

OS NAGÔ E A MORTE
Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia
Juana Elbein dos Santos

Tese de Doutorado em Etnologia na Universidade de Sorbone traduzido pela Universidade Federal da Bahia

Agradecimentos

A Didi – meu companheiro, meu amigo, meu marido – que por seu senso do humano e sua sabedoria milenar me fez descobrir uma nova dimensão do homem.

A presente tese é fruto de muitos anos de trabalho de campo, trabalho que se tornou possível graças à ajuda de diversas instituições e ao apoio pessoal de alguns peritos e amigos. Gostaríamos de distingui-los, em particular, seguindo uma ordem mais ou menos cronológica.

- O *Research Institute for the Study of Man* e sua Diretora Dra. Vera Rubin, que me acolheu, no início de minha pesquisa, com maior compreensão, e graças à sua intervenção pude obter minha primeira bolsa de estudos no *National Institute of Mental Health* nos Estados Unidos, que me permitiu trabalhar durante dois anos no Brasil (1964-1965), particularmente no Recife e na Bahia;
- a união Pan-ameriacana em Washington o Dr. Dávalos Hurtado, através dos quais recebi bolsa de estudos e me permitiu prosseguir em meus trabalhos no Brasil;
- a Fundação para o *Desenvolvimento da Ciência da Bahia* o Prof. Thales de Azevedo que contribuíram para minha primeira viagem de pesquisa comparada à Nigéria e ao Daomé(1967);
- o *Département des Etudes des Cultures* da UNESCO e, especialmente, seus dirigentes os Srs. M. Bammate e C. Fernandez Moreno (*Secção da América Latina*) que abriram novas possibilidades por intermédio do programa sobre as contribuições africanas na América Latina, permitindo-me trabalhar in loco na Nigéria e no Daomé (1967 e 1970);
- o *Institute of African Studies da Universidade de Ibadan* e seu Diretor prof. R. Armstrong, que não mediu esforços, cooperando ao máximo com todos os projetos e pesquisas comparadas que, várias vezes, me conduziram à Nigéria;
- o *I.R.A.D (institute des Recherches Africaines au Dahomey)* e seus pesquisadores, Srs. Da Cruz e Guillaume da Silva, nas diversas ocasiões de trabalhos realizados in loco (1967-1969-1970);
- a *S.A.C (Société Africaine de Culture)* e, particularmente, o Sr. e a Sra. Alioune Diop, por seus encorajamentos e, sobretudo, pelas muitas conversas esclarecedoras que me ajudaram a melhor situar meu trabalho e minhas inquietudes no mais amplo contexto da problemática negro-africana e por me terem convidado a colaborar no simpósio sobre valores de civilização da religião tradicional africana, ocasião esta que me levou a elaborar um trabalho consagrado, em parte, à transmissão oral (1970).

Quanto ao encorajamento dos colegas e amigos, ser-me-ia impossível silenciar sobre o apoio e o interesse de Alan Lomax (com quem trabalhei, em Nova Iorque, na análise de uma parte do material gravado sobre a música e os textos rituais afro-brasileiros). E não agradecer ao Prof. Donald Warren, Prof. Frederico Edelweiss ao Prof. Robert F. Tompson, ao Dr. W. Abimbola, ao Prof. Akinjogbin e ao Dr. Pierre Verger, infatigável companheiro quando da nossa primeira estada na Nigéria e no Daomé. Quero expressar meu reconhecimento para com o Prof. M. P. Monbeig, Diretor do *Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine*, pela gentileza com que me recebeu nesse Instituto e apoiou meus trabalhos.

Não posso deixar de mencionar, muito especialmente, meu mestre deixar de mencionar, muito especialmente meu mestre e amigo Dr. Emilio Rodrigué, reparador de lamas e grande mago, “ancestre espiritual”, a cujo ensino e confiança espero corresponder sempre. Expresso igualmente meu reconhecimento mais profundo ao meu outro mestre, Prof. R. Bastide, cujo entusiasmo comunicativo e apoio constante nos últimos anos permitiram que este trabalho viesse à luz.

SUMÁRIO

Agradecimentos, 1

I. Introdução,

Objeto da tese: delimitação do tema central. Área geográfica e humana. Pesquisa de campo e material de apoio. Organização do trabalho: distribuição dos capítulos. Método de pesquisa: nível fático, revisão crítica e interpretação do símbolo. Breve análise da bibliografia e do estado atual dos estudos afro-brasileiros.

II. O complexo Cultural Nagô,

Origens étnicas. Estabelecimento no Brasil e áreas de influência. Comunidades Nàgô. Egbé e “terreiro”. Conteúdo do “terreiro”: espaço “mato” e espaço “urbano”; representações materiais e simbólicas do àiyé e do òrun e dos elementos que os relacionam; àse, força dinâmica e propulsora do sistema.

III. Sistema Dinâmico,

O àse, princípio e poder de realização; os elementos materiais e simbólicos que os contêm; transmissão do àse e relação dinâmica; graus de absorção, desenvolvimento do àse e a estrutura do “terreiro”. A transmissão oral como parte componente da transmissão dinâmica, síntese e exteriorização de um processo de interação; o som e a individualização; a estrutura ternária e o movimento; a invocação; os mitos e os textos orais; a língua ritual Nàgô no “terreiro”.

IV. Sistema Religioso e Concepção do Mundo: Àiyé e Òrun,

Os nove espaços do òrun e o òpó-òrun. Mitos genéticos: os elementos cósmicos e a protoforma: a criação do mundo. O universo: suas representações; ìgbá-odù e seus conteúdos simbólicos: os dois elementos genitores e o elemento procriado; os três termos e a unidade dinâmica. As Quatro partes do mundo: nascente e poente (*ìyo-òrùn* e *ìwò-òrùn*), a direita e a esquerda (*òtún àiyé* e *òsì àiyé*).

V. O Sistema Religioso e as Entidades Sobrenaturais: Olórun e os Irúnmalè,

Os Irúnmalè e os ancestrais. Os Irúnmalè da direita e os da esquerda: Os òrìsà e os èbora. Emprego extensivo da palavra òrìsà. Os òrìsà e os èbora, símbolos de elementos fundamentais, genitores masculinos e femininos e os que simbolizam os

elementos procriados ou de interação; *Òrìṣànlá* e os *òrìṣà-funfun*, *Odùduwà* e os *ẹ̀bora*;
O *àṣe* que eles veiculam: simbologia e classificação.

VI. O Sistema Religioso e as Entidades Sobrenaturais: Os Ancestrais,

Diferenciação entre *òrìṣà* e ancestre: *Lésè òrìṣà* e *Lésè ẹ̀gún*; o *ilé-ibo-akú lésè òrìṣà* e o *Ilé-igbàlè lésè ẹ̀gún*. Os ancestrais da direita e os da esquerda; os *Égún* e as *Iyá-àgbà*: seu culto, organização e simbologia.

VII. Princípio Dinâmico e Princípio da Existência Individualizada no Sistema *Nàgô*: *Èṣù Bara*,

Significados, mitos e representações: o *Òkòtó*, símbolo de multiplicação e crescimento; *Èṣù Yangí*, pedra laterita, protoforma universal e símbolo de matéria individualizada; *Èṣù Òjísèbo* ou *Elérù* transportador e patrono das oferendas; *Èṣù enú-gbàrijò*, princípio da comunicação e relação entre *Èṣù* e *Ifá*; *Èṣù Òna* e suas relações com o destino; *Èṣù*, portador do *Egán*, símbolo do *àṣe* propulsor do sistema *Nàgô*.

VIII. O Terceiro Elemento e os Ritos Prioritários,

Èṣù e a ação ritual; *Èṣù Iná* e seus genitores; o ritual de *Pàdè*, significação, desenvolvimento e textos; outros ritos prioritários; *Èṣù* e a restituição de *àṣe* aos genitores místicos.

IX. Existência Genérica e Existência Individualizada,

Matéria-massa progenitora e matéria diferenciada; “assentos”: símbolos coletivos e individuais. Entidade criadora e matéria de origem: *Elédá* e *Ipòri*. Elementos que individualizam: *Bara* e *Ori*, o nascimento e o destino pessoal.

X. Existência Individualizada e Existência Genérica: A Morte,

A desintegração dos seres do *àiyé* e sua transformação ulterior; restituição e redistribuição de *àṣe*: o *ẹ̀bo* e os ritos de sacrifício; o *eru-ikú* e os ritos de *Àṣèsè*; os dois níveis da existência e o eterno renascimento.

OS NÀGÔ E A MORTE

Pàdè, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia

CAPÍTULO I

Introdução

Objeto da tese: delimitação do tema central. Área geográfica e humana. Pesquisa de campo e material de apoio. Organização do trabalho: distribuição dos capítulos. Método de pesquisa: nível fático, revisão crítica e interpretação do símbolo. Breve análise da bibliografia e do estado atual dos estudos afro-brasileiros.

Propomo-nos, no presente trabalho, examinar e desenvolver algumas interpretações sobre a concepção da morte, suas instituições e seus mecanismos rituais, tais quais são expressos e elaborados simbolicamente pelos descendentes de populações da África Ocidental no Brasil – Particularmente na Bahia –, nas comunidades, grupos ou associações que se qualificam a si mesmos de *Nàgô* e que a etnologia moderna chama de *Yorùbá*.

Veremos, no capítulo seguinte, o que se entende no Brasil por *Nàgô* e todos os subgrupos compreendidos sob esse nome. Pesquisas comparativas feitas na África Ocidental, no S.O. da Nigéria, no sul e centro do Daomé e, especialmente, naqueles lugares onde a tradição oral indica no Brasil, relacionamento que ampliam e freqüentemente esclarecem os dados brasileiros e as interpretações deste estudo. Esses importantes materiais de apoio, que estão incorporados em nosso trabalho, foram levantados em colaboração com Deoscoredes M. dos Santos e são a origem de algumas monografias que em parte constituem, por assim dizer, os antecedentes parciais que nos permitiram elaborar a presente tese (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1967 e 1971)

É-nos difícil deixar de assinalar as dificuldades inerentes ao estudo, à localização e à seleção do material africano, dificuldades provenientes da existência de dois processos sócio-históricos diferentes. Enquanto no Brasil os grupos considerados puros, isto é, que se estruturaram com o máximo de fidelidade aos elementos e aos modelos específicos de sua cultura de origem – o que veremos de maneira mais minuciosa no capítulo seguinte – evoluíram para uma síntese, concentrando os valores essenciais de uma tradição que corresponde à época mais florescente da cultura *Yorùbá* – século XVIII e início do XIX – nos reinos então poderosos de *Óyó* e de *Kátu*, esta mesma cultura, na própria África Ocidental, sofreu consideravelmente o impacto da pressão colonial. A cultura *Nàgô*, tal qual é vivida pelos grupos tradicionais do Brasil, reencontra seus elementos de origem nos grupos mais afastados das grandes cidades africanas tais com *Itakon*, *Ifón*, *Kátu*, *Màko*, *Ilará* e nas dezenas de pequenas vilas e vilarejos ao longo da fronteira da Nigéria com o centro e o sul do Daomé, na memória dos velhos sacerdotes de palácios e templos, e, sobretudo, na riquíssima tradição dos textos orais preservados e recitados pelos *Babaláwo*, sacerdotes de *Ifá*, hoje desaparecidos no Brasil. São fundamentalmente os textos oraculares de *Ifá* que esclarecem a maior parte da tradição e da liturgia *Nàgô* no Brasil. Examinaremos especificamente os textos e a tradição oral no capítulo III, Aqui, trata-se apenas de precisar que, ao longo deste trabalho visando particularmente os *Nàgô* brasileiros, incluímos numerosas referências e material de apoio colhidos em fontes africanas onde indicamos a origem em cada caso.

Não entra em nosso propósito tratar dos grupos aculturados; ao contrário, aos fins teóricos e práticos do presente trabalho, queremos limitar-nos aos grupos tradicionais bem representados pelas comunidades agrupadas nos três principais “terreiros”, lugares de culto *Nàgô* (ver p. ?), onde, até hoje, se continua a praticar a religião tradicional legada pelos fundadores. Esses “terreiros” são bem conhecidos na cidade Salvador – Bahia, centro da religião tradicional negro-africana no Brasil, cidade que mereceu a alcunha de Roma Negra, graças à grande sacerdotisa *Nàgô*, a célebre *Ìyálòrìṣà* Aninha. Do “terreiro” mais antigo que se conhece – onde se instalou o primeiro culto público de *Sàngô* – situando na Barroquinha e, depois, transferido para o Engenho Velho onde existe até hoje, o *Ilé Ìyá-Nàsó*, derivaram o *Ilé Òsòsi* nas terras conhecidas com o nome de *Gantois* e enfim o *Àṣe Òpó Afònjá*, em São Gonçalo do Retiro, onde foram efetuados os estudos de base do presente trabalho e que utilizarei a título de referência.⁽¹⁾

O presente ensaio tem por centro a descrição e a interpretação dos elementos e dos ritos associados à morte. Entretanto, o fato de que a cultura *Nàgô* constitui um sistema essencialmente dinâmico de inter-relações, a morte ou seus símbolos estão ligados direta ou indiretamente ao funcionamento do todo. O fato de que daremos pouco lugar aos panteões, por exemplo, e que nos estenderemos mais sobre os ancestrais e a significação de *Èṣú*, não deve ser interpretado como uma supervalorização destes últimos em detrimento dos *Òrìṣá*, mas como uma conseqüência da necessidade de aprofundar em aspectos pouco conhecidos e naqueles que permitirão desenvolver melhor nossa tese central.

Assim, os primeiros capítulos estão consagrados ao exame e à análise sucinta das características mais específicas do sistema *Nàgô*, destacando os elementos a que teremos necessidade de nos referir constantemente e deixando de lado os aspectos mais conhecidos e já tratados por outros autores.

De maneira geral, o presente ensaio foi concebido em três partes: a) uma série de capítulos preliminares sobre a origem dos *Nàgô* brasileiros, sua instalação e reestruturação atual como unidade cultural diferenciada da sociedade global que contribuem a constituir e com a qual coexistem; seus pólos de concentração em associações organizadas e em comunidades onde se pratica a religião tradicional, seu sistema religioso, assim como os elementos e os valores que lhe são específicos; b) uma série de capítulos sobre as entidades sobrenaturais e os ritos diretamente e os ritos diretamente associados à morte em que descrevemos e analisamos a liturgia associada aos ancestrais masculinos e femininos, os *Egún* e as *Iyámi*; os ritos de *Pàdé* e de *Àṣèsè*; c) dois capítulos, enfim, da morte nas comunidades *Nàgô*.

(1) O *Àṣe Òpó Afònjá* foi fundado por Eugênia Ana dos Santos, Oba Biyi, a do *Ìyálòrìṣà* Aninha, que saiu *Ilé Ìyá-Nàsó* com um grupo de sacerdotisas. Com *Bamgbosé Qbitiko* (Rodolfo Martins de Andrade) e *Oba Sanya* (Joaquim Vieira da Silva) ela Instalou-se no lugar chamado Camaron, para ir, em seguida, para a rua de Curriachito, para a Ladeira da Praça, para a Ladeira do Pelourinho, e, finalmente, em 1919, para uma fazenda situada em São Gonçalo do Retiro, dando prestígio e estímulo extraordinários à religião *Nàgô* e ao “terreiro”, onde se concentrou a flor da elite negra no Brasil. Por sua morte, em 1939, Maria Bibiana do Espírito Santo, *Òsun Múiwá* chamada mãe Senhora, devia sucedê-la, prosseguir em sua tarefa com brilhantismo e dedicação, e manter os fundamentos tradicionais da religião. A autora foi iniciada por Mãe Senhora em 1964. A bibliografia sobre o *Àṣe Òpó Afònjá* é abundante. Sobre este assunto enviamos o leitor às indicações que figuram nas obras do Sr. Édison Carneiro, Donald Pearson, Pierre Verger, Roger Bastide e Deoscoredes M dos Santos.

Tratarei, igualmente, nesta introdução, de examinar e conceituar meu método de trabalho ou, melhor ainda, as linhas orientadoras que se me foram impondo á medida que avança nas minhas pesquisas. Se digo que elas se me foram impondo, é porque, como todo pesquisador, trazia comigo uma bagagem, uma forma cultural e universitária, uma história e uma ideologia.

É evidente que todo pesquisador se propõe conscientemente ser objetivo ou neutro em matéria de ideologia, pelo menos no estágio da observação e da colheita de informação.

Trata-se de um postulado que, teoricamente, não é ignorado por nenhum etnólogo. Entretanto é igualmente evidente que, visando a um mesmo fenômeno ou a um mesmo objeto, encontramos descrições bem diferentes em que tal ou tal elemento é posto em relevo, um outro é ignorado ou passa despercebido, segundo o método de observação e, sobretudo, segundo a situação sócio-histórica do pesquisador. Geralmente, suspeito que o mesmo fato seja formulado de maneira bastante diferente por um participante ou um ator do grupo estudado. O etnólogo, por mais prevenido que seja, não pode facilmente desembaraçar-se de sua própria história e do quadro de referências da ciência no seu próprio processo histórico.

Aliás, não tenho a intenção de afirmar que a descrição efetuada pelo ator seja completa ou objetiva. A repetição e a automatização fazem com que numerosos pormenores que constituíram importantes informações possam escapar-lhe. Inúmeros aspectos, precisamente reveladores por seu simbolismo oculto, não têm para ele nenhuma importância, assim como, geralmente, os elementos-signos que constituem aquilo que poderíamos chamar a trama manifesta dos conteúdos inconscientes. E, quando digo “inconsciente”, quero referir-me a dois tipos de conteúdos: aquele das fantasias inconscientes do grupo, por certo, e o da estrutura do sistema que, freqüentemente, não é percebido nas suas relações abstratas ou que se podem diferenciar da imagem consciente que o ator tem delas.

A convivência, passiva como observadora no começo e ativa à medida que se foi desenvolvendo progressivamente a rede de relações inter pessoais e minha conseqüente localização no grupo, foi-me iniciando no conhecimento “desde dentro”, obrigando-me a agilizar, revisar, modificar e, às vezes, rejeitar, mesmo inteiramente, teorias e métodos inaplicáveis ou desprovidos de eficácia para a compreensão consciente e objetiva dos fatos. Isto nos leva a defrontar-nos com dois problemas: 1) como ver e 2) como interpretar.

Do que precede destacam-se duas perspectivas possíveis: “desde fora” e “desde dentro”, perspectivas que são difíceis mas não impossível de complementar.

O Professor Robin Horton, num comentário bibliográfico, já tinha, brevemente, analisado os dois níveis de observação e de interpretação, segundo seja o autor uma parte integrante ou não da cultura em consideração. Mas foi, sobretudo, Meyer Fortes quem examinou o pró e o contra das duas perspectivas na sua revisão lúcida do totemismo (1966, p. ? e nota n. 9).

Não trataremos aqui do mérito de um ou do outro destes pontos de vista – que por outro lado não se excluem – visto que nosso propósito não é analisar metodologias, mas apenas expor a que utilizamos e que nos fora impondo, instrumentada pela própria experiência no campo. Devido a que a religião *Nàgô* constitui uma experiência iniciática, no decorrer da qual os conhecimentos são apreendidos por meio de uma experiência vivida no nível bi-pessoal e grupal, mediante um *desenvolvimento* paulatino pela transmissão e absorção de uma força e um conhecimento simbólico e complexo a todos os níveis da pessoa, e que representa a incorporação vivida de todos os elementos coletivos e individuais do sistema, parece que a perspectiva que convencionamos chamar “desde dentro” se impõe quase inevitavelmente.

É certo que a absorção de uma série de valores coletivos e individuais e o fato de os viver numa inter-relação de grupo não é suficiente aos fins de uma análise e de uma interpretação desses valores. É preciso, pois, colocá-los em perspectiva e reestruturar conscientemente os elementos, suas relações particulares, revelando assim seu simbolismo.

Insistirei mais adiante na fragilidade do conceito abstrato e universal do símbolo. Os elementos só podem ser visto e interpretados num contexto dinâmico, não com um significado constante intrínseco, mas essencialmente como fazendo parte de uma trama e de um processo. O significado de um elemento está em função de suas relações como outros elementos. O significado de um elemento é uma função e não uma qualidade. (2)

(2) Esses conceitos foram analisados pormenorizadamente pelo Dr. E. Rodrigue (1966, cap IV) e, quanto à função do símbolo, remetemos particularmente à obra pioneira de Ogden e Richards, *The Meaning of Meaning* (1964).

Para proceder pois à descrição de um ponto de vista etnológico não é suficiente isolar e destacar elementos ou objetos de uma cultura, mesmo que sejam, por exemplo, instituições, ritos ou entidades sobrenaturais, mas descrevê-las “fisiologicamente”.

O etnólogo, com raras exceções, não tem desenvolvimento iniciático, não convive suficientemente com o grupo, suas observações são, na maioria da vezes, efetuadas “desde fora”, vistas através de seu próprio quadro de referências; raramente ele fala a língua de seus pesquisadores e freqüentemente recebe informações por intermédio de tradutores que, por sua vez, conhecem mal a língua do etnólogo. A observação parcial, a pouco convivência, não lhe permitem distinguir os fatos acidentais ou excepcionais, nem distinguir os ciclos ou seqüências, nem as relações entre objetos dispersos ou de ritos aparentemente diacrônicos. Mesmo a utilização de uma terminologia vinda de sua própria área cultural ou profissional o levam, às vezes, a deformar o material observado (a célebre interpretação dos fenômenos de possessão em crise de epilepsia, para citar apenas um exemplo). Isso leva a descrições fragmentárias – ou mesmo totalmente deturpadas, obscuras – que podem induzir a graves erros àqueles que utilizam esse material como base de construções teóricas. Os exemplos abundam.

Estar “iniciado”, aprender os elementos e os valores de uma cultura “desde dentro”, mediante uma inter-relação dinâmica no seio do grupo, e ao mesmo tempo poder abstrair dessa realidade empírica os mecanismos do conjunto e seus significados dinâmicos, suas relações simbólicas, numa abstração consciente “desde fora”, eis uma aspiração ambiciosa e uma combinação pouco provável.

Em todo caso, o presente estudo pretende ver e elaborar “desde dentro para fora”. Nossa pesquisa está orientada de maneira a focalizar três níveis:

- A) o nível fatural;
- B) o da revisão crítica
- C) o da interpretação

A) O nível fatural inclui os componentes da realidade empírica, a que fizemos alusão. Isto é, a descrição mais exata possível do acontecer ritual, de seus aspectos e elementos constitutivos – passados e presentes – e daqueles que técnica e materialmente instrumentam sua existência; desde a descrição de cerimônias, públicas e privadas, da conduta observada pelos participantes, da conformação e morfologia do grupo com seu espectro hierárquico, de objetos e de locais onde se desenvolve a prática religiosa, dos aspectos, elementos e entidades sobrenaturais que participam simbolicamente da existência e do dever do grupo até um gesto ou mínimo pormenor do processo ritual.

Entendemos por descrição fatural uma descrição dinâmica. Assim, por exemplo, os objetos e os emblemas, a que demos um lugar preponderante nas descrições, foram colocados no seu contexto ritual. Neste mesmo nível fatural, demos um lugar muito particular às cantigas e aos textos rituais. Sua importância, neste trabalho, decorre não só do papel do oral no sistema *Nàgô* em geral, mas também pelo fato de se tratar de materiais

originais que nunca foram compilados nem traduzidos – por exemplo, os textos de *Pàdé e de Àsèsè* – e por serem elementos constitutivos fundamentais de ritos e de cerimônia. Não poderia ter-se uma descrição que se não se conhecem os textos que a integram como elemento dinâmico. Com efeito, veremos, mais adiante, que as palavras tem um poder de ação. Ignorar aquilo que é pronunciado no decorrer de um rito ce o mesmo que amputar um de seus elementos constitutivos mais importantes e provavelmente mais revelador. Vemos na coletânea e na transcrição dos textos orais uma tarefa das mais urgentes e apaixonantes da investigação fatural. Abreviando assinalemos que os textos são primeiramente registrados durante as cerimônias ou ritos, depois são regravados a “uma só voz” por sacerdotes ou por iniciados de capacidade reconhecida⁽³⁾; são transcritos em sua forma oral, isto é, tais quais são pronunciados e, em seguida, em sua forma analítica, por meio da ortografia internacional do *Yorùbá*, principalmente aquela que é empregada pelos institutos especializados na Nigéria; depois, faz-se objeto de uma tradução justa linear, para chegar a uma versão quase literal; os arcaísmos ou as passagens mais obscuras são explicados por meio de notas e referências esclarecedoras, para se proceder, diríamos, a uma análise semântica e filológica dos textos e poder chegar, então, a uma tradução compreensível.

Os textos – e obviamente as cantigas – têm ritmo. Com todos os erros possíveis de um trabalho pioneiro nesse domínio, esta obra tem o mérito de tentar uma transcrição bilíngüe dos textos rituais, conservando, na medida do possível, o ritmo segundo o qual são recitados ou cantado.⁽⁵⁾

(3) Este procedimento foi-nos imposto pela realidade, visto que, geralmente, os sacerdotes ou iniciados não se recordam da seqüências inteiras nem da ordem dos cânticos fora das cerimônias. As gravações *in loco* servem de referência mnemotécnica. Em geral, dificilmente são utilizáveis, por causa da combinação de ruídos e vozes que tornam difícil a percepção do texto.

(4) Os textos incluídos são o resultado de um trabalho frutuoso efetuado em colaboração com vários especialistas, quase todos formados por R. Armstrong no Institute of African Studies da Universidade de Ibadan. É interessante notar que, em quase todos os casos, um conhecimento auxiliar da cerimônia se mostra indispensável para ajudar a revelar o significado dos textos.

(5) Sobre o ritmo e a estrutura dos textos orais como expressão de ordem social e cósmicas e como condição da memorização referimos a recente obra de Maurice Houis (1971, p ?)

B) A revisão crítica foi uma das imposições prementes que se me apresentaram no decorrer da pesquisa. Ela conduz à revisão de alguns dos conceitos e descrições que uma pesquisa mais apurada permite hoje contestar.

Trata-se, geralmente, diríamos, da desmistificação de ideologias importadas ou superpostas. É preciso pôr-se de sobreaviso e impor-se uma vigilância consciente a todos os instantes para não incorrer em concepções ou da falta de conhecimentos. A revisão crítica permite destacar os elementos de valores específicos *Nàgô* do Brasil, como próprios e diferenciados da cultura luso-européia e constituindo uma unidade dinâmica. É nesse sentido que insistimos tanto no enfoque “desde dentro”, isto é, a partir da *realidade cultural do grupo*. Gostaria de dar um exemplo preciso:

Alguns autores atribuem a um mal-estar moral o fato de que algumas cerimônias sejam privadas, particularmente aquelas em que há sacrifícios. Chegarm mesmo a dizer que o caráter bárbaro dessas práticas faz com que os sacerdotes responsáveis não admitam a presença de visitantes, subentendendo-se a dos pesquisadores. É verdade que, insistindo, os pesquisadores, às vezes, conseguem assistir à cerimônia, transgredindo um dos princípios fundamentais do sistema. Com efeito, não há nada de bárbaro (projeção do sistema de valores do próprio pesquisador) no fato de que o acesso a alguns ritos seja restrito. Não se trata igualmente de uma atitude defensiva em face da polícia ou da curiosidade científica ou de outro caráter qualquer. Há uma proibição para certa categoria de indivíduos. De fato, pouquíssimas pessoas têm acesso a essas cerimônias. Já dissemos que a aquisição de conhecimento é uma experiência progressiva, iniciática, possibilitada pela absorção e pelo

Em primeiro lugar, porque há trabalhos relativamente recentes que incluem uma vasta complicação autores (6). Em segundo, levando em conta que o material bibliográfico referente ao tema proposto nesta tese é muito escasso, preferimos mencioná-lo e comentá-lo à medida que se forem desenvolvendo os diferentes capítulos. As referências bibliográficas reduzem-se ainda mais porque preferimos escolher os trabalhos escritos por pessoas que pertencem à cultura em questão, ou que foram “iniciados” ou que, ao menos, tiveram uma convivência prolongada em contato com esta cultura. Os autores clássicos que não entram nesta categoria foram utilizados unicamente a título de referência histórica ou para ilustrar andamentos progressivos de uma interpretação mais objetiva.

(6) Roger Bastide (1961, p 359/370), Pierre Verger (1957, p 571/576), Gisele Cossard (1970 p 396/414)

No que diz respeito ao desenvolvimento do estado atual dos estudos e da pesquisa afro-brasileira, mencionaremos especialmente o estudo preparado pelo *Laboratoire de Sociologie de la Connaissance* sob a direção de Roger Bastide, trabalho este recomendado pelo Colóquio que se realizou em Cuba, 1968, sob os aus

C) Pode-se deduzir dos comentários acima o que entendemos por interpretação e o que a guia. É neste nível que se elabora a perspectiva “desde dentro para fora”; isto é, a análise da natureza e do significado do material fatural, recolocando os elementos num contexto dinâmico, descobrindo a simbologia subjacente, reconstituindo a trama dos signos em função de suas inter-relações internas e de suas relações com o mundo exterior.

O símbolo, do grego *symbolon*, é um “signe de ralliement” (Larousse, 1933, Tomo 6: 546). “Cada movimento é, ao mesmo tempo, um gesto” (Suzanne Langer, 1951:51). Tem um sentido e um propósito.

A interpretação do símbolo, uma vez descoberto seu nexos ontogenético, seu ou seus referentes, permite-nos tornar explícita a realidade fatural. Já dissemos que não entendemos o símbolo com um significado constante; sua interpretação está sempre em relação a um contexto. Sua mensagem está em função de outros elementos.

A interpretação simbólica permite perceber as seqüências rituais a dar-lhes uma estrutura conseqüente. Porque compartilho de seu pondo de vista e por causa da clareza com que ele o exprime, permito-me transcrever uma longa citação de Victor Turner (1957:19): “Entendo por *rito* um comportamento formal prescrito para ocasiões não consagradas à rotina tecnológica, mas referidas à crença em seres ou poderes místicos. O símbolo é a menor unidade do rito que conserva, contudo, as propriedades particulares da conduta ritual... Segundo o *Concise Oxford Dictionary*, um “símbolo” é uma coisa considerada por consenso geral como caracterizando naturalmente ou representando ou lembrando algo por possuir qualidades análogas ou por associação de fato ou do pensamento. Os símbolos que pude observar no campo eram empiricamente objetos, atividades, relações, acontecimentos, gestos e unidades espaciais numa situação ritual... Os símbolos estão particularmente envolvidos no processo ritual... O símbolo associa-se a interesses, propósitos, fins e meios dos homens, quer eles sejam formulados explicitamente, quer devam ser deduzidos do comportamento observando. A estrutura e as propriedades de um símbolo transformam-se nos de uma entidade dinâmica, ao menos no quadro de seu contexto de ação própria.(7)

Complementarei esta exposição tão clara com uma distinção: a do símbolo-signo, menor ou última unidade simbólica, do símbolo-complexo, totalmente de uma estrutura dada. Assim, por exemplo, o *sásará*, emblema de *Obalúaiyé*, é um objeto com uma estrutura determinada, constituída por uma quantidade de símbolos-signos que se encontram aí incorporados – búzios, certas contas, ráfia, nervuras de palmeira, cores integrantes da totalidade do símbolo *sásará* que contribuem para expressar.

Além desta distinção, parece-me importante introduzir uma outra como instrumento de trabalho: a assinada por Marion Milner e especialmente por H. Segal (1957:391) entre “equação simbólica” e “representação simbólica”. Enquanto a “equação simbólica” se caracteriza “pela completa equiparação ou fusão do símbolo com seu objeto”⁽⁸⁾ – os dois se confundem, o símbolo é um dobre do objeto que vela e revela –; na “representação simbólica” há um par de termos considerados como não-semelhantes, mas associados, de maneira que um dos dois (o símbolo) seja capaz de *evocar* ou de *sugerir* o ou os objetos aos quais se refere. Seria aquilo que Ferenezi (1950:244) distingue como “fanerosimbolismo” e como “criptosimbolismo”. Enquanto a “equação simbólica” é uma substituição primária, geralmente de interpretação fácil, a “representação simbólica” constitui o “criptosimbolismo”, isto é, uma elaboração complexa, madura, cuja natureza e função são essenciais para a compreensão do sistema.

Toda a religião, sua morfologia, sua prática, todos os seus conteúdos se expressam por símbolos ou por estruturas simbólicas complexas. Ou, reciprocamente, desvendar as correspondências dos símbolos e os interpretar nos permite explicar os conteúdos do acontecer ritual.

O nível da interpretação simbólica permitiu-me penetrar, abarcar e tornar inteligíveis certos aspectos dos dados fatuais que não poderia ter apreendido de outra forma. É particularmente frutuoso, quando aplicado a uma disciplina consagrada ao estudo das “ações não-poéticas”, de ritos, formalizações, dramatizações... artes não aplicadas” (Suzanne Langer, 1951:51).

Em verdade, tentamos, ao longo deste trabalho, distinguir o que é fatural do que é interpretação. Mas é difícil deixarmos de assinalar que, à medida que avançamos na interpretação, novas porções da realidade ritual se nos foram revelando e numerosos elementos-signos foram se perfilando.

Resumindo, deve-se insistir que, apesar de se procurar manter reslindados os três níveis mencionados, o nível fatural (ou a realidade empírica do acontecer ritual cada vez mais pormenorizada e exata), a revisão crítica (ou o significado funcional e dinâmico dos conteúdos desse sistema), os três níveis relacionam-se e constituem, por assim dizer, instrumentos impermutáveis de uma técnica que fora orientada fundamentalmente pela lenta e progressiva experiência de campo que qualifiquei de “iniciática”.

(7) “By ritual I mean prescribed formal behaviour for occasions not given over to technological routines having reference to belief in mystical beings or powers. The symbol is the smallest unit of ritual which still retains the special properties of ritual behaviour... Following the Concise Oxford Dictionary a “Symbol” is a thing regarded by general consent as naturally typifying or representing or recalling something by possession of analogous qualities or by association in fact or thought. The symbols I observed in the field were empirically objects, activities, relationship, involved in social process... the symbol becomes associated with human interests, inferred from the observed behaviour. The structure and properties of a symbol become those of a dynamic entity, at least within its appropriate context of action”.

(8) Remetemos a obra de M. E. Rodriguê (1966:90)

CAPÍTULO II

O Complexo Cultural Nagô

Origens étnicas. Estabelecimento no Brasil e áreas de influência. Comunidades Nagô⁽¹⁾. *Egbé* e “terreiro”. Conteúdo do “terreiro”: espaço “mato” e espaço “urbano”; representações materiais e simbólicas do *àyé* e do *òrun* e dos elementos que os relacionam; *àsè*, força dinâmica e propulsora do sistema.

O Brasil é um país afro-luso-americano. Americano, evidentemente, por sua situação geográfica e sua população indígena, lusitano, por ter sido colonizado pelos portugueses; e africano, não só porque a nação brasileira foi formada pelo trabalho dos

negros escravos como também porque eles constituíram historicamente o elemento de população mais denso nas grandes e pequenas cidades, nas plantações e nos setores de extração do Brasil, profundamente marcadas por seus costumes, sua religião e suas tradições.

(1) As palavras e os textos *Nàgô* que figuram neste trabalho estão escritos segundo a convenção internacionalmente adotada pelos institutos especializados da Nigéria. Utilizamos a ortografia moderna a fim de tornar mais compreensível a rica tradição oral preservada no seio dos grupos de culto *Nàgô* da Bahia. A ortografia correta permite aprofundar-se no significado de palavras e textos que constituem documentos e fontes de valor para os estudos afro-brasileiro.

N.T: As consoantes e vogais tem o mesmo valor em português e sem *Nàgô* sendo válidas as modificações apontadas com respeito ao alfabeto Francês, acrescentando-se ainda: *w* é sempre pronunciado “u”.

Tendo sido queimados os documentos e os arquivos referentes ao tráfico dos escravos⁽²⁾ e sendo interdita nos recenseamentos oficiais a discriminação segundo a cor da pele⁽³⁾, é difícil proceder à apreciação exata da evolução e da importância da população de ascendência africana no Brasil. Contudo, pesquisas e investigações efetuadas em 1967, no setor de geografia humana, particularmente, pelo Gabinete de Estudos Regionais e de Geomorfologia da Universidade da Bahia⁽⁴⁾, permitiram deduzir-se que 35% da população total do Brasil (calculada em noventa milhões de habitantes aproximadamente) são de origem africana. E esta proporção ascende a 70% na cidade de Salvador e seu Recôncavo, amplo cinturão verde que contorna a ex-capital da antiga colônia luso-americana⁽⁵⁾, atual capital do Estado da Bahia, na região norte do longo litoral atlântico brasileiro. Essa população preservou grande parte de suas culturas de origem, em diferentes graus de aculturação, dependendo da maior ou menor retenção dos modelos e raízes africanas e das circunstâncias sócio-históricas das diversas regiões onde se estabeleceram os vários grupos étnicos.

Como é do conhecimento geral, as culturas africanas foram transportadas para o Brasil pelos escravos negros que os colonizadores portugueses trouxeram desde sua chegada, como parte de seus bens e que, mais tarde, importaram diretamente da África, particularmente da chamada Costa de Escravos. Instrumento indispensável do desenvolvimento da economia agrícola e minéria, o negro constituiu durante mais de três séculos a base de câmbio de um próspero comércio entre colonos europeus e algumas casas reais africanas. Durante três séculos, os diversos grupos étnicos ou “nações” de diferentes partes da África Ocidental, Equatorial e Oriental foram imprimindo no Brasil suas profundas marcas. A história desse tráfico, suas motivações históricas, econômicas e políticas constituem apaixonante pano de fundo da presença africana no Brasil. Sucederam-se diversos estudos sobre esse importante aspecto que ultrapassa o interesse histórico para servir de base a uma etno-história afro-brasileira que ainda precisa ser escrita.

(2) Em 1890, o Ministro das Finanças Dr. Raul Barbosa determinou a destruição dos documentos e arquivos referentes à escravidão.

(3) De 1940 a 1950 foi permitido recomeçar o recenseamento das diferenças de cor, mas esta prática foi novamente abolida em 1960.

(4) Estas pesquisas começaram sob a orientação do Prof. Milton Santos, elas foram continuadas sob a orientação da Profa. Lea Erdens e resultaram em mapas e gráficos elaborados pelo dito Gabinete e apresentados ao setor de pesquisas, extinto depois, do Museu de Arte Moderna e de Arte Popular, com o qual a Sra. Erdens colaborou.

(5) Fora do estudo citado que analisa a distribuição atual, deve-se mencionar um ambicioso estudo de análise histórica sobre o povoamento do Brasil que está sendo feito por Maurício Goulart, bem como os estudos da equipe de pesquisadores do historiador John Russel Wood, efetuados na Santa Casa de Misericórdia, em Salvador.

A fim de situar, aproximadamente, a chegada dos primeiros grupos *Nàgô* ao Brasil – seguindo, por um lado, o esquema dos quatro ciclos distinguidos por Luís Viana Filho(1964) e que foram mais tarde minuciosamente examinados e modificados por Pierre Verger (1964 e 1968), e, por outro lado, a cronologia deduzida de fontes orais – pode-se

admitir que os *Nàgô* foram os últimos a se estabelecerem no Brasil, nos fins do século XVIII e início do século XIX.

Os ataques contínuos dos *daomeanos* dirigidos contra seus vizinhos do Sul, do Norte e do Leste, e a pressão dos *Fulani* sobre *Ọ̀yó*, a capital do reino *Yorùbá*, impedindo seus exércitos de defenderem 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 *Ọ̀yó* e de desapiedadas lutas intestinas que culminaram com a revolta e a perda de *Ilorin* – grupos provenientes do próprio território de *Ọ̀yó*, grupos *Ijesa* e *Ijebu*. Os *Kétu* foram os mais profundamente atingidos pelos *daomeanos* de *Abomey*. A história de *Kétu* é preciosa com 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.

Com todas as reservas possíveis, visto que não dispomos de documentos, parece provável que o primeiro contingente de *Kétu* vendido no Brasil proveio do ataque Kpengla (Adahoozom II), rei de *Abomey*, levou a cabo em 1789 durante o reinado de *Akebiuru*, quadragésimo *Alakétu*, soberano dos *Kétu*.⁽⁶⁾

(6) Descrição aparecida em 1793, na celebre obra de A. Dalzel, então governador de Huida (Whydah para os Ingleses). Várias são as razões que nos induzem a indicar esta data. Não se registraram ataques importantes sobre *Kétu* durante o reinado seguinte de *Agonglo*(1789: 97). As investidas efetuadas sob o reino de Gueso(1818:1858), morto pouco depois em consequência de um ferimento recebido quando da retirada que se seguiu ao fracassado sítio de *Kétu* em 1858, tiveram lugar durante os últimos anos de seu reinado (...)(Parrinder, 1956). Por outro lado, a tradição oral e os cálculos retrospectivos baseados na idade de personalidades conhecidas da elite *Kétu* da Bahia e de seus descendentes (particularmente da *Iyá Nàsó* e da *Aşipa Qbatosi*, calculando-se vinte anos para cada geração de descendentes) fazem remontar ao começo do século XIX a implantação do primeiro terreiro *Kétu* na Barroquinha. Os *Kétu* do Brasil ignoravam tanto a destruição de *Kétu* como perda das portas de sua capital, acontecidas em 1850 durante o saque do rei Glele. Conservam, ao contrário, até o presente, a lembrança de um reino florescente.

Todos esses diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar *Yoru baland*, são conhecidos no Brasil sob nome genérico *Nàgô*, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde eles se originaram. Os *Kétu*, *Sabe*, *Ọ̀yó*, *Ègbá*, *Egbado*, *Ijesa*, *Ijebu* importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E, sobretudo, trouxeram para o Brasil sua religião.

Da mesma forma que a palavra *Yorùbá* na Nigéria, ou a palavra *Lucumí* em Cuba, o termo *Nàgô* no Brasil acabou por ser aplicado coletivamente a todos esses grupos vinculados por uma língua comum – com variantes dialetais. Do mesmo que em suas regiões de origem todos se consideram descendentes de um único progenitor mitológico, *Odùduwà*, emigrantes de um mítico lugar de origem, *ilé Ifè*.

Parece ter acontecido com a designação *Nàgô* o mesmo que se passou com o uso extensivo do termo *Yorùbá*⁽⁷⁾ na Nigéria. Abraham (1958: 55) diz que os *Anàgó* constituem um tipo de *Yorùbá* saído da área de *Ifè* e tendo fundado em seguida diversos povoados na província de *Abéòkúta*, em *Ìpòkùyá*. Eles falam *Yorùbá* conhecido com *Èyò*, falado no antigo reino de *Ọ̀yó*. Ainda são conhecidos hoje em dia com o nome de *Anàgó* e existem outros grupos em *Ifónyìn* e *Ilaàró*.

Os *Yorùbá* do Daomé, de onde provém a maior parte dos *Nàgô* brasileiros, estão constituídos de população que se consideram descendentes de *Ifè*, irmanados por um

mesmo mito genético. São conhecidos com o nome genérico de *Nàgô*, *Nagónu* ou *Ànàgónu*, pessoa ou povo *Ànàgô*, nome constituído de *Ànàgô* + *nu*, sufixo que, em *Fon*, significa “pessoa”. Por extensão, chama-se *Ànàgónu*, no Daomé, todos os iniciados e os sacerdotes praticantes da religião que cultua as entidades sobrenaturais de origem *Nàgô*.⁽⁸⁾

(7) O termo *Yorùbá* é de uso relativamente recente, no Brasil, sendo os eruditos que o descobriram nos textos estrangeiros e o fizeram conhecido. Não é utilizado pela população. Também não é utilizado em Cuba. Parece que mesmo na África Ocidental o termo *Yorùbá* em sua conotação coletiva, não é muito antigo. N.A. Fadipe (1970: 30) concluiu que “a etiqueta *Yorùbá*, designado um grupo étnico, não deve ter estado há muito tempo em voga antes de 1856” – (“the label *Yorùbá*, as that of an ethnic group could not have been long in vogue prior to 1856”). “Até hoje, as pessoas tem tendência a distinguir seus próprios grupos locais daqueles que eles chamam coletivamente de *Yorùbá*”. (“To the present day people... tend to distinguish their own local groups from the one they collectively refer as *Yorùbá*”). Parece que, em sua origem, o nome *Yorùbá* era aplicado unicamente aos *Yorùbá de Qyó*, que ainda são chamados, hoje em dia, de *Yorùbá* propriamente ditos. Para uma discussão mais completa desta questão ver Claperton (1829), Rev. Koelle (1963: 5), Dos Santos (1967: 14 e nota 38), Fadipe (1970, cap. 2)

(8) Esta designação é muito útil para ajudar na determinação, no Daomé da origem de alguns panteões e de suas entidades divinas. Assim, por exemplo, os daomeanos, que adoram *Mawu*, *Lisa*, *Sapata*, *Gu*, revelam as origens estrangeiras desses, por chamar suas sacerdotisas *Nàgónu*, gente *Nàgô*, independentemente, é claro, da origem étnica da própria sacerdotisa.

O *Ànàgóbé* é a língua cujo nome é formado de *Ànàgô* e de *gbé*, que, em *Fon*, significa “língua” ou Linguagem. Segundo R.P. Seguro (1963: 56) “é a língua *Nàgô* ou *Yorùbá*” (“la langue *Nagô*, la langue *Yoruba*”). Até nossos dias, no Daomé, todos os povos falantes de línguas derivadas de *Yorùbá*, classificadas por Westermann como pertencentes ao grupo KWA das línguas sudânicas, são chamados *Nàgónu*. O estabelecimento *Yorùbá* no Sul do Daomé parece que ocorreu durante o século XVI, enquanto ele parece ser mais antigo no centro do Daomé⁽⁹⁾. O termo *Nàgô* veio a ser aplicado não só aos lugares habitados pelos *Yorùbá*, mas também a todos os povos *Yorùbá* que não pertenciam estritamente ao povo *Nàgô*. Todos os povos de origem *Yorùbá* do Daomé foram chamados de *Nàgô* pela administração francesa que tomou este termo dos *Fon*. Esses designavam habitualmente pelo termo *Nàgô* todos os *Yorùbá* dos reinos vizinhos, e todos os seus adversários do Leste e do Nordeste, sem fazer distinção entre os de *Abéokúta*, de *Egba*, de *Egbado*, de *Kétu* ou de *Sábè*. Alguns pretendem que esta denominação vem da língua *Fon* e, nesse caso, significa “sujeira, lixo”, isto é, tratar-se-ia de um termo altamente pejorativo. Mercier (1950: 20-30) indica, contudo, que “...de fato são agrupamentos *Yorùbá*, no círculo daomeano do Porto Novo e de regiões adjacentes da colônia e da divisão de *Illare*, que se chamam eles mesmo de *Ànàgô* e conhecem unicamente este nome. A palavra poderia portanto não ter sido forjada pelos *Fon*, sendo provável que eles tivessem explorado um jogo de palavras pejorativas ao mesmo tempo que estendiam, como é freqüente, um nome tribal ao conjunto de um povo”⁽¹⁰⁾. Mercier documenta os estabelecimentos de origem *Yorùbá* no Daomé. Ele inclui aí o reino de Porto Novo que não é estritamente um reino *Yorùbá*, mas um lugar onde os *Yorùbá* exerceram influência considerável tanto no que concerne à sua constituição como à sua história. Entre os reinos *Nàgô* ele estuda os de *Itákéte* (*Sákéte*), *Takon* (*Itakon*), *Ofónyin*, *Jegu*, o reino de *Banigbe* e os grupos *Nàgô* das margens do rio Ueme (Mercier, 1950: 34).

Outras implantações *Yorùbá* foram estudadas, tais como *Hollidge* (Terreau e Huttel, 1960), o reino de *Adja-Uere* onde os *Nàgô* e os *Adja* se fundiram completamente (Mercier, 1950), o reino de *Kétu* (Parinder, 1956), o de *Sabe* (R.P. Moulero, 1954), e pequenos agrupamentos *Yorùbá* tais como *Itcha*, *Dasa*, *Manigri*, *Ifé* ou *Ana*, sob cujos nomes são conhecidos em Togo (Mercier, 1950).

O nome *Ànàgónu* ou *Nàgô* que, originalmente, se referia unicamente a um ramo dos descendentes *Yorùbá* de *Ifé* e que foi aplicado em seguida de maneira extensiva pelos *Fon* e

pela administração francesa a todos os povos *Yorùbá* da Bahia, qualquer que seja sua origem geográfica (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1967: 9s).

Enquanto os africanos de origem Bantu, do Congo e de Angola, trazidos para o Brasil durante o duro período da conquista e do desbravamento da colônia, foram distribuídos pelas plantações, espalhados em pequenos grupos por um imenso território, principalmente no centro litorâneo, nos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais, numa época em que as comunicações eram difíceis, com os centros urbanos começando a nascer a duras penas, os de origem sudanesa, os *Jeje* do Daomé⁽¹¹⁾ e os *Nàgô*, chegados durante o último período da escravatura, foram concentrados nas zonas urbanas em pleno apogeu, nas regiões suburbanas ricas e desenvolvidas dos estados do Norte e do Nordeste, Bahia e Pernambuco, particularmente nas capitais desses estados, Salvador e Recife. O comércio intenso entre Bahia e a Costa manteve os *Nàgô* do Brasil em contato permanente com suas terras de origem.

(9) A partir da lista tradicional do *Alakétu* pode proceder-se a um cálculo aproximativo que permite situar o estabelecimento dos *Kétu* no século XII. Assinalamos. Ainda que o governador Dalzel estima em 1780 o reino do quadragésimo *Alakétu*.

(10) "...en fait il est des groupements *Yorùbá*, dans le cercle dahoméen de Porto Novo et des régions adjacentes de la colonie et de la division d'*Illare*, qui n'avoit pas été forgé par los Fon, il serait probable qu'ils aient exploité un jeu de mots pejaratifs em même temps qu'ils étendaient comme il est fréquent un nom tribal à l'ensemble du peuple".

(11) A origem da denominação *Jeje* ainda está para ser descoberta. Parece que ela vem igualmente de uma classificação genérica, aplicada pela administração colonial francesa às populações dos arredores de Porto Novo vindas do centro do Daomé durante as lutas tribais. Conhecem-se atualmente no Daomé três grupos *Jeje* e a língua do mesmo nome é falada corretamente nos arredores de Porto Novo. No Brasil os traços culturais dos *Jeje* foram comparados aos de origem *Fon e Adja*. Tendo uma organização semelhante àquela dos *Nàgô*, eles foram pouco estudados até o presente (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1967: 12)

“Apesar da vigilância inglesa, as notícias dos cônsules ingleses na Bahia indicavam o florescimento do comércio para o Norte do Equador; em 1835 o cônsul John Parkinson observou que a maioria da população baiana era *Nàgô*. Francis Castelnau confirmou isto em 1848, acrescentando que ao contrário no Rio os escravos foram mais de Angola e do Congo” (John Russel Wood, 1965: 4)

o historiador Varnhagen precisa igualmente (4^o ed: 281) que “os mais conhecidos no Brasil eram os provindos(...) da costa da Mina, donde eram o maior número dos que entravam na Bahia, que ficava fronteira com mui fácil navegação; motivo por que nessa cidade tantos escravos aprendiam menos o português, entendendo-se uns com os outros *Nàgô*”.

Os diversos grupos *Nàgô* não tardaram a estabelecer contatos, ligados como eram pela semelhança de seus costumes e sobretudo por sua comum origem mítica e sua prática religiosa.

Do mesmo modo que na África Ocidental, a religião impregnou e marcou todas as atividades do *Nàgô* brasileiro, estendendo-se, regulando e influenciando até suas atividades as mais profanas. Foi através da prática contínua de sua religião que o *Nàgô* conservou um sentido profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais.

Assim, o século XIX viu transportar, implantar e reformular no Brasil os elementos de um complexo cultural africano que se expressa atualmente através de associações bem organizadas, *egbé*, onde se mantém e se renova a adoração das entidades sobrenaturais, aos *òrisà*, e a dos ancestrais ilustres, os *égun*.

Essas associações acham-se instaladas em roças, que ocupam um determinado terreno o “terreiro”, termo que acabou sendo sinônimo da associação e do lugar onde se pratica a religião tradicional africana. Esses “terreiros” constituem verdadeiras comunidades que apresentam características especiais. Uma parte de membros do “terreiro” habita no local ou nos arredores do mesmo, formando às um bairro, um arraial ou um

povoado. Outra parte de seus integrantes mora mais ou menos distantes daí, mas vem com certa regularidade e passa períodos mais ou menos prolongados no “terreiro” onde eles dispõem às vezes de uma casa ou, na maioria dos casos, de um quarto numa construção que se pode comparar a um “compound”.⁽¹²⁾ O vínculo que se estabelece entre os membros da comunidade não está em função de que eles habitem num espaço preciso: os limites da sociedade *egbé* não coincidem com os limites físicos do “terreiro”. O “terreiro” ultrapassa os limites materiais (por assim dizer pólo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global. Os membros do *egbé* circulam, deslocam-se, trabalham, tem vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade “flutuante”, que concentra e expressa sua própria estrutura nos “terreiros”.

Na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no “terreiro”. Fundamentalmente, a utilização do espaço e a estrutura social dos três “terreiros” tradicionais *Nàgô* mantiveram-se sem grandes mudanças. Por sua extensão, reputação e organização complexa, o *Àsè Òpó Afònjá* da “roça” de São Gonçalo do Retiro constitui um modelo exemplar.

O “terreiro” contém dois espaços com características e funções diferentes: a) um espaço que qualificaremos de “urbano” compreendendo as construções de uso público e privado, b) um espaço virgem, que compreende as árvores e uma fonte, considerado como o “mato”, equivalendo à floresta africana, que Lydia Cabrera (1968, 1ª parte) chama de “monte” e tão exaustivamente o caracteriza.

No espaço urbano elevam-se : as casas-templos, *Ilé-òrìsá*, consagrados a um *òrìsá*, entidades divinas (ver exemplo p.?) que comporta uma parte estritamente privada destinada à reclusão de noviças – as *iyawo* – uma cozinha ritual com sua ante-sala e uma sala semi pública (segundo as ocasiões); uma construção – o “barracão” – que abriga um grande salão destinado às festividades públicas, com espaços delimitados para os diferentes grupos e setores que constituem o *egbé* e os lugares reservados à assistência; um conjunto de habitações permanentes ou temporárias para os iniciados que fazem parte do “terreiro” e suas famílias. Entre as construções no limite do espaço urbano e debruçados sobre o “mato”, encontra-se o *Ilé-Ibò-Aku*, a casa onde são adorados os mortos e onde se encontram seus “assentos” – lugares consagrados – local onde ninguém se pode aproximar, guardado por sacerdotes preparados para estes mistérios e separado do resto do “terreiro” por uma cerca de arbustos rituais.⁽¹³⁾

O espaço “mato” cobre quase dois terços do “terreiro”. É cortado por árvores, arbustos e toda sorte de ervas e constitui um reservatório natural onde são recolhidos os ingredientes vegetais indispensáveis a toda prática litúrgica. É um espaço perigoso, muito pouco freqüentado pela população urbana do “terreiro”. Os sacerdotes de *Òsanyìn*, *òrìsà* patrono da vegetação e, em geral, os sacerdotes pertencentes ao grupo dos *òrìsà* caçadores – *Ògún* e *Òsòsì* – realizam os ritos que devem ser executados no “mato”. De modo geral, o “mato” é sagrado.

O espaço “urbano”, doméstico, planejado e controlado pelo ser humano, distingue-se do espaço “mato”, que ele deve pagar conseqüentemente. Há um intercâmbio, uma troca.⁽¹⁴⁾ O “terreiro” por estar constituído pelos dois espaços, mais a água representada pela fonte, contém todos os elementos que simbolizam o *àiyé*, este mundo, o da vida. Mas nele estão plantado e consagrados os altares (os *Peji*) com seus lugares de adoração (os *ajòbò* e os *ojubò*), onde são invocadas as forças patronas que regem o *àiyé*, os *òrìsà* e, separadamente, os ancestrais, ambos elementos do *òrun*, do além, dos espaços

sobrenaturais, que permitem por sua presença simbólica – nos “assentos e através do culto – estabelecer a relação harmoniosa *àiyé-òrun*.

O “terreiro” concentra, num espaço geográfico limitado, os principais locais e as regiões onde se originaram e onde se praticam os cultos da religião tradicional africana. Os *òrìṣà* cujos cultos estão disseminados nas diversas regiões da África *Yorùbá*, adorados em vilas e cidades separadas e às vezes bastante distante, são contidos no “terreiro” nas diversas casas-templos, os *ilé-òrìṣà*.

(12) “Compound” é um termo comumente aplicado, na Nigéria, a um lugar de residência que compreende um grupo de casas ou de apartamentos ocupados por famílias individuais relacionadas entre si por parentesco consanguíneo. Em *Nàgò* ele tem o nome de *agbo-ilé*, que quer dizer, literalmente, “conjunto de casas” (Abraham: 29). Consiste num ou mais quartos por família, separados um do outro por parede medianeira e numa longa galeria comum não dividida, abrindo-se para um espaço aberto. Pela galeria pode-se ir de um quarto a outro, e percorrer todo o “compound” (N.A. Fadipe, 1970:97). Esse modelo é mantido numa das construções do *Àṣẹ̀ Òpó Afṣṣnjá*. Os quartos estão ocupados individualmente pelas sacerdotisas, que os compartilham às vezes com sua família mais próxima. Eles são privados e contêm bens pessoais. A maioria dispõe de um fogo para a preparação de alimentos.

(13) Antigamente o *Ilé-ibò* foi construído numa clareira dentro do mato; razões de caráter prático motivaram seu traslado a um lugar de acesso mais fácil, mais separado e bem longe das outras construções.

(14) Este mecanismo básico da devolução ou reparação é longamente tratado no capítulo consagrado às oferendas.

Cada *ilé-òrìṣà* reúne um grupo de iniciados, de praticantes e fiéis que constituem os diversos segmentos diferenciados da população urbana do “terreiro”. Cada grupo está vinculado a uma comum matéria de origem abstrata, simbolizada por seu *òrìṣà*. Essa simbologia caracteriza cada grupo do “terreiro” pela utilização de cores determinadas, por certas proibições – principalmente de caráter alimentar – pela utilização de certos emblemas, de certas ervas, de certos dias para as reuniões e o culto, por festivais anuais etc. Um aspecto importante que define cada grupo de iniciados é o fato de trazer diante do nome de iniciação um nome genérico comum a todos os que pertencem a um determinado *òrìṣà*. Veremos assim que todas as sacerdotisas de *Òrìṣàlá*, por exemplo, trazem o nome de *Iwin* (*Iwin-tólá*, *Iwin-múiwá*, *Iwin-sólá*, *Iwin-dùnsí* etc.); todas as de *Odalúaiyé* trazem o nome de *Iji* (*Iji-lánà*, *Iji-bùmi*, *Iji-dare* etc.); as de *Nana*, o de *Na* (*Na-dògiyá*, *Na-jide* etc.); os de *Sangó*, o nome de *Oba* (*Oba-térú*, *Oba-biyi*, *Oba-tosi* etc.). Cada grupo está nitidamente identificado. Possui um lugar consagrado a seu *òrìṣà* patrono em volta do qual são colocadas as vasilhas – assentos individuais. Cada casa – *ilé-òrìṣà* – contém o assento consagrado a seu *òrìṣà* – *idí-òrìṣà* – que é o objeto de adoração comum, chamado *ájòbò*. A cada entidade sobrenatural correspondem assentos específicos e os elementos que os compõem expressam os diversos aspectos do *òrìṣà* cuja natureza simbolizam. A análise desses elementos e a estrutura de cada assento fornecem materiais precisos para a pesquisa da natureza das entidades sobrenaturais. Descrevemos as vasilhas e o conteúdo de assentos quando tratarmos particularmente dos *òrìṣà* e dos ancestrais (ver adiante, p. ?). os assentos individuais, com raras exceções, apresentam estruturas similar aquela do *ájòbò idí-òrìṣà*, sendo de dimensões mais reduzidas.

Cada assentos está acompanhado de uma vasilha de cerâmica com tampa – quartinha – que contém água (que não se deve deixar secar nunca) e de um assento de *Èṣù*, *òrìṣà* que acompanha indefectivelmente todas as entidades sobrenaturais (cf. cap. VII).

Cada grupo ou segmento é organizado segundo uma certa hierarquia. Contudo essa hierarquia é, por sua vez, determinada pela do terreiro como unidade, como *egbé*. A cúpula do terreiro, representado a mais alta hierarquia dos diversos grupos, é formada pelas sacerdotisas mais antigas por ordem de iniciação. Cada uma tem uma função e um título especial, função determinada por sua antiguidade e freqüentemente por sua ascendência familiar, por sua capacidade pessoal e pela natureza do *òrìṣà* a que pertence. Assim, por exemplo, *iyá-efún* do terreiro, encarregada do manejo do *efún*, giz, cujo importante uso em

todos os ritos de passagem está em relação com o simbolismo do branco, é a sacerdotisa suprema do *Ilé-òrìṣà-funfun*, a casa dos *òrìṣà* do branco.

O conjunto de atividade de cada *Ilé-òrìṣà* está sujeito á cúpula sacerdotal do terreiro, com uma maior ou menor intervenção de cada grupo consagrado ao *òrìṣà* a ser cultuado. Por outro lado, a cúpula é responsável por toda a atividade ritual do terreiro. É por isso que, além dos lugares destinados ao culto de cada *òrìṣà*, há construções onde se desenvolvem a atividade ritual coletiva, comum a todas as casas, atividade dirigida pela cúpula com a participação de todos os iniciados do terreiro: o *Ilé-òrìṣà* onde ficam reclusas todas as noviças, qualquer que seja o *òrìṣà* a que elas pertençam; o *Ilé-ibò-aku* onde se encontram os assentos e são adorados todos os mortos do *egbé*; o barracão destinado a todas as cerimônias de caráter público do terreiro. Isto significa que, qualquer que seja o *òrìṣà* ao qual a sacerdotisa está devotada, ela faz parte do terreiro, é membro consanguíneo, está irmanada a unidade pelos laços de iniciação as autoridades, particularmente à *Ìyálòrìṣà*, textualmente, a mãe-que-possui-os *òrìṣà*, que é responsável pelo culto dos *òrìṣà*, é, ao mesmo tempo, a *Ìyá-l'àsè*, isto é, a detentora e transmissora de um poder sobrenatural, de uma força propulsora chamada *àsè*⁽¹⁵⁾. Esse poder, que permite que a existência seja, isto é, que a existência advenha, se realiza, é mantido, realimentado permanentemente no terreiro. A *Ìyá-l'àsè* é responsável por isso em primeiro lugar e todos os iniciados, sem exceção, devem desenvolver ao máximo o *àsè* do terreiros que em definitivo constitui seu conteúdo mais preciso, aquele que assegura sua existência dinâmica.

(15) O significado do *àsè* será longamente no próximo capítulo e será retomado em todo o presente ensaio.

Por meio da atividade ritual o *àsè* é liberado, canalizado, fixado temporariamente e transmitido a todos os seres e objetivos, consagrando-os. Cada indivíduo, por ter sido iniciado pela *Ìyá-l'àsè* e através de sua conduta ritual, é um receptor e um impulsor de *àsè*.

Todos os objetos rituais contidos no terreiro, dos que constituem os assentos até os que são utilizados de uma maneira qualquer no decorrer da atividade ritual, devem ser consagrados, isto é, ser portadores de *àsè*. Os objetos têm uma finalidade e uma função. Expressam categorias, diferentes qualidades. Seus elementos são escolhidos de tal forma que constituam um emblema, um símbolo. Madeira, porcelana, barro, palha, couro, pedras, contas, metais, cores e formas não se combinam apenas para expressar uma representação material. Os objetos que reúnem as condições estéticas e materiais requeridas para o culto, mas que não forem preparados, carecem de fundamento, constituem uma expressão artesanal ou artística. O caráter sagrado é conferido por meio de um *oro* – cerimônia ritual – no decorrer do qual o *àsè* é transmitido e armazenado temporariamente. É o *àsè* que permite aos objetos funcionar e adquirir todo seu pleno significado. Portadores de forças mística, são ativos indutores de ação, que conformam e estimulam o processo ritual. Funcionam implantados dentro de um contexto, movimentos pela força do *àsè* (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1967: 19ss) (Juana Elbein, 1964)

Assinalamos dois pontos, conduta dos integrantes e fixação temporária de *àsè*. Com efeito, o conteúdo de *àsè* do terreiro está em relação direta com a conduta ritual observada por todos os seus iniciados e com a atividade ritual contínua de acordo com o calendário, preceitos e obrigações. É através do *àsè*, proporcionado por *Èṣù*, que se estabelece a relação do *àiyé* – a humanidade e tudo que é vida – com o *òrun* – os espaços sobrenaturais e os habitantes do além.

O terreiro, além do *Ilé Èṣù* com seu *ájòbò* e dos assentos individuais de cada *Èṣù* acompanhando cada um dos *òrìṣà* cultuados e localizados em cada *Ilé-òrìṣà*, tem em sua

porteira principal o assento de *Èsù l'ona* cuja importância em toda a estrutura do terreiro provém da função simbólica de *Èsù* (cf. mais adiante cap. VII-VIII).

Resumindo, o terreiro é um espaço onde se organiza uma comunidade – cujos integrantes podem ou não habitá-lo permanentemente – no qual são transferidos e recriados os conteúdos específicos que caracterizam a religião tradicional negro-africana. Nele encontram-se todas as representações materiais e simbólicas do *àiyé* e do *órún* e dos elementos que os relacionam. O *àse* impulsiona a prática litúrgica que, por sua vez, o realimenta, pondo todo o sistema em movimento.

Através da iniciação e de sua experiência no seio da comunidade, os integrantes vivem e absorvem os princípios do sistema. A atividade ritual engendra uma série de outras atividades: música, dança, canto e recitação, arte e artesanato, cozinha etc., que integram o sistema de valores, a *gestalt* e a cosmo-visão africana do terreiro.

Os membros da comunidade *Nàgô* estão unidos não apenas pela prática religiosa, mas, sobretudo, por uma estrutura sociocultural cujos conteúdos recriam a herança legada por seus ancestrais africanos.⁽¹⁶⁾

(16) Nosso propósito aqui não é o de examinar a organização social do terreiro nem o de suas relações com a sociedade global. Assinalamos, apenas, os aspectos necessários ao desenvolvimento desta tese. Vários autores ocuparam-se com a organização social do terreiro (Nina Rodrigues, 1935; Manoel Querino, 1938; A. Ramos, 1940; Donald Pierson, 1945; E. Carneiro, 1961; R. Bastide, 1961). Contudo, poucos trabalhos tiveram o objetivo de comparar essa organização com aquela que caracterizava as etnias em seus lugares de origem. Até que ponto cada grupo de *Olòrìsà*, com seu *ilé*, seu nome genérico, sua própria graduação hierárquica compreendendo os *Ògán* (membros masculinos aos quais foram confiadas funções administrativas), representam os *idi-lé*, clãs reconstituindo linhagens desaparecidas na diáspora. Até que ponto o terreiro reformula a organização da família extensiva através de seus complexos laços de parentesco simbólico, representado pelos títulos e *status* de seus integrantes. Parece igualmente ser muito plausível que a cúpula constituída pelas *lýá* do terreiro corresponda as mães do palácio (“mothers of the palace”) assinaladas por Morton Williams (1969:65) e cujas funções se assemelham tanto: “As *Ayaba* eram... as mães do palácio, a mais alta dignidade, igualmente conhecidas sob o nome de *ayaba ijoye*, esposas do rei que possuem títulos... A maior parte das *lýá-Afin* eram sacerdotisas encarregadas dos altares do palácio e mães das organizações de culto. De uma grande importância nas relações políticas do rei era a *lýá Nàsó*, mãe do culto de *Sàngó*...” (the *Ayaba* were... the mothers of the palace, the highest rank who were also known as *ayaba ijoye*, titled king’s wives... Most of the *lýá-Afin* were priestesses, who were in charge of the shrines in the palace and were mothers of cult-organizations... of most importance in the king’s political relations were the *lýá-Nàsó*, mother of the cult of *Sàngó*). O terreiro *Àse Òpó Afônjá* dedicado principalmente ao culto de *Sàngó* pareceria ser o exemplo tipo de uma organização onde se encontra recriada, numa certa medida, aquela do palácio de *Qyá* com as *lýá* do terreiro responsável por cada *Ilé-òrìsà*, *Sàngó* assumido diretamente o papel de *Aláfin* e a *lýá-Nàsó* ocupando o posto supremo de *lýá-l’àse*, concentrando o poder ritual e o poder político do terreiro. Essas semelhanças intensificaram-se o poder ritual e o poder político do terreiro de *Sàngó*, compreendendo doze dignitários, seis da direita e seis da esquerda que, no decorrer das cerimônias públicas, ficam à direita e à esquerda da *lýáàse* (Martiliano Eliseu do Bonfim, 1940).

CAPÍTULO III

Sistema Dinâmico

O *àse*, princípio e poder de realização; os elementos materiais e simbólicos que os contêm; transmissão do *àse* e relação dinâmica; graus de absorção, desenvolvimento do *àse* e a estrutura do “terreiro”. A transmissão oral como parte componente da transmissão dinâmica, síntese e exteriorização de um processo de interação; o som e a individualização; a estrutura ternária e o movimento; a invocação; os mitos e os textos orais; a lígua ritual *Nàgô* no “terreiro”.

Dizíamos no capítulo precedente que o conteúdo mais precioso do terreiro era o *àse*. É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àse* a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o *àse* é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela intromissão ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos. Segundo Maupoli (1943: 334), este termo “designa, em *Nàgô*, a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de toda coisa”.⁽¹⁾ Mas esta força não aparece espontaneamente: deve ser transmitida. Todo objeto, ser ou lugar consagrado só o é através da aquisição de *àse*, acumulá-lo, mantê-lo e desenvolve-lo.

Para que o terreiro possa ser e preencher suas funções, deve receber *àse*. O *àse* é plantado e em seguida transmitido a todos os elementos que integram o terreiro.

(1) “designe em *Nàgô* la force invisible, la force mágico-sacrée de toute divinité de tout éter animé, de toute chose”.

Sendo o *àse* princípio e força, é neutro. Pode transmitir-se e aplicar-se a diversas finalidades ou realizações. A combinação dos elementos materiais e simbólicos que contém e expressam o *àse* do terreiro varia mais do que caracteriza o de cada *òrìsà* ou o dos ancestrais. Por sua vez, a qualidade do *àse* varia segundo a combinação dos elementos que ele contém e veicula; cada um deles é portador de uma carga, de uma energia, de um poder que permite determinadas realizações.

Uma vez plantado o *àse* do terreiro, ele se expande e se fortifica, combinando as qualidades e as significações de todos os elementos de que é composto.

- a) O *àse* de cada *òrìsà* plantados nos *Peji* dos *Ilé-òrìsà*, realimentado através das oferendas e da ação ritual, transmitido a seus *olórìsà* por intermédio da iniciação e ativado pela conduta individual e ritual;
- b) O *àse* de cada membro do terreiro que soma ao de seu *òrìsà* recebido no decorrer da iniciação, o de seu destino individual, o *àse* que ele acumulará em seu interior, o *inú* e que ele revitalizará particularmente através dos ritos do *Bori* – “dar comida à cabeça” – aos quais se adicionam ainda o *àse* herdado de seus próprios ancestrais;
- c) O *àse* dos antepassados do terreiro, de seus mortos ilustres, cujo poder é acumulado e mantido ritualmente nos assentos do *ilé-ibò*.

O *àse*, como toda força, pode diminuir ou aumentar. Essas variações estão determinadas pela atividade e conduta rituais. A conduta está determinada pela escrupulosa observação dos deveres e das obrigações – regidos pela doutrina e prática litúrgica – de cada detentor de *àse*, para consigo mesmo, para com o grupo de *olórìsà* a que pertence e para com o terreiro. O desenvolvimento do *àse* individual e o de cada grupo impulsiona o *àse* do terreiro. Quanto mais um terreiro é antigo e ativo, quanto mais as sacerdotisas encarregadas das obrigações rituais apresentam um grau de iniciação elevada, tanto mais poderoso será o *àse* do terreiro. O conhecimento e o desenvolvimento iniciático estão em função da absorção e da elaboração de *àse*.

Podemos, neste estágio, enunciar uma das características essenciais do sistema *Nàgô*: a cada elemento espiritual ou abstrato corresponde uma representação ou uma localização material ou corporal. A força do *àse* é contida e transmitida através de certos elementos materiais, de certas substâncias. O *àse* contido e transferido por essas substâncias aos seres e aos objetos mantém e renova neles os poderes de realização.

O *àse* é contido numa grande variedade de elementos representativos do reino animal, vegetal e mineral quer sejam da água (doce ou salgada) quer da terra, da floresta, do mato ou do espaço urbano. O *àse* contido nas substâncias essenciais de cada um dos seres, animados ou não, simples ou complexos, que compõem o mundo. Os elementos portadores de *àse* podem ser agrupados em três categorias:

1. “Sangue” – “Vermelho”;
2. “Sangue” – “Branco”;
3. “Sangue” – “Preto”.

1. O “sangue” vermelho compreende:

- a) o do reino animal: corrimento menstrual, sangue humano ou animal,

- b) o “sangue” vermelho do reino vegetal: o *epo*, azeite de dendê, o *osùn*, pó vermelho extraído do *Pterocarpus Erinacesses* (Abraham, 1958: 490), o mel, o sangue das flores,
 - c) o “sangue” vermelho proveniente do reino mineral: cobre, bronze etc. Veremos mais adiante que o amarelo é uma variedade do vermelho com o azul e o verde são variedades do preto.
2. o “sangue” branco compreende:
- a) O “sangue” branco do reino animal: o sêmen, a saliva, o hálito, as secreções, o plasma (particularmente o do *ìgbín*, caracol) etc.;
 - b) O “sangue” branco do reino vegetal: a seiva, o sumo, o álcool e as bebidas brancas extraídas das palmeiras e de alguns vegetais, o *iyèrisùn*, pó extraído do *iròsùn* *Eucleptes Franciscana* F (Abraham: 316), o *òrí*, manteiga vegetal (*Shea-butter*) etc.;
 - c) O “sangue” branco proveniente do reino mineral: sais, giz, prata, chumbo etc.
3. O “sangue” preto compreende:
- a) O do reino animal: cinzas de animais;
 - b) O do reino vegetal: o sumo escuro de certos vegetais; o *ilú*, índigo, extraído de diferentes tipos de árvores (Abraham: 187), é preparação à base de *ilú*, pó azul escuro chamado *wáji*;
 - c) o que provem do reino mineral: carvão, ferro etc.

Por extensão, existem lugares, objetos ou partes do corpo impregnados de *àse*: o coração, o fígado, os pulmões, os órgãos genitais, as raízes, as folhas, o leito dos rios, pedras; e outros que correspondem, de uma maneira bem definida, a alguma das três cores mencionadas: os dentes, os ossos, o marfim etc.

Falaremos da simbologia dos elementos que carregam e transportam *àse* em vários capítulos e, particularmente, no capítulo consagrado ao estudo das oferendas e dos sacrifícios. Veremos que toda oferenda, como toda iniciação e toda consagração, implica na transmissão e na revitalização de *àse*. Para que este seja verdadeiramente ativo, deve provir da combinação daqueles elementos que permitam uma realização determinada. A combinação dos elementos transmitidos quando se trata, por exemplo, de “plantar” o *àse* num assento do *òrìsà Ògún* – patrono do ferro, ligado simbolicamente sobretudo ao preto – não será a mesma que a destinada ao assento de *Òsàlá – òrìsà* relacionado com a criação, vinculado essencialmente ao branco. Contudo, essa simbologia do preto ou do branco não é absoluta. Há uma predominância mais ou menos marcada e de um ou de outro segundo as circunstâncias rituais, mas cada elemento contém sempre uma parte, um signo do que simbolizam as outras cores. Tudo o que existe de maneira dinâmica contém os três tipos de sangue condutores de *àse*, com predominância de um tipo sobre os outros, dependendo de sua situação e de sua função na estrutura global do terreiro.

Sendo o *àse* uma força que permite serem as coisas, terem elas existência e devir, podemos concluir que tudo o que existe, para poder realizar-se, deve receber *àse*, as três categorias de elementos do branco, vermelho e do preto que, em combinações particulares, conferem significado funcional às unidades que compõe o sistema.

Receber *àse* significa incorporar os elementos simbólicos que representam os princípios vitais e essenciais de tudo o que existe, numa particular combinação que individualiza e permite uma significação determinada. Trata-se de incorporar tudo o que constitui o *àiyé* e o *òrun*, o mundo e o além.

O *àse* de um terreiro não é “o líquido que contém um pouco de sangue de todos os animais sacrificados”, com “um pouco de todas as ervas que pertencem a diversos *òrisà*” (E. Carneiro 1948:116-117 e, citado por R Bastide, 1961: 86), *é um poder de realização, transmitido através de uma combinação particular, que contém representações materiais e simbólicas do branco, do vermelho e do preto, do àiyé e do òrun.*

Essa combinação não é uma fórmula fixa. Cada combinação é única, determinada pela finalidade e pelas circunstâncias histórico-sociais específicas da comunidade a constituir-se. O mesmo é válido para a consagração de cada assento ou objeto ritual, para a elaboração do *àse* que será plantado em cada iniciado, para a seleção das oferendas a serem sacrificadas em cada circunstância ritual. A cada vez será feita uma consulta prévia ao oráculo que – conhecedor dos destinos – saberá determinar para cada ocasião a composição necessária do *àse* a ser, plantado ou revitalizado.

Até aqui procedemos a um exame descritivo do *àse*; passaremos, agora, a aprofundar-nos nas questões de sua transmissão. Insistimos suficientemente no que melhor caracteriza o *àse*: trata-se de um poder que se recebe, se compartilha e se distribui através da prática ritual, da experiência mística e iniciática, durante a qual certos elementos simbólicos servem de veículo. É durante a iniciação que o *àse* do terreiro e dos *òrisà* é plantado e transmitido às noviças.

Assinalamos que a *Ìyálòrisà* – mãe dos *òrisà* – sacerdotisa suprema do terreiro, é, ao mesmo tempo, a *Ìyálàse*, mãe do *àse* do terreiro. Por ser o chefe supremo é quem possui os maiores conhecimentos e experiências ritual e mística, quem possui o *àse* mais poderoso e mais atuante. Ao ser investida como *Ìyálàse*, ela é portadora do máximo de *àse* do terreiro, recebe e herda toda força material e espiritual que possui o terreiro desde a sua fundação. Ela será responsável não só pela guarda de templos, altares, ornamentos e de todos os objetos sagrados, como também deverá, sobretudo, selar pela preservação do *àse* que manterá ativa a vida do terreiro. Ela poderá transferir muitas de suas obrigações à cúpula das sacerdotisas as quais, por sua antiguidade, estão preparadas para assumi-las.

O grau de iniciação é determinado pela antiguidade iniciática e não pela idade real da sacerdotisa. A prática ritual permitir-lhe-á maior desenvolvimento de seu *àse* e decidirá seu lugar na comunidade. O *egbé* é socialmente estruturado segundo o maior ou menor grau de *àse* de seus integrantes: *àse* transmitido durante os vários graus de iniciação, reforçado durante os ritos de passagem de uma categoria a outra, obrigação do terceiro e sétimo ano e pelos ritos de confirmação de postos na hierarquia do terreiro.

O grupo de *abiyán* está composto pelos que foram iniciados no primeiro grau, através de ritos cuja finalidade principal consiste em mobilizar o *àse* individual e a estabelecer uma primeira relação com o *àse* de seu *Òrisà* e o do terreiro. O *àse* é veiculado através da ação da *Ìyálàse*, que manipula, consagra e transmite os elementos rituais apropriados por meio de cerimônias especiais: o *bòri*, adorar a cabeça, o *orí-inu*, e a “lavagem de contas”, preparação do colar ritual, símbolo por excelência da relação oficial que se estabelece entre a pessoa e seu *Òrisà*(2). Os *abiyán* não são sacerdotes, são fiéis do terreiro, ao qual estão relacionados pela *Ìyálàse* e por seu *Òrisà* que adoram no *ájòbò* comum.

A categoria que os segue é a das *iyàwo*, que podem ser ou não escolhidas entre as *abiyán*. São as noviças do terreiro reclusas no *ilé-àse*, que passam por todos os ritos de iniciação. A finalidade desse ciclo ritual consiste e plantar o *àse* do terreiro e o dos *Òrisà* individualizados das noviças, nos símbolos materiais que mais adiante os representarão – os assentos pessoais do *iyàwo* – e, ao mesmo tempo, transmitir, plantar e desenvolver o *àse* no

próprio corpo da sacerdotisa. Esse processo, que trataremos de maneira mais exaustiva no capítulo consagrado à individualização, permite a interiorização e a mobilização de elementos simbólicos ou espirituais, individuais e coletivos, que transformam o ser humano num verdadeiro altar vivo, no qual pode ser invocada a presença do *Òrìṣà*.

A *Ìyálàṣe*, insuflando e transmitindo o poder de que é depositária, distribui-o e comunica-o a todos os objetos-símbolos e, em particular, à noviça. Esta, por sua vez, converte-se em depositária e veículo do *àṣe* que permite que o *Òrìṣà* seja e se realize. Os *òrìṣà*, forças ou entidades sobrenaturais, princípios simbólicos reguladores dos fenômenos cósmicos, sociais e individuais são incorporados, conhecidos, vividos, através da experiência da possessão. Todo o sistema religioso, sua teogonia e mitologia, é revivido através da possessão das sacerdotisas. Cada participante é o protagonista de uma atividade ritual durante a qual o mundo histórico, psicológico, étnico e cósmico *Nàgô* se reatualiza. A dinâmica da possessão expressa, num tempo recriado psicologicamente, *aqui e agora*, dramatizada numa experiência pessoal, a existência de um sistema de conhecimentos, de uma doutrina. A doutrina só pode ser compreendida na medida em que ela é vivida através da experiência ritual – analogias, mitos incorporado de modo ativo.

(2) sobre os diversos ritos de iniciação, o leitor encontrará informações mais amplas no capítulo referente à individualização. Diversos autores trataram deste assunto : Manoel Querino, 1938: 63-75; René Ribeiro, 1952: 68-71; P. Verger, 1957: 80-89; Roger Bastide, 1961: 34-58 etc.

Todo esse sistema complexo de comunicação e relações é propulsionado pelo *àṣe* que a noviça recebe da *Ìyálòrìṣà* no decorrer da iniciação. A finalidade aos preceitos e à experiência ritual continuarão desenvolvendo esse poder posto em movimento. Três anos depois de sua iniciação, a noviça efetuará uma nova obrigação, que lhe permitirá passar a uma categoria superior de *ìyàwo*. Com sete anos de iniciação, deverá realizar nova cerimônia, durante a qual a *Ìyálàṣe* a preparará e lhe entregará alguns elementos e objetos rituais (particularmente o *ìgbá-àṣe*, a cuia de *àṣe*) que lhe conferem a faculdade de passar da categoria de *ìyàwo* à de *ègbómi* (textualmente: *ègbón mi*: meu mais velho, meu parente mais idoso). Essa promoção em ciclos de sete anos na escala da antiguidade e de classe é bem específica do sistema *Nàgô*. É mister assinalar a importância dessas cerimônias. É durante a cerimônia que a *ìyàwo* recebe o *àṣe* que lhe permitirá passar de uma categoria a outra. Sem essas cerimônias, a antiguidade não é mensurável. Uma *ìyàwo* mesmo depois de quinze anos de iniciada, por exemplo, mas que não recebeu o *ìgbá-àṣe* continuará sendo *ìyàwo* e não poderá fazer parte das *àjoyè*, quer dizer, as sacerdotisas detentoras de títulos e funções especiais.

É do grupo de *ègbómi* que sairão as *Ìyá* do terreiro que por sua vez, serão confirmadas pela *Ìyálàṣe* através de ritos que as prepararão para suas funções. É igualmente em função de sua capacidade, de sua antiguidade, de seu *àṣe* que são investidas pela *Ìyálàṣe* as autoridades masculinas do terreiro.

Sem entrar em nenhum pormenor, porque a questão será retomada quando tratarmos da individualização e de *Èsú* em vários outros capítulos, assinalemos que a *Ìyálàṣe* transfere e planta o *àṣe* na noviça por intermédio de um ciclo ritual que culmina quando, no centro da cabeça da *ìyàwo*, ela coloca e consagra o *òṣù*, pequena massa cônica composta de uma combinação de elementos-substâncias específica a cada iniciada. Tudo que é utilizado e transmitido passa pelas mãos da *Ìyálàṣe*.

A *Ìyálàse* “tem sua mão” sobre todos os iniciados do terreiro, com raríssima exceções, e isto será analisado quando tratarmos dos ritos mortuários e, particularmente, os relacionados com “tirar a mão” da *Ìyálàse* falecida.

Resumindo, “recebe-se o *àse* das mãos e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa numa relação inter-pessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade, atingindo os planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais e pelas palavras pronunciadas(...). A transmissão de *àse* através da iniciação e da liturgia implica na continuação de uma prática, na absorção de uma ordem, de estruturas e da história e devir do grupo (“terreira”) como uma totalidade” (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1970: 6).

Duas pessoas, ao menos, são indispensáveis para que haja a transmissão iniciática. O *àse* e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência constitui o mecanismo mais importante. A transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade. Num contexto, a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor de *àse*, isto é, em elemento condutor de poder de realização. A palavra faz parte de uma combinação de elementos, de um processo dinâmico, que transmite um poder de realização. *Àse*: que isto advenha!

Se a palavra adquire tal poder de ação, é porque ela está impregnada de *àse*, pronunciada com o hálito – veículo existencial – com a saliva, a temperatura, é a palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações, da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que a profere.

Nas ocasiões em que é necessário reforçar o *àse* das palavras, a sacerdotisa que as profere mascara algumas substâncias carregadas de forças determinadas – grãos de pimenta da costa, *ataré*, frutas africanas, como *obi*, *orogbó* etc. Quanto mais o *àse* daquele que o transmite é poderoso, mais as palavras proferidas são atuantes e mais ativos os elementos que manipula. Para que a palavra adquira sua função dinâmica, deve ser dita de maneira e em contexto determinados.

A transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico. A linguagem oral está indissolúvelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la no decorrer de uma atividade ritual dada. Para transmitir-se *àse*, faz-se uso de palavras apropriadas da mesma forma que se utiliza de outros elementos ou substâncias simbólicas.

A oralidade é um instrumento a serviço da estrutura dinâmica *Nàgô*. A dinâmica do sistema recorre a um meio de comunicação que se deve realizar constantemente. Cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. O símbolo semântico se renova, cada repetição constitui uma resultante única. A expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social. No nível social, porque a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o *àse* concentrado dos antepassados a gerações do presente.

A palavra é interação dinâmica no nível individual porque expressa e exterioriza um processo de síntese no qual intervêm todos os elementos que constituem o indivíduo. A palavra é importante na medida em que é pronunciada, em que é som. A emissão do som é o ponto culminante do processo de comunicação ou polarização interna. O som implica

sempre numa presença que se expressa, se faz conhecer e procura atingir um interlocutor. A individualização não é completa, até que o novo ser não seja capaz de emitir seu primeiro som. No ciclo de iniciação da noviça, um dos ritos de fundamento é o de “abrir a fala”, que consiste em colocar um *àṣẹ* especial na boca e sobre a língua da *iyàwo*, que permitirá à voz do *òrìṣà* se manifestar durante a possessão. O *Òrìṣà* emitirá um grito ou som particular que o caracterizará, conhecido sob o nome de *ké*. O *ké* é distintivo para cada *òrìṣà*, para cada ancestral. Ao examinar o culto dos ancestrais no terreiro de *egún*, veremos que o *aparaka* (representações não individualizadas) são mudos.

“Abrir a fala” permitirá aos *òrìṣà* entrar em comunicação com os homens, transmitir suas mensagens, transferir *àṣẹ*. O *ké* permanecerá sempre um de seus símbolos mais expressivos. Vários mitos testemunham a dramaticidade que envolve o nascimento do som e da palavra. O *ké* é uma síntese e uma afirmação de existência individualizada.

O som, como resultado de interação dinâmica, condutor de *àṣẹ* e conseqüentemente atuante, aparece com todo o seu conteúdo simbólico nos instrumentos rituais: tambores, *agogo*, *ṣèkèrè*, *ṣéré*, *kala-kalo*, *àjà*, *ṣáworo* etc. É evidente que todos esses instrumentos são “preparados”, isto é, consagrados através da transmissão de *àṣẹ* apropriado às funções a que são destinados. Eles recebem uma combinação específica de substâncias e de palavras nas quais os três “sanguês” estão representados. Serão objeto de rituais periódicos destinados a fortificar seu *àṣẹ* e serão manipulados por pessoas que foram, por sua vez, preparadores do terreiro.

Os sons produzidos pelos instrumentos agem sós ou em conjunção com outros elementos rituais. Constituem formidáveis invocadores das entidades sobrenaturais. São eficazes indutores de ação, promovendo a comunicação entre o *àiyé* e o *òrun*.⁽³⁾

Difícilmente podemos deixar de assinalar um som muito particular proveniente da interação da palma da mão direita batendo no punho esquerdo. Num contexto apropriado e produzido por um iniciado de grau elevado, ele invoca a presença dos ancestrais do terreiro e de todas as entidades sobrenaturais.

Toda formulação de som nasce como uma síntese, como um terceiro elemento provocado pela interação ativa de dois tipos de elementos genitores: a mão ou a baqueta percutindo no couro do tambor, a vareta batendo no corpo do *agogo*, o pêndulo batendo no interior da campainha *àjà*, a palma batendo no punho etc. Veremos mais adiante que o som da voz humana, a palavra, é igualmente conduzida por *Èṣú*, nascido da interação dos genitores masculinos e femininos.

(3) para uma descrição dos instrumentos rituais, consultar: Melville Herskovits, 1964:92-112; F. Ortiz 1950: 254-265; Clemente da Cruz, 1954: 51; Timi of *Edé*, 1959:5-14; R Bastide; 1961: 23-25; H Beir, 1963: 154-163; Juana Elbein e Deoscoredes M dos Santos: 1967: 20-26; Lydia Cabrera, 1968: 398.

O som é resultado de uma estrutura dinâmica, em que a aparição do terceiro termo origina movimento. Em todo o sistema, o número três está associado a movimento.

A palavra é atuante, porque é condutora do poder do *àṣẹ* (4). A formula apropriada, pronunciada num momento preciso, induz a ação. A invocação se apóia nesse poder dinâmico do som. Os textos rituais estão investidos desse poder.

Recitados, cantados, acompanhados ou não de instrumentos musicais, eles transmitem um poder de ação, mobilizam a atividade ritual. O oral está a serviço da transmissão dinâmica. Há textos apropriados para cada circunstância ritual, sempre transmitidos no nível das relações inter pessoais concretas. Um vasto conjunto de textos é transmitido e apreendido de maneira iniciática. Tanto maior é o acúmulo de conhecimentos

quanto maior é a experiência ritual; entre eles se incluem o conhecimento apropriado de invocações, cantigas, longas séries de textos, mitos e lendas. O conjunto desses textos contribui para expressar o conhecimento universal cósmico e teológico, dos *Nàgô*; sua compreensão só é possível, se recolocados no sistema de relações dinâmicas. Como o expressa Maurice Houis (1972: 248): “Antes de serem formas de arte, são formas que têm o encargo de *significar as múltiplas relações do homem com seu meio técnico e ético*”⁽⁵⁾. Esse conceito não é aplicável apenas aos textos, mas a todos os elementos que se combinam para expressar a atividade ritual. “O conceito estético é utilitário e dinâmico. A música, as cantigas, as danças litúrgicas, os objetos sagrados quer sejam os que fazem parte dos altares – *peji* – quer sejam os que paramentam os *Orisà*, comportam aspectos artísticos que integram o complexo ritual(...). A manifestação do sagrado se expressa por uma simbologia formal de conteúdo estético. Mas objetos, textos e mitos possuem uma finalidade e uma função. É a expressão estética que empresta sua matéria a fim de que o mito seja revelado(...). O belo não é concebido unicamente como prazer estético: faz parte de todo um sistema” (Juana Elbein, 1966: 1)

(4) Pierre Verger chamou atenção para o conceito de *àse*. Num artigo interessante (1966: 35), ele assina a, como já o fizera Maupoli, “o poder vital, a energia contida em todas as coisas” e o compara ao *se* daomeano. Acreditamos ser os primeiros a fazer sobressair o conteúdo dinâmico do *àse*, assinalar seu poder de realização e mostrar o poder de ação da palavra precisamente porque ela veicula um poder de realização. Esses conceitos foram explicados por nós quando examinamos o *àse* como meio de transmissão dos valores de civilização *Nàgô* (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1970: 5-12).

(5) “avant d’être dès formes d’art ce sont dès formes qui ont la charge de signifier les multiples relations de l’homme à son technique et éthique”.

Forma e finalidade estruturam os textos e permitem classificá-los. Não está em nosso propósito examinar os diversos estilos e seus significados. Alguns estudos bons apareceram durante os últimos anos; ainda que relacionados com a África *Yorùbá*, eles podem ser aplicados aos textos *Nàgô* do Brasil⁽⁶⁾. Também nos terreiros utilizam-se os *oriki* – nome atributivo que consiste, geralmente, numa frase aglutinada, um poema ou um canto expressado certas qualidades ou fatos particulares concernentes a pessoas, linhagens, divindades, lugares ou objetos; os *ofò* e os *àyájo* – textos que co-ajudam a ação de certos preparados ou combinações de elementos apropriados para curar e para efetuar diversos trabalhos; os *itan* – histórias e lendas provenientes do sistema oracular e particularmente do *èrindilogun* de que falaremos mais adiante; uma série de textos conhecidos na Nigéria sob o nome de *ìwín*, utilizados unicamente para os ancestrais – *égun* – de que trataremos mais adiante; séries de cantigas que recebem o nome das cerimônias de que fazem parte: cantigas de *pàdé*, de *àsèsè*, de *siré* etc.; ou cantigas de invocação, de matança, de despacho etc. Alguns desses textos foram inseridos em seu contexto ritual ao longo do presente trabalho.

Sobre a estrutura mnemotécnica e particularmente a estrutura ritmada dos textos, referimo-nos ao muito bom trabalho de Maurice Houis (1971: 60-69). Se bem que Houis analise com rara lucidez a simbiose de conteúdo e estrutura, caráter fundamentalmente dinâmico da palavra proferida, o ritmo dos textos “inscritos numa expressão social” em que o movimento e a harmonia cósmico são revividos, ele acorda ao aspecto oral da comunicação desse “ser essencialmente participante” (citando Sasfre, 1957) um papel preponderante que nos inquieta. Ao menos, do ponto de vista dos textos rituais, e ousamos pensar que eles constituem a quase totalidade da literatura oral *Nàgô*, essa apreciação parece-nos que merece ser reexaminada. Estudar e pôr em relevo os textos orais, o estilo e a literatura oral, a transmissão oral como parte de um patrimônio e da técnica de comunicação de um grupo social é uma coisa, mas valorizar esse aspecto do sistema global

da comunicação ao ponto de falar de “cultura ou civilização da oralidade” parece-nos pouco satisfatório por ser insuficiente. A transmissão do conhecimento é veiculada através de complexa trama simbólica em que o oral constitui um dos elementos. O princípio básico da comunicação é constituído pela *relação inter-pessoal*.

Essa relação realiza-se em todos os níveis possíveis, assegurada por uma rica combinação de representações e de veículos. Parafraseando Lèvi-Strauss que assinala que a passagem da oralidade para a escrita “retirou da humanidade qualquer coisa de essencial...”⁽⁷⁾ diríamos que se continua a escamotear esse “qualquer coisa de essencial” da cultura *Nàgô* quando se pretende classificá-la apenas como oral.

A palavra, os textos rituais constituem componente importante da ação ritual, mas ficando significativos em relação ao contexto, em relação aos outros componentes. O *àse*, princípio e poder que mantém vivo e ativo o sistema, é fundamentalmente veiculado pelos três sangues materiais e simbólicos de que falamos no início do capítulo e dos quais o hálito é apenas um elemento ainda que insubstituível.

A presença das entidades sobrenaturais, *Òrisà* e *egún*, só pode tornar-se possível pela atividade ritual. As sacerdotisas, os altares, os objetos consagrados, todo o sistema ritual pararia se, periodicamente, não houvesse transferência e redistribuição de *àse*.

O conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente. Os arquivos são vivos, são cadeias cujos elos são os indivíduos mais sábios de cada geração. Trata-se de uma sabedoria iniciática. A transmissão escrita vai ao encontro da própria essência do verdadeiro conhecimento adquirido numa relação inter-pessoal concreta. É possível que essa modalidade tenha contribuído para a inexistência de uma escrita de origem *Nàgô*. A introdução de uma comunicação escrita cria problemas que ferem e debilitam os próprios fundamentos das relações dinâmicas do sistema.

Esse é particularmente o caso referente à salvaguarda dos textos nos terreiros *Nàgô* do Brasil. Perdida a língua como meio de comunicação cotidiano, só se conserva um riquíssimo repertório de vocábulos, de frases e textos ligados à atividade ritual. Constituem, hoje em dia, uma língua ritual, utilizada unicamente como veículo coadjuvante do rito. O sentido de cada vocábulo foi praticamente perdido; o que importa é pronunciar-lo na situação requerida e sua semântica deriva de sua função ritual⁽⁸⁾.

O empenho de alguns sacerdotes eminentes em recuperar a significação total dos textos que eles utilizam não se deve ao seu desejo de recuperar o *Nàgô* como língua, mas a uma aspiração muito mais profunda: a de integrar seu conhecimento, a de fortalecer a integridade do processo ritual, a de viver e absorver de maneira mais completa a trama simbólica do mundo *Nàgô*.⁽⁹⁾

(6) E. Lasebika, 1956; S.A. Babalola, 1966; Wande Abimbola, 1969; Pierre Verger, 1972.

(7) ... “a retiré de Phumanité quique chose d’essentiel!”

(8) Para uma descrição complementar, reenviamos ao capítulo “*Nàgô* ritual Language: transcription and notation” (Juana Elbein e Deoscoredes M dos Santos, 1967: 13-19) onde indicávamos: “Uma compreensão e tradução adequadas dos textos que constituem elemento fundamental na composição do ritual permitirão reconstituir, avaliar e situar os outros componentes numa melhor perspectiva. É necessário considerar o ritual como um todo a fim de compreender a significação de suas partes integrantes”.

(9) num outro trabalho, insistindo-se na necessidade de proceder a uma coleta urgente anotar e traduzir textos, indicávamos: A transcrição e a tradução dos textos *Nàgô* (...) deveriam não só revelar alguns textos antigos defensivamente preservados na diáspora (alguns dos quais já desaparecidos na África), não só produzir novo testemunho da riqueza simbólica da poesia africana, mas também e principalmente permitir aos participantes dos cultos *Nàgô* alcançar mais profunda e completa compreensão da religião e de sua herança africana”.

CAPÍTULO IV

Sistema Religioso e Concepção do Mundo: *Àiyé* e *Òrun*

Os nove espaços do *òrun* e o *òpó-òrun*. Mitos genéticos: os elementos cósmicos e a protoforma: a criação do mundo. O universo: suas representações; *ìgbá-odù* e seus conteúdos simbólicos: os dois elementos genitores e o elemento procriado; os três termos e a unidade dinâmica. As Quatro partes do mundo: nascente e poente (*ìyo-òrùn* e *ìwò-òrùn*), a direita e a esquerda (*òtún àiyé* e *òsì àiyé*).

Nos capítulos precedentes, examinamos alguns aspectos dos conteúdos do terreiro. Assinalamos que através da iniciação e da atividade ritual propulsionada pelo *àse*, os membros da comunidade vivem e apreendem progressivamente os princípios do sistema religioso, os valores e a estrutura do mundo do *Nàgô*. Os integrantes do terreiro recriam a herança sócio-cultural legada por seus ancestrais. As novas contribuições recebidas pelo terreiro são profundamente africanizadas, retendo, das idéias forâneas, unicamente as que reforçam sua própria concepção do mundo.⁽¹⁾

Os *Nàgô* concebem que a existência transcorre em dois planos: o *àiyé*, isto é, o mundo, e o *òrun*, isto é, o além. O *àiyé* compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, particularmente os *ará-àiyé* ou *aráyé*, habitantes do mundo, a humanidade.

O *òrun* é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada – *ode òrun* – habitada pelos *ará-òrun*, habitantes do *òrun*, seres ou entidades sobrenaturais. Quase todos os autores traduzem *òrun* por céu (sky) ou paraíso (heaven)⁽²⁾, traduções que introduzem o leitor a erro e tendem a deformar o conceito em questão. Já dissemos que o *òrun* era uma concepção abstrata e, portanto, não é concebido, como localizado em nenhuma das partes do mundo real. O *òrun* é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade etc. possui um duplo espiritual e abstrato no *òrun*; no *òrun* habitam pois todas as sortes de entidades sobrenaturais sobre as quais nos estenderemos mais adiante. Ou, ao contrário, tudo o que existe no *òrun* tem sua ou suas representações materiais no *àiyé*.

Do que antecede, deduz-se largamente que a tradução de *òrun* por céu-paraíso é o fruto de uma concepção insuficiente e de tendência forânea. Como assinala muito justamente Picton (1968: 33) no que concerne a um grupo *Igbira*: “mas não a idéia do céu, morada de deus e das almas dos justos que é forânea a crença tradicional *Igbira*”.⁽³⁾

Os mitos revelam que, em épocas remotas, o *àiyé* e o *òrun* não estavam separados. A existência não se desdobrava em dois níveis e os seres dos dois espaços iam de um a outro sem problemas; os *òrisà* habitavam o *àiyé* e os seres humanos podiam ir ao *òrun* e voltar. Foi depois da violação de uma interdição que o *òrun* se separou do *àiyé* e que a existência se desdobrou; os seres humanos não tem mais a possibilidade de ir ao *òrun* e voltar de lá vivos.

Dois histórias, *itan*⁽⁴⁾, mantidas vivas pela tradição oral, contam a criação de *Sánmò*, o céu atmosfera, conseqüência da separação do *òrun*.

(1) Lydia Cabrera igualmente no que concerne ao povo Lucumi (*Yorúbá*) de Cuba (1968: 17): “A escola pública, a universidade e um catolicismo que acomodam perfeitamente, e suas crenças não alteram no fundo as idéias religiosas...” já dissemos que não tínhamos intenção de estender nosso estudo aos incontáveis grupos aculturados e que queríamos limitar-nos aos estudos dos terreiros *Nàgô* puros particularmente ao do *Àse Òpó Àfànjá*.

(2) A *Dictionary of the Yoruba language* (1950: 188) “*òrun*: heaven, sky, cloud, firmament, regions above”. Abraham (1958: 527) “*òrun*: Heaven... *ojú òrun* = *ode òrun*: the sky”. Segundo a interpretação de Bascom (1969: 103); *Olòrun* é o Deus Céu revelado nos versos de *Ifá* como o Deus do Destino” conseqüentemente *òrun* é associado ao céu. Inclusive Morton Williams (1959: 59) falando da celebração

em *Òyó* do célebre festival anual do *òrun* fala de “... a celebração pelo *Bashorun* do *òrun* (o céu e os espíritos do céu)” Bashorun’s celebration of the *òrun* (sky and spirits in the sky).

(3) “But not the idea of Heaven the dwelling of god with the souls of the just, which is foreign to traditional Igbira belief”.

(4) A palavra *Nàgô itàn* designa não só qualquer tipo de conto, mas também essencialmente os *itàn àtowódówó*, história de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra, particularmente pelos *babaláwo* sacerdotes do oráculo *Ifá*. Os *itàn-Ifá* estão compreendidos nos duzentos e cinquenta e seis volumes ou signos chamados *Odù*, divididos em capítulos denominado *ese*.

Uma delas conta, resumindo, que, no tempo em que o *òrun* limitava diretamente com o *àiyé*, um ser humano tocou indevidamente o *òrun* com mãos sujas, o que provocou a irritação de *Olórun*, entidade suprema. Este soprou, interpondo seu *òfurufú*, ar divino(hálito) que, transformando-se em atmosfera, constituiu o *sánmò* ou céu.

A segunda história é mais elaborada. No tempo em que o *àiyé* e o *òrun* eram limítrofes, a esposa estéril de um casal de certa idade apresentou-se em várias ocasiões a *Òrìsàlá*, divindade mestra da criação dos seres humanos, e lhe implorou que lhe desse a possibilidade de gerar um filho. Repentinamente *Òrìsàlá* se tinha recusado a atendê-la. Enfim, movido pela grande insistência, aquiesce ao desejo da mulher, mas com uma condição: a criança não poderia jamais ultrapassar os limites do *àiyé*. Por isso, desde que a criança deu seus primeiros passos, seus pais tomaram todas as precauções necessárias. Contudo, toda vez que o pai ia trabalhar no campo, o pequeno pedia para acompanhá-lo. Toda sorte de estratégias eram feitas para evitar que a criança acompanhasse o pai. Este saía escondido de madrugada. A medida que a criança ia crescendo, o desejo de acompanhar seu pai aumentava. Tendo atingido a puberdade, uma noite, ele decidiu fazer um buraco no saco que seu pai levava todos os dias de madrugada e por uma certa quantidade de cinza no fundo. Assim, guiado pela trilha de cinza, conseguiu localizar seu pai e o seguiu. Eles andaram muito tempo, até chegar ao limite do *àiyé* onde o pai possuía suas terras. Neste exato momento, o pai apercebeu-se que estava sendo seguido por seu filho. Mas este não pode mais deter-se, atravessou o campo e, apesar dos gritos do pai e dos outros lavradores, continuou a avançar. Ultrapassou os limites do *àiyé* sem prestar atenção as advertências do guarda e entrou no *òrun*. Lá, começou uma longa odisséia no decorrer da qual o rapaz gritava e desafiava o poder de *Òrìsàlá*, faltando ao respeito a todos os que queriam impedi-lo de seguir seu caminho. Atravessou os vários espaços que compõem o *òrun*, lutando contra uns e outros, até chegar ao ante-espaço do lugar onde se encontrava o grande *Òrìsàlá* a cujos ouvidos chegou seu desafio insólito. Apesar de ter sido chamado a atenção várias vezes, o rapaz insistiu até que *Òrìsàlá*, irritado, lançou seu cajado ritual, o *òpásóró*, que, atravessando todos os espaços do *òrun*, veio cravar-se no *àiyé* separando-o para sempre do *òrun*, antes de retornar as mãos de *Òrìsàlá*. Entre o *àiyé* e o *òrun* apareceu o *sánmò* que se estendera entre os dois.

O *òfurufú*, ar divino, é que separa os dois níveis de existência, o *òrun* da vida. Veremos mais adiante que também é o *èmi*, a respiração, que diferencia um *ará-àiyé* – ser habitante do mundo – de um *ará-òrun*, ser habitante do além.

Nas duas histórias que resumimos, o *òrun*, o além, residência do sobrenatural é diferenciado do *Sánmò*, a atmosfera, massa de ar soprada por *Olórun*.

A palavra *Sánmò*, indicando o céu – atmosfera fazendo par com *ilé*, a terra, figura numa adivinhação muito conhecida na Nigéria Yorùbá, registrada igualmente por Abraham (1958: 65):

mo su imí bàrà
Eu defequei excremento vasto

mo fí ewé bàrà bòò
Eu com folha vasta o cobri

cuja resposta é: *ilè* + *sánmò*, isto é, terra e céu, o excremento representa a terra e a folha que o recobre o céu. Temos assim dois pares de noções utilizados figuradamente de maneira extensiva:

Àiyé-òrun = mundo – além

Ilè-sánmò = terra – céu⁽⁵⁾

É comum referir-se à terra como *àiyé* subentendendo-se que *ilè*, a terra, não compreende a totalidade do *àiyé* e que ao falar-se de *òrun*, não se trata apenas do céu, mas de todo o espaço sobrenatural. O *òrun* é *doble abstrato de todo o àiyé*. *Olòrun*, entidade suprema, *o* + *ni* + *òrun*, aquele que é ou possui *òrun*, não é apenas um deus ligado ao céu como pretendem certos autores, *mas aquela que é ou possui todo espaço abstrato paralelo ao àiyé*, senhor de todos os seres espirituais, das entidades divinas, dos ancestrais de qualquer categoria e dos dobles espirituais de tudo que vive. É, segundo esse conceito, que os mortos, *oku-òrun*, são chamados indistintamente *ará-òrun*, habitantes do *òrun* ou *awon ará ilè*, habitantes da terra, espíritos da terra. As duas entidades sobrenaturais que coletivamente representam os mortos e os ancestrais, *Onilè* e *Imolè* são representados por montículos de terra e é batendo ritualmente a terra – como veremos mais adiante – que devem ser invocados os ancestrais afim de que dela surjam e se manifestem.

(5) Abraham mostra-se extremamente prudente; inequivocamente, ele traduz *Sánmò* = *Isónmò*, em sua grafia pessoal – por sky (céu atmosfera) (p. 597) e *òrun* por heaven (céu paraíso) (p. 527) e dá numerosos exemplos.

Toda a ação ritual no terreiro está indissolúvelmente ligada à terra; desde *Olòrun*, passando por todos os *òrisà* até os ancestrais, todos são saudados e invocados no início de cada cerimônia derramando um pouco de água três vezes sobre a terra.

No mesmo sentido, é interessante assinalar a informação dada por Richard Burton (1864: 157) a respeito do *ku-to-men*, o país dos mortos dos Fanti “semelhante ao *ipò-okú*⁽⁶⁾ dos *Ègbá*(7)” “(que é a) reprodução deste mundo e está localizado *embaixo da terra*” (o grifo é nosso). É comum dizer ao referir-se aos *òrisà* que abandonam o corpo das sacerdotisas em transe: *Ògún wolè* = *Ògún* (ou nome do *Òrisà* em questão) *wò* + *ilè* = esse *òrisà* retornou à terra (*wolè* = penetrar na terra). Da mesma forma, os *Egún*, ancestrais corporizados, referem-se freqüentemente à sua morada no *òrun* que pareceria estar ligada a terra; são os *ará-òrun*, ou *awon-ará-ilè* e quando eles se retiram diz-se igualmente *Egún-wolè*, *Egún* voltou a sua casa na terra. Abraham registrou a mesma coisa para a África (1958: 670). Parece evidente que *ilè*, a terra, simbolizando o conjunto do *àiyé* – o mundo – representa o aspecto concreto materializado do *òrun*. Do mesmo modo que *sánmò* – céu-atmosfera – e *ilè* são dois aspectos do *àiyé* e constituem uma unidade inseparável, o *àiyé* e o *òrun* expressam dois níveis de existência inseparáveis. Essa unidade se manifesta claramente nas diversas descrições e representações.

Alguns *babaláwo*, sacerdotes versados nos mistérios oraculares, descrevem o *òrun* como composto de nove espaços. *Ifátoogun*, de *Òsogbo*, descreve os nove espaços do *òrun* dando nomes particulares a cada um deles e os situando de maneira superposta, o do meio, coincidindo com o espaço terra, quatro acima, e quatro abaixo. Os nove compartimentos, formando um todo, estão unidos pelo *òpó-Òrun* ou *àiyé*, pilar que liga o *òrun* ao *àiyé*.

Falaremos mais adiante do *òpó* e de todas as suas representações. Os nove espaços do *òrun* figuram em várias histórias de *Ifá*, os *itàn-ifa*⁽⁸⁾. Numa dessas histórias, que reproduziremos integralmente mais adiante (cf. ?), claramente são mencionados os nove *òrun* – *òrun mèsèèsán* – quatro deles situados sob a terra – *òrun isalè méréèrin*.

(6) Abraham (p. 312) traduz *Ipó-okù* por “the here alter” (além). O *A Dictionary of the Yoruba Language* traduz: “Hades state of death” (Heads, estado de morte).

(7) Um dos grupos *Yorùbá*, da Nigéria.

(8) Ver P. ? nota 4 rotapé.

Um dos nomes mais conhecidos de *Oya Igbàlè*, *òrìsà* patrona dos mortos e dos ancestrais, é *Yásan*, nome que deriva de seu *oriki*:

Ìyá-mesan-òrun

Mãe dos nove *òrun*

Ela também é saudada como *Alákòko*, senhora do *òpákòko*, tronco ou ramo da árvore *akòko* cravado na terra, assento consagrado onde serão invocados os ancestrais; é o tronco ritual que liga os nove espaços do *òrun* ao *àiyé*. Independentemente de outras significações, inclusive a da indicação das categorias dos seres sobrenaturais reagrupados em nove compartimentos, é interessante notar que o *òrun* não só ocupa o espaço – terra, mas também, inclusive, o contorna por cima e por baixo, abrange a totalidade do mundo, e para não deixar a menor dúvida, quanto à simultânea ubiqüidade e existência do *òrun* e do *àiyé*, ambos estão fortemente unidos pelo *òpó* que, em algumas histórias, é substituído por cadeia imponente, o *èwòn àmúnrò*.

Veremos igualmente que o símbolo nove aparece também em relação com os mortos e os ancestrais e o mito que fala dos nove filhos de *Oya Igbàlè*.

Numa outra história, os compartimentos do *òrun* assumem posição horizontal, concebidos como pátios e construções distribuídas à maneira de um palácio *Yorúbà*, os espaços do palácio simbolizando o *àiyé* e reproduzindo na terra os espaços sagrados do *òrun*(9).

A representação mais conhecida do universo, da unidade que constitui o *àiyé* e o *òrun* é sobretudo simbolizada por uma cabaça formada de duas metades unidas, a metade inferior representando o *àiyé*, a metade superior do *òrun*, e contendo em seu interior uma série de símbolos materiais estruturados à sua imagem – é importante determo-nos em dois mitos genéticos, o dos elementos cósmicos e o da terra, que permitirão uma melhor interpretação dos elementos-signos do *igbádù* em função do símbolo como um todo. Numa densa síntese, a história nos informa que nos primórdios existia nada além de ar; *Olórun* era uma massa infinita de ar; quando começou a mover-se lentamente, a respirar uma parte do ar transformou-se em massa de água, originando *Òrìsànlá*, o grande *Òrìsà-Funfun*, *òrìsà* do branco. O ar e as águas moveram-se conjuntamente e uma parte deles mesmos transformou-se em lama. Dessa lama originou-se uma bolha ou montículo, primeira matéria dotada de forma, um rochedo avermelhado e lamacento. *Olórun* admirou essa forma e soprou sobre o montículo, insuflando-lhe seu hálito e dando-lhe vida. Essa forma, a primeira dotada de existência individual, um rochedo de laterita, era *Èsú*, ou melhor, o proto-*Èsú*, *Èsú Yangí*, do qual trataremos mais adiante (cf. p. ?). *Èsú* é o primeiro nascido da existência e, como tal, o símbolo por excelência de elemento procriado(10). Se no início esse mito nos apareceu influenciado pelo cristianismo, não há a menor dúvida de que sua formulação é absolutamente *Yorùbá*. A relação entre *Olórun*, proto-matéria do universo, o hálito – *èmi* – e o *òfurufú*, ar divino, com o elemento existencial que dá vida, o *èmi*, é indiscutível. A posição de *Òrìsàlá* na escala hierárquica e sua relação com o elemento água são igualmente indiscutíveis.

Cada ano litúrgico começa no terreiro pelo ciclo das águas de *Òsàlá*. A lama, a terra como elemento, é a matéria fecunda e ela está associada a vários *òrìsà*, princípios progenitores femininos, particularmente *Odùduwà*. Quanto a *Èsú*, em seu status de filho,

elemento-símbolo daquilo que é procriado, examiná-lo-emos de maneira extensa no capítulo consagrado a esse *Òrìsà* fundamental.

Enquanto *Òsàlá* está associado à água e ao ar, *Odùduwà* está associada à água e à terra. Lembremos que água e ar pertencem aos elementos-signos do “sangue branco” do *àse* e que a terra é, por excelência, condutora do “sangue vermelho” e do “sangue preto” do *àse*.

Òsàlá, conhecido igualmente com o nome de *Obàtálá*, e *Odùduwà*, respectivamente princípio masculino e princípio feminino do grupo dos *òrìsà funfun*, do branco, disputam-se o título de *òrìsà* da criação. A luta pela supremacia entre os sexos é um fatos constante em todos os mitos e textos litúrgicos Nàgô.

Segundo alguns mitos, *Odùduwà*, também chamada *Odùà*, é a representação deificada das *Iyá-mi*, a representação coletiva das mães ancestrais e o princípio feminino de onde tudo se origina. Assim, *Odù* corresponde a *Qbàtálà* ou *Òrìsàlá*, que é o princípio masculino.

Esses conceitos e seres divinos são representados simbolicamente pela cabaça ritual – o *igbá odù* – que representa o universo, sendo a metade interior *Odùà* e a parte superior *Qbàtálà*.

(9) G.J.A Ojo (1967) fornece um enfoque interessante do palácio como espaço sagrado e classificar os vários tipos de palácio *Yorùbá*.

(10) Essa história nos foi contada e traduzida pelo Sr. David Agboola Adenji Ancião de Iwo, com quem trabalhamos bastante durante nossa última estada na Nigéria em 1970/71.

Parecia assim que o *àiyé* é o nível de existência ou o âmbito próprio controlado por *Odùduwà*, poder feminino, símbolo coletivo dos ancestrais femininos, enquanto o *òrun* é o nível de existência ou o âmbito próprio controlado por *Qbàtálá*, símbolo coletivo do poder ancestral masculino.

Odùà cria a terra *Qbàtálá* cria todas as criaturas do *òrun* cujos doubles serão encarnados na terra. Um *babaláwo* de *Ifè* insistiu com Bascom (1969: 115) que cada pessoa “tem duas almas guardiãs, uma residente em sua cabeça e a outra no *òrun*. A do *òrun* é sua contraparte espiritual individual ou seu doble”⁽¹¹⁾.

Com efeito, no capítulo consagrado à individualização, estudaremos as representações materiais dos doubles espirituais que povoam o *òrun*.

O papel reservado aos *Òrìsà-funfun* na criação do universo, sua luta pela supremacia e o acordo que fizeram a fim de manter-se unidos, única maneira de conservar a existência do mundo, são magnificamente ilustrados pela história-mítica sobre a criação do mundo – o *itàn igbà-ndá àiyé* – tal qual é revelada pelo *odù-Ifá Òtúrúpòn-Òwónrín*⁽¹²⁾. Essa narração pode ser analisada em três partes: a omissão de *Qbàtálá* em realizar o sacrifício e o tomar à frente por *Odùà*; a criação da terra, e a reabilitação de *Qbàtálá* e a criação dos seres; a luta pela supremacia e o acordo final tal qual é revelado pelo *Odù Ifá Ìwòri-Òbèrè*.

Novamente somos obrigados a resumir a narração em lugar de documentar a longa versão bilíngüe. A história é rica em pormenores que esclarecem numerosos significados rituais, mas limitar-nos-emos à linha medular da narração para não nos afastarmos em demasia de nosso tema inicial: a relação *àiyé-òrun* e os elementos do *igbá-odù*, representação material do universo.

(11)... “has two “ancestral guardian souls”, one in his head and the other in *òrun*. The one in *òrun* is his individual spiritual counterpart or double”.

(12) Como dissemos mais acima, o conjunto dos textos oraculares de *Ifá* compreende dezesseis corpos ou volumes chamados *Odù* e cada um é representado por um signo. Por sua vez, cada *Odù* pode combinar-se como os outros quinze dando lugar a um duplo signo chamado *Omo-Odù* cujo nome é combinação dos dois signos de onde provém, formando ao todo 256 signos.

Ver também página 54 nota 4 rodapé.

Quando *Olórun* decidiu criar a terra, chamou *Obátálá*, entregou-lhe o saco da existência, *àpo-ìiwà*, e deu-lhe as instruções necessárias para a realização da magna tarefa. *Obátálá* reuniu todos os *òrìsà* e preparou-se, sem perda de tempo. De saída, encontrou-se *Odùà* que lhe disse que só o acompanharia após realizar suas obrigações rituais. Já no *òna-òrun*, caminho, *Obátálá* passou diante de *Èsú*. Este, o grande controlador e transportador de sacrifícios que domina os caminhos, perguntou-lhe se já tinha feito as oferendas propiciatórias. Sem se deter, *Obátálá* respondeu-lhe que não tinha feito nada e seguiu seu caminho sem dar mais importância à questão. E foi assim que *Èsú* sentenciou que nada do ele se propunha empreender seria realizado. Com efeito, enquanto *Obátálá* seguia seu caminho começou a ter sede. Passou perto de um rio, mas não parou. Passou por uma aldeia onde lhe ofereceram leite, mas ele não aceitou. Continuou andando. Sua sede aumentava e era insuportável. De repente, viu adiante de si uma palmeira *Igí-òpe* e, sem se poder conter, plantou no tronco da árvore seu cajado ritual, o *òpá-sóró*, e bebeu a seiva (vinho de palmeira). Bebeu insaciavelmente até que suas forças o abandonaram, até perder os sentidos e ficou estendido no meio do caminho. Nesse meio tempo, *Odùà*, que foi consultar *Ifá*, fazia suas oferendas a *Èsú*. Seguindo os conselhos dos *babaláwo*, ela trouxera cinco galinhas, das que tem cinco dedos em cada pata, cinco pombos, um camaleão, dois mil els de cadeia e todos os outros elementos que acompanham o sacrifício. *Èsú* apanhou estes últimos e uma pena da cabeça de cada ave e devolveu a *Odùà* a cadeia, as aves e o camaleão vivos. *Odùà* consultou outra vez os *babaláwo* que lhe indicaram ser necessário, agora, efetuar um *egbò*, isto é, um sacrifício, aos pés de *Olórun*, de duzentos *igbin*, os caracóis que contém “sangue branco”, “a água que apazigua”, *omi-èrò*.

Quando *Odùà* levou o cesto com *igbin*, *Olórun* aborreceu-se vendo que *Odùà* ainda não tinha partido com os outros. *Odùà* não perdeu sua calma e explicou que estava obedecendo a ordens de *Ifá*. Foi assim que *Olórun* decidiu aceitar a oferenda onde geralmente Ele está sentado – para colocar a água dos *igbin*, viu, com surpresa, que não havia colocado no *àpò-Ìwà* – bolsa da existência – entregue a *Obátálá*, um pequeno saco contendo a terra. Ele entregou a terra nas mãos de *Odùà* para que ela, por sua vez, a remetesse a *Obátálá*. *Odùà* partiu para alcançar *Obátálá*. Ela o encontrou inanimado ao pé da palmeira. Contornado por todos os *òrìsà* que não sabiam que fazer. Depois de tentar em vão acordá-lo, ela apanhou o *àpò-ìwà* que estava no chão e voltou para entregá-lo a *Olórun*. Este decidiu, então, encarregar *Odùà* da criação da terra. Na volta de *Odùà*, *Obátálá* ainda dormia; ela reuniu todos os *òrìsà* e explicou-lhes que fora delegada por *Olórun* e eles dirigiram-se todos juntos para o *Òrun Àkàsò* por onde deviam passar para assim alcançar o lugar determinado por *Olórun* para a criação da terra. *Èsú*, *Ògún*, *Òsòsi* e *Ifá* conheciam o caminho que leva as águas onde iam caçar e pescar: *Ògún* ofereceu-se para mostrar o caminho e converteu-se no *Asiwajú* e no *Olúlànà* – aquele que está na vanguarda e aquele que desbrava os caminhos. Chegando adiante do *Òpó-òrun-oún-Àiyé*, o pilar que une o *òrun* ao mundo, eles colocaram a cadeia ao longo da qual *Odùà* deslizou até o lugar indicado por cima das águas. Ela lançou a terra e enviou *Eyelé*, a pomba, para esparramá-la. *Eyelé* trabalhou muito tempo. Para apressar a tarefa, *Odùà* enciou as cinco galinhas de cinco dedos em cada pata. Estas removeram e espalharam a terra imediatamente em todas as direções, a direita, a esquerda e ao centro, a perder de vista. Elas continuaram durante algum tempo. *Odùà* quis saber se a terra estava firme. Enviou o camaleão que, com muita precaução, colocou a outra e assim sucessivamente até sentiu a terra firme sob suas patas.

Ole?

Ela está firme?

Kole?

Ela não está firme?

Quando o camaleão pisou por todos os lados, *Odùà* tentou por sua vez. *Odùà* foi a primeira entidade a pisar na terra, marcando-a com sua primeira pegada. Essa marca é chamada *esè ntaiyé Odùduwà*.

Atrás de *Odùà* vieram todos os outros *òrìsà* colocando-se sob sua autoridade. Começaram a instalar-se. Todos os dias *Orúnmilà* – patrão do oráculo *Ifá* – consultava *Ifá* para *Odùà*. Nesse meio tempo *Qbàtálá* acordou e vendo-se só sem o *àpò-ìwà* retornou a *Qlórùn*, lamentando-se de ter sido despojado do *àpò*. *Qlórùn* tentou apaziguá-lo e em compensação transmitiu-lhe o saber profundo e o poder que lhe permitia criar todos os tipos de seres que iriam povoar a terra. A narração diz textualmente: “*Isé àjùlò yé nni isèdá, ti ó fì móo sèdá àwon èniyàn àti orìsírìsì ohun gbogbo ti ó ó móó ode àiyé òun àti igi gbogbo, itàkùn korìkò eranko, eiyè eja ati àwon èniyàn*”.

“Os trabalhos transcendentais de criação permitir-lhe-iam criar todos os seres humanos e as múltiplas variedades de espécie que povoariam os espaços do mundo: todas as árvores, plantas, ervas, animais, aves, pássaros, peixes, e todos os tipos humanos”.

Foi assim que *Qbàtálá* aprendeu e foi delegado para executar esses importantes trabalhos. Então, ele se preparou para chegar à terra. Reuniu os *òrìsà* que esperavam por ele, *Olúfón*, *Eteko*, *Olúorogbo*, *Olúwofin*, *Ògìyán* e o resto dos *òrìsà-funfun*.

No dia em que estavam para chegar, *Qrúnmilà*, que estava consultando *Ifá* para *Odùà*, anuncio-lhe o acontecimento. *Qbàtálá*, ele mesmo, e seu séquito vinham dos espaços do *òrun*. *Qrúnmilà* fez com que *Odùà* soubesse que se ela quisesse que a terra fosse firmemente estabelecida e que a existência se desenvolvesse e crescesse como ela havia projetado, ela devia receber *Qbàtálá* com reverência e todos deveriam considerá-lo com seu pai.

No dia de sua chegada, *Qrìsànlá* foi recebido saudado com grande respeito:

1. *Qba-áláá o kú àbòò!*
 2. *Qba nlá mò wá déé oo!*
 3. *O kú irìn!*
 4. *Erú wáá dájì.*
 5. *Erú wáá dájì.*
 6. *Olówó àiyé wònyé ò ò.*
1. *Qba áláá*, seja bem-vindo!
 2. *Qba nlá*(o grande rei) acaba de chegar
 3. Saudações por ocasião da viagem que você acaba de fazer!
 4. Os escravos vieram servir seu mestre
 5. Os escravos vieram servir seu mestre
 6. Oh! Senhor dos habitantes do mundo

Odùà e *Qbàtálá* focaram sentados face a face, até o momento em que *Qbàtálá* decidiu que iria instalar-se com sua gente e ocupariam um lugar chamado *Ìdítàa*. Construíram uma cidade e rodearam-na de vigias.

Segue-se um longo texto, segundo o qual os dois grupos se interrogavam a fim de saber que realmente devia reinar. Se *Qbàtálá* é poderoso, *Odùduwà* chegou primeiro e criou a terra sobre as águas, onde todos moram. Mas também foi *Qbàtálá* quem criou as espécies e todos os seres. Os grupos não chegavam a um acordo e as divergências e atritos se fizeram cada vez mais sérios até gerar em escaramuças.

As opiniões não eram constantes e os partidários de um ou de outro tanto aumentavam ou diminuavam de acordo com o que parecia se mais poderoso, até que

explodiu uma verdadeira guerra, colocando em perigo toda a criação. *Òrúnmilà* interveio e um novo *Odù*, *Ìwòri-Òbèrè*, trouxe a solução. Esse signo apareceu no dia em que *Òrúnmilà* consultou *Ifá* a fim de que solucionasse a luta entre *Òrìsànlá* e *Odù*.

Òrúnmilà usou toda sua sabedoria para fazer *Odù* e *Òbàtálá* virem a *Oropo*, onde conseguiu sentá-los face a face, assinalando a importância da tarefa de cada um deles; reconfortou *Òbàtálá*, dizendo que ele era o mais velho, que *Odù* havia criado a terra em seu lugar e que ele tinha vindo para ajudar e para consolidar a criação e não era justo que ele botasse tudo a perder. Depois, convenceu *Odù* a ser amável com *Òbàtálá*: não tinha sido ela quem havia criado a terra? Por acaso *Òbàtálá* não tinha vindo do *òrun* para que convivessem juntos? Por acaso todas as criaturas, árvores, animais e seres humanos não sabiam que a terra lhe pertencia?

Inú Odù à ó rò,
Inú Òrìsàlá naa a si rò.

Odù apazigou-se
Òbàtálá também se apazigou

Foi assim que ele fez *Odù* sentar-se à sua esquerda e *Òbàtálá* à sua direita e colocando-se no centro, realizou os sacrifícios prescritos para selar o acordo.

É a partir desse acontecimento que se celebram, anualmente, os sacrifícios e o festival com repasto (*òdòdún sise*) que reúne os dois grupos que cultuam *Odùduwà* e *Òbàtálá*, revivendo e reatualizando a relação harmoniosa entre o poder feminino e o poder masculino, entre o *àyé* e o *òrun*, que permitirá a sobrevivência do universo e a continuação da existência nos dois níveis.

As duas metades do *igbá-odù* devem manter-se unidas, *òrun* e *àyé*, *Odù* e *Òbàtálá*, o feminino e o masculino complementam-se para poder conter os elementos-signos que permitem a procriação e a continuidade da existência.

Picton (1968: 35) assinala para os *Igbira* a existência de uma relação semelhante entre *ohomorihì* (ser supremo que abrange o céu-atmosfera e os céus-paraisos, mestre da chuva, “a presença”)⁽¹³⁾ e *ete* (a terra).

“A idéia é que *ohomorihì* e *ete* complementam, são imensamente vastos e se encontram no horizonte. Ambos começaram a existir juntos: um não criou o outro. *Ohomorihì* é o marido e *ete* sua mulher; da mesma forma que um marido impregna sua mulher de sêmen, *ohomorihì* fertiliza *ete* com a chuva a fim de fazer brotar os grãos”⁽¹⁴⁾.

Veremos num outro mito que transcreveremos inteiramente (cf. p. 159) que são também “feixes de chuva” do *òrun*, escapando das mãos de *Ésù* que os transporta quando o mundo está perto de perecer, que caem sobre a terra, fecundam-na o regeneram-na:

“*Àse ti doyún nle àiyé,*
Àtó ti domo

O *Àse* estendeu-se e expandiu-se sobre a terra,
O sêmen tornou-se filho.

A interação da chuva-sêmen, condutora de *àse* “sangue branco” em contato com a terra, condutora de *àse* “sangue vermelho” e “sangue preto”, é necessária à procriação, ao constante processo de renovação e sobrevivência do universo.

O conteúdo do *Igbá-odù* é considerado com um dos mais importantes segredos. Bascom (1969: 82) indica “... em *Ifé* os adivinhos acreditam que o fato de revelar seus conteúdos (do *igbádù*) causaria sua morte...”⁽¹⁵⁾ separar as partes do *igbá-odù* também significa o aniquilamento. Abraham (451) observa: “Em certas versões, ela (*Odùduwà*) é a mulher de *Òbàtálá*: essa união é simbolizada por duas cabaças embranquecidas,

estritamente ajustadas uma à outra. *Odùduwà* é a divindade que se supõe dar longa vida, assim todos os chefes e anciãos possuem uma cabaça-*Odù* em suas casas e se, por uma razão qualquer, eles desejam morrer, abrem essas cabaças”⁽¹⁶⁾. Pessoalmente nunca vi o interior de um *Igbá-odù*, mas referências feitas por outros autores permitem comparar suas informações e dar apoio à interpretação que o *igbádù* é o *igbá-ìwà*, cabaça ou recipiente da existência, a união de dois elementos genitores contendo o elemento procriado, três termos que constituem uma unidade dinâmica.

Desde os autores mais antigos, começando pelo Ver. Crowther, passando pelo Ver. Bowen e muitos outros, o *igbádù* foi objeto de considerável interesse. Maupoil (84) compara seu poder ao poder feminino, ao das *Kenesi*: “a divindade *gbaadu* (*igbádù*) está simbolizada por uma ou várias cabaças com objetos misteriosos”⁽¹⁷⁾. Pierre Verger (1966: 155) transcreve uma informação interessante comparável à de J. Johnson, mencionada por Dennet (1906: 253). Segundo o *Odù Ifá òsè òyèkú*, recolhida por Verger, o *igbádù* é constituído por “uma cabaça contendo quatro outras cabaças menores fornecidas por seus quatro “conselheiros”, *Obàrìsà*, *Qbàlúaiyé* (*Sòponá*), *Ògún* e *Odùà*. Cada cabaça contém a força desses *òrìsà* que está simbolizada respectivamente pelo *efun* (branco), *osún* (vermelho), carvão de madeira (preto) e de lama apanhado no fundo de um rio (cor não especificada)”⁽¹⁸⁾.

Por sua vez, J. Johnson dá a seguinte descrição: “O *igbádù* é uma cabaça coberta contendo quatro pequenos recipientes feitos da casca da noz do coco cortada pelo meio e que contém, além de algo desconhecido para não-iniciado, um pouco de lama num, um pouco de carvão noutro, um pouco de giz noutro e ainda num outro um pouco de pó vermelho da árvore African Rosewood – cada um deles destinado a representar certos atributos divinos e que, com os recipientes que os contém, representam os quatro *Odù* principais – *Eji Ogbé*, *Òyèkún Meji*, *Ibara Meji* e *Edi Meji* – e essa cabaça está colocada numa caixa de madeira especial, devidamente preparada para esse fim, chamada *Àpéré*⁽¹⁹⁾. A caixa é considerada extremamente sagrada, como um emblema de Divindade, e é objeto de adoração. Jamais aberta, exceto em ocasiões muito especiais e muito importantes, por ex.: quando uma desavença muito séria deve ser solucionada, mas só é aberta depois de se terem lavado as mãos e, freqüentemente, não antes de lhe ter sido feita uma oferenda de sangue⁽²⁰⁾, “(...) o quarto onde está depositada é considerado de tal forma sagrado, que nenhuma mulher e nenhum homem não iniciado jamais é autorizado a aí entrar e a porta que lhe dá acesso, geralmente, está embelezada com pintas de giz e carvão”⁽²¹⁾.

Citando Bascom (1969: 82ss): “Os adivinhos de *Mekò* disseram que se *Odù* não era como aquele desenhado e descrito por Maupoil (1943: 168-170). Disseram que consistia numa cabaça branca coberta, contendo uma figura de barro cru igual as que representam *Èsù* e conservada numa plataforma de terra batida (*itage*) num quarto especial (*iyara odù*) onde apenas os adoradores de *Ifá* têm acesso permitido. A cabaça é aberta cada ano, no decorrer do festival anual, quando um animal lhe é sacrificado; mas é muito perigoso e as mulheres e os jovens não podem entrar no lugar sagrado onde ela é conservada”⁽²²⁾.

Concluindo, o *igbá-odù* contém os elementos-signos dos três sangues do *àse*: o branco (*efun* o giz), o vermelho (*osún* ou pó vermelho), o preto (carvão de madeira ou carvão) que, com a lama, matéria-prima (“lama apanhada no fundo de um rio” ou “um pouco de lama”) constituem os elementos indispensáveis à existência individualizada. Isso se ratifica ainda pela informação dada pelos adivinhos de *Mekò* cujo *igbádù* contém uma figura de barro cru igual às que representam *Èsù*, símbolo por excelência de elemento procriado e grande transportador de *àse*.

- (13) “One of the most direct evidence of *Ohomorih*’s presence and power”.
- (14) “The idea is that *Ohomorih* and *ete* complement each other and are immensely wide but meet together at the horizon. *Ohomorih* and *ete* both came into existence together: one did not create the other. *Ohomorih* is the husband and *ete* his wife? And just as a husband impregnates his wife .../ with sêmen, so *ohomorih* fertilizes *ete* with rain order to bring forth crops”.
- (15) “... in *Ifè*, diviners believed that to reveal their contents (of the *igbadù* would cause their death...”
- (16) “In some versions. She (*Odúduwà*) is the wife of *Qbátálà*: this union is symbolized by two whitened calabashes closely fitting on top of each other *Odúduwà* is the deity supposed to give long life, so all chiefs and elders have an *odù-calabash* in their houses and if, for some reason, they wish to die, they open these calabashes.”
- (17) “la divinité *gbaadu(igbá-odù)* est symbolisée par une ou plusieurs calabasses contenant des objets mystérieux”
- (18) “une calabasse contenant quatre autres calabasses plus petites apportées par ses quatre “conseillers”, *Qbàrisà*, *Qbàlúaiyé(Sòpóná)*, *Ògún* et *Odù*. Chaque calabasse contient la force de ces orisà, qui est symbolisée respectivement par l’*efun* (blanc), *osùn* (rouge), charbon de bois (noir) et de la bouse prise au fond d’une rivière (couleur non spécifiée)”.
- (19) Falaremos do *Apéré* no capítulo consagrado à individualização.
- (20) “The *igbadù* is a covered calabash, containing four small vessels made from coconut shells, cut each into two pieces in the middle, and which hold besides something unknown to the uninitiated, one a little mud, another a little charcoal, and another a little chalk, and another some camwood, all which are intended to represent certain Divine attributes, and which, with the vessels containing them, represent the four principal *Odù – Ejá Ogbè, Òyèkún Meji, Ibara Meji* and *Edi Meji* – and this calabash is deposited in a specially and well-prepared wooden box called *Apéré*. The box is regarded as very sacred and as an emblem of Divinity and is as when perhaps a serious difference is to be settled, and not without washed hands and often the offering of blood”.
- (21) “(...) the room where it is deposited is considered so sacred that no woman or any uninitiated man is ever permitted to enter into it, and the door opening into it is generally beautified with chalk and charcoal colouring, giving it a spotted appearance”.
- (22) “*Mekò* diviners said that their *odu* is unlike that sketched and described by Maupoil (1943: 168-170). They said it consists of a covered white calabash containing a crude clay figure like those which represent *Eshu*, and is kept on a mud platform (itege) in a special room (*iyara odu*) which only *Ifá* worshippers can enter. The calabash is opened each year during the annual festival, when an animal is sacrificed to it: but is very dangerous and women and young men cannot enter the shrine where it is kept”.

Encontramos repetidamente na simbologia *Nàgô* três elementos que constituem uma unidade dinâmica.

Três são as cores básicas, resumindo os atributos essenciais conferidos ao branco, ao vermelho e ao preto, indispensáveis para que a existência seja; três são os princípios de expansão e de procriação: o masculino, o feminino e o procriado; três são os dias que constituem o ciclo completo do sacrifício anual; três são repetidas as invocações e as ações na prática ritual:

Mo pèè iba meta làà b’okán “Eu invoco vezes três são como uma”.

Somente depois da terceira vez o invocado aparece ou responde, quer se trate de *òrìsà*, de ancestres, quer se trate de noviça sacerdotisa saindo do transe etc.

Morton Williams (1960: 372) procede a uma análise lúcida do simbolismo do três no que concerne à sociedade *Ogboni*: “O terceiro elemento parece ser o mistério, o próprio segredo compartilhado. A união do masculino e do feminino na imagem *edan* simboliza o fato de reunir dois para fazer um terceiro”(23).

Entretanto, a observação da prática ritual e dos textos obrigam-nos a não concordar com ele num ponto fundamental, quando declara que “no resto da religião *Yorùbà* o três é evitado”(24). Ao contrário, toda a ênfase é colocada no três. O dualismo, o quarto e seu quadro, o dezesesseis, compreendendo unidades em equilíbrio, devem sua própria subsistência ao fato de serem movidos pelas unidades de três. Assim, por exemplo, *Ifá* – representado pelos dezesesseis *Odù* e seu quadrado, duzentos e cinquenta e seis – ficaria rígido, desprovido de significação funcional, se não estivesse sustentado e acompanhado inseparavelmente por *Èsù*, *igbá-keta*, o três por excelência(25).

Isso se torna bem evidente nas representações geométricas bordadas, desenhadas e gravadas que integram o complexo simbólico de esculturas e de objetos rituais: uma série de Triângulos representando unidades dinâmicas de três elementos e uma série de losangos representando unidades de quatro elementos.

A figura 1 representa os três elementos de uma unidade e a figura 2 uma progressão de triângulos formando losangos. Entre todos os exemplos que poderíamos citar, o mais interessante é, talvez, o que aparece gravado no *opon-ifá* (prancha ritual utilizado pelo *babaláwo* durante o processo divinatório) documentado no Museum of Antiquities de Lagos (n. 61, XII, 35/29). Dois rostos representando *Èṣù* dividem a circunstância do *Òpón* em duas metades. Toda a circunferência está trabalhada por uma borda talhada: uma metade ostenta uma progressão de losangos e a outra uma série de progressão de triângulos tal qual estão reproduzidos na figura 3.

A unidade de três elementos adquire toda sua expressividade dinâmica na representação espacial do cone (figura 4), em que a coroa dos *Oba*⁽²⁶⁾ constitui significativo epítome.

(23) “The third element seems to be the mystery, the shared secret itself. The union of the mal and the female in the edan image symbolizes this putting two together to make a third”.

(24) “In the rest of Yoruba religion, three is avoided”.

(25) Voltaremos a tartar dessa importante relação no capítulo consagrado a *Èṣù*.

(26) R. F. Thompson (1969) se aprofunda na descrição e análise das coroas *Yorùbá*, salientando sua forma cônica.

Veremos mais adiante, quando tratarmos de *Èṣù*, a relação existente entre o cone e a espiral, com seu símbolo *Òkòtò* (espécie de caracol) como representação de expansão e crescimento (fig. 5).

Finalmente, em relação à concepção do mundo, queremos referir-nos a um outro nível de ver e de classificar os elementos do universo, categorias sobre as que não nos entenderemos porque serão retomadas ao longo dos próximos capítulos. O *Nàgô*, ao fazer suas oferendas, apresenta-as em direção a quatro pontos do espaço que representam o universo. Tendo a oferenda na mão, ele estende o braço para a frente saudando o nascente, o *ìyo-òrùn*; levando seu braço atrás, saúda o poente, o *ìwò-òrùn*; depois estende o braço para a direita, saudando o lado direito do mundo, o *òtún-àiyé*; e finalmente, para esquerda, saudando o lado esquerdo do mundo, o *òsì-àiyé* (fig. 6,7,8).

Ao nascente pertence tudo aquilo que está em vias de desenvolvimento, o que está na frente, o *iwájú*, e que, ao cumprir seu ciclo, passará a pertencer ao poente, o que está atrás; aquilo que está acordado, que vive, que tem direção, o futuro, pertence ao nascente; aquilo que dorme, que está morto, o passado pertence ao poente. Quando tratarmos da individualização, veremos que o *ori* (a cabeça) é equiparada ao nascente e *esè* (os pés), que nos conduzem e estão em contato com a terra, ao poente. Mas também é do poente, dos ancestrais, que renasce a vida, o nascente e assim sucessivamente. Veremos que o conceito *àsèsè* significa simultaneamente o princípio dos princípios e os mortos que permitirão o renascimento permanente. Por sua vez, todos os elementos do nascente e do poente, do universo todo, reagrupam-se em duas categorias: os da direita e os da esquerda. Há, também, uma terceira categoria, que possui as qualidades e as significações dos da direita e dos da esquerda e cujos elementos são considerados pertencendo ao centro, tais como, por exemplo:

Èmi – a respiração

Olórùn, um dos cujos títulos é *Oba arinún-ròòde*, senhor que concentra em si mesmo tudo que é interior e tudo o que é exterior, tudo o que é oculto e o que é manifesto;

Èṣù, princípio dinâmico da comunicação e da expansão, que transporta o *àsè*; etc.

A classificação simbólica de direita e de esquerda não deve ser interpretada como oposição, mas como sistema de relações. O símbolo só toma sua significação plena num contexto ou numa situação.

Contrariamente à opinião de alguns autores não há, para o *Nàgô* brasileiro, alguma supremacia da direita sobre a esquerda e ele não lhe atribui nem uma conotação positiva nem negativa. Ambas as categorias são igualmente importantes e suas funções têm valores equivalentes e complementares. Assim, por exemplo, um indivíduo está constituído de elementos da direita, herdados de seu pai e de seus ancestrais masculinos, e de elementos da esquerda, herdados de sua mãe e de seus ancestrais femininos. De maneira geral, o que é masculino é considerado como pertencendo à direita e o que é feminino como pertencendo a esquerda. O branco é associado ao masculino e, conseqüentemente, à direita; contudo, o leite materno que é branco é considerado como pertencendo à esquerda.

As palavras *òtún* e *òsi* – direita e esquerda – raramente são utilizadas sozinhas; geralmente elas acompanham o sujeito, qualificando sua pertença à direita ou a esquerda; assim diz-se *òtún-àiyé*, *òsi-àiyé*, *l'owo òtún*, *l'owo òsi*; e elas são usadas como prefixos para qualificar as funções dos dois subalternos que acompanham os titulares, tais como, por exemplo, para o *Baalé*: *Òtún-Baalé* (o que está à direita do *Baalé*), *Òsi-Baalé* (o que está à esquerda do *Baalé*).

Poderíamos dar uma longa lista classificatória; preferíamos porém, classificar os elementos à medida que procedemos à sua descrição e a da ação ritual.

O *àiyé* e o *òrun* representando os dois níveis do universo é evidente que a classificação de direita e de esquerda aplica-se tanto aos elementos de um como aos do outro, da mesma forma que eles são associados ao masculino ou ao feminino.

A lama, matéria-prima, e os três elementos-signos que simbolizam os três sangues – o branco, o vermelho e o preto – contidos no *igbádù* estão representando igualmente a complementaridade dos três princípios ou forças que constituem o universo e tudo o que existe:

Ìwà + àse + aba

Ìwà, princípio da existência.

Àse, princípio de realização.

Ábá, princípio que induz, que permite as coisas de terem orientação, de terem direção ou de terem objetivo num sentido preciso.

CAPÍTULO V

O Sistema Religioso e as Entidades Sobrenaturais: *Olórun* e os *Irúnmalè*

Os *Irúnmalè* e os ancestrais. Os *Irúnmalè* da direita e os da esquerda: Os *òrìsà* e os *èbora*. Emprego extensivo da palavra *òrìsà*. Os *òrìsà* e os *èbora*, símbolos de elementos fundamentais, genitores masculinos e femininos e os que simbolizam os elementos procriados ou de interação; *Òrìsànlá* e os *òrìsà-funfun*, *Odùduwà* e os *èbora*; O *àse* que eles veiculam: simbologia e classificação.

Vimos que para os *Nàgô* a existência transcorre simultaneamente em dois planos, no *àiyé* e no *òrun*, denominando genericamente *ará-àiyé* a todos os seres naturais do *àiyé* e *ará-òrun* a todos os seres ou entidades sobrenaturais do *òrun*. Referimo-nos amplamente ao fato de que no *òrun* se encontram não só os *òrìsà*, divindades *Nàgô*, e os ancestrais de todos os tipos, como também os “dobles” espirituais de tudo que existe no *àiyé*. Insistimos no fato de que o espaço *òrun* compreende simultaneamente todo o do *àiyé*, terra e céu

inclusos, e conseqüentemente todas as entidades sobrenaturais, quer elas sejam associadas ao ar, à terra ou as águas, e que todas são invocadas e surgem da terra. É assim que os *ará-òrun* são também chamados *Irúnmalè* que Abraham(p. 319) ortografa *Irúnmonlè*. Essa designação é usada nos terreiros durante as invocações, no começo de cada ritual, quando são saudadas e invocadas todas as entidades sobrenaturais. Ela aparece, constantemente, também, nos textos de *Ifá* aplicada com sentido genérico.

Olórun, ou *Oba-órun* – rei do *òrun* – a entidade suprema é o grande detentor dos três poderes ou forças que tornam possível e regulam toda a existência, tanto no *òrun* como no *àiyé*; *ìwà* + *àse* + *àbá* e foi Ele quem os transmitiu aos *Irúnmalè* de acordo com as funções que lhes foram atribuídas. *Ìwà* é o poder que permite a existência genérica e lembramos que foi o *àpò-ìwà* – a bolsa da existência – que *Olórun* entregou a *Òrìsàlá* para que ele procedesse a criação do mundo. O *ìwà* é veiculado por diversos elementos, entre os quais se encontra essencialmente o *ai*, o *òfúrufú* – a atmosfera – e o *èmi* – a respiração. O *ìwà* pertence ao domínio do branco e como tal representa *existência genérica*. O *àse*, como já examinamos, é o poder de realização que dinamiza a existência e permite que ela advenha. Já vimos igualmente que ele pertence às três cores. O *àbá* é o poder que outorga propósito, dá direção e acompanha o *àse*. *Olórun* detém os três poderes no *àpéré* sobre o qual ele está sentado. O *àpéré* contém, pois, tudo o que constitui e representa o universo. Não é surpreendente que suas representações no *àiyé* o explicitem, trazendo a marca das três cores – signos dos três poderes, tais como os *Apéré-odù* que descrevem J. Johnson e bascom (cf p 66)

Um dos títulos de *Olórun* é precisamente: *Alààba l'áàse*; aquele que é ou possui propósito e poder de realização, título que o delegou a *Obátálá* quando lhe ensinou e transmitiu o poder de criar seres.⁽¹⁾

Não está em nossa intenção estendermo-nos sobre a concepção de *Olórun*, tarefa que fica a ser realizada apesar dos estudos já publicados. Uma interessante revisão crítica da literatura já publicados. Uma interessante revisão crítica da literatura existente a este respeito foi feita por P. Verger (1966). Deve-se também uma importante contribuição ao Prof. *Bangbose* (1971), que procedeu ao exame filológico da palavra *Olódùmarè* e à análise de suas partes componentes. Suas conclusões nos parecem interessantes, sobretudo quando coincide com a concepção tradicional *Nàgô* de um espaço vasto e ilimitado.⁽²⁾

O sentido do segundo componente, *maré*, foca porém obscuro e nenhuma das interpretações fornecidas até agora por vários autores nos parecem satisfatórias.⁽³⁾

Para efeito do presente trabalho, limitar-nos-emos a insistir no conceito do *Olórun* como abrangendo *todo* o espaço e os conteúdos do *àiyé-òrun*, transmissor e receptor num permanente ciclo dinâmico dos três princípios que conformam e mantêm ativos o universo e a existência. Diversas combinações desses poderes foram transmitidas aos *Irunmalè* encarregados, por sua vez, de as manter nas diferentes esferas de seu domínio.

Uma primeira classificação pode ser introduzida: de um lado os *Irunmalè* – entidades divinas cuja existência remota aos primórdios de universo – *Igbà ìwà sè*: nos tempos em que a existência se originou – e cujos *àse* e domínios de ação foram transmitidos diretamente por *Olórun*; e, por outro lado, os *irunmalè* – *ancestres*, espíritos de seres humanos. Uns e outros são objetos de cultos separados.

Todas as entidades sobrenaturais são por sua vez reagrupadas assim como tudo o que existe, segundo pertençam à direita ou à esquerda. A fórmula destinada a invocar os *Irunmalè* esclarece.

Àwọn irinwó irúnmalẹ̀ ojù kòtún
Ati àwọn igbà malẹ̀ ojù kòsì.
Os quatrocentos *irúnmalẹ̀* do lado direito
E os duzentos *irúnmalẹ̀* do lado esquerdo.

Essa frase é utilizada nos terreiros, cada vez que se faz referência aos *irúnmalẹ̀*. Ela também é recitada em numerosos textos de *Ifá* e acha-se em um dos *Odù* que transcreveremos mais adiante (cf. 139-150). Já o Ver. Epega (1931) indicava “quatrocentos da direita e duzentos da esquerda”.(4)

Duzentos é um número simbólico que significa grande quantidade e figura em muitos outros contextos com o mesmo sentido. Parecia que os *irunmalẹ̀* da direita representam, numericamente, o dobro dos da esquerda. Por outro lado, na realidade, sempre se agrega 1 quando se quer mencionar uma grande quantidade de seres sobrenaturais (cf. 133-139). Esse 1 representa *Ésù* que pertence tanto à direita como à esquerda, veiculando o *àse* “de e para” uns a outros e intercomunicando todo o sistema. Os quatrocentos *malẹ̀* da direita são os *òrìsà* e os duzentos da esquerda, o *ẹbora*.

Os *òrìsà* constituem os grupo dos *òrìsà-funfun*, do branco é frente dos quais encontramos *Qbátálà*, segundo nos relata o mito da criação (cf 61s). eles detêm o *poder genitor masculino* e todas as suas representações incluem o branco. São os portadores e transmissores do “sangue branco” e todas as oferendas que lhe são dedicadas, provenientes de qualquer um dos três reinos, devem ser brancas. O *obi* – a oferenda por excelência – para os *funfun* é o *obi ifin*, o *obi* branco; todos os animais, aves ou quadrúpedes, devem ser dessa cor; o sangue vegetal é simbolizado pelo *òrí*, manteiga vegetal, pelo algodão; o sangue mineral pelo giz e chumbo. Sua oferenda preferida é o “sangue branco” do *igbini* – caracol – equiparado ao sêmen, do qual os *irúnmalẹ̀* da direita são os detentores por excelência. Lembremos que o *àpéré-ìwà* de *Qlórún* também o contém e que foi a oferenda de duzentos *igbin* que permitiu a *Odù*a receber o *àse* necessário à criação da terra. Maupoil (1943: 337) também indicava: “Os *Nàgô* fazem um consumo (de caracol) maior do que os daomeanos, porque eles o associam ao culto de *gbadu* (*igbá-dù*) e vêem nele simbolicamente um *receptáculo de esperma*”(5)

Òrìsàlá, *Òrìsànlá*, *Òsàlá* ou *Qbátálà*, simboliza um elemento fundamental do começo dos começos, massa de ar e massa de água; um dos elementos que deram origem a novas formas de existência – a protoforma e a função de todos os tipos de criaturas – no *àiyé* e no *òrun*. Os *funfun* são as entidades que manipulam e têm o domínio sobre a formação dos seres deste mundo – os *ára-àiyé* – e também a formação de seres no além. Os vivos e os mortos, os dois planos da existência, são controlados pelo *àse* de *Òrìsànlá*. O *àlà*, o grande pano branco, é o seu emblema. É embaixo do *àlà* estendido que ele abriga a vida ou a morte. Um dos ritos, quando do ciclo litúrgico de *Òsàlá*, consiste em estender um longuíssimo pano imaculado suspenso e sustentado por cima da cabeça dos participantes, e todos os presentes se colocam embaixo, cantando e dançando numa procissão ritual, simbolizando assim o fato de que eles se colocam embaixo, cantando e dançando numa procissão ritual, simbolizando assim o fato de que eles se colocam sob a proteção do grande *Òrìsà-funfun*.

Os *Òrìsà* são massas de movimentos lentos, serenos, de idade imemorial. Estão dotados de um grande equilíbrio necessário para manter a relação econômica entre o que nasce e o que morre, entre o que é dado e o que deve ser devolvido. Por isso mesmo estão associados a justiça e ao equilíbrio. São entidades mais afastadas dos seres humanos e as

mais perigosas. Incurrer no desagrado ou na irritação de um *Òrìṣà-funfun* é fatal. Esta situação está associada ao sentimento que aterroriza mais o *Nàgô*: a do aniquilamento total; a de ser completamente reabsorvido pela massa e não renascer nunca mais. *Funfun* é utilizado aqui num duplo sentido: do branco, de tudo que é branco – o *àlà*, os objetos e as substâncias de cor branca; e do incolor, a antissubstância, o nada.

Os *òrìṣà* estão associados a calma, a umidade, a repouso, a silêncio. Todos esses atributos são conferidos a tudo o que pertence à direita. Os quatrocentos *òrìṣà*, ainda que agrupados, possuem características que os distinguem e funções e campos de ação que os singularizam. Todos eles têm em comum o uso ritual do branco. Seus adorados devem usar vestimentas de uma brancura imaculada.

Desde *Òṣàlúfôn* até *Òṣàògìyán*, passando por *Òrìṣà-Okò*, *Olúwo-fin*, *Olúorogbo*, *Òrìṣà Èteko* etc., todos reconhecem em *Obátàlá* seu representante supremo, *Òrìṣànlá*: o grande *òrìṣà*.

Veremos mais adiante que *Òrìṣà-Ògìyán* possui características que o distinguem dos outros *òrìṣà-funfun*, da mesma forma que *Òrúnmilá*.

Um outro traço fundamental dos *òrìṣà-funfun* é sua relação com as árvores. Uma das passagens do mito da criação informa que, para cada ser humano criado por *Òrìṣàlá*, este criava simultaneamente uma árvore. Assim como todas as criaturas lhe pertencem, os “dobles” espirituais das árvores também lhe são atribuídos. Contudo, essa relação parece ser particularmente importante. Os espíritos que residem em algumas árvores consideradas sagradas são chamados *Ìwìn*. Este é precisamente o nome genérico de todos os sacerdotes iniciados de *Òrìṣàlá*, como já indicamos quando falamos dos segmentos do *egbé* – a comunidade – que constituem o terreiro (cf p 34). Essas árvores sagradas – entre as quais cabe citar particularmente as que foram escolhidas entre os *iròkò*, *odán*, *àràbà*, *akókó*, *igí-òpe* – são paramentadas com uma tira de pano branco – *òjá-funfun* – atada em torno do tronco, que constitui o signo *àlà* dos *funfun*.

Um dos *oriki* do *Iròkò* apóia a relação entre os *Òrìṣà* e as árvores:

Ìròkò! Oluwéré, Ògìyán Èlèjù – que se pode traduzir livremente por:

Ìròkò, árvore proeminente entre todas as outras, o *Òrìṣà-funfun* (*Ògìyán*) do âmago da floresta.

As árvores estão associadas a *ìgbá iwà sè* – o tempo quando a existência sobreveio – e numerosos mitos começam pela fórmula “numa época em que o homem adorava árvores...”

Veremos mais adiante que os troncos e os ramos das árvores representam os ancestrais masculinos. Os *ìwìn*, descendentes de *Òrìṣàlá*, detem uma parte de seu próprio significado e o representam. Reciprocamente, *Òrìṣàlá* representa coletiva e simbolicamente o *poder ancestral masculino*.

Esse significado é traduzido no emblema que o distingue por excelência, o *òpásóró* a que já nos referimos. Com efeito, lembremos que foi por meio do *òpásóró* que *Òṣàlá* diferenciou o *òrun* do *àiyé*, estabelecendo os dois níveis de existência.

Lembremos ainda que foi com o *òpásóró* que ele furou o *igí-òpe* – a palmeira – e bebeu sua seiva. Foi essa ação, violação de uma de suas proibições mais graves, que o deixou sem forças, impotente. O mito diz que foi “como se ele bebesse seu próprio sangue”, indicando assim que *Obátàlá* é parente consanguíneo da palmeira.

O *òpásóró* é feito de metal e mede cerca de 120cm de altura. É uma barra com um pássaro na extremidade superior com discos metálicos inseridos horizontalmente em

diferentes alturas, dos quais pendem pequenos objetos, sininhos redondos, sinos em forma de funil e moedas.

O *òpásóró* é um dos objetos mais notáveis e rodeado de considerações e preceitos especiais. Os *òpásóró* são conservados em pé no altar de *Òrìṣàlá*, cobertos de pano branco. Na África, não encontramos o *òpásóró* em nenhum dos cultos de *Òrìṣàlá* ou *Qbátàlá*. São substituídos pelos *òsùn* que preenchem a mesma função. Geralmente são longas barras de ferro com sinos em forma de funil como aos que acabamos de nos referir. Quando carregamos durante as procissões, os *Òsùn* também estão cobertos de pano branco.

Geralmente os *Òsùn* são plantados na terra em lugares onde se veneram os ancestrais. O *Òsùn* deve ficar em pé. Diz-se dele:

Òsùn o! Òsùn dóró kó o má dó búlè.

Ó *Òsùn!* *Òsùn* fique erguido, não se deite.

O *Òsùn* é um *Òpá* que representa os ancestrais e é utilizado também pelos *babaláwo* que batem com ele na terra para invocar. Ele é um *Omaléhin*, *Omo-èhin*, de que veremos o significado no capítulo seguinte. (cf p 106)

Òsùn e *òpásóró* pertencem a mesma família. O *òpásóró*, *òpá*-do-mistério, é um *òsùn* mais complexo cujos diversos elementos conformam o símbolo dos *Òrìṣà-funfun*; símbolo que revela a relação existente entre *Òrìṣàlá* e os ancestrais masculinos⁽⁶⁾. Veremos mais adiante que *Baba Olúkòtún*, textualmente Pai-Ancestral-Senhor-do-Lado-Direito, é o *Olóri-égún*, o ancestral supremo, o cabeça dos ancestrais masculinos, evidenciando ainda mais a relação existente entre ancestrais, *òrìṣà*, o masculino e o lado direito. Nesse contexto o branco não só representa a criação, o nascimento de seres naturais, como também a relação com ancestrais; concluindo, o branco, poder genitor, representa não só existência genérica no *àiyé*, mas também existência genérica no *òrun* e como tal constitui um dos três elementos que participam na formação de tudo o que existe. Mas, simultaneamente, o branco representa, também, a passagem, a transformação, de um nível de existência a outro, assim como o expressa o mito que atribui ao *òpásóró* de *Òrìṣàlá* a separação, a diferenciação entre o *àiyé* e o *òrun*. Em todos os ritos de nascimento e de renascimento, o branco representa não só a morte e o renascimento reais, mas também a morte e o renascimento simbólicos ou rituais.

Os *ebora* constituem os duzentos *irúnmalè* da esquerda, encabeçados por *Odùduwà*, a metade inferior do *igbá-odù*, o *àiyé*, a terra. Esse grupo reúne todas as entidades sobrenaturais que detem o *poder genitor feminino*. Reúne, também junto a elas, todas as entidades-“filhos”, frutos de inter-relação dos *Òrìṣà* e dos *ebora*-genitores femininos, espécie de “ventres fecundados” que lhes dão nascimento e com os quais são classificados.

É no interior da matéria genitora feminina fecundada que se realizarão a interação e a síntese que tornarão possível a materialização de novas entidades. A água e a terra são os elementos que veiculam o *àse* genitor feminino. Não a água-sêmen, a água-chuva, mas a água dos mares, dos rios, dos lagos, dos mananciais, água “sangue branco” da terra. Nesse contexto, o branco continuará significando poder genitor e, nesse ponto de vista, *Odùduwà* também é considerada uma entidade *funfun*. Representação coletiva suprema do poder genitor feminino, é seu significado como elemento genitor que a caracteriza como *funfun*. *Qlórùn* deu-lhe o elemento terra com que ela criou o *àiyé*, o mundo. Como entidade criadora, ela é *funfun*, mas como representante do *àiyé*, seu *àse* é veiculado pelo “sangue vermelho” e o “sangue preto”. Com efeito, um *òjá* – tira de pano – azul-escuro, símbolo do preto, é atado em torno do peito por cima das roupas brancas características das

sacerdotisas consagradas a *Odùà*. Também os animais – aves e quadrúpedes – que lhes são sacrificados devem ser de cor escura ou preta⁽⁷⁾.

Odùà é cultuada junto com *Òrìṣàlá* (*Qbátàlá*), o mesmo dia da semana lhes é dedicado. Se bem que, no terreiro, se saúde e cultue *Odùduwà* antes de *Qbátàlá* e que os textos e invocações sejam bem diferentes, pareceria contudo que ambos os conceitos são equiparáveis e às vezes confundidos.

O branco, representando a criação e o poder genitor, tanto masculino como feminino, parece acentuar ainda mais essa unidade. É comum ouvir-se dizer que *Òrìṣàlá* é masculino seis meses do ano e feminino ou outros seis meses. Não bissexual, mas inteiramente masculino e inteiramente feminino, reduzindo numa unidade – como no *igbá-odù* – os dois elementos genitores.

Esta equiparação de valores é a base da extensão com que se utiliza a palavra *Òrìṣà*. Se bem que os *Òrìṣà*, strictu sensu, sejam as entidades sobrenaturais da direita, representando o masculino, os *iwín*, esse termo também é usado em relação aos *ebora*, quer seja porque um aspecto do branco corresponde aos *ebora*-genitores femininos, quer seja porque os *ebora*-filhos são também descendentes dos *Òrìṣà*. O contrário é impossível. O termo *ebora* quase desapareceu no Brasil e chamam-se de *Òrìṣà* todas as entidades, só os distinguindo por pertencerem a direita ou a esquerda, pelas cores que lhes são atribuídas, pelos elementos da natureza e função e atividades que lhes correspondem.

Outra razão que fez cair em desuso o termo *ebora* é o fato de que ele é associado ao que é seco e quente e precisa ser umedecida constantemente. A umidade e o frescor são para o *Nàgô* os atributos mais importantes: significam paz e equilíbrio. Terra úmida é sua simbologia.

Eni to ba d'omi si waju yio tele tutu.

Quem versa água diante dele pisará sobre a terra umedecida.

Colocar água sobre a terra significa não só fecundá-la mas também restituir-lhe seu “sangue branco” com o qual ela alimenta e propicia tudo o que nasce e cresce e, em decorrência, os pedidos e rituais a serem desenvolvidos. Deitar água é iniciar e propiciar um ciclo. Sem entrar em pormenores, diremos ainda que “as águas de *Òṣàlá*”, pelas quais começa o ano litúrgico *Nàgô* no terreiro, tem precisamente este significado. Voltaremos a este importante assunto, quando tratarmos das oferendas.

Entre os *ebora* ou *Òrìṣà* genitores da esquerda, estreitamente associada a terra, à lama e às águas que a terra contém, lagos e fontes, distingue-se *Nàná*, *Nàná Burúkú*, *Na Burúkú* ou *Na Búkú*. Sua importância era tanta que, no Daomé, foi considerada como o ancestre feminino de todas as divindades do panteão chamado *Anàgònu*. Em certas versões, ela é sincretizada com *Mawu*, segundo R. Segurola (1963: 364): “Deus, o Deus supremo dos Fon e dos *Ewé*; e elemento feminino do casal criador *Lisa* e *Màwú*... nada a sobrepassa; o Ser Supremo. Ela é o Deus que criou todos os Vodú... Criador e Senhor do mundo”.⁽⁸⁾

Em certas casas de culto da Bahia, *Nàná* é colocada na mesma hierarquia que *Òṣàlá* (*Òrìṣàlá*) e considerada sua mulher. Esse conceito foi até a identificação deles em alguns lugares de Cuba, onde um informante declarou a Lydia Cabrera (1954: 306): “*Nana Buluku* é um *Qbátàlá* muito importante. São dois em um: fêmea e macho”, ilustrando assim uma identificação dos significados simbólicos de *Nàná* e *Odùà*, ambas elementos genitores femininos relacionados com a terra.

Nàná é uma divindade associada aos primórdios da criação e, quando se manifesta em suas sacerdotisas, dança com movimentos lentos e dignos.

Os emblemas, objetos rituais, cantingas, saudações e mitos que constituem su culto também destacam os três elementos aos quais *Nàná* está associada: água, lama e morte.

A água e a lama aparecem representadas em seu assento sobre o qual falaremos mais adiante. Seu significado como genitor feminino é revelado por seu próprio nome: *Na*, raiz protosudânica ocidental significando “mãe” e encontrada desde os Fulani no Oeste até os Jukun no extremo Leste⁽⁹⁾. Este aspecto maternal e sua relação com lama, terra úmida, a associam à agricultura, à fertilidade, aos grãos. Uma de suas danças imita a ação de pilar com uma longa mão de pilão num morteiro simbólico.

Para engendar, ela precisa ser constantemente ressarcida. Ela recebe, em seu seio, os mortos que tornarão possíveis os renascimentos. Esse significado aparece manifestamente em um dos seus *oriki*:

Ìjúkú-Àgbé-Gbà, que, traduzido, significa:

Inabitado país da morte, vivemos(e nele) iremos ser recebidos.

Um outro de seus *oriki* nos conduz ao mesmo sentido:

Ikú rẹ̀è Ìdágìrì.

Isto é morte (algo que) aterroriza.

Esse aspecto de conter e processar coisas em seu interior, esse segredo ou mistério que se opera em suas entranhas escuras, expressa-se pela cor azu-escuro que a representa. Se, por um lado, sua aspecto de força genitora a faz pertencer ao branco – expresso num de seus *oriki*,

Nàná funfun lélé – *Nàná* branca branca-neve

por outro lado, o fato de ela ser um continente, associado ao processo e interioridade, conecta-a ao preto.

As cores que a representam são seus filhos, simbolizados pelas hastes de *àtòrì* (*Glyphaea Lateriflora*, Abraham: 77), de *odán* (*Ficus Thoningii*, Abraham: 524) ou pelas nervuras das palmas do *igí-òpẹ* (*Elaeis Guineensis*). Os ancestrais, representados coletivamente por um feixe dessas nervuras, constituem o corpo, o elemento básico, não só do *sàsàrà*, emblema de *Qbalúaiyé*, filho mítico de *Nàná*, mas também de seu próprio emblema, o *Ìbírí*. Enquanto o *sàsàrà* é *Qbalúaiyé*, o *ẹbora*-filho, assumindo a representação dos espíritos da terra, o *Ìbírí* é uma representação transferida de *Qbalúaiyé*, o filho contido por *Nàná* e simbolizando seu poder genitor(figuras 9 e 10).

Nàná se caracteriza, quando se manifesta em sua sacerdotisa, por carregar o *Ìbírí* na mão direita. Esse *òpá* é a representação mais importante de *Nàná*. Segundo um de seus mitos de fundamento, “ela nasceu com ele, ele não lhe foi dado por ninguém”. Foi chamado *Ìbírí*, que significa “meu descendente o encontrou e trouxe-o de volta para mim”. “Quando ela nasceu, a placenta continha o *òpá*. Uma vez nascido, uma das extremidades do *òpá* se enrolou e cobriu-se de cauris e de finos ornamentos. Então eles o separaram da placenta e o colocaram na terra”⁽¹⁰⁾. O *Ìbírí*, como o *sàsàrà*, é feito – como já mencionamos – por um atado de nervuras de palmeiras – símbolo dos *òkú ọrun* – ornamentado com tiras de couro, búzios e contas azuis-escuras e brancas e deve ser confeccionado por um sacerdote altamente qualificado, preparado para manipular representações tão perigosas. Enquanto está sendo confeccionado, do mesmo modo que para a do *sàsàrà*, preceitos especiais devem ser observados. Sendo objeto de consagração, contém em sua parte inferior, os elementos rituais que constituem seu *àse*.

Na África, nas mãos das sacerdotisas de *Nàná* em transe ele aparece completamente coberto com *osùn*, o “sangue vegetal vermelho”. Todos os emblemas significando descendência ou ligação ao poder genitor feminino estão sempre cobertos ou submersos em “sangue vermelho”, quer seja *osún* quer *epo pupa*, azeite de dendê.

A relação de *Nàná* com os *òkú-òrun* (descendentes existente em seu interior) e com a fertilidade (descendentes nascidos de seu ventre no *àiyé*) está simbolizada pelo uso abundante de cauris. Os cauris pertencem ao branco, e vamos introduzir aqui um novo aspecto em relação ao branco: os cauris não simbolizam o branco genérico – uma longa tira contínua, uma corrente – representada pelo *àlà*, mas porções do branco, seres individualizados, unidades que reúnem ou sintetizam a interação dos dois poderes genitores. Os cauris, desprovidos de seus moluscos, constituem os símbolos por excelência dos doubles espirituais e dos ancestrais. Sua significação é similar à das sementes, de modo particular das nozes do *òpe-Ifá* (Elaeis Idolátrica, Abraham: 523). Em alguns contextos, principalmente como elementos constitutivos do sistema oracular, de *Ifá* e de *Èrindilógun*, tem um significado quase idêntico.

O significado dos cauris também é semelhante ao das nervuras das palmas do *igí-òpe*. Grupos de cauris – como os feixes de nervuras – fazem parte da parafernália de *Nàná*. Filas de cauris enfiados dois a dois, em pares opostos, formam longos colares chamados *Bràjá* ou *Ìbàjá* usados a tiracolo e cruzando-se no peito e nas costas. O uso dos *bràjá*, levados pela sacerdotisa, cruzando-se em diagonal na frente e atrás, indica claramente que os cauris-ancestres-descendentes são o resultado da interação da direita e da esquerda, do masculino e do feminino, e que se referem tanto ao passado, ao poente (atrás) como ao futuro, à nascente (diante).

Por causa do grande número de cauris que *Nàná* usa, é chamada:

Olówó se-in se-in: Aquela que é ou possui os cauris visto que *se-in se-in* é uma palavra onomatopaica que representa o som dos cauris associado a idéia de abundância e riqueza.

Por causa de seu poder, a terra é invocada e chamada a testemunhar em todos os tipos de pactos, particularmente nas iniciações e em relação com a guarda dos segredos. Em caso de litígio ou traição, acredita-se que a terra fará justiça.

Ki ilè jèèrì: Que a terra testemunhe

É nessa capacidade que *Nàná* é qualificada de:

Sàálàre: Òrìsà láàre: Òrìsà da justiça.

Nos terreiros, durante os festivais, *Nàná*, manifesta em sua sacerdotisa, dança com *Ìbíri*, colocando-o sobre as duas mãos, imitando o movimento de ninar uma criança. Um canto de louvor que expressa muitos de seus significados é entoado nessa ocasião:

Enìkan: Ìbíri o (dára) to

Ègbè: Sàálààre

Nàná olú odó

Ìbíri o (dára) to

Sàálààre

Olówó se-in se-in

Ìbíri é precioso

Òrìsà da justiça

Nàná espírito dos mananciais

Ìbíri é precioso

Òrìsà da justiça

Poderosa dona dos cauris(som dos cauris)

Dos mitos e dos *oríkì* de *Nàná* ainda queremos destacar duas informações que nos serão úteis para relacionar os *Òrìsà* (na acepção ampla do termo), genitores femininos, com as *Ìyá-àgbà*, ancestrais femininos, do *Egbé Eléye* – sociedade das “possuidoras de pássaros”. Sem entrar agora em detalhes, queremos indicar que *Nàná* é um membro importante dessa sociedade, como expressa seu *oríkì*.

Qmo Àtiòro okè Qfa

Filha do poderoso pássaro *Àtiòro* da cidade de *Qfa*. Assim também um outro mito nos relata que “no terceiro ano depois da morte de seu pai ela penetrou na floresta para fundar seu próprio Estado e ali tornou-se *Ìyá-lóde-ilú*”, cujo texto *Yorùbá* é o seguinte: *Ní odún keèeta tí bàbáa rèé kú, ni òun náàa ba lo tédó si inú igbò, ó sì fi ara rè se Ìyá-lóde-il*”⁽¹¹⁾.

Voltaremos a este título e a seu significado em relação à sociedade *Egbé-Eléye* quando tratarmos de *Òsun* e das *Ìyá-àgbà*.

Com efeito, *Òsun*, outro poderoso *Òrìsà* genitor do lado esquerdo, é considerada como a mais eminente das *Ìyá*, símbolo do feminino, rainha excelsa cujo culto, difundido em todo o Brasil, é originário da terra *Ìjèsà*. Seu principal templo está situado em *Òsogbo* e o *Atáója* – o *Qba* da região – é seu principal adorador.

Dizíamos que água e terra veiculam o *àse* genitor feminino: a água-elemento contido na terra. *Òsun* é o *Òrìsà* do rio de mesmo nome que atravessa toda a região mencionada acima. No Brasil, ela não está associada a algum rio em particular, mas a todos os rios, córregos, cachoeiras e mesmo ao mar, visto que a grande entidade *Olókun*, associada ao mar em país *Yorùbá*, não é cultuada no Brasil.

Òsun é a genitora por excelência, ligada particularmente à procriação e, nesse sentido, ela está associada à descendência no *àiyé*. Ela é a patrona da gravidez. O desenvolvimento do feto é colocado sob sua proteção como o do bebê até que ele comece a armazenar conhecimentos e linguagem. Um texto *Yorùbá*, que faz parte de um longo recital, confirma essa função fundamental de *Òsun*:

Nìgbà tí àun ó sí mo bò láti òdò Olódùmaré un ló kó okù omo lé lówó wípé eni tí òrìsà ba sèdá kalé tán, bi Òsun yò se