elaborado e compartilha certas regras com sistemas divinatórios do mundo todo, conforme veremos a seguir.

Ao abordar essa temática podemos partir da formulação de algumas perguntas de ordem geral: Por quê os homens recorrem à adivinhação? Apenas os supersticiosos recorrem aos adivinhos? Que tipo de questões são geralmente formuladas? Em outras palavras, as pessoas recorrem aos recursos divinatórios em busca de resposta a que inquietações? Pennick (1992) apresenta um trabalho riquíssimo e minucioso a respeito dos jogos divinatórios, ao qual recorro para criar o quadro geral em que se insere Ifá, enquanto sistema oracular.

Partindo da intuição de que a vida não se restringe à dimensão material e de que a transcendência de limites do espaço e do tempo é possível, homens de todas as partes do mundo desenvolveram, ao longo dos séculos, inúmeros métodos de conhecimento. Enquanto a ciência promovia conhecimento através da observação do mundo físico e nele realizando experiências, a arte da adivinhação promovia conhecimento baseada no pressuposto de que é possível transcender a dimensão física e explorar o que está para além do espaço e do tempo. A adivinhação é, nesse sentido, um método não-científico de aquisição de conhecimentos. A ciência busca fundamentalmente, relações de causalidade entre os fenômenos (a que causas podemos atribuir que efeitos?), enquanto a adivinhação sustenta-se baseada no princípio da casualidade (acaso significativo), ao qual se associa o conceito de sincronicidade. Convém lembrar aqui: *Sincronicidade é um conceito que formula um ponto de vista diametralmente oposto ao da causalidade: ... a coincidência de acontecimentos, no espaço e no tempo, significa algo mais que mero acaso, (significa) precisamente, uma peculiar interdependência de eventos objetivos entre si, bem como dos estados subjetivos (psíquicos) (das pessoas*

⁵⁵ As informações de caráter geral sobre adivinhação advêm principalmente da obra de Pennick, 1992

envolvidas) ...*Tudo compõe o momento observado ... tudo que acontece num determinado momento tem inevitavelmente a qualidade peculiar àquele momento...*⁵⁶

Nós humanos estamos, como tudo o mais no universo, sujeitos a um processo de contínua metamorfose. Há alguma coisa que seja constante, em meio às incessantes transformações? Há sim: a mudança. A mudança é, pois, a única certeza. Ocorre de modo progressivo, seqüencial e ininterrupto, muitas vezes imperceptível, obedecendo a certos padrões passíveis de serem reconhecidos pela consciência humana. O processo divinatório busca reconhecer esses padrões, considerando-os manifestações do Ser Cósmico, como *a fala da Inteligência Cósmica*, que conhece tudo a respeito da natureza das situações e de sua evolução. A adivinhação é possível porque os principais elementos de determinada situação, em dado momento, podem ganhar visibilidade aos capazes de enxergá-los: *quem tiver ouvidos de ouvir, ouça.*

Como os métodos divinatórios também estão organizados em padrões, por pertencerem também ao Universo material, o princípio de sincronicidade determina que a organização geral dos eventos e a posição ocupada pela pessoa nesse conjunto, possam ser conhecidas por meio da adivinhação. Assim, *as rachaduras no barro ressecado, o sussurro do vento nas copas das árvores, os pássaros voando em formação, o desenho de grãos de feijão lançados ao solo e as pequeninas ondas espontâneas na superfície de um poço sagrado, representam apenas alguns dos padrões sobre os quais as pessoas de percepção acurada podem focalizar sua atenção* (Pennick, 1992:10). Uma alteração do estado de consciência é desejável para que tais organizações paralelas da realidade possam ser percebidas.

Seria insuportável a consciência total e contínua das múltiplas influências às quais estamos continuamente sujeitos - forças físicas, campos gravitacionais, magnéticos e elétricos, de toda ordem. Felizmente não temos essa consciência plenamente atuante. Pelo contrário: percebemos muitíssimo pouco do que está aí para ser percebido. A adivinhação tem se revelado excelente auxiliar enquanto instrumento de obtenção de informações úteis para lidar com a enorme gama, aparentemente caótica, de influências de toda ordem às quais estamos sujeitos. Informações são indispensáveis no processo de adaptação às situações. Nesse sentido, a arte divinatória reúne conhecimentos capazes de possibilitar ao ser humano uma inserção mais consciente e responsável no Universo. Atente o leitor, que isto é bem diferente do ato de recorrer à adivinhação em busca de respostas para questões menores do cotidiano, por incapacidade pessoal de lidar com a ansiedade gerada pela incerteza do futuro e pela inconsciência do compromisso que cada qual tem para com o todo. *Será que vou casar com*

⁵⁶ Jung, prefaciando o *I Ching*

Fulaninho? Será que meu chefe vai me promover? Será que vou conseguir viajar prá praia no próximo fim de semana? São questões menores que não atendem ao propósito fundamental de obter informações úteis à harmonização dos seres humanos entre si e com o cosmos.

Para realizar qualquer adivinhação é necessário estar mental e emocionalmente tranqüilo. Muitos autores ocultistas advertem contra os riscos de adivinhar sob condições desfavoráveis, quer se trate de condições climáticas, tais como ventanias, tempestades e dias chuvosos, quer se trate de estados mentais e emocionais alterados por desconforto de qualquer ordem. Recomendam que nunca se adivinhe por brincadeira ou motivos frívolos, pois os resultados, imprevisíveis, podem não agradar o imprudente. Durante a consulta ao oráculo, o consulente deve pensar seriamente na pergunta que quer formular e, se possível, escrevê-la.

O ato divinatório, realizado por determinada pessoa em momento e lugar específicos, define-se como evento inteiramente único e transitório. A arte divinatória tem por pressuposto básico o fato de que o momento em que se realiza a adivinhação é único e reúne dados significativos sobre o espaço, o tempo e as circunstâncias. Adivinhar é (des)cobrir, (des)velar as condições do Universo em dado momento. Auspícios e augúrios são *irmãos* da adivinhação, servindo, também, ao propósito de enfrentar dificuldades individuais e coletivas e, em conjunto, revelam-se preciosos auxiliares no empenho humano de, em meio às circunstâncias existenciais, mudar as que podem e devem ser mudadas, aceitar as que não podem ou não devem ser mudadas e desenvolver discernimento para reconhecer a diferença entre umas e outras.

São muitos os recursos divinatórios possíveis - ordens alfabéticas, padrões geométricos ou numéricos, uso de bastões, varas, conchas, cascas de tartarugas, folhas de chá... - seja qual for o método empregado, encontramos sempre, a crença implícita ou explícita, em poderes transcendentais e numa ordem oculta segundo a qual nada acontece por acaso. Essas forças transcendentais, dotadas de vontade consciente, expressam-se através de fenômenos da natureza - raios, tempestades, terremotos, fenômenos celestes, vôo de pássaros - bem como através dos sonhos e outros produtos da consciência humana.

Considerando que tais forças podem tornar-se perigosas, os homens procuram relacionar-se adequadamente com elas a fim de que o augúrio possa manifestar-se e as preces e encantamentos possam produzir seus efeitos. Relacionar-se bem com essas forças significa obedecer tabus e realizar rituais em locais e momentos oportunos. Por quê? Porque, segundo a crença tradicional, todo lugar tem seu *genius loci*, o espírito daquele lugar específico, que pode auxiliar os homens, se tratado com respeito. As *instruções* do *genius loci* são dadas de modo espontâneo através dos augúrios e presságios (observação de fenômenos naturais) ou

podem ser solicitadas, através de jogos divinatórios. *Aquele que tem ouvidos de ouvir, descobre idiomas nas árvores, livros nos regatos que correm, sermões nas pedras e o bem em tudo*⁵⁷.

Não desmereçamos nem subestimemos o poder humano nesse conjunto de forças. Não imaginemos o homem inteiramente a mercê de forças transcendentais. O conhecimento que venha a adquirir e a ampliação de consciência que conquiste lhe permitirá *por-se a favor da correnteza, caminhar na mesma direção em que caminha o universo*.

Áugures, arúspices e oráculos

Entre os adivinhos incluem-se áugures, arúspices e oráculos. Os áugures são pessoas capazes de interpretar sinais no céu. Em Roma, antes do período imperial, o rei, considerado divino (*Rex Sacrorum*), realizava os rituais religiosos acompanhado por **16** áugures. Quando necessário, os áugures adivinhavam observando o céu. Essa observação realizava-se num lugar especial - o *templum* - que não era um templo e sim uma colina ao ar livre, escolhida em virtude de suas qualidades, favoráveis a esse propósito.

O processo de adivinhação transcorria assim: o rei sentava-se num determinado ponto e invocava a divindade regente do fenômeno natural que seria observado. Em seguida, tinha início a observação do céu. Como? Ao redor da colina, todo o espaço que podia ser enxergado era dividido em **16** áreas iguais, cada uma das quais passava a ser observada com o uso do *lituus*, um bastão cerimonial que, por sua vez, dividia a linha do horizonte correspondente a cada uma das **16** áreas, também em **16** partes (uma fração correspondente a 1/256 avos do total da abóbada celeste). Os sinais celestes vistos pelo magistrado eram descritos ao áugure que permanecia sentado, com os olhos vendados. A interpretação considerava o tipo de fenômeno observado e o exato lugar do céu em que ocorria.

A arte dos áugures incluía a interpretação de muitos fenômenos naturais, sendo um dos mais importantes, o vôo dos pássaros. Observava-se o número de pássaros, os sons por eles emitidos, sua formação e velocidade de vôo, e sua localização no céu.

Os arúspices, por sua vez, atuavam num campo de interpretação e adivinhação muito mais restrito que o dos áugures: interpretavam os relâmpagos e, principalmente, o fígado de animais sacrificados (*hepatoscopia*), arte aprendida pelos romanos em seus contatos com os assírios, babilônios e hititas. O fígado, sede da alma, era tirado do animal recém sacrificado e inspecionado de acordo com suas divisões. Na Babilônia, os padrões das veias e artérias,

⁵⁷ Duque de Shakespeare em *As you like it*. Citado por Pennick, 1992:25

dutos e lobos do fígado do animal sacrificado eram interpretados segundo um diagrama geomântico ou astrológico.

E oráculos? O que são? A palavra *oráculo* significa *lugar de invocação* ou *lugar da palavra sagrada*. Oráculos são revelações proféticas geralmente associadas a lugares e/ou momentos específicos. São denominados oráculos, também, as divindades que respondem às consultas e seus sacerdotes. Tradicionalmente, as manifestações oraculares ocorriam em lugares privilegiados, sempre acompanhadas de cerimônias dedicadas ao *genius loci* dali, ocorrendo uma interação entre o poder do lugar, do momento, do ritual e das pessoas envolvidas. Pesquisas científicas viriam reconhecer, mais tarde, que tais locais possuíam propriedades peculiares, constituindo verdadeiros centros energéticos.

A respeito da geomancia microscópica ou divinatória

A palavra *geomancia* significa *adivinhação pela terra*. Refere-se a duas artes distintas, porém vinculadas entre si: (1) a arte de adivinhar graças à observação da superfície da terra ou da disposição de objetos, em relação aos pontos cardeais; (2) a arte de adivinhar através do uso de **16** configurações matematicamente interrelacionadas de pontos, sementes, pedras ou quaisquer outros elementos. O uso mais antigo da palavra geomancia, por autores latinos, aplicava-se à observação de padrões formados espontaneamente sobre a terra, tais como as rachaduras do solo, por exemplo. Neste caso, o adivinho apenas observava os padrões, sem participar ativamente de sua produção. Entretanto, outras formas de adivinhação geomântica, lembramos, contam com a participação ativa do adivinho.

Pensa-se que originalmente a geomancia microscópica ou divinatória fosse realizada jogando-se um punhado de terra no chão e interpretando, em seguida, os desenhos formados. Durante muitos séculos, serviu-se o adivinho do ato de jogar grãos, feijões, pedras, conchas e outros objetos sobre a poeira, criando desenhos. Tal recurso tem sido usado na África, Europa e Ásia, sendo sua origem atribuída aos árabes (século X), embora sua base matemática possa ser originária da Grécia ou do Egito antigos. A bastante difundida leitura do chá ou do pó de café no fundo da xícara são outros exemplos de adivinhação geomântica.

A geomancia divinatória possibilita ao consulente uma compreensão mais clara das condições presentes e futuras. Baseia-se na formação de certos desenhos, com nomes e significados, que podem ser interpretados isoladamente ou em combinação com outros. Tais desenhos ou *figuras geomânticas*, compõem-se de quatro linhas, cada qual com um ou dois pontos. Combinando-se as possibilidades de arranjo desses desenhos, temos um total de **16**

figuras geomânticas, universalmente utilizadas. Isto ficará mais claro adiante, quando apresentarmos em pormenores, a técnica de adivinhação do jogo de Ifá.

O método completo da adivinhação geomântica inclui uma sequência de procedimentos que produzem determinado número de figuras. Conforme mencionamos, os objetos usados variam. Sejam quais forem os objetos escolhidos, sempre são consagrados a alguma divindade, de acordo com a crença do praticante. São instrumentos de adivinhação geomântica, por exemplo, uma caixa quadrada, com fina camada de terra seca ou areia de rio (sem sal), na qual são feitos alguns rabiscos ao acaso; dados; dominós, alguns numerados até duplo oito (**16** elementos); sementes; conchas; cartas; correntes de adivinhação (entre elas a de Ifá).

As **16** figuras geomânticas têm correspondência com signos astrológicos, com partes do corpo humano, com determinadas figuras que podem ser usadas como selos de proteção e, ainda, com a divisão do horizonte em **16** partes, tal como é feita na navegação europeia e na prática do augúrio.

Uma vez apresentado esse panorama geral, vamos nos ater ao sistema divinatório de Ifá, a divindade da sabedoria dos iorubás. Sistemas parecidos com esse são encontrados entre os igbo, nupe, gwari e jukun da Nigéria, bem como entre os iorubás do Togo e Daomé e, ainda, na diáspora africana em Cuba e no Brasil (Abimbola, 1976). Conforme vimos anteriormente, a palavra Ifá designa, simultaneamente, o orixá da sabedoria (Orumilá) e um sistema divinatório.

O sistema divinatório de Ifá

O *corpus* literário de Ifá contém um total de 256 capítulos ou categorias conhecidas em iorubá pelo nome de *Odu*. Esses capítulos dividem-se em duas partes - **16** *Odu* "maiores" chamados *Oju Odu* e 240 "menores" chamados *Omo Odu* ou *Amulu Odu*. O total compõe 4.096 (16 x 16 x 16) poemas, com base nos quais é feita a interpretação oracular. Por ocasião do processo iniciático o babalaô procura, através do jogo divinatório, tomar conhecimento de qual é o *odu* de nascimento do aspirante, que passará a cultuar também o orixá relativo a esse *odu*, respeitando os *ewo* (quizilas, proibições) por ele prescritos.

Há uma hierarquia rígida entre os *odu*: *Eji Ogbe* é considerado o primeiro e mais importante do sistema. Apresento a seguir a hierarquia completa dos *Odu* "maiores" e seus registros.

1. Eji Ogbe	2. Oyeku Meji	3. Iwori Meji	4. Odi Meji

5. Irosun Meji	6. Owonrin Meji	7. Obara Meji	8. Okanran Meji

9. Ogunda Meji	10. Osa Meji	11. Ika Meji	12. Otuurupon Meji

13. Otua Meji	14. Irete Meji	15. Ose Meji	16. Ofun Meji

Os *Odu* maiores e seu registro

Os nomes desta lista sofrem variações regionais. Alguns *Odu* possuem mais de um nome. Cada um dos 256 - **16** 'maiores' e 240 'menores' - tem centenas de poemas tradicionalmente associados a ele, chamados *ese*. Cada *ese* reúne um total de 600 poemas aproximadamente. Na maioria das vezes são poemas curtos, mas alguns, conhecidos como *Ifanlanla* são muito grandes. Abimbola (1975) registrou 16 *Ifanlanla*.

Parafernália do jogo de Ifá

Os principais objetos utilizados no sistema divinatório de Ifá são os seguintes:

1. 16 Ikin

Os *ikin*, frutos sagrados da palmeira *ope Ifá*, constituem o símbolo e o instrumento divinatório mais importante de Ifá. São coquinhos do tamanho de um ovo de pomba. De acordo com o mito apresentado no *Odu Iwori Meji*, Ifá, ao retornar ao *orun* deixou os *ikin* como seus representantes na terra, tornando-se eles, desde então, seu mais importante meio de comunicação com os homens.

Juntamente com os 16 *ikin* fica o chamado *olori-ikin*, simbolizando sua essência. Isto porque as divindades também possuem *Ori*, conforme já mencionamos anteriormente e os *ikin*, enquanto divindade, também o possuem. Esses coquinhos possuem quatro "olhinhos" e toda palmeira que os produza é conhecida como *ope Ifá*, palmeira de Ifá.

2. Opele, a corrente divinatória

Trata-se de uma corrente de metal (ou fio grosso de algodão) com oito meias-partes do fruto da árvore *opele* consagrada a Ifá. Quando o sacerdote a pega entre os dedos, segurando-a pelo ponto central, distribuem-se, de cada lado, quatro meias-partes de fruto, a igual distância uma da outra. Cada meia-parte dessas possui uma face côncava e outra convexa. Quando a corrente é jogada sobre uma superfície plana, cada uma das oito meias-partes pode exibir a face côncava ou a convexa. A combinação de apresentações possíveis das faces côncavo/convexas perfaz um total de 256 possibilidades (16 vezes 16). Os frutos do *opele* podem ser substituídos por imitações feitas de metal, por exemplo, bronze ou latão. As extremidades da corrente divinatória são enfeitadas com búzios.

3. Ibo

Trata-se de um conjunto formado de dois búzios e um pedaço de osso. Os dois búzios constituem a parte afirmativa e o pedaço de osso, a parte negativa do *ibo* que, conforme veremos, é um jogo que responde apenas sim ou não.

4. Opon Ifa

O *Opon Ifa*, invariavelmente feito de madeira, em forma retangular, circular, ou semicircular, é uma superfície pequena (aproximadamente trinta centímetros de diâmetro) sobre a qual é colocado o *iyerosun*, pó amarelo oriundo da árvore *irosun*, no qual o sacerdote

registra marcas durante o jogo. Esse pó pode ser substituído pelo pó da árvore *iroko* ou, ainda, do bambu.

O *Opon Ifa* apresenta bordas esculpidas com distintos motivos, incluindo a representação de animais. Na parte superior se esculpe, invariavelmente, a face de Exu, com olhos atentos e vigilantes. Durante todo o processo divinatório, os olhos de Exu permanecem fixos no sacerdote.

5. *Iroke*

Trata-se de uma figura de mulher ajoelhada, com a cabeça alongada, em forma cônica, esculpida em marfim ou madeira. A forma cônica alongada denota a ênfase colocada no *Ori* (cabeça interior, princípio espiritual) durante o processo divinatório e a posição de joelhos denota a postura ante o Oráculo divino.

6. *Awo Ifa*

Taça feita de madeira ou de metal (bronze ou latão), adotando muitas formas e de efeito estético variável graças aos trabalhos de escultura que pode receber.

Além desses, outros objetos integram o instrumental do sacerdote de Ifá: pedras, significando boa saúde; contas de colar, significando prosperidade; uma bolsa pequena de pano (*apo Ifa*) na qual o sacerdote carrega, ao sair, o mínimo necessário para a consulta oracular; vara ritual com a imagem de um pássaro no alto; cutelo; um suporte com cinco divisões para guardar os elementos do jogo e, finalmente, uma imagem de Exu, portador do axé, o divino poder com o qual Deus criou o universo.

O jogo divinatório de Ifá

1. Consultando Ifá com os 16 *ikin*

O jogo divinatório com *ikin* obedece a seguinte sequência: respeitados todos os preceitos sagrados, o babalaô **Erro! Indicador não definido**.inicia o jogo colocando todos os coquinhos sobre a palma de uma das mãos. Tenta, com a outra mão, apanhar todos de uma única vez. Poderá conseguir ou não. Se na tentativa de apanhar todos, restar na mão apenas um coquinho, ele registrará dois traços no *iyerosun*. Se restarem dois coquinhos, ele registrará apenas um traço; se restarem mais de dois coquinhos ou, se ele conseguir apanhar todos, sem sobrar nenhum, nada registrará. O registro vai sendo feito sobre o *iyerosun* da direita para a esquerda, à medida que as jogadas vão se sucedendo.

As combinações possíveis desses elementos - 1 tracinho e 2 tracinhos - organizados em duas colunas de quatro linhas, "desenham" os *Odu* principais, conforme vimos algumas páginas atrás.

2. Consultando Ifá com o *opele*

O sacerdote segura a corrente divinatória pelo ponto central, ficando quatro elementos de cada lado. Joga, em seguida e as meias-partes dos frutos (ou seus substitutos de metal) exibem seu lado côncavo ou o convexo, definindo um padrão: aí estará o *Odu*, sem que seja necessário o registro de marcas sobre o pó amarelo.

3. Consultando Ifá com o *ibo*

Depois da realização do jogo de *ikin* ou do *opele* e da recitação do *Odu* correspondente, pode haver necessidade de esclarecimento de algum particularidade ou de um ponto que tenha permanecido obscuro. O consulente formulará, então, perguntas de resposta afirmativa ou negativa. Por exemplo, se o jogo revelou que haverá morte de uma pessoa, o consulente poderá perguntar: *trata-se de minha própria morte?* O *ibo* responderá sim ou não.

Algumas palavras a respeito do *erindilogun*, jogo divinatório que faz uso de 16 búzios

Um sistema divinatório bastante usado pelos iorubás é o *erindilogun*, jogo de **16** búzios. Respeitadas as regras universais dos jogos divinatórios acima mencionadas, os búzios são jogados. Ao serem lançados, cada búzio exibe uma de suas faces, como não poderia deixar de ser. Conta-se a quantidade de búzios caídos com determinada face voltada para cima e assim se obtém um número que varia entre 1 e 16. A cada número desses corresponde um *Odu* e a cada *Odu* corresponde um (ou alguns poucos) orixás, bem como uma série de energias reveladoras de acontecimentos passados, presentes e futuros. A estrutura do jogo determina que sejam observadas certas regras de leitura, realizando-se ou não a leitura das configurações que vão se estabelecendo, na sequência de jogadas, de acordo com essas regras.

O *erindilogun* não se inclui entre os jogos geomânticos e sim no conjunto de jogos divinatórios que fazem uso de figuras e seqüências, tais como os que utilizam caracteres de alfabetos, sistemas numéricos, objetos simbólicos e cartas especialmente criadas para esse fim. O mais importante na leitura do *erindilogun* não é a forma produzida pelos búzios ao caírem, embora ela também possa ser considerada na interpretação. O relevante é um determinado número que, uma vez obtido, remete a um quadro interpretativo.

PARTE III

Degredo, negredo, segredo desenraizamento, travessia, presença

Capítulo 12

**participação africana na constituição sócio-cultural
brasileira**

Capítulo 13

panorama e personagens do tráfico de escravos no brasil

Capítulo 14

travessia oceânica

Capítulo 15

**presença dos iorubás no conjunto de influências africanas
no brasil**

Capítulo 12

Participação africana na constituição sócio-cultural brasileira

Onde se discorre sobre influências musicais africanas nas tradições brasileiras: instrumentos musicais e elemento vocal; sobre folclore e principais influências religiosas

Lamentavelmente, a chamada elite pensante do Brasil destruiu os documentos relativos ao tráfico de escravos, logo após a abolição da escravatura, sob pretexto de apagar da história o horror da escravidão. Pode ser oportuno partir desse ponto ao tratarmos da presença dos iorubás na constituição sócio-cultural brasileira. O decreto de 14 de dezembro de 1890, de Rui Barbosa, ministro e secretário de Estado dos Negócios da Fazenda e presidente do Tribunal do Tesouro Nacional, apresentava os seguintes termos:

Considerando que a nação brasileira, pelo mais sublime lance da sua evolução histórica, eliminou do solo da pátria a escravidão - a instituição funestíssima que por tantos anos paralisou o desenvolvimento da sociedade, infeccionou-lhe a atmosfera moral;

Considerando que a República está obrigada a destruir esses vestígios por honra da pátria, e em homenagem aos nossos deveres de fraternidade e solidariedade para com a grande massa de cidadãos que pela abolição do elemento servil entraram na comunhão brasileira;

Resolve:

1 - Serão requisitados de todas as tesourarias da fazenda todos os papéis, livros e documentos existentes nas repartições do Ministério da Fazenda, relativos ao elemento servil, matrícula dos escravos, dos ingênuos, filhos livres de mulher escrava e libertos sexagenários, que deverão ser, sem demora, reunidos em lugar apropriado da recebedoria.

2 - Uma comissão composta do Sr. João Fernandes Clapp, presidente da Confederação Abolicionista, e do administrador da recebedoria desta capital dirigirá a arrecadação dos referidos livros e papéis e procederá à queima e destruição imediata, que se fará na casa da máquina da Alfândega desta capital, pelo modo que mais conveniente parecer à comissão.

Este gesto fez romper um elo com o passado e eliminou dados relevantes da parcela africana na constituição da alma brasileira. Privados de registros oficiais, os pesquisadores constróem hipóteses a respeito do que tenha sido esse passado, baseados no exame de *sobrevivências africanas* na alimentação, na música, no idioma, no folclore, nas artes, na

religião. Neste capítulo, reunimos informações sobre influências africanas na música, no folclore e na religião.

Influências musicais africanas nas tradições brasileiras⁵⁸

A música popular brasileira constituiu-se a partir de intensa influência de ritmos, melodias, cantos, sons e instrumentos africanos. Durante o período de escravidão, a música, elemento indispensável nas manifestações religiosas e sociais africanas, somente podia ser utilizada para diversão. Grande variedade de gêneros musicais decorreram da diversidade de culturas negras trazidas ao Brasil. Nesse conjunto incluem-se os chamados cantos de trabalho⁵⁹: *nos engenhos, tanto nas plantações como dentro de casa, nos tanques de bater roupa, enxugando prato, fazendo doce, pilando café; nas cidades, carregando sacos de açúcar, pianos, sofás de jacarandá de ioiôs brancos - os negros trabalharam sempre cantando: seus cantos de trabalho, tanto quanto os de xangô, os de festa, os de ninar menino pequeno, encheram de alegria africana a vida brasileira* (Gilberto Freyre).

O musicólogo Edoardo Vidossich chama atenção para o fato de que o canto, a dança e a música constituem trinômio indissolúvel entre os africanos. Criando as mais variadas combinações sonoro-percussivas, empregam simultaneamente vários ritmos sem perder a noção de tempo e alcançado nível inigualável na percussão.

Instrumentos musicais

A música popular brasileira em sua quase totalidade acha-se impregnada de elementos africanos. O conjunto de instrumentos brasileiros de origem africana é riquíssimo: tambores, tambores falantes, chocalhos (cestinhas feitas com juncos, vime ou palha e cheias de caroços de frutos), campânulas de percussão formadas de dois pedaços côncavos de ferro, o balofon ou xilofone sudanês do qual originou-se o vibrafone, gongos de madeira e de ferro batido, braceletes sonoros, abóboras secas, pedaços de ferro que emitem sons ao serem atritados entre si etc.

Os tambores são os principais instrumentos de percussão, havendo grande diversidade deles. Uma de suas variações são os *tambores falantes* que, além de cumprirem função musical, servem de meio de comunicação e ocupam lugar de destaque em rituais religiosos. No dizer de Vidossich (s.d:17), apresentam *em suas oscilações, seu ecoar, seu rufo penetrante, seu retumbar dramático, uma sensibilidade e muitas sutilezas comparáveis às da voz humana*. Considerados sagrados, veiculam a história oralmente transmitida. *Incorporam-se ao artista, e seu lugar é tão importante na mensagem que, graças às línguas tonais, a música*

⁵⁸ Vidossich, s.d.

⁵⁹ Pouco antes de editar este livro foi informado por Jacques Marcovitch, Pró-Reitor de Cultura e Extensão Universitária da USP, que o disco *O canto dos escravos*, produzido no Estúdio Eldorado, na década de 80, trabalho baseado em pesquisas etnográficas do Prof. Ayres da Matta Machado, na região do garimpo em Minas Gerais, registra cantos de trabalho interpretados pelos cantores negros Clementina de Jesus e Geraldo Filme.

torna-se diretamente inteligível, transformando-se o instrumento na voz do artista sem que este tenha necessidade de articular uma só palavra. O tríplice ritmo tonal, de intensidade e de duração, faz-se então, música significativa... Na verdade, a música encontra-se de tal modo integrada à tradição que algumas narrativas somente podem ser transmitidas sob a forma cantada. (Ki-Zerbo, 1982a:26)

Entre os tambores falantes dos iorubás incluem-se o *ilu*, o *ogidigbo*, o *bata*, tocado com duas varinhas, usado no culto aos orixás (o preferido de Xangô); o *bembe* e o *dundun*, tocados com uma única varinha; o *gangan*, pendurado no ombro e percutido com uma vara; o *gbedu*, tocado exclusivamente em honra de reis ou de personagens ilustres.⁶⁰ Pranchas de madeira, sobre as quais se bate com duas pequenas varas de ferro e pranchetas com lâminas de ferro forjado que produzem vibrações sonoras, constituem variações de tambores.

Entre outros instrumentos de origem africana incluem-se chocalhos e arcos sonoros. Alguns chocalhos iorubás são o *sekere* feito com uma cabaça de tamanho médio, à cuja volta são amarradas contas coloridas e o *sere*, instrumento ritual em forma de cabaça. Os arcos sonoros - harpa africana, lira, cítara - também são usados com fim rítmico. Entre os diversos instrumentos monocórdios e policórdios, inclui-se o *bânia*, antecessor do famoso banjo, instrumento das Américas. No âmbito dos sopros figuram alguns tipos de flautas, trompas fabricadas com corno de cabra, assobios de madeira, osso ou marfim com orifícios para dedilhar, o *corne* e outras espécies de trompas compridas feitas de latão. A manipulação de instrumentos não-percussivos com finalidades puramente rítmicas constitui forte influência da música africana no continente americano. (Vidossich, s.d.)

Mário de Andrade (1989) apresenta uma relação de instrumentos brasileiros de origem africana: o *adja*, sineta de metal usada no candomblé da Bahia e nos xangôs do Recife; o *agogô*, formado por uma campânula simples ou dupla, de ferro, dotada de cabo, e que o percussionista faz soar com uma baqueta do mesmo material; o atabaque, tabaque ou tambaque, tambores oblongos com couro de um único lado; o berimbau, também chamado urucungo, orucungo ou rucungo, marimbau, gunga, macungo, marimba; a cuíca, puíta ou púita, também chamada omelê, adufo, tambor-onça, roncador, fungador e socador; o ganzá ou canzá ou amelê, chocalho que consiste num pequeno tubo fechado; o conguê ou gonguê, agogô de uma só campânula; o *ilu*, com couro nas duas extremidades e percutido com baquetas de madeira; o *ingome*, *ingono*, *engono* ou *ingomba*, tambores grandes de um couro só; a marimba; matraca, instrumento de percussão formado por pedaços de madeira movediços que o tocador faz bater com um movimento rotativo de mão e braço; o *mulungu*, espécie de pandeiro grande ou de tambor com um só tampo de couro, sobre o qual se bate com a mão fechada; o pandeiro; *pernanguma* ou *prananguma*, instrumento de tipo chocalho; o

⁶⁰Recentemente, Marcos Branda Lacerda, da área de Etnomusicologia da USP, realizou um registro da música instrumental percussiva dos iorubás que resultou na gravação de um CD editado pelo *Smithsonian Institute* (Washington, EUA)

piano-de-cuia, cabaça recoberta com uma rede folgada de fio de algodão, a que se prendem pequenos búzios ou sementes conhecidas por contas, também chamado de agüê, agbé, xaquexaque, amelé ou cabaça; o reco-reco; o xerê (do iorubá *sere*), palavra que designa pelo menos quatro formas de chocalhos metálicos e o zambê, um pequeno ingome.

O elemento vocal

O elemento vocal, como vimos, integra com a dança e a música instrumental, um todo homogêneo. Como sabemos, os idiomas tonais africanos apresentam surpreendentes qualidades sonoro-musicais e vibratórias. O tom musical da voz imprime um cunho marcante ao canto, originando sons eufônicos, agudos, baixos, graves, roucos, ascendentes, descendentes, estridentes, obtidos com a contração da laringe. Vidossich lembra que, por serem as línguas africanas de natureza rítmica e prosódica, uma vez associadas à melodia do canto, aumentam seu valor.

Uma das características mais típicas do canto africano é a iteração, ou seja, a repetição incessante de uma frase, geralmente curta e simples. Trata-se do tipo conhecido como melopéia, sobre tema livre, no qual ao coro se seguem os solos e a estes novamente o coro. Nessa estrutura de canto o coro constitui o alicerce rítmico para o solista improvisador e a cadência iterativa estimula os executores. Trata-se de canto de tipo responsório, geralmente entoado durante as ocupações cotidianas, em que o solista entoa a melodia e os componentes do coro, sentados no chão, cantam o estribilho sem nenhum acompanhamento instrumental.

As primeiras músicas trazidas da África para as Américas eram idênticas às produzidas em solo africano: curtas, monódicas, melopéias, cantos com alternância de solo e coro. O canto, conforme referimos algumas páginas atrás, sempre acompanhou o exercício das tarefas cotidianas: *um cantor coordenava a melopéia imprimindo uma cadência certa para cada movimento e esforço, o que contribuía para um melhor resultado*. Os primeiros cantos de trabalho, impregnados de reminiscências africanas, não tinham ainda, a mínima influência musical, instrumental ou fonética local. (Vidossich, s.d.)

Nas manifestações populares brasileiras, musicais ou coreográficas, dificilmente se encontra um motivo ou dança onde a herança rítmico-percussiva dos africanos não esteja presente: samba, baião, maracatu, marchas, marchinhas, frevo e maxixe, são alguns exemplos.

Vidossich conclui suas apreciações a respeito da influência musical africana no Brasil afirmando não haver dúvida de que *o africano, hoje em contínua luta por sua libertação em todo o continente negro, poderá ainda representar um papel de primeiríssimo plano na história da música*.

Participação africana no folclore brasileiro

Em documento datado de 24 de junho de 1706, na Vila de Iguaraçu, Pernambuco, encontramos talvez o mais antigo registro de festejos populares africanos no Brasil: os congos,

danças dramáticas com enredo e personagens reais. Espalhado por todo o nordeste brasileiro, foram proibidos em 1808, ocasião da chegada da Corte Portuguesa ao Brasil. Tais práticas, entretanto, resistiram, dando origem à congada, ao maracatu e ao moçambique.

Em Alagoas realiza-se uma festa popular denominada *quilombo*, lembrando o Quilombo dos Palmares, cuja duração foi de sessenta e cinco anos (de 1630 a 1695). Dos ritmos africanos trazidos para o Brasil talvez o mais popular e antigo seja o *batuque*, do qual se originou o samba urbano, surgido no Rio de Janeiro no final do século passado.

Outra contribuição africana importante é a capoeira, *jogo de agilidade e astúcia*, no dizer de Frias (1993). Cascudo (1988) localizou as origens da capoeira em Angola: *Estudei a capoeira em sua origem angolana: 'n'golo' no sul da Angola, 'bássula', na ilha de Luanda, disputada entre marujos da navegação para Mossamedes e populares de Muazanga, nome da ilha de Luanda, diante da cidade do mesmo nome, os axiluandas, nativos* (p. 194). Sabe-se que a capoeira é brasileira e suas raízes são de Angola, como diz Silva: *os negros, sim, eram de Angola, mas a capoeira é de Cachoeira, Santo Amaro e Ilha da Maré, camarado* (p. 71).

Principais influências religiosas africanas nas tradições brasileiras

Bastide (1971) traçou uma *geografia das religiões africanas no Brasil*. De um modo geral, nesse conjunto identificam-se duas grandes vertentes: a que deu origem aos *candomblés* e *xangôs* e outra que originou os *candomblés de caboclo* e *candomblés de angola*. No contexto urbano, sujeitos a novas influências do catolicismo e do espiritismo de Allan Kardec, surgiu a *umbanda*.

O termo *candomblé*, usado para designar tradições e cultos religiosos de nações do grupo sudanês, designava inicialmente danças religiosas e profanas. A denominação *xangô*, usada em Pernambuco, nas referências ao local de culto e aos próprios rituais, aponta para a importância desse orixá naquela região. Vejamos algumas particularidades do *Candomblé* e da *Umbanda*.

Candomblé

Desde o início da escravidão, africanos de distintas origens étnicas uniram-se para realizar cultos religiosos e rituais mágicos que dariam origem ao *candomblé*. Conforme mencionado anteriormente, essa denominação origina-se do termo *Kandombile* (culto e oração). Segundo Carneiro (1969), somente em 1830 o *candomblé* surgiria oficialmente no Engenho Velho, na Bahia. O Engenho Velho, fundado por três mulheres negras - Iyá Dêta, Iyá Kalá e Iyá Nassô, viria a dividir-se posteriormente em função de lutas pelo poder. Proibido pelas autoridades civis e religiosas, sua prática tornou-se oculta, provocando aumento no preconceito em relação a ele. A identificação das *nações de candomblé* baseia-se no reconhecimento do idioma utilizado: nomes dos deuses, alimentos e roupas, cânticos rituais e histórias apresentando elementos do idioma *ewe*, indicam tratar-se na nação *jeje*; se em vez de *ewe*, usam-se elementos do iorubá, sua identidade é *kêtu* e *nagô*. Segundo Lody (1987), as *nações* foram

organizadas em: *Kêtu-nagô* - iorubá; *Jexá ou Ijexá* - iorubá; *Jeje* - fon; *Angola* - banto; *Congo* - banto; *Angola-Congo* - banto; *Caboclo* - modelo afro-brasileiro.

O termo jeje-nagô indicador da união de elementos iorubás e fon, refere-se a um tipo de candomblé mais próximo dos *ideais africanos*. Como variante desse termo temos o nagô-vodum, tentativa de união entre cultos aos orixás e culto aos voduns.

Possuímos excelentes estudos de caráter etnográfico e histórico sobre o candomblé. Não tendo por objetivo deter-me em suas particularidades no presente contexto, remeto os leitores interessados por esse tema ao trabalho de outros pesquisadores. A respeito da história do Candomblé constituem boas fontes, entre outras, os trabalhos de Carneiro (1969) - *Candomblés da Bahia*; Lody (1987) - *Candomblé. Religião e Resistência Cultural*; Verger (1954, 1957, 1968), particularmente o *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique* (1957) e Bastide (1971 e 1978) - *As religiões africanas no Brasil* e *O candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. Sobre o candomblé na Bahia, além das obras já citadas, constituem excelentes trabalhos os de Juana Elbein dos Santos (1986), particularmente *Os Nagô e a Morte: Pàdè, Àsèsè e o Culto de Égun na Bahia* e o documento histórico e etnográfico do *Ile Ase Opó Àfonjá*, intitulado *Meu tempo é agora* de Maria Stella de Azevedo Santos (1993), a Mãe Stella de Osoosi. A respeito do candomblé em São Paulo, Reginaldo Prandi (1991), reúne dados em *Os Candomblés de São Paulo*. Entre os trabalhos significativos mais recentes incluem-se *O segredo das folhas. Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*, de Barros (1993) e *A Galinha d'Angola. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira* de Vogel e colaboradores (1993).

Umbanda

Na Umbanda ocorre, conforme mencionado acima, o encontro de elementos de múltiplas origens étnicas e religiosas. Num altar ou congá encontramos imagens cristãs, budistas, tradicionais africanas, além da representação de personagens como índios, pretos-velhos, marinhoiros, ciganos, crianças (ere) etc. As orações incluem cânticos em português aos orixás e rezas cristãs como o *Pai Nosso* e a *Ave Maria*. No dizer de Magnani (1986:13), a umbanda *certamente não é uma espécie de degeneração de antigos cultos africanos ou do espiritismo Kardecista e sim o resultado de um processo de reelaboração, em determinada conjuntura histórica, de ritos, mitos e símbolos que adquirem novos significados no interior de uma nova estrutura*.

É sabido que os africanos escravizados, proibidos de expressar suas crenças religiosas consideradas práticas de feitiçaria, podiam, entretanto, cantar e dançar músicas profanas. Associados em *nações*, batuques, confrarias, cerimônias mortuárias, toleradas pelo regime escravista, aí encontraram espaço para a preservação e transformação de suas crenças e de seus mitos expressos em ritos. Chamados, simultaneamente, a organizarem-se em confrarias e irmandades católicas, como a *dos Homens Pretos*, por exemplo, podiam cultuar suas

próprias divindades ao prostrarem-se diante de ícones cristãos, construindo correspondências entre eles: Santa Bárbara, protetora dos homens nas tempestades, relacionou-se a *Oya*, senhora dos ventos e tempestades; São Jorge, vencedor do dragão infernal, relacionou-se a Ogum, guerreiro, senhor dos metais; Sant'Ana, a avó de Jesus associou-se a Nanã Buruku, um dos orixás mais antigos da tradição iorubá⁶¹; Nossa Senhora Aparecida, a padroeira do Brasil, cuja imagem foi encontrada num rio, foi associada a Oxum, senhora das águas doces... Nas cerimônias de congos e angolas, impossibilitados de render homenagem a seus ancestrais, passaram a render culto a espíritos-símbolos dos antepassados: Pai Joaquim de Angola, Pai Benedito, Pai João, Maria Conga...

A chamada *macumba* surgiu no Rio de Janeiro por volta da segunda metade do século XIX: a *cabula* banto assimilou, sem o suporte de uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus elementos, a estrutura dos cultos nagôs e alguns orixás, caboclos catimbozeiros, práticas mágicas européias e muçulmanas, santos católicos e influências do Espiritismo de Kardec.

Desse complexo surgiria a Umbanda, na década de 1920, também no Rio de Janeiro: profissionais liberais, militares e funcionários públicos, advindos do kardecismo, migraram para esses cultos, impondo-lhes nova estrutura e desencadeando um processo de institucionalização (Magnani, 1986). Leitores particularmente interessados por esse tema podem obter informações fidedignas nos trabalhos de Magnani (1986) - *Umbanda*; Birman (1983) - *O que é Umbanda?* e Ortiz (1978) - *A morte branca do feiticeiro negro*, entre outros.

Tendo esboçado algumas linhas a respeito da participação negro-africana na constituição cultural brasileira, voltemo-nos para detalhes do tráfico negreiro, apresentando nos capítulos seguintes, o panorama e principais personagens desse grande drama, a descrição da viagem da África para o Brasil e, finalmente, dados sobre os iorubás em terras brasileiras. Conforme mencionado na Introdução, os três capítulos apresentados a seguir, organizam-se em torno do poema *Negredo*, de Rubens Eduardo Ferreira Frias.

⁶¹ Sobre Nanã Buruku veja capítulo 9

Negredo

Rubens Eduardo Ferreira Frias

Degredo: arranca

*O solo, o ser, a planta, a raiz.
Longe do lar, da terra,
só o medo
sem ar, sem luz, sem paz
no infame porão.
Fora, a imensidão do mar.
Maior a dor do não-ser,
o protesto mudo
o pranto e o espanto
nos olhos sem acalanto
das negras crianças,
sem futuro, sem lembranças.
A viagem sem volta
VORAGEM
do oceano desumano.
Noite. Permanente e distante.*

Negredo

*Estar aqui e em nenhuma parte
alma ausente
 do exílio
num corpo morto,
alheio, mecânico.
Uma CRUZ
no silêncio
 da cultura perdida
penitência IMPOSTA
por deuses estranhos
de semblantes medonhos.*

Onde os orixás,
os atabaques e os cantos?
Nos campos IMENSOS
AVULTADOS pela distância
Só
a vontade dos donos
pesadelo sem trégua.
Uma infinita manhã branca
ANULA o sol
e as outras estrelas.

Segredo

A teia sempre lenta
do tempo
tece amanhã insuspeitos.
Escravos de hoje
e de ontem. POREM,
Nos brasis sem fronteiras
do imaginário
nós todos nós negros todos nós
no exílio da fome,
da violência, dos guetos,
frustrações e carências
ouvimos - muito além do Ipiranga -
um sussurro:
liberdade mesmo tardia.
Urdimos um fio na alvorada
com o mais negro da noite
e o primeiro beijo da aurora.
Um vento sem dono nem amarras
se espalha e incendeia
Na placidez de um murmúrio.

Capítulo 13

Panorama e personagens do tráfico de escravos no Brasil

onde se descreve o cenário e algumas das personagens desse drama

As teorias sobre o 'bom selvagem', os livros de Chateaubriand fizeram dos índios, heróis lendários, indomáveis, que preferiam a morte à escravidão e, em contraste, sempre se falou da passividade com a qual os negros aceitaram o cativo. (Verger, 1957: 15)

Panorama Geral

Os primeiros africanos escravizados foram introduzidos no Novo Mundo em 1502. No Brasil, em 1549. O primeiro contingente desembarcou em São Vicente, mas talvez estes não tenham sido estes, os primeiros africanos a chegar. Alguns historiadores são de opinião que em 1511, na Nau Bretoa, com Fernando de Noronha, já vieram alguns. De 1551 a 1850 foi fluente e abundante o tráfico de escravos⁶² e o Brasil veio a constituir-se no mais relevante importador de mão de obra africana.

Da segunda metade do século XVI à primeira metade do século XIX, milhares de homens e mulheres foram trazidos da África para o Brasil, reunindo diferentes etnias, contrastantes estágios culturais e diferenciados sistemas sociais, econômicos, políticos e religiosos.⁶³ Em verdade, nas levas de escravos que o tráfico negreiro, de contínuo vomitou nas plagas americanas, vinham de fato inúmeros representantes dos povos africanos, negros mais avançados em cultura e civilização.⁶⁴ O tráfico de negros durou, oficialmente, três séculos e clandestinamente, mais meio século. É difícil avaliar o número total de escravos. As estimativas variam enormemente: a Enciclopédia Católica fala de doze milhões, outras fontes referem-se a cinquenta milhões⁶⁵

O número de africanos trazidos ao Brasil é incerto. Como saber, após a queima de documentos oficiais sobre o tráfico? Aliás, não é esta a única causa da impossibilidade de

⁶² Moura, 1989

⁶³ Lody, 1987:7

⁶⁴ Rodrigues, 1976:161

⁶⁵ Verger, 1968

termos dados precisos: o contínuo exercício de contrabando impossibilitou o registro de cifras confiáveis.

Costuma-se considerar o comércio escravista dividido em quatro grandes ciclos: *Ciclo da Guiné*, durante a segunda metade do século XVI; *Ciclo de Angola-Congo*, durante todo o século XVII; *Ciclo da Costa Mina* até a segunda metade do século XVIII e, finalmente, *Ciclo de Benin*, que incluiu a vinda dos nagôs (iorubás) e dos jêjes (fon e mina), últimos a se estabelecerem no Brasil, em fins do século XVIII e início do XIX. Lembramos que este ciclo inclui o tráfico clandestino.⁶⁶

Artur Ramos, citado por Bastide (1985:67) apresenta o seguinte quadro de civilizações trazidas para a América Portuguesa:

1. Civilizações sudanesas, especialmente representadas pelos iorubás, ewe, fon, fanti-axanti (chamados *mina*), krumanus, agni, zema e timini.
2. Civilizações islamizadas, especialmente representadas pelos peuls, mandingas, haussa, tapa, bornu, gurunsi.
3. Civilizações bantos do grupo angola-congolês, representadas pelos abundas (cassangues, bangalas, dembos) de Angola, congos ou cambindas do Zaire e os benguela.
4. Civilizações bantos da Contra-Costa representadas pelos moçambiques (macuas e angicos).

A cultura sudanesa destacou-se no nordeste do Brasil - Salvador, Recife e São Luiz do Maranhão- e a banto, no Vale do Paraíba, na época do café. Assinala Salvador (1981), ter o escravismo assumido diferentes aspectos no decorrer dos anos. As características adotadas até fins da Idade Média sofreram transformações após os descobrimentos marítimos e conseqüente ocupação de novas terras, nas margens opostas do Atlântico Sul. Em cada período estabeleceu-se uma modalidade com características próprias, impossível de ser equiparada às vigentes em outros períodos: definiram-se regimes peculiares associados à monocultura canavieira, à exploração mineralógica, ao cultivo de cafezais, aos serviços domésticos da vida urbana.

Entretanto, se quisermos encontrar a estrutura funcional do tráfico negreiro em sua totalidade devemos, segundo a sugestão desse historiador, buscá-la nas últimas décadas do século XVI, período em que o tráfico buscava atender ao Brasil e às Índias de Castela.

⁶⁶ Há discordâncias entre autores a respeito dessa classificação. Dados complementares podem ser encontrados em Barros, 1993:11,12

As áreas do tráfico negreiro compreendiam dois pontos extremos: um, situado na África Ocidental - fonte dos recursos; o outro, no lado oposto, assim que se transpunha o Atlântico Sul e se alcançavam as Ilhas de Castela - destino dos recursos: mercados do Brasil e da América Espanhola. Ao longo da margem afro-atlântica, três áreas se definiram prioritárias: Guiné, Congo e Angola. Destas áreas, Angola mostrou-se de maior importância, por prestar-se, melhor que as outras, excetuando-se São Tomé, a servir de escala entre a Índia e o Brasil, além de possuir abundante mão-de-obra.

Personagens e algumas de suas interações

Peças

Entendia-se por *peça* o africano escravizado de 15 a 25 anos, com altura aproximada de 1,80m. Eram denominados *moleções* aqueles cuja idade variava entre 8 e 15 anos e os que estavam entre 25 e 35 anos não chegavam a constituir uma *peça*: era preciso reunir três deles para compor duas *peças*. Crianças abaixo de 8 anos - os *moleques* - e adultos com idade variando entre 35 e 40 anos eram contados como meia *peça*.⁶⁷

Régulos e sobas

Os detentores do poder entre os nativos africanos eram chamados *régulos* e *sobas*. Os governadores, contratadores do monopólio e outras autoridades metropolitanas em nome do rei e da Fazenda recomendavam que se usasse de toda a cordialidade com os *régulos* e *sobas*: assim que chegavam às áreas subordinadas ao poder desses nativos, logo providenciavam o envio de presentes - tecidos finos, objetos de adorno, cartolas de vinho, espadas. Salvador cita um trecho da carta de Garcia Mendes (1620) ao rei Filipe em que, referindo-se a Angola, recomenda a Sua Majestade que presenteie os sobas anualmente com pipas de vinho: *pois não querem outra coisa e, se isso fizer, sempre haverá peças*⁶⁸.

Os sobas terminaram por converter-se nos principais traficantes, passando a vender seus adversários políticos, seus prisioneiros de guerra e seus vassalos insubmissos, diretamente ou através de medianeiros.

Caçadores de escravos: tangos-maus, lançados e jagas

⁶⁷ *Dicionário de História de Portugal*, 2, p. 78. Apud Salvador, 1981

⁶⁸ Salvador, 1981:78

Walker (1990:63) narra uma situação expressiva do cotidiano interrompido: *Minha mãe tinha me mandado ao canteiro de quiabos para apanhar os que tinham sido deixados nas hastes para produzir sementes, e eu ia cantarolando, batendo no mato ao lado da trilha da terra com um bastão. Estava com cerca de treze anos então. Nós morávamos num pobre barraco pequeno que ficava fora do alcance das vistas de quem estivesse no terreno do meu tio. Havia quatro homens enormes agachados no fim do canteiro de quiabos, e eles tinham a aparência e o cheiro do demônio, de modo que me virei para correr de volta para casa. Bem, eles me pegaram e me amarraram, e um deles me jogou por cima do ombro como um saco de cereal. Em seguida foram até o barraco e agarraram minhas duas irmãs, meu irmão e minha mãe. Minha mãe implorava, suplicava e gritava por misericórdia, porque sabia a respeito de escravos, mas aqueles brutos não tinham ouvidos.*

Os caçadores de escravos, apelidados *tangos-maus* e *lançados*, na Guiné, eram aventureiros portugueses amoldados aos usos e costumes africanos. Em Angola e no Congo os *jagas* (*iacás*), desciam da África centro-equatorial, em fins do século XVI, acompanhados por mulheres e filhos espalhando destruição por onde passassem.

Pombeiros

Os *pombeiros*, cuja denominação provem de *pumbo* (feiras do sertão) levavam ferro, cobre, utensílios de cozinha, panos, contarias, farinha de mandioca, tabaco, aguardente, sal e búzios para os sertões da Guiné, Loango, Congo, Angola etc., de onde retornavam trazendo escravos e *outros produtos* para vender nas feiras, consideradas o meio normal para o resgate. Uma couve era comprada por 1\$000; uma vaca por preço variando entre 16\$000 e 20\$000 e por uma *peça* pagava-se 10\$000 para revendê-la por até 22\$000.

Contrabandistas

Havia muitas categorias de contrabandistas, desde o viajante e o simples mercador, com ou sem licença, até os grandes *contratadores de África*. O comércio clandestino de escravos generalizou-se ao longo do Mediterrâneo e por todo o Atlântico, tanto no litoral do Continente Negro como no lado oposto do oceano. Os cativos eram oferecidos ao longo da costa, em pontos conhecidos pelos traficantes ou a mercadores em trânsito.

Feitor

O feitor, homem de confiança do importador, tinha carta branca para agir: decidia sobre os valores e as condições de pagamento, cobrava dívidas e devia prestar contas de tudo a seu superior.

Eis o panorama e principais personagens do tráfico negreiro.

Capítulo 14

Travessia Oceânica

onde se apresentam dados a respeito da viagem marítima da Costa Africana para o Brasil, durante o período do tráfico de escravos

O transporte - diversidade das embarcações oceânicas⁶⁹

Os veículos de transportes marítimos sofreram sensíveis alterações ao longo dos anos. A ciência náutica portuguesa desenvolveu-se bastante durante a Idade Média. Especialmente a partir de El-Rei D. Dinis (1261-1325), essa ciência recebeu impulso crescente. Durante o governo de D. João II as naus, agora mais fortes e espaçosas, passaram a ter três coberturas e as arqueações dos navios chegaram a 400 toneladas. D. João III, mais ousado, dobrou-lhes a capacidade. O material utilizado na fabricação dos navios nem sempre era da melhor qualidade e nem sempre as embarcações recebiam os necessários reparos. A Coroa pretendia assim, aumentar o montante dos lucros. Entretanto, às vantagens associaram-se desvantagens: o veículo, tornado mais pesado, fez-se menos obediente ao leme e mais sujeito a vendavais e a ataques de corsários. Em tais ocasiões era preciso que valiosas porções do carregamento fossem atiradas ao mar.

Diversos tipos de embarcações foram empregados no tráfico negreiro: charruas, carracas, patachos, sumacas e caravelas, cujas arqueações variavam de 100 a 1.000 toneladas. De meados do século XVII em diante, os grandes veleiros passaram a alojar homens, mulheres e crianças em distintos patamares. Assim, na seção inferior do navio ficavam os moleques, os rapazes e os homens, no repartimento intermediário as mulheres e, no superior, em divisões separadas, as grávidas e as crianças menores.

Os cativos viajavam sentados em filas paralelas, de uma à outra extremidade de cada cobertura. Para dormir deitavam-se com a cabeça sobre o colo dos que os seguiam imediatamente.

O governo português preocupava-se em promover organização a bordo, comodidade, higiene e adequada alimentação. Os holandeses, por outro lado, não tomavam esses cuidados, embora reconhecessem as desvantagens econômicas dessa falta de cuidados, conforme testemunho do holandês P. Morthamer no relatório à Companhia das Índias Ocidentais, em 1643: *Os portugueses são muito melhores negociantes de escravos do que nós. Com a limpeza a bordo, a boa alimentação, as boas acomodações nas cobertas, conseguem os portugueses que as baixas nas escravarias sejam muito raras. Além disso, acostumam já os negros na África à vida de escravos para que não sintam no Novo Mundo o*

⁶⁹ A principal fonte de dados do presente capítulo é Salvador, 1981

peso do cativo. Se lhes seguissemos o exemplo, conseguiríamos ter menos perdas em viagem e alcançaríamos melhores preços no Brasil.

A viagem (o transporte)

Na antevéspera, alojados em barracões, choças ou armazéns no ancoradouro oficial, permaneciam homens, mulheres e crianças até que fosse reunido um número suficiente de peças para a viagem. Procurava-se alimentá-los e melhorar-lhes as condições físicas, de modo a prepará-los para a longa travessia. Enquanto aguardavam o momento do embarque, viam-se obrigados a plantar mandioca e realizar outros serviços para irem adaptando-se às atividades que exerceriam na América. Muitos eram batizados nesse período, outros a bordo.

Nesse local recebiam as marcas corporais: uma vez escolhida a porção do corpo - geralmente o braço, a região do estômago ou o rosto - era ela untada com sebo antes de receber o ferrete em brasa. A seguir realizavam-se os registros nos livros da Fazenda, pagavam-se as taxas e aguardava-se o momento do embarque, que ocorria entre janeiro e março, ocasião própria para os fins em vista.

Os navios demoravam para chegar aos ancoradouros africanos. Às vezes, mesmo já tendo aportado, ali permaneciam semanas ou meses até completarem a carga. Fechadas por detrás das cercas, as pessoas ficavam irritadiças, decorrendo disso discórdias e revoltas. Freqüente ocorrência de doenças e epidemias levavam os escravizados à morte. Muitas vezes os próprios donos mandavam assassiná-los para evitarem males piores e despesas inconvenientes.

A caminho da América

Segundo Salvador, os africanos, amarrados dois a dois eram colocados em canoas que os conduziram à grande embarcação. Durante a travessia com canoas ocorriam muitos acidentes de afogamento. Os que embarcavam a bordo da grande embarcação enfrentariam longa e extenuante viagem para o Novo Mundo, jamais esquecida por quantos chegassem vivos. A viagem, realizada em estação própria e sem demoras - de janeiro a março - durava normalmente, um mês e meio.

Acompanhemos a descrição feita por Rugendas (1989: 139,140): *É, sem dúvida, durante o trajeto da África para a América que a situação dos negros se revela mais horrível. Mesmo admitindo-se que as circunstâncias atuais sejam mais favoráveis, ainda assim seus sofrimentos são de tal ordem que nenhuma descrição seria bastante fiel, embora entregássemos à imaginação mais fértil o encargo de pintar o quadro com suas verdadeiras cores. O artista só pode representar semelhantes cenas suavizando-lhes quanto possível a expressão.*

.....

Embarcam-se, anualmente, cerca de 120.000 negros da costa da África, unicamente para o Brasil, e é raro chegarem a seu destino mais de 80.000 a 90.000. Perde-se, portanto, cerca de um terço durante uma travessia de dois meses e meio a três meses. Reflita-se sobre a impressão cruel do negro diante da separação violenta de tudo o que lhe é caro, sobre os efeitos do mais profundo abatimento ou a mais terrível exaltação de espírito unidos às privações do corpo e aos sofrimentos da viagem, e nada terão de estranho tão terríveis resultados. Esses infelizes são amontoados num compartimento cuja altura raramente ultrapassa cinco pés. Esse cárcere ocupa todo o comprimento e a largura do porão do navio; aí são eles reunidos em número de duzentos a trezentos, de modo que para cada homem adulto se reserva apenas um espaço de cinco pés cúbicos. Certos relatórios oficiais apresentados ao Parlamento, a respeito do tráfico no Brasil, permitem afirmar que no porão de muitos navios o espaço disponível para cada indivíduo se reduz a quatro pés cúbicos e a altura da ponte não ultrapassa tampouco quatro pés. Os escravos são aí amontoados de encontro às paredes do navio e em torno do mastro; onde quer que haja lugar para uma criatura humana, e qualquer que seja a posição que se lhe faça tomar, aproveita-se. As mais da vezes as paredes comportam, a meia altura, uma espécie de prateleira de madeira sobre a qual jaz uma segunda camada de corpos humanos. Todos, principalmente nos primeiros tempos da travessia, têm algemas nos pés e nas mãos e são presos, uns aos outros por uma comprida corrente.

.....

Às vezes acontece ficar um cadáver vários dias entre os vivos. A falta de água é a causa mais freqüente das revoltas de negros; mas, ao menor sinal de sedição, não se distingue ninguém; fazem-se impiedosas descargas de fuzil nesse antro atravancado de homens, mulheres e crianças. Acontece que, desvairados pelo desespero, os negros furiosos se atiram contra seus companheiros ou rasgam em pedaços seus próprios membros.

Não se deve esquecer que não descrevemos exceções raras, mas sim o estado habitual dos navios negreiros, a sorte comum dos 120.000 negros que se exportam por ano, unicamente para o Brasil; de resto, na melhor das hipóteses, um atraso de poucos dias na travessia pode provocar terríveis resultados...

Segundo Salvador, não é justo taxar todos os navios de *tumbeiros*, nem se pode generalizar os acontecimentos transcorridos a bordo. O interesse econômico determinava, muitas vezes, outro procedimento: *se morrem poucos na passagem, o lucro é seguro; se morrem muitos, está perdido o armador, que é obrigado a pagar o exorbitante risco, que a si tomou.*⁷⁰ Salvador refere-se a alguns cuidados regularmente tomados pelos portugueses: proibiam o embarque dos doentes e aos que adoeciam durante o trânsito mandava dar-lhes cama a bordo, debaixo da coberta *para virem bem guardados do frio e chuva*, sendo então *bem providos de inhames, azeite de palma, caroço, banana e alguma malagueta*. O cardápio

⁷⁰ José da Silva Lisboa, barão e visconde de Cairu, autor dos *Princípios de Direito Mercantil*. Citado por Salvador, 1981

regular incluía farinha de mandioca brasileira e porções de aguardente, tudo muito dosado, em virtude da longa permanência no mar e das incertezas do percurso. Aproximando-se o fim da viagem, aumentava-se a quantidade de comida e cuidava-se da aparência física dos cativos: deviam lavar-se com água do mar e untar-se com óleo de palma.

Embora apresentando essa descrição, Salvador refere-se ao fato de que é possível concluir que as condições a bordo, determinadas pela sobrecarga geral constante de *peças* (alguns navios traziam cinco vezes o permitido por lei), mercadorias etc., tornavam impossível o sucesso da empresa, sendo numerosos os casos de morte.

Degredo: arranca

O solo, o ser, a planta, a raiz.

Longe do lar, da terra,

só o medo

sem ar, sem luz, sem paz

no infame porão.

Fora, a imensidão do mar.

Maior a dor do não-ser,

o protesto mudo

o pranto e o espanto

nos olhos sem acalanto

das negras crianças,

sem futuro, sem lembranças.

A viagem sem volta

VORAGEM

do oceano desumano.

Noite. Permanente e distante.

Chegada ao Novo Mundo

Após semanas e mais semanas findava a terrível travessia oceânica. Diz Salvador: *o único motivo de satisfação estava em respirar o ar oxigenado. Quanto ao resto, que poderia o futuro oferecer de melhor aos decrépitos filhos da África negra?*

Nas imediações do porto a expectativa da chegada das embarcações, já avistadas ao longe, era grande. Desencadeava-se grande movimento. Oficiais da Fazenda, mercadores locais e, principalmente o feitor do contrato, preparavam-se para agir. As pessoas, consideradas *peças*, eram então lançadas à praia e depois de conferidas, encaminhadas aos alojamentos. Mal podiam andar, de tão debilitadas. Durante dias, antes de serem postas a venda, recebiam cuidados, uma vez que o preço dependia do estado de cada uma, fosse criança, moleque, jovem ou adulto, homem ou mulher. Nas *Ordenações do Reino*, influenciadas pela legislação romana, o escravo, considerado bem móvel semelhante a qualquer objeto, diferenciava-se dos objetos por ser alma vivente. Podiam ser avaliados por peça ou por medida. Se avaliados por medida linear, de volume ou peso, entravam na contagem pessoas de todas as idades e estaturas.

Cenas do Rio de Janeiro: da alfândega para os mercados

*Da alfândega são os negros conduzidos para os mercados, verdadeiras cocheiras: aí ficam até encontrar comprador... Durante o dia inteiro esses miseráveis, homens, mulheres, crianças, se mantêm sentados ou deitados perto das paredes desses imensos edifícios e misturados uns aos outros; e, fazendo bom tempo, saem à rua. Seu aspecto tem algo horrível, principalmente quando ainda não se refizeram da travessia. O cheiro que se exala dessa multidão de negros é tão forte, tão desagradável, que se faz difícil permanecer na vizinhança quando ainda não se está acostumado. Os homens e as mulheres andam nus, com apenas um pedaço de pano grosseiro em volta das ancas. São alimentados com farinha de mandioca, feijão e carne seca. Não lhes faltam frutas refrescantes... Infelizmente, quando se vendem escravos, raramente se tomam em consideração os laços de parentesco. Arrancados a seus pais, a seus filhos, seus irmãos, esses infortunados explodem às vezes em gritos dolorosos; mas, em geral, o negro demonstra, nessas circunstâncias, uma tal indiferença ou um tal domínio sobre os seus sentimentos, ainda mais espantosos e inexplicáveis quando comparados à dedicação que revelam mais tarde por aqueles a que estão ligados pelo sangue.*⁷¹

⁷¹ Descrição de Rugendas, 1989: 139, 141

Cenas da Bahia: nas ruas

... Mais numerosos são os cantos dos nagôs. No canto do Mercado, rua do Comércio, ao lado dos Cobertos Grandes, em mais de um ponto na rua das Princesas em frente aos grandes escritórios comerciais, se congregam velhos nagôs ainda fortes, robustos, numerosos e faladores. São também de nagôs os cantos da cidade alta. No canto da rua da Ajuda, por trás do edifício da Câmara Municipal, no Largo da Piedade, em frente ao Convento, no da porta da casa que fica junto ao Hotel Paris, na Ladeira de São Bento, se reúnem negros desta procedência... No canto do Campo Grande, vindo do Forte de São Pedro, a alguns nagôs se reúnem uns três ou quatro jejes. Na rua das Mercês, canto de São Raimundo, reúnem-se negros minas, dois ou três. Na Baixa dos Sapateiros, canto da rua da Vala, reúnem-se africanos de diversas nacionalidades.⁷²

Pela extrema necessidade de sujeitarem-se às crenças religiosas de seus senhores, ocultaram sob as efígies católicas a força e o poder das divindades de sua própria religião. A tal ponto que alguns observadores e estudiosos chegaram a crer que os africanos teriam facilmente abandonado os princípios de suas religiões tradicionais para tornarem-se cristãos. Generalizando, indevidamente, afirma Rugendas: *Pode-se estranhar encontrar entre os negros do Brasil tão poucos traços das idéias religiosas e dos costumes de sua pátria; mas nisso, como em muitas outras coisas, tem-se a prova de que para os negros a travessia que os leva para a América é uma verdadeira morte. O excesso das violências que lhes são impostas destrói, quase inteiramente, todas as suas idéias anteriores, apaga a lembrança de todos os seus interesses: a América é para eles um mundo novo; aqui recomeçam uma nova vida. A influência da religião católica é incontestável desse ponto de vista; é a consoladora dos negros; seus sacerdotes lhes aparecem sempre como protetores naturais, e o são com efeito. Por outro lado, as formas exteriores desse culto devem produzir uma impressão irresistível no espírito e na imaginação do africano. Concebe-se, pois, que no Brasil os negros se tornem rapidamente cristãos convictos e que todas as recordações do paganismo se apaguem neles ou lhes pareçam odiosas.* (RUGENDAS, 1989:159)

⁷² Rodrigues, 1976:102

Negredo

*Estar aqui e em nenhuma parte
alma ausente
do exílio
num corpo morto,
alheio, mecânico.
Uma CRUZ
no silêncio
da cultura perdida
penitência IMPOSTA
por deuses estranhos
de semblantes medonhos.
Onde os orixás,
os atabaques e os cantos?
Nos campos IMENSOS
AVULTADOS pela distância
Só
a vontade dos donos
pesadelo sem trégua.
Uma infinita manhã branca
ANULA o sol*

e as outras estrelas.

Capítulo 15

Presença dos iorubás no conjunto de influências africanas no Brasil

onde se discorre a respeito da participação iorubá na constituição sócio-cultural brasileira. Conclui-se com referências a iorubás que retornaram à África e outros que aqui permaneceram

Apesar das variantes dialetais, os iorubás foram reconhecidos como integrantes de um único grupo no Brasil, por falarem o mesmo idioma e considerarem-se descendentes de Odudua, da velha Ile Ifé. Eram, em sua maioria, oriundos de Daomé, atualmente, República do Benin, colonizada pelos franceses. Para referir-se a eles, a administração francesa adotou a forma utilizada pelos fon: *nagô*, *nagonu* ou *anagonu*. Enquanto os iorubás ficaram conhecidos no Brasil como nagôs, os fon ficaram conhecidos como *jêjes* ou *minas*. Os fon de Abomey, fundadores do antigo Reino do Daomé, pertencentes ao povo aja, estiveram durante muito tempo sob o domínio iorubá. Daí a grande similaridade de crenças entre os iorubás, os fon e outros povos de língua ewe.

Há controvérsias a respeito do significado das palavras *nagô*, *nagonu* e *anagonu*. Caso oriundas, de fato, do idioma fon, têm por significado *sujeira*, *lixo*. Mercier (citado por Santos, 1986) é de opinião, contudo, que *de fato são agrupamentos iorubás no círculo daomeano de Porto Novo e de regiões adjacentes da colônia e da divisão de Illare, que chamam a si mesmos de anago e conhecem unicamente esse nome.*

No Brasil foi adotado o nome *anagonu* ou *nagô* para denominar os iorubás, independentemente de seu reino de origem. Diz Rodrigues: *Como os franceses, na Bahia chamamos nagôs a todos os negros da Costa dos Escravos que falam a língua iorubana. Desta procedência, tivemos escravos de todas as pequenas nações daquele grupo: de Oyó, capital de Iorubá, de Ilorin, Ijesa, Ibadan, Ifé, Iebú, Egbá, Lagos, etc. Alguns destes nomes acham-se muito deformados entre nós. Na palavra Egbá, por exemplo, muitos negros não pronunciam o g, donde encontrar-se em documentos do tráfico e da escravidão a designação de negros de Ebá ou simplesmente negros Bá. Assim ainda em relação a Ijesá. Os iorubanos tem aqui o som de x e o j de dg; a palavra se pronuncia pois idjêxá, que facilmente soa digêxa; donde provieram para os documentos oficiais os negros gexás.*

Os nagôs são ainda hoje os africanos mais numerosos e influentes neste estado (Bahia). Existiam aqui de quase todas as pequenas nações iorubanas. Os mais numerosos são os de Oyó, capital do reino de Iorubá, que naturalmente foram exportados ao tempo em que os haussás invadiram o reino, destruíram sua capital e tomaram Ilorin. Depois, em ordem decrescente de número vem os de Ijêsá, de que sobretudo há muitas mulheres. Depois os de Egbá, principalmente da sua capital Abeokutá. Em menor número são os de Lagos, Ketú,

*Ibadan. Apenas conheci um negro de Ifé. Conheço três de Iebú, dos quais o que estacionava todos os dias na porta do conhecido Bazar 65, de cujos proprietários foi escravo, acaba de falecer. Em geral, os nagôs do centro da Costa dos Escravos, os de Oyó, Ilorin, Ijêsá etc, são quase todos, na Bahia, muçulmis, malês ou muçulmanos, e a seus compatriotas se deve atribuir a grande revolta de 1835.*⁷³

Durante o último período da escravatura, os iorubás foram concentrados nas zonas urbanas, então em pleno apogeu; nas regiões suburbanas ricas e desenvolvidas do Norte e Nordeste, particularmente em Salvador e no Recife. Ligados pela origem mítica comum, pela prática religiosa e semelhança dos costumes, rapidamente os diversos grupos nagôs passaram a interrelacionar-se. Não perderam contato com a África, dada a intensa atividade comercial entre a Bahia e a Costa Africana.

*Do mesmo modo que na África Ocidental, a religião impregnou e marcou todas as atividades do Nagô brasileiro, estendendo-se, regulando e influenciando até suas atividades as mais profanas. Foi através da prática contínua de sua religião que o Nagô conservou um sentido profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais. A história de Kétu é preciosa como referência direta no que concerne à herança afro-baiana. Foram os kétu que implantaram com maior intensidade sua cultura na Bahia, reconstituindo suas instituições e adaptando-as ao novo meio, com tão grande fidelidade aos valores mais específicos de sua cultura de origem, que ainda hoje elas constituem o baluarte dinâmico dos valores afro-brasileiros.*⁷⁴

Rodrigues (1976:123) considera impossível definir com precisão a data de chegada dos primeiros nagôs ao Brasil. *Só no começo do século XIX se tornou conhecido dos europeus o poderoso reino de Iorubá. Nação central, foram as invasões haussás que os repeliram para a costa e fizeram fundar Lagos, que tão saliente papel desempenhou no tráfico africano... está demonstrado que dos fins do século XVIII até quase metade do século XIX, os nagôs foram largamente introduzidos no Brasil e exerceram decidida influência na constituição do nosso meio social mestiço... foram introduzidos não só depois dos trabalhos de limitação do tráfico ao sul da África (1817), mas ainda por muito tempo após a proibição total do tráfico (1831).*

Verger (1957) informa terem chegado ao Brasil, no ano de 1846, um grande número de iorubás. *Uma divisão dos negros por "nações", baseada sobre os contratos de venda e compra de escravos, entre 1838 e 1860, extraída dos arquivos municipais da cidade de Salvador (Bahia) oferece as seguintes cifras: Nagôs 2049, Jejes 286, Mina 117, Calabar 39, Benin 27, Cachem 1, ou seja, 3060 de origem sudanesa e Angola 267, Cabinda 65, Congo 48, Benguela 29, Gabo 5, Cassanje 4 e Moçambique 42, ou seja, 460 de origem banto.*

⁷³ Rodrigues, 1976:102

⁷⁴ Santos, 1986:28

Conforme mencionado anteriormente, as contendas entre grupos étnicos na África tiveram conseqüências no tráfico de escravos para o Brasil: *os ataques contínuos dos daomeanos dirigidos contra seus vizinhos do Sul, do Norte e do Leste, e a pressão dos fulani sobre Oyó, a capital do reino iorubá, impedindo seus exércitos de defender os territórios mais distantes do seu império, tiveram como resultado a captura e, em seguida, a venda de numerosos grupos egba, egbado, e sabe, particularmente dos kétu, embarcados em Huida (Ajuda) e em Cotonu. A esses contingentes agregaram-se - depois da queda de Oyó e de desapiedadas lutas intestinas que culminaram com a revolta e a perda de Ilorin - grupos provenientes do próprio território de Oyó, grupos Ijesa e Ijebu. Os kétu foram os mais profundamente atingidos pelos daomeanos de Abomey.* (Santos, 1986:28,32)

Idioma iorubá no Brasil

O filólogo João Ribeiro escreveu: *Sob a denominação de 'elemento negro' designamos toda a espécie de alterações produzidas na linguagem brasileira por influência das línguas africanas faladas no Brasil. Essas alterações não são tão superficiais como afirmam alguns estudiosos. Ao contrário, são bastante profundas, não só no que diz respeito ao vocabulário, mas até ao sistema gramatical do idioma.*

... Na infinita multiplicidade e matizes dos seus dialetos, as línguas eram tantas que, num exagero quase desculpável, se poderiam dizer equivalentes em número ao dos carregamentos de escravos lançados no país. Em tais condições, tornou-se uma necessidade imperiosa para os escravos negros adotar uma língua africana como língua geral, em que todos se entendessem.

*Destarte, ao desembarcar no Brasil, o negro novo era obrigado a aprender o português para falar com os senhores brancos, com os mestiços e os negros crioulos, e a língua geral para se entender com os parceiros ou companheiros de escravidão.*¹³

Das muitas línguas africanas faladas no Brasil, duas predominavam e foram adotadas como línguas gerais: a nagô ou iorubá, na Bahia e a quimbunda ou congoleza no norte e no sul. Já o Visconde de Porto Seguro tinha assinalado com precisão o papel de língua geral desempenhado na Bahia pelo nagô. É ao nagô que se refere Reclus quando afirma que "na Bahia, os pretos cantam estribilhos da África, servindo-se da sua velha língua para as cerimônias de feitiçaria". Atois tão correntes do culto jeje-iorubano ... são realizados em língua nagô.

A língua nagô é, de fato, muito falada na Bahia, seja por quase todos os velhos africanos das diferentes nacionalidades, seja por grande número de crioulos e mulatos. Quando neste Estado se afirma de uma pessoa que esta fala língua da Costa, entende-se, invariavelmente, que se trata do nagô. Ela possui mesmo, entre nós uma certa feição literária que eu suponho

⁷Rodrigues, 1976:123

*não ter tido nenhuma outra língua africana no Brasil, salvo talvez o haussá escrito em caracteres árabes pelos negros muçulmis. É que muitos negros que aprenderam a ler e a escrever corretamente esta língua em Lagos, têm estado na Bahia e aqui a têm ensinado a negros baianos que já a falavam.*¹⁴

A Religião Tradicional Iorubá no Brasil

*De todas as instituições africanas entretidas na América pelos colonos negros ou transmitidas aos seus descendentes puros ou mestiços, foram as práticas religiosas do seu fetichismo (práticas religiosas dos nagôs) as que melhor se conservaram no Brasil... na influência recíproca que exerceram uns sobre os outros os diversos povos negros acidentalmente reunidos na América pelo tráfico, se havia de fazer sentir poderosa a ação absorvente das divindades de culto mais generalizado sobre as de culto mais restrito, a qual, nestes casos se manifesta como lei fundamental da difusão religiosa. É assim que as divindades já quase internacionais dos iorubanos se estão desenvolvendo, na Costa dos Escravos e do Ouro, à custa das divindades apenas nacionais dos jejes e melhor ainda à custa dos simples fetiches de tribos ou clãs dos tshis ou minas. Esta lei assim exemplificada e posta em evidência por A. Ellis para os povos negros da Costa dos Escravos dá a razão psicológica da preponderância adquirida no Brasil pela mitologia e culto dos jejes e iorubanos, a ponto de, absorvendo todos os outros, prevalecer este culto quase que como a única forma ritual organizada de nossos negros fetichistas. Este fato me havia impressionado e, consignando-o, em 1896 eu o atribuí ao grande predomínio numérico dos nagôs sobre todos os outros africanos. Reconheço hoje que não era de todo justa a explicação, pois tão numerosos como os nagôs foram os colonos de outras procedências, sobretudo os angolas. A sugestão coletiva exemplificada na lei de Ellis, servida pela melhor organização do sacerdócio e pela difusão da língua nagô entre os negros africanos e os crioulos, sem excluir a importância do fator numérico, explica de modo completo o fenômeno observado, atestando em todo o caso a ascendência espiritual ou cultural deste povo.*¹⁵

Nina Rodrigues, a partir dos fenômenos que observara, supunha que seria breve a permanência da prática religiosa nagô em nosso meio: *não se haja de concluir que, na nossa opinião, a religião e o culto jeje-nagô não terão de desaparecer do Brasil. Como culto organizado ele persistirá ainda por largo prazo, mesmo após a extinção dos velhos africanos sobreviventes à escravidão. Grande número de terreiros na capital como principalmente no interior do Estado já são dirigidos atualmente por negros crioulos e mestiços, instruídos nessas práticas litúrgicas. Mas é evidente que, no conflito com o exemplo e as instituições do novo meio, a tendência será ao esquecimento completo dessa religião como culto organizado. Já*

⁸Rodrigues, 1976:130-132

⁹Rodrigues, 1976:214

*esse fato se dá no Maranhão, onde os filiados do último terreiro não passavam, em 1896, quando lá estive, de umas vinte e poucas negras e mulatas.*¹⁶

Ao tratar do complexo cultural jêje-nagô, Barros (1993), aponta para a função social das práticas rituais religiosas: impossibilitados de oferecer resistência legal a níveis econômico e político, os africanos criaram seu espaço de resistência cultural e de luta social, nas relações de grupo estabelecidas em torno das práticas religiosas. E o poder instituído? Como reagiu a essa formação social? Albuquerque, citado por Barros (1993:13) comenta: *O Estado apoiou a Igreja na repressão a essas práticas não católicas e estimulou a formação de irmandades que incorporavam a população de cor, escrava ou livre, aos quadros sociais controlados oficialmente.* Barros considera a religião um fator preponderante no reagrupamento institucionalizado dos africanos e seus descendentes.

*Verger observou que o ritual cerimonial dos nagôs (e em menor grau o dos jejes) é, de fato, aquele que na Bahia conservou melhor seu caráter africano e influenciou fortemente o das outras "nações". Esses negros foram todos batizados mas permaneceram ligados a suas antigas crenças... Seus cantos e danças, que aos olhos dos proprietários passavam por simples distração de negros nostálgicos, eram em realidade, reuniões em que eles invocavam os Deuses da África ... Todo mundo ficava contente: o Governo de dividir para melhor reinar e assegurar a paz do estado; os escravos por cantarem e dançarem, as divindades africanas por receberem louvação, os senhores, por verem sentimentos assim católicos.*¹⁷

Alguns iorubás, já velhos, retornaram à África...

*Muitos negros, velhos escravos libertados, não muçulmanos, retornaram igualmente à África no início do século XIX, dedicando-se, por sua vez, ao comércio dos escravos ao qual sucedeu-se o de diversos produtos da África, necessários aos negros da Bahia e do Brasil, para a realização dos cultos.*²⁴ *Foi presa de bem profunda emoção, que assisti em 1897 uma turma de velhos nagôs e haussás, já bem perto do termo da existência, muitos de passo incerto e coberto de alvas cãs tão serôdias na sua raça, atravessar a cidade em alvoroço, a embarcar para a África em busca da paz do túmulo nas mesmas plagas em que tiveram o berço. Dolorosa impressão a daquela gente, estrangeira no seio do povo que a vira envelhecer curvada ao cativo e que agora, tão alheio e intrigado diante da ruidosa satisfação dos inválidos que se iam, como da recolhida tristeza dos que ficavam, assistia, indiferente ou possuída de efêmera curiosidade, àquele emocionante espetáculo da restituição aos penates dos despojos de uma raça destruída pela escravidão ... Mas a eles que, moços e vigorosos,*

¹⁰ Rodrigues, 1976:252

¹¹ Verger, 1957: 19

¹² Verger, 1957: 17

*aqui deviam ter aportado com o ódio no coração, quantas desilusões não reserva ainda esta tardia e gélida peregrinação da velhice? A África real jamais poderá realizar, para a geada invernosa dos pobres velhos, a sorridente primavera a que a imaginação escaldada da mocidade estivera a emprestar, durante todo o longo martírio do cativo, doçuras e encantos de pura fantasia.*²⁵

Aqueles que retornaram, membros mutilados de seu grupo de origem, voltaram para reintegrar-se aos valores da própria cultura. Aquele que retornou ao chão de origem, terra dos ancestrais, retornou para ser, com eles, mais um.

... e outros iorubás permaneceram no Brasil

Outros permaneceram. Recorro à descrição que Rugendas (1989:143) faz da condição vivida pelo africano nos engenhos de cana: *Acontece muitas vezes que esse esgotamento provoca desastres. Pode ocorrer que a mão ou a roupa do negro encarregado de colocar a cana entre os cilindros seja presa; o braço, às vezes o corpo inteiro, é então esmagado, a menos que tenha socorro imediato. Em algumas fazendas vê-se, ao lado da máquina, uma grossa barra de ferro para parar os cilindros ou separá-los em caso de perigo. Entretanto, muitas vezes o único meio de salvar o infeliz é cortar-lhe, imediatamente, a machado, o dedo, a mão ou o braço preso nos cilindros.*

O dedo, a mão, o braço, o corpo preso nos cilindros. Esta talvez possa ser uma boa imagem da condição atual dos brasileiros afro-descendentes, entre os quais, os descendentes dos iorubás. Sua rica cultura, seus princípios de sabedoria, sua magnífica compreensão da importância do homem, da natureza e das relações entre o natural e o espiritual permanecem subestimados ou totalmente negados.

A partir do acima exposto conclui-se sem dificuldades que a identidade e a cidadania, não apenas dos afro-descendentes mas de todos os brasileiros, constroem-se a partir de importantes elementos de cosmovisões africanas. Há um forte liame entre ancestralidade africana e construção das identidades individuais nos países de expressiva diáspora africana, ainda que essa diáspora tenha sido forçada por circunstâncias históricas. A ancestralidade africana determina significativamente a constituição da identidade nacional brasileira, apesar da negação desse fato, imposta pela ideologia do branqueamento que determina como modelo identificatório para o desenvolvimento das identidades individuais, o europeu. No entanto, como o que vive clama por expressar-se, a força vital da alma africana, presente no grupo brasileiro, contida por tanto tempo e através de tantos recursos e estratégias do poder branco, terminará por romper a espessa casca em torno dela construída.

¹³ Rodrigues, 1976:98

Segredo

*A teia sempre lenta
do tempo
tece amanhã insuspeitos.
Escravos de hoje
e de ontem. POREM,
Nos brasis sem fronteiras
do imaginário
nós todos nós negros todos nós
no exílio da fome,
da violência, dos guetos,
frustrações e carências
ouvimos - muito além do Ipiranga -
um sussurro:
liberdade mesmo tardia.
Urdimos um fio na alvorada
com o mais negro da noite
e o primeiro beijo da aurora.
Um vento sem dono nem amarras
se espalha e incendeia
Na placidez de um murmúrio.*

***Nós todos nós negros todos nós
urdimos um fio na alvorada
com o mais negro da noite
e o primeiro beijo da aurora***

A

Abeokuta - literalmente, *cidade sob pedras*. Capital do estado de Ogun, na Nigéria. Terra iorubá.

Abiku - Literalmente, *crianças nascidas para morrer*. Com o objetivo de causar sofrimentos a uma mulher, um espírito encarna várias vezes sucessivas, como seu filho. Assim, a mulher engravida, as gestações chegam a termo, as crianças nascem bem, mas morrem ainda pequenas ou quando jovens. Trata-se de um mesmo e único espírito que encarna e desencarna sucessivas vezes. Há recursos espirituais para impedir o desencarne a fim de que a criança possa desenvolver-se.

Adi - óleo extraído da semente do fruto que dá origem ao azeite de dendê.

Adura - reza.

Aferi - magia que torna a pessoa invisível.

Afose (em português, **afoxé**) - Recurso mágico que concede a seu usuário o poder de comando através da fala, de tal modo que uma ordem verbal não poderá ser desobedecida. A mesma força de realização através da palavra pode ser empregada nas orações. Este termo sofreu distorção de sentido ao ser aportuguesado. No Dicionário da Língua Portuguesa, de Aurélio Buarque de Holanda, encontramos o seguinte: *cortejo carnavalesco de negros que cantam canções de candomblé em nagô ou iorubá. Candomblé de qualidade inferior*. Pode-se notar, claramente, a distorção sofrida.

Agbo - preparado medicinal de origem mineral, vegetal ou animal, cozido ou não. É ingerido e usado para banhos.

Agogo - instrumento musical usado no culto de Ogum e tocado também por ocasião de oferendas a vários outros orixás.

Aiye - terra / dimensão da matéria física.

Aje - bruxa. Mulher com poderes sobrenaturais que, segundo a concepção iorubá, pratica tanto o bem como o mal.

Akara - bolinho frito, feito de feijão, temperado ou não, oferecido às divindades como sinal de abundância e de multiplicidade. Equivalente ao acarajé brasileiro.

⁷⁵ Elaborado em co-autoria com Salami, S e parcialmente publicado nas obras citadas

Alade seseefun - Literalmente, *O senhor da coroa feita de cauris e contas brancas*. Esta coroa é um dos símbolos mais importantes de Obatalá. Constitui um de seus epítetos, bem como uma das formas de saudá-lo.

Alafin - *dono do palácio*, ou seja, rei. Cascudo (1988) refere-se a *alafi* como *personagem que nas macumbas do Rio de Janeiro acompanha os que se mascaram de espírito, guardando-lhes a entrada da porta*.

Alase - o senhor do axé.

Apere - cesta.

Aroni - O mais importante dos companheiros seguidores de **Osanyin** (Ossaim). Possui cabeça de cachorro e uma única perna. É um mestre que seqüestra seres humanos talentosos e os faz viver consigo na floresta escura para depois enviá-los de volta, com grande conhecimento a respeito do valor medicinal das plantas.

Awo - segredo; coisas secretas relacionadas à sociedade secreta *ogboni*, ao culto de Ifá e ao culto de orixás em geral. Forma de designar o iniciado.

Aye - literalmente, *o universo, a humanidade*. Refere-se aos bruxos e bruxas. Também, forma de referência a todas as fontes de conhecimento do sagrado.

B

Babalawo - literalmente, *senhor do segredo*. Aquele que tem conhecimento e autoridade para realizar o jogo de Ifá. Babalaô.

Babalorisa - homem que ocupa a posição hierárquica mais elevada no culto ao orixá. Babalorixá. No Brasil conhecido como Pai-de-Santo.

E

Eeepa Heyi! - saudação a Oyá (Iansã).

Egun - também **eegun**. Abreviatura de **egungun**.

Egungun - culto secreto aos ancestrais masculinos. Uma vez por ano, ou em ocasiões especiais, são evocados e caminham pelas ruas das cidades abençoando as pessoas e recebendo presentes. Também participam dos rituais de iniciação no culto a Oyá.

Ejire - irmãos gêmeos.

Ejire okin - (**ejire** = irmãos gêmeos/ **okin** = pavão) - expressão empregada para comparar a beleza do pavão à beleza de se possuir gêmeos.

Ekuru - inhame cozido e amassado com dendê. Também, feijão descascado, moído, temperado com sal, cozido em banho-maria. Chamado **Ekuru-funfun** se não-acompanhado de

molho e **Ekuru-pupa**, caso seja acompanhado de molho preparado com azeite de dendê, pimenta e outros temperos.

Eledunmare - o mesmo que **Eledumare**, **Olodunmare**, **Olodumare**, **Oluwa**, **Olorun** - Deus Supremo.

Elemere - ser humano.

Epo - azeite de dendê.

E

Ebo - oferendas ou sacrifícios, feitos com ou sem animais, entregues em encruzilhadas ou não. Qualquer tipo de sacrifício. Ebó.

Edun - macaco sagrado, consagrado aos Ibeji. É esperto, rápido, hábil e possui longa vida. Sua caça é proibida. O vocábulo **Edun** é usado, também, como forma abreviada de **Edunjobi**.

Edun Ibeji - irmãos gêmeos.

Edunjobi - Epíteto de Ibeji.

Efun - potente e sagrado cal natural. Giz branco usado para pintar o iaô ou usado como oferenda a Oxalá.

Eja - peixe.

Erindilogun - jogo divinatório que faz uso de 16 búzios. Ao serem lançados, cada búzio exhibe uma de suas faces. Conta-se a quantidade de búzios caídos com determinada face voltada para cima e assim se obtém um número que varia entre 1 e 16. A cada número desses corresponde um *Odu* e a cada *Odu* corresponde um (ou alguns poucos) orixás, bem como uma série de energias reveladoras de acontecimentos passados, presentes e futuros.

Ewo - quizzilas, restrições alimentares, restrição no uso pessoal de determinadas cores e recomendação de conduta moral, como por exemplo, não poder mentir ou não poder brigar.

I

Ide - bronze e metais amarelos. No culto a Oxum, esses metais são utilizados como representantes do ouro.

Idowu - nome dado à criança que nasce após um parto de gêmeos.

Ifá - Orumilá, o oráculo divino, deus da sabedoria iorubá. Também jogo adivinatório realizado com **ikin** ou **opele**.

Ife ou **Ile Ife** - cidade sagrada, localizada no estado de Oyo, na Nigéria. Segundo a crença iorubá, foi ali que ocorreu o nascimento da humanidade.

Igbeniju - Epíteto de Ibeji.

Ikin - fruto sagrado da palmeira *ope Ifá*, constituem o símbolo e o instrumento divinatório mais importante de Ifá. São coquinhos do tamanho de um ovo de pomba. De acordo com o mito apresentado no *Odu Iwori Meji*, Ifá, ao retornar ao *orun* deixou os *ikin* como seus representantes na terra, tornando-se eles, desde então, o mais importante meio de comunicação entre Ifá e os homens.

Imale - nome atribuído a todos os seres espirituais.

Iroko - árvore sagrada, habitada por vários espíritos. Suas folhas são utilizadas para o preparo de **agbo**. A ela rende-se culto. Vide **agbo**.

Irunmale - forma de referência aos orixás. O mesmo que **imale**.

Isokun - forma de referência ao universo espiritual dos Ibeji.

Iyalode - a primeira dama de uma cidade. Epíteto de Oyá.

Iyalorisa - mulher que ocupa a posição hierárquica mais elevada no culto aos orixás. Ialorixá. No Brasil também chamada mãe-de-santo.

Iyawo - esposa. No culto aos orixás designa a pessoa em processo de iniciático.

Iyerosun - pó amarelo oriundo da árvore *irosun*

K

Kare o - Saudação a Oxum.

Kare o yeye - Saudação a Oxum.

Kehinde - entre os gêmeos, o irmão que nasce em segundo lugar e que é o espírito mais velho. Vemos nos versos que **Taye Lolu** ia na frente/e **Kehinde**, devagarinho, atrás./**Taiwo** é o irmão mais novo, literalmente, *vai experimentar a vida* e **Kehinde**, o mais velho, literalmente, *o último a chegar*.

O

Obi - pequeno fruto de uso alimentar e sagrado. Um dos itens mais importantes do culto aos orixás, sendo indispensável em qualquer ritual. É usado nas oferendas e como recurso adivinatório. Uma das espécies de **obi** é o **abata**, que possui quatro gomos em média. Detentor de axé, pode ser comido e oferecido aos orixás. Outra espécie é o **obi gbanja**, que possui apenas dois gomos e não serve para oferendas. Em português, obi.

Odu - O oráculo sagrado possui 4.096 (16 x 16 x 16) poemas. Com base nesses poemas é feita a interpretação no jogo adivinatório de Ifá ou de búzios. Por ocasião do processo iniciático o babalaô procura, através do jogo divinatório, tomar conhecimento de qual é o **odu**

de nascimento do iaô que passará a cultuar também o orixá relativo a esse **odu**, respeitando os **ewo** (quizilas, restrições) por ele prescritos. O **odu** de nascimento orienta o iaô quanto ao seu destino, nos mais diversos níveis.

Oogun - significa *medicina* e, também, *magia*. O fato de magia e medicina serem designadas pelo mesmo vocábulo serve para indicar o alto grau de associação entre ambas.

Opele - corrente divinatória. Trata-se de uma corrente de metal (ou fio grosso de algodão) com oito meias-partes do fruto da árvore *opele* consagrada a Ifá. Quando o sacerdote a pega entre os dedos, segurando-a pelo ponto central, distribuem-se, de cada lado, quatro meias-partes de fruto, a igual distância uma da outra. Cada meia-parte dessas possui uma face côncava e outra convexa. Quando a corrente é jogada sobre uma superfície plana, cada uma das oito meias-partes pode exibir a face côncava ou a convexa. A combinação de apresentações possíveis das faces côncavo e convexa perfaz um total de 256 possibilidades (16 vezes 16).

Ori - literalmente, *cabeça física*. Esta é, entretanto, símbolo da *cabeça interior* chamada **ori inu**, que constitui a essência do ser e controla totalmente a personalidade do homem, guiando e ajudando a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte. É pois, a centelha divina no humano. **Ori** é que recebe de Deus o destino, por ocasião do nascimento da pessoa. Um dos nomes de Deus é *Orise, fonte da qual originam-se os seres*. Todo *ori* é originalmente bom, porém sujeito a mudanças que podem torná-lo mau. Feiticeiros, bruxas, homens maus e a própria conduta podem transformá-lo negativamente, sendo sinal dessa transformação, uma cadeia interminável de infelicidades na vida de um homem a despeito de seus esforços para melhorar. O *ori*, entidade parcialmente independente, considerado uma divindade, é cultuado entre outras divindades, recebendo oferendas e orações.

Ori Inu - literalmente, *cabeça interior*. Refere-se às determinações do destino, que cada ser humano traz ao nascer e que fazem com que tenha sorte ou não. Quando *ori inu* está bem, todo o ser do homem está em boas condições.

Oriki - composto de **ori** e **ki**. **Ki** significa saudar. Oriki é pois, uma saudação ao **ser**, referindo-se a sua origem, suas qualidades e seus ancestrais. Dessa forma são saudados os orixás, as pessoas e também os animais. Geralmente incluem descrições de características e feitos do ser saudado.

Orin - cantiga.

Orisa - divindade iorubá.

Orisa-nla - Obatalá, Oxalá.

Orogbo - fruta bastante utilizada nos rituais sagrados. Uma das oferendas preferidas de Xangô.

Osorongá - forma respeitosa de referência às **ajé**. Mães superiores, com amplos conhecimentos e, por isso, temidas e veneradas.

O

Oba - rei.

Omojobi - expressão denotativa da alegria de possuir **Ibeji**.

Orun - dimensão do supra-sensível.

Orumilá - divindade primordial. O oráculo divino. Orixá primordial que introduziu o sistema divinatório de Ifá. Também denominado Ifá.

Osanyin - também **Osonyin**. Orixá da essência do mundo vegetal. Como Exu, é companhia indispensável de Ifá. Analogamente às, possui apenas uma perna. O bastão de ferro forjado que lhe pertence, com a representação de galhos e pássaros, não pode ser guardado em posição horizontal, nem pode cair. O mais importante de seus companheiros seguidores é **Aroni**, que possui cabeça de cachorro e uma única perna.

Osun - orixá das águas e dos metais nobres; da fertilidade e da prosperidade. Oxum.

Oya - orixá dos ventos e tempestades. Iansã. Supõe-se que o nome Iansã corresponda à expressão *Oya mesan - Oya das nove partes*, uma vez que o número nove acha-se intimamente associado a ela.

T

Taiwo - O irmão que nasce primeiro num parto de gêmeos e que é o espírito mais novo. Literalmente, *vai experimentar a vida*. **Taye Lolu** ia na frente/e **Kehinde**, devagarinho, atrás./**Taiwo** é o irmão mais novo e **Kehinde**, o mais velho, literalmente, *o último a chegar*.

Taye-Ejire - epíteto de Ibeji. Forma de saudar Ibeji.

Taye-Lolu - epíteto de Ibeji. Forma de saudar Ibeji.

Taye-Lolu Ejire - epíteto de Ibeji. Forma de saudar Ibeji.

Referências Bibliográficas e Sugestões para Leitura

- A Dictionary of the Yoruba Language*. Ibadan, University Press Ltd., 1950
- ABIMBOLA, W. - *Ifá, an Exposition of Literary Corpus*. Ibadan, Oxford University Press, 1976
- ABRAHAM, R.C. - *A Dictionary of Modern Yoruba*. London, London University Press, 1958
- ADEGBOLA, E.A.A. - *Traditional Religion in West Africa*. Ibadan, Daystar Press, 1983
- ADEMAKINWA, J.A. - *Ife Cradle of the Yoruba: a handbook on the history of the origin of yoruba*. Lagos, Pacific Printing, 1958
- AFOLAYAN, A. (ed.) - *Yoruba language and literature*. Nigeria, University Press Limited & University of Ife Press, 1982
- AJISAFE, A. K. - *History of Abeokuta*. Abeokuta, M.M. Ola, Fola Bookshops, 1964
- ANDRADE, M. - *Dicionário Musical Brasileiro*. Belo Horizonte, Itatiaia, ; Brasília, MEC; São Paulo, IEBUSP. EDUSP, 1989
- ASUNI, T. - "Modern medicine and traditional medicine". In ADEMUWAGEN, Z. A. - et al. (Eds.) - *African Therapeutic Systems*. Waltham, Massachusetts, African Students Association, Brandeis Univ., 1979
- ATANDA, J.A. - *An Introduction of Yoruba History*. Ibadan, Ibadan University Press, 1980
- AUGÉ, M. - *A construção do mundo (religião, representações, ideologia)*. Lisboa, Edições 70/Perspectivas do Homem, 1974
- AUGRAS, M. - *O duplo e a metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Vozes, 1983
- AWOLALU, J.O. & DOPAMU, P.A. - *West African Traditional Religion*. Nigeria, Onibonoje Press & Book Industries Ltd., 1979
- BARROS, J. F. P - *O segredo das folhas. Sistema de classificação de vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas: UERJ, 1993
- BASTIDE, R. - *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Liv. Pioneira Ed./EDUSP, 2 vols., 1971
- BASTIDE, R. - *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo, Perspectiva, 1973
- BASTIDE, R. - *O candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. RJ, Cia. Ed. Nacional/MEC, 1978
- BASTIDE, R. - *Sociologia e Psicanálise*. São Paulo, Melhoramentos, EDUSP, 1974
- BEYIORU, A. F. - *Ifá: Basic Principles of Ifá Science*. Lagos, Tika-Tore Press, 1940

- BEYIORU, A. F. - *Ifá, its worship and prayers*. Lagos, Salako Press, 1971
- BIRMAN, P. - *O que é Umbanda?* São Paulo, Brasiliense, 1983 (Coleção Primeiros Passos)
- BOUBOUHAMA, & KI-ZERBO, J. - *Lugar da História na Sociedade Africana. História Geral da África*. São Paulo, Ática/ Paris, UNESCO, 1982
- CARNEIRO, E. - *Candomblés da Bahia*. RJ, Eds. de Ouro, 1969
- CASCUDO, L. C. C. - *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo, EDUSP, 1988
- CASCUDO, L. C. - *Folclore do Brasil*. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1967.
- CASTANEDA, C. - *A erva do diabo*. São Paulo, Círculo do Livro, 1976
- CHALMERS, B. - *African Birth. Childbirth in Cultural Transition*. South Africa, Berev Pub., 1990
- CHAUÍ, M. - "Em torno da política do corpo". *Mulherio*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1982, 2(6): 8-9, mar/abril
- CORREIA-RICKLI, R. - *Três raízes, dez mil flores. 500 anos e cultura brasileira (Contribuições a uma Reflexão Livremente Antroposófica)*. São Paulo, Trópis, 1993
- DARAMOLA, O. & JEJE, A. - *Awon asa ati orisa ile yoruba*. Ibadan, Onibon - Oje Press & Book Ind. (Nig) Lim., 1975
- DAVIDSON, B. - "Revelando a Velha África". *Cadernos de Hoje*. nº 5. Lisboa, Prelo Eds., 1977
- DIAGNE, P. - "História e Linguística". *História Geral da África*. São Paulo, Atica; /Paris/, UNESCO, 1982
- DIOP, C. A. - *Anteriorité des Civilisations Negres: Mythe ou Verité Historique?* Paris, Presence Africaine, 1955 & 1967
- DIOP, C. A. - *The African Origin of Civilization - Myth or reality?* Chicago, Illinois, Lawrence Hill Books, 1974
- DJAIT, H. - "As fontes escritas anteriores ao século XV". *História Geral da África*. São Paulo, Atica; /Paris/, UNESCO, 1982
- DOPAMU, P. A. - *Exu, o inimigo invisível do homem. Um estudo comparativo entre Exu da Tradição Iorubá (Nagô) e o Demônio das Tradições Cristã e Muçulmana*. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1990
- DOPAMU, P. A. - "Obstetrics and gynaechology among the Yoruba". In ORITA. Ibadan. *Journal of Religious Studies*. XIV/I, June, 1982, pp. 34-42
- DOPAMU; P. A. - *Ofo. The Yoruba incantation*. University of Ilorin, 1988 (inédito)
- DOPAMU, P. A. - *The place of onisegun in the yoruba health care system* (Artigo inédito). Nigéria, 1990

- DOPAMU, P. A. - *The scientific basis of traditional medicine with particular reference to the Yoruba of Nigeria* (Artigo inédito). Nigéria, 1989
- DURKHEIM, E. - *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores)
- ELBEIN DOS SANTOS, J. - *Esu Bara Laroye - a comparative study*. Institute of African Studies, University of Ibadan, 1971
- ELBEIN DOS SANTOS, J. - *Os Nagô e a Morte: Pàdè, Àsèsè e o Culto de Égun na Bahia*. Petrópolis, Vozes, 1986
- ENGELMANN, G. J. - *La pratique des accouchements chez les peuples primitifs. Etude d'ethnographie et d'obstétrique*. Paris, Librairie J.B. Baillière et Fils, 1886 Resumido por MOTT, M.L.B. para ser incluído na Série *O Parto através dos Tempos*, Fascículo 3, São Paulo, BYK Química e Farmacêutica Ltda, s.d.
- ERNY, P. - *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*. Paris, Le Livre Africain, 1968
- EVANS-PRITCHARD, E. - *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona, Anagrama, 1976
- FADIPE, N. A. - *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan, Ibadan University Press, 1970
- FIERCE, M. C. - *Africana Studies outside the United States: Africa, Brazil, The Caribbean*. N. Y., Cornell University - Africana Studies and Research Center, 1991
- von FRANZ, M. L. - *Adivinhação e Sincronicidade. A Psicologia da Probabilidade Significativa*. São Paulo, Cultrix, 1980
- FRAZER, J. - *Magic and religion*. London, Thinker's Library, 1945. (Tradução espanhola: *La rama dorada: magia y religión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944)
- FRAZER, J. G. - *O ramo de ouro*. São Paulo, Círculo do Livro, 1978
- FRIAS, R. E. F. - "Capoeira, enlace afro-brasileiro, um jogo de agilidade e astúcia" in *Tema*, nº 18/20, dez, 1993, pp. 177-197
- FRIAS, R. E. F. - "Negredo" in *Folhas Avulsas. Antologia*. I Concurso Universitário Livre de Poesia Brasil-Portugal. São Paulo, EDUC, 1991
- GEERTZ, C. - *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1989
- GROMIKO, A.A. - *As religiões da África*. Moscovo, Ed. Progresso, 1987
- GUÉNON, R. - *Os símbolos da ciência sagrada. A importância dos símbolos na transmissão dos ensinamentos doutrinários de ordem tradicional*. São Paulo, Ed. Pensamento, 1962
- HAMA, B. & KI-ZERBO, J. - *Lugar da História na Sociedade Africana. História Geral da África*. São Paulo, Ática/ Paris, UNESCO, 1982

- HAMPATE BÂ, A. - "A tradição viva". *História Geral da África: Metodologia e pre-história da África*. São Paulo: Ática; [Paris]: UNESCO, 1982. Páginas 181-218
- HOLANDA, A. B. - *Novo Dicionário Aurélio*, Segunda Ed. Revista e Ampliada. R. J., Ed. Nova Fronteira, 1986
- HOUART, J. - *Anthropologie et Epistemologie (Recherches pour une théorie et une méthodologie applicables aux études socio-anthropologique lui-même)*. Universidade de Coimbra. Instituto de Antropologia. Centro de Estudos Africanos, 1985
- I Ching - O Livro das Mutações* - Tradução de Richard Wilhelm. São Paulo, Ed. Pensamento, 1987. 21a Edição. Prefácio à Edição Brasileira, de Gustavo Alberto Corrêa Pinto, p. XIII
- IDOWU, E.B. - *Olódúmáre - God in Yoruba belief*. Lo, Longmans of London, 1962
- JOHNSON, - *The history of the Yoruba from the earliest times to beginning of the british protectorate*. Routledge, 1921
- KAGAME, A. - "Apercepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu". Em *As Culturas e o Tempo*. Petrópolis, Vozes/São Paulo, EDUSP, 1975
- KAGAME, A. - *La philosophie bantu comparée*. Paris, Présence Africaine, 1976
- KI-ZERBO, J. - "Introdução Geral". *História Geral da África*. São Paulo, Ática; /Paris/, UNESCO, 1982a
- LEITE, F. - *A questão da palavra em sociedades negro-africanas*. Trabalho apresentado no Seminário Nacional "Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo", realizado pela Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB) em março/92. Salvador/BA
- LEITE, F. - *A questão ancestral*. São Paulo, Tese de Doutorado em Sociologia (FFLCH/USP), 1982
- LEITE, F. - "Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas" Em *Introdução aos estudos sobre África Contemporânea*. São Paulo, CEA/USP, 1984
- LÉVI-STRAUSS, C. - *Le sorcier et sa magie*. In: *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon, 1974
- LODY, R. - *Candomblé. Religião e Resistência Cultural*. São Paulo, Ed. Ática, 1987 (Série Princípios, nº 108)
- MAGNANI, J.G.C. - *Umbanda*. São Paulo, Ed. Ática, 1986. (Série Princípios, nº 34)
- MALINOWSKI, B. - *Magía, ciencia, religión*. Barcelona, Ariel, 1974
- MAUSS, M. & HUBERT, H.(1902) - *Esboço de uma teoria geral da magia*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974. v. 1
- MBITI, J. S. - *African religions and philosophy*. London, Nairobi, Ibadan, Heinemann, 1969

- MICHEL-JONES, F. - "A Noção de Pessoa". In AUGÉ, M. - *A construção do mundo (Religião, Representações, Ideologia)*. Lisboa, Edições 70, s.d. (data da edição original: 1974)
- MONTERO, P. - *Magia e pensamento mágico*. São Paulo, Ed. Ática, 1986. Série Princípios
- MOURA, C. E. M. (Org.) - *As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás* V. São Paulo, EDUSP, *Axis Mundi*, 1994
- MUNANGA, K.- "África - trinta anos de processo de independência." *Revista Usp. Dossiê Brasil/África*. nº 18. Junho, julho e agosto de 1993. Pp. 100-111
- MUNYARADZI, O. - "The African's attitude to disease". *The Central African Journal of Medicine*, 1975, 21, 137-139
- OBENGA, T. - "Fontes e técnicas específicas da história da África. Panorama geral" *História Geral da África: 1. Metodologia e pre-história da África*. São Paulo: Atica; [Paris]: UNESCO, 1982. Páginas 91-104
- ODELOLA, T. O. - *Sociology: An introductory african text*. Nigeria, Macmillan Pub, 1985
- ODUYOYE, D. - *The vocabulary of Yoruba religions discourse*. Ibadan, Daystar Press, 1971
- OLANIYAN, R. - *Nigerian history and culture*. Lo, Longman Group Ltd, 1985
- OLATUNJI, O. O. - *Feature of Yoruba oral poetry*. Ibadan, University Press Ltd, 1984
- OLUSANYA, G. O. - *Studies in Yoruba history and culture*. Lagos, University Press Ltd, 1983
- OMO-DARE, P. - "A review of some fundamental studies of Yoruba traditional medicine". In *herbs, Nigeria's herbal monthly*, Herbs Publications, Abeokuta, Vol. 1, no 2, March, 1987
- ORTIZ, R. - *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes, 1978
- PENNICK, N. - *Jogos dos Deuses*. São Paulo, Ed. Mercuryo, 1992
- PRONOVOST, G. - "The Sociology of Time". *Current Sociology/ La Sociologie Contemporaine. The Journal of the International Sociological Association/ Association Internationale de Sociologie*. Vol. 37. Number 3. Winter 1989. Sage Publications
- RIBEIRO, I. - "Ori e destino humano" in São Paulo, *Ile Ase Marabo*, Ano I, nº 4, 1994
- RIBEIRO, R. - *A mulher, o tempo e a morte: um estudo sobre envelhecimento feminino no Brasil e na Nigéria*. Tese de Doutorado. São Paulo, IPUSP, 1987
- RODRIGUES, N. - *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional/Brasília, INL, 1976
- RUGENDAS, J.M. - *Viagem pitoresca através do Brasil*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia/São Paulo, EDUSP, 1989. (Original publicado em francês e alemão, em Paris, 1835)
- SADA, P.O.- *Organization and demographic trends in Nigeria*. Nigeria, National Institute (for Policy and Strategic Studies, 1984

- SALAMI, S. - *A Mitologia dos orixás africanos. Coletânea de àdùrà (rezas), ibá (saudações), oríkì (evocações) e orin (cantigas) usados nos cultos aos orixás na África.* (Em iorubá com tradução para o português). Vol. I - Sàngó/ Xangô; Oya/lansã; Òsun/Oxum e Obà/Obá. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1990
- SALAMI, S. - *Cânticos dos orixás africanos.* São Paulo, Ed. Oduduwa, 1992
- SALAMI, S. - *Ogun.. Dor e júbilo nos rituais de morte.* São Paulo, Ed. Oduduwa, 1996
- SALVADOR, J. G. - *Os magnatas do tráfico negreiro: séculos XVI e XVII.* São Paulo, Pioneira, EDUSP, 1981
- SANTOS, M. E. A. - *Meu tempo é agora.* São Paulo, Ed. Oduduwa, 1993
- SILVA, A.C. - *A enxada e a lança. A África antes dos portugueses.* São Paulo, Ed. Nova Fronteira/EDUSP, 1992
- STAUGARD, F. - "Traditional medicine in a developing country". *Journal of the Medical and Dental Association of Botswana*, 1981, 11, 7-32
- SILVA, F. P. - *Itinerários da capoeira.* São José dos Campos, Monsanto, 1979
- TAGORE, R. - *Fireflies.* New York, Collier Books, 1975
- TEMPELS, R.P.P. - *La philosophie bantoue.* Paris, Colléction Présence Africaine, 1949
- THOMAS. L.V. - *Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique Noire traditionnelle.* Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, n- 544. Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1973
- TYRRELL, B. & JURGENS, P. - *African Heritage.* Johannesburg, Macmillan, 1983
- UNESCO - *História Geral da África.* Paris/São Paulo, UNESCO/Ática, 1982
- VANSINA, J. - "A tradição oral e sua metodologia". *História Geral da África: 1. Metodologia e pre-história da África.* São Paulo: Atica; [Paris]: UNESCO, 1982. Páginas 157-180
- VERGER, P. - "The Yoruba High God" in *Odù*, vol. 2, n. 2, Ibadan, University of Ife, Oxford University Press. P. 147
- VERGER, P. - *Dieux d'Afrique: culte des orishas et vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et a Bahia, la Baie de tous les Saints.* P. Hartmann Ed., 1954
- VERGER, P. - *Flux et réflux de la traité des négres entre le Golfe de Benin et Bahia de Tous les Saints.* Paris, Ed. Mouton, 1968
- VERGER, P. - "Grandeza e Decadência do Culto de Iyami Osorongá (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorubá" in MOURA, C. E. M. - *As Senhoras do Pássaro da Noite.* São Paulo, EDUSP/Axis Mundi, 1994

VERGER, P. - *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. IFAN/Dakar, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1957

VIDOSSICH, E. - *O Negro e a Música*. Massao Ohno Ed, s.d.

VOGEL, A; MELLO, M. A. & BARROS, J. F. P. - *A Galinha-d'Angola. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. RJ, Pallas/FLACSO; Niterói, EDUFF, 1993

WALKER, A. - *O templo de meus familiares*. Rio de Janeiro: Rocco, 1990

WOODCOCK, G. - "A ditadura do relógio". Em WOODCOCK, G. - *Os grandes escritos anarquistas*. Rio Grande do Sul, L & PM Eds, 1981

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Traditional Birth Attendants*. Geneva, WHO Offset Publ., número 44, 1979

Fontes Orais de Informação

Mr. **Akin Agbedejobi**. 30 anos
Ago-Ijesha. Abeokuta. Ogun State

Babalawo **Fabunmi Sowunmi**. 70 anos
Balogun dos Babalawo de Abeokuta. Ogun State

Prof. **P. Ade Dopamu**. 46 anos
Ilorin. Kwara State

Chief **Wulemotu Alake Erinoso Salami**. 66 anos
Ago-Ijesha. Abeokuta. Ogun State