

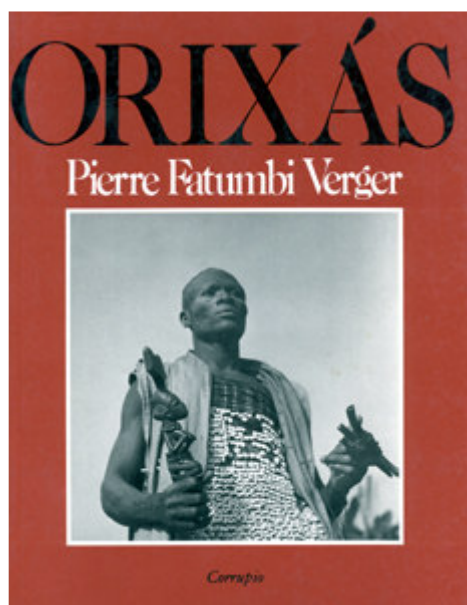


UUCAB

União Umbandista dos Cultos Afro-brasileiro

Avenida Ministro Edgard Romero, 81, sala 334 Shopping São Luiz - Madureira
Cep: 21350-301 - Rio de Janeiro - RJ - Telefone: (21)3390-2305

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo (Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

Pierre Fatumbi Verger, a quem se deve este minucioso trabalho, viveu durante dezessete anos em sucessivas viagens, desde 1948, pelas bandas ocidentais da África, em terras iorubás. Tornou-se babalaô em Kêto, por volta de 1950, e foi por essa época que recebeu de seu mestre Oluwo o nome de Fatumbi: "Aquele que nasceu de novo (pela graça) de Ifá".

A Editora Corrupio, dando continuidade à publicação no país sobre cultura negra, onde são estudados os fundamentos históricos e mitológicos, a descrição dos rituais, os laços de profunda afinidade cultural entre a África (região do Golfo de Benin) e Brasil (Salvador e Recife).

Os escravos trazidos desta parte da África, durante os últimos cento e cinquenta anos do tráfico de escravos (1700-1850), eram, quase que exclusivamente, destinados às duas regiões do Brasil acima mencionadas. As razões econômicas que determinaram esta "preferência" e escolha são mencionadas em outra obra do autor: "Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Baía de Todos os Santos".

Orixás também se constitui um valioso documento sobre as religiões em vias de desaparecimento em

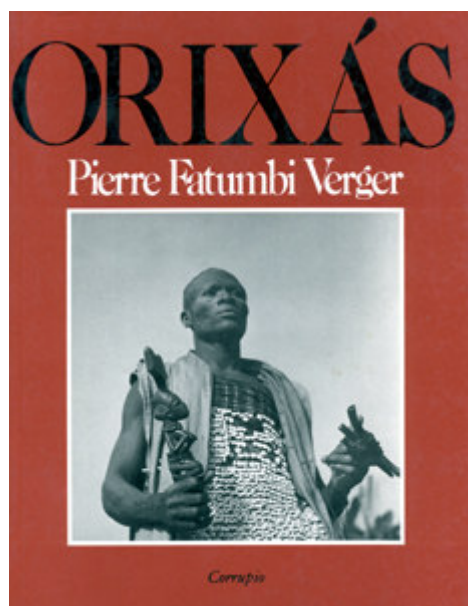
na Bahia.

A tradução feita do original por Maria Aparecida da Nóbrega merece ser destacada, como o trabalho do editor de fotografia Arnaldo Grebler, que ampliou este conjunto de fotos com uma dedicação perfeccionista à altura do alto valor e importância da obra de Fatumbi Verger.

Arlete Soares

ÍNDICE	
Capítulo	Título
01	Introdução
02	Orixás
03	Iniciação
04	Cerimônias
05	Exú
06	Ogum
07	Oxóssi
08	Ossain
09	Orunmilá
10	Oranian
11	Iansã
12	Oxum
13	Obá
14	Iemanjá
15	Oxumaré
16	Obaluaê
17	NãNã
18	Xangô
19	Orixalá & Oxalá

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo
(Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

INTRODUÇÃO

Os textos e ilustrações que se seguem propõem-se a comentar e mostrar certos aspectos do culto aos Orixás, deuses dos iorubas, em seus lugares de origem, na África (Nigéria, ex-Daomé e Togo) e no Novo Mundo (Brasil e Antilhas), para onde foram levados, em séculos passados, pelos escravos.

Em obras precedentes, já abordamos este tema, juntamente com o culto dos vodun, deuses dos fon, nessas mesmas regiões. Naquela época, 1953, nossas pesquisas e publicações foram orientadas no sentido América – África, pois durante os nossos primeiros sete anos de pesquisas, tínhamos vivido cinco anos no Brasil e nas Antilhas e passado apenas dois anos na África. Como o tempo à situação se inverteu. Durante os vinte e sete anos que decorreram desde a redação de nossas primeiras obras, passamos quinze anos na África e só oito no Brasil e nas Antilhas em períodos alternados e interrompidos por quatro anos na Europa. Nossas pesquisas orientaram-se, exclusivamente, para os cultos dos nagôs (iorubas), aqueles que melhor se conservaram na Bahia, nosso local de residência no Brasil. Este novo livro será, pois, orientado no sentido oposto ao seguido anteriormente. Nosso ponto de partida estará situada na África, de onde partiremos para as Américas seguindo a diáspora dos iorubas.

Definição do Termo “ioruba”

“O termo” *yorùbá* “, escreve S. O. Biobaku” aplica-se a um grupo lingüístico de vários milhões de indivíduos.”Ele acrescenta que”, além da linguagem comum, os *yorùbá* estão unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem comum, na cidade de Ifé, mas não parece que tenham jamais constituído uma única entidade política e também é duvidoso que, antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por um mesmo nome.”A.E.Ellis mencionou-o, judiciosamente, no título do seu livro *The yorùbá speaking people* (“ Os indivíduos que falam o ioruba “), dando a significação de língua a uma expressão que teve a tendência a ser posteriormente aplicada a um povo, a uma nação ou a território.

Antes de se ter conhecimento do termo “iorubá”, os livros dos primeiros viajantes e os mapas antigos, entre 1656 e 1730, são unânimes em chamar Ulkumy, com algumas variantes, a região que nos interessa.

Depois de Snelgrave, em 1734, o termo “Ulkumy” desaparece dos mapas e é substituído por Ayo ou Eyo (para designar Oyó).

Em 1726, Francisco Pereira Mendes, comandante do forte português de Ajuda, já mencionava em seus relatórios enviados à Bahia os ataques dos ayos Contras o s territórios de Agadjá, rei do Daomé e chamado “O revoltado”, por haver atacado Allada em 1724, e que iria, posteriormente, conquistar Uidá, em 1727.

Foi esse porto, chamado atualmente Uidá (Glébué para os daomeanos, Igéléfé para os iorubás, Ajuda para os portugueses, Judá ou Grégoy para os franceses, Wbydah para os ingleses e Fida para os holandeses) e habitado pelos Bwéda, que se tornou o principal ponto de “exportação” dos escravos originários das regiões vizinhas, inimigas do Daomé.

Em 1728, este mesmo comandante assinalava que “três reis do interior, poderosíssimos inimigos do Daomé, chamados Ayo Brabo, Acambu e Ahcomi (Ulkumy), dando-se as mãos uns aos outros o cercaram”. Encontramos aqui, lado a lado, Ayo e Ulkumy, o que não simplifica o problema.

Norris foi o primeiro a publicar, em 1773, um mapa indicando Ayoes e Eyoes no local onde seus predecessores assinalavam Ulkumy e, na obra onde inseriu esse mapa, trata da “nação Eyoe, o flagelo e o terror de todos os seus vizinhos”. Fala também da “invasão que fizeram ao Daomé, em 1738, e do tratado celebrado entre as duas nações, em 1743, pelo qual o Daomé deveria pagar imposto aos Eyoe”.

Em 1764, as relações tornaram-se cordiais e Aláâfin, rwei de Oyá, veio ajudar os daomeanos a se defenderem dos ashantís, em Atakpamê (atual Togo), a oeste de Abomey.

Mas Oyá mantinha estreitas relações, sobretudo com um reino, que servia de Estado-tampão, entre ele e o Daomé, na região costeira. Um reino, impropriamente chamado Porto Novo, cuja capital chamava-se antigamente majaxé. Seu território estendia-se, ao sul, até o oceano Atlântico. No começo do século XVII, imigrante vindos de ardres (Alladá), levados por Te Agbanlin, instalaram-se em Ajaxé e deram o nome de Hogbonu à parte da cidade por eles ocupada. Mais tarde, quando Agadjá, o revoltado, conquistou Alladá, em 1724, e Uidá, três anos mais tarde, uma grande parte dos habitantes dessas duas cidades fugiu para o leste. Os primeiros foram juntar-se aos habitantes de Hogbonu, para formarem um novo Ardres. O mapa de Norris mostra a localização desses dois Ardres. Os outros foram se estabelecer em Badagri, no limite dos territórios dominados pelo rei de Benim, nas cidades de Adó e Lagos. Esta última era antigamente chamada Eko (roça) pelos iorubas e Onim ou Aunis pelos navegadores traficantes de escravos. O nome de Porto Novo foi dado, em 1758, ao local hoje chamado Sème. Este novo porto Tornará-se, juntamente com Badagri e Lagos, o principal embarcadouro dos escravos vendidos pelo povo de Oyó. O Novo Ardres era, na realidade, tributário e protegido por Oyó e chamado Adja Popo por seu povo.

Em 6 de outubro de 1777, Oliver Montaguère, comandante do Forte São Luiz de Grégoy, em Uidá, escrevia à Companhia das Índias que “os ayaux fornecem escravos em Porto Novo, Badagri, Epé e aqui (Uidá), mas quase não houve fornecido pelos dabomets”.

Em 1780, dizia ele novamente que “em Hardre, vulgarmente chamado Portenauve, pode-se conseguir nagôs, os negros preferidos”.

Os vocábulos “anago” ou “Inongo” aparecem assim pela primeira vez na correspondência dos comandantes dos fortes ingleses, franceses ou portugueses de Uidá, sem substituir, entretanto o Ayo ou Eyo...

Gourg, sucessor de Olivier Montaguère, no forte de Uidá, escrevia em 17 de novembro de 1788, que “os daomeanos destruíram completamente um território de nagôs, fato que acarretará escravo”. Assinalava, novamente, em 28 de fevereiro de 1789, que o “o rei de Ardres enviou uma mensagem ao rei dos aillots, pedindo proteção contra o rei daomeano, para que este não ousasse invadir suas terras, nem sua praia, e que, se eles (os daomeanos) se conduzissem com a menor violência, o rei dos aillots, a quem eles (os moradores de Ardres-Portos Novos) pertencem, iria combater-los (os daomeanos)”.

Através desse relatório, concluímos que o rei do Daomé não receava atacar os nagôs, embora pertencendo ao grupo de língua iorubá, mas temia bater-se com os habitantes do Novo Ardres, embora fossem seus primos, protegidos pelo rei de oyó.

Nossas fontes de informações escritas se esgotaram na África, com o abandono dos três fortes de Uidá pelos franceses, ingleses e portugueses, entre 1797 e 1815.

“Lucumi” e “nagô” são os nomes pelos quais os iorubás são geralmente conhecidos, respectivamente em Cuba e no Brasil. A expressão “anago” é, no entanto, conhecida em Cuba: ela figura no título de um livro publicado por Lydia Cabrera, “Anago”, vocabulário lucumi “ou Iorubá tal qual é falado em Havana”, de onde se deduz que ali Lucumi seria um nome de nação e anago o de sua língua “.

No Novo Mundo, encontramos os primeiros vestígios da palavra “nagô” em um documento enviado do Bahia em 1756, antes mesmo que está palavra aparecesse na correspondência da África. É, todavia provável, como sugere Vivaldo Costa Lima, que “o termo ‘ Nagô’ no Brasil seja inspirado naquele correntemente empregado no Daomé para designar os iorubás de qualquer origem”.

Um autor da Nigéria emite a estranha hipótese de que nagô seria uma deformação do vocábulo brasileiro negro e que seriam os brasileiros que teriam introduzido esta palavra na costa da África.

Esta engenhosa interpretação não resiste ao exame de certos documentos, nos quais as duas expressões, negros e nagôs, figuram ambas, a primeira com um sentido geral, e a segunda com um sentido restrito.

O Conde da Ponte, governador da Bahia, preocupa-se, em 1807, com a presença de nagôs, tão numerosos nesta cidade, e com razão, pois eles se revoltarão muitas vezes, entre 1808 e 1835. Neste mesmo ano de 1807, ele deplorava a chegada à Bahia de uma embaixada do rei de Onim, qualificando-os, em sua angústia, de negros da pior espécie chamados nagôs. No entanto, este mesmo rei de Onim (Lagos), juntamente com o imperador de Benim, de quem era vassalo, seriam os primeiros soberanos estrangeiros a reconhecer a independência do Brasil, em 4 de dezembro de 1824, enquanto os da Inglaterra, da França e de Portugal só a fariam no Ana seguinte.

Encontramos o termo “inogo” escrito por d’Avezac em um trabalho publicado em 1845, baseado em informações recolhidas junto a um certo Oxifekuedé, originário dopais Ijebu, de onde foi levado em 1820 com a idade de vinte anos. “Este território inongo, dizia ele, era o de uma grande nação que pertencia à região de Eyo”. Oxifekuedé não conhecia o termo “yarriba” para o qual d’Avezac, que lera os livros de Clapperton, havia-lhe chamado à atenção.

O termo “iorubá”, efetivamente, chegou ao conhecimento do mundo ocidental em 1826, através de um livro do Capitão Clapperton. Foi encontrado em um manuscrito, em línguas árabe, trazido por ele

do Reino de Takroor (atual Sokoto), naquela época dominado pelo Sultão Mohamed Bello, de Haussa. Diz o referido manuscrito que Yarba é uma província que contém rios, florestas, regiões arenosas, montanhosas e igualmente grandes quantidade de coisas maravilhosas e extraordinárias. Encontram-se aves que falam, de cor verde, chamada babaga. O documento dá, em seguida, hábeis e arriscadas interpretações etimológicas sobre a origem do vocábulo Yarba.

Clapperton e Richard Lander utilizam esta palavra para os povos de Oyó. Escreve o primeiro, em 9 de dezembro de 1825: “Soubemos que estamos agora no distrito de Eyeo, chamado Yarriba pelos árabes e pelos povos de Haussa, e que o nome da capital é Katunga”. As páginas seguintes mencionam muitas vezes Yarriba ou Yourriba como sendo região e Yarribanianos ou Yourribanianos os povos que ali se estabeleceram. Morto Clapperton, Lander, em seu caminho de volta, escrevia, em 25 de setembro de 1827: “! Chaganso a Katunga, capital de Yarriba...”, e quando retorna à África pela segunda vez escreve, em 8 de maio de 1830, que “a descrição de qualquer cidade de Yarriba é válida para todas as demais”.

O termo “iorubá” parece ter sido atribuído pelos haussa exclusivamente ao povo de Oyó, Ademakinwa escreve que “a extensão desta palavra é devida à iniciativa de Samuel Aiavi Crowther, nascido em 1810 em Oxogun, no reino de Oyó. Aprisionado pelos fulani, em 1821, e vendido como escravo em Lagos, foi libertado por um cruzador britânico da esquadra de repressão ao tráfico de escravos. Levado a Freetown, em Serra Leoa, em 1822, onde estudou, foi em seguida à Inglaterra e voltou à África, onde terminou sua carreira como bispo anglicano, Redigiu, em 1852, seu Vocabulário iorubá, que era sua língua, segundo a definição dos haussa. Já em 1830, o Reverendo John Raban da Church Mission Society publicara, com o auxílio de Ajayi Crowther, um vocabulário que ele ainda denominava eyo, mas onde declarava que” Iorubá é a denominação geral de um grande país, com cinco regiões: Oyó, Egbwa, Ibarupa, Ijebu e Ijexá “.

Eram mais de cinco divisões, porém “havia interesse, por parte dos missionários, em não fracionar as publicações (da Bíblia em particular) destinadas a sustentar seus esforços de evangelização em tantas designações de uma mesma língua. Pareceu mais acertado reunir o conjunto sob o nome de “iorubá”, dado pelos haussa, unicamente ao povo de Oyó. A administração colonial britânica também achava vantajoso adotar este termo como um símbolo de reconciliação das diversas nações, outrora reunidas sob o comando de Aláàfin Oyó, todas elas falando o iorubpa, e que se bateram em conflitos intertribais□.

Apesar desse esforço de unificação, algumas vezes subsistiram grandes diferenças dialetais, entre essas diferentes regiões, assim como um orgulho das origens e tradições acompanhado de certa desconfiança, ou mesmo de desprezo recíproco, que o termo não conseguiu extinguir completamente, pois cada um desses grupos prefere ser EGBÁ, Ifé,Ijebu ou Ijexá a ser Iorubá.

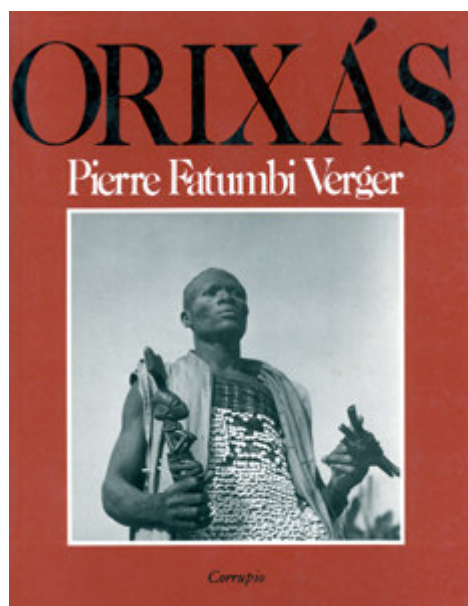
J. O. Igué, partindo dos trabalhos de M.A. Obayemi adianta que “a maior parte das sociedades iorubás era, antes da conquista de Ifé por Odudua na etapa dos míni-Estados, de estrutura política extremamente mirrada, onde a maior parte das funções regiões religiosas, a agricultura e as atividades sociais eram limitadas ao mínimo”. Era uma civilização de aldeia e não de cidade. A recuperação dos míni-Estados pelo grupo Odudua aparece como o primeiro fator de urbanização.

Odudua, após ter integrado, no âmbito dessa centralização, bom número de pequeníssima aglomeração para fundar a cidade de Ifé, enviou, em seguida, seus descendentes diretos para fazerem o mesmo em regiões às vezes afastadas. Existem ainda grupos de indivíduos que falam iorubá na região central do ex-Daomé e do Togo, assim como no nordeste do antigo território diretamente controlado por Odudua e seus descendentes.

Esses grupos caracterizam-se pela ausência do culto de Orixalá, Xangô, Oxum, Iemanjá e outras divindades iorubás e pela presença dos cultos de Xapanã, Nana Buruku e Oxumaré, de que falaremos nos três últimos capítulos deste livro.

©Copyright MBJ Desenvolvimento

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo
(Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

ORIXÁS (ÒRÌȘÀ)

Os orixás na África

O termo “Órìșà” nos parecera outrora relativamente simples, da maneira como era definido nas obras de alguns autores que se copiaram uns aos outros sem grande discernimento, na segunda metade do século passado e nas primeiras décadas deste. Porém, estudando o assunto com mais profundidade, constatamos que sua natureza é mais complexa. Léo Frabenius é o primeiro a declarar, em 1910, que a religião dos iorubás tal como se apresenta atualmente só gradativamente tornou-se homogênea. Sua uniformidade é o resultado de adaptações e amálgamas progressivos de crenças vindas de várias direções. Atualmente, setenta anos depois, ainda não há, em todos os pontos do território chamado Iorubá, um panteão dos orixás bem hierarquizado, único e idêntico. As variações locais demonstram que certos orixás, que ocupam uma posição dominante em alguns lugares, estão totalmente ausentes em outros. O culto de Xangô, que ocupa o primeiro lugar em Oyó, é oficialmente inexistente em Ifé, onde um deus local, Oramfé, está em seu lugar com o poder do travão. Oxum, cujo culto é muito marcante na região de Ijexá, é totalmente ausente na região de Egbá. Iemanjá, que é soberana na região de Egbá, não é sequer conhecida da região de Ijexá. A posição de todos estes orixás é profundamente dependente da história da cidade onde figuram como protetores. Xangô era, em vida, o terceiro rei de Oyó. Oxum, em Oxogbô, fez um pacto com Larô, o fundador da dinastia dos reis locais, e em consequência a água nessa região é sempre abundante. Odudua, fundador da cidade de Ifé, cujos filhos tornaram-se reis das outras cidades iorubás, conservou um caráter mais histórico e até mesmo mais político que divino. Veremos mais adiante que as pessoas encarregadas de evocar Odudua não entram em transe, o que destaca seu caráter temporal.

O lugar ocupado na organização social pelo orixá pode ser muito diferente se trata de uma cidade onde se ergue um palácio real, àáfin, ocupado por um rei, aládé, tendo direito a usar uma coroa, adé, com franjas de pérolas, ocultando-lhe a face ou onde existe um palácio, ilê Ọlójá, a casa do senhor do mercado de uma cidade cujo chefe é um balẹ̀ que só tem direito a uma coroa mais modesta chamada àkòró. Nesses dois casos, o orixá contribui para reforçar o poder do rei ou do chefe. Esse orixá está

praticamente à sua disposição para garantir e defender a estabilidade e a continuidade da dinastia e a proteção de seus súditos. Mas, nas aldeias independentes, onde o poder civil permaneceu fraco, na ausência do Estado (autoritário), o impacto das religiões tradicionais é muito forte na sociedade e são os chefes ‘fetichista’ que garantem a coesão social.

Alguns orixás constituem o objeto de um culto que abrange quase todo o conjunto dos territórios iorubás, como, por exemplo, Òrìṣàálá, também chamado Òbàtálá, divindade da criação, estende-se até o vizinho território do Daomé, onde Òrìṣàálá torna-se Lisa, e cuja mulher Yemowo tornou-se Mawu, o “deus supremo” entre os fun, ou então Ògún, deus dos ferreiros e de todos aqueles que trabalham com o ferro, cuja importância das funções ultrapassa o quadro familiar de origem.

Algumas divindades reivindicam as mesmas atribuições em lugares diferentes Şàngó, em oyó; Oramfê, em Ifé; Aira, em savé. São todos senhores do travão. Ògún tem competidores, guerreiros e caçadores em diversos lugares, tais como: Ija em torno de Oyó, Òṣòṣi em Kêto, Òrẹ em Ifé, assim como Lógunéde, Ibùalámọ e Erinlè na região de Ijexá. Oṣanyìn entre os oyó desempenha o mesmo papel de curandeiro que Elésije em Ifé. Aje Şaluga em Ifé e Òsúmáré mais a oeste são divindades da riqueza.

O caso de Nana Buruku ou Brukung merece ser tratado à parte. Esta divindade representa a deusa suprema nas regiões a oeste dos países iorubás, e mesmo além, onde a influência de Ifé é menor, embora, paradoxalmente, uma parte dessas populações seja chamada Aná ou Ifè, e isso em lugares onde o culto de Òbàtálá ou Òrìṣàálá é totalmente desconhecido.

Diante dessa extrema diversidade e dessas inúmeras variações de coexistência entre os orixás, fica-se descrente diante de certas concepções demasiado estruturadas.

A religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divizado, que, em vida, estabeleceria vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o travão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização o poder, àse, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada.

A passagem da vida terrestre à condição de orixá desses seres excepcionais, possuidores de um àse poderoso, produz-se em geral em um momento de paixão, cujas lendas conservaram a lembrança. Veremos, numa lenda, como Şàngó tornou-se o objeto dessa mutação quando um dia, exasperado por ter destruído seu palácio e todos os seus, subiu a uma colina em Igbeti, perto da antiga Oyó, e quis experimentar a eficácia de um preparado destinado a provocar o raio. Em Outra lenda, Şàngó tornou-se orixá, ou ẹbọra, em um momento de contrariedade por se sentir abandonado, quando deixou Oyó para retornar à região de Tapa. Somente sua primeira mulher, Oiá, o acompanha na fuga e, por sua vez, ela entrou para debaixo da terra depois do desaparecimento de Şàngó. Sua duas outras mulheres, Òṣun e Òbà, tornaram-se rios, que têm seus nomes, quando fugiram aterrorizadas pela fulgurante cólera do marido comum. Ògún ter-se-ia tornado orixá quando compreendeu, lamentando amargamente, que acabava de massacrar, em um momento de cólera irrefletida, os habitantes da cidade de Ire, fundada por ele e que não mais a reconheceu quando ali voltou, após longa ausência. Esses antepassados divinizados não morreriam de morte natural, morte que em iorubá vem a ser o abandono do corpo, ara, pelo sopro, ẹmí. Possuidores de um àse, poder em estado de energia pura. Era preciso, para que o culto pudesse ser criado, que, assim como os Mọgba de Şàngó de que trataremos mais adiante, um ou vários membros da família tivesse sido capaz de estabelecer o Odù Òrìṣà, definido por O.Epega como sendo “um vaso enterrado no chão, até mais ou menos três quartos de sua

altura, pelos seus adeptos”. Ele serve de recipiente ao objeto suporte da força, o àṣe do Òrìṣà. Este objeto suporte é, segundo Cossard-Binon, “a base material palpável, estabelecida pelo arixá, que receberá a oferenda e será impregnada pelo sangue do animal sacrificado. Devidamente sacrificado, será o traço de união entre os homens e a divindade”. A natureza desses objetos está ligada ao caráter do deus, quer por ser dele uma emanção como a pedra do raio, èdùn ara, de Şàngó, ou um seixo do fundo de um riacho, ọta, de Òṣun, Ọya ou yemojá, quer seja um símbolo, como as ferramentas de Ògún ou o arco e a flecha de Òsòṣì.

O orixá é uma força pura, àse imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles. Esse ser escolhido pelo orixá, um de seus descendentes, é chamado seu elégùn, aquele que tem o privilégio de ser “montado”, gùn, por ele. Torna-se o veículo que permite ao orixá voltar a terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram.

Os elégùn muitas vezes são chamados iyawòrìṣà (iaô), mulher do orixá. Este termo tanto se aplica aos homens quanto às mulheres e não evoca uma idéia de união ou de posse carnal, mas a de sujeição e de dependência, como antigamente as mulheres o eram aos homens.

Voltaremos, mais adiante, ao problema da iniciação desses elégùn cujo papel è fundamental nas cerimônias de adoração ao ancestral divinizado, que, incorporando-se ao elégùn, reencontra, por alguns instantes, sua antiga personalidade espiritual e material. Será novamente a personagem de outra com suas qualidades e seus defeitos, seus gostos, sua tendência, seu caráter agradável ou agressivo.

Voltando assim, momentaneamente, a terra, entre seus descentes, durante as cerimônias de evocação, os orixás dançam diante deles e com eles, recebem seus cumprimentos, “ouvem as suas queixas, aconselham, concedem graças, resolvem as suas desavenças e dão remédios para as suas dores e consolo para os seus infortúnios. O mundo celeste não está distante, nem superior, e o crente podem conversar diretamente com os deuses e aproveitar da sua benevolência”.

O tipo de relacionamento é de caráter familiar e informal. Um exemplo de uma cerimônia observada na África ilustra bem esse fato. Trata-se de uma cerimônia para um vodun daomeano, Sapata, chamado Aion, o “senhor da Terra”, sinônimo de Şànpònná entre os iorubás, onde é igualmente de Ọbalúáyé, que também significa o “Senhor da terra”. Esse culto de sapata não se afasta completamente a esse deus falam uma língua sacra que é o iorubá arcaico dos Aná ou Ifé da região de Atakpamê. Os futuros iniciados de sapata são chamados Anàgónu, os nagôs, nesse estágio de sua iniciação.

Foi em dezembro de 1969, nos arredores de Abomey, em uma fazenda chamada Tètèpa, residência do chefe de uma família relativamente numerosa, estabelecida nesse local há muitas gerações em tempo normal, a fazenda era habitada principalmente por pessoas idosas, crianças confiadas a suas avós e um número reduzido de adultos de ambos os sexos, indispensáveis aos trabalhos do campo. Em grande parte, os membros da família exerciam suas atividades em local distante, para voltarem, periodicamente, trazendo uma parte de seus ganhos para a comunidade familiar. Mas, no dia em que passamos por essa fazenda, havia muita gente para assistir e participar de uma cerimônia organizada para agradecer a Sapata Megban, protetor da família, uma graça que ele concedera nas seguintes circunstâncias.

Três ou quatro anos antes, houve um acidente ferroviário quando dois trens se engavetaram. Houve numerosos mortos e feridos. Uma mulher, pertencente à família do dono dessa fazenda, encontrava-se em um dos vagões. Estava grávida e perto de dar à luz. O medo que ela sentiu no momento do acidente fez com que a criança nascesse antes da hora. Em seu desespero, ela fez a promessa de oferecer algo de belo ao Sapata da família se a criança e ela sobrevivessem ao desastre. Saíram ilesas

do acidente, e a criança desenvolveu-se normalmente. Tivemos a sorte de assistir ao pagamento da promessa.

A jovem mulher oferecia naquele dia “bela coisa” prometida. Era um belo pano um gorro bordado e oferendas de animais e alimentos. Homens e mulheres, membros da família, vieram de todas as regiões do Daomé onde trabalhavam, e até do Togo, da Costa do Marfim e da Nigéria. Sapata-Ainon, encarnado em seu vodunsi (elégùn), estava majestosamente sentado em um trono, pois era também chamado Jèbòsu, o “Rei das Pérolas”. Todos os membros da família estavam prostrados diante dele e cantavam seus louvores tradicionais. O Vodunun, encarregado de cuidar do deus, fez um pequeno discurso para lhe agradecer por ter salvo a vida da mulher e da criança e colocou no colo do vodunsi a criança de três ou quatro anos de idade. Esta se aconchegou em seus braços como o teria feito nos braços de seu avô. Inteiramente à vontade e sem nenhum receio, a criança brincava com as franjas da roupa do deus encarnado. Essa cena nos tocou profundamente e nos pareceu muito representativa do tipo das relações entre os homens e seu deus. Um deus protetor, cujas graças são reservadas, é verdade, só ao grupo familiar. Mas estamos longe da imagem dos “feiticeiros sanguíneos”, reinando pelo terror, que a literatura cristã esforçou-se em apresentar para justificar a ação evangélica dos missionários.

Orixá, ancestral divinizado, é um bem de família, transmitido pela linhagem paterna. Os chefes das grandes famílias, os balè, delegam geralmente a responsabilidade do culto ao orixá familiar, a um ou uma aláàṣe, guardião do poder do deus, que dele cuidam ajudados pelos elégùn, que serão possuídos pelo orixá em certas circunstâncias.

As mulheres da família participam das cerimônias e podem se tornar elégùn do orixá da família paterna; mas, se forem casadas, é o orixá da família de seu marido que será o de seus filhos. Elas têm assim uma posição um pouco marginalizada na família do marido. São consideradas somente como doadores de filhos, mas não são integradas completamente em seu novo lar. Quando morrem, seu cadáver volta para a casa paterna, onde são enterradas. Mesmo em sua própria família, não têm posição estável, compatível à dos homens. Esse ponto é ilustrado pela pergunta feita pelo pai para saber qual o sexo de seu filho ao nascer: “É o dono da casa (onílé) ou a estrangeira (àléìd)?”, situando, desde sua chegada ao mundo, a posição relativa dos homens e das mulheres na família iorubá.

Conservando sua filiação ao culto do orixá familiar, pode acontecer que um indivíduo deva, por certas razões que lhe são indicadas pela adivinhação, seguir o culto a uma outra divindade, a de sua mãe, por exemplo, após a sua morte; ou de qualquer outra que lhe seja imposta em decorrência de certas situações: doenças, dificuldades na procriação de um herdeiro, defesa contra uma ameaça precisa ou imprecisa. Nesses casos, o indivíduo encontra-se implicado mais diretamente na prática desse culto pessoal.

Uma das características da religião dos orixás é seu espírito de tolerância e a ausência de todo proselitismo. Isso é compreensível e justificado pelo caráter restrito de cada um desses cultos aos membros de certas famílias. Como e por que as pessoas poderiam exigir que um estrangeiro participasse do culto, não tendo nenhuma ligação com os ancestrais em questão?

Olódumarè, o deus supremo.

Acima dos orixás reina um deus supremo, Olódumarè, cuja etimologia é duvidosa. É um deus distante, inacessível e indiferente às preces e ao destino dos homens. Está fora do alcance da compreensão humana. Ele criou os orixás para governarem e supervisionarem o mundo. É, pois, a eles que os homens devem dirigir suas preces e fazer oferendas. Olódumarè, no entanto, aceita julgar as desavenças que possam surgir entre os orixás.

Essa definição parece ser uma tentativa de elaboração de um sistema que centraliza o que era diverso e harmoniza o que era incompatível entre orixás vindos de horizontes muito diferentes, como sugere Léo Frobenius. Apesar de sua posição de sua posição muito exaltada, Olódùmarè não conseguiu, entretanto, resolver o conflito surgido entre Ọbalúyá e Nana Buruku de um lado e Ọgún, do outro. A esse respeito, falaremos mais adiante.

Admitindo o papel de deus supremo atribuído a Olódùmarè e se pairarmos acima das sutilezas locais, evitando fazer alusão às incoerências que resultam da pluralidade dos orixás, todos igualmente poderosos, parece que poderemos elaborar um sistema em que cada orixá torna-se um arquétipo de atividade, de profissão, de função, complementar uns aos outros, e que representam o conjunto das forças que regem o mundo. É o que exprime algumas histórias de Ifá, que os babalaôs, como as que se referem ao que já foi dito acima : “Os orixás e os ẹbọrą são os intermediários entre Olódùmarè e os seres humanos e receberam, por delegação, alguns de seus poderes”.

Em um tal sistema, os orixás, mais comumente chamados ìmoļ pelo Rev. D. Onadele Epega, teriam sido divididos em dois grupos: “ Duzentos ìmólè da direita, igba ìmólè, e quatrocentos da esquerda, Irún ìmólè”. Uma Fórmula de saudação ritual sobre a qual pouco se sabe e que é ainda pronunciada, no Brasil, pelos descendentes dos iorubás, que vivem, sem outra explicação a não ser que, outrora, entre os iorubás, o primeiro algarismo significasse um grande número e o segundo, um grandíssimo número.

Olódùmarè mora no além, Ọrun, traduzido geralmente por “céu”. Mas há ai, sem dúvida alguma, incompreensão por parte dos pesquisadores, todos formados com a idéia de que Deus mora no céu. Em outro trabalho, mostramos que, entre 1845 e 1962, dos dezoito autores principais que abordaram o problema do deus supremo entre os iorubás, treze eram missionários católicos e protestante e só dois eram antropólogos, sendo os outros três um cônsul, um tenente-coronel e um alto funcionário da administração colonial, todos de nacionalidade britânica.

Quase todos esses pesquisadores dão Ọlòðrun, dono do céu, como primeiro nome ao deus supremo dos iorubás e Olódùmarè, como segundo.

Nessa pesquisa da definição do deus supremo, como em muitas outras sobre o assunto, cria-se geralmente uma situação inoportuna entre o pesquisador e a pessoa interrogada. Esta última pega rapidamente o sentido do pensamento do primeiro e, benevolmente, dá respostas que se ajustam à hipótese da pesquisa. Mesmo se o informante não alterar voluntariamente os fatos, tentará ao menos exprimir-se em termos compreensíveis ao seu interlocutor, resultado daí grande satisfação para este último e enorme prejuízo para a verdade. Um desses pesquisadores, o Padre Bouche, já reconhecia, entre 1866 e 1875, que “os intérpretes negros preocupam-se menos com a exatidão do que com o fato de não descontentarem o branco, e não deixam de lisonjeá-lo pelas interpretações que sabem ser de seu agrado ou pelo menos existentes em suas idéias”.

Três desses pesquisadores, de origem iorubá fazem exceção a essas observações:

Onadele Epega, que em seu livro nunca emprega a palavra “ Ọlódùmarè ao deus supremo e acentua que “Ọlòðrun é o nome utilizado pelos cristãos e pelos muçulmanos para seus trabalhos de conversão dos infieis”.

O Reverendo Padre Moulero, o primeiro nagô a ser ordenado padre no Daomé, chegou a escrever que “as populações neste país só acreditavam nos ídolos e não conheciam a Deus, mas é preciso fazer uma exceção em favor dos nagôs, que sob influência dos muçulmanos, adquiriram (antes da chegada dos missionários católicos) um conhecimento de Deus que se aproxima da noção filosófica cristã”.

Para definir Olódùmarè, os “pais do segredo”, nome dado aos adivinhos, dos quais falarem mais adiante.

Algumas tradições pretendem que Òrun não esteja situado no céu, mas debaixo da terra. Há, efetivamente, em Ifé um lugar chamado Òrun Ọba Adó, onde haveria “dois poços sem fundo que os antigos diziam ser o caminho mais curto para o além”.

Este Òrun é o além, o infinito, o longínquo, em oposição ao ayé, o período de vida, o mundo, o aqui, o concreto.

É no Òrun que habitam os montes, os ará Òrun, que voltam periodicamente ao mundo, ayé, para se tornarem novamente seres vivos, ará ayé. “Esses além assemelhar-se a terra, porém triste e lúgubre”. As almas apressar-se-iam em voltar para a terra, para a mesma família, da qual alguns membros usam o nome de Babatúndé ou o de Iyátúndé, o que significa “o pai ou a mãe voltou”. Estamos longe do céu paradisíaco e macio dos cristãos e muçulmanos.

Os próprios deuses não parecem felizes em seu desterro no Òrun-além, e durante as cerimônias realizadas em seu louvor apressam-se em volta as terras, encarnando-se nos corpos em transe de seus descendentes que lhes são consagrados.

A idéia de que Òrunalém está situado embaixo da terra é comprovada durante as oferendas aos orixás, quando o sangue dos animais sacrificados é derramado no ajúbo, um buraco cavado na terra, em frente ao local consagrado ao deus, e os olhares se voltam para o chão e não para o céu.

Os orixás no Novo Mundo

Tráfico de escravos

A presença dessas religiões africanas no novo mundo é uma conseqüência imprevista do tráfico de escravos. Escravos estes que foram trazidos para os diferentes países das Américas e das Antilhas, provenientes de regiões da África escalonadas de maneira descontínua, ao longo da costa ocidental, entre Senegâmbia e Angola. Provenientes, também, da costa oriental de Moçambique e da ilha de São Lourenço, nome dado época a Madagascar.

Disso resultou, no Novo Mundo, Uma multidão de cativos que não falava a mesma língua, possuindo hábitos de vida diferentes e religiões distintas. Em comum, não tinham senão a infelicidade de estar, todos eles, reduzidos à escravidão, longe das suas terras de origem.

Relações “privilegiadas” estabeleceram-se entre certos países das Américas e das Antilhas e determinadas regiões do continente africano. Foge, evidentemente, aos limites do presente trabalho traçar um quadro geral desse complexo sistema de relações. É suficiente indicar que, no tocante à Bahia, lugar principal do nosso estudo, esses contatos foram particularmente intensos com Angola e o Congo, até aproximadamente o final do século XVII, desviando-se, mais tarde, em direção à “costa do Leste do Forte São Jorge de Mina”, situada no golfo de Benim, entre o rio Volta e o rio Lagos. Tais relações limitaram-se, posteriormente, à parte central da referida região, conhecida pela triste denominação de “Costa dos Escravos”, cujo porto principal era Uidá, do qual falamos anteriormente.

Desde muito cedo, ainda no século XVI, constata-se na Bahia a presença de negros bantu, que deixaram a sua influência no vocabulário brasileiro. Em seguida, verifica-se a chegada de numerosos contingente de africanos, proveniente de regiões habitadas pelos daomeanos (gêges) e pelos iorubás (nagôs), cujas rituais de adoração aos deuses parecem ter servido de modelo às etnias já instaladas na

Bahia.

Os navios negreiros transportaram através do atlântico, durante mais de trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados aos trabalhos de mineração, dos canaviais, das plantações de fumo localizados no Novo Mundo, como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de se comportar, as suas crenças.

As convicções religiosas dos escravos eram, entretanto colocadas a duras provas quando de sua chegada ao Novo Mundo, onde eram batizados abrigatoriamente "para a salvação de sua alma" e devia curvar-se às doutrinas religiosas de seus mestres.

A extraordinária resistência oposta pelas religiões africanas às forças de alienação e de extermínio com que freqüentemente se defrontavam haveria de surpreender a todos aqueles que tentavam justificar a cruel instituição do tráfico de escravos com o argumento de que as suas atividades as dos negreiros "constituíam o meio mais seguro e mais desejável de conduzir à Igreja as almas dos negros, o que seria mais recomendável do que os deixar na África, onde se perderiam num paganismo degradante ou estariam ameaçados pelo perigo da sujeição herética às nações estrangeiras, para onde seriam, no mínimo, deploravelmente enviados". Era assim que se exprimiam, em 1698, os "homens de negócios da Bahia" quando tentaram, sem êxito, fundar uma companhia que se propunha construir uma fortaleza em Ajuda, para servir de depósito aos escravos em vias de embarque. Somente vinte e três anos mais tarde é que tal projeto haveria de se concretizar, graças aos esforços do Capitão-de-Mar-e-Guerra Joseph de Torres estabelecido na Bahia de todos os Santos.

Com essa preocupação de salvar as almas dos africanos das garras dos heréticos, chega-se ao ponto de proibir, no final do século XVIII, que "os estrangeiros protestantes que residem na Bahia comprem e possuam negros, especialmente os recém-chegados, a fim de evitar que lhes sejam inculcados seus próprios erros e para que eles não sejam doutrinados senão na verdadeira fé". Nós países de religião reformada, as pessoas mantinham os mesmos escrúpulos virtuosos e tentavam preservar esses pagãos dos perigos do papismo. Quanto aos muçulmanos, a preocupação era a mesma: a de conduzir esses idólatras infiéis em direção à Arábia, à Pérsia e à Turquia, a fim de convertê-los à verdadeira fé, mas já agora àquela pregada por Maomé...

Vê-se, assim, com que cuidados os negreiros, professando as mais diversas formas de monoteísmo, tentavam "salvar" as almas dos africanos, mergulhados nas "trevas" da idolatria.

Na Bahia, todos os santos do paraíso foram invocados como protetores dessa "respeitável" atividade: protetores dos negreiros, dos seus barcos e das mercadorias transportadas.

Thales de Azevedo chamou a atenção para a predominância, até o século XIX, dos nomes de santos em embarcações lusitanas, verificando ainda uma indiscutível preferência pelo nome de Nossa Senhora.

Passando em revista os nomes dos navios relacionados em diversos documentos, observamos que, até 1800 aproximadamente, todos aqueles dedicados ao tráfico de escravos encontravam-se sob a proteção da Virgem Maria, de Cristo, dos santos e, até mesmo, das almas.

Corvetas, galeras e sumacas May de Deus, May dos Homens, Santo André dos Pobres e Alma-Nossa Senhora da Ajuda, Santo Antônio e Almas.

Tentamos investigar sob qual denominação Nossa Senhora era mais freqüentemente invocada para proteger a tarefa de salvação das almas dos escravos. Pó outro lado, procuramos saber quais eram os santos solicitados com maior insistência, a fim de proteger e levar a bom porto os rolos de tabaco, nas

viagens de ida, em direção à África, e os carregamentos de escravos, nas viagens de volta, com destino à Bahia.

Partindo de indicações recolhidas nos registros de patentes concedidas para carregar os rolos de tabaco, destinados ao tráfico de escravos, constatamos que “Nossa Senhora” encontra-se mencionada 1154 vezes, sob 57 invocações diferentes, sendo que as mais populares apresentam-se na seguinte ordem decrescente: Nossa Senhora da Conceição, 324 vezes; Nossa senhora do Rosário, 105 vezes; Nossa Senhora do Carmo, 98; Nossa senhora da Ajuda, 87; Nossa Senhora da Piedade, 48; Nossa Senhora de Nazaré, 39; etc. O Bom Jesus encontra-se citado apenas 180 vezes, sob onze invocações distintas, sendo que Bom Jesus do Bom Sucesso figura 29 vezes; O Bom Jesus de Bouças, 26; Bom Jesus do Bonfim, 24; etc. Santos e Santas aparecem 1158 vezes, destacando-se, dentre os mais prestígios, Santo Antônio, mencionado 695 vezes, e acompanhado das almas, 508; São José, 107; Sant’Ana, 88; São João batista, 43. Curiosamente, o nome de São Jorge aparece, apenas, uma vez...

São José era merecedor de grande devoção entre os negreiros, alcançando mesmo, por volta de 1757, a posição de “protetor particular dos homens de negócios que se dedicavam ao tráfico de negros na Costa da Mina”. Na capela de Santo Antônio da Barra da cidade da Bahia existia uma imagem do Glorioso Patriarca, com confraria erigida por esses mesmos comerciantes. Essa imagem foi enviada por ordem do Sereníssimo Senhor Rey Dom João o segundo, no ano 1481, para o castelo da Mina, aonde se conservou até o ano de 1637, em que foi tirado o Castelo do poder dos Portugueses, sendo recolhida ou apreendida dita imagem por um dos potentados gentios daquela terra e conservada no seu barbado poder, passando-a de Pais para Filhos até o ano de 1751, em que o zelo e devoção de um Capitão dos navios da mesma Costa a resgataram do poder daquela gentilidade, trazendo-a para a dita Cidade da Bahia no ano de 1752, sem macula alguma do tempo ou ofensa dos mesmos bárbaros gentios, e com todo o devido culto foi colocada na dita igreja de Santo Antônio, com plausível festividade e especial proteção para os negócios e comerciantes da mesma costa, a cujo santo se obrigarão por ser os mensários da companhia e pelos seus particulares bens e despesa própria, a festejar anualmente, para ter propicio tão grande patrocínio, debaixo do qual crescerão as suas felicidades, à. Proporção do que lhes auspicia o nome do mesmo santo.

Essa boa consciência dos negreiros era total. Por volta de 1820, diversos comerciantes estabelecidos em Angola solicitaram ao rei de Portugal, refugiado no Brasil desde 1808, recompensas pelo zelo que sempre souberam demonstrar nessa espécie de atividade. Alguns dentre eles solicitaram promoção ao grau honorífico de coronel; outros imploraram a graça de serem condecorados com a Ordem do Hábito de Cristo... É verdade que cerca de noventa e quatro por cento da receita de Angola provinham na época, de taxas sobre o tráfico de escravos exportados para o Brasil, principalmente em Recife, em Pernambuco. Daí, o surgimento, dois anos mais tarde, de um movimento que preconizava a união dessa colônia africana com o Brasil, já independente a essa altura em vez de permanecer ligada a Portugal. Apesar de tais tentativas, Angola continuou presa à sua mão poderosa, protegia o navio brasileiro, permitindo-lhe escapar do perigo e entrar calmamente na enseada.

Sincretismo

Esses mesmos santos, que haviam protegido os interesses dos negreiros e a vida de uma parte dos negros transportada, tiveram o bom senso de realizar em seguida um exame de consciência, do qual resultou uma troca de posição: passaram a proteger os escravos, ajudando-os a mistificar os seus senhores...

Talvez tivessem partilhado os remorsos tardios do Padre Bartolomeu de Lãs Casas, o qual, levado pela piedosa intenção de preservar as vidas dos índios caraíbas, tentativa, aliás, sem resultados, desempenhou, no século XVI, o papel de instigador do tráfico transatlântico de negros. Aliás, esse tráfico África, Europa já existia há bastante tempo. Espanha e Portugal abasteciam-se, ainda que

modestamente, de escravos mouros e negros barbarescos do norte da África, ao longo da costa do Atlântico. Os países barbarescos do norte da África faziam precisamente mesmo, capturando os infiéis, neste caso os cristãos, e colocando esses cães a remar nos bancos das suas galeras. Em contrapartida, os porões da galera estavam repletos de mouros.

Mas, voltando aos santos do paraíso católico, é certo que eles ajudaram os escravos a lograr e a despistar os seus senhores sobre a natureza das danças que estavam autorizados a realizar, aos domingos, quando se reagrupavam em batuques por nações de origem. Em 1758, o Conde dos Arcos, sétimo vice-rei do Brasil, mostrava-se partidário de distrações dessa natureza, não por espírito filantrópico, mas por julgar útil que os escravos guardassem a lembrança de suas origens e não esquecessem os sentimentos de aversão recíproca que os levaram a se guerrear em terras da África. Assim divididos, eles não se arriscariam a um levante em conjunto, como iriam fazer cinquenta anos mais tarde contra os seus senhores. Estes últimos, vendo os seus escravos dançarem de acordo com os seus hábitos e cantarem nas suas próprias línguas, julgavam não haver ali senão divertimentos de negros nostálgicos. Na realidade, não desconfiavam que o que eles cantavam, no decorrer de tais reuniões, eram preces e louvações a seus orixás, a seus vodun, a seus inkissi. Quando precisam justificar o sentido dos seus cantos, os escravos declaravam que louvavam, nas suas línguas, os santos do paraíso. Na Verdade, o que eles pediam era ajuda e proteção aos seus próprios deuses.

Não se pode afirmar que já se tratava de sincretismo entre os deuses da África, por um lado, e os santos católicos, por outro, pois, no século XVIII, as características das divindades africanas eram ainda desconhecidas dos senhores e do clero português, enquanto os escravos não podiam também conhecer os detalhes da vida dos santos.

As primeiras menções às religiões africanas no Brasil são de 160, por ocasião das pesquisas do Santo Ofício da Inquisição, quando Sebastião Barreto denunciava o costume que tinham os negros, na Bahia, de matar animais, quando de luto... Para lavar-se no sangue, dizendo que a alma, então, deixava o corpo para subir ao céu. Por volta da Costa da Mina que fazia bailes às escondidas, com uma preta mestra e com altar de ídolos, adorando bodes vivos, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo e dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas...

É difícil precisar o momento exato em que esse sincretismo se estabeleceu. Parece ter-se baseado, de maneira geral, sobre detalhes das estampas religiosas que poderiam lembrar certas características dos deuses africanos.

Pode parecer estranho, à primeira vista, que Xangô, deus do trovão, violento e viril tenha sido comparado a São Jerônimo, representado por um ancião calvo e inclinado sobre velhos livros, mas que é freqüentemente acompanhado, em suas imagens, por um leão docilmente deitado a seus pés. E como o leão é um dos símbolos de realeza entre os iorubás, São Jerônimo foi comparado a Xangô, o terceiro soberano dessa nação.

A aproximação entre Obaluaê e São Lázaro é mais evidente, pois o primeiro é o deus da varíola e o corpo do segundo é representado coberto de feridas e abscessos.

Iemanjá, mãe de numerosos outros orixás, foi sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, e Nanã Buruku, a mais idosa das divindades das águas, foi comparada a Sant'Ana, mãe da Virgem Maria.

Oiá-Iansã, primeira mulher de Xangô, ligada às tempestades e aos relâmpagos, foi identificada com Santa Bárbara. Segundo a lenda, o pai dessa santa sacrificou-a devido à sua conversão ao cristianismo, sendo ele próprio, logo em seguida, atingido por um raio e reduzido a cinzas.

A relação entre o Senhor do Bonfim e Oxalá, divindade da criação, é mais dificilmente explicável, a

não ser pelo imenso respeito e amor que ambos inspiram.

Na Bahia, São Jorge é identificado com Oxossi, deus dos caçadores, mas, no Rio de Janeiro, é ligado a Ogum, deus da guerra, o eu é compreensível em relação aos dois orixás, pois São Jorge é apresentado nas gravuras como um valente cavaleiro, vestido em brilhante armadura, montado sobre um cavalo ricamente ajaezado em ferro, que bate no chão com as patas e caracola. Armado com uma lança, São Jorge da Capadócia Mata um dragão enfurecido, caça predileta do deus dos caçadores. Para maior satisfação do deus dos guerreiros, no Rio de Janeiro, desde os tempos do Império, segundo Arthur Ramos, São Jorge aparecia nas procissões montado num cavalo branco, com honras de coronel e recebendo as continências da tropa à sua passagem. Na Bahia, porém, é com Santo Antônio que Ogum vai ser sincretizado.

Esta aproximação entre Ogum, deus da guerra, e Santo Antônio parece surpreendente, pois o santo é geralmente representado com uma aparência suave e atraente, trazendo uma flor-de-lis na mão e carregando, em seus braços, o Menino Jesus. Foi, no entanto, cognominado o martelador dos heréticos por causa da extrema violência verbal que usava para fustigar os maus pensadores e os monges sacrílegos. A chave do mistério dessa estranha associação nos é dada nas recordações das viagens feitas, em 1839, por Daniel P. Kidder: Uma frota o escrevia, comandado por luteranos, deixou a França em 1595, com a intenção de conquistar a Bahia. No caminho, os protestantes atacaram Argoim, uma ilha ao largo da costa da África, pertencente aos portugueses, e, depois de se atirarem ao saque e à destruição, levaram entre outras coisas uma imagem de Santo Antônio. Logo que prosseguiram viagem, foram atacados por uma forte tempestade, o que causou a perda de vários navios. Os que escaparam à tormenta foram acometidos pela peste, e durante essa provação, por ódio ao catolicismo, jogaram a imagem no mar, após terem-na mutilado com golpes de facão. O navio que transportava chegou a um porto de Sergipe, onde todos os que estavam a bordo foram presos. Mandados para a Bahia, a primeira coisa que viram na praia foi à imagem que tanto haviam maltratado... Os frades franciscanos levaram-na, em solene procissão, para o seu convento... Mas os frades, malsatisfeitos com a aparência velha e feia da imagem, substituíram-na por outra imagem, mais pomposa e elegante e que foi batizada com o mesmo, tendo, em princípio, herdado sua virtudes... Santo Antônio foi alistado, como soldado, no Forte da Barra, que tem o seu nome. Como soldado, recebeu regularmente o soldo até que foi promovido ao posto de capitão, em 16 de julho de 1705, pelo governador Rodrigo da Costa. A Cópia da ordem, dada por aquele governador, está publicada no livro de Kidder e determina que o procurador do convento está autorizado a receber o montante deste soldo de capitão. Durante a última guerra mundial, Santo Antônio foi promovido a major. Os franciscanos da Bahia conservam o uniforme de gala oferecido por uma rica devota. Debret relata as horárias militares concedidas a santo Antônio nas diferentes províncias do Brasil. Fala, talvez com exagero, do seu título de marechal dos exércitos do rei João VI e de comendador da Orem de Cristo na Bahia, de coronel e grã-cruz da Ordem de Cristo no Rio de Janeiro, ou mesmo, mais modestamente, de simples cavaleiro de Cristo no Rio Grande.

Ao que parece, certos membros do clero católico julgaram conveniente favorecer esse sincretismo, como o Padre Boucher havia sugerido, na própria África, ao descrever a estátua da Iangbá, mulher de Oxalá, nos seguintes termos: esta deusa que muito se parece com a Santa Virgem, pois tanto uma como a outra salvaram os homens.

Os santos católicos, ao se aproximarem dos deuses africanos, tornavam-se mais compreensíveis e familiares aos recém-convertidos. É difícil saber se essa tentativa contribuiu efetivamente para converter os africanos, ou se ela os encorajou na utilização dos santos para dissimular as suas verdadeiras crenças. É o que Nina Rodrigues indagava em 1890, numa época em que o sincretismo entre orixás e santos católicos ainda estava em formação e onde a equivalência entre eles era flutuante e variável de acordo com os terreiros. Existia ainda, na época, a tendência de se identificar Xangô com Santa Bárbara, como se vê até hoje em Cuba, apesar da diferença de sexo, pois o argumento das

relações com o trovão parecia dominar. Nina Rodrigues escrevia, então: Aqui na Bahia, como em todas as missões de catequese dos negros africanos, seja ele católico, protestante ou maometano, longe de o negro converter-se ao catolicismo, protestantismo ou ao islamismo, acontece, ao contrário influenciá-los com seu fetichismo e adapta-los ao animismo do negro.

Basta, para compreender o fenômeno, assistir aos serviços divinos nos templos protestantes do Harlem, em Nova York, ou mesmo na África, aos cultos de numerosas seitas mais ou menos sincréticas, como a dos querubins e Serafim, onde os fiéis são visitados e possuídos, violentamente algumas vezes, pelo Espírito Santo.

Nos candomblés, as duas religiões permanecem separadas, e Nina Rodrigues constatava que, em fins do último século, a conversão religiosa não fez mais que justapor as exterioridades muito mal compreendidas do culto católico às suas crenças e práticas fetichistas que em nada se modificaram. Concebem os seus santos ou orixás e os santos católicos como de categoria igual, embora perfeitamente distintos.

Os africanos escravizados se declaravam e aparentavam convertidos ao catolicismo; as práticas fetichistas puderam manter-se entre eles até hoje quase tão estremes de mescla como na África.

Depois, as viagens constantes para a África com navegação e relações comerciais diretas... Facilitaram a reimportação de crenças e práticas, porventura um momento esquecido ou adulterado.

Com o passar do tempo, com a participação de descendentes de africanos e de mulatos Ada vez mais numerosa, educada num igual respeito pelas duas religiões, tornaram-se eles tão sinceramente católicos quando vão à igreja, como ligados às tradições africanas, quando participam, zelosamente, das cerimônias de candomblé.

Primeiros terreiros de candomblé

A instituição de confrarias religiosas, sob a égide da Igreja Católica, separava as etnias africanas. Os pretos de Angola formavam a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos (gêges) reuniam-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus da Necessidade e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, na Cidade baixa. Os nagôs, cuja maioria pertencia à nação Kêto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios.

Essa separação por etnias completava o que já havia esboçado a instituição dos batuques do século precedem e permitia aos escravos, libertos ou não, assim reagrupados, praticar juntos novamente, em locais situados fora das igrejas, o culto de seus deuses africanos.

Varias mulheres enérgicas e voluntariosas, originárias de Kêto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado Ìyá Omi Àṣe Àirá Intilé, numa casa situada na Ladeira do Berquo, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima à Igreja da Barroquinha.

As versões sobre o assunto são numerosas e variam bastante quando relatam as diversas peripécias que acompanharam essa realização. Os nomes dessas mulheres são eles mesmos controversos. Duas delas, chamadas Iyalussô Danadana e Iyanassô Akalá, segundo uns, e Iyanassô Oká, segundo outros, auxiliadas por um certo Babá Assiká, saudado como Essa Assiká no padê do qual falaremos mais tarde, teriam sido as fundadoras do terreiro de Àṣe Àirá Intilé. Iyalussô Danadana, segundo consta, regressou à África e lá morreu. Iyanassô teria, pelo seu lado, viajado a Kêto, acompanhada por

Marcelina da Silva. Não se sabe exatamente se esta era sua filha de sangue, ou filha espiritual, isto é iniciada por ele no culto dos orixás, ou ainda, se tratava de uma prima sua. As opiniões sobre o assunto são controversas e tornam-se objeto de eruditas discussões, estando, porém todos de acordo em declarar que seu nome de iniciada era Obatossí.

Marcelina-Obatossí fez-se acompanhar nessa viagem por sua filha Madalena. Após sete anos de permanência em kêtô, o pequeno grupo voltou acrescido de duas crianças que Madalena tivera na África, e grávida de uma terceira, Claudiana, que será por sua vez mãe de Maria Bibiana do espírito Santo, Mãe Senhora, Oxum Miua, da qual tive a insigne honra de tornar-se filho espiritual.

Iyanassô e Obatossí trouxeram de Kêto, além dessas filhas e netas, um africano chamado Bangboxé, que recebeu na Bahia o nome de Rodolfo Martins de Andrade, e, no padê ao qual me referi acima, é saudado como Essa Obitikô.

O terreiro situado, quando de sua fundação, por trás da Barroquinha mudou-se por diversas vezes e, após haver passado pelo Calabar na Baixa de São Lázaro, instalou-se sob o nome de Ilê Iyanassô na Avenida Vasco da Gama, onde ainda hoje se encontra, sendo familiarmente chamado de Casa Branca do Engenho Velho, e no qual Marcelina Obatossí tornou-se a mãe-de-santo após a morte de Iyanassô.

Verifica-se ligeira divergência na versão dada por Dona Menininha relativa às origens dos terreiros provenientes da Barroquinha. O nome de Iyalussô danadana não é mencionado. A primeira mãe-de-santo teria sido Iya Akalá (distinta de Iyanassô), que, tendo regressado à África, aí mesmo veio a falecer. A segunda mãe-de-santo teria sido Iyanassô Oká (e não Akalá).

Não se sabe com precisão a data de todos esses acontecimentos, pois, no início do século XIX, a religião católica era ainda a única autorizada. As reuniões de protestantes eram toleradas só para os estrangeiros; o islamismo, que provocara uma série de revoltas de escravos entre 1808 e 1835, era formalmente proibido e perseguido com extremo rigor; os cultos aos deuses africanos eram ignorados e passavam por práticas supersticiosas. Tais cultos tinham um caráter clandestino e as pessoas que neles tomavam parte eram perseguidas pelas autoridades.

Por volta de 1826, a polícia da Bahia havia, no decorrer de buscar efetuadas com o objetivo de prevenir possível levantes de africanos, escravos ou livres, na cidade ou nas redondezas, recolhido atabaques, espanta-moscas e outros objetos que pareciam mais adequados ao candomblé do que a uma sangrenta revolução. Nina Rodrigues refere-se a certo quilombo, existente nas matas de Urubu, em Pirajé, o qual se mantinha com o auxílio de uma casa de fetiche da vizinha, chamada a Casa do Candomblé.

Um artigo do Jornal da Bahia, de 3 de maio de 1855, faz alusão a uma reunião na casa Ilê Iyanassô: foram presos e colocados à disposição da policia Cristóvão Francisco Tavares, africano emancipado, Maria Salomé, Joana Francisco, Leopoldina Maria da Conceição, Escolástica Maria da Conceição, crioulo livres; os escravos Rodolfo Araújo Sá Barreto, mulato; Melônio, crioulo, e as africanas Maria Tereza, Benedita, Silvana... Que estavam no local chamado Engenho Velho, numa reunião que chamava de candomblé. É curioso encontrar nesse documento o nome, pouco comum, de Escolástica Maria da Conceição, o mesmo com o qual seriam batizados, trinta e cinco anos mais tarde, Dona menininha, a famosa mãe-de-santo do Gantois, cujos pais, a essa época, sem dúvida, freqüentavam ou faziam parte do terreiro de Ilê Iyanassô, onde houve essa ação policial.

Com a morte de Marcelina-Obatossí, foi Maria Júlia Figueiredo, Omonike, Iyalódé, também chamada Erelú na sociedade dos geledê, que se tornou a nova mãe-de-santo. Isso provocou sérias discussões entre os membros mais antigos do terreiro de Ilê Iyanassô, tendo como conseqüência a criação de dois novos terreiros, originários do primeiro; Júlia Maria da Conceição Nazaré, cujo orixá era Dada

Báayàni Àjàkù, fundou um terreiro chamado Iyá Omi Àṣe Iyámase, no Alto do Gantois, cuja mãe-de-santo atual, e quarta a ocupar este lugar, é Dona Escolástica Maria da Conceição Nazaré, Menininha, a última das famosas mães-de-santo da antiga geração. Segundo Menininha, Júlia Maria da Conceição Nazaré, fundadora do Terreiro do Gantois, teria sido a irmã-de-santo, e não filha-de-santo, de Marcelina-Obatossí. Uma personagem importante nos meios do candomblé, chamada Babá Adetá Okanledê, consagrada a Oxossi e originária de Kêto, teria tido um papel importante quando foi criado o Terreiro do Gantois, Iyá Omi Àṣe Iyámase.

Eugênia Ana Santos, Aninha Obabii, cujo orixá era Xangô, auxiliada por Joaquim Vieira da Silva, Obasanya, um africano vindo do Recife e saudado Essa Oburô, no padê ao qual já fizemos alusão, fundaram outro terreiro saído do Ilê Iyanassô e chamado Centro Cruz Santa do Axé ter funcionado provisoriamente no lugar denominado Camarão, no bairro do Rio Vermelho.

Sob o impulso dessa grande mãe-de-santo, o novo terreiro rapidamente se igualou aos outros, e talvez tenha mesmo ultrapassado em reputação os outros candomblés kêto.

Maria da Purificação Lopes, Tia Badá Olufandei, sucedeu, em 1938, a Aninha e deixou, em 1941, o encargo do terreiro a Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora Oxum Miua, filha espiritual de Aninha Obabii.

Pelo jogo complicado das filiações, Senhora era bisneta de Obatossí por laços de sangue e sua neta pelos laços espirituais da iniciação. Em outros termos, Iyanassô Akalá (ou Oká) foi, na geração anterior, ao mesmo tempo a bisavó e a trisavó de Senhora. Mas as coisas tornaram-se mais complicadas ainda quando Senhora recebeu, em 1952, o título honorífico de Iyanassô pelo Aláàfin Òyó da Nigéria, através de uma carta da qual tivemos a honra de ser opartador. Senhora, abolindo o tempo passado graças a essa distinção, tornou-se espiritualmente a fundadora dessa família de terreiros de candomblé da nação Kêto, na Bahia, todos originários da Barroquinha. Confirmou tão elevada posição, em 1962, quando foi presidir, seguida de seus ogãs, o Axexê, ou cerimônia mortuária, da saudade e mais que centenária mãe-de-santo do Ilê Iyanassô da Casa Branca do Engenho Velho, Maximiana Maria da Conceição, Tia Massi Oinfunké.

Essa dignidade recebida da África por Senhora provocou, diga-se de passagem, comentários e rumores, os fuxicos que agitam e apaixonam as pessoas que pertencem a esse pequeno mundo cheio de tradição, onde as questões de etiqueta, de direitos, fundamentadas sobre o valo dos nascimentos espirituais, de primazias, de gradação nas formas elaboradas de saudações, de prosternações, de ajoelhamentos são observadas, discutidas e criticadas apaixonadamente; nesse mundo onde o beija-mão, as curvaturas, as deferentes inclinações de cabeça, as mãos ligeiramente balançadas em gestos abençoadores representam um papel tão minucioso e docilmente praticado como na corte do Rei Sol. Os terreiros de candomblé são os últimos lugares onde as regras do bom-tom reinam ainda soberanamente.

Após o desaparecimento da saudosa Mãe Senhora, em 1967, duas novas mães-de-santo lhe sucederam à frente do Axé Opô Afonjá. A atual, Maria Estella de Azevedo Santos, Oḍeksyòdé, retomando a tradição de Iyanassô e de Obatossí, realizou uma viagem às fontes, na Nigéria e no ex-Daomé.

Outros terreiros foram criados, originários do Axé Opô Afonjá, formando uma terceira, ou mesmo uma quarta geração dessa família de candomblés que nasceu na barroquinha. Citemos o Axé Opô Aganju, de Balbino Daniel de Paula, Obaraim, que viajou para África e aí participou das festas para Xangô, com perfeita naturalidade e como se sua família não houvesse deixado aquele país há várias gerações. Recebeu aí novo nome africano, Gbḡbagúnlè, o rei desce sobre a terra. Indiquemos também o terreiro Ilê Òrìṣànlá Funfun, instalado em Guarulhos, São Paulo, pelo esforços de Idérito do Nascimento Corral, filho-de-santo de menininha do Gantois. Este pai-de-santo fez, em campanha de

um dos seus filhos-de-santo, Tasso Gadzanis, de Ogum, várias peregrinações à África, onde recebeu de Olufon, rei de Ifon, o título invejável de Àwòrò Òṣàlúfón.

No Estado do Rio de Janeiro instalaram-se números candomblé, originários dos três terreiros kêto da Bahia. Citemos, entre os mais prestigiosos, o Axé Opô Afonjá em Coelho da Rocha, ligado àquele de mesmo nome, estabelecido na Bahia pela célebre Aninha; em Miguel Couto, o terreiro de Nossa Senhora das Candeias, fundado por Nitinha de Oxum, Filha-de-santo de Tia Massi da Casa Branca da Bahia.

Tudo isso mostra a vitalidade, o crescimento e a multiplicação dos terreiros de candomblé originários da Barroquinha.

Existem numerosos outros terreiros que seguem o ritual kêto, como o de Ilê Mariolaje, no Matatu, mais conhecido sob o nome de Alakêto, cuja mãe-de-santo atual, Olga Francisca Regis, Oyafúnmi, já várias vezes à África. Citemos, ainda, o terreiro de Ilê Ogunjá, também no matatu, do falecido pai-de-santo Procópio Xavier de Souza, Ògúnjòbi.

Ao lado dos terreiros nagô-kêto, há na Bahia os da nação Ijexá. O mais digno dentre eles é o de Eduardo Ijexá, ou Eduardo Antônio Mangabeira, meio-irmão de Otávio Mangabeira, ex-governador do Estado da Bahia. Durante a década de 50, ele enviou cartas redigidas em perfeito iorubá a seu distante parente, o rei de Ijexá, que as recebeu de nossas mãos bastante emocionado.

Limitamos o tema desta obra aos orixás iorubás; portanto não falaremos dos terreiros cujas origens estão situadas em outras regiões da África. Assinalamos, entretanto, que o ritual nagô parece ter tido uma grande influência sobre os que são realizados nesses outros terreiros. Não se pode excluir também a possibilidade de que certas influências bantus se tivessem produzido entre os nagôs, levando em conta que foram trazidos, em grande número, escravos do Congo e de Angola até os fins do século XVII para todo o Brasil. Relações mais intensas estabeleceram-se, nos séculos seguintes, entre Bahia e Pernambuco e a Costa dos Escravos. A maioria dos Cativos, desembarcada nessas duas províncias, foi gêge e nagô (daomeanos e iorubás). Já expusemos em outras obras as razões comerciais, fundamentadas na presença do fumo na Bahia e em Pernambuco e a sua ausência nas outras regiões do Brasil, que determinaram essa afluência de gêge e nagôs, mais exclusivamente nessas duas províncias, enquanto os congolezes e angolanos continuaram a ser importados em outras regiões do Brasil.

A palavra candomblé, que designa na Bahia as religiões africanas em geral, é de origem bantu. É provável que as influências das religiões vindas de regiões da África situadas nas imediações do quadro não se limitem apenas ao nome das cerimônias, mas tenham dado aos cultos gêge e nagô, na Bahia, uma forma que os diferencia, em certos pontos, dessas mesmas manifestações na África.

Relações Bahia-África

Entre os filhos de africanos da primeira geração, que retornaram no século passado para educar-se ou iniciar um aprendizado em Lagos, voltando depois à Bahia, onde tiveram uma certa influência sobre a reafricanização dos cultos, temos que citar dois, cujos nomes ficaram gravados nos anais dos candomblés.

Um deles foi o mui digno Martiniano Eliseu de Bonfim, Ajimúdà, cujo pai, trazido por volta de 1840 como escravo, comprou a de sua mulher. Martiniano nasceu livre, por volta de 1859, e acompanhou seu pai, aos dezesseis anos, a Lagos, onde trabalhou como aprendiz de marceneiro. Seu pai regressou à Bahia e só se reencontraram em 1880, quando este passou dez meses em Lagos. Martiniano voltou à Bahia por volta de 1886, aos vinte e sete anos, sendo recebido de braços abertos nos meios do

candomblé. Sua permanência na África tinha lhe muito prestígio e tornou-se rapidamente um babalaô muito procurado. Ele possuía o título de Ojeladé entre aqueles que, na Bahia, cultuavam o espírito dos mortos, os Egúngún. Muito amigo de Aninha, ele a ajudava com seus conselhos e conhecimentos sobre a história dos iorubás, o que o levou a criar, no Opô Afonjá, em 1935, os títulos honoríficos de doze Obás de Xangô, reis ou ministros da região de Oyó, concedidos aos amigos e protetores do terreiro.

O rival mais importante de Martiniano Eliseu do Bonfim era Felisberto Américo Souza, cujo nome foi inglesado para Sowser e Cognominado Benzinho, ironicamente talvez, pois era frequentemente agressivo. Felisberto era também um babalaô, um dos últimos da Bahia. Seu pai, africano, nasceu por volta de 1833, em Abeokutá. No Brasil, recebeu o nome de Eduardo Américo de Souza Gomes e com Júlia Maria de Andrade (filha de Rodolfo Martins de Andrade, Bámbósé Obiikó, trazido de kêtô pó Marcelina-Obatossí) teve Felisberto Benzinho. Eduardo voltou para a África, onde teve numerosa prole. Felisberto fez o mesmo na Bahia, e suas filhas Irene Souza dos Santos e Caetane Américo Sowser têm mantido fielmente as tradições trazidas da África. Na geração seguinte, Ary Sowser tornou-se pai-de-santo de um terreiro na Boca do Rio muito bem organizado e onde, com muita pompa, Oxaguiã, a quem é consagrado.

Nem todos os africanos libertos e seus descendentes que voltaram à África retornaram ao Brasil, depois de terem completado seus conhecimentos do ritual do culto dos orixás. Muitos deles regressaram à África para aí permanecer. Curiosamente, eles chegavam abasileirados, como fez notar Gilberto Freyre, desfrancizados, aparentemente cristianizados, vestidos à ocidental, construindo casas assobradas de estilo brasileiro e formando uma sociedade fechada, sem se misturar facilmente com os seus antigos compatriotas africanos. Tinham conservado relações comerciais com a Bahia e faziam freqüentes viagens de uma margem a outra do atlântico, a bordo de numerosos veleiros que continuavam a navegar entre os dois continentes e que, embora carregassem do Brasil fumo de rolo, barris de cachaça e carne de sol, não transportava mais escravos desde 1851, ano em que foi definitivamente abandonado o tráfico negreiro. As mercadorias provenientes da África consistiam em azeite de dendê, nozes de cola, panos da costa e muitos outros produtos necessários à realização do culto dos deuses iorubás, pois, se muitas receitas dos pratos africanos, glória da apimentada culinária da Bahia, chegaram até nós é que foram fielmente conservadas e transmitidas de mães para filhas pelas baianas vendedoras de quitutes nas ruas. Acontecia às vezes que, antes de sair de casa, elas faziam oferendas de parte das comidas nos altares de seus orixás. Quando as pessoas compravam e comiam acarajé, participavam, sem saber, de uma comida em comum com Iansã; e se era caruru, também chamado amalá nos terreiros de candomblé, era com xangô que comungavam. Assim, por consideração aos gostos dos orixás, nasceram e perpetuaram-se os vários quitutes da Bahia.

O culto dos Orixás

Na África, cada orixá estava ligado originalmente a uma cidade ou a um país inteiro. Tratava-se de uma série de cultos regionais ou nacionais, Sàngó em Oyó, Yemoja na região de Egbá, Iyewa em Egbado, Ògùn em Ekiti e Ondô, Òşun em Ijexá e Ijebu, Erinlé em Ilobu, Lógunèdê em Ilexá, Otin em Inixá, Òşàálà-Òbàtálá em Ifé, subdivididos em Òşàlúfôn em Ifan e Òşàgiyan em Ejigbô...

Os Orixás viajaram, em seguida, para outras regiões africanas, levadas pelos povos no curso de suas migrações. Se as pessoas formavam um grupo numeroso, o orixá tomava tal amplitude que englobava o conjunto da família, e alguns olorixás, sacerdotes do orixá, asseguravam o culto para todo o grupo. Se alguém se fixa com a sua família restrita à sua mulher e aos seus filhos, o orixá assumia uma feição mais pessoal. Quando o africano era transportado para o Brasil, o orixá tomava um caráter individual, ligado à sorte do escravo, agora separado do seu grupo familiar de origem.

A qualidade das relações entre um indivíduo e o seu orixá é, pois, diferente, caso ele se encontre na

África ou no Novo Mundo. Na África, a realização das cerimônias de adoração ao orixá é assegurada pelos sacerdotes designados para tal. Os outros membros da família ou grupo não têm outros deveres senão o de contribuir materialmente para os custos do culto, podendo, entretanto, se assim o desejarem, participar nos cantos, danças e festas animadas que acompanham essas celebrações. Devem, além disso, respeitar as proibições alimentares e outras, ligadas ao culto, ligadas ao culto de seu orixá, e, assim agindo, estão perfeitamente em regra com as suas obrigações.

No Brasil, ao contrário, cada um deve assegurar pessoalmente as minuciosas exigências do orixá, tendo, porém, a possibilidade de encontrar num terreiro de candomblé um meio onde inserir-se, e um pai ou mãe de santo competente, capaz de guiá-lo e ajuda-lo a cumprir corretamente suas obrigações em relações ao seu orixá. Se a pessoa for chamada a tornar-se filho de santo, caberá igualmente ao pai ou mãe de santo a tarefa de levar a bom termo a sua iniciação, e preparar o assento de seu orixá individual (o vaso que contém os seus ọta, as pedras sagradas, receptáculos da força do deus). Existem, assim, em cada terreiro de candomblé múltiplos orixás pessoais, reunidos em torno do orixá do terreiro, símbolo do reagrupamento, do que foi disperso pelo tráfico.

Arquétipos

Com o passar do tempo, a definição e a concepção do que é o orixá no Brasil tendem a evoluir. Em se tratando de africanos escravizados no Novo Mundo ou de seus descendentes aí nascidos, sejam eles de sangue africano ou mulatos, tão claros de pelo quanto possível, não havia e não há problemas, pois o sangue africano que corre de pele quanto possível, não havia e não há problemas, pois o sangue africano eu corre em suas veias, não importando a proporção, justifica a dependência ao orixá-ancestral.

Progressivamente, o candomblé viu aumentar o número de seus adeptos, não somente de mulatos cada vez mais claros, como também de europeus, e até de asiáticos, absolutamente destituídos de raízes africanas.

Os transe de possessão dessas pessoas têm geralmente um caráter de perfeita autenticidade, mas parece difícil incluí-los na definição acima apresentada; a do orixá-ancestral que volta a terra para se reencarnar, durante um momento, no corpo de um de seus descendentes.

Embora os crentes não africanos não possam reivindicar laços de sangue com os seus orixás, pode haver, no entanto, entre eles, certas afinidades de temperamento.

Africanos e não africanos têm em comum tendência inatas e um comportamento geral correspondente àquele de um orixá, como a virilidade devastadora e vigorosa de Xangô, a feminilidade elegante e coquete de Oxum, a sensualidade desenfreada de Oiá-Iansã, a calma benevolente de Nanã Buruku, a vivacidade e a independência de Oxossi, o masoquismo e o desejo de expiação de Omolu, etc.

Gisele Cossard observa que se examinarem os iniciados, agrupando-os por orixás, nota-se que eles possuem, geralmente, traços comuns, tanto no biótipo como em características psicológicas. Os corpos parecem trazer, mais ou menos profundamente, segundo os indivíduos, a marca das forças mentais e psicológicas que os anima.

Podemos chamar essas tendências de arquétipos da personalidade escondidas pessoas. Dizemos escondidas porque, não há nenhuma dúvida, certas tendências inatas não podem desenvolver-se livremente dentro de cada um, no decorrer de sua existência, vivem. A educação recebida e as experiências vividas, muitas vezes alienantes, são as fontes seguras de sentimentos de frustração e de complexos, e seus conseqüentes bloqueios e dificuldades.

Se uma pessoa, vítima de problemas não solucionados, é escolhida como filho ou filha de santo pelo orixá, cujo arquétipo corresponde a essas tendências escondidas, isso será para ela a experiência mais aliviadora e reconfortante pela qual possa passar. No momento do transe, ela comporta-se, inconscientemente, como o orixá, seu arquétipo, e é exatamente a isso que aspiram as suas tendências secretas e reprimidas.

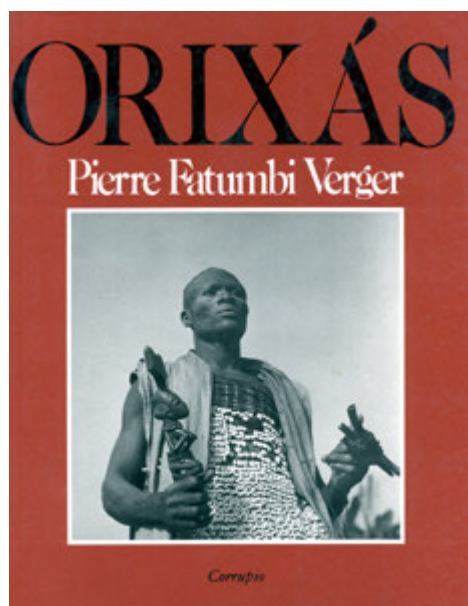
Toda essa experiência permanecendo no domínio do inconsciente, o resultado da intervenção do orixá pode ser comparado ao dos psicodramas de Moreno, com a diferença, porém, que, ao invés de ser um processo que tende a liberar um doente de suas angústias, no meio deprimente de uma clínica, o inexprimível é mais poeticamente exteriorizado numa atmosfera de agradável aprovação de admiradores fascinados.

Os arquétipos de personalidade das pessoas não são tão rígidos e uniformes como os descritos nos capítulos seguintes, pois existem nuances provenientes da diversidade de qualidades atribuídas a cada orixá. Oxum, por exemplo, pode ser guerreira, coquete ou maternal, dependendo do nome que leva. Como veremos, diz-se que há doze Xangôs, sete Oguns, sete Iemanjás, dezesseis oxalás (na África eles seriam cento e cinquenta e quatro), tendo cada um suas características particulares. Eles são, segundo os casos, jovens ou velhos, amáveis ou ranzinzas, pacíficos ou guerreiros, benevolentes ou não.

Brasil, além do mais, cada indivíduo possui dois orixás. Um deles é mais aparente, aquele que pode provocar crises de possessão, o outro é mais discreto e é assentado, fixado, acalmado. Apesar disso, ele influencia também o comportamento das pessoas. O caráter particular e diferenciado de cada indivíduo resulta da combinação e do equilíbrio que se estabelecem entre esses elementos da personalidade.

©Copyright MBJ Desenvolvimento

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo
(Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

INICIAÇÃO

Iniciação na África

Na região iorubá, a iniciação de um elégùn (aquele que pode ser “montado”, possuído, pelo orixá) não apresenta problemas. Geralmente ele foi indicado para desempenhar esse papel por ocasião do seu nascimento, pela adivinhação, quando seus pais consultaram um babalaô para conhecer o destino do recém nascido. O futuro elégùn, muito cedo, geralmente aos sete anos de idade, é confiado a um sacerdote do orixá. Em se tratar de Xangô, irá para a casa de um Mógbá Şàngó, de um elégùn Şàngó ou, ainda, de uma Ìyá Şàngó para viver na atmosfera do culto do deus.

Em certas regiões nagô , como Saketê ou Ifanhim, ou mesmo em terras estranhas aos iorubás, como Uidá entre os hweda, há egbé Şàngó poderosos, sociedades que reúnem todos os adeptos do deus, onde os futuros elégùn fazem sua iniciação em grupos mais ou menos numerosos.

Tivemos oportunidade de acompanhar as diversas fases dessas cerimônias para grupos de dezoito elégùn em Ifanhim, onde o egbé não conhece fronteiras (anglo-francesa outrora, nigeriano beninesa atualmente); seis em Uidá e dois em Saketê; assim como na Bahia, onde é idêntico o ritual seguido.

De um lado e outro do oceano Atlântico, as cerimônias de consagração dos novos elégùn Şàngó duram dezessete dias. Na África, elas começam e terminam num dia dedicado a este orixá, da semana iorubá de quatro dias. Elas têm início, por razões que ignoramos, no momento o mais próximo possível do primeiro quarto da lua, para terminarem na época do último quarto.

Algumas vezes, pode haver variações nos detalhes do ritual, mas a seqüência geral das diversas partes de uma iniciação é a mesma.

Em Saketê, por exemplo, era preciso substituir um elégùn Şàngó já falecido e, antes de iniciar a

cerimônia, foi necessário consulta a alma do morto para obter seu consentimento e sua concordância com a escolha de um novo eleito.

Essa consulta foi feita por um pequeno grupo, de aproximadamente vinte pessoas da família, à meia noite mais ou menos, ao ondô de uma estrada deserta, um pouco fora da cidade. As mulheres pararam em uma ponte sobre um pequeno rio. Os homens continuaram seu caminho até cerca de cem metros mais a diante. Um deles, um tal Ọládélé, derramou no chão água e azeite de dendê, colocou por cima nozes de cola e galos vivos, amarrados pelos pés. Ọládélé gritou um nome, alongando cada sílaba ao máximo, e suplicou:

“Wá gbà awọn ẹrù rẹ,

Ki fi ọmọ wa silè fún wa

Ki òsà á gbé wa“

(“Vem buscar tuas oferendas

Deixa-nos teu filho na terra

Para que o orixá nos proteja”).

De longe, ouviram-se gritos prolongados: “O o o o o o o o”. Era Baba Egúngún que respondia. Todos os presentes, ajoelhados, pediram-lhe para vir ao encontro deles. Perceberam uma sombra aproximado-se na escuridão. Ọládélé avançou em sua direção e deu-lhe as nozes de cola e os galos. O espírito gritou três vezes: Mo gbà a (“ Eu aceito”), e acrescentou: E jẹ mba ndélé [“ Venham comigo para casa (no além)”]. Os presentes recusaram: E bèo! A pò lébìn, ọmọde o wà láàrin wa (“ Não! Há muita gente depois de nós, há crianças entre nós”). Baba Egúngún insistiu. Ọládélé pegou então uma panela de barro e jogou-a violentamente no chão, onde ela se desfez em pedaços. Todos fugiram para a cidade, perseguidos por um curto espaço de tempo e sem muita firmeza por Baba Egúngún.

No dia seguinte, começavam a iniciação dois novos elégùn. Um deles ia substituir o sacerdote morto, cuja alma acabava de ser consultada. O Xangô da família encontraria, assim, outro de seus descendentes em quem se encarnar durante as cerimônias organizadas em seu louvor.

Entrada na igbó ikú

Os futuros elégùn vão para o local de sua iniciação alguns dias antes do início das cerimônias. Sua consagração ao orixá pode se realizar em um templo já existente, na cidade ou em uma roça das redondezas, ou então em um novo local que deverá ser sacralizado. Em todos esses casos, deverá ser reservado um lugar privado, onde deverá viver os noviços, próximo ao local onde se realizarão as cerimônias públicas. Esse lugar, às vezes chamado “convento“ por alguns autores, tem o nome de igbó ikú, “a floresta da morte”. Pode ser um simples quarto de uma casa ou um grande recinto cercado, permanente ou transitório, atrás do pátio da roça, onde os iniciados vão viver durante os dezessete dias de sua reclusão, protegidos das intempéries por um simples tapume de palha trançada.

A permanência na igbó ikú simboliza a passagem para o além, entre a antiga existência profana e a nova, consagrada ao deus. Desde sua entrada nesse lugar, os noviços são obrigados a fazer abluções e tomar beberagens vegetais, feitas com a infusão de certas folhas, cascas e raízes dedicadas ao orixá,

iguais às que serviram à preparação do odù do orixá, descrito pó Epega, reforçando assim a ligação entre este e seu futuro elégùn.

Essas beberagens e abluções, que contêm o àṣẹ, a força do deus, parecem exercer uma ação sobre o cérebro dos iniciados e contribuir para deixá-los num estado de entorpecimento e de sugestionabilidade que fará deles criaturas dóceis e aptas à consagração.

Àìsùn

Na noite que precede o começo das cerimônias de realização realiza-se o àìsùn (“não dormir”), a vigília noturna, durante a qual os participantes da festa chegam em pequenos grupos, cumprimentam-se uns aos outros, falam das últimas novidades, sentam-se aqui e ali, descansam e bebem alegremente vinho de palma, meu, ou de álcool abatido por destilação, ọ́tí.

No decorrer das iniciações observadas para Xangô, encontravam-se presentes os Mógbá Şàngó, aqueles responsáveis pelo bom andamento do culto e guardiões do axé. Caracterizam-se por não entrarem em transe como os elégùn. A Ìyá Şàngó do lugar ou Ìyá ẹgbẹ, a “mãe da comunidade”, encontra-se também presente. É ela quem transmite o axé aos novos elégùn.

Uma das iniciações observadas foi realizada num local ainda não consagrado. Foi preciso prepará-lo, pois, no dia seguinte, seria realizado o batismo de sangue dos noviços.

Cavaram um buraco no chão e vários elementos foram ali despejados: a infusão das plantas, de que já falamos, o sangue e as cabeças de um galo e de um pombo sacrificados sobre o buraco; foram acrescentados elementos calmantes: limo da costa, ọ́rí; azeite-de-dendê, epo pupa; o líquido que escorre da casca esmagada de um caracol, ìgbín; e, ainda, quatro espécies de pós-pretos obtidos pela calcinação de vários elementos; e, por fim, nozes de cola de duas espécies chamadas obíe orógbó. O buraco foi tapado, devidamente marcado com alguns búzios e coberto com um esteira. Neste lugar exatamente, será colocado, no dia seguinte, um pilão, odó, emborcado, que servirá de assento aos noviços para seu batismo de sangue.

Orişíṣe

O primeiro dia é chamado oròşíṣe (“cumprir a tradição”), termo correspondente ao sundide de origem fon, significado “primeira saída dos iniciados”, empregado nos trabalhos precedentes.

Nesse dia, realizam-se duas cerimônias: anlòdò e afèjèwè.

Anlòdò

Cedo, pela manhã, realiza-se o que se chama anlòdò (“vamos ao riacho”), quando os noviços, homens e mulheres, saem da igbó ikú. Eles caminham, um atrás do outro, no estado de entorpecimento do qual falamos anteriormente. Um grande pano branco, àlà, é mantido sobre suas cabeças; estão todos vestidos de panos esfarrapados e entram no recinto consagrado a Xangô, onde cada um deles recebe uma jarra contendo infusão de folhas dedicadas ao orixá. Quando saem dali Ìyá Şàngó e algumas iniciadas já antigas colocam sobre a cabeça dos futuros elégùn uma rodilha de fibras, usadas na África como esponjas vegetais. Em cada uma dessas rodilhas foram presos uma fileira de búzios e um pintainho de alguns dias, amarrado pelos pés. As jarras são colocadas por cima Ìyá Şàngó e suas ajudantes. Elas têm o cuidado de colocá-las três vezes seguidas, antes de deixá-las ali. A fila de noviços forma-se de novo e dirige-se, acompanhada pelas mulheres encarregadas da iniciação e por um conjunto formado de atabaques bàtá ou de cabeças agbè. Esse pequeno grupo dirige-se a um riacho, ou uma lagoa, situado no meio de uma floresta sagrada da vizinhança. Os noviços vão com o

corpo inclinado para frente e a cabeça levantada para manter o equilíbrio da jarra. Caminham dançando, seguindo o ritmo dos atabaques, e de vez em quando esboçam alguns passos mais firmes, com os joelhos dobrados. Muitas vezes, um elégùn de Exu precede o cortejo para que nada de desagradável aconteça.

As iniciadoras e os noviços são os únicos a penetrarem na floresta. Os músicos e as pessoas da escola param e esperam na proximidade. À beira do rio, ou da lagoa, fora construída uma pequena cabana de folhas de palmeira. No centro, fora cavado um buraco e coberto com alguns galhos, formando uma grade. A terra retirada da escavação fora deixada ao lado, em forma de montículo.

Cada noviço deve ficar de pé um após outro, em cima da grade improvisada sobre o buraco, e a jarra é colocada em cima do montículo. O iniciado é então despido e seus trapos são jogados no fundo do buraco. Seu corpo é lavado com a água contida na jarra e esfregado com a rotilha os búzios e o pintainho, que, não resistindo a esse tratamento, não demora a morrer. Tudo isso é depois jogado no buraco. A operação consiste, ao mesmo tempo, num sacrifício de substituição e de purificação das faltas que tivessem podido manchar o passado dos noviços. Assim, uma vez purificado, seu corpo é enxaguado com a água do riacho e vestido com um pano branco. Colocam-lhe na cabeça uma nova rodilha e a jarra contendo gora água do riacho. Quando o último dos noviços terminar essa obrigação, tornam a fechar, socando a terra com os pés. O abandono das roupas velhas, substituídas pelos novos panos brancos, é um símbolo da rejeição do passado e da passagem para uma vida nova dedicada ao orixá.

Afèjèwè

Durante o tempo em que os noviços foram realizar essa cerimônia de purificação, Mógbá Şàngó e seus auxiliares foram ao local consagrado na véspera, prepara-lo para a realização do batismo de sangue dos neófitos, afèjèwè (“lavamos com sangue”). Algumas folhas são colocadas embaixo as esteira, posta no chão na noite anterior, e um pilão é emborcado em cima. Um muro de panos é mantido pelos auxiliares ao redor do local consagrado, para proteger dos olhares indiscretos à parte da cerimônia a ser realizada.

Os noviços são levados, um após outro, para esse recinto. Estão no estado de entorpecimento mental a que já nos referimos. Cada um deles é amparado e guiado pelas iniciadoras até o pilão emborcado, onde é sentado e levantado duas vezes para só permanecer na terceira. A seus pés são colocados, sobre uma bandeira de madeira, um edùn àrà (machadinha de pedra ou pedra de raio), suporte do axé de Xangô, um facão e um şéré (xeré), chocalho feito com uma cabaça alongada.

Os cabelos do iniciado são raspados e recolhidos em uma pano branco colocado em seu colo. São feitas incisões no alto do seu crânio, onde será colocado, depois, um òsù (oxu), do qual falaremos mais adiante.

Para cada noviço são sacrificados primeiro os animais: galos, pombos, tartarugas, galinhas-d'angola e caracóis. O sangue é derramado ao mesmo tempo sobre a cabeça do iniciado e sobre a machadinha de pedra, estabelecendo a ligação entre o futuro elégùn e Xangô.

Os corpos dos animais decapitados são apresentados ao noviço, que chupa um pouco do sangue; pode acontecer que ele aperte em seus dentes o pescoço do galo com tal força, que arranque um pedaço e mastigue, lentamente, por alguns momentos. Marca-se a cabeça do noviço, bem como o peito, as costas, os ombros, as mãos e os pés com o sangue dos animais sacrificados.

O ponto culminante da cerimônia de batismo de sangue é aquele em que um carneiro é sacrificado. Antes de imolar o animal, é costume dar-se-lhe para comer algumas folhas verdes de cajazeira. Mas,

antes, as folhas são mostradas três vezes ao carneiro e tocadas levemente na cabeça do noviço. Da terceira vez, elas lhe são mostradas mais demoradamente e, em geral, o animal começa a devora-las. Se o carneiro não as comer ele é poupado e deverá ser substituído por outro. Logo que ele começa mastigar as folhas, a pedra de raio é introduzida à força em sua goela e seu focinho é amarrado fortemente. O carneiro é, então, degolado e o seu sangue é aparado em uma cabeça e derramada um parte no ojúbô e outra na cabeça do noviço, escorrendo por todo o corpo. Em seguida, com as penas das aves sacrificadas, cobre-se a cabeça, o rosto e os diversos pontos de seu corpo, que foram marcados com sangue.

O espetáculo é impressionante e lembra um pouco o que se sabe a respeito dos “Mistérios de Cibele, onde o iniciado, deitado em uma cova, recebia sobre seu corpo o sangue de um touro ou um carneiro”.

A cabeça do animal é separada do corpo, acima do noviço prostrado sobre o pilão. Acontece então que Xangô manifesta sua aceitação aos sacrifícios e à consagração do novo elégùn, apossando-se dele, “montando” (gùn) nele. O elégùn pega a cabeça do carneiro com as duas mãos, aproxima-a de seu rosto e aperta, entre os dentes, uma das artérias carótidas, para entregar-se, em seguida, a uma dança alucinante ao som das palmas e dos cantos dos presentes. A cabeça do carneiro, estreitamente ligada à do elégùn, balança ao ritmo da dança e parece, às vezes, mais viva que o rosto estupefato do noviço. Uma espécie de comunhão parece estabelecer-se entre eles, símbolo vivo do sacrifício de substituição que acaba de ser consumado.

Alguns momentos depois, o noviço senta-se de novo no pilão, descerra os dentes e solta a cabeça do animal sacrificado. Move-se ainda por uns instantes, fazendo girar o seu tronco e inclinando-o para frente e para trás. O êxtase atinge seu paroxismo e é logo seguido de um desfalecimento. O iniciado cai no chão, debatendo-se, e é logo levado para a igbó ikú.

A reação do noviço no batismo de sangue pode-se ser mais calma e sua volta a igbó ikú feita com mais serenidade. Ele, ou ela, torna-se um ọmọ titun, uma “criancinha”. Ele, ou ela é guiado por suas iniciadoras que, com solicitude, amparam seus passos ainda hesitantes. O iniciado continuará nesse estágio, ọmọ titun, durante os dezessete dias de seu internamento na igbó ikú.

O grupo dos ọmọ titun encontra-se reunido dentro desse recinto. Deverão realizar, regularmente, suas abluções e tomar infusões vegetais. Passarão seus dias deitados em esteiras, cobertos de panos brancos. Um òşù (oxu) é preso em sua cabeça, exatamente no lugar onde foram feitas as incisões do dia do batismo de sangue. Este òşù é uma pequena bola, do tamanho de um ovo de pombo, feita de um aglomerado de folhas reservadas de Xangô, embebidas no sangue dos animais sacrificados, às quais acrescentam-se elementos de uso constantes nas oferendas: ratos (eku) e peixes (ẹjá), que simbolizam noções complementares como terra – água, masculinidade - feminilidade, esquerda – direita; pena de galo das Campinas (àlúko); de cuco (àgbe); de papagaio (odíde); de garça (lékeléke), cujo simbolismo é mais difícil de interpretar. Tudo isso é pilado e comprimido para formar o òşù, cujo objetivo é sacralizar a cabeça do iniciado. Este será chamado, a partir daí, adóşù, que significa “aquele que usou um óşù”, prova incontestável de sua iniciação.

Ijéta ou Ijéfun

O terceiro dia da iniciação, ijéta, é o dia de ẹfun, quando o corpo do iniciado é marcado com traços de giz branco.

Nesse dia, realiza-se a primeira aparição em público dos ọmọ titun. Eles vão todos até o riacho, na floresta sagrada, levada por seus iniciadores. Sua atitude, de completa submissão, revela que eles passaram a um estado de crianças de tenra idade. Andam guiados, quase que colados atrás dos

iniciadores, enrolados no mesmo pano branco, como criancinhas nas costas da mãe. Voltam para a igbó ikú, logo saindo novamente com a cabeça e o corpo enfeitados com riscos e pontos brancos traçados com giz (ẹfun), sinal de respeito por Obatalá, criador dos seres humanos. Os ọmọ titun dão três voltas pela praça, com passos incertos, e são levados de novo ao local de seu isolamento.

Ijéje

O sétimo dia, ijéje, é o dia do waje, no qual a cabeça dos ọmọ titun é pintada de azul-anil (aro), com acréscimo de desenhos feitos com osùn (ossun), um pó vermelho extraído da casca de uma árvore. O terceiro e o sétimo dia caem no dia semana iorubá dedicado a ifá.

Ijétadogún

No décimo sétimo dia, ijétadogún, quinto dia dedicado a Xangô desde o começo iniciação, chega finalmente o momento em que o ọmọ titun torna-se um elégùn e passará a usar um novo nome.

Esse dia é marcado por duas cerimônias: a da escolha do novo nome e a da reaprendizagem das atividades da vida diária.

Procura do odù

De manhã cedinho, cada um dos ọmọ titun é levado separadamente ao local consagrado a esse deus. O iniciado é sentado sobre um pano branco, de costas para o ojú Şàngó, e entre suas pernas estiradas coloca-se um ẹdùn àrà, o mesmo que serviu para a sua consagração ao deus no dia de oròşise. Ìyá Şàngó pergunta-lhe: “Procuras o poder do orixá ou dinheiro ?” O candidato responde: “ É o poder do rixa que eu quero”. Em suas mãos juntas, ele recebe da Ìyá Şàngó dezesseis búzios, com os quais fará a adivinhação.

O ọmọ titun esfrega os búzios nas mãos, com elas aponta para os quatro pontos cardeais, para o alto e para o chão, toca-se vezes na testa e joga-se sobre o pano, entre suas pernas. Ìyá Şàngó examina a posição dos búzios, contando os abertos e os fechados, e em voz alta anuncia o resultado, provocando comentários dos espectadores.

Os búzios são lançados duas vezes para determinar o odù, ou o signo, que de agora em diante governará a vida do iniciado. Um deles obteve duas vezes o número 6, Òbàrà, que designa Xangô, e foi felicitado por todos os presentes, pois, como veremos mais adiante, esse resultado deu-lhe um nome prestigioso.

Reaprendizagem das atividades da vida cotidiana

Graças à determinação do seu odù, os iniciados encontram uma identidade, uma personalidade, mas falta-lhes ainda reaprender os gestos e as atividades da vida cotidiana. Eles são considerados como tendo esquecido tudo de sua vida anterior, a que precedeu os dezessete dias passados na igbó ikú, a “floresta da morte”.

Os dezoito iniciados são divididos em dois grupos: rapazes e moças. Os primeiros, cercados por seus instrutores, imitam a partida para o campo, com uma enxada no ombro e um cesta na cabeça. Fazem gestos de cultivar a terra, de semear o milho ou subir no tronco de uma árvore para cortar cachos de dendê. Aos primeiros golpes de facão dados caroços de dendê e grita com uma falsa admiração: “Ah! Que belo cacho acaba de tirar!” As moças fingem ir buscar água no riacho com uma cuia ou um pote na cabeça ou ir apanhar lenha no mato. Os dois grupos voltam ao terreiro ao mesmo tempo e simulam

ir ao mercado, vender e comprar; depois, à volta á casa para acender o fogo, cozinhar, etc.

Todos os gestos da vida reencontrada são executados em uma atmosfera de humor e de alegre descontração depois do longo período de recolhimento, de resignação e de langor passado na igbó ikú.

Aproxima-se o fim da iniciação. Colocam-se esteiras no chão, diante do local consagrado a Xangô. Os novos adóšù estão sentados entre as pernas estiradas de seus iniciadores, postados atrás deles.

A Ìyá Şàngó pronuncia um longo discurso, meio sério engraçado, e faz uma série de recomendações. Associando o gesto à palavra, esbarra o pé em um iniciado sentado à sua frente, puxa-lhe a orelha, toca-lhe a testa declarando: “Se alguém te der um pontapé, te puxar as orelhas ou te der pancadas na testa, por descuido ou acidente, não precisas dizer nada, mas se exagerar e o fizer de propósito, é preciso que te vingues”.

Em seguida, ela diz: “Se alguém à noite passasse com uma lâmpada acesa atrás de ti...”.

Essa possibilidade sugerida pela Ìyá Şàngó teria como conseqüência deixar que o iniciado visse sua sombra (òjìjì), que abriga seu èmi que é, ao mesmo tempo, seu sopro, sua alma, seu espírito e seu princípio vital; isso constituiria um ato repreensível, feito com intenções hostis. Uma das iniciadoras gritou horrorizada quando ouviu evocar um tal sacrilégio e rolou pelo chão, arrastando consigo, por contágio, todos os outros adóšù e seus iniciadores.

Depois dessa cena de confusão, eles foram levantados e sentados novamente. Todos eles, inclusive os iniciadores, tinham o ar entorpecido que acompanha os tranSES de possessão.

Passada essa grande comoção, realizaram-se casamentos simulados. Meninos e meninas foram escolhidos, entre os assistentes, para desempenhar o papel de marido ou de mulher aos adóšù. As pernas de cada casal foram cruzadas em sinal de união e novas recomendações foram feitas: “ Uma mulher pertencente ao culto de xangô pode ter relações com um homem que não segue o mesmo culto, mas não com um homem que faça parte do egbé Şàngó”, e a iniciadora enumerou assim uma série de obrigações e de proibições que decorriam de sua admissão ao culto do deus. Em seguida, ela ensina aos “recém-casados” a cuidarem um do outro oferecendo-se mutuamente de comer.

A Ìyá Şàngó comunicou depois a cada um dos novos elégùn o nome que usaria a partir daquele momento. O que achara por duas vezes o sinal de Òbàrà recebeu o nome de Òbàdiméjì, ou seja, “o rei torna-se dois, ele é duplo, ele é rei de dia e ele é rei de noite”. Este nome glorioso foi recebido com o aplauso dos presentes.

A partir daquele momento, pronunciar o antigo nome dos iniciados tornar-se-ia um ato sacrílego, que consistiria em chamar um vivo pelo nome de um morto e, assim, implicitamente, desejar-lhe a morte.

Para terminar a descrição das cerimônias de iniciação na África, chamamos a atenção para as cerimônias de ressurreição dos futuros, sacerdotes do vodun fon Sapata-Ainon, correspondente à Şànpònná-Òbalúáyé dos iorubás.

Embora observada em Abomey, em pleno território fon no ex-Daomé, essa cerimônia permanece ligada ao grupo de pessoas que falam o iorubá, pois os futuros sapatasi usam. Durante todo o período de iniciação, o nome de ànàgónu (“os nagôs”), e a língua por eles falada durante todo o período de sua reclusão é o iorubá arcaico, ainda falado pelos aná, também chamados ifè, estabelecidos na região de

Atakpamê, no Togo. Essa cerimônia, da qual já publicamos as fotografias em outras obras, marca a ruptura do noviço com seu passado, através de morte simbólica, e seu nascimento para uma nova vida consagrada a Sapata.

Uma ou duas semanas durante uma sessão de danças e cantos diante do templo de Sapata, os futuros sapatasi caíram no chão, com o corpo retesado, como em estado de catalepsia, morto, como se diz, pelo vodun Sapata. Os corpos foram logo cobertos com panos e levados para o interior do templo. As cerimônias de ressurreição realizavam-se no próprio local onde os noviços caíram. Um público numeroso estava reunido e os tocadores de atabaque estavam instalados no centro do terreiro sob uma árvore frondosa.

Aproximadamente às quatro horas da tarde, o sapatanon, “o grande sacerdote de Sapata”, e três dignitários do templo vieram desenhar no chão um grande retângulo, derramando, sucessivamente cada um deles, rastros: amarelo, de farinha de milho misturada com azeite-de-dendê (veve); branco, de farinha de milho; preto, de pó de carvão vegetal; e, por fim, milho e feijão misturados. Uma esteira de manchas negras, vermelhas e brancas foi trazida e estendida acima dos sacerdotes que realizavam um sacrifício de substituição, oferecendo galos a terra para que ela concordasse em devolver a vida àqueles pelos quais se realizava a cerimônia.

Depois de ter sido levantada e colocada sete vezes no chão, a esteira foi estendida no centro do espaço delimitado pelos traços coloridos. As jarras contendo infusão de folhas foram trazidas. Os “cadáveres” também foram trazidos para fora do templo, um a um, enrolados em um pano, de cor verde e costurado como uma mortalha. O corpo foi deitado sobre a esteira, abundantemente borrifado com o líquido das jarras, e a mortalha foi enfim descosturada. Uma grande folha foi colocada sobre o rosto do noviço; o corpo apareceu, deitado do lado esquerdo, com a pele esverdeada pela tintura do pano desbotado. Alguns vermes mexiam-se sobre o corpo, mas alguns descrentes afirmavam que eram provenientes de galos mortos que teriam feito companhia ao “cadáver” em sua mortalha. Mulheres ajoelhadas massageavam e lavavam o corpo com o líquido contido nas jarras. Sapatanon afastou-se alguns passos e chamou sete vezes o “morto” pelo seu novo nome. Quando se ouviu o último apelo, o corpo começou a tremer e a agitar-se, ressuscitando diante da assistência que aplaudia e manifestava sua alegria pela vinda ao mundo de um novo ànàgónu.

Iniciação no Novo Mundo

No novo mundo, como na África, todas as pessoas que procuram a proteção dos orixás não entram, obrigatoriamente, em transe de possessão, da mesma maneira que nem todos os católicos ou protestantes tornam-se padres ou pastores. O transe de possessão é uma forma de comunhão entre o crente e o seu deus, não sendo dada a todo mundo a faculdade de experimentá-la.

Os que são chamados a tornar-se filhos ou Filhas de santo devem passar por um período denominado impropriamente “iniciação”. Dizemos impropriamente, pois não lhes são revelados segredos. Fazem-lhes reencontrar um certo comportamento, aquele atribuído a seu deus. A iniciação não se faz no plano do conhecimento intelectual, consciente e aprendido, mas em nível mais escondido, que vem da hereditariedade adormecida, do inconsciente, do informulado.

Todos os seres humanos possuem, em potencial, numerosas tendências e faculdades que ficam em estado de vigília. As experiências vividas por um indivíduo, o exemplo dos mais velhos, os princípios inculcados pela educação, a censura do meio social, fazem com que apenas algumas dessas tendências e faculdades possam expandir-se, resultando daí a criação de uma personalidade aparente, diferente daquela que ele poderia ter tido, se o acaso o tivesse colocado num meio onde os valores morais e os princípios admitidos tivessem sido diferentes.

A iniciação consiste em suscitar, ou melhor, em ressuscitar no noviço, em certas circunstâncias, aspectos dessa personalidade escondida; aqueles correspondentes à personalidade do ancestral divinizado, presente nele em estado latente (mesmo sendo só em razão dos genes herdados), inibidos e alienados pelas circunstâncias da existência levada por ele até essa data. A menos que se trate de um arquétipo de comportamento, reprimido até essa data. A menos que se trate de um arquétipo de comportamento, reprimido até então, que possa se exprimir num transe de libertação.

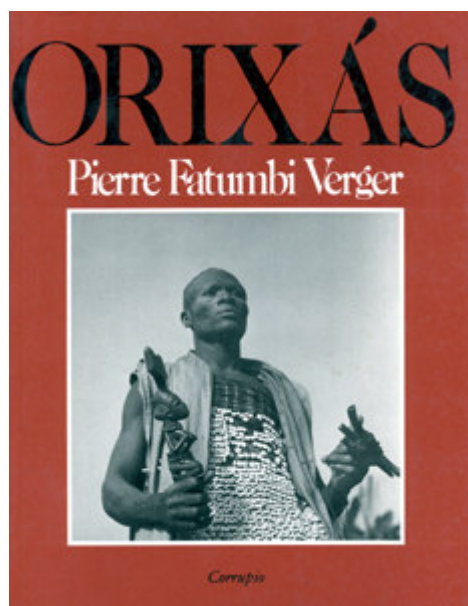
Durante o período de iniciação é mergulhado num estado de entorpecimento e de dócil sugestibilidade, causado, em parte, por abluções e beberagens de infusões preparadas com certas folhas. Sua memória parece momentaneamente lavada das lembranças de sua vida anterior. Nesse estado de vacuidade e de disponibilidade, a identidade e o comportamento do orixá podem se instalar livremente, sem obstáculos, e tornar-se-lhe familiar.

Mais tarde, como veremos um pouco adiante, depois de realizada a iniciação, a pessoa reencontrará a sua antiga personalidade e esquecerá, no estado normal, tudo o que se passou durante o período de iniciação, continuando, porém, sensibilizada no seu inconsciente aos ritmos dos atabaques particulares a seu orixá. Estes agirão como os estímulos de um reflexo condicionados tenderão a fazê-la cair em transe, sucumbindo ao apelo de seu deus. Em outros termos, tais apelos incitam-na a exteriorizar um arquétipo de comportamento conforme as suas aspirações reprimidas.

No primeiro estágio de suas relações com a seita, o futuro iniciado é chamado de abian. É necessário que passe ainda pela prova de ter recebido o apelo de um orixá e de ter tido o afã de cair em transe (“bolar” é o termo).

©Copyright MBJ Desenvolvimento

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo
(Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

CERIMÔNIAS

Cerimônias da África

As cerimônias celebradas para os orixás são acompanhadas de oferendas e sacrifícios. Geralmente, o orixá manifesta sua aceitação encarnando-se em um de seus *elégùn*.

Veremos nos capítulos seguintes que as entradas em transe durante as cerimônias tomam características diferentes de acordo com o orixá festejado. Para Xangô, ela se realiza em épocas afastadas uma das outras e ele só se manifesta num dos seus muitos *elégùn* presentes, estando, porém todos suscetíveis de serem possuídos pelo deus. Esse transe, uma vez iniciado, é de longa duração (cinco, nove ou dezessete dias) e manifesta-se geralmente no momento do sacrifício de um carneiro.

O transe de Ogum, Observados na região de Holi, realiza-se praticamente a cada quatro dias, isto é, a cada semana de ioruba, no dia que lhe é consagrado. O deus se manifesta em seu *elégùn*, sempre o mesmo, e durante um curto espaço de tempo, de vinte minutos à uma hora. O transe é provocado pelos ritmos dos tambores, após as oferendas e sacrifícios.

Nos capítulos seguintes serão dadas as descrições dessas cerimônias.

Em outras obras, relatamos uma festa para *Ògún Edeyi*, em Ilodô, na região de Holi. Houve transe de muitos orixás, embora as oferendas tenham sido feitas para um deles. Todos esses deuses possuíam seus *elégùn* respectivos só ao ouvirem as chamadas ritmadas dos tambores, própria para cada um deles.

Naquele dia, viu-se ali uma série de *elégùn* fazer evoluções diante do templo de *Ògún Edeyi*, trazendo objetos simbólicos de seus deuses: *Ògún*, deus dos ferreiros e dos guerreiros, trazia dois sinos de ferro e um facão, *Şàngó*, o trovão, brandia seu machado de dois gumes; e sua esposa, *Ọya*, divindade das

tempestades, agitava um leque de couro; *Ode*, deus dos caçadores, trazia um facão e bastões de caça; *Odùà-Òríșàálá*, todo de branco, apoiava-se em um cajado de estanho, metal que lhe é consagrado. Os *elégùn* faziam evoluções, dançavam, dialogavam e cada um deles comportavam-se de maneira diferente, de acordo com as características de seu orixá.

Eles se mantinham em atividade ao som dos ritmos dos tambores, exatamente como ocorre nas cerimônias para os mesmos orixás no Brasil ou em Cuba.

Cerimônias no novo Mundo

Terreiros de candomblé no Brasil

Na Bahia, no início do século, os terreiros dedicados ao culto dos orixás eram freqüentemente instalados longe do centro da cidade. Com o crescimento da população e a extensão tomada pelos novos bairros, eles progressivamente encontravam-se incluídos na zona urbana.

Esses terreiros são geralmente compostos de uma construção, denominado barracão, com grande sala para as danças e cerimoniais públicas, de uma série de casas, onde são instalados os "pejís", consagrados aos diversos orixás, e de casas destinadas à residência das pessoas que fazem parte do candomblé.

A responsabilidade do culto repousa sobre o pai ou a mãe de santo, correspondentes aos nomes de origem ioruba, babalorixá ou ialorixá. São chamados também de "zelador" ou "zeladora", termos equivalentes aos de "babalaxé" ou "ialaxé", pai ou mãe encarregados de cuidar do "axé", do poder do orixá.

Os pais ou as mães de santo são assistidos por pais ou mães pequenos, "babá" ou "ia kekerê", e por toda uma série de ajudantes, com papéis e atividades diversos e definidos. Assinalamos a "dagan", que, antes das cerimônias públicas, encarrega-se, com a ajuda de "iamorô", do "padê" ou "despacho de Exú", do qual falaremos mais adiante; a "iatebexê", que assiste o pai ou a mãe de santo na direção da seqüência dos cânticos dos orixás, no decorrer das cerimônias públicas; a "iabassê", que supervisiona a preparação das comidas destinadas aos deuses e aos seres humanos; as "ekedis", que são encarregadas de cuidar dos "iaos" logo que estes entram em transe; o "sarepebê", que leva as mensagens para a sociedade do terreiro. Encontramos ainda o "alabê", chefe dos tocadores de atabaques.

Certos dignitários chamados "ogãs" não têm funções religiosas especiais, mas ajudam materialmente o terreiro e contribuem para protege-lo. Formam uma sociedade civil de ajuda mútua, colocada sob a invocação de um santo católico. Alguns "ogãs" levam o título prestigioso de obá, no Terreiro Axé Opô Afonjá, e o título de "mangbá", no Axé Opô Aganjú, como lembrança de acontecimentos que, na África, deram nascimento ao culto de Xangô.

Existem enfim as "iaôs", "mulheres" dos orixás, que são os filhos e as filhas de santo.

Nos dias de cerimônia pública, chamada de "xirê dos Orixás" – a festa, a distração dos orixás –, o barracão é decorado com guirlandas de papel, nas cores do deus festejado, o chão é cuidadosamente varrido, salpicado de perfumadas folhas de pitanga, e grandes palmas atadas com fitas decoram as paredes.

O pai ou a mãe-de-santo, cercados por seus ajudantes, fica sentado próximo dos atabaques, que são colocados sobre um pequeno estrado enquadrado por palmas trançadas. Os ogãs são instalados em cadeira ornamentadas e marcadas com seus nomes, onde só eles tem o direito de se sentarem; os visitantes importantes sentam em bancos e cadeiras e o resto do público fica dividido em dois grupos,

homens de um lado e mulheres do outro, todos separados da parte central do barracão, onde dançam os filhos e filhas-de-santo. Antigamente, o piso do barracão devia ser de terra batida, e os iaôs dançavam descalços a fim de que o contato com a terra e o mundo do além, onde residem os orixás, fosse mais direto. Por razões de prestígio, o piso do barracão é atualmente de cimento e, algumas vezes, recoberto com assoalho de madeira.

No início da festa, três atabaques de tamanhos diferentes, denominados *run*, *rumpi* e *lê*, acompanhados por um sino de percussão, o agogô, tocam apelos ritmados às diversas divindades. Esses atabaques apresentam uma forma cônica e são feitos com uma única pele, fixada e esticada por um sistema de cravelhos para os nagôs e os gêges, e por cunhas de madeira para os tambores *ngomas*, de origem congoleza e angolana.

Tais instrumentos foram batizados e, de vez em quando, é preciso manter sua força (o axé), por meio de oferendas e sacrifícios. Os atabaques desempenham um duplo papel, essencial nas cerimônias: o de chamar os orixás no início do ritual, e quando os transes de possessão se realizarem, o de transmitir as mensagens dos deuses. Somente o “alabê” e seus auxiliares, que tiveram uma iniciação, tem o direito de tocá-los. Nos dias de festa, os atabaques são envolvidos por largas tiras de pano, nas cores do orixá invocado. Durante as cerimônias, eles saúdam, com um ritmo especial, a chegada dos membros mais importantes da seita e estes vêm curvar-se e tocar respeitosamente o chão, em frente da orquestra, antes mesmo de saldar o pai ou mãe-de-santo do terreiro.

No caso de um desses atabaques ser derrubado ou cair no chão durante uma cerimônia, esta é interrompida por alguns instantes, em sinal de contrição.

O uso da bata, utilizando no culto de Xangô na África, perdeu-se no Brasil, mas foi mantido Cuba. Os ritmos *bata* são ainda conhecidos por este nome na Bahia. Acontece o mesmo com o ritmo denominado “ibi”, dedicado a Oxalá, que na África é batido sobre tambores conhecidos como *ìgbìn*. Outros ritmos, como, por exemplo, o “ijexá”, são tocados em certos terreiros sobre os *ilù*, pequenos tambores cilíndricos com duas peles ligadas uma à outra, durante os cultos de Oxum, Ogum, Oxalá e Logunedé.

Durante os toques de chamada, feitos no início da cerimônia, os atabaques são batidos sem o acompanhamento de danças e cantos, o que contribui para realçar, graças a essa ausência de elementos melódicos, a pureza de ritmo associada a cada orixá. Em lugar de ritmos, podemos chamá-los “ideofones ou locuções musicais”, segundo a definição de Fernando Ortiz.

O elemento melódico das músicas africanas destaca-se, no decorrer das cerimônias privadas, no momento dos sacrifícios, oferendas e louvores dirigidos às divindades diante dos “péjis”. São cantos sem acompanhamento de tambores, ficando o ritmo ligeiramente acompanhado por palmas. A melodia é rigorosamente submetida as acentuações tonais da linguagem ioruba.

Os dois elementos, o ritmo e melodia, encontram-se associados no decorrer do “xirê”, quando os sons dos atabaques são acompanhados por cantos.

Antes de começar o “xirê” dos orixás no barracão, faz-se sempre o “padê”, palavra que significa “encontro” em ioruba; um encontro, principalmente com Exu, o mensageiro dos ouros deuses, para acalma-lo e dele obter a promessa de não perturbar a boa ordem da cerimônia que se aproxima.

Nos terreiros de origem kêtú, o “padê” se apresenta de duas maneiras: pode consistir em alguns cânticos em honra a Exu e em oferendas de farofa amarela, de cachaça e azeite-de-dendê, depositados fora do barracão ao ter início o “xirê”.

O “padê” pode, também, tomar uma forma mais elaborada quando houver um sacrifício de um animal de quatro patas – carneiro, cabra, bode, tartaruga – acompanhado de animais de duas patas – galo e pombos -, bem cedo ao amanhecer. O “padê”, nesses casos, faz-se a tarde, algumas horas antes do “xirê”. Trata-se, então, de uma cerimônia completa em si mesma e que escapa aos limites dessa obra. Não se tratam mais de orixás, salvo no que se refere a Exu. Faremos uma breve descrição dessa manifestação, pois ela pertence ao domínio da evocação de defuntos ancestrais e das bruxas e não do culto aos deuses africanos propriamente ditos.

Esta “padê” é em princípio, acessível apenas aos membros do terreiro.

As oferendas ficam reunidas no centro do barracão: alguns recipientes contendo farofa amarela, cachaça, azeite-de-dendê e acaçá. A “dagan” ajoelha-se e arruma as oferendas, de acordo com os cânticos, em pequenas porções dentro de uma cabaça entregam, entregando-a a “iamorô”, que dança em torno dela e leva-a para fora do barracão.

Os “iaôs” ficam ajoelhados, o corpo inclinado para frente, com a cabeça pousada para frente sobre os punhos fechados, colocados um por cima do outro. O pai ou a mãe-de-santo entoia os cânticos, que são repetidos em coro pelo conjunto de filhos e filhas-de-santo.

Exu é saudado como prelúdio a uma série de cantos e louvores dirigidos sucessivamente aos “essás”, fundadores dos primeiros terreiros kêto na Bahia: Essá Assiká, Essá Obitikô, Essá Oburô, que são dessa maneira, devidamente honrados em companhia de quatro outros: Essá Ajadi, Essá Adiro, Essá Akessan, Essá Akayodé, sobre os quais não se conhece muito além dos nomes. *Iyámi Oşòròngà* (□minha mãe feiticeira□), também conhecida por *Ìyá Agba* (velha senhora respeitável), é em seguida saudada para evitar que sua grande suscetibilidade seja ferida e afastar, assim, a ameaça de uma possível vingança.

Uma vez terminada essa parte do ritual, todos se põem de pé, mãos estendidas em forma de saudação, enquanto a “iamorô” e as outras pessoas que tomaram parte ativa no “padê” dançam por um momento, para honrar a memória dos portadores de títulos desaparecidos.

Mais tarde, no início da noite, começa o “xirê”. Os “iaôs” começam por saudar a orquestra e se protestar aos pés do pai ou da mãe-de-santo, executando em seguida, ao som dos atabaques danças para cada um dos orixás. Descrevemos, nos capítulos seguintes, o caráter dessas danças, ora agressivas, ora graciosas, ora atormentadas.

Para o conjunto dos fies, esses cantos e danças são formas de saudar as divindades. Para os filhos-de-santo, consagrados a um orixá determinado, quando chega a hora de evocar o seu deus, a dança adquire uma expressão mais profunda, mais pessoal, e os ritmos, pelos quais foram sensibilizados, tornam-se uma chamada do orixá e podem provocar-lhe um estado de embriaguez sagrada e de inconsciência que os incitam a se comportarem como o deus, enquanto vivo.

O transe começa por hesitações, passos em falso, tremedeiras e movimentos desordenados dos “iaôs”. Imediatamente, ficam descalços, as jóias que usam são retiradas, as calças dos homens são arregaçadas até o meio da perna. Depois de alguns instantes, eles começam a dançar, possuídos pelos seus deuses, com expressões faciais e maneiras de andar totalmente modificadas.

Os orixás são recebidos com gritos e louvores e, em seguida, fazem a saudação aos atabaques, ao pai ou à mãe-de-santo, aos “ogãs” do terreiro, sendo, finalmente, levados pelas “ekédis” ao “pejí” do seu deus. Os “iaôs” vestem-se, então, com roupas características de seus orixás e recebem suas armas e seus objetos simbólicos. Uma vez convenientemente vestidos, todos os orixás encarnados voltam em grupo ao barracão, onde começam a dançar diante de uma assistência recolhida. Xangô “pavoneia-se”

majestosamente; Oxum requebra-se; Oxossi corre, perseguindo a caça; Ogum guerreira; Oxalufã, enfraquecido e curvado pelo peso dos anos, arrasta-se mais do que anda, apoiado no seu “paxorô”.

Há várias sutilezas sobre essas entradas em transe que se inspiram em detalhes indicados nas lendas dos deuses. Se a festa é para Xangô, podê-se aguardar a sua volta momentânea à terra, acompanhado por suas mulheres: Oxum, Oiá-Iansã e Oba; eventualmente, seu irmão mais velho, *Dàda-Àjàkà*, participa dessa cerimônia. Mais raramente, aparecem Oxalá ou Nanã Buruku. Se a cerimônia destina-se a Ogum, Oxossi também estará presente, sendo provável o comparecimento de Oiá-Iansã, frequentemente em briga, a golpes de sabre, com Ogum. Se a festejada for Oxum, Xangô estará presente, podendo Oxossi também comparecer, como lembranças de suas aventuras passadas.

Isso tende a confirmar o que Bastide escrevia a respeito do transe de possessão, que “o transe não é apenas um simples reflexo condicionado respondendo automaticamente a um estímulo”. O estímulo, nessa circunstância, seria um determinado ritmo que sensibilizou o “iaô” no decorrer de sua iniciação. Existia um controle da comunidade, da qual faziam parte os orixás, que os obrigaria a levar em conta o caráter cãs relações que existiam entre eles. Isso é válido, quer se trate de laços hereditários ou de manifestações de arquétipos, que tal modo torna-se rigoroso o conformismo do “iaô” possuído pelo comportamento convencional esperado pelo deus modelo.

A diferença entre as cerimônias para os orixás na África e no Novo Mundo decorre, sobretudo, de que, na primeira, invocasse um só orixá durante uma festa celebrada em um templo reservada para ele, enquanto no Novo Mundo vários orixás são chamados em um mesmo terreiro durante uma mesma festa. E ainda na África tal cerimônia é celebrada geralmente pela coletividade familiar e um só *elégùn* é normalmente possuído. No Novo Mundo, não existindo essa coletividade familiar, o orixá tornou-se um caráter individual e acontece que, durante uma mesma festa, vários “iaôs” são possuídos pelo mesmo orixá, para satisfação própria e de todos aqueles que cultuam esse orixá.

©Copyright MBJ Desenvolvimento

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo (Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

EXU ELEGBARÁ (ÈŞÛ ou ẸLEGBÁRA)

Èşù na África

Exu é um orixá ou um ẹbọra de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente. De caráter irascível, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente, a tal ponto que os primeiros missionários, assustados com essas características, compram-no ao diabo, dele fazendo o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus.

Entretanto, exu possui o seu lado bom e, se ele é tratado com consideração, reage favoravelmente, mostrando-se serviçal e prestativo. Se, pelo contrário, as pessoas se esquecerem de lhe oferecerem sacrifícios e oferendas, podem esperar todas as catástrofes Exu revela-se, talvez, dessa maneira o mais humano dos orixás, nem completamente mau, nem completamente bom.

Ele tem as qualidades dos seus defeitos, pois é dinâmico e jovial, constituindo-se, assim, um orixá protetor, havendo mesmo pessoas na África que usam orgulhosamente nomes como Èşùbíyí (concebido por Exu), ou (Exu merece ser adorado).

Como personagem histórica, Exu teria sido um dos companheiros de Odùduà, quando da sua chegada a Ifé, e chamava-se Èşù Ọbasin. Tornou-se, mais tarde, um dos assistentes de Orunmilá, que preside a adivinhação pelo sistema de Ifá. Segundo Epega, Exu tornou-se rei Kêto sob o nome de Èşù Alákétu.

É Exu que supervisiona as atividades do mercado do rei em cada cidade: o de Oyó é chamado Èşù Akẹsan.

Como orixá, diz-se que ele veio ao mundo com um porrete, chamado ọgò, que teria a propriedade de transporta-lo, em algumas horas, a centenas de quilômetros e de atrair, por um poder magnético, objetos situados a distâncias igualmente grandes.

Exu é o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas. É também ele que serve de intermediário entre os homens e os deuses. Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes e qualquer outro orixá, para neutralizar suas tendências a provocar mal-entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses

entre si.

Exu teve numerosas brigas com os outros orixás, nem sempre saindo vencedor. Certas lendas nos contam seus sucessos e seus reveses nas suas relações com Oxalá, ao qual fez passar alguns maus momentos, em vingança por não haver recebido certas oferendas, quando Oxalá foi enviado por Olodumaré, o deus supremo, para criar o mundo. Exu provocou-lhe uma sede tão intensa que Oxalá bebeu vinho de palma em excesso, com conseqüências desastrosas, como veremos. Teremos oportunidade, também, de ver como exu foi responsável pelos transtornos de que o mesmo Oxalá foi objeto quando certa vez foi visitar Xangô.

Por outro lado, em lendas publicadas numa outra obra, narra-se que houve uma disputa entre Exu e o Grande Orixá, para saber qual dos dois era o mais antigo e, em conseqüência, o mais respeitável. Oxalá provou sua superioridade durante um combate cheio de peripécias, ao fim do qual ele apoderou-se da cabacinha que encerra o poder de Exu e Obaluaê, foi este último que saiu igualmente vencedor.

O lado malfazejo de Exu é evidenciado nas seguintes histórias:

Uma delas, bastante conhecida e da qual existem numerosas variações, conta como ele semeou discórdia entre dois amigos que estavam trabalhando em campos vizinhos. Ele colocou um boné vermelho e um lado e branco do outro e passou ao longo de um caminho que separava os dois campos. Ao fim de alguns instantes, um dos amigos fez alusão a um homem de boné vermelho; o outro retrucou que o boné era branco e o primeiro voltou a insistir, mantendo a sua afirmação; o segundo permaneceu firme na retificação. Como ambos eram de boa fé, apegavam-se a seus pontos de vista, sustentando-os com ardor e, logo depois, com cólera. Acabaram lutando corpo a corpo e mataram-se um ao outro.

Uma outra lenda mostra Exu mais maquiavélico ainda. Ele foi procurar uma rainha abandonada já há algum tempo por seu marido e lhe disse: “Traga-me alguns fios da barba do rei e corte-os com esta faca. Eu lhe farei um amuleto que lhe trará de volta o seu marido”. Em seguida, Exu foi à casa do filho da rainha, que era o príncipe herdeiro. Este vivia numa residência situada fora dos limites do palácio do rei. O costume assim o determinava, a fim de prevenir toda tentativa de assassinato de um soberano por um príncipe impaciente por subir ao trono. “O rei vai partir para guerra”, disse-lhe ele, e pede o seu comparecimento esta noite ao palácio, acompanhada de seus guerreiros. Finalmente, Exu foi ao rei e disse-lhe: A rainha, magoada pela sua frieza, deseja mata-lo para se vingar. Cuidado, esta noite. E a noite veio. O rei deitou-se, fingiu dormir e viu, logo depois, a rainha aproximar um afaça de sua garganta. O que ela queria era cortar um fio da barba do rei, mas ele julgou que ela desejava assassiná-lo. O rei desarmou-a e ambos lutaram, fazendo grande algazarra. O príncipe, que chegava ao palácio com seus guerreiros, escutou grito nos aposentos do rei e correu para lá. Vendo o rei com a uma faca na mão, o príncipe pensou que ele queria matar sua mãe. Por seu lado, o rei, ao ver o filho penetrar nos seus aposentos, no meio da noite, armado e seguido por seus guerreiros, acreditou que eles desejavam assassina-lo. Gritou por socorro. A sua guarda acudiu e houve então uma grande luta, seguida de massacre generalizado.

Uma história mais simples mostra a atividade de Exu na vida cotidiana: uma mulher se encontra no mercado vendendo os seus produtos. Exu põe fogo na sua casa, ela corre para lá, abandonando seu negócio. A mulher chega tarde, a casa está queimada e, durante esse tempo, um ladrão levou as suas mercadorias.

Nada disso teria acontecido – nem os amigos teriam brigado, nem o rei e o príncipe teriam se massacrado, nem a vendedora teria se arruinado – se tivessem feito a Exu as oferendas e os sacrifícios

usuais.

O lugar consagrado a Exu entre os iorubás é constituído de um pedaço de pedra porosa, chamada Yangi, ou por um montículo de terra grosseiramente modelado na forma humana, com olhos, nariz e boca assinalados com búzios, ou então ele é representado por uma estátua, enfeitada com fieiras de búzios, tendo em suas mãos pequenas cabaças (àdó), contendo os pós por ele utilizados em seus trabalhos. Seus cabelos são presos numa longa trança, que cai para trás e forma, em cima, uma crista para esconder a lâmina de faca que lê tem no alto do crânio. Isso, por sinal, é dito em uma de suas saudações:

Şinşo abè kò lóri erù

[A lâmina (sobre a cabeça) é afiada, ele não tem (pois) cabeça para carregar fardos”].

A Exu são oferecidos bodes e galos, pretos de preferência, e prato cozidos em azeite-de-dendê (epo), porém nunca se lhe deve oferecer o óleo branco (adi), que é extraído das amêndoas contidas nos caroços do dendê. Este àdí tem a reputação de ser “cheio de violência e de cólera”. Dizem que uma boa maneira de se vingar de um inimigo consiste em derramar sobre a estátua de Exu esse óleo, fervendo de preferência, declarando em voz alta que essa oferenda é feita pela pessoa desprezada. Exu não deixaria então de lhe pregar uma peça!

Os elégùn de Exu participam das cerimônias celebradas para os outros orixás. Alguns acompanham Xangô e traz nas costas uma tralha curiosa, onde se encontram, em desordem, duas ou três estatuetas de Exu, fieiras de búzios, pentes, espelhos e as indispensáveis cabacinhas àdó, contendo os elementos de seu poder. Outros, chamados olúpòna, participam das cerimônias que se realizam a cada quatro dias, para Ogum, na região de Holi. No decorrer de suas danças, trazem sempre na mão um ògo, bastão de forma fálica.

Exu pode fazer coisas extraordinárias que se exprime nos seus oríkí, os louvores tradicionais:

“Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro”.

“É numa peneira que ele transporta o azeite que compra no mercado; e o azeite não escorre dessa estranha vasilha”.

“Ele matou um pássaro ontem, com uma pedra que somente hoje atirou. Se ele se zanga, pisa nessa pedra e ela põe-se a sangrar”.

“Aborrecido, ele senta-se na pele de uma formiga”.

“Sentado, sua cabeça bate no teto; de pé, não atinge nem mesmo a altura do fogareiro.

Légba

Entre os fon do ex-Daomé, Èşù-Èlégbára tem o nome de Légba. Ele é representado por um montículo de terra em forma de homem acorçado, ornado com um falo de tamanho respeitável. Esse detalhe deu motivo a observações escandalizadas, ou divertidas, de numerosos viajantes antigos e fizeram-no passar, erradamente, pelo deus da fornicção. Esse falo ereto nada mais é do que a afirmação de seu caráter truculento, atrevido e sem-vergonha e de seu desejo de chocar o decoro.

Os Légba, guardiões dos templos de Hèvioso, vodun do trovão, e de sapata, vodun equivalente a Sànpònná dos iorubás, manifestam-se através de légbasi, equivalentes a Olúpòna, durante as

cerimônias celebradas para esse vodun. Os légbasi vestem-se com uma saia de ráfia tinturada de roxo e usam a tiracolo inúmeros colares de búzios. Debaixo da sua saia traz, disfarçado, um volumoso falo de madeira que levantam, de vez em quando, com mímicas eróticas. Além disso, têm na mão uma espécie de espanta-moscas, Roxo, semelhante a um espanador, no qual está escondido um bastão em forma de falo, que eles agitam, de maneira engraçada, na cara das pessoas presentes, particularmente sob o nariz dos turistas, pois os légbasi não deixam de observar seus sentimentos ambivalente diante dessas exibições.

Exu no Novo Mundo

No Brasil, como em Cuba, Exu foi sincretizado com o Diabo. Não inspira, porém, grande terror, pois sabe-se que, quando tratado convenientemente, ele trabalha para o bem, quer dizer, pode ser enviado para fazer mal às pessoas más ou àquelas que nos prejudicam ou, ainda, àquelas que nos causam ressentimentos.

Chamam-no, familiarmente, o “Compadre” ou o “Homem das Encruzilhadas”, pois é nesses lugares que se depositam, de preferência, as oferendas que lhe são destinadas.

Poucas pessoas lhe são abertamente consagradas em razão desse suposto sincretismo com o Diabo. A tendência, logo que ele se manifesta, é de acalma-lo, de fixa-lo, oferecendo-lhe sacrifícios e procedendo à iniciação da pessoa interessada em proveito de seu irmão Ogum, com o qual Exu divide um caráter violento e arrebatado.

O lugar consagrado a Exu é, geralmente, ao ar livre ou no interior de uma pequena choupana isolada ou, ainda, atrás da porta da casa. É simbolizado por um tridente de ferro, plantado sobre um montículo de terra e, algumas vezes, por uma imagem, igualmente de ferro, representando o Diabo Brandindo o tridente.

A segunda-feira é o dia da semana consagrado a ele. As pessoas que procuram a sua proteção usam colares de contas pretas e vermelhas. As oferendas, de animais e comida, como na África, são-lhe apresentadas antes das dos outros orixás.

Diz-se na Bahia que existem vinte e um Exus, segundo uns, e apenas sete, segundo outros. Alguns dos seus nomes podem passar por apelidos, outros parecem ser letras dos cânticos ou fórmulas de louvores. Eis alguns: Exu-Elegbá ou Exu-Elegbará e seus possíveis derivados: Exu-Bará ou Exu-Ibará, Exu-Alaketo, Exu-Laalu, Exu-Jeto, Exu-Akessan, Exu-Loná, Exu-Agbô, Exu-Larôye, Exu-Inan, Exu-Odora, Exu-Tiriri.

Assinalamos anteriormente que, antes de realizar o xirê dos orixás, faz-se, na Bahia, o padê, palavra que, como vimos, significa em iorubá encontro ou reunião, durante a qual Exu é chamado, saudado, cumprimentado e enviado ao além com uma dupla intenção: convocar os outros deuses para a festa e, ao mesmo tempo, afasta-lo para que não perturbe a boa ordem da cerimônia com um dos seus golpes de mau gosto.

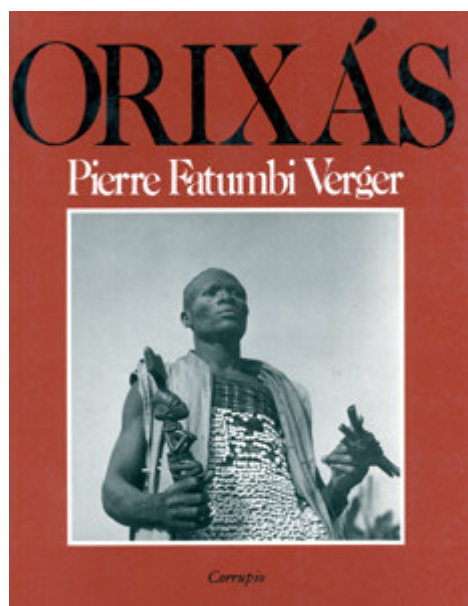
Arquétipo

O arquétipo de Exu é muito comum em nossa sociedade, onde proliferam pessoas com caráter ambivalente, ao mesmo tempo boas e más, porém com inclinação para a maldade, o desatino, a obscenidade, a depravação e a corrupção. Pessoas que têm a arte de inspirar confiança e dela abusar, mas que apresentam, em contrapartida, a faculdade de inteligente compreensão dos problemas dos outros e a de dar ponderados conselhos, com tanto mais zelo quanto maior a recompensa esperada. As cogitações intelectuais enganadoras e as intrigas políticas lhes convêm particularmente e são, para

elas, garantias de sucesso na vida.

©Copyright MBJ Desenvolvimento

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo
(Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

OGUM (ÒGÚN)

Ògún na África

Ogum, como personagem histórico, teria sido o filho mais velho de *Odùduà*, o fundador do Ifé. Era um temível guerreiro que brigava sem cessar contra os reinos vizinhos. Dessas expedições, ele trazia sempre um rico espólio e numerosos escravos. Guerreou contra a cidade de Ará e a destruiu. Saqueou e devastou muitos outros Estados e apossou-se da cidade de Ire, matou o rei, aí instalou seu próprio filho no trono e regressou glorioso, usando ele mesmo o título de *Onûré*, “Rei de Ire”. Por razões que ignoramos, Ogum nunca teve direito de usar uma coroa (*adé*), feita com pequenas contas de vidro e ornada por franjas de miçangas, dissimulando o rosto, emblema da realeza para os iorubas. Foi autorizado a usar um simples diadema, chamado *àkòró*, e isso lhe valeu ser saudado, até hoje sob os nomes de *Ògún Onûré* e *Ògún Aláàkòró* inclusive no Novo Mundo, tanto no Brasil como em Cuba, pelos descendentes dos iorubas trazidos para esses lugares.

Ogum teria sido o mais enérgico dos filhos de *Odùduà* e foi ele que se tornou regente do reino de Ifé quando *Odùduà* ficou temporariamente cego.

Ogum decidiu, depois de numerosos anos ausente de Irê, voltar para visitar seu filho. Infelizmente, as pessoas celebravam, no dia da sua chegada, uma cerimônia em que os participantes não podiam falar sob nenhum pretexto. Ogum tinha fome e sede; viu vários potes de vinho de palma, mais ignorava que estivessem vazios. Ninguém o havia saudado ou respondido às suas perguntas. Ele não era reconhecido no local por ter ficado ausente por muito tempo. Ogum, cuja paciência é pequena, enfureceu-se com o silêncio geral, por ele considerado ofensivo. Começou a quebrar com golpes de sabre os potes e, logo depois, sem poder se conter, passou a cortar as cabeças das pessoas mais próximas, até que seu filho apareceu, oferecendo-lhe as suas comidas prediletas, como cães e caramujos, feijão regado com azeite-de-dendê e potes de vinho de palma. Enquanto saciava sua fome e sua sede, os habitantes de Ire cantavam louvores onde não faltavam a menção a *Ògúnjajá*, que vem da frase *Ògún jẹ aja* (□Ogum come cachorro□), o que lhe valeu o nome de *Ògúnjá*. Satisfeito e

acalmado Ogum lamentou seus atos de violência e declarou que já vivera bastante. Baixou a ponta de seu sabre em direção ao chão e desapareceu pela terra adentro com uma barulheira assustadora. Antes de desaparecer, entretanto, ele pronunciou algumas palavras. A essas palavras, ditas durante uma batalha, Ogum aparece imediatamente em socorro daquele que o invocou. Porém elas não podem ser usadas em outras circunstâncias, pois, se não encontra inimigos diante de si, é sobre o imprudente que Ogum se lançará.

Como orixá, Ogum é o deus do ferro, dos ferreiros e de todos aqueles que utilizam esse material: agricultores, caçadores, açougueiros, barbeiros, marceneiros, carpinteiros, escultores. Desde o início do século, os mecânicos, os condutores de automóveis ou de trens, os reparadores de velocípedes e de máquinas de costura vieram juntar-se ao grupo de seus fiéis.

Ogum é único, mas, em Ire, diz-se que ele é composto de sete partes. *Ògún méjeje lóòde Ire*, frase que faz alusão as sete aldeias, hoje desaparecidas, que existiam em volta de Ire. O número 7 é, pois, associado a Ogum e ele é representado, nos lugares que lhe são consagrados, por instrumentos de ferro, em número de sete, catorze ou vinte e um, pendurados numa haste horizontal, também de ferro: lança, espada, enxada, torquês, facão, ponta de flecha e enxó, símbolos de suas atividades.

Uma história de Ifá, publicada em outra obra, explica como o número 7 foi relacionado a Ogum e o número 9 a Oiá-Iansã. Conta a lenda:

“Oiá era companheira de Ogum antes de se tornar a mulher de Xangô. Ela ajudava o deus dos ferreiros nos seus trabalhos; carregava docilmente seus instrumentos, da casa à oficina, e aí ele manjava o fole para ativar o fogo da forja. Um dia, Ogum ofereceu a Oiá uma vara de ferro, semelhante a uma de sua propriedade, e que tinha o dom de dividir em sete partes os homens e em nove as mulheres que por ela fossem tocados no decorrer de uma briga.

Xangô gostava de vir sentar-se à forja a fim de apreciar Ogum bater o ferro e, freqüentemente, lançava olhares Oiá; esta, por seu lado, também o olhava furtivamente. Xangô era muito elegante, muito elegante mesmo, afirmava o contador da história. Seus cabelos eram trançados como os de uma mulher e usava brincos, colares e pulseiras. Sua imponência e seu poder impressionaram Oiá. Aconteceu, então, o que era de se esperar: um belo dia ela fugiu com ele. Ogum lançou-se a sua perseguição, encontrou os fugitivos e brandiu sua vara mágica. Oiá fez o mesmo e eles se tocaram ao mesmo tempo. E, assim Ogum foi dividido em sete partes e Oiá em nove, recebendo ele o nome de *Ògún Mejé* e ela o de Iansã, cuja origem vem de *Iyámésàn* – ‘a mãe (transformada em) nove□.□

Ogum é também representado por franjas de folhas de dendezeiros devidamente desfiadas, chamadas *màriwò*. Elas serviam de vestimenta aos *Igbá Imọlè*, os duzentos deuses da direita, dos quais fala Epega, aqueles que, tendo se conduzido mal, foram destruídos por Olodumaré, com exceção de Ogum, que se tornou assim o guia, o condutor dos *Irun Imọlè*, os quatrocentos deuses da esquerda, os únicos, segundo ainda Epega, de que se pode falar sem perigo.

Esses *màriwò*, pendurados acima das portas e janelas de uma casa ou à entrada dos caminhos, representam proteção, barreiras contra as más influências.

Os lugares consagrados a Ogum ficam ao ar livre, na entrada dos palácios dos reis e nos mercados. Estão presentes também na entrada nos templos de outros orixás. São geralmente pedras em forma de bigorna colocadas perto de uma grande árvore, *àràbà* (Ceiba pentandra), ou protegidas por uma cerca de plantas nativas chamadas *pèrègùn* (*Dracaena fragrans*) ou de *akòro* (*Newbouldia laevis*). Nesses locais, periodicamente, realizam-se sacrifícios de cachorros e galos, acompanhados de oferendas de vinho de palma e pratos de feijão e inhame cozidos e regados com azeite-de-dendê.

O culto de Ogum é bastante difundido no conjunto dos territórios de língua ioruba e em certos países vizinhos, gêges, como o ex-Daomé e o Togo, onde é chamado de Gun. Ogum é, provavelmente, o deus ioruba mais respeitado e temido. Tomá-lo como testemunha no decorrer de uma discussão, tocando com ponta da língua a lâmina de uma faca, ou um objeto de ferro, é sinal de sinceridade absoluta. Um juramento feito invocando-se o nome de Ogum é o mais solene e digno de fé que se possa imaginar, comparável àquele que faria um cristão sobre a Bíblia ou um mulçumano sobre o Corão.

A vida amorosa de Ogum foi muito agitada. Ele foi o primeiro marido de Oiá aquela que se tornaria mais tarde mulher de Xangô. Teve, também relações com Oxum antes que ela fosse viver com Oxossi e com Xangô. E também com Oba, a terceira mulher de Xangô, e *Eléfunlósunlóri*, Aquela-que-pinta-sua-cabeça-com-pós-branco-e-vermelho, a mulher de *Òrìṣà Oko*. Teve numerosas aventuras galantes durante suas guerras, tornando-se, assim, pai de diversos orixás, como Oxossi e Oranian.

A importância de Ogum vem do fato de ser ele um dos mais antigos dos deuses iorubas e, também, em virtude da sua ligação com os metais e aqueles que os utilizam. Sem sua permissão e sua proteção, nenhum dos trabalhos e atividades úteis e proveitosas seriam possíveis. Ele é, então e sempre, o primeiro e abre o caminho para os outros orixás.

Entretanto, certos deuses mais antigos que Ogum, ou originários de países vizinhos aos iorubas, não aceitam de bom grado essa primazia assumida por Ogum, o que deu origem a conflitos entre ele e Obaluaê e Nanã Buruku, dos quais falaremos mais adiante.

Os *oríkì* de Ogum demonstram seu caráter aterrador e violento:

“Ogum que, tendo água em casa, lava-se com sangue”.

Os prazeres de Ogum são os combates e as lutas.

Ogum come cachorro e bebe vinho de palam.

Ogum, o violento guerreiro,

O homem louco com músculos de aço,

O terrível *ẹbọra* que se morde a si próprio sem piedade.

Ogum que come vermes sem vomitar.

Ogum que corta qualquer um em pedaços mais ou menos grandes.

Ogum que usa um chapéu coberto de sangue.

Ogum, tu es o medo na floresta o temor dos caçadores.

Ele mata o marido no fogo e a mulher no fogareiro.

Ele mata o ladrão e o proprietário da coisa roubada.

Ele mata o proprietário da coisa roubada e aquele que critica esta ação.

Ele mata aquele que vende um saco de palha e aquele que o comprar”.

Mas os guerreiros, mesmo os valorosos, têm algumas vezes momentos de fraqueza. Uma lenda africana nos conta como Ogum, voltando de uma guerra, em companhia de sua mulher, deixa-se atemorizar pelo coaxar das rãs, e como ele cortou a cabeça de sua mulher, que o havia humilhado contando essa aventura em público. Essa mesma lenda foi publicada por Lydia Cabrera, que a recolheu em Cuba.

Cerimônias para Ogum

Cerimônias dignas de serem mencionadas celebravam-se com regularidade na região de Aholi (no lado nigeriano) ou Holi (no lado daomeano), realizavam-se todas no dia da semana ioruba dedicado a Ogum, ou seja, de quatro em quatro dias. Os *Oṣe nla* (grandes domingos) alternavam-se com os *Oṣe kékeré* (pequenos domingos); os primeiros tinham mais esplendor que os outros. Esta região Aholi-Holi ficava relativamente preservada da ação civilizadora das administrações coloniais e daquelas que as sucederam. A estrada que atravessa Holi, ligando Kêto ao sul de ex-Daomé, só foi aberta em 1953, em virtude da natureza pantanosa de algumas partes dessa região, ou seja, apenas sete anos antes da independência desses países.

Citamos, a seguir, alguns dos numerosos templos de Ogum nessas paragens:

Ogún Igiri em Adja Were,

Ogún Edeyi em Ilodo,

Ogún Ondó em Pobê, em Igbó-Iso e em Irokonyi,

Ogún Igboigbo em Ixedé,

Ogún Elénjo em Ibanion e em Modogan,

Ogún Agbo em Ixapo,

Ogún Olópe em Ixedé Ije,

Ogún Abesan em Ibanigbe Fuditi.

Trata-se de um só e único ogum, cujo segundo nome designa ou o lugar de origem, como Ondô, ou o nome do fundador, ou, ainda, o nome de uma divindade como no último da relação, para qual ele serve de guardião.

O aspecto desses templos era notável. Situados, geralmente, em lugares calmos e isolados, no meio de uma clareira cercada de árvores frondosas. Apresentavam a forma semelhante a de uma cabana redonda, com telhado cônico e pontiagudo, precedidos por uma galeria ornada com pilastras esculpidas. Construídos com materiais locais: engradamento de madeira, telhado de palha ou de folhas de palmeira trançadas, paredes feitas de bambu.

Os templos dedicados a Ogún Ondô eram de estilo diferente. Todos eles tinham em comum o telhado de cumeeira alta, com duas águas descendo quase até o chão. Vistos de frente, pareciam uma muralha elevada, tendo, ao nível do solo, uma entrada cuja verga era tão baixa que só se podia penetrar no interior do templo curvando-se muito, de maneira respeitosa, ou então rastejando-se com apoio dos

cotovelos e joelhos.

O templo de Igbo-Issó, apresentado neste trabalho, perto de Aba, conservou essas características. O de Podê, que conhecemos em 1936, era um edifício majestoso com telhados de palha, alto e pontudo, mas, infelizmente, católicos zelosos, estimulados pelos sermões “incendiários” de um reverendo missionário que, do púlpito, esbravejava sempre contra as religiões pagãs, julgaram por bem “ajudar a Providência” ateando fogo ao templo de *Ondó* numa noite de verão. Foi uma bela fogueira cuja conseqüência foi a reconstrução do templo, com material à prova de fogo, coberto por um telhado de zinco ondulado, semelhante a um galpão ou um galinheiro. Para dar graça ao conjunto e, ao mesmo tempo, amedrontar os incendiários, desenharam, acima da porta, dois leopardos mostrando todas as suas garras.

Ad cerimônias *Oşę nlà*, em *Ògún Ondó*, realiza-se numa grande praça, de cerca de cem metros de comprimento por trinta de largura, que era antigamente, uma clareira no meio de uma floresta. Com o tempo essa floresta ficou reduzida a uma estreita faixa de árvores, formando uma cortina medíocre entre o recinto sagrado e a cidade. O templo de Ondó está situado em um dos lados maiores do retângulo. Defronte, encontra-se outro templo menor e circular, dedicado a Arè, e no fundo, onde devia ser antigamente a entrada da clareira, um templo igualmente circular, de Èşù Èļębára. Este conjunto se completa por dois pequenos cercados quadrados, de cinquenta centímetros de lado, chamados *idomosun*. Num deles, no começo da cerimônia, colocam-se o *osun* de cada um dos principais dignitários; o outro é reservado ao *osun* de Olúponahá ainda, em diversos locais, troncos de árvores deitados no chão, servindo de assento aos diversos participantes da cerimônia.

Os principais oficiantes do culto de *Ògún Ondó* são:

Alààşę, responsável pelo *àşę* do orixá. Ele não entra em transe e seu papel é semelhante ao dos *Mogbà Şangó*, do qual trataremos mais adiante. *Alààşę* era antigamente o chefe religioso mais importante da comunidade e é, ainda, saudado com um título de *Kábiyèsí*, reservado aos reis. Ele senta-se durante a cerimônia ao lado do templo de *Ògún Ondó*.

Saba que é assistente de *Alààşę*, entra em transe de possessão por *Ògun Ondó* durante o *oşę*;

Okęę, assistente de *Saba*; são dois em geral, e ambos são possuídos (montados por *gùn*) por *Ògún Ondó*. Se sentam lado a lado, perto do *idomosun*.

Isa, que cuida de *Arè* e toma lugar perto do seu templo, é durante a cerimônia possuído por esta divindade.

Olápòna, que se ocupa de Exu e senta-se perto do seu templo, é por ele possuído por ele muitas vezes, é acompanhado por um *Olápòna* de um outro templo de *Ogún*, vindo de alguma cidade vizinha.

Há ainda cerca de outros vinte *olóyè*, portadores de títulos, que não entram em transe e têm, cada um deles, seu lugar reservado, de onde assistem a cerimônia e dela participam. Entre eles há os *ęgbenlá*, os soldados de Ogum, armados com grandes facões e longos bastões.

Duas mulheres consagradas a *Dúdúa*, nome dado na região a *Òrişàálá*, sentam-se perto dos *Okęę*, mas permanecem como meras espectadoras e contentam-se em bater em instrumentos de ferro, em sinal de respeitosa atenção, nos momentos mais solenes. Há ainda as *iyàwó* (iaôs) de *Ondó*, que cantam em seu louvor.

Ao lado do templo de *Arę* instala-se o conjunto, composto de três atabaques e um agogô. Os atabaques são: uma *aposi*, pequeno tambor em terracota; um *ogidan*, tambor alongado colocado rente

ao chão; e o *kele*, pequeno tambor com pés.

Os participantes do *ose* de Ògún Ondó chegam de manhã cedinho. *Aláàşę*, *Saba*, os *Okere*, *Isa* ou os Olúpona vestem-se com um pano colorido, amarrado no ombro direito. Têm na cabeça um gorro de palha pontudo, enfeitado com grandes penas de galo e penas vermelhas da cauda de papagaios. Os pulsos são ornados com numerosas pulseiras de contas de vidro de diversas cores. Eles trazem numa das mãos seus *osun* de ferro que vão colocar no *idomosun*. Na outra mão, tem um facão e dois grandes chocalhos (*ààjà*), que são batidos um no outro enquanto caminham. Olúpona traz ainda um *ogo*, bastão esculpido de forma fálica.

Todos vão se sentar em seus respectivos lugares, com ar severo e recolhido. As *iyawó* de Ògún Ondó em seguida trazendo oferendas de alimentos para as divindades: Ògún Ondó, *Arę* e *Èşù*. As grandes gamelas são colocadas nas portas dos três templos. *Saba*, ajudado pelos *Okere*, *Isa* e os Olúpona levantam-se com a cabeça descoberta, deixando seus gorros, *ààjà* e facões em seus respectivos lugares e entram em atividade, nos seus templos respectivos, colocados ali uma parte das oferendas preparadas com inhame e feijão, regadas com azeite-de-dendê. Põem uma porção desses alimentos em seus *osun* para que os antigos titulares do posto, atualmente ocupados por eles, participem também da festa.

Em seguida, fazem oferendas de divindade para divindade e para os diversos *olóyè*. Isso provoca uma série de idas e vindas em que cada divindade recebe, em troca de seus donativos, um contradonativo dos dois outros. Resulta desses intercâmbios uma refeição comunitária em que participam todos os espectadores do *ose*.

Os oficiantes do culto consultam as divindades utilizando nozes de cola para verificarem se os deuses estão satisfeitos, em seguida alguns dos dignitários vão se reunir em um local que era outrora uma clareira adjacente, para deliberarem e comentarem o resultado das consultas. Ao cabo de certo tempo, voltam e sentam-se nos lugares que lhe são reservados.

Um período de calma sucede a toda essa agitação, após o que, os músicos entram em ação. Executam uma série de invocações. *Aláposi* bate alguns compassos em seu tambor *aposi*, que esta preso entre seus joelhos; *Ológidan*, cavalgando seu instrumento *ogidan* colocado no chão, o acompanha. Esses dois tambores formam um conjunto falante, emitem sons ondulados, de acordo com a pressão mais ou menos intensa de uma das mãos do executante sobre os couros dos tambores, invocando os deuses. O terceiro tambor, *kele*, está no chão, diante de *Onikele*, que nele bate com duas varetas numa cadência extremamente rápida. Vez por outra ele é substituído por um dos seus assistentes, que mantém o ritmo, com a mesma cadência acelerada, criando com seu tom agudo uma atmosfera de tensão nervosa que, em certos momentos, torna-se quase insuportável.

O conjunto toca assim, por períodos interrompidos por curtos e repentinos momentos de silêncio. Essas interrupções contribuem para criar uma sensação de ansiosa expectativa. Na sétima vez, os Olúpona dão um grito estridente. A expressão de seus rostos transforma-se. Põem gorro pontudo, pegam seus *ààjà* e seus *ogo*, com eles tocam três vezes o chão e levantam-se de um salto. Seus gritos são retomados por *Saba*, pelos dois *Okere*, sentados lado a lado, e por *Isa*. Enquanto os atabaques fazem suas chamadas, todos passam pelas mesmas fases de tensão e de concentração progressivas. Apertam nervosamente suas mãos, com os dedos entrelaçados, seus músculos se contraem, baixam a cabeça, fazem a testa e cerram os dentes. São, então, possuídos respectivamente por *Èşù*, *Ògún Ondó* e *Arę*. Cada um deles dá um grito estridente e levanta-se de um só impulso, saltando muito alto, e vão, apressadamente, reunir-se diante do templo de *Ògún Ondó*.

A expressão dos rostos mudou de novo. Agora estão com um ar descontraído, folgazão e vagamente alegre, balançando a cabeça e resmungando frases inacabadas. Caminham com passos irregulares,

desajeitadamente, levantando muito os pés. Quando param, eles se estremecem e oscilam para frente e para trás, bem devagar.

O conjunto toca sem parar mas em surdina. Os *elégùn*, possuídos pelos deuses, com Olúṣona à frente, partem em fila e correm ofegantes, com o corpo inclinado para frente e arrastando os pés. Vão em direção à entrada da clareira e a outros lugares, parando um momento agitado seus *ààjà*, saúdam os quatro cantos do mundo. Em seguida, vão cumprimentar *Aláàṣẹ*, que esta sentado perto do templo de Ògún Ondó. Aproximam-se um a um, passam cuidadosamente seus *ààjà* e seu facão para a mão direita e com a esquerda apertam a de *Aláàṣẹ*, sacudindo-a com força. Tocam três vezes o chão com seus *ààjà*, entrechocam-nos com força e regularidade e executam, assim uma verdadeira música de ferreiros que lembra o som do martelo batendo sobre uma bigorna. Formulam, com voz de falsete votos de prosperidade e de felicidade. Vão em seguida saudar da mesma forma todos os dignitários, os tocadores de atabaques, os *ẹgbenlá* e os *iyàwó* de Ògún Ondó. O ritmo da música transforma-se e torna-se cada vez mais rápido. Os *elégùn* começam então a dançar, lado a lado, como numa quadrilha e seguindo, cuidadosamente o compasso marcado pela música, indo do templo de Ondó ao de Arẹ. Recuando, voltam ao ponto de partida e continuam dançando durante um bom tempo, um pouco pesadamente e em diversas direções, marcando seus movimentos com o som de sinos entrechocados. A música pára e os *elégùn* também. Passam a caminhar de um lado para o outro, com passos ora apressados, ora indolentes, mas sempre desajeitados e hesitantes. Eles profetizam, cantarolam e alternadamente sorriem ou ficam carrancudos; levantam as sobrancelhas, arregalam os olhos ou, com ar beato, exprimem votos aos presentes. Por fim, vão se sentar em seu lugar habitual, resignadamente, com a cabeça baixa e o queixo encostado no peito. Por instantes são agitados por tremores, mas pouco a pouco, voltam a si e retomam sua expressão e comportamentos habituais.

Para os *fon* do Daomé, *Gun* desempenha o mesmo papel que Ogun dos iorubas, mas como *Odùdùà*, é desconhecido em Abomey. *Gun*, aí, é considerado o filho de *Lisa* e *Mawu*, versão *fon* de Orìṣàálá e Yemowo. Maximilien Quénum o compara a *Leḡba* e assinala sua presença diante das forjas. Christian Merlo indica que □ todos os templos têm seu *Gun*, cuja virtude é fortificar o *vodun*.

Ogum no Novo Mundo

Ogum no Brasil é conhecido, sobretudo como deus dos guerreiros. Perdeu sua posição de protetor dos agricultores, pois os escravos, nos séculos anteriores, não possuíam interesse pessoal na abundância e na qualidade das colheitas e, sendo assim, não procuravam sua proteção neste domínio. Isso explica, igualmente, pouco a pouco que os iorubas, escravos no Brasil, deram ao Òriṣà Oko, cujo culto continuou popular na África. Como deus dos caçadores, Ogum foi substituído por Oxossi, trazido à Bahia pólos africanos de Kêto, fundadores dos primeiros candomblés desta cidade.

Ogum recebe na Bahia sete nomes próximos daqueles com os quais ele é designado na África. Existem algumas variações nas listas dadas pelas pessoas interrogadas, mas os nomes mais freqüentemente mencionados parecem ser: Ogum Onirê, Ogum Akorô, Ogum Alagbedê, Ogunjá, ogum Mejê, Ogum Omini, Ogum Warí.

As pessoas consagradas a Ogum usam colares de contas de vidro azul-escuro e, algumas vezes, verde. Terça feira é o dia da semana que lhe é consagrado. Como na África ele é representado por sete instrumentos de ferro, pendurados em uma haste do mesmo metal, e por franjas de folhas de dendezeiro desfiadas, chamadas *màrìwò*.

Seu nome é sempre mencionado por ocasião de sacrifícios dedicados aos diversos orixás no momento em que a cabeça do animal é decepada com uma faca – da qual ele é o senhor.

É também o primeiro a ser saudado depois que Exú é despachado. Quando Ogum se manifesta no

corpo em transe de seus iniciados, dança com ar marcial, agitando sua espada e procurando um adversário para golpear. É, então, saudado com gritos de “Ogum ieee!” (“Olá, Ogum!”). É sempre Ogum quem desfila na frente, “abrindo caminho” para os outros orixás, quando eles entram no barracão nos dias de festa, manifestados e vestidos com suas roupas simbólicas.

Na Bahia, Ogum foi sincretizado com Santo Antônio de Pádua. Expressamos já num capítulo precedente nossa surpresa a respeito da aproximação do deus ioruba e esse santo, geralmente representado com um ar doce a envolvente, bem como a propósito das surpreendentes honras militares que lhe foram concedidas. No Rio de Janeiro, é com São Jorge que Ogum foi associado, o que é mais compreensível, pois ele é representado em suas imagens como um valente guerreiro, vestido com uma brilhante armadura, montado em um fogoso cavalo, às curvetas, e armado com uma lança com a qual ele transpassa um dragão encolerizado.

Em Cuba, Ogum é sincretizado com São João Batista e São Pedro.

No Haiti, “a família dos Ogous engloba o conjunto dos *loas nagôs*, os orixás iorubas. Encontra-se aí:

“O pai e chefe dos Ogous, Papa Ogou, sincretizado com São Tiago Maior;

Ogou Ferraille, sincretizado com São Felipe;

Ogou Olisha (Obatalá) sincretizado com São Raimundo;

Ogou Balinjo (que existe na África em Dassa Zumê), sincretizando com São Tiago Menor ou São José;

Ogou Djamsan (Iansã-Oiá) e Ossange (Ossain) fazem parte da mesma família dos Ogous, mas não sabemos com que santos eles são sincretizados;

Enfim, Ogou Chango (Xangô), que, sob influência de Cuba, foi sincretizado com santa Bárbara “.

Arquétipo

O arquétipo de Ogum é o das pessoas violentas, briguentas e impulsivas, incapazes de perdoarem as ofensas de que foram vítimas. Das pessoas que perseguem energeticamente seus objetivos e não se desencorajam facilmente. daquelas que nos momentos difíceis triunfam onde qualquer outro teria abandonado o combate e perdido toda a esperança. Das pessoas que possuem humor mutável, passando por furiosos acessos de raiva ao mais tranquilo dos comportamentos. Finalmente, é o arquétipo das pessoas impetuosas e arrogantes, daquelas que se arriscam a melindrar os outros por uma certa falta de discrição quando lhe prestam serviços, mas que, devido à sinceridade e fraqueza de suas intenções, tornam-se difíceis de serem odiadas.

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo (Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

OXÓSSI (ỌȘȘỌȘÌ)

ỌȘȘỌȘÌ na África

Oxossi, o deus dos caçadores, teria sido o irmão caçula ou filho de Ogum. Sua importância deve-se a diversos fatores.

O primeiro é de ordem material, pois, como Ogum, ele protege os caçadores, torna suas expedições eficazes, delas resultando caça abundante.

O segundo é de ordem médica, pois os caçadores passam grande parte do seu tempo na floresta, estando em contato freqüente com Ossain, divindade das folhas terapêuticas e litúrgicas, e aprendem com ele parte do seu saber.

O terceiro é de ordem social, pois normalmente é um caçador que, durante suas expedições, descobre um lugar favorável à instalação de uma nova roça ou de um vilarejo. Torna-se assim o primeiro ocupante do lugar e senhor da terra (oníle), com autoridade sobre os habitantes que aí venham a se instalar posteriormente.

O quarto é de ordem administrativa e policial, pois antigamente os caçadores (oḍe) eram únicos a possuir armas no vilarejo, servindo também de guardas-noturnos (oșo).

Uma lenda explica como surgiu o nome ỌȘȘỌȘÌ, derivado de ỌȘȘỌȘÌ (“o guarda noturno é popular”):

“Ọlọfin Odùduà, rei de Ifé, celebrava a festa dos novos inhames, um ritual indispensável no início da colheita, antes do quê, ninguém podia comer desses inhames. Chegado o dia, uma grande multidão reuniu-se no pátio do palácio real. Ọlọfin estava sentado em grande estilo, magnificamente vestido, cercado de suas mulheres e de seus ministros, enquanto os escravos o abanavam e espantavam as moscas, os tambores batiam e louvores eram entoados para saudá-lo. As pessoas reunidas conversavam e festejavam alegremente, comendo dos novos inhames e bebendo vinho de palma. Subitamente um pássaro gigantesco voou sobre a festa, vindo pousar sobre o teto do prédio central do palácio. Esse pássaro malvado fora enviado pelas feiticeiras, as Ìyámi Ọșòròngà, chamadas também as Èlẹyẹ, isto é, as proprietárias dos pássaros, pois elas utilizam-nos para realizar seus nefastos trabalhos. A confusão e o desespero tomam conta da multidão. Decidiram, então, trazer sucessivamente Oxotogun, o caçador das vinte flechas, de Ido; Oxotogí, o caçador das quarenta

flechas, de Moré; Oxotadotá, o caçador das cinquenta flechas, de Ilarê, e finalmente Oxotokanxoxô, o caçador de uma só flecha, de Iremã. Os três primeiros muito seguros de si e uns tanto fanfarrões, fracassaram em suas tentativas de atingir o pássaro, apesar do tamanho deste e da habilidade dos atiradores. Chegada a vez de Oxotokanxoxô, filho único, sua mãe foi rapidamente consultar um babalaô que lhe declarou: “Seu filho está a um passo da morte ou da riqueza. Faça uma oferenda e a morte tornar-se-á riqueza”. Ela foi colocar na estrada uma galinha, que havia sacrificado, abrindo-lhe o peito, como deveriam ser feitas as oferendas as feiticeiras, e dizendo três vezes: “Quero o peito do pássaro receba esta oferenda”. Foi no momento preciso que seu filho lançava sua única flecha. O pássaro relaxou o encanto que o protegia, para que a oferenda chegasse ao seu peito, mas foi a flecha de Oxotokanxoxô que o atingiu profundamente. O pássaro caiu pesadamente, se debateu e morreu. Todo mundo começou a dançar e cantar: “Oxó (Oṣo) é popular! Oxó é popular! Oxowussi (Oṣowusi)! Oxowussi!! Oxowussi!!”

Com o tempo Oṣowusi transformou-se em Oṣoṣi.

Oxossi no Novo Mundo

O culto de Oxossi encontra-se quase extinto na África, mas bastante difundido no Novo Mundo, tanto em Cuba como no Brasil. Na Bahia chega-se mesmo a dizer que ele foi rei de Kêto, onde outrora era cultuado. Isso explica, talvez, pelo fato de este país ter sido completamente destruído e saqueado pelas tropas do rei Daomé, no século passado, e seus habitantes, inclusive os iniciados de Oxossi, foram vendidos como escravos para o Brasil e Cuba. Esses africanos trouxeram consigo o conhecimento do ritual de celebração desse culto. Chegou-se a tal ponto que, embora extinto ainda em Kêto os locais onde Oxossi recebia outrora referendas e sacrifícios, já não existiam atualmente pessoas que saibam ou desejem cultua-lo.

No Brasil, seus numerosos iniciados usam colares de contas azul-esverdeadas e quinta-feira é o dia da semana que lhe é consagrado. Seu símbolo é, como na África, um arco e flecha em ferro forjado. Sacrificam-lhe porcos e são lhe oferecidos pratos de feijão preto ou fradinho com eran patere (miúdos de carne).

Oxossi é sincretizado na Bahia com São Jorge e com São Sebastião no Rio de Janeiro, enquanto em Cuba ele é São Noberto.

No decorrer do “xirê” dos orixás, ele segura em uma das mãos um arco e flecha, seus símbolos, e na outra um “erukerê” (espanta moscas), insígnia de dignidade dos reis da África e que lembra ter sido ele rei de Ketô. Suas danças imitam a caça, a perseguição do animal e o atirar da flecha. Oxossi é saudado com o grito “Okê!”.

Conta-se no Brasil que Oxossi era irmão de Ogum e de Exu, todos os três filhos de Iemanjá. Exu era indisciplinado e insolente com sua mãe e por isso ela o mandou embora. Os outros dois se conduziam melhor. Ogum trabalhava no campo e Oxossi caçava na floresta das vizinhanças, de modo que a casa estava sempre abastecida de produtos agrícolas e de caça. Iemanjá, no entanto, ainda inquieta resolveu consultar um babalaô. Este lhe aconselhou a proibir que Oxossi saísse à caça, pois se arriscava a encontrar Ossain, aquele que detém o poder das plantas e que vivia nas profundezas da floresta. Oxossi ficaria exposto a um feitiço de Ossain para obrigá-lo a permanecer em sua companhia. Iemanjá exigiu, então, que Oxossi renunciasse às suas atividades de caçador. Este, porém de personalidade independente, continuou suas incursões à floresta. Ele partia com outros caçadores, e como sempre faziam, uma vez chegados juntos a uma grande árvore (îròkò), separavam-se, prosseguindo isoladamente, e voltavam a se encontrar no fim do dia e no mesmo lugar. Certa tarde, Oxossi não voltou para o reencontro, nem respondeu aos apelos dos outros caçadores. Ele havia encontrado Ossain e este lhe dera pára beber uma poção onde foram maceradas certas folhas, como a

amúnimúyè, cujo nome significa “apossa-se de uma pessoa e de sua inteligência”, o que provocou Oxossi uma amnésia. Ele não sabia mas quem era nem onde morava. Ficou, então, vivendo na mata com Ossain, como predissera o babalaô.

Ogum inquieto com a ausência do irmão partiu à sua procura, encontrando-o nas profundezas da floresta. Ele o trouxe de volta, mas Iemanjá não quis mas receber o filho desobediente. Ogum, revoltado pela intransigência materna, recusou-se a continuar em casa (é por isso que o lugar consagrado a Ogum está sempre instalado ao ar livre). Oxossi voltou para a companhia de Ossain, e Iemanjá, desesperada por ter perdido seus filhos, transformou-se em um rio, chamado Ògùn (não confundir com Ògún, o orixá).

O narrador desta lenda chamou a atenção para o fato de que “esses quatro deuses iorubas — Exu, Ogum, Oxossi e Ossain — são igualmente simbolizados por objetos de ferro forjado e vivem ao ar livre”.

Arquétipo

O arquétipo de Oxossi é o das pessoas espertas, rápidas, sempre alerta e em movimento. São pessoas cheias de iniciativas e sempre em vias de novas descobertas ou de novas atividades. Têm o senso de responsabilidade e dos cuidados para com a família. São generosas, hospitaleiras e amigas da ordem, mas gostam muito mudar de residência e de achar novos meios de existência em detrimento, algumas vezes, de uma vida doméstica harmoniosa e calma.

Outros deuses de caça

Oreluerê (Ọ̀relúéré)

Além de Ogum e Oxossi, existem outros deuses da caça entre os iorubas, citemos Ọ̀rẹ (Ore) ou Ọ̀relúéré (Oreluerê), que, segundo alguns, teria sido um dos dezesseis companheiros de Odùdùna na ocasião de sua chegada a Ifé. Segundo outros, ele teria sido um dos chefes dos igbôs, juntamente com Orixalá, para opor uma forte resistência aos invasores.

Inlé (Erinlẹ)

Em Ijexá, onde passa um rio chamado Erinlẹ, há um deus da caça com o mesmo nome. Seu templo principal é em Ilobu, onde, segundo onde Ulli Beier, dois cultos teriam se misturado: o culto do rio e do caçador de elefantes, que, em diversas ocasiões, viera ajudar os habitantes de Ilobu a combater seus adversários. Seu símbolo, de ferro forjado, é um pássaro fixo sobre uma haste central, circundada por dezesseis outras hastes sobre as quais se encontra também um pássaro. O culto de Erinlẹ realiza-se as margens de diversos lugares profundos (ibù) do rio. Cada um desses lugares recebe um nome, mas é sempre Erinlẹ que é adorado sob todos esses nomes. Ele recebe oferendas de acarajé, de inhames, bananas, milho, feijão assado, tudo regado com azeite-de-dendê.

No Brasil e em Cuba é conhecido com o nome de Inlé.

Ibualama (Ibùalámọ)

Um desses lugares profundos de Erinlẹ dos quais falamos acima Ibùalámọ (Ibualama). Ele tem uma certa notoriedade e é objeto de um culto praticado no Novo Mundo, principalmente na Bahia, onde, durante as danças, ele traz nas mãos o símbolo de Oxossi, o arco e flecha de ferro, assim como uma espécie de chicote (bilala), com o qual ele se fustiga a si mesmo.

Logunedé (Lógunede)

Erinle teria tido, com Oxum Ipondá, um filho chamado Lógunede (Logunedé), cujo culto se faz ainda, mas raramente, em Ilexá, onde parece estar em vias de extinção. No Brasil, tanto na Bahia como no Rio de Janeiro, Logunedé tem, entretanto, numerosos adeptos. Esse deus tem por particularidade viver seis meses do ano sobre a terra, comendo caça, e os outros seis meses, sob as águas de um rio, comendo peixe. Ele seria também, alternadamente do sexo masculino, durante seis meses, e do sexo feminino durante os outros seis meses. Esse deus, segundo se conta na África, tem aversão por roupas vermelhas ou marrons. Nenhum dos seus adeptos ousaria utilizar essas cores no seu vestuário. O azul-turquesa, entretanto parece ter sua aprovação. É sincretizado na Bahia com São Expedito.

©Copyright MBJ Desenvolvimento

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo (Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

OSSAIN (ÒSANYÌN)

Òsanyìn na África

Ossain é a divindade das plantas medicinais e litúrgicas. A sua importância é fundamental, pois nenhuma cerimônia pode ser feita sem a sua presença, sendo ele o detentor do àṣẹ (o poder), imprescindível até mesmo aos próprios deuses.

O nome das plantas, a sua utilização e as palavras (ọfọ), cuja força desperta seus poderes, são os elementos mais secretos do ritual no culto aos deuses iorubás.

O símbolo de Ossain é uma haste de ferro, tendo, na extremidade superior, um pássaro em ferro forjado; esta mesma haste é cercada por seis outras dirigidas em leque para o alto.

Uma história de Ifá nos ensina como “o pássaro é a representação do poder de Ossain. É o seu mensageiro que vai a toda parte, volta e se empoleira sobre a cabeça de Ossain para lhe fazer o seu relato”. Esse simbolismo do pássaro é bem conhecido das feiticeiras, aquelas freqüentemente chamada Elýẹ, “proprietárias do pássaro-poder”.

Cada divindade tem as suas ervas e folhas particulares, dotadas de virtudes, de acordo com a personalidade do deus. Lydia Cabrera publicou uma lenda interessante, difundida em cuba, sobre a repartição das folhas entre as diversas divindades.

“Ossain havia recebido de Olodumará o segredo das ervas. Estas eram de sua propriedade e ele não as dava a ninguém, até o dia em que Xangô se queixou à sua mulher, Oiá-Iansã, senhora dos ventos, de que somente Ossain conhecia o segredo de cada uma dessas folhas e que os outros deuses estavam no mundo sem possuir nenhuma planta. Oiá levantou suas saias e agitou-as impetuosamente. Um vento violento começou a soprar. Ossain guardava o segredo das ervas numa cabaça pendurada num galho de árvore. Quando viu que o vento havia soltado a cabaça e que esta tinha se quebrado ao bater no chão, ele gritou: “Ewé O! Ewé O!” (“ Oh! As folhas! Oh! As folhas!”), mas não pôde impedir que os deuses as pegassem e as repartissem entre si “.

A colheita das folhas deve ser feita com extremo cuidado, sempre em lugar selvagem, onde as plantas crescem livremente. Aquelas cultivadas nos jardins devem ser desprezadas porque Ossain vive na floresta, em companhia de Àròṅì, um anãozinho, comparável ao saci-pererê, que tem uma única perna

e, segundo se diz no Brasil, fuma permanentemente um cachimbo feito de casca de caracol enfiado num talo oco cheio de suas folhas favoritas. Por causa dessa união com Àrònì, Ossain é saudado com a seguinte frase: “Holá! Proprietário-de-uma-única-perna-que-como-o-proprietário-de-duas-pernas!” alusão às oferendas de galos e pombos que possuem duas patas, feitas a Ossain Àrònì, que possui apenas uma perna.

Os Ọlòdsanyìn, adeptos de Ossain, são também chamados Onîşègùn, curandeiros, em virtude de suas atividades no domínio das plantas medicinais. Quando eles vão colher as plantas para seus trabalhos, devem fazê-lo em estado de pureza, abstendo-se de relações sexuais na noite precedente, e indo à floresta, durante a madrugada, sem dirigir palavra a ninguém. Além disso, devem ter cuidado em deixar no chão uma oferenda em dinheiro, logo que cheguem ao local da colheita.

Ossain está estreitamente ligado a Orunmilá, o senhor das adivinhações. Estas relações, hoje cordiais e de franca colaboração, atravessaram no passado períodos de rivalidade. Algumas lendas refletem as lutas pela primazia e pelo prestígio entre os adivinhos babalaôs e os curandeiros onixegum. Como essas histórias são transmitidas através das gerações pelos babalaôs, não é de estranhar que tendam a glorificar mais Orunmilá, e em conseqüência eles mesmos, do que Ossain e os curandeiros.

Segundo uma lenda recolhida por Bernard Maupoil, “quando Orunmilá veio ao mundo, pediu um escravo para lavrar seu campo; compraram-lhe um no mercado; era Ossain. Na hora de começar seu trabalho, Ossain percebeu que ia cortar esta erva, pois é muito útil”. A segunda curava dores de cabeça. Recusou-se também a destruí-la. A terceira suprimia as cólicas.”Na vedade”, disse ele, não posso arrancar ervas tão necessárias.” Orunmilá, tomando conhecimento da conduta de seu escravo, demonstrou desejo de ver essas ervas, que ele se recusava a cortar e que tinha grande valor, pois contribuía para manter o corpo em boa saúde. Decidiu, então, que Ossain ficaria perto dele para explicar-lhe as virtudes das plantas, das folhas e das ervas, mantendo-o sempre ao seu lado na hora das consultas”.

Uma outra história de Ifá nos diz que, se é Ossain que conhece o uso medicinal das plantas, é, entretanto, a Orunmilá que cabe o mérito de haver conferido nomes a essas mesmas plantas. Os poderes de cada planta de cada estão em estreita ligação com o seu nome e são despertados por palavras obrigatoriamente pronunciadas no momento de seu uso. Essas palavras são indicadas pelos adivinhos aos curandeiros, fato este que dá aos primeiros uma posição de supremacia sobre os segundos.

Essa superioridade é afirmada numa outra lenda, onde “Oferenda”, filho de Orunmilá, compete com “Remédio”, filho de Ossain. Graças a um artifício imaginado por Orunmilá, seu filho “Oferenda” é declarado vencedor de “Remédio” para mostrar que o poder dos babalaôs é superior ao dos curandeiros. Os babalaôs afirmam assim que, sem o poder liberador da palavra, as plantas não exerceriam a ação curativa que possuem em estado potencial.

Ossain é originário de Irão, atualmente na Nigéria, perto da fronteira com o ex-Daomé. Ele não fez parte dos dezesseis companheiros de Odùduà, quando de sua chegada a Ifé. O papel de curandeiro é assumido aí por Elésjẹ.

Na África, os curandeiros, chamados Ọlòdsanyìn, não entram em transe de possessão. Eles adquirem a ciência do uso das plantas após uma longa aprendizagem.

Ossain no Novo Mundo

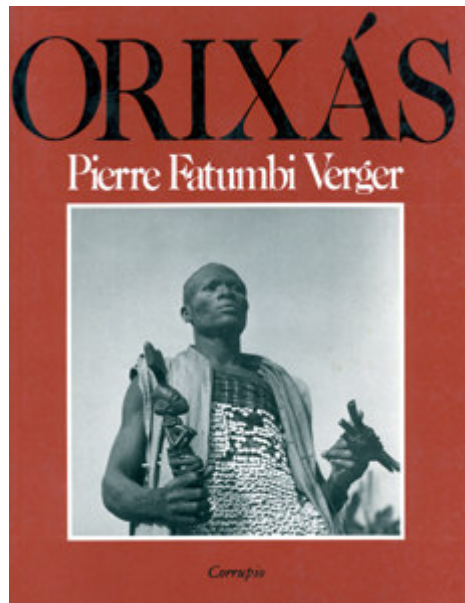
No Brasil, as pessoas dedicadas a Ossain usam colares de contas verdes e brancas. Sábado é o dia consagrado a ele e as oferendas que lhe são feitas compõem-se de bodes, galos e pombos. Seu iaôs, ao

contrário daqueles de África, entram em transe, mas nem sempre possuem conhecimento profundo sobre as virtudes das plantas. Quando eles dançam, trazem nas mãos o mesmo símbolo de ferro forjado, cuja descrição já foi feita anteriormente. O ritmo dos cantos e das danças de Ossain é particularmente rápido, saltitante e ofegante. Saúda-se o deus das folhas e das ervas gritando-se: “Ewé Ô! “ (“Oh! As folhas!”).

O arquétipo de Ossain é o das pessoas de caráter equilibrado, capazes de controlar seus sentimentos e emoções. daquelas que não deixam suas simpatias e antipatias intervirem nas suas decisões ou influenciarem as suas opiniões sobre pessoas e acontecimentos. É o arquétipo dos indivíduos cuja extraordinária reserva de energia criadora e resistência passiva ajuda-os a atingir os objetivos que fixaram. Daqueles que não tem uma concepção estreita e um sentido convencional da moral e da justiça. Enfim, daquelas pessoas cujos julgamentos sobre os homens e as coisas são menos fundados sobre as noções de bem e de mal do que sobre as de eficiência.

©Copyright MBJ Desenvolvimento

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo
(Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

ORUNMILÁ (ÒRÚNMÌLÀ)

Orunmilá é na tradição de Ifé o primeiro companheiro e “Chefe Conselheiro” de Odùduà quando de sua chegada a Ifé. Outras fontes dizem que ele estava instalado em um lugar chamado Òkè Igèti antes de vir fixar-se em Òkè Itase. Uma colina em Ifé onde mora Àràbà, a mais autoridade em matéria de adivinhação, pelo sistema chamado Ifá. Orunmilá é também chamado Àgbónmìrégún ou Èlà. É o testemunho do destino das pessoas e, por esta razão, é chamado Elèrì Ípín.

Apesar de suas altas posições, Orunmilá e Olodumaré, o deus supremo, consultam Ifá em certas cerimônias, para saberem o que lhes reserva o destino.

Os babalaôs, “pais do segredo”, são os porta-vozes de Orunmilá, que não é orixá nem eḃora. A iniciação de um babalaô não comporta a perda momentânea de consciência que acompanha a dos Orixás. Não se trata de ressuscitar no inconsciente do babalaô o “eu perdido”, correspondente à personalidade do ancestral divinizado. É uma iniciação totalmente intelectual. Ele deve passar por um longo período de aprendizagem de conhecimentos precisos em que a memória, principalmente, entra em jogo. Precisa aprender uma quantidade enorme de histórias e de lendas antigas, classificadas nos duzentos e cinquenta e seis odù ou signos de Ifá, cujo conjunto forma uma espécie de enciclopédia oral dos conhecimentos tradicionais do povo de língua iorubá.

Todo indivíduo nasceu ligado a um desses duzentos e cinquenta e seis odù. No momento do nascimento de uma criança, os pais pedem ao babalaô para indicar a que odù a criança está ligada. O odù dá a conhecer a identidade profunda de cada pessoa, serve-lhe de guia na vida, revela-lhe o orixá particular, ao qual ela deve eventualmente ser dedicada, além do da família, e dá-lhe outras indicações que a ajudarão a comportar-se com segurança e sucesso na vida.

Orunmilá é consultado em caso de dúvida, quando as pessoas tem uma decisão importante a tomar a respeito de uma viagem, de um casamento, de uma compra ou venda, ou ainda por aquelas que

procuram determinar a causa de uma doença.

Dois sistemas permitem ao babalaô encontrar o signo de Ifá que está sendo procurado, chave do problema que lhe apresenta o consulente. Um deles é bastante elaborado, manipula-se de acordo com certas regras, dezesseis caroços dos frutos do dendezeiro, os ikin Ifá; o outro é mais simples e consiste em utilizar um opele Ifá, uma corrente onde estão enfiadas oito metades de caroço de certa fruta.

Uma vez determinado o odù desses processos, a resposta a ser dada ao consulente é encontrada pelo babalaô interpretando o contexto das histórias tradicionais, correspondentes a esse odù.

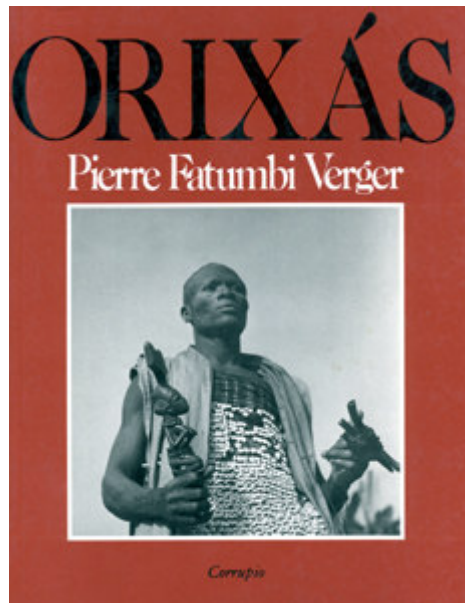
Orunmilá, embora não sendo um orixá, participa muitas vezes de Ifá, da vida, e das aventuras dos deuses iorubás.

Conta-se que ele teve relações amorosas com um certo número de divindades, como Iemanjá, Ajé a riqueza, filha de Olókun, Oxum e muitas outras mulheres, entre as quais podemos citar: Oşúmilyò e Apètèbì, que é o título usado pela mulher fazer a adivinhação. Há ainda sua mulher Odù, cujo símbolo é Igbàdú, a cabaça de Odù, da qual falamos em outra publicação.

Há outros sistemas de adivinhação derivado do sistema de Ifá, porém sem ligação com Orunmilá. Em um deles, Utilizam-se dezesseis búzios e é Exu quem dá as respostas; num outros são usados as quatro partes de uma noz de cola e é orixá que responde diretamente às perguntas do consulente.

©Copyright MBJ Desenvolvimento

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo
(Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

ORANIAN (ÒRÀNMÍYÀN)

“Òrànmiyàn (Oranian) foi o filho mais novo de Odùduà e tornou-se o mais poderoso de todos eles; aquele cuja fama era a maior em toda a nação iorubá. Tornou-se famoso como caçador desde a juventude e, em seguida, pelas grandes, numerosas e proveitosas conquistas que realizou. Foi o fundador do reino de Oyó. Uma de suas mulheres, Tṛosí (Trosi), filha de Eḷempe, o rei da nação Tapa (ou Nupê), foi a mãe de Xangô, que mais tarde, subiu ao trono de Oyó. Oranian instalou um outro filho seu. Eweka, como rei em Benim, tornando-se ele próprio Óni de Ifé.

Oranian foi concebido em condições muito singulares, que, sem dúvida, espantariam os geneticistas modernos. Uma lenda relata Omo Ogum, durante uma de suas expedições guerreiras, conquistou a cidade de Ogatún, saqueou-a e trouxe um espólio importante. Uma prisioneira e rara beleza chamada Lakanjê agradou-lhe tanto que ele não respeitou sua virtude. Mais tarde, quando Odùduà, pai de Ogum, a viu, ficou perturbado, desejou-a por sua vez e fez dela uma de suas mulheres. Ogum, amedrontado, não ousou revelar a seu pai o que se passara entre ele e a bela prisioneira. Nove meses mais tarde, Oranian nasceu. Seu corpo era verticalmente dividido em duas cores. Era preto de um lado, pois Ogum tinha a pele escura do outro, como Odùduà, que tinha a pele muito clara.

Essa característica de Oranian é representada todos os anos em Ifé, por ocasião da festa de Olojo, quando o corpo dos servidores do Óni é pintado de preto e branco. Eles acompanham Óni de seu palácio até Òkè Mògún, a colina onde se ergue um monólito consagrado a Ogum. Essa grande pedra é cercada de màrìwò òpè, franjas de palmeiras desfiadas, e, nesse dia, os sacrifícios de cão e galo são aí pendurados. Óni chega vestido suntuosamente, tendo na cabeça a coroa de odùduà. É uma das raras ocasiões, talvez mesmo a única do ano, em que ele a usa publicamente, fora do palácio. Chegando diante da pedra de Ogum, ele cruza por um instante sua espada com Oṣògún, chefe do culto de Ogum em Ifé, em sinal de aliança, apesar do desprazer experimentado por Odùduà quando descobriu que não era o único pai de Oranian.

Oranian, como já dissemos, foi o fundador da dinastia dos reis de Oyó. O mito da criação do mundo

tal como é contado em Oyó atribui-lhe esse ato e não a Odùduà.

Estes dois personagens são os fundadores das respectivas linhagem reais de Oyó e de Ifé, o que bem demonstra que o mito da criação do mundo é, de uma lado e outro, o reflexo da lenha histórica da origem das dinastias que dominam nesses dois reinos.

A supremacia estabelecida por Oranian sobre seus irmãos nos é narrada em uma lenda recolhida no século passado Oyó:

“No começo, a terra não existia... No alto era o céu, embaixo era a água e nenhum ser animava nem o céu nem a água. Ora, o todo-Poderoso Olodumaré, o senhor e o pai de todas as coisas... criou, inicialmente, sete príncipes coroados... Em seguida... sete sacos nos quais havia búzios, pérolas, tecidos e outras riquezas. Criou uma galinha e vinte e uma barras de ferro. Criou, ainda, destro de um pano preto, um pacote volumoso cujo conteúdo era desconhecido. E, finalmente, uma corrente de ferro muito comprida, na qual prendeu os tesouros e os sete príncipes. Depois, deixou cair tudo do alto do céu... No limite do vazio só havia água... Olodumaré, do alto de sua morada divina, jogou uma semente que caiu na água. Logo, uma enorme palmeira cresceu até os príncipes, Oferecendo-lhe um abrigo grande e seguro, entre as suas palmas. Os príncipes se refugiaram ali e se instalaram com suas bagagens. Eram todos príncipes coroados e conseqüentemente, todos queriam comandar. Resolveram separar-se. Os nomes desses sete príncipes eram: Olówu, que se tornou rei do Egbá; Onisabe, que se tornou rei de Savé; Orangun, que reinou em Ila; Óòni, que foi soberano de Ifé; Ajero, que se tornou rei de Ijerô; Alákétu, que reinou em Kêto; e o último criado, o mais jovem, Òrànmíyàn, que se tornou rei de Oyó.

Antes de se separarem para seguirem seus destinos, os sete príncipes decidiram reparti entre eles a soma dos tesouros e das provisões que o Todo-Poderoso lhes havia dado. Os seis mais velhos pegaram os búzios, as pérolas, os tecidos e tudo o que julgaram precioso ou bom para comer. Deixaram para o mais moço o pacote de pano preto, as vinte e uma barras de ferro e a galinha... Os seis príncipes partiram à descoberta nas folhas de palmeira. Quando Oranian ficou sozinho, desejou ver o que continha o pacote envolto no pano preto. Abriu-o e viu uma porção de substância preta que ele desconhecia... sacudiu então o pano e a substância preta caiu na água e não desapareceu. Formou um montículo. A galinha voou para pousar em cima. Ali chegando, ela pôs-se a ciscar essa matéria preta, que se espalhou para longe. E o montículo se ampliou e ocupou o lugar da água. Eis aí como nasceu a terra.

Oranian apressou-se em descer para o domínio, assim formado pela substância negra, e tomou posse da terra. Por sua vez, os outros seis príncipes desceram da palmeira. Quiseram tomar a terra de Oranian, como já lhe haviam tomado, na palmeira, sua parte dos búzios, das pérolas, dos tecidos e dos alimentos... Mas Oranian tinha armas; suas vinte e uma barras de ferro haviam se transformado em lanças, dardos, fechas e machados. Com a mão direita, ele brandia uma longa espada, e lhes dizia: “Esta terra é só minha. Lá em cima, quando me roubaram, vocês me deixaram apenas esta terra e este ferro. A terra cresceu e o ferro também; com ele defenderei a minha terra! Vou matar todos vocês. Os seis príncipes pediram clemência, rastejaram aos pés de Oranian, suplicantes. Pediram-lhe que cedesse uma parte de sua terra para que pudessem viver, e continuar príncipes... Oranian poupou-lhes a vida e deu-lhes uma parte da terra. Exigiu apenas uma condição: esses príncipes e seus descendentes deveriam permanecer sempre seus súditos e de seus descendentes; deveriam, todo ano, vir presta-lhe homenagem e pagar os impostos na sua cidade principal, para demonstrar e lembrar que eles tinham recebido, por condescendência, a vida e sua parte de terra. Eis aí como Oranian tornou-se rei de Oyó e soberano da nação iorubá é, de toda a terra.”

Porém, Ifé reivindica a preponderância sobre Oyó. É em Ifé que está guardado o sabre de Oranian, chamado “sabre da Justiça”, que os reis de Oyó devem segurar nas mãos durante as cerimônias de

entronização, para garantir sua futura autoridade.

Vêm-se ainda em Ifé duas outras relíquias de Oranian: um grande monólito, o Òpá Òrànmiyàn, seu escudo.

©Copyright MBJ Desenvolvimento

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo (Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

OIÁ-AINSÃ (OYA YÁNSÀN)

Oya Yánsàn na África

Oya (Oiá) é a divindade dos ventos, das tempestades e do rio Níger que, em iorubá, chama-se Odò Oya. Foi a primeira mulher de Xangô e tinha um temperamento ardente e impetuoso. Conta uma lenda que Xangô enviou-a em missão na terra dos baribas, a fim de buscar um preparado que, uma vez ingerido, lhe permitiria lançar fogo e chamas pela boca e pelo nariz. Oiá, desobedecendo às instruções do esposo, experimentou esse preparado, tornando-se também capaz de cuspir fogo, para grande desgosto de Xangô, que desejava guardar só para si esse terrível poder.

Oiá foi, no entanto, a única das mulheres de Xangô que, ao final do seu reinado, seguiu-o na sua fuga para Tapa. E, quando Xangô recolheu-se para baixo da terra em Kossô, ela fez o mesmo em Irá.

Antes de se mulher de Xangô, Oiá tinha vivido com Ogum. Vimos, em capítulos precedentes, como a aparência do deus do ferro e dos ferreiros causou-lhe menos efeito que a elegância, o garbo e o brilho do deus do travão. Ela fugiu com Xangô, e Ogum, enfurecido, resolveu enfrentar o seu rival; mas este último foi à procura de Olodumaré, o deus supremo, para lhe confessar que perdoasse a afronta. E explicou-lhe: “Você, Ogum, é mais velho do que Xangô! Se, como mais velho, deseja preservar sua dignidade aos olhos de Xangô e aos outros orixás, você não deve se aborrecer nem brigar; deve renunciar a Oiá sem recriminações”. Mas Ogum não foi sensível a esse apelo, dirigido aos sentimentos de indulgência. Não se resignou tão calmamente assim, lançou-se à perseguição dos fugitivos e, como vimos anteriormente, trocou golpes de varas mágicas com a mulher infiel. Que foi então, dividida em nove partes. Este número 9, ligado a Oiá, está na origem de seu nome Iansã e encontramos esta referência no ex-Daomé, onde o culto de Oiá é feito em Porto Novo sob o nome de Aveşan, no bairro Akron (Lokoro dos Iorubás) e sob o de Abşan, mais ao norte em Bainingbê. Esses nomes teriam por origem a expressão Aborimeşan (“com nove cabeça”), alusão aos supostos nove braços do delta do Níger.

Uma outra indicação da origem desse nome nos é dada pela lenda da criação da roupa de Egúngún por Oiá. Roupas sob as quais, em certas circunstâncias, os mortos de uma família voltam a terra a fim de saudar seus descendentes. Oiá é o único orixá capaz de enfrentar e de dominar os Egúngún.

Oiá lamentava-se de não ter filhos. Esta triste situação era conseqüência da ignorância a respeito das suas proibições alimentares. Embora a carne de cabra lhe fosse recomenda, ela comia a de carneiro.

Oiá consultou um babalaô, que lhe revelou o seu erro, aconselhando-a a fazer oferendas, entre as quais deveria haver um tecido vermelho. Este pano, mais tarde, haveria de servir para confeccionar as vestimentas dos Egúngún. Tendo cumprido essa obrigação, Oiá tornou-se mãe de nove crianças, o que se exprime em iorubá pela frase: “Iyá ọmọ mészàn, Origem de seu nome Iansã.

Quanto ao seu outro nome Oya, há uma lenda que faz alusão à sua origem explicando-a por um jogo de palavras. Nela se conta “como uma cidade chamada Ipô esta ameaçada de destruição, invadida pelos guerreiros tapás. Para preservá-la foi feita uma oferenda das roupas do rei dos ipôs. Esse traje era de tal beleza que as galinhas do lugar puseram-se a cacarejar de surpresa – razão pela qual, diz-se gravemente na lenda, as galinhas cacarejam até hoje, sempre estão em presença de qualquer coisa estranha. Esse prestigioso traje foi rasgado (ya) em dois para servir para servir de almofada de apoio às cabaças de oferendas. Apareceu então, misteriosamente, uma água que se espalhou (ya), inundando os arredores da cidade e afogando os agressores tapas. Quando os habitantes de Ipô procuraram um nome para este rio que surgiu e se espalhou, ya, quando as roupas foram rasgadas, ya, decidiram chamá-lo Odò Oya.

Existe uma lenda, conhecida na África e no Brasil, que explica de que maneira os chifres de búfalo vieram a ser utilizados no ritual do culto de Oiá-Iansã:

“Ogum foi caçar na floresta. Colocando-se à espreita, percebeu um búfalo que vinha em sua direção. Preparava-se para mata-lo quando o animal, parando subitamente, retirou sua pele. Uma linda mulher apareceu diante de seus olhos. Era Oiá-Iansã. Ela escondeu a pele formigueiro e dirigiu-se ao mercado da cidade vizinha. Ogum apossou-se do despojo, escondendo-o no fundo de um depósito de milho, ao lado de sua casa, indo, em seguida, ao mercado fazer a corte à mulher-búfalo. Ele chegou a pedi-la em casamento, mas Oiá recusou inicialmente. Entretanto, ela acabou aceitou, quando, de volta à floresta, não mais achou a sua pele. Oiá recomendou ao caçador não contar a ninguém que, na realidade, ela era um animal. Viveram bem durante alguns anos. Ela teve nove crianças, o que provocou o ciúme das outras esposas de Ogum. Estas, porém, conseguiram descobrir o segredo da aparição da nova mulher. Logo que o marido se ausentou, elas começaram a cantar: “ Múa je, múa um, àwò rẹ nbe nínú àkà”, Você Pode beber e comer (e exibir sua beleza), mas a sua pele está no depósito (você é um animal).

“Oiá compreendeu a alusão; encontrando a sua pele, vestiu-a e voltando à forma de búfalo, matou as mulheres ciumentas. Em seguida, deixaram os seus chifres com os filhos, dizendo-lhes: Em caso de necessidade, batam um contra o outro, e eu virei imediatamente em vosso socorro. É por essa razão que chifres de búfalos são sempre colocados nos locais consagrados a Oiá-Iansã”.

Tivemos oportunidade de ouvir essa história na Bahia, narrada por Pai Cosme, um Velho pai-de-santo, hoje falecido. Ele pronunciava com perfeita correção a frase iorubá citada acima.

Os oríkì dirigidos a Iansã descrevem-na bastante bem:

“Oiá, mulher corajosa que, os acordar, empunhou um sabre”.

Oiá, mulher de Xangô.

Oiá, cujo marido é vermelho.

Oiá, que embeleza seus pés com pó vermelho.

Oiá, que morre corajosamente com seu marido.

Oiá, vento da morte.

Oiá, ventania que balança as folhas das árvores por toda parte.

Oiá, a única que pode segurar os chifres de um búfalo”.

Oiá-Iansã no Novo Mundo

As pessoas dedicadas a Iansã, nome sob o qual ela é mais conhecida no Brasil, usam colares de contas de vidro grená. A quarta-feira é o dia da semana consagrado a ela, o mesmo dia de Xangô, seu marido. Seus símbolos são como na África: os chifres de búfalo e um alfanje, colocados sobre seu “pejí”. Ela recebe sacrifícios de cabras e oferendas de acarajés (àkàrà na África). Ela detesta abóbora e a carne de carneiro Ihe é proibida.

Quando se manifesta sobre um dos iniciados, ela está adornada com uma coroa semelhante à dos reis africanos, cujas franjas de contas escondem o seu rosto. Ela traz um alfanje em uma das mãos e um espanta-moscas feito de cauda de cavalo na outra. Suas danças são guerreiras e, se Ogum está presente, ela se engaja num duelo com ele, lembrança, sem dúvida, de suas antigas divergências. Ela evoca também, através de seus movimentos sinuosos e rápidos, as tempestades e os ventos enfurecidos. Seus fiéis saúdam-na gritando: “Epa Heyi Oya!”.

No Brasil, Oia é sincretizada com Santa Bárbara e, em Cuba, com Nuestra Señona de la Candelária.

Certa Iansãs, chamadas Yánsàn de Igbalè, ligadas ao culto dos mortos, os Egúngún, quando dançam parecem expulsar as almas errantes com seus braços largamente abertos e estendidos para a frente.

Arquétipo

O arquétipo de Oiá-Iansã é o das mulheres audaciosas, poderosas e autoritárias. Mulheres que podem ser fiéis e de lealdade absoluta em certas circunstâncias, mas que, em outros momentos, quando contrariadas em seus projetos e empreendimentos, deixam-se levar a manifestações a mais extrema cólera. Mulheres, enfim, cujo temperamento sensual e voluptuoso pode leva-las a aventuras amorosas extraconjugais múltiplas e freqüentes, sem reserva nem decências, o que não as impede de continuarem muito ciumentas dos seus maridos, por elas mesmas enganados.

©Copyright MBJ Desenvolvimento

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo (Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

OXUM (ÒŞUN)

Òşun na África

Oxum é a divindade do rio de mesmo nome que corre na Nigéria, em Ijexá e Ijebu. Era, segundo dizem, a segundo mulher de Xangô, tendo vivido antes com Ogum, Orunmilá e Oxossi.

As mulheres que desejam ter filhos dirigem-se a Oxum, pois ela controla a fecundidade, graças aos laços mantidos com Ìyámi-Àjé (“Minha Mãe Feiticeira”). Sobre este assunto, uma lenda conta que:

“Quando todos os orixás chegaram a terra, organizaram reuniões onde as mulheres não eram admitidas. Oxum ficou aborrecida por ser posta de lado e não poder participar de todas as deliberações. Para se vingar, tornou as mulheres estéreis e impediu que as atividades desenvolvidas pelos deuses chegassem a resultados favoráveis. Desesperados, os orixás dirigiram-se a Olodumaré e explicaram-lhe que as coisas iam mal sobre a terra, apesar das decisões que tomavam em suas assembléias. Olodumaré perguntou se Oxum participava das reuniões e os orixás responderam que não. Olodumaré explicou-lhes então que, sem a presença de Oxum e do seu poder sobre a fecundidade, nenhum de seus empreendimentos poderia dar certo. De volta a terra, os orixás convidaram Oxum para participar de seus trabalhos, o que ela acabou por aceitar depois de muito lhe rogarem. Em seguida, as mulheres tornaram-se fecundas e todos os projetos obtiveram felizes resultados”.

Oxum é chamada de Ìyálódè (Iaodê) título conferido à pessoa que ocupa o lugar mais importante entre todas as mulheres da cidade. Além disso, ela é a rainha de todos os rios e exerce seu poder sobre a água doce, sem a qual a vida na terra seria impossível.

Os seus axés são constituídos por pêras do fundo do rio Oxum, de jóias de cobre e de um pente de tartaruga.

O amor de Oxum pelo cobre, o metal mais precioso do país iorubá nos tempos antigos, é mencionado nas saudações que lhe são dirigidas:

“Mulher elegante que tem jóias de cobre maciço”.

É uma cliente dos mercadores de cobre.

Oxum limpa suas jóias de cobre antes de limpar seus filhos “.

Numerosos lugares profundos (ibù), entre Igèdè, onde nasce o rio, e Lke, onde ele deságua na lagoa, são os laçais de residência de Oxum. Aí, ela é adorada sob nomes diferentes e suas características são distintas uma das outras. Encontramos:

Yèyé Odò, perto da nascente do rio;

Òşun Ijùmú, rainha de todas as Oxuns e que , como a que vem a seguir, está em estreita ligação com as bruxas Ìyámi-Àjè;

Òşun Àyálá ou Òşun Ìyánlá, a Avó, que foi a mulher de Ogum;

Òşun Oşogbo, cuja fama é grande por ajudar as mulheres a ter filhos;

Òşun Apará, a mais jovem de todas, de gênio guerreiro;

Òşun Abalu, a mais velha de todas;

Òşun Ajagira, muito guerreira;

Yèyé Oga, velha e brigona;

Yèyé Olóko, que vive na floresta;

Yèyé Ipetú;

Yèyé Mörin ou Iberin, feminina e elegante;

Yèyé Kare, muito guerreira;

Yèyé Oníra, guerreira;

Yèyé Oke, muito guerreira;

Òşun Pòpòlókun, cujo culto é realizado próximo à lagoa e que, diz-se no Brasil, não sobe à cabeça das pessoas.

Sobre Òşun Àyálá, também chamada de Òşun Ìyánlá, a Avó, diz-se que era uma mulher poderosa e guerreira, que ajudava Ogum Alagbedé, seu esposo, na forja, da mesma maneira que Oiá. Ogum forjava e, quando o ferro começava a esfriar, ele o colocava no fogo, atizado por oxum que fazia funcionar os foles em cadência. O barulho que eles faziam, kutu, kutu, kutu, era ritmado e parecia que Oxum tocava um instrumento de música. Um Egúngún que passava pela rua se pôs a dançar, inspirado pelo som que provinha dos foles . Os passantes maravilhados testemunharam seu contentamento oferecendo dinheiro. Muito honestamente. Egúngún entregou metade da soma recolhida a Oxum, a Avó, o que lhe valeu ser denominada de:

“Tocadora de música num fole para fazer dançar Egúngún”.

Proprietária do fole que sussurra como a chuva,

E cuja tosse ressoa como urra o elefante ““““.

Segundo Epega, os reis Awaùjalè de Ijebu-Erê, em Eriti, e de Ijebu-Odê, em Ijebu, saúdam Oxum dizendo: “Minha Mãe”.

Laços muito estreitos existem entre Oxum e os reis de Oxogbô. Neste lugar, a festa anual das oferendas a Oxum é uma comemoração pela chegada de Laro, fundador da dinastia, às margens deste rio cujas águas correm permanentemente. Laro, depois de muitas atribulações, achando o local favorável ao estabelecimento de uma cidade, aí se fixou com a sua gente. Alguma dias depois de sua chegada, uma de suas filhas foi banhar-se no rio e desapareceu sob as águas. Reapareceu no dia seguinte, soberbamente vestida, declarando ter sido muito bem acolhida pela divindade do rio. Laro, para demonstrar a sua gratidão, dedicou-lhe oferendas. Numerosos peixes, mensageiros da divindade, vieram comer, em sinal de aceitação, as comidas que Laro havia jogado nas águas. Um grande peixe, que nadava próximo ao local onde este se encontrava, cuspiu-lhe água. Laro recolheu esta água numa cabaça e bebeu, fazendo assim um pacto de aliança com o rio. Estendeu, depois, as duas mãos para frente e o grande peixe saltou sobre elas. Laro recebeu o título de Atóója – contração da frase iorubá A téwó gbàà ejá (Ele estende as mãos e recebe o peixe) e declarou: Òṣun gbo (Oxum está em estado de maturidade), suas águas serão sempre abundantes. Essa foi à origem do nome da cidade de Oxogbô.

No dia da festa anual, Atóója vai solenemente até as margens do rio. Tem a cabeça coberta por uma coroa monumental feita com pequenas miçangas reunidas e é vestido com pesada roupa de veludo. Anda com calma e gravidade, rodeado por suas mulheres e seus dignitários. Nessa procissão anual, uma de suas filhas leva a cabaça contendo os objetos sagrados de Oxum. É a Arugbá Òṣun (aquele que leva a cabaça de Oxum). Ela representa a moça que outrora desapareceu no rio. Sua pessoa é sagrada, e o próprio rei inclina-se à sua frente. Depois que atinge a idade da puberdade, ela não pode mais preencher essa função. Mas, pela graça de Oxum, a descendência de Atóója é sempre numerosa, não faltando, pois, a possibilidade de se encontrar uma Arugbá Òṣun disponível.

Atóója senta-se numa clareira e acolhe as pessoas que vêm assistir à cerimônia. Os reis e os chefes das cidades vizinhas estão todos presentes ou enviam representantes. As delegações chegam, uma após outra, acompanhadas de músicos. Trocas de saudações, prosternações e danças sucedem-se como formas de cortesia recíprocas, com animação crescente. Ao final da manhã, atóója, acompanhado do seu povo e dos seus hóspedes, aproxima-se do rio e aí manda lançar oferendas e comidas, no mesmo lugar onde Laro o fizera outrora. Os peixes as disputam sob o olhar atento das sacerdotisas de Oxum.

A seguir, Atóója dirige-se até as proximidades de um pequeno templo vizinho e senta-se sobre a pedra – Òkúta Laro -, onde seu ancestral Laro havia repousado em outros tempos. A adivinhação é feita para saber se Oxum está satisfeita e se ela tem vontades a exprimir. Atóója volta em seguida para a clareira, onde recebe e trata seus convidados com uma generosidade digna da reputação de Oxum, a rainha de todos os rios.

Oxum no Novo Mundo

No Brasil e em Cuba, os adeptos de Oxum usam colares de contas de vidro de cor amarelo-ouro e numerosos braceletes de latão. O dia da semana consagrado a ela é o sábado e é saudada, como na África, pela expressão “Ore Yèyè o!!!” (“Chamemos a benevolência da Mãe !!!”).

É recomendável fazer sacrifícios de cabras a Oxum e oferecer-lhe prato de mulukun (mistura de cebolas, feijão-fradinho, sal e camarões) e de adum (farinha de milho misturada com mel de abelha e

azeite doce). A sua dança lembra o comportamento de uma mulher vaidosa e sedutora que vai ao rio se banhar, enfeita-se com colares, agita os braços para fazer tilintar seus braceletes, abana-se graciosamente e contempla-se com satisfação num espelho. O ritmo que acompanha as suas danças denomina-se “ijexá”, nome de uma região da África, por onde corre o rio Oxum.

No Brasil, ela é sincretizada com Nossa Senhora das Candeias, na Bahia, e Nossa Senhora dos Prazeres, no Cuba ela o é com Nuestra Señora de la Caridad Del Cobre.

Arquétipo

O arquétipo de Oxum é o das mulheres graciosas e elegantes, com paixão pelas jóias, perfumes e vestimentas caras. Das mulheres que são símbolos do charme e da beleza. Voluptuosas e sensuais, porém mais reservadas que Oiá. Elas evitam chocar a opinião pública, à qual dão grande importância. Sob sua aparência graciosa e sedutora esconde uma vontade muito forte e um grande desejo de ascensão social.

©Copyright MBJ Desenvolvimento

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo
(Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

OBÁ(QBÁ)

Obá, divindade do rio de mesmo nome, foi a terceira mulher de Xangô. Como as duas primeiras, Oiá e Oxum, ela foi também mulher de Ogum segundo uma lenda de Ifá:

“Obá era um orixá feminino muito enérgico e fisicamente mais forte que muitos orixás masculinos. Ela desafiara e vencera na luta, sucessivamente, Oxalá, Xangô e Orunmilá. Chegada à vez de Ogum, aconselhado por um babalaô, ele preparou uma oferenda de espigas de milho e quiabo. Amassado tudo num pilão, obtendo uma pasta escorregadia, que espalhou pelo chão, no lugar onde aconteceria a luta. Chegando o momento, Obá, que fora atraída até o lugar previsto, escorregou sobre a mistura, aproveitando-se Ogum para derrubá-la e possuí-la no ato”.

Mais tarde, quando Obá se tornou a terceira mulher de Xangô, uma grande rivalidade não demorou a surgir entre ela e Oxum. Esta era jovem e elegante; Obá era mais velha e usava roupas fora de moda, fato que nem chegava a se dar conta, pois pretendia monopolizar o amor de Xangô. Com este objetivo, sabendo o quanto Xangô era guloso, procurava sempre surpreender os segredos das receitas de cozinha utilizadas por Oxum, a fim de preparar as comidas de Xangô. Oxum, irritada, decidiu pregar-lhe uma peça e, um belo dia, pediu-lhe que viesse assistir, um pouco mais tarde, à preparação de terminado prato que, segundo lhe disse Oxum maliciosamente, realizava maravilhas junto a Xangô, o esposo comum. Obá apareceu na hora indicada. Oxum, tendo a cabeça atada por um pano que lhe escondia as orelhas, cozinhava uma sopa na qual boiavam dois cogumelos. Oxum mostrou-os à sua rival, dizendo-lhe que havia cortado as próprias orelhas, colocando-as para ferver na panela, a fim de preparar o prato predileto de Xangô. Este, chegando logo, tomou a sopa com apetite e deleite e retirou-se, gentil e apressando, em companhia de Oxum. Na semana seguinte, era a vez de Obá cuidar de Xangô. Ela decidiu pôr em pratica a receita maravilhosa: cortou uma de suas orelhas e cozinhou-a numa sopa destinada a seu marido. Este não demonstrou nenhum prazer em vê-la com a orelha decepada e achou repugnante o prato que ela lhe serviu. Oxum apareceu, neste momento, retirou seu lenço e mostrou que suas orelhas jamais haviam sido cortadas nem devoradas por Xangô. Começou, então, a caçoar da pobre Obá, que furiosa, precipitou-se sobre sua rival. Seguiu-se uma luta corporal entre elas. Xangô, irritado, fez explodir o seu furor. Oxum e Obá, apavoradas, fugiram e se transformaram nos rios que levam seus nomes. No local de confluência dos dois cursos de água, as

ondas tornam-se muito agitado em consequência da disputa entre as duas divindades.

Conta-se ainda, sobre Obá, uma lenda por vezes atribuída a Oxum, baseada num jogo de palavras: “O rei de Owu, partindo em expedição guerreira, teve de atravessar o rio Obá com seu exército. O rio estava em período de enchente e as águas tão tumultuadas que não podiam ser atravessadas. O rei fez, então uma promessa solene, embora mal formulada. Ele declarou: “Obá, deixe passar meu exército, eu lhe imploro; faça baixar o nível das suas águas e, se sair vitorioso da guerra, eu lhe oferecerei uma nkam rere (oba coisa)”. Ora, ele tinha por mulher uma filha do rei de Ibadan que levava o nome de Nkam. As águas baixaram, o rei atravessou o rio e venceu a guerra. Regressou com um saque considerável. Chegando próximo ao rio Obá, ele o encontrou novamente em período e cheia. O rei ofereceu-lhe todas as nkam rere: tecidos, búzios, bois e comidas, mas o rio rejeitou todos estes dons. Era Nkam, a mulher do rei, que ele exigia. Como o rei de Owu era obrigado a passar, teve que lançar Nkam às águas. Mas ela estava grávida e pariu no fundo do rio. Este rejeitou o recém-nascido, declarando que somente Nkam lhe tinha sido prometida. As águas baixaram e o rei voltou triste aos seus domínios, seguido pelo seu exército. O rei de Ibadan tomou conhecimento do ocorrido, Indignado, declarou não haver dado sua filha em casamento para que ela servisse de oferenda a um rio. Fez a guerra a seu genro, venceu-o e o expulsou de seu país ““““.

Obá no Novo Mundo

No Brasil, assim que Obá aparece num candomblé manifestada em uma de suas iniciadas, ata-se um turbante em sua cabeça a fim de esconder uma de suas orelhas, como recordação da lenda já narrada. Se Oxum manifesta-se no momento, a tradição exige que energicamente para separa-las. A dança de Obá é guerreira: ela brande um sabre com uma das mãos e leva um escudo na outra.

Suas oferendas consistem em cabras, patos e galinhas d’angola.

Ela é sincretizada com Santa Catarina, mas, como existem muitas com este nome, não se sabe ao certo se trata de Santa Catarina de Alexandria, de Bolonha, de Gênova ou de Siena.

Arquétipo

O arquétipo de Obá é o das mulheres valorosas e incompreendidas. Suas tendências um pouco viris fazem-nas freqüentemente voltar-se para o feminismo ativo. As suas atitudes militantes e agressivas são consequências de experiências infelizes ou amargas por elas vividas. Os seus insucessos devem-se, freqüentemente, a um ciúme um tanto mórbido. Entretanto, encontram geralmente compensação para as frustrações sofridas em sucessos matéias, onde a sua avidez de ganho e o cuidado de nada perder dos seus bens tornam-se garantias de sucesso.

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo (Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

IEMANJÁ (YEMOJÁ)

Yemojá na África

Iemanjá, cujo nome deriva de Yèyé ọmọ ejá (“Mãe cujos filhos são peixe”), é o orixá dos Egbá, uma nação iorubá estabelecida outrora na região entre Ifé e Ibadan, onde existe ainda o rio Yemojá. As guerras entre nações iorubas levaram os Egbá a emigrar na direção oeste, para Abeokutá, no início do século XIX. Evidentemente, não lhes foi possível levar o rio, mas, em contrapartida, transportaram consigo os objetos sagrados, suportes do àṣe da divindade, e o rio Ògùn, que atravessa a região, tornou-se, a partir de então, a nova morada de iemanjá. Este rio Ògùn não deve, entretanto, ser confundido com Ògún, o deus do ferro e dos ferreiros, contrariamente à opinião de numerosos autores que escreveram sobre o assunto no fim do século passado. Não nos deteremos nas extravagantes hipóteses do Padre Baudin, retomadas com entusiasmo pelo Tenente-Coronel Ellis e outros autores. Daremos, porém, em notas um resumo destes textos.

O principal templo de Iemanjá está localizado em Ibará, um bairro de Abeokutá. Os fiéis desta divindade vão todos os anos buscar a água sagrada para lavar os axés, não no rio Ògùn, mas numa fonte de um dos seus afluentes, o rio Lakaxa. Esta água é recolhida em jarras, transportada numa procissão seguida por pessoas que carregam esculturas de madeira (èrè) e um conjunto de tambores. O cortejo na volta vai saudar as pessoas importantes do bairro, começando por Olúbàrà, o rei de Ibará.

Iemanjá seria a filha de Olòòkun, deus (em Benim) ou deusa (em Ifé) do mar. Numa história de Ifá, ela aparece “casada pela primeira vez com Orunmilá, senhor das adivinhações, depois com Olofin, rei, com o qual teve dez filhos, cujos nomes enigmáticos parecem corresponder a outros orixás. Dois deles são facilmente identificados: Òṣùmàrè-ègò-béjirìn-fonná-diwó (“O arco-íris-que-se-desloca-com-a-chuva-e-guarda-o-fogo-nos-seus-punhos”) e Arìrà-gàgàgà-tí-í-béjirìn-túmò-èji (“O trovão-que-se-desloca-com-a-chuva-e-revela-seus-segredos”). Essas denominações representam, respectivamente, Oxumaré e Xangô.

Iemanjá, cansada de sua permanência em Ifé, foge mais tarde em direção ao Oeste. Outrora, Olòòkun lhe havia dado, por medida de precaução, uma garrafa contendo um preparado, pois “não se sabe jamais o que pode acontecer amanhã, com a recomendação, pois” não se sabe jamais o que pode acontecer amanhã “, com a recomendação de quebrá-la no chão em caso de extremo. E assim, Iemanjá foi instalar-se no “Entardecer-da-Terra”, o Oeste. Olofin-Odùduà, rei de Ifé, lançou seu exército à procura da sua mulher. Cercada, Iemanjá, em vez de se deixar prender e ser conduzida de

volta a Ifé, quebrou a garrafa, segundo as instruções recebidas. Um rio criou-se na mesma hora, levando-a para Òkun, o oceano, lugar de residência de Olóòkun (Olokum).

Iemanjá tem diversos nomes, relativos, como no caso de Oxum, aos diferentes lugares profundos (ibù) do rio. Ela é representada nas imagens com o aspecto de uma matrona, de seios volumosos, símbolo de maternidade fecunda e nutritiva. Esta particularidade de possuir seios mais majestosos – ou somente um deles, segundo outra lenda – foi origem de desentendimentos com seu marido, embora ela já o houvesse honestamente prevenido antes do casamento que não toleraria a mínima alusão desagradável ou irônica a esse respeito. Tudo ia muito bem e o casal feliz. Uma noite, porém, o marido havia se embriagado com vinho de palma e, não mais podendo controlar as suas palavras, fez comentários sobre seu seio volumosos. Tomada de cólera, Iemanjá bateu com o pé no chão e transformou-se num rio a fim de voltar para Olóòkun, como na lenda precedente.

Iemanjá recebe sacrifícios de carneiros e oferendas de pratos preparados à base de milho.

As saudações a Iemanjá são bastante interessantes, pois fazem referências às suas características físicas e morais:

“Rainha das águas que vem da casa de Olokum”.

Ela usa, no mercado, um vestido de contas.

Ela espera orgulhosamente sentada, diante do rei.

Rainha que vive nas profundezas das águas.

Ela anda a volta da cidade.

Insatisfeita, derruba as pontes.

Ela é proprietária de um fuzil de cobre.

Nossa mãe de seios chorosos “.

Iemanjá no Novo Mundo

Iemanjá é uma divindade muito popular no Brasil e em Cuba. Seu axé é assentado sobre pedras marinhas e conchas, guardadas numa porcelana azul. O sábado é o dia da semana que lhe é consagrado, juntamente com outras divindades femininas. Seus adeptos usam colares de contas de vidro transparentes e vestem-se, de preferência, de azul-claro. Fazem-lhe oferendas de carneiro, pato e pratos preparados à base de milho branco, azeite, sal e cebola. Na dança, suas iaôs imitam o movimento das ondas, flexionando o corpo e executando curiosos movimentos com as mãos, levadas alternadamente à teste e à nuca, cujo simbolismo não chegamos a identificar. Manifestada em suas iaôs, Iemanjá segura um abano de metal branco e é saudada com gritos de “Odò Ìyá!!!” (“Mãe do rio”).

Diz-se na Bahia que há sete Iemanjás:

Iemowô, que na África é a mulher de Oxalá;

Iamassê, mãe de Xangô;

Eua (Yewa), rio que na África corre paralelo ao rio Ôgùn e que frequentemente é confundido com Iemanjá em certas lendas;

Olossá, a lagoa africana na qual deságuam os rios.

Iemanjá Ogonté, casa com Ogum Alagbedé.

Iemanjá Assabá, ela manca e está sempre fiando algodão.

Iemanjá Assessu, muito voluntariosa e respeitável.

Em Cuba, Lydia Cabrera dá sete nomes igualmente, especificando bem que apenas um Iemanjá existe, à qual se chega por sete caminhos. Seu nome indica o lugar onde ela se encontra.

“De Olokum nasceram”:

Yemaya Awoyó, a maior e a mais velha de todas. É aquela que usa os trajes mais ricos e se protege com sete anáguas para fazer a guerra e defender seus filhos. Ela vive distante no mar e repousa na lagoa; come carneiro e, quando sai a passeio, usa as jóias de Olokum e coroa-se com Oxumaré, o arco-íris.

Yemaya Ogunte, é azul-clara e vive nos arrecifes próximos da praia. É a guardiã de Olokum. Sob este nome ela é a mulher de Ogum, deus da guerra; é uma amazona terrível, que traz, pendurado na cintura, um facão e outros instrumentos de ferro de Ogum. Ela é severa, rancorosa e violenta; detesta pato e adora carneiro.

Yemaya Maylewo ou Maleleo vive no mato, num lago ou numa fonte inesgotável, graças à sua presença. Como Oxum, ela tem relação com as feiticeiras. Tímida e reservada; incomoda-se quando se toca o rosto de sua iaô e retira-se da festa.

Yemaya Asaba, cujo olhar é insustentável. É muito altiva e escura apenas, virando-se de costa ou inclinando-se ligeiramente de perfil; é perigosa e voluntariosa. Usa uma corrente de prata no tornozelo. Ela foi a mulher de Orunmilá que escutou suas opiniões com respeito, apesar de ter utilizado os instrumentos da adivinhação, quando ele esteve ausente. Indignado Orunmilá expulsou-a momentaneamente.

Yemaya Konla ou Akura vive na espuma da ressaca da maré, envolta numa vestimenta de algas e lodo.

Yemaya Apara, vive na água doce, na confluência de dois rios, onde se encontra com sua irmã Oxum. Ela dança alegremente e com bons modos; cuida dos doentes e prepara remédios.

Yemaya Asesu, mensageira de Olokum. Vive em água agitada e suja; é muito séria, come pato e é, também, muito lenta para atender aos pedidos de seus fiéis. Ela esquece o que se lhe pede e põe-se a contar meticulosamente as penas do pato que lhe foi sacrificado. Se enganar nos seus cálculos, recomeça essa operação que se prolonga indefinidamente.

No Brasil, Iemanjá é sincretizada com Nossa Senhora da Imaculada Conceição, festejada no dia 8 de dezembro, e, em Cuba, com a Santa Virgem de Regla, festejada no dia 8 de setembro. Nesses dois países ela é mais ligada às águas salgadas, porém, as pessoas fazem abstração, na Bahia, do sincretismo que liga Oxum a Nossa Senhora das Candeias, festejada no dia 2 de fevereiro, pois é nesta data que se organiza um solene presente para Iemanjá. Isso mostra que o sincretismo entre os deuses

africanos e os santos da Igreja Católica não é de uma rigidez e de um rigor absoluto.

A festa do dia 2 de fevereiro é uma das mais populares do ano, atraindo à praia do Rio Vermelho uma multidão imensa de fiéis e de admiradores de Mãe das Águas. Iemanjá é freqüentemente representada sob a forma latinizada de uma sereia, com longos cabelos soltos ao vento. Chamam-na, também, Dona Janaína ou, mesmo, Princesa ou Rainha do Mar.

Neste dia, longas filas se formam diante da porta da pequena casa construída sobre um promontório, dominando a praia, no local onde, nos outros dias do ano, os pescadores vêm pesar os peixes apanhados durante o dia. Uma cesta imensa foi instalada de manhã, logo cedo, e começa então um longo desfile de pessoas de todas as origens e de todos os meios sociais, trazendo ramos de flores frescas ou artificiais, pratos de comidas feitas com capricho, frascos de perfumes, sabonetes embrulhados em papel transparente, bonecas, cortes de tecidos e outros presentes agradáveis a uma mulher bonita e vaidosa. Cartas e súplicas não faltam, nem presentes em dinheiro, assim como colares e pulseiras. Tudo é arrumado dentro da cesta, até que, no final da tarde, ela está totalmente cheia com as oferendas, as flores colocadas por cima. O presente para Iemanjá, transformado numa imensa corbelha florida, é retirado com esforço da pequena casa e levado, em alegre procissão, até a praia, onde é colocado num saveiro. O entusiasmo da multidão chega ao seu máximo; não se escutam senão gritos alegres, saudações e Iemanjá e votos de prosperidade futura. Uma parte da assistência embarca nos saveiros, barcos e lanchas a motor. A flotilha dirige-se para o alto-mar, onde as cestas são depositadas sobre as ondas. Segundo a tradição, para que as oferendas sejam aceitas, elas devem mergulhar até o fundo, sinal da aprovação de Iemanjá. Se elas boiarem e forem devolvidas à praia, é sinal de recusa, para grande tristeza e decepção dos admiradores da divindade.

No Rio de Janeiro, em Santos e Porto Alegre, o culto de Iemanjá é muito intenso durante a última noite do ano, quando centenas de milhares de adeptos vão, cerca de meia-noite, acender velas ao longo das praias e jogar flores e presentes no mar. São seguidores de uma religião nova chamada umbanda, uma mistura entre as religiões africanas, o espiritismo de Alain Kardec e doulas elaborações filosófico-religiosas de tendências universalistas. Esse movimento espiritual conhece, no Brasil e em vários outros países das Américas, um sucesso espetacular. Seus adeptos tomaram Iemanjá como a personificação do bem e da maternidade austera e protetora. Ela é representada como uma espécie de fada, com a pele cor de alabastro, vestida numa longa túnica, bem ampla, de musselina branca com uma longa cauda enfeitada de estrelas douradas; surgindo das águas, com seus longos cabelos pretos esvoaçando ao vento, coroada com um diadema feito de pérola, tendo no alto uma estrela-do-mar. Rosas brancas e estrelas douradas, desprendidas de sua cauda, flutuam suavemente no marulho das ondas. Iemanjá aparece, magra e esbelta, com pequenos seios e o corpo imponentemente encurvado. Estamos bem longe da Iemanjá “matrona de seios volumosos”.

Há alguns anos, um zeloso padre católico organizou uma procissão noturna de Nossa Senhora, ao longo das praias do Rio de Janeiro no dia 31 de Dezembro. Seu intuito era o de atrair os mais católicos, entre os devotos de Iemanjá, para uma missa noturna em sua igreja. Porém, os resultados dessa iniciativa foram bem diferentes do que ele esperava. As pessoas reunidas nas praias voltam-se respeitosamente para a procissão, ajoelham-se, persignaram-se, mas, logo que ela se afastou, voltaram-se novamente para o mar, continuando sua devoção a Iemanjá, persuadida de terem assistido à prova do sincretismo entre ela e Nossa Senhora, pois a imagem desta última estava presente ao longo da praia no momento em que eles a chamavam, por seu nome africano, em suas preces.

Em Cuba, Yemaya é conhecida pelo nome de Virgem de Regla. Sua festa, em 8 de setembro, dia da Natividade de Nossa de Nossa Senhora, atrai sempre uma grande multidão, composta na sua maioria de pessoa da santería, que nesse dia vêm demonstrar sua fé católica e sua devoção a Yemaya.

No bairro de Regla, um subúrbio de Havana, perto da igreja, há dois cabildos, irmandades religiosas,

católicas compostas de descendente de africanos lucumi (iorubá). O salão nobre dessas associações abriga ostensivamente um altar magnificamente enfeitado, onde figuram as imagens dos santos católicos sincretizados com os orixás lucumi. Os que mais se destacam são: a Virgen de Regla, Yemaya; a Virgen de la Merced, Orixalá; a Virgen de la Caridad Del Cobre, Oxum; e Santa Bárbara, Xangô. Os lugares consagrados aos orixás africanos são instalados mais discretamente em uma sala contígua, reservada exclusivamente aos membros do cabildo. Na véspera do dia 8 de setembro, são oferecidos sacrifícios de animais aos orixás e acendem-se velas diante do altar católico. Lydia Cabrera escreve que “depois dessa vigília noturna, todo mundo vai assistir à missa na Igreja de Regla e as imagens que enfeitam o altar do cabildo vão, pela manhã cedinho em procissão, visitar a Virgen de Regla no interior da sua igreja. O cortejo é recebido pelo pároco, que o acompanha de volta à porta”. Até aqui, salvaram-se a aparência católica da festa. “Mas um conjunto de três atabaques bataké espera as quatro santas à saída e é ao som de instrumentos musicais africanos e de cantos em lucumi que a procissão segue sua marcha”. Como as pessoas que levam os andores marcam o ritmo da música, as santas imagens parecem desfilar dançando pelas ruas do bairro, inclinando-se e levantando-se em uníssono com a multidão. “A procissão vai até a praia, onde aqueles que tomam parte nessa cerimônia entregam-se a um ato de purificação, bebendo três goles dessa água salgada, e com ela borrifam o rosto e os braços. A procissão continua seu percurso, dançando ao som dos bataké, e vai visitar diversas autoridades civis, depois os mortos e os antepassados que descansam no cemitério. Para diante de todas as casas, muito numerosas nesse bairro, onde há um altar da Virgen de Regla. Esse passeio, que é uma dança ininterrupta, só acaba ao anoitecer”.

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo (Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

OXUMARÉ (ÒŞÙMÀRÈ)

Òşùmàrè na África

Oxumaré é a serpente-arco-íris; suas funções são múltiplas. Diz-se que ele é um servidor de Xangô e que seu trabalho consiste em recolher a água caída sobre a terra, durante a chuva, e leva-la de volta às nuvens... mas achamos nesta definição um certo tom educativo e descritivo dos fenômenos da natureza para escolas primárias ocidentais.

Oxumaré é a mobilidade e a atividade. Uma de suas obrigações é a de dirigir as forças que produzem o movimento. Ele é o senhor de tudo o que é alongado. O cordão umbilical, que esta sob seu controle, é enterrado, geralmente com a placenta, sob uma palmeira que se torna propriedade do recém-nascido, cuja saúde dependerá da boa conservação dessa árvore. Ele é o símbolo da continuidade e da permanência e, algumas vezes, é representado por uma serpente que se enrola e morde a própria cauda. Enrola-se em volta da terra para impedi-la de se desagregar. Se perdesse as forças, isso seria o fim do mundo... Eis aí uma excelente razão para não se negligenciar as suas oferendas.

Oxumaré é, ao mesmo tempo, macho e fêmea. Esta dupla natureza aparece nas cores vermelha e azul que cercam o arco-íris. Ele representa também a riqueza, um dos benefícios mais apreciados no mundo dos iorubás.

Certas lendas de Ifá contam que “ele era, outrora, um babalaô ‘filho-do-proprietário-da-estola-de-cores-brilhantes’. Começou a vida com um longo período de mediocridade e mereceu, por essa razão, o desprezo de seus contemporâneos. Sua chegada final à glória e ao poder é simbolizada pelo arco-íris, que, quando aparece, faz as pessoas exclamarem: ‘Ora, ora, eis Oxumaré!’ Isso mostra que ele é universalmente conhecido e, como a presença do arco-íris impede que a chuva caia, demonstra também a sua força”.

Uma outra lenda: “Este mesmo babalaô Oxumaré vivia duramente explorado por Olofin, o rei de Ifé, seu principal cliente. Consultava-lhe a sorte de quatro em quatro dias, mas o rei remunerava seus serviços com extrema parcimônia e Oxumaré viva num estado de semipenúria. Felizmente para ele, foi chamado por Olokum, rainha de um reino vizinho, cujo o filho sofria de um mal estranho: não conseguia se manter em suas próprias pernas, tinha crises, nesses momentos, rolava sobre as cinzas ardentes do fogareiro. Oxumaré curou a criança e voltou a Ifé repleto de presentes, vestido com riquíssima vestimenta do mais belo azul. Olofin, espantado por este repentino esplendor e lastimando

sua avareza passada, rivalizou em generosidade com Olokum, dando também a Oxumaré presentes de valor e oferecendo-lhe uma roupa de uma bela cor vermelha. Oxumaré ficou rico, respeitável e respeitando, sem imaginar que tempos melhores ainda o esperavam. Olodumaré, o deus supremo, sofria da vista e mandou chamar Oxumaré; uma vez curado por seus cuidados recusou-se a separar dele. Desde essa época, Oxumaré reside no céu e só de tempos em tempos tem autorização de pisar na terra. Nessas ocasiões, os seres humanos tornam-se ricos e felizes”.

O lugar de origem desse orixá, como Obaluaê e Nanã Buruku, seria em Mahi no ex-Daomé, onde é chamado Dan. As contas azuis, seguídas para os iorubás, são aí chamadas Danni (“excremento-de-serpente”) na língua fon. Segundo a tradição, essas contas são encontradas sob a terra, onde elas teriam sido evacuadas pelas serpentes; diz-se que elas têm um valor igual ao próprio peso em ouro.

Dan desempenha, entre os mahi e os fon, um papel mais importante que Oxumaré para os iorubás, como divindade que traz a riqueza aos homens.

O orixá da riqueza é chamado Aje Şàlugá na região de Ifé, onde se diz que chegou entre os dezesseis companheiros de Odùduà. Ele é simbolizado por uma grande concha.

Os oríkì de Oxumaré são bastante descritivos:

“Oxumaré fica no céu

Controla a chuva que cai sobre a terra.

Chega a floresta e respira como o vento.

Pai venha até nós para que crescamos e tenhamos longa vida”

Oxumaré no Novo Mundo

No Brasil, as pessoas dedicadas a Oxumaré usam colares de contas de vidro amarelas e verdes; a terça-feira é o dia da semana consagrado a ele. Seus iniciados usam brajã, longos colares de búzios, enfiados de maneira a parecer escamas de serpente, e trazem na mão um ebiri, espécie de vassoura feita com nervuras das folhas de palmeira. Outras vezes seguram também uma serpente de ferro forjado. Durante suas danças, seus iaôs apontam alternadamente para o céu e para a terra. As pessoas gritam “Aoboboí!!!” para saudá-lo. A Oxumaré são feitas oferendas de patos e pratos de comida onde se misturam feijão, milho e camarões cozidos no azeite-de-dendê.

Na Bahia, Oxumaré é sincretizado com São Bartolomeu, festejam-no numa pequena cidade dos arredores que leva seu nome. Seus fiéis aí se encontram, no dia 24 de agosto, a fim de se banharem numa cascata coberta por uma neblina úmida, onde o sol faz brilhar, permanentemente, o arco-íris de Oxumaré.

Arquétipo

Oxumaré é o arquétipo das pessoas que desejam ser ricas; das pessoas pacientes e perseverantes nos seus empreendimentos e que não medem sacrifícios para atingir seus objetivos. Suas tendências à duplicidade podem ser atribuídas à natureza andrógina de seu deus. Com o sucesso tornam-se facilmente orgulhosas e pomposas e gostam de demonstrar sua grandeza recente. Não deixam de possuir certa generosidade e não se negam a estender a mão em socorro àquele que dela necessitam.

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo (Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

OBALUAÊ (OMOLU/XAPANÃ/ØBALÚAYÉ/ØMØLU/ŞÀNPÒNNÁ)

Øbalúayé na África

Øbalúayé (“Rei Dono da Terra”) ou Ømølu (“Filho do Senhor”) são os nomes geralmente dados a Şànpònná, deus da varíola e das doenças contagiosas, cujo nome é perigoso ser pronunciado. Melhor definindo, ele é aquele que pune os malfeitores e insolentes enviando-lhes a varíola.

O culto a Obaluaê, assim como o de Nanã Buruku, do qual trataremos no próximo capítulo, parece fazer parte de sistemas religiosos pré-Odùduà. Nem um nem outro consta da lista dos companheiros de Odùduà quando de sua chegada a Ifé, mas algumas lendas de Ifá dizem que Obaluaê estava já instalado em Økè Itaşe antes da chegada de Orunmilá, que fazia parte daquele grupo.

A antiguidade dos cultos de Obaluaê e Nanã Buruku, freqüentemente confundidos em certas partes da África, é indicada por um detalhe do ritual dos sacrifícios de animais que lhe são feitos. Esse ritual é realizado sem o emprego de instrumentos de ferro, indicando que essas duas divindades faziam parte de uma civilização anterior a Idade do Ferro e à chegada de Ogum (que veio com Odùduà).

Algumas lendas falam de Obaluaê e Nanã Buruku contra Ogum. Os primeiros recusam-se a reconhecer a antiguidade do deus do ferro como sendo anterior à deles próprios e, em conseqüência, de servir-se do ferro em suas atividades.

Essa disputa entre divindades poderia ser interpretada como o choque de religiões pertencentes a civilizações diferentes, sucessivamente instaladas no mesmo lugar e datando de períodos respectivamente anteriores e posteriores à Idade do Ferro. Poderia também ser conseqüência da diferença de origem de povos vindos, uns do leste, com Odùduà, e outros do oeste, anteriores a esse acontecimento.

O lugar de origem de Obaluaê é incerto, mas há grandes possibilidades de que tenha sido em território tapá (ou nupê). Se essa não é sua origem, seria pelo menos um ponto de divisão de crença. Frobenius escrevia que lhe fora dito em Ibadan que Xapanã tinha sido, antigamente, rei dos tapas.

Uma outra lenda de Ifá confirma essa última suposição: “Obaluaê era originário de Empé (Tapá) e havia levado seus guerreiros em expedição aos quatro cantos da terra. Uma ferida feita por suas flechas tornava as pessoas cegas, surdas ou mancadas. Obaluaê-Xapanã chegou assim no território mahi

no norte do Daomé, batendo e dizimando seus inimigos, e pôs-se a massacrar e a destruir tudo o que encontrava à sua frente. Os mahis, porém, tendo consultado um babalaô, aprenderam como acalmar Xapanã com oferendas de pipocas. Assim, tranqüilizado pelas atenções recebidas, Xapanã mandou-os um palácio onde ele passaria a morar, não mais voltando ao país Empê. O Mahi prosperou e tudo se acalmou. Apesar dessa escolha, Xapanã continua a ser saudado como Kábíyèsí Olútápà Lempé (“Rei de Nupê em país Empê”).

O culto de Sapata, a versão fon de Xapanã, teria seu lugar de difusão na região mahi, na aldeia chamada Pingini Vedji, perto de Dassa Zumê, porém trazido pelos nagôs. Essa tradição é confirmada em Savalu, também na região mahi, onde Sapata Agbosu do bairro Bla, chefe dos sapata da região, foi trazido, segundo dizem, ao templo de Aḥosu Soha, o fundador, ou, mais exatamente, o conquistador do lugar que foi o ponto terminal de seu movimento migratório para o norte, migração empreendida para se afastar das regiões destruídas pelas campanhas dos reis de Abomey contra seus vizinhos do leste. Aḥosu Soha, durante seu percurso, encontrou em Damê, no rio Weme, os kadjanu, nagôs originários da região do Egbadô, que se dirigiam também para o norte e se juntaram a ele para estabelecerem-se em Savalu com seu deus Agbosu.

As origens nagô-iorubás do vodum Sapata são atestadas pelo fato de que, durante sua iniciação, os futuros sapatasi, pessoas dedicadas a Sapata, são chamados ànàgonu (anago ou nagô) e que a língua usada no ritual de iniciação e nas orações é o ioruba primitivo, ainda falado diariamente pelos Aná.

Pesquisas feitas a respeito de Sapata-Ainon (“Dono da Terra”) entre os fon ajudam a compreender as relações de Şànpònná-Ọbalúayé, o “Rei Dono da Terra” para os iorubás, com Nanã Buruku, considerada sua mãe, no Brasil. Em Abomey, conta-se que Nàná Bùkùú ou Buruku) era mãe de um casal: Kòḥosu e sua mulher Nyḥwe Ananu, que são os pais de todos os sapata, senhores de muitas doenças temíveis de que falamos em outro trabalho.

O culto de Sapata-Ainon, o Dono da Terra, conheceu em Abomey altos e baixos e teve disputas com a dinastia dos aladahonu, reis do Daomé. Estes usavam alguns dos títulos gloriosos de Sapata, tais como: Ainon (“Senhor da Terra”) ou Jḥosu (“Rei das Pérolas”). Os Sapatanon, chefes desse culto, foram várias vezes expulsos do reino de Abomey.

Em Dassa Zumê, nos foi contada uma história sobre a origem de Sapata-Şànpònná:

“Um caçador Mḥlusi (iniciado de Omolu) viu passar no mato um antílope (agbanlín). Tentou mata-lo, mas o animal levantou uma de suas patas dianteiras e anoiteceu em pleno dia. Pouco depois, a claridade voltou e o caçador viu-se na presença de um Aziza (Arḥni em ioruba), que declarou ter intenção de dar-lhe um talismã poderoso para que ele colocasse sob um montículo de terra que deveria ser erguido defronte da sua casa. Deu-lhe também um apito, com o qual poderia chamá-lo em caso de necessidade. Sete dias depois, uma epidemia de varíola começou a assolar a região. O Mḥlusi voltou à floresta e soprou o apito. Aziza apareceu e disse-lhe que aquilo que lhe dera era o poder de Sapata e que era preciso construir para ele um templo e todo mundo deveria, doravante, obedecer ao Mḥlusi. Foi assim que Sapata instalou-se em Pingini Vedji”.

As proibições em relação à Sapata são o agbalín, a galinha-d’angola (sonu), um peixe chamado sosogulo, cujas espinhas são atravessadas, e o carneiro. As oferendas indicadas são os cabritos, galos, feijão e inhame.

Mas, voltando ao culto de Xapanã-Obaluaê, haveria, segundo Frobenius, dois Xapanã: o que já foi referido, de origem tapá, que ele chama de Şànpònná-Airo, e o outro, que teria ido a Oyó, vindo do Daomé, que ele chama de Şànpònná-Boku, aproximando-o assim de Nanã Buruku; o que

testemunharia os laços existentes entre Obaluaê e Nanã Buruku.

Existe uma confusão muito grande a respeito de Şànpònná Ọbalúáyé, Ọmọlu e Mọlu, que se misturam em alguns lugares e, em outros, são deuses distintos. O que dificulta o problema vem do fato de que Nanã Buruku é igualmente confundida com eles. Para não tornar muito extenso este texto, damos em notas algumas dessas variações. De sua leitura conclui-se que:

ou assistimos na África a um sincretismo entre duas divindades vindas uma do leste, Şànpònná-Ọbalúáyé (Nàná-Buruku), e outra do oeste, Ọmọlu-Mọlu (Nàná-Brukung), que se juntaram e tomaram o caráter único de Kêto;

ou então, tratar-se-ia de uma divindade única, trazida por migrações leste-oeste, como as dos Ga, que foram de Benim para região de Accra, durante o reino de Udagbede, no fim do século XII e levada depois para seu lugar de origem, com um novo nome que, no início, era apenas um epíteto. Retornaremos a esse assunto no próximo capítulo.

Eis alguns oríkì de Xapanã, sob o nome de Omolu, recolhidos em Kêto e Abeokutá:

“Meu pai, filho de Savé Opara.

Meu pai que dança sobre o dinheiro.

Ele dorme sobre o dinheiro e mede suas pérolas em caldeirões.

Caçador negro que cobre o corpo com palha da costa,

Não encontrei outros orixás que façam, com ele,

uma roupa de pele adornada com pequenas cabaças.

Não queremos falar (mal) de alguém que mata e come gente.

Veremos voltar, na estrada do campo, o cadáver inchado

daqueles que insultam Omulu.

Ninguém deve sair sozinho ao meio-dia “.

Essa última saudação é uma alusão ao nome de Olodé, proprietário do exterior (o que esta fora das casas), dando a Omolu e à sua presença habitual nas ruas, em horas de sol intenso, ao meio-dia... e o perigo que podem correr as pessoas desprovidas de talismãs protetores.

Cerimônias para Obaluaê

Uma parte das cerimônias para Obaluaê, em Ifanhim, passa-se no mercado. Isso se justifica pela presença, neste local, de um de seus templos, que tem a mesma forma das barracas do mercado, isto é: quatro pilastras e um simples telhado, onde o lugar consagrado ao deus é coberto por uma grande panela de barro emborcada. Nos dias de festa, depois de passarem pelo riacho sagrado, os fiéis chegam cedo pela manhã e em grupo, vindos do templo principal. O axé de Obaluaê é trazido por uma mulher em transe que caminha com passos incertos, seguida por aquelas que levam as gamelas com alimentos. Um elégùn possuído pelo deus a acompanha. Seu corpo foi todo salpicado, dos pés a cabeça, com pó vermelho, osùn (ossun). Ele está envolto num grande pano vermelho, bordado de

búzios, que cobre sua cabeça e esconde metade do seu rosto. O cortejo se dirige ao pequeno templo do mercado e coloca, ao lado da panela de barro, duas lanças de madeira esculpida e colorida, os ọkọ de Obaluaê. O elégùn dança por um instante ao som de um conjunto de três atabaques, diante dos seus fiéis que se prostram com a cabeça no chão. Os iniciados têm toda a cabeça recém-raspada, exceto um pequeno tufo na frente. Realiza-se, em seguida, uma refeição comum e, no fim do dia, forma-se novamente o cortejo, voltando ao templo principal, longe dos olhares indiscretos dos não iniciados.

Durante o período de iniciação, os novos seguidores de Obaluaê são pintados com pontos e riscos brancos nos sete primeiros dias, como durante a iniciação dos elégùn de Xangô, descrita no início desse trabalho. É interessante constatar que esse costume continua a ser fielmente observado no Novo Mundo.

Tivemos oportunidade de assistir a belíssimas cerimônias num lugar chamado Isaba, no Holi do ex-Daomé, em 1953, uma época em que o modo de vista nessa região estava ainda preservado dos “benefícios” das civilizações estrangeiras. Foi pouco antes de ser aberta a estrada Pobê—Kêto nessa região pantanosa, onde até então nenhum leito de estrada carroçável havia resistido às estações chuvosas. Essas festas realizavam-se em um templo de Xapanã, que tinham o nome de um rio, Idi. Esse rio corria perto desse local, na região ahoiri, do lado nigeriano da fronteira.

O templo consistia em um grande cercado rústico, feito de estacas fincadas no chão, delimitando, em plena floresta, o espaço consagrado ao deus da varíola. No centro, encontrava-se um montículo de terra, sobre o qual havia uma panela de barro (ajere), cujo fundo, cheio de orifícios, lembra as cicatrizes deixadas pela varíola, simbolizando a ação do Rei Dono da Terra contra os malfeitores e os insolentes.

Duas cabanas de estilo holi estavam situadas uma defronte a outra nas duas extremidades. Eram choupanas concebidas para o clima dessa região com paredes de bambu e telhados de palha. Além delas, havia um grande abrigo, sem paredes nem cercas, que servia como local de reunião, cozinha, abrigo contra as intempéries ou dormitório para as pessoas que vinham tomar parte na festa.

Voltando a cerimônia, ela tinha por objetivo mostrar as primeiras danças dos iniciados em público.

Na noite da véspera, houve um àisùn (“não dormir”). Por volta das oito horas da noite, os participantes do culto de Obaluaê estavam reunidos no grande abrigo, sentados sobre esteiras. Os iniciados estavam deitados no chão, com a cabeça raspada, ar ausente, vestido com um pano bordado de búzios e amarrado no ombro esquerdo. Tinham inúmeras pulseiras, feitas de búzios, amarrados ao redor dos pulsos e dos tornozelos, e traziam a tiracolo longos colares feitos de búzios de maneira a imitar escamas de cobra, semelhantes aos já mencionados a Oxumaré, chamados brajá no Brasil. Tinham o rosto, as mãos e os pés abundantemente salpicados de pó vegetal vermelho, osùn.

Os atabaques batiam de vez em quando um ritmo vivo e intermitente que animava alguns dos assistentes a dançarem por alguns instantes. Pequenas lamparinas a azeite-de-dendê (fitílà) iluminavam suavemente a assembléia. À meia-noite, trouxeram uma taça de barro contendo azeite-de-dendê, na borda da qual colocaram mechas de algodão e acenderam-nas enquanto as lamparinas eram apagadas. Toda a assembléia sentou-se em redor e um dos responsáveis pelo culto pôs-se a lançar substâncias e folhas sobre as chamas, pronunciando palavras constrangedoras. Suas mãos passavam e repassavam por cima do fogo, que ora brilhava com muito clarão e crepitava queimando aquelas substâncias, ora vacilava, parecendo extinguir-se, mas reavivava-se com novas doses produtos e folhas.

A assistência seguia atentamente todas essas operações.

Entretanto, a chama terminou por apagar-se. A escuridão foi total e os assistentes soltam um grito prolongado. Quando as lamparinas foram novamente acesas, a taça não estava mais lá. Todo mundo retomou um ar alegre e aliviado. A cinza, resultante desse trabalho, ia ser misturada às beberagens e aos banhos rituais dados aos iniciados. Houve uma refeição acompanhada de bebedeira e as coisas acalmaram-se um pouco.

No dia seguinte pela manhã, os iniciados fizeram a tradicional descia ao riacho para as abluções e, no começo da tarde, realizaram-se as primeiras danças em público.

Suas evoluções eram acompanhadas pelas dos seus iniciadores e de diversos sacerdotes de Obaluaê, vindos dos templos das aldeias vizinhas. Os transes manifestavam-se com grandes gestos de braços, inclinações de corpos para frente e para trás e com uma tal violência, que os elégùn pareciam estar a ponto de perderem o equilíbrio. Os assistentes vinham logo amparar e abraçar seus corpos agitados. Logo os transes acalmaram-se e foram todos se inclinar diante do montículo de terra coberto pelo ajere, e puseram-se novamente a dançar. Podia-se observar o ar trocista e desligado dos mais velhos, em contraste da expressão concentrada e tensa dos iniciados. Esses tinham uma vassoura nas mãos, chamada a África ilewò e no Brasil “xaxará de Obaluaê”, símbolo da propagação e da cura das doenças.

Obaluaê no Novo Mundo

No Brasil e em Cuba, como na África, Xapanã é prudentemente chamado Obaluaê ou Omolu. É sincretizado com São Roque, na Bahia e em Cuba, e com São Sebastião no Recife e no Rio de Janeiro. As pessoas que lhe são consagradas usam dois tipos de colares: o lagidiba, feito de pequeninos discos pretos enfiados, ou colar de contas marrons com listas pretas. Quando o deus se manifesta sobre um de seus iniciados, ele é acolhido pelo grito “Atotô!” Seus iaôs dançam inteiramente revestidos de palha da costa. A cabeça também é coberta por um capuz da mesma palha, cujas franjas recobrem seu rosto. Em conjunto, parecem pequenos montes de palha, em cuja parte inferior aparecem pernas cobertas por calças de renda e, na altura da cintura, mãos brandindo um xaxará, espécie de vassoura feita de nervuras de folhas de palmeira, decorada com búzios, contas e pequenas cabaças que se supõem conter remédios. Dançam curvados para frente, como que atormentados por dores, e imitam sofrimento, as coceiras e os tremores de febre. A orquestra toca para Obaluaê um ritmo particular chamado opanije, significando em ioruba “ele mata qualquer um e o come”, expressão que encontramos, anteriormente, nas saudações que lhe são dirigidas na África.

A festa anual de oferendas de comidas chama-se “Olubajé”, no decorrer da qual lhe são apresentados pratos de abrem, milho cozido enrolado em folhas de bananeira, carne de bode, galos e pipocas.

Segunda-feira é o dia da semana que lhe é consagrado. Neste dia, o chão do adro da Igreja de São Lázaro, na Bahia, é coberto de pipocas que as pessoas passam em seus próprios corpos para se preservarem de possíveis doenças contagiosas, associando, assim, numa mesma manifestação, a sua fé à força do deus africano e do santo católico.

As proibições alimentares das pessoas dedicadas a Obaluaê são, como na África, carne de carneiro, peixe de água doce de pele lisa, caranguejos, banana-prata, jacas, melões, abóboras e frutos de plantas trepadeiras.

Diz que é filho de Nanã Buruku e originário, como ela e Oxumaré, do país Mahi. Os “pejís” dessas três divindades são, por esse motivo, reunidos numa mesma cabana, separa das dos outros orixás.

Arquétipo

O arquétipo de Obaluaê é o das pessoas com tendências masoquistas, que gostam de exibir seus sofrimentos e as tristezas das quais tiram uma satisfação íntima. Pessoas que são incapazes de se sentirem quando a vida lhes corre tranqüila. Podem atingir situações materiais invejáveis e rejeitar, um belo dia, todas essas vantagens por causa de certos escrúpulos imaginários. Pessoas que em certos casos sentem-se capazes de se consagrar ao bem-estar dos outros, fazendo completa abstração de seus próprios interesses e necessidades vitais.

©Copyright MBJ Desenvolvimento

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo (Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

NANÃ BURUKU (NÀNÁ BURUKU/NÀNÁ BÙKÙÚ/NÀNÁ BRUKUNG)

Nàná Buruku na África

Nàná Buruku ou Nàná Bùkùkù ou Nàná Brukung é uma divindade muito antiga. A área que abrange o seu culto é muito vasta e parece estender-se de leste, além do Níger, pelo menos até a região tapa, a oeste, além do volta, nas regiões dos guang, ao nordeste dos asbantí.

No entanto, se o culto de Nanã Buruku confunde-se no leste com o de Xapanã Obaluaê-Omolu, dele se afasta completamente no oeste, onde seu nome se pronuncia Nàná Brukung ou simplesmente Brukung.

Parece que, segundo as informações publicadas em notas recolhidas em Oyó, Abeohutá, Kêto, Ifanhim, Saketê e Porto Novo, o Lugar de Procedência, nessas regiões, sejam Savê. No entanto, este é na realidade o local de disseminação desse culto e não seu lugar de origem.

Em Savê e nas regiões mais a oeste não houve essa confusão. Encontramos aí o culto de Nàná Bùkùú, mas também o de várias outras Nanãs, ali chamadas Nèné, uma das quais seria de origem bariba. Isso lembra que a antiga dinastia originária de um filho de Odùduà, fundador de Savê, mais tarde abandonou o trono (para voltar para Ipetumodu, Perto de Ifé) e deu lugar a uma nova dinastia vinda de território bariba.

Por outro lado, é preciso ressaltar que Nàná é um termo de deferência empregado na região de Ashanti para as pessoas idosas e respeitáveis e que esse mesmo termo significa “mãe” para os fon, os ewe e os guang da atual Gana.

Todas as pesquisas feitas a respeito de Nanã Buruku em Dassa Zumê, Abomey, Dumé, Tchetti, Bobé, Lugbá, Banté, Djagbala, Kpesi e Atakpamê indicam Siadé ou Schiari, na região do Adelê do atual Gana e perto da fronteira do Togo, como destino de peregrinação e não como lugar de origem.

É difícil saber, no estado atual das pesquisas, quais são os laços existentes entre todas as divindades cujo nome é precedido de Nàná ou Nèné. Elas são chamadas de Inie e parecem todas desempenhar um papel de deus supremo. Em todos esses templos há um assento sagrado salpicado de vermelho, em forma de trono ashanti, reservado à sacerdotisa de Inie, no qual só ela pode tocar. Todos os iniciados ligados ao templo têm grandes bengalas salpicadas de pó vermelho e, em torno do pescoço, usam

cordinhas trançadas sustentando uma conta achatada de cor verde.

O ponto extremo a oeste, até onde nos foi possível fazer pesquisas, foi Atakpamê, no Togo, onde há um templo importante de Nanã Buruku. Ali vivem os aná, originários de Ifé que teriam deixado, talvez, antes da chegada de Odùduà. Os estudos realizados não chegaram a uma conclusão: se eles teriam habitado a região de Adetê, antes de se fixarem em Atakpamê, esboçando um movimento de retorno para o leste, ou então se os aná, segundo outra hipótese, teriam lutado entre si, por ocasião de sua chegada em Atakpamê. Um velho caçador os teria abandonado, indo refugiar-se em Odum (Odómi), perto de Schiari, sede da divindade Bùkùú ou Brukung. “Ela está lá” diz-se em Atakpamê, “dela, aqui, só há representações”.

De Atakpamê, como de Kpesi, Tchetti, Dassa Zumê, Savê, Abomey e, provavelmente, Abeokutá, as pessoas cosagradas a Nanã Buruku vão fazer peregrinação em Schiari, no Adélé.

Em Atakpamê forneceram-nos pormenores a respeito dessas peregrinações: “Realizam-se de três em três anos e é preciso fazer três peregrinações sucessivas. Depois disso, suas famílias, devendo abster-se de ter relações sexuais. Durante esse período, devem suportar certas provocações para demonstrar que são dignos de participar da viagem para o Adélé. A peregrinação é dirigida pelo Olíbùkùú, sacerdote da Bùkùú. As famílias acompanham os que partem até a aldeia de Olibissô, vizinha de Atakpamê, onde se despedem. É também ali que as famílias vêm esperar a volta dos peregrinos, três meses mais tarde. Eles partem munidos de grandes bastões, de cerca de dois metros de comprimento, e se um dos peregrinos morrer no caminho, o Olíbùkùú, ao voltar, devolve o bastão à família do finado sem nada dizer. Seu desaparecimento é considerado um castigo aplicado pela divindade, e não se pode realizar cerimônia alguma pelo repouso de sua alma. Ao voltar, cada peregrino deverá ser acompanhado por uma criança. Que desempenhará, em seu lugar, as atividades que lhe são proibidas até o fim de sua iniciação, por um período de seis anos e três meses, isto é, isto é, entre a partida da primeira peregrinação e a volta da terceira. Só algumas famílias têm o direito de participar do culto: od Koko Gberi, os Koko Sale, os Lema, os Lama, Os Modji que vivem em Atakpamê, Tchetti, Kpesi e Savalu”.

Sobre Schiari ou Schiadé, a menos que seja Siarê ou Siadê, temos informações datadas de 1896, quando o Tenente Conde Zeck, chefe do posto de Krete-Kratchi e futuro governador do Togo alemão, dirigiu um “comando” contra os habitantes de Schiari e deu a conhecer em seu relatório que “Siadê (ou Siarê) era antes a capital do país Atyuti (Adjuti) e a sede do ídolo Buruku, conhecido em regiões mais longínquas por causa de seu poder. Por essa razão, a região se chama também, em Tshi, Buruku obose, isto é, a região de Buruku. Para se ter uma idéia do poder que teria esse ídolo, é significativo que os reis do Dagomba, do Ashanti, de Gonya, de Tschautcho procurassem, sobretudo em períodos de guerras, obter a proteção do ídolo por meio de presentes e de embaixadas. O feiticeiro era o rei da região e opunha ao governo alemão uma resistência pacífica... Tive que marchar contra o chefe de Siadê. Ele se sentia em segurança na sua residência pelo fato de ser ela cercada, por todos os lados, de altas Montanhas difíceis de serem transpostas. Um só caminho era praticável para uma tropa importante: passava por Odomi, de onde o chefe podia ser prevenido a tempo a tempo, se uma ação fosse empreendida contra ele. Em 4 de outubro de 1896, conseguiu-se prendê-lo através de uma incursão. Escolhi, partindo de Bismarckburg, outro itinerário que só era utilizado por comerciantes de borracha extraída nas florestas da região, passando por Diggelleu, Tshoye, Aibahomi e uma montanha extraordinariamente escarpada. Assim chegamos a Siadê, sem que o chefe tivesse sido prevenido de nossa vinda. Ele estava vestido com uma pele de leopardo, sentado em uma cadeira defronte da casa. Foi preso e amarrado. Em sua casa encontravam-se duas imagens de ídolos feitas em uma barra de ferro afiadas, arrematadas por um cabo em forma de pêra, em material desconhecido. Essas espécies de bengala eram fincadas no chão no momento dos sacrifícios, das festas, etc. Vários outros objetos e uma bengala de madeira comum em cuja extremidade superior foram conservado pequenos pedaços de galhos, tendo também um acabamento em forma de pêra, como nas imagens dos ídolos,

porém cobertos de sangue e de penas de galos que são, com toda a certeza, vestígios de sacrifícios.

De um trabalho sobre o Adjati, datado de 1934, redigido por J.C. Guinness extraímos algumas informações sobre as origens de Brukung que, embora discutível, apresentam o interesse de terem sido recolhidas na região do Adélé, de um informante do Kotokoli, região vizinha. No trabalho citado, há a curiosa indicação de que na fronteira dos países Haussa e Zaberima (Djerma) há um rio chamado Kwara (Níger) que deu seu nome a uma cidade situada às suas margens. Em uma gruta, no fundo do rio, vivia outrora um grande ídolo chamado Brukung e com ele viviam sua mulher, seu filho e um homem chamado Langa, que era o criado de Brukung. Viviam todos juntos na gruta. Na cidade de Kwara vivia um homem chamado Kondo, um homem bom que era conhecido, mesmo nos locais mais distantes, pelo nome de Kondo Kwara. Tinha o costume de todos os dias colocar oferendas de galos e de pito (beberagem) e algumas vezes um carneiro nas margens do rio Longo vinha pegá-los e os levava para a gruta debaixo d'água. Um dia, porém, um grupo de pescadores haussa veio da Nigéria para pescar no rio Kwara. Roubaram as oferendas e Kondo ficou tão contrariado que foi para Gbafolo, na região Kotokoli, e instalou-se com sua família em Dikpileu, a seis ou sete milhas dali. Brukung, por sua vez, foi viver em uma gruta na floresta próxima de Dikpileu. Kondo soube disso e recomeçou a colocar suas oferendas. Longa reapareceu também, trazendo assentos que fizera na gruta de Kwara. Mais tarde Kondo reencontrou Brukung. Porém, pouco tempo depois, uma invasão ashanti obrigou Brukung e os seus a refugiarem-se em Shiari.

É interessante constatar que uma lenda recolhida no extremo oeste da área de difusão do culto de Nanã Buruku faça alusão à outra situada no extremo leste dessa mesma área, falando de Kwara, que é o nome utilizado para designar o Estado, na Nigéria, onde vivem os tapa.

Deve-se ver nessa lenda uma transposição de antigos fatos históricos e alusões às migrações leste – oeste, de que falamos no capítulo precedente. Nele evocávamos a migração Ga que foi Benim para Accra, no reinado de Udagbede no fim do século XIII, com posterior retorno para o leste provocado pelas guerras do ashanti, Daryll Forde escreve a esse respeito que a região entre o Weme e o Mono foi ocupada por um refluxo de iorubás estabelecidos perto de Mono, especialmente nas proximidades de Kpesi. A fundação de Kpesi parece ter sido muito antiga, enquanto a das aldeias ao norte de Savalu, fundadas pelos emigrantes que voltavam para o oeste, data do fim do século XVIII, depois que desapareceu a pressão exercida pelos ashanti.

Em toda a região dos Itcha de Dassa Zumê e seguindo para o oeste, voltando à fonte que seria Schiari, encontra-se, nos templos de Nãná Brukung, o mesmo objeto enigmático descrito pelo Tenente Conde Zeck, esse cabo em forma de Pêra, feito com material não identificado, cujo simbolismo nos escapa. Lembremos que nas regiões do oeste esse culto é completamente diferente do de Sapata-Xapanã-Obaluaê-Omolu, enquanto no leste em nenhum templo encontra-se esse estranho cabo em forma de pêra e que o culto de Nãná Brukung, muitas vezes, é confundido com o de Xapanã-Obaluaê-Omolu. Somos, pois, levados a pensar que poderia haver duas divindades cujos nomes se assemelhassem e cujos cultos, porém diferissem sensivelmente. Uma dentre elas teria permanecido independente no oeste, enquanto a outra teria sido incorporada a um culto local.

Cerimônias para Nanã Buruku

A população de Tchetti faz parte dos grupos emigrantes de Ifé, em uma época que antecedeu a chagada de Odùduà e que hoje não mais fazem parte de um reino propriamente dito. “Eles se comportam, escreve J. Igué, “como populações asiladas e apresentam uma estrutura social pouco desenvolvida, limitada unicamente ao poder aldeão. Mas, na ausência de Estado, o impacto das religiões tradicionais é muito forte na sociedade e são precisamente os chefes religiosos que garantem a coesão social”.

Tivemos oportunidade de assistir, em Tchetti, às danças em honra de Nanã Brukung.

Na noite anterior, realizou-se a vigília. O quadro era impressionante. Algumas pedras grandes, amontoadas no flanco da colina, avançavam sobre a aldeia. Distinguiam-se, ainda confusamente, os tons avermelhados dos telhados de palha e da vegetação amarelada pela seca. Anoitecendo, não se distinguia mais que a primeira fila dos espectadores, levemente iluminados pela luz de lampião e pelas chamas ondulantes de uma fogueira. As pessoas reunidas bebiam muito şèketé, cerveja de milho, e şapalo, cerveja de milho miúdo. Houve danças de caráter profano em que os dançarinos executavam alguns passos rápidos e batiam os pés, com o corpo inclinado pra frente e os cotovelos jogados bem para trás, em movimentos vivos e enérgicos. Os cantos tinham um curioso aspecto de uivos em que as inflexões das vozes subiam e desciam uma oitava em tempos alternados. Um agogô destacava o ritmo, baseado em uma alternância de duas pancadas fortes, seguidas de duas outras mais fracas.

As danças para Nanã Brukung realizaram-se no dia seguinte, ao redor de uma árvore (odan), um fícus que permaneceu verde, produzindo uma sombra fresca no meio da aridez geral da paisagem. Os dançarinos, de idade avançada, faziam evoluções ao som de tambores apinti e de sinos de percussão. Tinham a cabeça raspada e, em volta dela, um círculo foi desenhado com asùn. Manchas brancas foram feitas com efun (giz) sobre a testa e as têmporas. Estavam vestidos com uns panos, presos acima do peito ou enrolados à cintura, deixando os ombros descobertos. Seus braços e pescoço estavam ornados com pulseiras e colares. Todos eles traziam na mão um cajado salpicado de vermelho, no alto do qual fora conservado um pedaço de galho, como os descritos pelo Tenente Conde Zeck em seu relatório sobre Schiari. A dança consistia num lento desfile dos iniciados de Nanã Brukung e parecia rememorar a peregrinação por eles realizada no passado. Iam apoiados em seus batões, andando um pouco de lado, com passos lentos e circunspectos. Os pés tocavam o chão com precaução, suas atitudes imitavam a fadiga de uma longa viagem através das planícies queimadas pelo sol e os canteiros escarpados das montanhas, à volta de Schiari.

Os cantos, cujas letras são em iorubá arcaico (aná), parecem ser alusões a essa provação:

“Arua nona kò jina, a sin wa nona kò jina”.

(“Enganaram-me dizendo que não longe, acompanhem-me, não é longe.”)

Elas param, vez por outra, inclinando-se para frente para saudar e depois arqueiam o corpo para trás. Neste momento, os que assistem à dança vêm sustenta-los para evitar que caiam. Em seguida, dançam com precaução, a pequenos passos, inclinando-se para a esquerda e para a direita:

“Okè wa kò rigùn, Okè wa yo

Botolé mofo, o ka jodun.

Onilé wa nílé, Alejo wa berena

Binie fun mi mo gba, binie tan mi o nko bere.”

[“ Para o alto não podemos subir, do alto escorregamos

De volta para casa, não falar (do que se viu). Vamos celebrar a festa do ano.

O proprietário da casa está na casa, o estranho pede caminho

Se Inie me dá, eu tomo. Se Inie recusa, eu não peço.”]

Algumas vezes os tambores param e iniciados interrompem também a dança. Fazem uma roda, virada para o centro, e entre as mãos fechadas, uma sobre a outra, estreitam seu cajado, num gesto semelhante ao dos iniciados de Nanã Brukung no Brasil.

Constatamos que os oríkì para Nanã Brukung, colhidos em kêto e Abeokutá, cidades situadas na região leste, descrevem bem as suas diversas características definidas para esse culto na região oeste.

“Proprietária de um cajado.

Salpicada de vermelho, sua roupa parece coberta de sangue.

Orixá que obriga os fon a falar nagô.

Minha mãe era inicialmente da região bariba.

Água parada que mata de repente.

Ela mata uma cabra sem utilizar a faca.”

Nanã Brukung no Novo Mundo

Nanã Brukung é conhecida no Novo Mundo, tanto no Brasil como em Cuba, como a mãe de Obaluaê-Xapanã. É sincretizada com Santana no Brasil e com Nossa Senhora do Carmo ou Santa Teresa em Cuba. Os colares de contas de vidro, usados por aqueles que são consagrados. São na cor branca com lista azuis. Segundo uns, o seu dia é a segunda-feira, justamente com seu filho Obaluaê; segundo outros, é o sábado, ao lado das outras divindades das águas. Seus adeptos dançam com a dignidade que convém a uma senhora idosa e respeitável. Seus movimentos lembram uma andar lento e penoso, apoiado num bastão imaginário que os dançarinos, curvados para a frente, parecem puxar para si. Em certos momentos, viram-se para o centro da roda e colocam seus punhos fechados, um sobre o outro, parecendo segurar um bastão, num gesto semelhante ao que vimos em Tchetti, na África.

Quando Nanã Brukung se manifesta numa de suas iniciadas é saudada pelos gritos de “Salúba!” Fazem-lhe sacrifícios de cabra e galinhas-d’angola, sem utilizar facas, e oferecem-lhe pratos preparados com quiabos, sem azeite, mas bem temperados.

É considerado a mais antiga das divindades das águas, não das ondas turbulentas do mar, como iemanjá, ou das águas calmas dos rios, domínio de Oxum, mas das Águas paradas dos lagos e lamacentas dos pântanos. Estas lembram as águas primordiais que Odùduà ou Òrànmiyàn (segundo a tradição de Ifé ou e Oyó) encontrou no mundo quando criou a terra.

Um mito sugere a existência de uma civilização onde Nanã Brukung (confundida com Yemowo, a mulher de Òriṣànlá-Ọba-Ìgbó) estaria presente antes da chegada de Odùduà, com Ògún no seu séqüito, impondo a nova civilização do ferro hipótese já sugerida no capítulo precedente.

Arquétipo

Nanã Brukung é o arquétipo das pessoas que agem com calma, benevolência, dignidade e gentileza. Das pessoas lentas no cumprimento de seus trabalhos e que julgaram ter a eternidade à sua frente para acabar seus afazeres. Elas gostam das crianças e educam-nas, talvez, com excesso de doçura e mansidão, pois têm tendência a se comportarem com a indulgência dos avós. Agem com segurança e

majestade. Suas reações bem-equilibradas e a pertinência de suas decisões mantêm-nas sempre no caminho da sabedoria e da justiça.

©Copyright MBJ Desenvolvimento

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo (Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

XANGÔ (ŞÀNGÓ)

Şàngó na África

Xangô, como todos os outros imòlè (orixás e ẹbọra), pode ser descrito sob dois aspectos: histórico e divino.

Como personagem histórico, Xangô teria sido o terceiro Aláàfin Òyó, “Rei de Oyó”, filho de Oranian e Torosi, a filha de Elempê, rei dos tapás, aquele que havia firmado uma aliança com Oranian. Xangô cresceu no país de sua mãe, indo instalar-se, mais tarde, em *Kòso* (Kossô), onde os habitantes não o aceitam por causa de seu caráter violento e imperioso; mas ele conseguiu, finalmente, impor-se pela força. Em seguida, acompanhado pelo seu povo, dirigiu-se para Oyó, onde estabeleceu um bairro que recebeu o nome de Kossô. Conservou, assim, seu título de *Ọba Kòso*, que, com o passar do tempo, veio a fazer parte de seus *oríkì*.

Dadá-Ajaká, filho mais velho de Oranian, irmão consanguíneo de Xangô, reinava então em Oyó. Dadá é o nome dado pelos iorubas às crianças cujos cabelos crescem em tufo que se frisam separadamente. “Ele amava as crianças, a beleza das artes; de caráter calmo e pacífico... e não tinha a energia que se exigia de um verdadeiro chefe dessa época”. Xangô o destronou e Dadá-Ajaká exilou-se em Igboho, durante sete anos de reinado de seu meio-irmão. Teve que se contentar, então, em usar uma coroa feita de búzios, chamada *adé* de *baàyàni*. Depois que Xangô deixou Oyó, Dadá-Ajaká voltou a reinar. Em contraste com a primeira vez, ele se mostrou agora valente guerreiro, voltou-se contra os parentes da família materna de Xangô, atacando os tapás.

Frobenius pensava que houvesse dois Xangôs de origens diferentes: o mais velho seria *Şàngó-Tápà*, de origem nupê (um outro nome que designa os tapas), tendo o carneiro como símbolo; o mais novo seria *Şàngó-Mési*, de origem borgu (bariba), representado por um guerreiro montado a cavalo. Porém, parece que Frobenius interpretou mal o que poderia lhe ter sido dito, pois, se seu *Şàngó-Tápà* corresponde a Xangô, terceiro *Aláàfin Ọyọ*, nascido em território tapa, *Şàngó-Mési* pertencia a uma época posterior ao seu reino. O que poderia ter provocado o erro de Frobenius é, de um lado, o fato de que existiam os *Ọyọ Mési*, os sete conselheiros principais de *Aláàfin Ọyọ* (“fazedores de reis”), e, por outro lado, o povo de Oyó tornou-se famoso por sua cavalaria, organizada quatro reinos depois de Ajaká, na época do *Aláàfin Onìgbogi*, o que não, impediu, entretanto, que suas tropas fossem batidas pelos tapas, com os quais as relações estavam tensas desde a morte de Xangô. *Aláàfin Onìgbogi* teve que fugir para Gberê, em território bariba, onde ficou em exílio, como, alias, seu sucessor. Mais tarde,

quatro outros *Aláàfin* sucessivos viveram em Igboho, perto do território bariba.

Esse acontecimentos históricos, posteriores ao reinado de Xangô, puderam fazer crer na existência de um *Şàngó-Mési-Bariba*, quando, na realidade, tratava de três sucessores em exílio.

Xangô, no seu aspecto divino, permanece filho de Oranian, divinizado, porém, tendo *Yamase* como mãe e três divindades como esposas: Oiá, Oxum e Oba.

Xangô é viril e atrevido, violento e justiceiro; castiga os mentirosos, os ladrões e os malfeitores. Por esse motivo, a morte pelo raio é considerada infamante. Da mesma forma uma casa atingida pelo raio é uma casa marcada pela cólera de Xangô. O proprietário deve pagar pesadas multas aos sacerdotes do orixá que vem procurar nos escombros os *edùn àrá* (pedras de raio) lançados por Xangô e profundamente enterrados no local onde o solo foi atingido.

Esses *edùn àrá* (na realidade, machados neolíticos) são colocados sobre um pilão de madeira esculpida (*odó*), consagrado a Xangô. Tais pedras são consideradas emanções de Xangô e contêm o seu *àşę*, o seu poder. O sangue dos animais sacrificados é derramado, em parte, sobre suas pedras de raio para manter-lhes a força e o poder. O carneiro, cuja chifrada tem a rapidez do raio; é o animal cujo sacrifício mais lhe convém. Fazem-lhe também oferendas de *amalá*, iguaria preparada com farinha de inhame regada com um molho feito com quiabos. É, no entanto, formalmente proibido oferecer-lhe feijões brancos de espécie *sèsé*. Todas as pessoas que lhe são consagradas estão sujeitas à mesma proibição.

O símbolo de Xangô é o machado de duas laminas estilizado, *oşé* (oxé), que seus *elégùn* trazem nas mãos quando em transe. Lembra o símbolo de Zeus em Creta.

Esse oxé parece ser a estilização de um personagem carregando o fogo sobre a cabeça; este fogo é, ao mesmo tempo, o duplo machado e lembra, de certa forma, a cerimônia chamada *ajere*, na qual os iniciados de Xangô devem carregar na cabeça uma jarra cheia de furos, dentro da qual queima um fogo vivo. Eles não se sentem incomodados por este fardo ardente, demonstrando, através desta prova, que o transe não é simulado.

Os iniciados passam, em seguida, por uma outra prova, chamada *àkàrà*, durante qual engolem mechas de algodão embebidas em azeite-de-dendê em combustão. É uma referência à lenda, segundo a qual Xangô tinha o poder de escarrar fogo graças a um talismã que ele mandara Oiá-Iansã buscar no território bariba.

Os adeptos de Xangô seguram nas mãos um instrumento musical utilizado apenas por eles, o *şere* (*xerê*), feito de uma cabaça alongada e contendo no seu interior pequenos grãos. Convenientemente sacudido durante a recitação dos louvores de Xangô, esse instrumento imita o ruído da chuva. Algumas vezes, os *elégùn* usam também, a tiracolo, um *làbà* (uma bolsa grande em couro ornamentado), no qual Xangô guardaria seus *edùn àrá*, que se lança sobre a terra durante as tempestades.

Tambores de uma forma particular, chamados *bàtá*, do qual falaremos ainda adiante, são utilizados para acompanhar as danças.

Um testemunho da elegância, do garbo de Xangô e das suas maneiras galantes, com as quais seduziu Oiá-Iansã, a mulher de Ogum, é dado numa história do Ifá já mencionada num capítulo precedente:

“Entre os clientes de Ogum, o ferreiro, havia Xangô”,

que gostava de ser elegante,
a ponto de trançar seus cabelos como os de uma mulher.

Havia feito furos nos lóbulos de suas orelhas,
onde usava sempre argolas.

Ele usava colares de contas.

Ele usava braceletes.

Que elegância!!!

Esse homem era igualmente poderoso por seus talismãs.

Era guerreiro por profissão.

Não fazia prisioneiros no decurso de suas batalhas

(matava todos os seus inimigos).

Por essa razão, Xangô é saudado:

Rei de Kossô, que age com independência!”

Outras saudações que seus fies lhe dirigem têm certa graça e mostram a sua forte personalidade:

“Ele ri quando vai à casa de Oxum.

Ele fica bastante tempo em casa de Oiá.

Ele usa um grande pano vermelho.

Oh! Elefante que caminha com dignidade!

Meu senhor, que cozinha o inhame

com ar que escapa de suas narinas.

Meu senhor, que mata seis pessoas com uma só pedra de raio.

Se franze o nariz, o mentiroso tem medo e foge”.

Xangô é o irmão mais jovem, não somente de Dadá-Ajaká como também de Obaluaê. Entretanto, ao que parece, não são os vínculos de parentesco que permitem explicar a ligação do deus do trovão e o das doenças contagiosas, mas sim, prováveis origens comuns em Tapá. Neste lugar, Obaluaê seria mais antigo que Xangô, e, por deferência para com o mais velho, em certas cidades como Saketê e Ifanhim são sempre feitas oferendas a Obaluaê na véspera da celebração das cerimônias para Xangô.

Cerimônias de Xangô

As cerimônias que descrevemos, precedidas de sacrifícios e oferendas, foram organizadas em Saketê e Ifanhim pelos *ẹgbẹ Ẹ̀sàngó* desses lugares em honra ao seu orixá. Esses *ẹgbẹ* (sociedades) comportam centenas de membros, na sua maioria *elégùn*, que representam cada um deles, dentro do *ẹgbẹ* (organização central), uma das numerosas famílias, cada uma delas tem seu lugar de adoração em uma das roças da redondeza dessas cidades. Quando uma dessas famílias organiza uma cerimônia de oferendas ao seu Xangô particular, os membros do *ẹgbẹ* vem todos participar da festa. No fim da colheita realiza-se, nessas regiões, uma série ininterrupta de festejos dos quais participam todos os membros do *ẹgbẹ*. Trata-se de reuniões onde eles invocam a presença de Xangô, cantam e dançam alegremente com ele.

Essas comemorações têm a duração de cinco, nove ou dezessete dias. Elas começam e terminam sempre num *ijọ jàkútà*, o dia dedicado a Xangô, da semana ioruba de quatro dias. Como na cerimônia de iniciação, o começo dessas festas deve estar o mais próximo possível do primeiro quarto da lua.

Na noite da véspera realiza-se a *àisùn* (“não dormir”). Em Saketê isso se passa numa grande praça, diante do templo de Xangô, onde os *elégùn* vão dançar no dia seguinte ao som dos atabaques *bata*. O templo é uma pequena casa de dois compartimentos, que se distingue das casas vizinhas apenas pelo símbolo de Xangô, o oşé, instalado na cumeeira.

Os dignitários do *ẹgbẹ Ẹ̀sàngó* reúnem-se no primeiro compartimento: *Mọgbà Ẹ̀sàngó*, *Iyá Ẹ̀sàngó* (*Iyá ẹgbẹ*), *Bale Ẹ̀sàngó*, *Arupe*, *Şetiki*, *Jagujagun*, *Babá ẹgbẹ*, *Aşoju Oba*, *Eşinla*, etc. No segundo compartimento, encontra-se o *odó*, o pilão de Xangô, emborcado no chão. Em cima dele, coloca-se uma gamela contendo os *èdùn àrà*, as pedras de raio, e encostados em sua base estão os *oşé* (oxés) e os *şere* (xerés). Na parede do fundo, estão pendurados os *làbà* de couro de que falamos anteriormente.

Os membros do *ẹgbẹ Ẹ̀sàngó* chegam em pequenos grupos durante a noite, vindo das roças e das aldeias dos arredores. Os *elégùn Ẹ̀sàngó*, tanto homens como mulheres, têm os cabelos trançados, numa série de linhas paralelas que vão da testa até a nuca, onde formam uma franja mais ou menos comprida. Para demonstrar sua situação de “iaôs” usam as mesmas vestimentas femininas, *bùbá*, uma blusa, e *aşo*, um pano usado como saia. Para os homens, isso não implica uma perversão ou disfarce, mas uma maneira de demonstrar sua dependência ao deus.

Cada um dos membros do *ẹgbẹ Ẹ̀sàngó* ao chegar vai prostrar-se diante das pedras de raio colocadas sobre *odó*. Essa profunda saudação, *dobále*, se faz com uma dignidade e uma graça que a civilização moderna dos ocidentais perdeu completamente. Essas inclinações são feitas com leveza, facilidade e naturalidade: o corpo, lentamente dobrando, repousa um momento no chão, sem medo de se sujar. A terra é, sucessivamente roçada coma testa, o queixo e os lábios. Essas saudações são acompanhadas pelo som dos “xerés”, agitados pelos *mọgbà* e pelos *elégùn* já presentes. A noite se passa em troca de cumprimentos, comentários sobre os acontecimentos surgidos desde a ultima reunião, a comer e beber alegremente e a dançar, ao som dos atabaques *bata*, à volta da árvore situada no meio da praça.

Na manhã do primeiro dia, que coincide com *ijọ jàkútà*, do qual já falamos anteriormente, os membros do *ẹgbẹ* descem ao riacho sagrado, a *nlọ odò* (“vamos ao riacho”). O cortejo normalmente é precedido por um *elégùn* de Exu Elegbará, seguido por uma mulher que carrega umas cabaças contendo oferendas de noz de cola e de álcool, para o riacho. Chegando a beira d’água, os membros do *ẹgbẹ* dão ostra de um espírito folgazão, de acordo com o caráter de Xangô, e pode acontecer que um *elégùn* macho vá banhar-se sozinho, enquanto as mulheres cantam chistosamente:

“*Okó nlá ba ojú omi jẹ*”

(“Um grande pênis perturba a superfície da água”).

Quando o *elégùn* sai a água, as mulheres vão banhar-se por sua vez cantando ousadamente:

“*Okó nṣe bálabàla. Gbòòrò gbòòrò okó. Gbándú gbándú òbò*”.

(“O pênis é viscoso. Comprido é o pênis. Larga é vagina”).

São apenas ditos engraçados e alegres, que a moral de forma alguma atinge.

Em seguida, é a volta ao tempo, onde a água, trazida do riacho na cabaça, é colocada diante do *odó*.

As danças dos *elégùn* têm início no começo da tarde. Eles fazem evoluções pela praça, ao redor da árvore, junto a qual estão instalados os três tocadores de *bata*. Os homens e mulheres formam grupos separados; os primeiros na parte exterior da roda, e as mulheres na parte inferior. Suas danças seguem o ritmo dos atabaques que batem lentamente no começo e depois mais depressa. As mulheres dançam, a pequenos passos, batendo com os pés, o corpo inclinado para frente e os braços caídos molemente. De vez em quando, elas levantam ligeiramente o busto e inclinam-se de novo. Os homens dançam a passos mais largos e deslizantes, inclinando e levantando o corpo com mais energia; os braços leves erguem-se por momentos com as mãos juntas, costa com costa acima da cabeça; em seguida separam-se, e os braços descem violentamente, indo estalar sobre o tronco. Todos os movimentos são executados pelos *elégùn* ao mesmo tempo, formando um conjunto perfeito. De vez em quando, executam passos mais acrobáticos, acocoram-se e levantam novamente, rodopiando e marcando um compasso de parada nos momentos precisos, indicados pelos pelo ritmo dos atabaques *bata*. O ritmo produzido por eles é muito peculiar: nervoso e num tom agudo, seco e breve, que contribui para dar às danças dos *elégùn* um caráter vivo e arrebatador, que estimula os espectadores a marcarem a cadência com palmas.

Pelo fim da tarde, quando a animação é geral, realiza-se o sacrifício de um carneiro no templo de Xangô. Derramam-se seu sangue nas pedras de raio. A cabeça do animal é cortada.

Ìyá Ṣàngó, acompanhada por um grupo de mulheres, segura a cabeça cortada e, balançando-a da direita para a esquerda, dá volta em torno da praça, passando entre os grupos de *elégùn*, até o momento em que Xangô, proclamado sua aceitação à oferenda, apossa-se de um deles. Um só *elégùn* é escolhido por Xangô entre os numerosos iniciados, que estão todos suscetíveis a serem por ele possuído. O *elégùn* eleito, homem ou mulher, tornando-se Xangô, toma a cabeça do carneiro sacrificado, aproxima-a de sua boca, para lambe-la o sangue. A entrada em transe é muitas vezes violenta e o *elégùn* debate-se entre os braços de seus companheiros que os sustentam e arrastam-no para o templo.

Reina um grande entusiasmo na multidão e entre os *elégùn*, que se põem a girar, correndo ao redor da praça, saltando e girando:

“*Ṣàngó dé! Ṣàngó dé!*”

Káwóó Kábiyèsi!”

[“Xangô esta chegando!!

Venham ver (e admirar) o Rei!”]

O *elégùn* possuído sai pouco depois do templo, já calmo e vestido com o traje tradicional de Xangô. Este traje pode ser descrito como uma espécie de grande avental (*bàntẹ*) feito com pele de carneiro, coberto de búzios e passando sobre uma porção de xales (*ìyèrì*) amarrados na cintura e caindo

livremente. É Xangô de volta a terra. Traz nas mãos um ou dois ošé. Avança lenta e majestosamente através da multidão, que se inclina a sua passagem. Em sinal de bênção, ao passar, ele impõe o ošé nas costas curvadas. Seguido por um grupo de *elégùn*, Xangô dança ao redor da praça, saudando os atabaques ao passar por eles, agitando seu ošé e gritando de vez em quando, com uma voz estridente:

“O kú oooo! O kú oooo!”

(“Bom dia! Bom dia!”)

Os admiradores de Xangô vêm colar dinheiro sobre sua testa molhada de suor e ele agradece-lhes gritando:

“O şe un o! O şe un ooo!!!”

(“Obrigado! Obrigado!”)

O *elégùn* permanecerá possuído por Xangô durante cinco, nove ou dezessete dias, duração da cerimônia, mas não permanecerá constantemente comportando-se dessa maneira. O estado de exaltação e de veemência enérgicas e autoritárias que Xangô impõe ao seu *elégùn* é substituído por um estado de langor, de abatimento e sonolência, durante o qual se entrega a atos de caráter infantil, dito na região ioruba *tinu ẹru dé* [“chegado (em seguida) com as bagagens”].

A atitude dos que tomam conta dele muda também: respeitosa e temerosa, quando o *elégùn* está possuído por Xangô, torna-se divertida e zombeteira quando ele passa ao outro estágio. Eles descrevem-no dizendo:

“O şe bi ašiwèrè”.

(“Ele porta-se como um louco”.)

Durante os cinco, nove ou dezessete dias que dura a possessão do *elégùn*, ele fica sujeito a essas duas espécies de comportamento. Ele “é Xangô! Por várias vezes, particularmente nos momentos de suas aparições em público”.

No programa das atividades, consta em geral uma visita ao mercado, aonde Xangô vai para ser admirado, antes de ir fazer uma visita ao rei do lugar. Tivemos oportunidades de vê-lo entrar nobremente no palácio real Saketê, brandindo seus osé, e sentar-se majestosamente no próprio divã do rei que, por respeito, permanecia de pé em sua presença e o saudava com a cortesia reservada aos mais nobres estrangeiros que por ali passavam.

Há, entretanto uma exceção a essa regra: é em Oyó, onde Xangô foi rei antigamente. O *elégùn* não pode entrar no palácio ocupado pelo atual *Aláàfìn Oyo*, seu descendente. Este não deve inclinar-se diante de ninguém, por ser ele o *Aláyéluwa* (“Rei Todo-Poderoso”), devendo, pois, evitar receber seu antepassado em seu próprio palácio.

Quando a festa termina, o *elégùn* é levado ao templo de Xangô, onde suas roupas são retiradas. Deitam-no em seguida do lado esquerdo e cobrem-no com um pano que é levantado e agitado para arejar o seu corpo inerte. *Ìyá Şàngó* passa sobre ele o pano, da cabeça aos pés, e fustiga-o com ele, chamando-o pelo seu nome. Ao terceiro apelo o *elégùn* levanta-se e senta-se com ar surpreso. Indaga sobre o que passou e por que ele encontra-se sentado, seminu, no templo de Xangô. É tranqüilizado e coloca-se diante dele um *ẹkọ* (pasta de milho) sobre a qual se derrama água. O *elégùn*, com as mãos

nas costas, inclina-se e engole a pasta de milho; depois ele encosta seu rosto no chão, de um lado e depois do outro, para acalmar Xangô, e levanta-se. Alguém toca com a palma da mão o lugar úmido onde estava o ẹkọ e cobre-o de terra para apagar o rastro. O *elégùn* inclina-se diante da Ìyá Şàngó, Mọgbà e os outros dignitários e vai se sentar num canto, com ar perdido e incerto, até reencontrar sua personalidade antiga, algumas horas mais tarde.

Xangô no novo mundo

O culto de Xangô é muito popular no Novo Mundo, tanto no Brasil como nas Antilhas. No Recife, seu nome serve mesmo para designar o conjunto de cultos africanos praticados no Estado de Pernambuco.

Na Bahia, seus fiéis usam colares de contas vermelhas e brancas, como na África. Quarta-feira é o dia da semana consagrado a ele. Assim que Xangô aparece manifestado em um de seus iniciados, as pessoas o saúdam, gritando:

“Kawó-kabiyèsíle!!”

(“Venham ver o Rei descer sobre a Terra!!”)

Os tambores bata não são conhecidos no Brasil, embora ainda o sejam em Cuba, mas os ritmos batidos para Xangô são os mesmos. São ritmos vivos e guerreiros, chamados *tonibobé* e *alujá*, e são acompanhados pelos ruídos dos “xerés”, agitados em uníssonos.

No decurso de suas danças, Xangô brande orgulhosamente seu “oxé” e assim que a cadência se acelera ele faz o gesto de quem vai pegar num “labá” imaginário, as pedras de raio, e lança-las sobre a terra. O simbolismo de sua dança deixa, a seguir, aparecer seu lado licencioso e atrevido.

No decorrer de certas festas, Xangô aparece frente a assistência, trazendo sobre a cabeça um “ajerê” contendo fogo e começa a engolir, como na África, mechas de algodão inflamadas.

Na Bahia, diz-se que existem doze Xangô: Dadá, Oba Afonjá; Obalubé; Ogodô; Oba Kossô; Jakutá; Aganjú; Baru; Oranian; Airá Intilé, Airá Igbonam, e Airá Adjaosi.

Reina uma certa confusão nesta lista, pois Dadá é irmão de Xangô; Oranian é seu pai, e Aganju, um de seus sucessores. Também na Bahia acredita-se que Ogodô é originário do território tapá, e que segura dois “oxés” quando dança, sendo o seu ẹdùn àrã composto de dois gumes. Os Airá seriam Xangôs muito velhos, sempre vestidos de branco e usando contas azuis (*segi*) em lugar de corais vermelhos, como os outros Xangôs. Ao que parece, teriam vindo da região de Savê.

Xangô foi sincretizado com São Jerônimo no Brasil e com Santa Bárbara em Cuba. Já assinalamos, anteriormente, o caráter estranho de semelhantes escolhas.

Na Bahia, quando uma festa é celebrada em honra de Dadá, irmão mais velho de Xangô, a cerimônia toma aspecto de comemoração histórica, sem que os participantes saibam, muitas vezes, a história dos iorubás. O “iaô” de Dadá vem dançar frente à assistência, tendo na cabeça uma coroa, “o adê de baiani”. Logo depois, Xangô, possuindo um de seus iniciados, toma a coroa, colocando-a sobre sua própria cabeça. Após ter dançado assim adornado, por um certo tempo, a coroa é restituída a Dadá.

Esse elemento do ritual parece ser uma reconstituição do destronamento de Dadá-Akajá por Xangô e sua volta ao poder sete anos mais tarde.

Arquétipo

O arquétipo de Xangô é aquele das pessoas voluntariosas e enérgicas, ativas e conscientes de sua importância real ou suposta. Das pessoas que podem ser grandes senhores, cortesões, mas que não toleram a menor contradição, e, nesses casos, deixam-se possuir por crises de cólera, violentas e incontroláveis. Das pessoas sensíveis ao charme do sexo oposto e que se conduzem com o tato e encanto no decurso das reuniões sociais, mas que podem perder o controle e ultrapassar os limites da decência. Enfim, o arquétipo de Xangô é aquele das pessoas que possuem um elevado sentido da sua própria dignidade e das suas obrigações, o que as leva a se comportarem com um misto de severidade e benevolência, segundo o humor do momento, mas sabendo aguardar, geralmente, um profundo e constante sentimento de justiça.

©Copyright MBJ Desenvolvimento

Os Orixás



Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo
(Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega)

ORIXALÁ (OBATALÁ/OXALÁ/ÒRÌȘÀNLÁ/QBÀTÁLÁ)

Òrìșànlá ou Qbàtálá na África

Òrìșànlá ou Qbàtálá, “O Grande Orixá” ou “Rei do Pano Branco”, ocupa uma posição única e incontestada do mais importante orixá e o mais elevado dos deuses iorubás. Foi o primeiro a ser criado por Olodumaré, o deus supremo. Òrìșànlá-Qbàtálá é também chamado Òrìșà ou Qbà-Ìgbò, o Orixá ou o Rei dos Igbôs. Tinham um caráter bastante obstinado e independente o que lhe causava inúmeros problemas.

Òrìșànlá foi encarregado por Olodumaré de criar o mundo com o poder de sugerir (àbà) e o de realizar (àșe), razão pela qual é saudado com o título de Aláàbáláàșe. Para cumprir sua missão, antes da partida, Olodumaré entregou-lhe o “saco da criação”. O poder que lhe fora confiado não o dispensava, entretanto, de submeter-se a certas regras e de respeitar diversas obrigações como os outros orixás. Uma história de Ifa nos conta como, em razão de seu caráter altivo, ele se recusou a fazer alguns sacrifícios e oferendas a Exu, antes de iniciar sua viagem para criar o mundo.

Òrìșànlá pôs-se a caminho apoiado num grande cajado de estanho, seu opá oșorò ou paxorô, o cajado para fazer cerimônias. No momento de ultrapassar a porta do Além, encontrou Exu, que entre as suas múltiplas obrigações, tinha a de fiscalizar as comunicações entre os dois mundos. Exu, descontente com a recusa do Grande Orixá em fazer as oferendas prescritas, vingou-me fazendo-o sentir uma sede intensa. Òrìșànlá, para matar sua sede, não teve outro recurso senão o de furar, com o seu paxorô, a casca do tronco de um dendezeiro. Um líquido refrescante dele escorreu: era o vinho de palma. Ele bebeu-o ávida e abundantemente. Ficou bêbado, não sabia, mas onde estava e caiu adormecido. Veio então Olofin-Odùduà, criado por Olodumaré depois de Òrìșànlá é o maior rival deste. Vendo o Grande Orixá adormecido, roubou-lhe “o saco da criação”, dirigiu-se à presença de Olodumaré para mostrar-lhe seu achado e lhe contar em que estado se encontrava Òrìșànlá. Olodumaré exclamou: “Se ele está neste estado, vá você, Odùduà! Vá criar o mundo!” Odùduà saiu assim do Além e se encontrou diante de uma extensão ilimitada de água. Deixou cair a substância marrom contida no “saco da criação”. Era terra. Formou-se então um montículo que ultrapassou a superfície das águas. Aí, ele colocou uma galinha cujos pés tinham cinco garros. Esta começou a arranhar e a espalhar a terra sobre a superfície das águas. Onde ciscava, cobria as águas, e a terra ia se alargando cada vez mais, o que o ioruba se diz ilê nfe, expressão que deu origem ao nome da cidade de ilê Ifé. Odùduà aí se estabeleceu, seguido pelos outros orixás, e tornou-se assim o rei da terra.

Quando Oxalá acordou não mais encontrou ao seu lado o “saco da criação”. Despeitado, voltou a Olodumaré. Este, com castigo pela sua embriaguez, proibiu ao Grande Orixá, assim como aos outros de sua família, os orixás funfun, ou “orixás brancos”, beber vinho de palma e mesmo de usar azeite-de-dendê. Confiou-lhe, entretanto, como consolo, a tarefa de modelar no barro o corpo dos seres humanos, aos quais ele, Olodumaré, insuflaria a vida.

Por essa razão, Oxalá é também chamado de Alámõrere, o “proprietário da boa argila”. Pôs-se a modelar o corpo dos homens, mas não levava muito a sério a proibição de beber vinho de palma e, nos dias em que se excedia, os homens saíam de suas mãos contrafeitos, deformados, capengas, corcundas. Alguns, retirados do forno antes da hora, saíam mal cozidos e suas cores tornavam-se tristemente pálidas: eram albinos. Todas as pessoas que entravam nessas tristes categorias são-lhe consagradas e tornam-se adoradoras de Orixalá.

Mais tarde, quando Òrìṣànlá e Odùduà reencontraram-se, eles discutiram e se bateram com furor. A lembrança dessas discórdias é conservada nas histórias de Ifá, das quais algumas podem ser encontradas em outra obra. As relações tempestuosas entre divindades podem ser consideradas como transposição ao domínio religioso de fatos históricos antigos. A rivalidade entre os deuses dessas lendas seria a fabulação de fatos mais ou menos reais, concernentes à fundação da cidade de Ifé, tinha como o “berço da civilização ioruba e do resto do mundo”.

Ọbàtálá teria sido o rei dos igbôs, uma população instalada perto do lugar que se tornou mais tarde a cidade de Ifé. A referência a esse fato não se perdeu nas tradições orais no Brasil, onde Orixalá é freqüentemente mencionado nos cantos como Orixá Igbô ou Babá Igbô, “ou orixá” ou “o rei dos igbôs”. Durante seu reinado, ele foi vencido por Odùduà, que encabeçada um exército, fazendo-se acompanhar da dezesesseis personagens, cujos nomes variam segundo os autores. Estes são conhecidos pelo nome de awon agbàgbà, “os antigos”. Esses acontecimentos históricos corresponderiam à parte do mito onde Orixalá foi enviado para criar o mundo (enquanto, na realidade, ele tornou-se o rei dos igbôs) e foi no mito que Odùduà tornou-se o rei do mundo, por ter roubado a Orixalá o “saco da criação” (enquanto, na realidade, ele destronou Òrìṣànlá-Ọbà-Ìgbò, usurpando-lhe o reino).

Odùduà teria vindo do leste, no momento das correntes migratórias causadas por uma invasão berbere no Egito. Esse fato provocou deslocamentos de populações inteiras, expulsando-se progressivamente, umas às outras, em direção ao oeste, para terminar em Borgu, também chamada região dos baribas. Segundo uns, Odùduà teria vindo de uma longínqua região do Egito ou mesmo de Meca e, segundo outros, de um lugar perto de Ifé, chamado Oké-Ọra, onde os invasores teriam habitado durante várias gerações.

Não foi sem resistência que Òrìṣànlá-Ìgbò perdeu seu trono. Ele reagiu com energia e chegou mesmo a expulsar Odùduà de seu palácio, onde já se encontrava instalado. Foi ajudado por seus partidários, Orelúéré e Ọbawinni, mas foi uma vitória de curta duração, pois, por sua vez, foi expulso por Ọbameri, partidário de Odùduà, e, assim, Òrìṣànlá teve que se refugiar em Ideta-Okò. Ọbameri instalou-se na estrada que ligava esse lugar e Ifé para impedir, durante muito tempo, a volta de Òrìṣànlá a esse lugar. Tendo este perdido o seu poder político, conservou funções religiosas e voltou mais tarde para instalar-se em seu templo em Ideta-Ilê. A coroa de Òrìṣànlá-Ọbà-Ìgbò, tomada por Odùduà, teria sido conservada até hoje no palácio do Ọ̀ni, rei de Ifé e descendente de Odùduà. Essa coroa, chamada até, é elemento essencial na cerimônia de entronização de um novo Ọ̀ni. Os sacerdotes de Òrìṣànlá desempenham um papel importante nessas ocasiões. Eles participam de certos ritos, durante os quais eles próprios colocam a coroa na cabeça do novo soberano de Ifé. Este também, antes da sua coroação, deveria dirigir-se ao templo de Òrìṣànlá. Durante as festas anuais, celebradas em Ifé para Òrìṣànlá, os sacerdotes desse deus fazem alusão à perda da coroa de Ọbà-Ìgbò, lembrando seu antigo poder sobre o país antes da chegada de Odùduà e da fundação de Ifé. Além disso, Ọ̀ni deve enviar todos os anos um seu representante a Ideta-Okò, onde residiu Òrìṣànlá. O

representante deve levar oferendas e receber instruções ou a benção de Òrìṣànlá.

Os deuses da família de Òrìṣànlá-Obàtálá, o “Orixá” ou o “Rei do Pano Branco”, deveriam ser, sem dúvida, os únicos a serem chamados orixás, sendo os outros deuses chamados por seus próprios nomes ou, então, sob a denominação mãos geral de eborá para os deuses masculinos. O termo “Imoṣe”, empregado por Epega, abrangeria o conjunto dos deuses iorubás.

Essa família de orixás funfun, os orixás brancos, é daqueles que utilizam o efun (giz branco) para enfeitar o corpo. São-lhe feitas oferendas de alimentos brancos, como pasta de inhame, milho, caracóis e limo da costa. O vinho e o azeite, provenientes do dendê, e o sal são as principais interdições. As pessoas que lhe são consagradas devem sempre se vestir de branco, usar colares da mesma cor e pulseiras de estanho, chumbo ou marfim.

Os orixás funfun seriam em número de cento e cinqüenta e quatro, dos quais citamos alguns nomes:

Òrìṣá Olufon ajígúnà koari, “aquele que grita quando acorda”;

Òrìṣá Ògiyán Ewúlèèjìgbò, “Senhor de Ejigbô”;

Òrìṣá Obanijita;

Òrìṣá Àkirè ou Ìkirè, um valente guerreiro muito rico que transforma em surdo-mudo aquele que o negligencia;

Òrìṣá Eṭeko Oba Dugbe, outro guerreiro muito ligado a Òrìṣànlá;

Òrìṣá Aláṣe ou Olúorogbo, que salvou o mundo fazendo chover num período de seca

Òrìṣá Olójo;

Òrìṣá Àrówú;

Òrìṣá Oníkì;

Òrìṣá Onírinjà;

Òrìṣá Ajagemo, para o qual, durante sua festa anual em Ede, dança-se e representa-se com mímicas um combate entre ele e Olunwi, no qual este último sai vencedor e aprisiona seu adversário. Mas tarde Òrìṣá Ajagemo é libertado e volta triunfante para seu templo Ulli Beier sugere que nesta representação poderia haver uma espécie de reconstituição da conquista do reino Igbô por Odùduà, da derrota de Orixalá no plano temporal e de sua vitória final no plano espiritual.

Òrìṣá Jayé em Jayé;

Òrìṣá Ròwu em Owu;

Òrìṣá Oṣòbà em Obá;

Òrìṣá Olúofin em Iwofin;

Òrìṣá em Oko;

Òrìṣá Eguin em Owú, etc.

William Bascom observa que o ritual da adoração de todos esses orixás funfun é tão semelhante que, em alguns casos, é difícil saber se trata de divindades distintas ou simplesmente de nomes e manifestações diferentes de Òrìṣànlá.

Òrìṣànlá-Ọbàtálá é casado com Yemowo. Suas imagens são colocadas um ao lado da outra e coberta por traços e pontos desenhados com ẹfun, no ilésin, local de adoração desse casal no templo de Ideta-Ilê, no bairro de Itapa, em Ilê-Ifé.

Dizem que Yemowo foi a única mulher de Òrìṣànlá-Ọbàtálá. Um caso excepcional de monogamia entre os orixás e eboras, muito propensos, como vimos nos capítulos precedentes, a ter aventuras amorosas múltiplas e a renovar facilmente seus votos matrimoniais.

Cerimônias para Òrìṣànlá-Ọbàtálá

As cerimônias públicas para Òrìṣànlá em Ilê-Ifé comemoram acontecimentos históricos. Antigamente, as festas duravam nove dias e foram posteriormente reduzidas para cinco. Como estão em concordância com a semana ioruba de quatro dias, começam e terminam no dia consagrado a Ọbàtálá. Nos dois casos observados, começaram no dia imediato ao primeiro quarto da lua, respectivamente, em 13 de janeiro de 1977 e em 1º de fevereiro de 1978.

Foram realizados sacrifícios de cabras no templo de Ọbàtálá, no ilésin de Ideta-Ilê, onde se encontram as imagens de Ọbàtálá-Òrìṣànlá e de sua mulher Yemowo. Uma parte do sangue é derramada sobre as imagens que, em seguida, são lavadas com infusão de folhas colhidas na floresta de Yemowo. Essas folhas são de diferentes variedades, entre as quais figuram as plantas calmantes: ọdúndún (*Kalanchoe crenata*), àbámọdá (*Bryophyllum pinnatum*), òwú (*Gossypium* sp.), efinrin (*Ocimum viride*), rinrin (*Peperomia pellucida*), tẹtẹgun (*Costus afer*), etc. Em seguida, as duas imagens são enfeitadas com uma série de traços e pontos brancos feitos com ẹfun. Os sacerdotes mais importantes, o Ọbàlálẹ, guarda de Ọbàtálá, e Ọbàlášẹ, guarda do Òrìṣà Alášẹ, dançam por muito tempo nesse primeiro dia ao som dos tambores ìgbìn, próprio do culto de Òrìṣànlá. São tambores pequenos e baixos, apoiados sobre pés, um macho e outro fêmea. O ritmo é marcado pelos eru, ferros achatados em forma de “T”, batidos uns no outro.

No dia seguinte, Ọbàlálẹ e Ọbàlášẹ fazem abluções com as mesmas infusões que serviram na véspera para Òrìṣànlá e Yemowo; seus corpos são igualmente enfeitados com desenhos feitos com ẹfun. As imagens são bem enroladas em pano branco e levadas, de manhã cedinho, em procissão desde Ideta-Ilê até Ideta-Okò. Todos os ingredientes da oferenda — ibọ òrìṣà — a ser feita são levadas até lá. Essa oferenda consta de dezesseis caracóis, dezesseis ratos, dezesseis peixes, dezesseis nozes de cola e limo da costa. O dia será passado em Ideta-Okò, lembrando o exílio de Òrìṣànlá-Ọbà-Ìgbò quando teve de deixar o palácio de Ifé.

No momento da chegada à floresta, faz-se uma pequena parada diante de uma árvore isin, “a que é adorada”, e o cortejo penetra mais adentro numa vasta clareira, cercada de grandes árvores e margeada de montículos de terra que parecem ser ruínas de construções antigas. No centro, encontra-se uma espécie de grande pote emborcado com um pequeno furo a meia altura, através do qual pode-se ver o crânio de animais sacrificados nos anos anteriores. As imagens são desenroladas e colocadas no chão, de costas para o pote; Òrìṣànlá à direita e Yemowo à esquerda, como no ilésin em Ideta-Ilê.

Todos os participantes sentam-se em silêncio na floresta calma e sombria. Pouco a pouco a multidão se amontoa. Os tambores ìgbìn tocam de vez em quando, acompanhando os cantos e os oríkì de Ọbàtálá e Yemowo. Sacrifica-se uma cabra. Faz-se uma adivinhação, com as quatro partes de uma

noz de cola, para saber se os deuses estão satisfeitos. A cabeça do animal é separada do corpo e jogada embaixo do grande pote. Recomeçam os cantos acompanhados pelos tambores. Os sacerdotes dançam. Obàlálẹ̀, com ar distante e crispado, está em transe, possuído por Òrìṣànlá.

No entrar de ser, dois mensageiros do Ọ̀ni de Ifé chegam e param à entrada da floresta, perto da árvore isin. Traz da parte de seu senhor, descendente de Odùduà, uma cobra como oferenda; antigamente era um ser humano que deveria ser sacrificado. O animal é levado para uma pequena clareira, contígua ao local da reunião. Já quase à noite e a cabeça do animal é presa no chão por uma forquilha. Ọ̀bàláṣẹ̀, com o rosto tenso e entorpecido pelo transe, dança ao redor da pequena clareira e faz várias idas e vindas ao local onde estão as imagens dos orixás. Em seguida, ele pega um dos ferros eru, em forma de “T”, e com ele bate com força na cabeça da cabra, matando-a. Molha suas mãos no sangue que escorre do corte e vai passa-las na cabeça das imagens de Òrìṣànlá e Yemowo.

Um ajudante de Ọ̀bàláṣẹ̀ arrasta, com a forquilha, a cabra abatida, evitando toca-la, e a lança no mato. A multidão grita:

“Gbákú lọ, gbàrùn lọ!!!”

(“Leva a morte para longe, leva as doenças para longe.”)

Em contraste com a primeira cabra sacrificada, cuja carne foi cozida e distribuída para ser ritualmente comida pelos presentes, em comunhão com os deuses, a carne da segunda cabra, que substituiu a vítima humana, não pode ser tocada nem comida, pois seria atrair sobre si a morte e as doenças... e praticar antropofagia.

Terminada a cerimônia desse dia, as imagens dos deuses são novamente enroladas nos panos brancos, levadas a Ideta-Ilê e reinstaladas no ilésin até o ano seguinte.

No último dia, consagrado a Yemowo, os sacerdotes e seus auxiliares vão à floresta sagrada dessa divindade, a Ita-Yemowo. Levam para ali um acento de madeira esculpida, àgá Yemowo, devidamente lavado e purificado com a infusão de folhas e enfeitado com traços brancos. Um dos sacerdotes, dedicado a Yemowo, entra em transe, possuído por essa divindade. A expressão de seu rosto, com seu ar distante, lembra o transe de Ọ̀bàláṣẹ̀ na floresta de Ideta-Oko, porém mais calmo e tranquilo. Transformando-se momentaneamente em Yemowo, o sacerdote é revestido com um grande pano branco e amarra em sua cabeça um turbante também branco. Seguida por uma grande multidão, na qual predominam as mulheres, algumas das quais tiveram filhos por sua intercessão, Yemowo, encarnava, vai sentar-se em sua cadeira, em frente ao palácio de Ọ̀ni. Porém o descendente de Odùduà não se apresenta e Yemowo retira-se para o templo de Ideta-Ilê. Esta visita de Yemowo é repetida duas vezes mais sem que o Ọ̀ni apareça; entretanto, a cada vez, ele envia nozes de cola a Ideta-Ilê por um mensageiro.

Não obtivemos explicação sobre o sentido preciso dessa parte do ritual. Parece tratar-se de uma referência aos esforços sucessivos que antigamente fez Yemowo para restabelecer a paz entre Òrìṣànlá e Odùduà e a acolhida reticente reservada por este último aos esforços de pacificação.

Oxalufã (Òrìṣà Olúfọ̀n)

Òrìṣà Olúfọ̀n, Òrìṣà fun fun, velho e sábio, cujo o templo é em Ifọ̀n, pouco distante de Oxogbô. Seu culto permanece ainda relativamente bem preservado nessa cidade tranquila, que se caracteriza pela presença de numerosos templos, igrejas católicas e protestantes e mesquitas que atraem, todas elas, aos domingos e sextas-feiras, grandes números de fiéis de múltiplas formas de monoteísmos importados do estrangeiro. Em contraste, infelizmente, com essa afluência, o dia da semana ioruba

consagrado a Òrìṣànlá só interessa atualmente a pouca gente. Exatamente um pequeno núcleo de seis sacerdotes, os Ìwẹ̀fà mẹ̀fà (Aájẹ, Aáwa, Olúwin, Gbọgbọ, Aláta e Ajíbódù) ligados ao culto de Òrìṣà Olúfọ̀n e uns vinte olóyè, os dignitários portadores de títulos, que fazem parte da corte do rei local, Obà Olúfọ̀n.

A cerimônia de saudação ao rei de dezesseis em dezesseis dias pelos Ìwẹ̀fà e pelos Olóyè é impressionante pela calma, simplicidade e dignidade. O rei, Olúfọ̀n, espera sentado a porta do palácio reservada só para ele e que dá para o pátio. Ele estava vestido com um pano e um gorro brancos. Os Olóyè avançam, vestidos de tecido branco amarrado no ombro esquerdo, e seguram um grande cajado. Aproximam-se do rei, param diante dele, colocam o cajado no chão, tiram o gorro, ficam descalços, desatam o tecido e amarram-no à cintura. Com o torso nu em sinal de respeito, ajoelha-se e prostra-se várias vezes, ritmando, com uma voz respeitosa, um pouco grave e abafada, uma série de votos de longa vida, de calma, felicidade, fecundidade para suas mulheres, de prosperidade e proteção contra os elementos adversos e contra as pessoas ruins. Tudo isso é expresso em uma linguagem enfeitada de provérbios e de fórmulas tradicionais. Em seguida, os Olóyè e os Ìwẹ̀fà vão sentar-se de cada lado do rei, trocando saudações, cumprimentos e comentários sobre acontecimentos recentes que interessam à comunidade. A seguir, o rei manda servir-lhes alimentos, dos quais uma parte foi colocada diante do altar de Òṣàlúfọ̀n, para uma refeição comunitária com o deus.

Oxaguiã (Òrìṣà Ògiyán)

Òrìṣà Ògiyán é um orixá funfun jovem e guerreiro, cujo templo principal encontra-se no Ejigbô. Foi a esse local que este orixá chegou, depois de uma viagem que o fez passar por vários lugares; num deles, Ikiré deixou um de seus companheiros que se tornou o opulento Òrìṣà-Ìkirè.

Chegando ao ponto final de sua viagem, tomou o título de Eléèjìgbò, rei de Ejigbô. Porém, uma característica desse orixá era o gosto descontrolado que tinha pelo inhame pilado, chamado iyán, que lhe valeu o apelido de “Orixá-Comedor-de-Inhame-Pilado”, o que se exprime em ioruba pela frase Òiṣà-jẹ-iyán e pela contração Òrìṣàjìyán ou Òrìṣàgiyán. Comia inhame dia e noite; de fato, o inhame era-lhe necessário a todas as horas. Dizem que ele foi o inventor do pilão para facilitar a preparação de seu prato predileto. Também, quando um elégùn desse orixá é possuído por ele, traz sempre na mão, ostensivamente, um pilão com alusão a sua preferência alimentar. Esse detalhe é conhecido no Brasil pelas pessoas consagradas a Oxaguiã que, quando estão em transe durante suas danças, agitam com a mão, infalivelmente, o pilão simbólico. Além disso, a festa que lhe oferecem todos os anos chama-se “o Pilão de Oxaguiã”.

Por ocasião das cerimônias anuais em Ejigbô, a tradição exige que os habitantes de dois bairros da cidade, Oxolô e Oke Mapô, lutem uns contra os outros a golpes de varas durante várias horas. Uma história de Ifá explica a origem desse costume com a seguinte lenda:

“Um certo Awoléjé, babalaô companheiro e amigo de Eléèjìgbò, havia-lhe indicado o que deveria fazer para transformar a aldeia de Ejigbô, recentemente fundada, em uma cidade florescente. Em seguida, dirigiu-se para outro lugar. Em alguns anos, a aglomeração tornou-se uma grande cidade, cercada de muralhas e fossos, com portas fortificadas, guardas, um palácio para Eléèjìgbò, numerosas casas, um grande mercado para onde vinham de muito longe, compradores e vendedores de mercadorias diversas e escravos. Eléèjìgbò vivia em grande estilo e era costume, quando se falava de sua pessoa, designá-lo pelo termo bajulador Kábìyèsì (‘Sua Majestade Real’). Ao cabo de vários anos, Awoléjé voltou e, embora babalaô, nada sabia da grandeza de seu amigo, o ‘Comedor-de-Inhame-Pilado’. Chegando ao posto da guarda, na porta da cidade, pediu familiarmente notícias do Ojìyán. Os guardas surpresos e indignados com a insolência do viajante para com o soberano do lugar agarraram Awoléjé, bateram-lhe”. cruelmente e o prenderam. O babalaô ferido vingou-se utilizando seus poderes. Ejigbô conheceu então anos difíceis: não chovia mais, as mulheres ficaram estéreis, os

cavalos do rei não tinham mais pasto e outros dissabores. Eléèjìgbò fez uma pesquisa e soube da prisão de Awoléjé. Ordenou imediatamente que o pusessem em liberdade e pediu-lhe para perdoar e para esquecer os maus-tratos de que fora vítima. Awoléjé concordou, mas com uma condição: ‘No dia da festa de Òṣàgiyán, os habitantes de Ejìgbô deveriam lutar entre si, com golpes de varas, durante várias horas’”.

Esta flagelação expiatória realiza-se todos os anos em presença de Eléèjìgbò, enquanto as mulheres consagradas ao orixá cantam os oríkì e batem no chão com o ìṣán, varinhas de atori (*Glyphea laterifolia*), para os mortos, e faze-os participar da cerimônia. Elas exortam Oxaguiã a fazer reinar a paz e a abundância em sua cidade e a mandar chover regularmente. Os axés do deus são trazidos da floresta sagrada, onde se encontra seu templo. Terminada a luta, forma-se um cortejo, precedido por Eléèjìgbò. A multidão entra dançando no palácio, onde os axés ficaram por algum tempo. Depois, retornarão acompanhados por Eléèjìgbò e seu séqüito até o templo de Oxaguiã, em sua floresta sagrada. A multidão enche logo a clareira, levando gamelas com oferenda de alimentos, onde figura em lugar de destaque, a massa de inhame bem pisada nos pilões e que será comida em comunhão com o deus.

Odudua (Odùduà)

Odùduà é mais personagem histórico do que orixá; guerreiro temível, invasor e vencedor dos igbôs, fundador da cidade de Ifé e pai de reis das diversas nações iorubás. O Rev. Bolaji Idowu comunga desse ponto de vista quando escreve que “Odùduà tornou-se objeto de culto após sua morte, estabelecido no âmbito dos cultos dos ancestrais” (e não de divindade). Willian Bascom confirma essa opinião quando assinala que “as pessoas que cultuam Odùduà não entram em transe”. Ora, a entrada em transe é uma característica fundamental no culto dos orixás

Precisamos falar aqui das extravagantes teorias do Padre Baudin e dos seus compiladores, encabeçados pelo Tenente-Coronel A. E. Ellis, sobre as relações existentes entre Ọ̀bàtálá e Odùduà. Mal infirmado e dotado de uma imaginação fértil, o reverendo padre expôs no seu livro sobre as religiões de Porto Novo (que não é país ioruba) informações erradas, as quais nos referimos nos capítulos sobre Xangô e Iemanjá.

O Padre Baudin feminiliza Odùduà para fazer dele a companheira de Ọ̀bàtálá (ignorando que este papel era desempenhado por Yemowo). Fechou esse casal Ọ̀bàtálá- Odùduà (formado por dois machos) numa cabaça e construiu, partindo desta afirmação inexata, um sistema dualista, recuperado com proveito por posteriores estruturalistas, onde “Ọ̀bàtálá (macho) é tudo o que está em cima e Odùduà (pseudofêmea), tudo o que está embaixo; Ọ̀bàtálá é o espiritual, e Odùduà a matéria; Ọ̀bàtálá é o firmamento e Odùduà é a terra”.

A obra de Baudin, copiada por Ellis, foi o ponto de partida de uma série de livros escritos por autores que se copiaram uns dos outros sem colocar em questão a plausibilidade do que fora escrito por seus predecessores. O Padre Labat constatava já com certa ironia, em 1722, que “certas informações foram dadas por uma quantidade de autores” e acrescentava: “mas talvez seja a opinião daquele que escreveu primeiro e que os outros seguiram copiando sem se inquietarem se elas estavam bem ou mal fundamentadas”.

A respeito de Odùduà, acumulou-se com o tempo uma vasta documentação escrita, tida como erudita porque é constituída de textos, a única valiosa aos olhos letrados, mesmo que estes textos estejam inspirados por escritos anteriores inexatos e contrários à verdade.

Esta tradução “erudita” continuou a reinar entre os pesquisadores na África. O Padre Bertho publicou em 1950 um artigo, onde ele declarava “ter visto em Porto Novo, no antigo Palácio Akron, um altar

dedicado ao casal de divindades Lisa-Odùduà. Lisa era representada por uma cabaça branca na frente de um muro pintado de branco, enquanto Odùduà o era por uma cabaça preta sobre um muro preto”. Interessados por essa descrição foram visitar esse lugar, em 1952. A realidade era outra. O Padre Bertho fizera uma terrível mistura, pois Lisa é, para os fon, o nome de Òrìṣàálá dos iorubás, como Dudua o é para os habitantes de Porto Novo. O par era formado por uma única divindade. Havia na realidade uma cabaça branca e uma parte do muro pintado de branco, mas era para Dudua (que, segundo Bertho, seria preto). Quanto à cabaça preta no muro preto, eles eram avermelhados, em homenagem a Xangô.

Durante pesquisas que tivemos ocasião de fazer na África, em diversas regiões onde se fala ioruba, jamais encontramos rastros das lendas Baudin-Ellis nos meios tradicionais.

Lembremos que há, entretanto, um casal do qual faz parte Òrìṣàálá, mas sua mulher é Yemowo. Ela pode ser vista sob forma de imagens, no ilésin do templo de Ọ̀bàtálá-Òrìṣàálá, em Ideta-Ilê Ifé. Esta mesma divindade leva os nomes de Lisa e Mawu, adotada pelos fon. Elas são adoradas no templo do bairro Djena, em Abomey, e simbolizam: “Lisa, o princípio masculino, com o oriente, o dia e sol, e Mawu, o princípio feminino, com o ocidente, à noite e a lua”. Mas, insistimos, eles correspondem ao casal Òrìṣàálá e Yemowo e não Òrìṣàálá e Odùduà.

Oxalá no Novo Mundo

No Novo Mundo, na Bahia particularmente, Oxalá é considerado o maior orixás, o mais venerável e o mais venerado. Seus adeptos usam colares de contas brancas e vestem-se, geralmente, de branco. Sexta-feira é o dia da semana consagrado a ele. Esse hábito de se vestir de branco na sexta-feira estende-se a todas as pessoas filiadas ao candomblé, mesmo aquelas consagradas a outros orixás, tal é o prestígio de Oxalá. É sincretizado na Bahia com o Senhor do Bonfim, sem outra razão aparente senão a de ter ele, nesta cidade, um enorme prestígio e inspirar fervorosa devoção aos habitantes de todas as categorias sociais.

Porém, em Cuba, Òṣàlá é relacionado com Nuestra Señora de la Merced.

Diz-se na Bahia que existem dezesseis Oxalás:

Obatalá, Odudua, Orixá Okin, Orixá Lulu, Orixá Ko, Oluíá Babá Roko, Oxalufã, Babá Epe, Babá Lejugbe, Oxaguiã, Orixá Akanjapriku, Orixá Ifuru, Orixá Kere, Babá Igbô, Ajaguna, Olissassa.

Notemos que Babá Lejugbe é sem dúvida Òrìṣà Ijùgbẹ̀ na África, onde é igualmente chamado Òrìṣà Èṭẹ̀ko, um companheiro de Ọ̀bàlátá; Ajaguna é um dos nomes de Òrìṣa Ogiyán, que na Bahia é também chamado de Babá Elemessô; babá Igbô é o próprio Òrìṣàálá. Olissassa no Brasil a versão daomeana (gêge) de Lisa. Quanto a Odùduà, ele figura nesta lista, sem dúvida por causa de sua presença nos mitos de criação do mundo.

Dos orixás funfun, os mais conhecidos na Bahia são os mesmos dos quais falamos para África, Oxalufã, o Oxalá velho, e Oxaguiã, o jovem.

Existe uma lenda sobre eles, conhecida na Bahia e na África, da qual Lydia Cabrera dá também uma versão que recolheu em Cuba.

“Oxalufã, rei de Ifan, decidira visitar Xangô, o rei de Oyó, seu amigo. Antes de partir, Oxalufã consultou um babalaô para saber se sua viagem se realizaria em boas condições. O babalaô respondeu que ele seria vítima de um desastre, não devendo, portanto, realizar a viagem. Oxalufã, porém, tinha um caráter obstinado e persistiu em seu projeto, perguntando que sacrifícios poderia fazer para

melhorar a sua sorte. O babalaô lhe confirmou que a viagem seria muito penosa, que teria de sofrer numerosos reveses e que, se não quisesse perder a vida, não deveria jamais recusar os serviços que, por acaso, lhe fossem pedidos, nem reclamar das conseqüências que disso resultassem. Deveria, também, levar três roupas brancas para trocar e sabão.

Oxalufã se pôs a caminho e, como fosse velho, ia lentamente, apoiado em seu cajado de estanho. Encontrou, logo depois, Èsù Elèpo Pupa ('Exu-Dono-do-Azeite-de-Dendê'), sentado à beira da estrada com um barril de Azeite-de-Dendê ao seu lado. Após uma troca de saudações, Exu pediu a Oxalufã que o ajudasse a colocar o barril sobre a sua cabeça. Oxalufã concordou e Exu aproveitou para, durante a operação, derramar, maliciosamente, o conteúdo do barril sobre Oxalufã, pondo-se a zombar dele. Este não reclamou, seguindo as recomendações do babalaô; lavou-se no rio próximo, pôs uma roupa nova e deixou a velha como oferenda. Continuou a andar com esforço, e foi vítima, ainda por duas vezes, de tristes aventuras com Èṣù-Elèdu ('Exu-Dono-do-Cavão') e Èṣù Aláàdì ('Exu-Dono-do-Óleo-da-Amêndoa-de-Palma). Oxalufã, sem perder a paciência, lavou-se e trocou de roupa após cada um das experiências. Chegou, finalmente, à fronteira do reino de Oyó e lá encontrou um cavalo que havia fugido, pertencente a Xangô. No momento em que Oxalufã quis amassar o animal, dando-lhe espigas de milho, com a intenção de levá-lo ao seu dono, os servidores de Xangô, que estavam à procura do animal, chegaram correndo. Pensando que o homem idoso fosse um ladrão, caíram sobre ele com golpes de cacete e jogaram-no na prisão. Sete anos de infelicidade se abateram sobre o reino de Xangô. A seca comprometia a colheita, as epidemias acabavam com os rebanhos, as mulheres ficavam estéreis. Xangô, tendo consultado um babalaô, soube que toda essa desgraça provinha da injusta prisão de um velho homem. Depois de seguidas buscas e muitas perguntas, Oxalufã foi levado à sua presença e ele reconheceu seu amigo Oxalá. Desesperado pelo que havia acontecido, Xangô pediu-lhe perdão e deu ordem aos seus súditos para que fossem, todos vestidos de branco e guardando silêncio em sinal de respeito, buscar água três vezes seguidas a fim de lavar Oxalufã. Em seguida, este voltou a Ifan, passando por Ejigbô para visitar seu filho Oxaguiã, que, feliz por rever seu pai, organizou grandes festas com distribuição de comidas a todos os assistentes."

Essa lenda é comemorada todos os anos na Bahia, em certos terreiros, particularmente naqueles de origem kêto, por um ciclo de festas que se estende por três semanas.

Numa sexta-feira, dia da semana que no Brasil é consagrado a Oxalá, os axés do deus são retirados do seu "pejĩ" e levados em procissão até uma pequena cabana, feita de palmas traçadas e simbolizando a viagem de Oxalufã e a sua estadia na prisão.

Na sexta-feira seguinte, ou seja, sete dias após, representando sete anos de encarceramento, tem lugar a cerimônia das "Águas de Oxalá", águas para lavar Oxalá. Todos os que participam da cerimônia chegam na véspera, à noite. O maior silêncio é observado, a partir da quinta-feira ao findar do dia, estendendo-se até a manhã do dia seguinte. Os participantes vão, antes da aurora, pegar as "Águas de Oxalá", todos vestidos de branco e com a cabeça coberta com um pano igualmente branco. Forma um longo cortejo que vai em silêncio, precedido por uma das mais antigas mulheres dedicadas a Oxalá, que agita, sem parar, um pequeno sino de metal branco, chamado adja. Fazem três viagens até a fonte sagrada. Nas duas primeiras, a água derramada sobre os axés de Oxalá. Essa parte do ritual é realizada como lembrança das pessoas do reino de Oyó que foram, em silêncio e vestidas de branco, buscar água para Oxalufã lavar-se. Na terceira vez, que ocorre ao nascer do dia, os vasos cheios d'água são arrumados em volta do axé de Oxalá. A proibição de falar é sustada, cânticos acompanhados pelo ritmo dos tambores são entoados e transes de possessão se produzem entre as filhas de Oxalá, como testemunho da satisfação do deus.

No domingo seguinte, tem lugar uma cerimônia, pouco importante, mas exatamente uma semana depois, realiza-se uma procissão que leva os axés de Oxalá ao seu "pejĩ" simbolizando a volta de

Oxalufã ao seu reino.

O terceiro domingo, finalizando o ciclo das cerimônias, é chamado de “Pilão de Oxaguiã” e evoca as preferências gastronômicas desse personagem. Distribuições de comida são realizadas em seu nome, a fim de festejar a volta do pai. Nesse dia, uma procissão leva ao barracão pratos contendo inhame pilado e milho cozido, sem sal e sem azeite-de-dendê, mas com limo da costa. Pequenas varas de arorí, chamadas ìṣán, são entregues aos oxalás manifestados, às pessoas ligadas ao terreiro e aos visitantes importantes. Uma roda se forma, onde os dançarinos passam curvados diante dos orixás, que lhes dão, à passagem, um ligeiro golpe de vara; por seu lado, os que foram assim tocados dão e recebem, ao rodarem, golpes de vara da assistência. Há, sem dúvida, nessa parte do ritual, reminiscência da luta de Ejigbô, no dia da festa de Oxaguiã.

Uma versão sincretizada das “Águas de Oxalá” é a lavagem do chão da Basílica do Senhor do Bonfim que acontece todos os anos na Bahia, na quinta-feira precedente ao domingo do Bonfim. Alguns piedosos católicos tinham o hábito de lavar zelosamente o chão da igreja, um ato de devoção que não é particular a esse templo. No Bonfim, porém, tomou um caráter diferente, pois os descendentes de africanos, movidos por um sentimento de devoção, tanto ao Cristo como ao deus africano, fizeram uma aproximação entre as duas lavagens: a dos axés de Oxalá e aquela do solo da igreja que leva o nome católico do mesmo orixá. Os devotos aparecem em grande número a fim de participarem da lavagem, na quinta-feira do Bonfim.

Essa festa é atualmente, uma das mais populares da Bahia. Nesse dia, as baianas, vestidas de branco, cor de Oxalá, vão em cortejo à igreja do Bonfim. Trazem na cabeça potes contendo água para lavar o chão da igreja e flores para enfeitar o altar. São acompanhadas por uma multidão, onde sempre figuram as autoridades civis do Estado da Bahia e da cidade de Salvador.

Arquétipo

O arquétipo de personalidade dos devotos de Oxalá é aquele das pessoas calmas e dignas de confiança; das pessoas respeitáveis e reservadas, dotadas de força de vontade inquebrantável que nada pode influenciar. Em nenhuma circunstância modificam seus planos e seus projetos, mesmo a despeito das opiniões contrárias, racionais, que as alertam para as possíveis conseqüências desagradáveis dos seus atos. Tais pessoas, no entanto, sabem aceitar, sem reclamar, os resultados amargos daí decorrentes.

O imenso respeito que o Grande Orixá inspira às pessoas do candomblé revela-se plenamente quando chega o momento da dança de Oxalufã, durante o xirê dos orixás. Com essa dança, fecha-se geralmente à noite, e os outros orixás presentes vão cerca-lo e sustenta-lo, levantando a bainha de sua roupa para evitar que ele a pise e venda a tropeçar. Oxalufã e aqueles que o escoltam seguem o ritmo da orquestra, que interrompem a cadência em intervalos regulares, levando-os a dar alguns passos hesitantes, entrecortados de paradas, no decorrer dos quais o conjunto de orixás abaixa o corpo, deixa cair os braços e a cabeça, por um breve momento, como se estivessem cansados e sem força. Não é raro ver pessoas que, vindas como espectadoras, deixa-se tomar pelo ritmo, dançam e agitam-se em seus lugares, acompanhando o desfalecer do corpo e a retomada dos movimentos, conjuntamente com os orixás, num afã de comunhão com o Grande Orixá, aquele que foi, em tempos remotos, o rei dos igbôs, longe, bem longe, em Iluayê, a terra da África.