

NOS TRILHOS DO PENSAMENTO RELIGIOSO YORÙBÁ

João Ferreira Dias

Ficha Técnica:

© 2017, João Ferreira Dias

Direitos para esta edição cedidos à Edições Universitárias Lusófonas

Sistema de Bibliotecas

Nos trilhos do pensamento religioso Yorùbá / João Ferreira Dias, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2016, 115 páginas.

Original: Fórmulas Religiosas entre os Yorùbás: Olódùmarè, Òrìṣà, Àṣẹ, Orí e Ìpin, dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2011, 176 pgs.

ISBN – 978-989-757-041-4

Edições Universitárias Lusófonas

João Ferreira Dias

www.joaoferreiradias.net | joaoferreiradias@outlook.pt

Nota:

Em se tratando da religião autóctone Yorùbá, considera-se oportuno utilizar a grafia nativa.

Índice

Índice	/ 5
Introdução	/ 6
Capítulo 1 Olódùmarè: da semântica à teologia do ser-supremo	/ 19
1.1. Questões preliminares	/ 19
1.2. «Ser-Supremo», um problema de interpretação	/ 20
1.2.1. Teoria Mediúnica	/ 28
1.2.2. O problema dos conceitos	/ 29
1.2.3. Nàná Buruku e o caso Fon	/ 31
1.3. A Fórmula Pragmática de Olódùmarè	/ 34
1.4. Olódùmarè, o Deus-Supremo nas correntes externas	/ 36
1.4.1. O fator islâmico	/ 39
1.4.2. O fator cristão	/ 48
1.4.2.1. O caso Ògbóni	/ 50
1.5. Atributos e Epítetos do Ser-Supremo Yorùbá	/ 52
1.6. Diferentes metáforas que dão um panteão	/ 56
1.7. Olódùmarè – um velho culto, uma nova semântica?	/ 61
1.8. Òlòṣùrún, Olódùmarè, Baudin e os Bàbálààwó	/ 63
1.9. A questão de “Deus” e os encontros religiosos em J.D.Y. Peel	/ 71
1.10. Uma nota conclusiva com um olhar no Novo Mundo	/ 74
Capítulo 2 Òrìṣà, Àṣẹ, Orí e Ìpin	/ 76
2.1. Òrìṣà	/ 77
2.1.1. Os Òrìṣà e Olódùmarè	/ 86
2.1.2. Panteão, um problema de operatividade	/ 87
2.2. Àṣẹ	/ 90
2.2.1. O caráter renovável e a-ético do àṣẹ	/ 92
2.3. Orí e Ìpin	/ 94
Capítulo 3 Retrospectiva & Nota Conclusiva	/ 103
Glossário	/ 112
Fontes	/ 117
Bibliografia	/ 119

Introdução

ESSE LIVRO É PRODUTO de um trajeto onde o pessoal e o acadêmico se fundem, se misturam, se sincretizam numa lógica não distante da própria fundação da cultura afro-brasileira. Ele parte, em rigor, de minha dissertação de Mestrado em História e Cultura das Religiões, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde entrei em 2009, e par ao qual vinha com o intento de escrever uma dissertação (ou tese, pois no fundo se tornou como tal, ao levantar um conjunto de problemas e propor novas leituras) na qual pretendia fazer um levantamento de alguns dos conceitos centrais da religião dos Yorùbá (também grafados iorubás, em português, e *nàgó*, *ànàgó* e *ànàgónu* pelos Fons do Dahomé), por forma a compreender de modo integrativo o *ethos* religioso dos povos da antiga Costa dos Escravos, nomeadamente aqueles ligados à expansão cultural, política e religiosa de Ilé-Ifè e Òyó, tidas no imaginário popular e no discurso atual histórico-politizado da região como pontos de partida para a formação de uma identidade proto-Yorùbá. A maturação do exercício científico me permitiu adquirir uma série de ferramentas conceptuais e chegar a problemas que antes não havia enxergado no próprio trajeto, muito graças à excelente orientação do Prof. Doutor José da Silva Horta, historiador africanista.

Para além desse levantamento de feição teológica que a obra propõe, se revisitam as categorias operatórias correntemente utilizadas nas ciências sociais para observação e delimitação teórica das religiões de matriz africana. Problematicando tais categorias, foi possível fomentar o debate sobre o problema da tradução cultural. Ou, por outras palavras, entender os limites metodológicos que se impõem diante de imaginários religiosos nos quais tais categorias, cujo *background* é ocidental, carecem de verdadeira operatividade. O resultado que é, em traços largos, este livro agora adaptado ao público brasileiro, se constituiu a primeira dissertação em religiões africanas no programa de mestrado em causa, e foi, também, a primeira a receber a classificação máxima, arguida pelo Prof. Doutor Ramon Sarró, hoje da Universidade de Oxford. Vale ainda mencionar que

a procura que a mesma tem recebido junto do repositório universitário por parte de estudantes e investigadores brasileiros interessados nas questões religiosas africanas, justificam a opção linguística. Tendo tomado por decisão inviabilizar o acesso à mesma, se disponibiliza agora os seus conteúdos em formato de livro, com a chancela das Edições Universitárias Lusófonas.

En passant, em referência ao objeto de estudo, importa mencionar que geograficamente os Yorùbá ocupam grande parte da Nigéria e em menor proporção o Togo e a República do Benim, o ex-Dahomé, e estão divididos em subgrupos étnicos como Ègbá, Ègbádo, Òyó, Ijèsà, Ìjèbú, Ifè, Ondo, Ilorìn, Ibadan, Kétu, entre outros.¹ O termo Yorùbá encontra-se envolto numa série de problemáticas e discussões históricas. Entre 1656 e 1730 os registos dos primeiros viajantes apelidam de «Ulkumy» a região que corresponderia, mais ou menos, à área de influência Òyó e que se tornaria o “país” Yorùbá. Seria em 1734, com a elaboração do mapa da região por parte de Snelgrave que o termo Ulkumy daria lugar a Ayo ou Eyo, pretendendo designar a cidade de Òyó. Devido à importância que a cidade de Òyó desempenhou no processo de constituição de uma identidade proto-Yorùbá, vale a pena referir que à época de Snelgrave, Òyó se encontrava em processo de consolidação imperial, depois de ter tido o seu primeiro apogeu até ao séc. XIV, altura em que o vizinho Nupê (a quem os Yorùbá chamavam de Takpá ou Tapá, e que pertence ao grupo linguístico Kwa sudanês) iniciava o seu movimento expansionista em torno da figura heroica de Tsoede, oriundo da região Igala, descendente de uma das primeiras ondas migratórias saídas de Ifè.

Apesar de não serem dadas grandes explicações para a origem do termo “Yorùbá”, é possível assumir que o mesmo, de acordo com o informante Adekanmi, deriva da palavra *aouba* ou *uaba*, que em árabe significaria “pagão”.

¹ O povo vulgarmente conhecido por Yorùbá é um compósito de identidades étnicas originalmente dispersas e que gradualmente foram convergindo até formarem uma identidade partilhada sob a designação Yorùbá; sem contudo deixarem de se perceber a si mesmas como ‘identidade primárias’, i.e., como filiação primeira face à identidade generalizada Yorùbá. Consciente das questões que hoje se levantam sobre a etnicidade, particularmente no referente aos trabalhos de Elikia M'Bokolo e Jean- Loup Amselle (1985) e de Jean-Pierre Chrétien e Gérard Prunier (1989), se considera viável respeitar as identidades étnicas em que os povos yorùbás se reconhecem.

Esta hipótese é particularmente importante tendo em conta que grande parte dos africanos vendidos como escravos para as Américas tinha por origem os movimentos de invasão e expansão religiosa islâmica, a *jihād*. Nesse sentido, Yorùbá são aqueles da região do Golfo do Benim ligados a Ọ̀yọ́ e Ifẹ̀ que não se converteram ao islamismo, mantendo as suas tradições *àbòrìṣà*, isto é, de culto aos Ọ̀rìṣà.

Tendo presente que os Yorùbá sempre se identificaram pelos seus matizes religiosos, pelas suas narrativas específicas e pelas suas noções particulares acerca do extra-humano, o desafio surge marcado pela duplicidade dos conteúdos: a universalidade de uma ortodoxia construída ao longo do decurso da história dos fluxos migratórios, de expansão e independências, e as especificidades locais identificadoras de um *modus vivendi* pré-unificação.² Ora, tal exercício implica tomar o objeto de estudo dentro de uma baliza temporal, ao mesmo tempo que esse enquadramento histórico pressupõe a consciência de um conhecimento cumulativo, i.e., que a teologia religiosa que hoje atribuímos aos Yorùbá da África Ocidental é o resultado de encontros e diálogos inter-religiosos, ou melhor, é o resultado final de um trabalho de laboratório das sensibilidades éticas, estéticas, filosóficas, cosmogônicas, etc., de diferentes povos habitantes do espaço tomado como *Yorùbáland*, processo esse que pode ser descrito como um «sincretismo intra-africano», se tomarmos o conceito de sincretismo como um processo de tecelagem ou bricolagem (para fazer uso de um termo bastidiano) de identidades com padrões culturais permeáveis ao casamento, ou seja, traços identitários que por sua semelhança fomentam duas ou mais unidades culturais ao duplo processo de aculturação e acumulação. Nesse sentido, as fórmulas religiosas tomadas nessa obra estão sendo analisadas num espaço temporal do *agora*, sendo que esse agora significa a análise das ressonâncias do religioso num período de passagem do tradicional para o neo-tradicional, o que corresponde ao ciclo que vai do século XIX ao presente. A escolha desta baliza temporal obedece, primeiro que tudo, à consciência de que o século XIX em diante se trata de um período onde as transformações religiosas (imprimidas particularmente pelas

² Considera-se que a expansão imperial de Ọ̀yọ́ a partir do século XVII marca a exportação do seu modelo cultural e dá um impulso decisivo na formulação de uma identidade proto-yorùbá, operando, nesse sentido, na direção de uma identidade unificada que atingiria o seu apogeu com a instituição da Nigéria como país.

missões cristãs, pelo retorno dos escravos, pela expansão do islã e pela queda do Império de Òyó, em 1830) acompanham as transformações sociais e políticas, mudanças que acontecendo a grande velocidade tornam o presente período um objeto de estudo de extrema importância. Em segundo lugar, este é também o período que marca a já citada passagem do modelo tradicional para o neo-tradicional, i.e., período onde os cultos locais perdem importância para os cultos de âmbito supralocal, onde a ideia de «ser-supremo» se impõe, onde valores tradicionais africanos dialogam com os princípios das religiões universais, operando transformações no seu interior. Vale notar que o conceito de Moderna Religião Tradicional Yorùbá surge em Hallgren (1995). Peel (2000), embora não utilize este conceito nem com ela elabore a ideia de uma feição moderna de uma ideia religiosa tradicional, irá mencionar a falácia contida no conceito de “religião tradicional” para o caso Yorùbá, ao referenciar não apenas a multiplicidade de manifestações religiosas Yorùbá, como ainda a penetração do islã. Destarte, na consciência de que o que se designa por “religião tradicional” é um produto de uma construção no seio dos ‘encontros religiosos’, que naturalmente imprimiram transformação conceituais, se considera que melhor será chamar a religião Yorùbá, ao período observado, de «neo-tradicional» ou «moderna religião tradicional», porquanto significa a assunção da presença de valores ditos “tradicionais” em mescla com elementos exógenos.

Em jeito explicativo, a presente obra dá conta, de uma forma mais simples possível, do significado de algumas das metáforas mais importantes da religião dos Yorùbá. Por conseguinte, estará em análise a figura de *Olódùmarè*, tido como o «ser-supremo», procurando compreender o alcance da sua metáfora, através da pergunta: existe de fato um «ser-supremo» entre os Yorùbá no seu discurso tradicional, ou antes estamos perante uma recodificação de um “estrangeirismo” religioso? i.e., será *Olódùmarè* uma ideia intrínseca à expressão religiosa Yorùbá ou estaremos antes perante a importação de um discurso de hierarquização trazido pelo islamismo e o cristianismo, num exercício de assimilação do Deus bíblico?

Embora *Olódùmarè* faça parte da cultura religiosa dos Yorùbá, pelo menos no período que nos dispomos a analisar, importa compreender, ou procurar compreender, o alcance das dinâmicas de alterações ao *campus* teológico Yorùbá-

nàgó. No longo discurso histórico da religião Yorùbá, tomaremos sempre a via do tradicional como referencial não somente para aferir as mudanças, como também como referencial de ‘autenticidade’, com as devidas cautelas que o conceito impõe. Na procura das respostas para a questão de ‘Deus’ entre os Yorùbá, não poderemos deixar de observar relatos como o de A.B. Ellis na obra *Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* ou Pierre Baudin em *Fétichisme et Féticheurs*, obras de finais do século XIX, colocando-as em diálogo com autores mais recentes como Ilésanmí, Peel ou Matory. Ao mesmo tempo, jamais seria viável abordar a questão do «ser-supremo» Yorùbá sem observar de perto a mais importante e clássica obra sobre o assunto, *Olódùmarè: God in Yoruba Belief* de Idowu.

Não obstante a importância de *Olódùmarè*, e o espaço que o mesmo toma nesse livro, outras são, também, as metáforas em consideração. Vale então abordar a semântica teológica contida no termo *Òrìṣà*, procurando evitar definições baseadas em impressões mal recolhidas e cujos contornos parecem corresponder mais a uma bricolagem com o imaginário do «catolicismo popular» do que a uma definição de profundidade ortodoxa e nativa. Deste modo, procurar-se-á ir além das fórmulas contidas em exercício de religiões comparadas, através das quais os *Òrìṣà* (deuses Yorùbá) são descritos como mediadores entre o humano e *Olódùmarè* – discurso intrincado no sincretismo afro-cristão – ou como espíritos que encantam lugares e objetos – discurso esse demasiado marcado, entende-se, por um eurocentrismo metodológico.³ Ora, abandonando quaisquer ferramentas comparativas do tipo hierarquizador, i.e., produtor de superioridades religiosas, a definição do termo *Òrìṣà* e da teologia que lhe é intrínseca, permanece particularmente difícil de consubstanciar, porquanto o termo contém (ou parece conter) um conjunto de outros significados: ancestral divinizado, herói cultural, divindade personalística e tutelar de espaços naturais e valores éticos e sociais.

³ Por eurocentrismo metodológico se alude a um tipo de discurso que tem por base o «darwinismo social» aplicado à religião, considerando, desta forma, que o processo natural seria a evolução de um animismo primário para uma religião propriamente dita, i.e., o abandono dos cultos tradicionais – à época chamados de primitivos – e a aceitação do cristianismo como religião civilizada e civilizadora. Dentro desse tipo de discurso as divindades dos povos tradicionais seriam consideradas «espíritos», porquanto o termo «divindade» ou «deus» estaria restrito ao cristianismo.

A terceira fórmula a abordar é a fórmula *àṣẹ*, termo recorrente e caracterizador da religião Yorùbá e descendente. Se objetiva definir *àṣẹ* dentro de uma lógica de universalismo religioso contida na definição «energia vital»/«energia primordial», procurando depois as especificidades Yorùbá dessa fórmula universal.

Por fim, estará em foco o complexo conceito de *orí* – inserindo-o na mais ampla noção de pessoa – e as suas implicações teológicas, i.e., procurando entender o alcance filosófico e poético que o *orí* (cabeça) tem na formulação do destino e da atuação religiosa do sujeito, ou seja, em que moldes o *orí* atua na construção da predestinação dos sujeitos, ao mesmo tempo que se tenta entender de que forma se constrói o discurso Yorùbá acerca da predestinação, auscultando a problemática contida dentro da concepção de destino selado, porquanto parece claro que a predestinação entre os Yorùbá ressoa como um caminho em construção, i.e., como uma inevitabilidade contornável, com tudo o que de contraditório possa conter, reconhecendo que a predestinação (*ìpín*) é um tema particularmente complexo, que requererá um exercício de reflexão teológica tremenda.

Assim, esse trabalho parte da produção anterior sobre a matéria de que se pretende fazer uma revisão crítica. Embora a literatura sobre a religião Yorùbá, ou dos povos falantes da língua Yorùbá, seja bastante vasta, esta encontra-se particularmente em língua inglesa, carecendo o universo acadêmico lusófono de investigação e publicação de trabalhos acerca da religião dos Yorùbá, permanecendo demasiado centrado nas expressões religiosas afrodescendentes, em particular o Candomblé (apesar do Xangô e o Batuque constituírem-se como campos de análise das ciências sociais brasileiras), compósitos religiosos derivados da importação de escravos africanos do Golfo do Benim e que se constituem como resultados específicos de fatores socioculturais externos aos africanos, que nesse sentido se viram forçados a readaptar as suas tradições, criando um neo-tradicionalismo Yorùbá, sob a bandeira «jeje-nagô» e «Ketu».

Ao mesmo tempo, é necessário tomar a religião dos Yorùbá por si mesma, analisá-la, aprofundá-la e compreendê-la dentro das suas próprias fronteiras de reprodução de valor, de símbolo e de conteúdo. A religião Yorùbá quer no seu contexto nativo quer diaspórico, permanece órfã de exercícios teológicos,

herdeira de um processo histórico que contempla perseguição, repressão e descrédito, ao sabor de teses que inscrevem as religiões africanas num vasto pacote de «religiões primitivas», «expressões primárias de fé» e «fetichismo».

É inegável, que a religião Yorùbá é hoje o resultado de inúmeras alterações ocorridas no interior das suas fronteiras, imprimidas pelo estabelecimento de Òyó em 1400 e pela sua expansão desde os finais do século XVI (Stride e Ifeka, 1971) até ao colapso do seu império em 1836, sob a jihad Fulani do Califado de Sokoto (Alpern, 1998).

Os primeiros trabalhos sobre a religião dos yorùbás foram, naturalmente, produzidos por europeus viajantes. Duarte Pacheco Pereira terá sido o primeiro autor a se referir à religião dos habitantes de Lagos, em 1506-1508. A ele outros se seguiram. Durante o século XVII, os comerciantes de escravos fizeram relatos profundamente desdenhosos das religiões dos nativos proto-Yorùbá, postura que D’Avezac procurou contrariar, partindo dos relatos de um Ousifekuede, antigo escravo de origem Omaku. Contudo, o discurso de ridicularização se mantém em relação aos negros Yorùbá e suas crenças, particularmente durante o século XIX, altura de intensa campanha de cristianização, através dos registos do R. Padre Borghero (1872), R. Padre Baudin (1884), P. Pierre Bouche (1885) ou R. Townsend.⁴

O século XX trouxe, contudo, algumas alterações, graças ao crescendo de Yorùbá com acesso a educação em Inglaterra e escolas inglesas nas colônias, ao mesmo tempo que novos estudiosos chegavam a África à procura de proceder a levantamentos mais adequados da religião dos Yorùbá. Perante a vastíssima literatura que foi produzida durante o século passado, que iria alterar definitivamente o modo como os Yorùbá passariam a serem vistos, merecem relevo os trabalhos de Pierre Verger, entre as duas costas do Atlântico, que se tornaram obrigatórios pelo mérito de recolher com particular detalhe a grande maioria da tradição ligada aos cultos dos *Òrìṣà* no antigo Dahomé e na antiga Yorùbálândia, os trabalhos de Wándé Ábímbólá, o mais importante autor sobre a tradição religiosa e oral Yorùbá, de William Bascom, do casal Drewal, de Bọlaji Idowu, de Babatunde Lawal, de Jacob Olúpònà, de J. Lorand Matory e de Juana

⁴ Henry Townsend (1815-1886), membro da Church Missionary Society, fundador da missão yorùbá estacionada em Abẹ̀òkúta, compilador de hinos cristãos em língua Yorùbá.

Elbein dos Santos; todos pela visão transnacional da religião Yorùbá e pelas metodologias utilizadas.

Operando de uma perspectiva teológica – que compreendendo as necessidades e mais-valias da interdisciplinaridade assume o diálogo com a análise histórica – a presente obra pretende oferecer uma nova abordagem às questões de partida, i.e., procurando entender a ideia de «ser-supremo» entre os Yorùbá propondo uma visão crítica do conceito, negando a sua existência *sine qua non* no pensamento religioso dos povos falantes da língua Yorùbá, inscrevendo o problema dentro do debate sobre a existência e o lugar do mesmo nas religiões africanas, procurando refutar amplamente alguns dos autores de referência. A ideia de ‘Deus’ é um conceito cujas ressonâncias ocidentais foram inculcadas no pensamento africano, essa é a tese que pretendemos provar, colocando em evidência a construção histórica do discurso sobre o «ser-supremo» no contexto dos *religious encounters*. Nas demais questões, pretende-se aferir o significado do divino nos conceitos de *Òrìṣà* e *Àṣẹ* e a vivência do religioso na ideia de predestinação. No caso do conceito de *Òrìṣà*, tentar-se-á desconstruir a imagem de ‘intermediários’ defendida na literatura clássica e no sistema de *Ifá*, optando por entender o conceito como abarcando uma diversidade de significados religiosos que vai do herói cultural às velhas divindades dos cultos locais, expressando melhor a ideia de ‘antropoformização do extra-humano’ que se propõe.

Há, contudo, um conceito a ser tomado antes mesmo de adentrarmos no desenvolvimento das problemáticas, que é o da definição de «teologia» e a sua aplicabilidade ao universo religioso Yorùbá. *Lato sensu*, teologia diz respeito ao pensamento acerca do divino e, sabendo que os modelos conceptuais cristãos permanecem como indicadores – dadas as transformações históricas que a religião Yorùbá terá sofrido, que deixaram, por exemplo, uma forte marca cristã na conceptualização da relação com os seres extra-humanos, esses modelos acabam por ser de algum modo operatórios no caso em análise –, teologia diz respeito ao pensamento acerca de ‘Deus’. Dessa forma, dizendo respeito ao pensamento sobre o divino (usando a definição generalista) a teologia não se exclui ao universo cristão, porquanto as narrativas míticas africanas, p. ex., revelam pensamento acerca do sobrenatural (ou de outra forma, o extra-

humano); reconhecendo que o processo poético e literário da construção de uma narrativa mítica requer a existência de uma formulação de cariz teológico acerca das divindades, pelo menos assim tem sido possível entender pela experiência diante da identidade religiosa Yorùbá. Ao mesmo tempo, a teologia tende a refletir não apenas sobre o transcendental mas sobre as relações entre transcendental e o mundo cotidiano, além de refletir sobre as relações interpessoais (Browning, 2004). Isto é particularmente importante quando nos referimos às religiões africanas. Robin Horton (1993) enfatiza a dimensão da religião como manipulação de um relacionamento (conceito que reformulou e ampliou para as noções de explicação, previsão e controlo) para a manutenção do *status quo* e para a coesão social (ou, de outra forma, para interferir nela), particularmente nas culturas ditas tradicionais. Todavia, apesar do caráter eminentemente prático das religiões africanas, tal não deverá significar que o dogma⁵ não está lá (pelo menos no caso Yorùbá), ou pelo menos que a experiência de relação com o extra-humano comporta uma dimensão de crença que o mesmo Horton não descarta como algo em si mesmo, não necessariamente dependente de uma função social. A preponderância na *praxis* como ato religioso não exclui um pensamento sobre o divino ou o sobrenatural. Observando o caso Yorùbá, um sacrifício de um animal para um determinado *Òrìṣà* – ato que comporta todo o sentido definido por Horton – não exclui uma definição teológica sobre a divindade, nem a existência de um dogma; i.e., para se sacrificar um animal para *Ògún* tem de estar claro qual o propósito do referido e isto está intrinsecamente ligado à concepção teológica (enquanto pensamento sobre o extra-humano) de *Ògún*, ao mesmo tempo que o dogma se expressa na observação de diferentes etapas rituais no sacrifício e na evocação de cânticos específicos para a divindade. Ora, se há uma definição da identidade da divindade, com uma narrativa mítica mais ou menos densa, um conjunto de ritos e cânticos canonizados, não será possível falar de teologia? Parece que sim.

⁵ Apesar de Horton considerar que o dogma é algo de menor importância face ao rito para as religiões africanas, a verdade é que, definindo dogma como crença ou valor estabelecido e aceite no seio de uma comunidade religiosa, temos de aceitar que entre os Yorùbá a ideia de dogma religioso é passível de ser usada, porquanto representa a assunção de determinados princípios religiosos amplamente veiculados entre as populações. A ideia de que *Ilé-Ifè* é o palco da criação do mundo é um dogma da identidade religiosa Yorùbá.

A resposta positiva à questão levanta outros problemas, nomeadamente o estabelecimento de uma assunção de que teologia se refere exclusivamente às “religiões do livro”, fato que, todavia, especialistas como Horton já refutaram, falando antes em “abordagem” teológica como aquela que se centra no papel de Deus na vida religiosa e na dimensão de comunhão entre o Homem e as divindades, sendo que o autor considera esta é uma abordagem insuficiente para compreender as religiões africanas. Se observarmos teologia tal como se definiu acima, i.e. como “*corpus* mais ou menos coerente composto de cosmovisão, filosofia, ética e prática ritual”, não sobram dúvidas em afirmar que há uma teologia Yorùbá, pelo menos à falta de outro conceito que resuma a ideia que o termo subentende, não o pensamento sobre ‘Deus’ mas num sentido lato, o pensamento sobre o extra-humano. Ora, se há teologia, necessariamente há teólogos, pelo menos assim o é no caso Yorùbá. Mais uma vez tal não significa buscar no objeto de estudo padrões ocidentais. Nesse sentido, vale propor o uso do termo ‘padrões de pensamento religioso’ em alternativa a teologia, por forma a fugir-se a possíveis ligações ou colagens como os padrões conceptuais cristãos.

Ilésanmí, no seu artigo sobre os teólogos Yorùbá (1991), apresenta dois grandes vetores da teologia Yorùbá: os *bàbáláàwó* (sacerdotes de Ifá, deus da adivinhação) e os missionários cristãos pioneiros na adaptação do cristianismo à religião nativa. O facto de Ilésanmí falar dos *bàbáláàwó* como teólogos e de os apelidar de “profetas” revela muito do papel determinante destes na afirmação de um pensamento religioso, filosófico e ético acerca das divindades e do «ser-supremo» *Olódùmarè*, de quem eles foram e são grandes promotores. A validação desta afirmação encontra-se no papel central dos versos sagrados do *corpus* literário de *Ifá* e na opção recorrente por estes como informantes em trabalhos de campo⁶. É possível então assumir que por um lado há teologia Yorùbá,

⁶ Há uma clara opção metodológica pelos *bàbáláàwó* como informantes privilegiados. A assunção de que se constituem como detentores da “tradição” e de uma formulação teológica mais densa, está alicerçada no *background* cultural dos observadores da religião Yorùbá, i.e., a densidade dos versos de Ifá, sistema herdeiro da geomancia islâmica e a hierarquização vertical das divindades com um «ser-supremo» no topo, conduzem ao reconhecimento do modelo conceptual judaico-descendente do investigador no “outro”, construindo uma espécie de zona de conforto metodológico. Investigadores como Drewal e Verger, embrenhados na experiência de observação e recolha da tradição Yorùbá, tornaram-se, também eles, *bàbáláàwó*, o que conduz à afirmação de uma valorização teológica do sistema de Ifá. Essa opção pelos *bàbáláàwó* como informantes está expressa, a título de exemplo, na obra clássica de Juana E. dos Santos, *Os Nàgô e a Morte*.

tomando teologia pela definição aqui proposta e, ao mesmo tempo, havendo teologia há necessariamente teólogos, sendo que os sacerdotes de *Ifá*, apelidados de *bàbáláàwó*, literalmente “pai-do-segreto (religioso)”, serão os teólogos Yorùbá por excelência. Todavia, embora não sejam opção recorrente como informantes, os sacerdotes dos diferentes *Òrìṣà*, poderão ser considerados teólogos, levando em conta que a sua *praxis* ritual tem necessariamente um dogma que lhe dá sustentabilidade – a sacerdotisa de *Ọṣun* para prestar homenagem à sua divindade, tem necessariamente de conhecer toda a mitologia, rezas e etapas rituais estabelecidas canonicamente, o que permite pensar que a religião Yorùbá comporta uma «teologia prática», i.e., uma teologia que se faz em diálogo com a prática ritual, sendo uma a face inversa da outra, ou para usar uma imagem rica do imaginário popular Yorùbá: cada uma é a metade da cabaça total que é a religião Yorùbá, teoria sustentando a prática, a prática dando vida à teoria.

Apesar de ter ficado claro que não se adentrará pelas questões de fundo levantadas por Sarró e Berliner de transmissão e aprendizado da religião, há questões que se devem colocar, mesmo que para elas não hajam respostas definitivas ou satisfatórias, nomeadamente saber quem transmite e quem tem acesso à teologia, quem são os agentes da teologia, como esta é vivida e como é apreendida no interior da sociedade Yorùbá. Reconhecendo o papel teológico dos *bàbáláàwó* na propagação de uma teologia Yorùbá, questão bem explanada por Ilésanmí, está resolvida, em boa parte, a questão de quem transmite a teologia, i.e. quem são os agentes da teologia Yorùbá, no contexto que se pretende analisar. Os veículos de transmissão serão, sempre, os *ẹṣẹ Ifá*, i.e., os versos sagrados do corpus literário de *Ifá*, transmitidos oralmente. Paralelamente, os trabalhos missionários e os registos dos viajantes terão concorrido também para a construção de uma teologia Yorùbá, não apenas na introdução de categorias exógenas ao imaginário autóctone, mas no próprio diálogo entre cristianismo e “religião tradicional”, que teria levado à introdução de novas problemáticas e ideias religiosas. Exemplo paradigmático disto encontra-se no artigo mencionado de Ilésanmí, onde o autor revela um dado novo na realidade religiosa Yorùbá, a da *Ìjọ Ọ̀rúnmilà Adúláwò Ifẹ̀kówapò*, uma igreja moderna do culto a *Ifá*, onde os

versos de *Ifá* foram reorganizados no *Ìwé Odù Mímó*, um livro redigido, estruturado e utilizado como a Bíblia. No referente à apreensão e vivência no interior da sociedade Yorùbá, o problema coloca-se em diferentes níveis e exigiria um trabalho de campo vasto, capaz de observar a teologia Yorùbá vivenciada nos diferentes círculos da experiência religiosa local. Um dado é, contudo, possível avançar. A consulta do oráculo de *Ifá* faz parte da vivência religiosa na Yorùbáland e isso significa que a teologia e filosofia contidas neste sistema religioso são passadas pelos seus sacerdotes/teólogos aos consulentes.

Ademais, outros problemas se relacionam com a experiência e formulação teológica. Assumindo que há teologia (que se relaciona com a *praxis*) e com ela teólogos, que se dá uma transmissão da mesma através dos sacerdotes de *Ifá*, principais teólogos Yorùbá, e que essa transmissão tem nos versos sagrados transmitidos oralmente em consultas oraculares o seu principal e tradicional veículo de transmissão, resta ainda colocar o problema da teologia em relação ao período que observamos na presente obra. Como vimos, com referência a Hallgren, observar-se-á o que se designa como «Religião Neo-Tradicional Yorùbá» ou «Moderna Religião Tradicional Yorùbá», o que compreende a aceitação de que sendo uma religião histórica e por isso dinâmica, a religião neo-tradicional Yorùbá será diferente de períodos históricos anteriores. Isto significa que mudanças foram operadas. Os *religious encounters* dos Yorùbá com os cristianismos e com o islã africano contribuíram para a reformulação da religião Yorùbá, imprimindo as mudanças que levariam a constituição da religião Yorùbá neo-tradicional. Ora, os encontros religiosos, o regresso dos ex-escravos e a tradição de *Ifá* que operaram para a construção da identidade Yorùbá, serviram também para o estabelecimento da ideia de «religião tradicional» que mais não é que o que se designa aqui por neo-tradicional, uma vez que as mudanças estavam já em curso. As fórmulas conceptuais observadas no presente trabalho constituem-se como valores centrais da religião neo-tradicional Yorùbá sendo amplamente vividas e partilhas no interior da sociedade abordada, porquanto se constituem como pedras basilares na afirmação da identidade nativa, não apenas por serem constantes na literatura sobre o assunto, mas também por aquilo que tem sido possível observar na experiência direta com membros da cultura abordada. Ao longo da obra iremos observar as especificidades de cada fórmula

tratada, procurando entender a construção do seu discurso teológico e o sentido prático das mesmas.

1

Olódùmarè

DA SEMÂNTICA À TEOLOGIA DO SER-SUPREMO

1.1. Questões preliminares

Nenhuma religião *tradicional* sobrevive sem operar mudanças mais ou menos profundas, que tendem a empurrar a tradição rumo aos novos contextos sócio-econômico-culturais, quer se tratem dos lugares nativos quer se tratem de lugares diaspóricos, no caso de tais religiões terem sido transnacionalizadas. Isso significa que é imprescindível ter presente, qualquer que seja o campo a abordar, as dinâmicas de transformação das cosmologias deste tipo de espaços religiosos, baseados na tradição oral, sabendo que na ausência de textos religiosos, as fórmulas doutrinárias se diluem e confluem com diferentes fórmulas operantes no mesmo espaço geográfico, dificultando em grau elevado a tarefa de compreensão das “coisas primeiras”⁷ daquela específica expressão religiosa.

Ademais, contribuindo para o agudizar da árdua tarefa estão os textos primitivos elaborados acerca dessas «culturas de antigo conhecimento»⁸. Pierre Verger, que passou de fotógrafo a eminente etnólogo Yorùbá, no seu clássico artigo sobre o ser Supremo (1995) levanta a ponta de um longo manto que ainda está por resolver, que é entender onde acaba a teologia tradicional (cujo processo

⁷ A ideia de “coisas primeiras” que aqui se pretende expressar comporta duas ideias complementares: opõe-se, no sentido teológico, à escatologia, que trata das “coisas últimas” da humanidade; e refere-se à reflexão ou procura das ideias religiosas primeiras, que nos estudos clássicos eram descritas por primitivas.

⁸ A escolha do termo “antigo conhecimento” em detrimento de “primitivo” e “tradicional” deve-se à consciência de que o conceito “primitivo” comporta todo um passado de antropologia evolucionista que colocava nas culturas mais antigas e de formas simples ou simplificadas a ideia de estágio selvagem; bem como à consciência de que o conceito “tradicional” remete para uma ideia de longevidade e hermetismo que pode não ser necessariamente verdade. Nesse sentido, o termo “antigo conhecimento” aponta para as culturas baseadas na oralidade como método de transmissão de conhecimentos e de continuação e construção de memória coletiva.

de transformações é constatável) e onde começam as formas híbridas e sincréticas da nova identidade religiosa, ela própria também amplamente dinâmica.

Ora, o propósito deste capítulo é, dentro dos limites do possível, entender precisamente onde está o discurso teológico sobre *Olódùmarè*, a sua semântica e a sua origem discursiva universalizada (i.e. em que medida *Olódùmarè* é o resultado de uma construção religiosa histórica feita de conceitos e paradigmas de matriz judaico-cristã-islâmica, religiões de intenção universalista), tomando em análise as fórmulas generalizadas sobre o «ser-supremo» africano, os trabalhos de diversos autores e informações recolhidas junto de diferentes informantes.

1.2. «Ser-Supremo», um problema de interpretação

Ao longo do último século, com o desenvolvimento das ciências sociais, e o debruçar sobre as religiões inicialmente chamadas de «primitivas», o método comparativo não apenas entre si, mas particularmente face ao cristianismo, serviu de ferramenta metodológica num processo levado à exaustão em que comparação e colagem não se distanciavam claramente. Tampouco era tomado em consideração as influências externas sobre as religiões autóctones. Nesse sentido, os estudos sobre o «ser-supremo» nas religiões africanas centravam na afirmação inequívoca não apenas da sua existência dentro dos dogmas nativos, como se compunham de contornos universalistas, i.e., da afirmação de um «universalismo de Deus». Com efeito, tal concepção universal de Deus se inscreve dentro de uma lógica cristocêntrica, em que se assume que Deus é entendido de um modo igual pelas diferentes culturas ou, dito de outra forma, o Deus Cristão é modelo paradigmático de análise.

Ora, tomada que foi essa lógica como prevalecente, aplicada como modelo de análise, o «ser-supremo» das culturas de «antigo conhecimento» encaixaram e em boa medida continuam encaixando dentro de um quadro conceptual apelidado de “teoria do *Deus Otiosus* ou *Remotus*”. Raphaele Pettazzoni foi quem, em 1922, propôs esta teoria que raras vezes tem sido vista como produto de um período onde o choque cultural e o eurocentrismo era ainda mais demarcado –

recorde-se que a descolonização africana ainda não tinha tido lugar, as campanhas de evangelização levadas a cabo desde o século XIX haviam dado frutos na constituição de igrejas africanas mas a colonização mantinha as fronteiras culturais demarcadas entre o africano e o colonizador, e do ponto de vista metodológico figuravam amplamente os comparativismos diretos, i.e., a observação do fenómeno religioso africano a partir dos cânones europeus. Como crítica a esta teoria, Justin Ukpong (1983) irá remeter precisamente para o pensamento teológico e filosófico ocidental, através da formulação bíblica contida no Livro dos Génesis, onde o retirar de Deus procede o *fiat lux* da criação. Todavia, se a criação parece uma realidade totalizadora e incontornável nas fórmulas cristãs ocidentais, centradas na figura de um deus criador, conservador e provedor, criação e governação parecem, como bem refere Ukpong (1983: 188-189) coisas distintas para os africanos: “Enquanto Deus envolve os deuses e os ancestrais em todos os aspetos da governação do mundo, contudo não o faz na criação (embora de acordo com alguns povos africanos como os Yorùbá, ele possa dar uma função criativa específica a um deus em particular)” (tradução nossa). Temos, pois, dois planos de atividade divina distintos. Segundo esta lógica que compreende a chamada “teoria mediúnica” – que se tomará mais adiante –, as diferentes divindades e os ancestrais funcionam como administradores da criação, tutelares de espaços naturais e de elementos do todo social, ao passo que a ‘Deus’ caberia a atividade criadora em toda a sua plenitude, isto é, não apenas a criação original, mas toda a nova criação, sendo portanto um princípio dinâmico fertilizador. O mesmo autor afirma que para os africanos ‘Deus’ é uma realidade que existe em tudo o que compõe a existência, em tudo o que existe, desde seres vivos às pedras. Contudo, é lícito crer que até aqui, de tudo o que Ukpong afirma, nada resolve o problema central que é o da compreensão do «ser-supremo» entre as sociedades africanas, mesmo assumindo que na contemporaneidade se trata de um conceito adquirido e assumido.

A consciência de que o «ser-supremo» é uma categoria do religioso que pode não se refletir plenamente entre as diferentes sociedades africanas – e se entende que de modo algum se reflete, ‘originalmente’, na forma como o conceito é revestido entre os Yorùbá, i.e., a ideia de um «ser-supremo» posicionado no topo de uma hierarquia (vertical) de divindades (*Òrìṣà*), das quais se distingue na

essência – tem alimentado positivamente historiadores, teólogos e sociólogos das religiões. Não é por isso de estranhar que acerca dos *añlo* do Gana, Gaba (1969: 64) tenha escrito: “Que *Mawu* se origine de um uso para Ser Supremo ou do uso genérico para divindade em geral, não é fácil de dizer” (tradução nossa). Ora tal afirmação aponta para o caráter mutável das religiões africanas, que vão absorvendo tradições externas e construindo novas teias dogmáticas com o adquirido do contato com outros povos vizinhos e com os missionários e invasores. Tal fato comporta outra ideia central: a da não uniformidade do pensamento sobre o “sagrado”, i.e., o «ser-supremo» mesmo quando é tendencialmente universalizado, como acontece com *Mawu* e *Olódùmarè*, por exemplo, ele não tem uma ressonância total e inequívoca entre os sujeitos, porquanto ele é talhado com as ferramentas conceituais disponíveis. É por isso que Gaba regista: “Enfatizando a personalidade do Ser Supremo, os Anlo tendem à antropomorfização. *Mawu* tem sexo, é masculino. Enquanto criador e mantenedor do universo, ele é pai” (1969: 65) (tradução nossa), e pouco mais adiante dirá que “o Ser Supremo é como o vento, ele está em todo o lado e não pode ser localizado de forma alguma” (1969: 67) (tradução nossa). Obviamente que a referência ao «ser-supremo» pela metáfora do vento tem muito de universal, porquanto as culturas do mundo bíblico se referiam ao “Deus da brisa da tarde”.

Uma nota é, contudo, devida em relação a *Mawu*, alimentando ainda mais a presente discussão em torno dos empréstimos teológicos. Gaba, recorrendo aos trabalhos de Parrinder, encontra paralelismos entre os Anlo, os Fons do Dahomé e os Yorùbá da Nigéria, o que não deve ser tomado como estranho porquanto o império Yorùbá, no seu apogeu, expandia-se da Nigéria ao Togo, Benim e Gana. Sobre a expressão “*Mawu Segbo Lisa*”, Gaba felizmente notou a não natividade teológica e linguística contida na imagem do «ser-supremo» dos Anlo, ligando aos Fons do Dahomé a origem dos termos hoje usados pelos anteriores. Ora, se *Segbo* tenderá a vir de *Sogbo* por corruptela linguística, *Sogbo* advém, sem a menor dúvida, de *Şòngó* (ou *Şàngó*), o ancestral divinizado Yorùbá associado ao trovão e à realeza de Ọ̀yọ́, cujo papel de legitimador do Império Ọ̀yọ́-Yorùbá proporcionou que o seu culto fosse sendo progressivamente exportado para diferentes pontos do território à medida que o império ia vendo as suas fronteiras alargadas. Ao

mesmo tempo, *Mawu*, divindade feminina dos Fons, aparece como pai criador dos Aṅlo, o que mais uma vez revela o caráter transformador da religiosidade africana na África Ocidental. *Mawu*, que aliás, parece advir do Yorùbá *Yemowo*, divindade feminina da terra que forma casal com *Òrìṣànlá* na concepção teológica de Ilé-Ifè. No que concerne a *Lisa*, dois apontamentos são devidos: primeiro, a tradução por camaleão, que surge no artigo de Gaba, é particularmente relevante do papel dos Yorùbá na formação cultural que compreende grande parte da África Ocidental. O camaleão é, por tradição mitológica, um animal que representa *Òrìṣànlá*. Segundo o *itàn ìgbà-ndá àiyé*, a narrativa da criação do mundo, o camaleão foi o animal escolhido para confirmar a firmeza da terra criada. Segundo, o termo contém outro percurso histórico dentro de si mesmo que, tal como acontece com a palavra *Sogbo*, atravessa três identidades culturais, desde os Yorùbá aos Aṅlo, passando pelos Fons. Parece não haver dúvida, pelo menos assim é afirmado consensualmente, que o termo *Lisa* advém de *Olisa* que advirá de *Òrìṣà*, porquanto a passagem do Yorùbá para o Fon o *r* se transforma em *l*, como bem nota Gaba. Ademais, sabemos que o termo *Òrìṣà* designava, em sua origem, apenas a divindade dos Ìgbó nativos de Ilé-Ifè – *Ọba-Ìgbó* ou *Òrìṣà-Ìgbó*, ou seja, *Òrìṣànlá-Ọbatálá*. Portanto, seguindo o raciocínio, em *Mawu* dos Aṅlo temos reunida a formulação teológica não apenas de uma, mas de três divindades oriundas do território Yorùbá: *Ẹ̀ngó-Sogbo*, *Yemowo-Mawu* e *Òrìṣànlá-Lisa*.

Olabiyi, ao qual tivemos acesso, numa fase já avançada da redação deste trabalho, confirma a nossa teoria, avançando dados importantes para a discussão sobre o «ser-supremo» *Mawu*, refutando as teses que continuamente sustentam a ideia de ‘Deus’ (único e supremo) entre os povos africanos. Como o autor constata, as mutações históricas operaram determinantemente na construção de novos paradigmas religiosos, nomeadamente na introdução de um pensamento greco-latino, com as suas categorias (não necessariamente exportáveis para os modelos africanos) sem que com isso seja requerida uma conversão: “Com os novos conceitos de verticalidade e hierarquia é igualmente introduzida uma constelação de noções derivadas como deus supremo, céu, inferno, messias, etc.” (Olabiyi, 1993: 245-246) (tradução nossa). O papel determinante deste pensamento herdeiro de S. Paulo, está claramente expresso nas diretivas cristãs

para as relações com as religiões autóctones, consubstanciadas na *Doctrina Christiana* (1658). O autor constata aquilo que anteriormente se afirmou e que de certa forma se torna por demais evidente: o conceito de *Òrìṣà* viajou ao ritmo da construção da identidade religiosa proto-Yorùbá e suas adjacentes, ao ponto de se ter tornado terreno fértil para a implementação de padrões islâmicos e mais tarde cristãos. Naturalmente que a apropriação de *Lisa* para coincidir com Jesus Cristo comporta já uma transformação da essência da divindade, i.e., de *supreme-being* para *deity*, abrindo caminho para o estabelecimento de ‘Deus’ entre os africanos, principal objetivo das missões cristãs. Mas a questão mantém-se: *Mawu* é o «ser-supremo» em que dimensões e com que grau de estabelecimento? Melhor, quem é *Mawu*, no fim de contas? Olabiyi é novamente claro apontando o termo *vodun* nas traduções iniciais para a ideia de ‘Deus’, porquanto a formulação cristã contida no termo era melhor apreendida no referido conceito africano.

Tudo isto é por demais importante quando se pretende aferir a dimensão religiosa do «ser-supremo» entre os povos africanos. Tomar consciência das dinâmicas de alteração do sagrado ao sabor dos ritmos civilizacionais e históricos confere ao estudo uma postura de «dúvida metódica». Mais uma vez Olabiyi irá notar que o campo religioso acompanha notavelmente as mutações políticas e culturais da região, salientando o papel do rei Tegbesu (1732-1774) na introdução de um novo modelo religioso na região Fon: “*Mawu* foi introduzido no reino Fon pela mãe do Rei Tegbesu, que era Aja. *Mawu* foi então adoptado no palácio como novo membro do ‘panteão’ Fon. Era uma divindade igual às demais e não era o equivalente ao Deus-Pai que é hoje, até porque se tratava de uma divindade feminina” (Olabiyi, 1993: 254) (tradução nossa). Importa dizer que Tegbesu foi educado no coração da identidade Yorùbá, em *Ọ̀yọ́*, o que explica a implementação de um modelo de tradição Yorùbá no Dahomé, como seja o culto dos *Nesuxwe*, i.e., o culto da divindade da família real, à imagem do culto de *Şàngó* em *Ọ̀yọ́*, no qual os ancestrais da família real são canonizados *Voduns*, e o culto imperial se torna o mais importante sobre todos os cultos horizontais dos diferentes deuses. Nessa perspectiva, o velho modelo de *Voduns*, cujos cultos eram paralelos entre si (numa lógica horizontal), dá lugar a um modelo vertical onde o rei figura como *Roman Pontifex Maximus*. O casal *Yemowo-Òrìṣà*, transposto para *Mawu-Lisa*, vai dar lugar a *Mawu*, o ser-criador da vida. Mas

como fica exposto nas referências de Olabiyi, o culto de *Mawu* não ocupa um lugar de destaque como acontece com o culto *Nesuxwe*, i.e., o culto imperial dos ancestrais divinizados. No que concerne a *Mawu* como *pater genitor*, Olabiyi é claro: “trata-se apenas de uma entre as várias cosmogonias prevalecentes no reino” (1993: 257) (tradução nossa). Olabiyi traça importante roteiro da transformação do culto de *Mawu* de *vodun* entre outros até *supreme-being* à imagem do *Deus Otiosus* que tão bem cabia aos missionários e que maravilhou os primeiros observadores das religiões africanas, ávidos de encontrar ‘Deus’ em terras exóticas, no fundo, saindo buscando um Deus que se leva. *Mawu* se tornou símbolo das transformações operadas no seio do Dahomé, quer ao nível religioso (onde as marcas são óbvias, primárias e diretas) quer ao nível político. Todavia, traçar fronteiras entre transformações religiosas e políticas é perigoso e infértil, porquanto religião e política se misturam convenientemente no território africano visado, de que o reinado de Tegbesu é exemplo paradigmático. Parece claro que entre a institucionalização do culto imperial *Nesuxwe*, do culto do casal *Mawu-Lisa* e do sistema vertical de observação das divindades (com clara influência do modelo Ọ̀yọ́-Yorùbá) se abriu espaço para a evangelização. Um modelo vertical favorece a introdução de um ‘Deus’, pelo que os missionários se limitaram a proceder a um jogo linguístico para no discurso religioso fazer sobressair a desejada semântica sobre o divino, fazendo coincidir velhos conceitos à imagem que pretendiam implementar.

Compreende-se da experiência prática e das leituras possíveis que o pensamento sobre o divino é menos filosófico do que prático, no entanto esse grau superior, não significa ausência de formulações teóricas ou doutrinárias. Isto confere ao divino ou religioso um caráter de «utilidade», i.e., este se encontra em estreita ligação com o humano, havendo entre ambos uma troca de favores, porquanto os primeiros oferecem dádivas vendendo-as e os humanos suplicam-nas comprando-as. Nesta economia em que as dádivas são um produto, as oferendas são a moeda de troca. Ora, tomando o raciocínio do «ser-supremo» como uma metáfora de profundidade teológica – porquanto as demais divindades se expressam física e materialmente – parece forçoso discordar de Ukpong, no já citado artigo, quando este afirma que “o Ser Supremo é, em culto, substituído por

outras formas religiosas – as divindades e os ancestrais os quais são mais dinâmicos, ativos e facilmente acedidos” (1983: 190) (tradução nossa).

É curioso notar que Ukpong enfatiza o distanciamento progressivo do «ser-supremo» em direção às divindades tidas como menores e aos ancestrais, que o autor refere como entidades portadoras de maior dinamismo, intensidade dramática e riqueza mitológica. Importa ter presente tais atributos. O dinamismo das divindades e dos ancestrais significa, claro, não apenas uma proximidade teológica entre o sujeito/crente e a divindade/alvo do culto, mas também a própria prática do culto, o rito. Os ritos e as liturgias africanas⁹ – cite-se os Yorùbá como «estudo de caso», que aqui são os que interessam diretamente – são profundamente dinâmicas, comportando os sacrifícios que se verificam com uma regularidade assinalável, as oferendas de caráter mais simples, i.e., não envolvendo sangue animal, como sejam os alimentos, as moedas, objetos manufaturados ou simplesmente bebidas e água (o ritual da mudança diária das águas consagradas a *Òrìṣànlá* no seu templo em *Ilé-Ifè* é revestido de enorme seriedade, ocorrendo sobre a madrugada, no rio não muito distante, capturando as primeiras águas da manhã, ou seja, as que estão em repouso, as que ainda não foram contaminadas). Todo o cerimonial trajado de simbolismo, receio e atração do rito, quer seja das oferendas, dos sacrifícios ou da incorporação, comporta uma intensidade dramática porquanto o religioso é um fenômeno que se vive, se expressa, coletivamente, na e para a sociedade. O caráter dramático confere significado ao rito, velando-o de simbolismos. Naturalmente que há um lado prático nas religiões africanas (como já mencionado anteriormente) afinal, os rituais, têm o propósito de alterar o decurso dos acontecimentos individuais e/ou coletivos. No que concerne à riqueza mitológica interessa ter presente que nas culturas de «antigo conhecimento» os mitos conferem significado ao real e por consequência ao todo social, pois que a realidade religiosa adquire um caráter

⁹ Apesar de Robin Horton (1993: 19-49) evitar usar os termos ‘liturgia’ e ‘mitologia’ para as religiões africanas, optando pelo uso de “religious mythology” e “religious ritual”, uma vez que o caráter sociológico da religião se expressa sobremaneira em África, onde ritual e coesão social se entrecruzam, se assume que a ideia de teologia *lacto sensu* pode ser aplicada à religião Yorùbá atual, na medida em que o corpus mitológico e as formulações acerca do divino, contêm uma dimensão bem definida. Ao mesmo tempo, o termo liturgia, que pressupõe etimologicamente um serviço (de natureza religiosa, no caso) pode também ele ser aplicado aos Yorùbá, na medida em que as práticas rituais de louvor às divindades contêm fórmulas definidas, processos e procedimentos padronizados, em suma, contêm um guião cujo conteúdo e propósito não difere das liturgias das religiões de herança judaica.

humano e as narrativas apontam para um passado referencial (Bernardi, 1988: 388-389). Naturalmente que à tradição se coloca um problema de fundo: a sua longevidade. Eric Hobsbawm (1983:1) é claro ao afirmar que as tradições que reclamam continuidade com um passado referencial são, não raras vezes, inventadas. Nesse aspeto, tanto os mitos quanto os ritos comportam a ideia de “tradição inventada” cujo propósito é, efetivamente, estabelecer continuidade com esse passado referencial.

Por conseguinte, os mitos são uma linguagem de forte criação literária, compostos de narrativas poéticas que exprimem a “realidade” religiosa. Nesse sentido, os mitos revelam os tempos primordiais, a criação da existência e fornecem modelos de comportamento. São também narrativas construídas com as ferramentas conceptuais disponíveis para uma dada cultura representando assim a sua relação com o *oikos* exprimindo o seu *ethos*. Ora, se nas culturas de tipo antigo/tradicional o conhecimento é veiculado através da oralidade, e a tradição oral se compõe de recursos narrativos com tanta intensidade dramática e riqueza poética, enchendo o imaginário coletivo de imagens de glória, valentia, capacidades mágicas, seres poderosos, etc., torna-se forçoso indagar sobre a ausência de narrativas mitológicas em torno do «ser-supremo». A teologia do isolamento ou inalcançabilidade de ‘Deus’ não serve de justificativa para a ausência de mitos sobre o «ser-supremo». Mesmo nos mitos de criação, o «ser-supremo» aparece não raras vezes como uma figura difusa. No caso dos Yorùbá a narrativa da criação do mundo enfoca *Òrìṣàńlá* e *Odùduwà* em *Ilé-Ifè* e *Òrìṣàńlá* e *Òrànmiyàn* em *Ọyó*, cabendo ao «ser-supremo» *Olódùmarè* apenas o ato de entregar o saco da criação, o *Àpò-Iwá*. Deste modo, compreendendo que os mitos correspondem à percepção dos sujeitos sobre o divino e ao mesmo tempo enchem o imaginário popular de lugares de conforto, de imagens sobre o sagrado e de modelos de comportamento, dando respostas e configurando os padrões e arquétipos dos sujeitos, e sabendo da imensidade de mitos sobre os deuses tidos como menores, torna-se difícil conciliar a riqueza mitológica das divindades presentes no cotidiano das culturas com um vazio de mitos sobre o «ser-supremo».

Retomando o ponto da vitória das divindades menores sobre o «ser-supremo» afirmada por Ukpog, se considera a hipótese ao contrário como mais

adequada: devido às influências externas do islã e do cristianismo e às andanças históricas da formação das identidades nacionais pós-independência, a imagem do «ser-supremo» se viu como plataforma aglutinadora das diferentes identidades étnicas e religiosas, um ‘guarda-chuva’ teológico que endereçou as divindades locais/regionais para funções periféricas ou departamentais, i.e., para funções tutelares e ministeriais de determinados aspetos sociais e naturais.

1.2.1. Teoria Mediúnica

Adentramos, então, na *mediumistic theory* que compreende uma lógica de pensamento que coloca o enfoque no «ser-supremo» através dos seus mediadores, configurando todas as oferendas e sacrifícios destinados aos ancestrais e às divindades [como sendo os sacrifícios animais (galinha-de-angola para *Òrìṣàńlá*), as oferendas gastronómicas (*àkàràjẹ* para *Yàsán*), as joias, etc.; à semelhança do que ocorre nos cultos Yorùbá-descendentes, como o Candomblé] como sendo endereçadas, em última análise, ao «ser-supremo», quer estas surjam como fragmentos metafóricos deste quer como entidades mediadoras entre o sujeito e ‘Deus’. De acordo com esta teoria – que serviu de modelo de análise para todas as culturas africanas e foi explorada ao máximo por Bọlaji Idowu na sua obra *Olódùmarè: God in Yoruba Belief* – as divindades e os ancestrais gravitam em torno do «ser-supremo», servindo de ponte entre os homens e o sagrado máximo, encaminhando para aquele as preces e as oferendas dos devotos. Os deuses do culto popular são os mensageiros dos homens a ‘Deus’ e de ‘Deus’ aos homens. Todavia, a pergunta que se impõe é: será exatamente assim ou estamos perante uma teoria que faz caber o sagrado numa dinâmica de poder? Por dinâmica de poder se entende um discurso de legitimação de poderes locais, regionais e nacional (no caso imediato da constituição da nacionalidade nigeriana) que consigam congregar as diferentes identidades étnicas e religiosas, ao mesmo tempo que promovem uma unidade na diversidade sob o signo de «nação». É o caso dos *Ọba* (monarcas locais), do *Aláàfin* de Ọyó e do próprio presidente da república nigeriana. A fim de concertar vontades é necessário que a religião, expressão maior das identidades no território nigeriano, funcione mais como

concordia do que semeadora de discórdias. Nesse sentido, a religião tradicional, *Èsìn Ìbílẹ̀*, já experimentada no dramático e traumático processo de conversão e adaptação se viu acomodada dentro de um discurso em que o «ser-supremo» é um ‘guarda-chuva’ para a nacionalidade nigeriana sob um lema de muitas religiões, um mesmo Deus, e uma plataforma de diálogo inter-religioso.

1.2.2. O problema dos conceitos

A questão que se coloca como pano de fundo e cuja solução requereria uma revisitação do panorama dos estudos antropológicos e históricos, é saber em que medida os conceitos religiosos usados nas metodologias de análise foram ou não adequados para compreender o universo religioso das cosmogonias africanas, sobre os quais se veio a discorrer noutras sedes (Ferreira Dias, 2013c e 2013d). Parte do problema é levantando por Emefie Ikenga-Metuh (1982). Como refere o autor a maioria dos autores africanos, em reação à descrença e à transmissão de uma visão cristocêntrica das religiões africanas, vestiram as divindades africanas com roupagens helénicas de forma a mostrar que os africanos possuíam um senso de civilização comparável ao dos europeus, num exercício levado a cabo por estudantes de religiões africanas, mesmo quando se sabe que o pensamento religioso africano não discorre de forma estruturalista: monoteísmo/politeísmo, sagrado/profano, Deus/deuses/ancestrais, etc. No entanto, como observa JDY Peel (1968: 29), o sistema cultural e religioso Yorùbá parece diferente de diferentes pontos de referência social. Ora, esta afirmação se enquadra dentro de uma lógica de pensamento em que o sagrado é mais ou menos *selvagem* ou, por outras palavras, é um *sagrado à solta*, apenas apreendido nas suas parcelas humanizantes e operativas, muito menos dado a prisão teológica e hierárquica do que no Ocidente europeu. O sagrado é imanente, havendo a(s) divindade(s) e os ancestrais que operam tanto no plano do inteligível quanto no plano terreno, punindo e auxiliando os humanos, tanto quando estes os negligenciam ou prestam culto. O africano opera em termos concretos mesmo em se tratando do sagrado. Nesse sentido, a abstração não é contemplada no pensamento africano – pelo menos aquela construída em torno do *deus otiosus* – porquanto requer uma estrutura de pensamento marcada pela reflexão filosófica do tipo judaico-cristã,

necessária para a compreensão de um *Deus de semântica*¹⁰. Pelo menos de uma forma independente do sentido prático das coisas. Deste modo, conceitos como «ser-supremo», onnipresença, onnipotência, etc., parecem pouco aceitáveis como autóctones. Porque o conceito de «ser-supremo» é de facto de intensa composição. Regressando a Ikenga-Metuh, o autor, no citado artigo, recorda que o Deus cristão é o ser supremo porque nesse universo religioso nenhuma outra entidade está acima dele, perguntando ainda se o mesmo pode ser dito em relação ao universo religioso Yorùbá ou Dogon, e conjecturando ainda que talvez esses povos jamais tenham colocado para si mesmos tais questões.

Como já vem sendo salientado a tese aqui proposta se cruza com as afirmações de Ikenga-Metuh: a ideia de «ser-supremo» não é intrínseca aos povos da África Ocidental, entre eles os Yorùbá, mas resulta de um longo processo histórico que começa com os encontros dos diferentes povos proto-Yorùbá e o diálogo entre os seus deuses e culmina com uma teologia de partilha com o Islã e os diferentes Cristianismos a operarem na região. Um aspeto curioso da proposta de Ikenga-Metuh é a referência ao «ser-supremo» dos Yorùbá como *Ọlọ̀pẹ̀rún* e não como *Olódùmarè*. Isto não é de somenos importância para entendermos o pensamento religioso Yorùbá. *Olódùmarè* e *Ọlọ̀pẹ̀rún* são semânticas distintas hoje atribuídas à mesma essência, chamada de «ser-supremo». Enquanto *Olódùmarè* se refere ao arco-íris, *Ọlọ̀pẹ̀rún* remete para o espaço inteligível que é a morada das divindades, dos ancestrais e dos ainda por nascer. Se a sua localização é no céu ou no interior da terra não é lícito afirmar com certeza porquanto o *ọ̀rún* parece localizar-se em ambos os espaços consoante os mitos e narrativas.¹¹ Ao mesmo tempo, o termo *Ọlọ̀pẹ̀rún* serviu para as traduções bíblicas para designar ‘Deus’, na marcha da cristianização dos Yorùbá, uma escolha que vai apontando o carácter

¹⁰ Por ‘deus de semântica’ se alude a um «ser-supremo» constituído em metáfora, i.e., poesia de inteligível e inalcançável, patente no ‘deus’ abraâmico. O ‘deus de semântica’ será um deus de discurso, de **ideia**, antagónico aos deuses e ancestrais dos modelos ditos tradicionais, onde estes são expressos por meios materiais e físicos (através da possessão).

¹¹ Juana Elbein dos Santos (2002) fala do *ọ̀rún* como um “além” que, de acordo com os mitos de *Ifá*, foi separado da terra (*àiyé*) como punição. Essa separação foi feita pela atmosfera, pelo que o *ọ̀rún* se situaria para além do céu, mais alto ainda. Mas outros mitos há em que se diz que os *Òrìṣà* desapareceram no interior da terra (Hallgren, 1995: 67-71). Isto torna claro que não há consenso quanto à localização do espaço-suprasensível, sendo que as variantes são notórios frutos do devir histórico. A tradição de *Ifá* parece dar ênfase à localização celestial, ao passo que os cultos dos ancestrais e dos *Òrìṣà* apontam melhor para o interior da terra (Verger, 2002: 22).

primordial do termo face ao seu sinónimo *Olódùmarè*. *Òlòpòrún* aparece majoritariamente nos relatos mais antigos sobre os Yorùbá como a designação autóctone para «ser-supremo», ou melhor para ‘Deus’, porquanto o método de comparação ao Deus cristão se fazia sentir nesses textos. Isto não resolve qualquer problema, sabendo que entre os Yorùbá as divindades possuem uma série de epítetos relacionados com as suas funções e que muitas vezes esses epítetos são nomes reais em determinados lugares. Ou seja, *Òlòpòrún* é um epíteto de *Ọ̀bàtálá-Ọ̀ṣàálá*, tal como *Ẹ̀lẹ̀mí*, “portador do princípio da existência”. O que é no mínimo interessante sabendo que os mitos recitados pelos *bàbáláàwó* (sacerdotes de *Ifá*) referem que na criação da vida *Olódùmarè* influi com o seu hálito a vida nos indivíduos e criaturas. Isto aponta claramente para um papel central de *Ọ̀bàtálá-Ọ̀ṣàálá* na tradição Yorùbá, um papel que terá sido recriado em favor de uma nova semântica sob a designação *Olódùmarè*.

1.2.3. Nàná Buruku e o caso Fon

A cosmologia Fon do Dahomé é um bom exemplo – para se fugir, ainda que apenas um pouco, aos Yorùbá – de que a religiosidade africana se expressa mais na mutação do que na manutenção, ou melhor, que a religiosidade africana, da África Ocidental mais especificamente, se expressa na dialética entre manutenção e mutação. A tradição Fon moderna comporta a imagem do «ser-supremo» em *Mawu-Lisa*, que como se viu anteriormente deriva do casal *Yemowo-Ọ̀ṣàálá*, cujo culto foi assimilado à época do reinado de Tegbesu (1732-1774). Contudo, de acordo com a tradição oral¹², *Mawu-Lisa* terá substituído não *Nana-Buluku*, cujo culto será anterior, mas *Dan*, a cobra-sagrado que dá nome ao Dahomé. Estas andanças míticas e teológicas originaram um *vacatio teologicus* em relação a *Mawu-Lisa*. Se por um lado surge como um casal ligando-se assim ao casal primordial *Yemowo-Ọ̀ṣàálá*, outras vezes surge como uma divindade individual,

¹² Segundo a tradição oral, *Dahomé* deve o seu nome a *Dan*, a “cobra sagrada”; pelo que é possível presumir que o seu culto (que se cruza com o culto de *Ọ̀ṣùmàrè*) se liga à fundação da região (*vide* La grande encyclopédie: inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts. Tome 13 / par une société de savants et de gens de lettres; Vol. 31, de Dreyfus, Camille (1851-1905). Éditeur scientifique, Bibliothèque nationale de France, p. 760: “Dahomey: “Le nom de Dahomey signifie «ventre de Dah»”).

ora masculina ora feminina, e não raras vezes *Mawu* é descrito como o «ser-supremo» e *Lisa* como uma divindade coadjuvante. Como afirma Ikenga-Metuh: “...Esta anomalia se explica pelo fato da presente cosmologia Fon se tratar de uma combinação de cosmologias dos diferentes povos que tomaram parte no império daomeano” (1982: 18) (tradução nossa). Essa é a grande questão, quer para o território dahomeano quer para o território Yorùbá: por onde traçar as identidades anteriores ou prévias num universo simbólico em mutação e feito de empréstimos permanentes? A dimensão do problema se traduz na impossibilidade de dar uma resposta plausível sem uma forte interdisciplinaridade, primeiro porque a história destes povos só é verdadeiramente contada a partir de certos relatos de viajantes, algumas notas de missionários e mais densamente com a presença colonial, o que coloca as fontes escritas como úteis, apesar de culturalmente filtradas. A história é (ainda) então insuficiente para analisar as andanças religiosas dos povos da África Ocidental. É preciso então ir buscar apoios à reflexão teológica e ao estudo antropológico do património oral, vendo nos mitos, lendas, recitações, cânticos e louvações aquilo que os diálogos inter-religiosos construíram e o que não conseguiram apagar de originalidade. Se observa isso, muito claramente, nos casos dos *orín Òrìṣà*, i.e., dos cânticos louvativos às divindades.

No curioso caso Fon, se constatou que uma divindade está no papel de «ser-supremo» antes de *Dan* e do casal *Mawu-Lisa*: *Nana Buluku*. Uma vez que Ikenga-Metuh não dá um corpo teológico a esta divindade vamos buscar, uma vez que ela faz parte do imaginário Yorùbá-diaspórico, referências a Pierre Verger que remetem para um *vis-à-vis* com um culto de tamanha complexidade que permite compreender que debaixo do termo *Nàná* cabe um sem fim de designações, constatando, desse modo, que *Nàná* seria um termo comum para divindade cujas ressonâncias se estendem além do Níger até à região dos Tapá, a oeste além do Volta, região Guang e ao nordeste Ashantí, ao mesmo tempo que tende a apontar sempre para a ideia de mãe idosa (Verger, 2002: 236). Como foi referido, o culto de *Nàná* possui interessante expressividade no território ocidental africano, cujas tradições chegaram ao Brasil. Embora não seja possível afirmar que se trate sempre da mesma divindade, certo é que *Nàná* ou *Nèné* surge como um prefixo relativo a uma identidade divina, mesmo que os termos *Buruku*, *Bùkùú* ou

Brukung pareçam constituir-se como corruptelas linguísticas, adaptações fonéticas de um termo original ao sabor da geografia da linguagem. O que importa notar nesta referência a *Nàná Buruku*, que Ikenga-Metuh chama de *Nana Buluku* (sabemos que em fon o *r* se transforma em *l*) é o seu papel de «ser-supremo» num vasto território, sob matizes linguísticas, não estando em relação com *Mawu-Lisa*. Aliás, o próprio autor refere que *Nana Buluku* seria uma divindade anterior ao culto de *Mawu-Lisa*, fato que terá feito com que a divindade anterior tenha sofrido alterações por forma a caber dentro de uma nova estrutura religiosa, ajustando-se a um panteão local/regional/nacional, quer como esposa quer como mãe, ou até como divindade secundarizada. Esse caráter de divindade totalizadora (*supreme being*) de *Nàná* é expresso em alguns versos sagrados em Yorùbá, embora estes surjam em menor quantidade do que nas línguas Fon e Guang, representando a menor expressividade do culto de *Nàná* entre os primeiros, onde o papel de divindade totalizadora feminina é ocupado quer por *Ọṣun* quer por *Yèṁọnjá*, consoante a área geográfica que é tomada (ex. Ọṣogbo ou Ọyó):

E Nàná Olúwàiyé ẹ pa ẹ pa

E Nàná Olúwàiyé ẹ pa ẹ pa

Nanã, a Senhora da terra que mata

Nanã, a Senhora da terra que mata

- *ọrín ti Nàná* (cântico de *Nàná*)

(Oliveira, 2002: 146)

Compreende-se que o termo «*Olúwàiyé*» denota o sentido de «ser-supremo» ao compor-se da junção de *Olúwá* (senhor/a) e *àiyé* (terra/mundo). O elemento 'terra' constitui-se como matéria fundamental para a vida dos povos da África Ocidental, concebido como lugar de origem, como fonte de alimento através do plantio, lugar dos ancestrais, enfim útero da existência. Não é por isso de estranhar que 'terra' e 'mundo' se confundam conceptualmente. Ao mesmo tempo, o *ọrín* de *Nàná* citado contém outro elemento fundador da experiência religiosa: a morte. A morte é um mistério inevitável, razão pela qual as mais variadas tradições religiosas teceram mitos acerca da origem da morte,

atribuindo-lhe forma física antropomórfica (como é o caso Yorùbá em relação a *ikú*), vontade e personalidade. Ao mesmo tempo o conceito de morte na África Ocidental difere do conceito de morte no Ocidente Europeu. A morte entre aqueles africanos associa-se à vida de forma definitiva, uma não se dissocia da outra, uma “morte boa” – em idade avançada e sem sofrimento – é o resultado de uma vida boa, correta, ética e moralmente. Uma boa morte é também o garante do acesso à ancestralidade, e a ancestralidade é o patrimônio do culto doméstico. Portanto, apaziguar *Nàná* é o garante de que a morte não virá em tempo precoce e de forma violenta. Se apazigua a divindade porque a morte é também o seu castigo. Por isso em Yorùbá se diz “*sálù bá Nàná Burúkú*”, i.e., “em *Nàná* nos refugiamos da morte ruim”.

Em suma, o caso Fon é um exemplo paradigmático das andanças religiosas dos africanos da África Ocidental. As divindades sobem e descem na hierarquização do religioso, novas divindades substituem velhos cultos, e os mitos vão sendo tecidos por forma a caber dentro de uma lógica em que o devir histórico reproduz e recria continuamente dogmas e liturgia.

1.3. A Fórmula Pragmática de *Olódùmarè*

Na sua obra clássica *Orixás*, Pierre Verger levanta o problema do «ser-supremo» Yorùbá, sem, contudo, deixar de o descrever usando das categorias disponíveis, naturalmente ocidentais, que permitiram a construção da ideia de *deus otiosus* já expressa na presente obra. Apesar de refletir um pensamento preso às categorias operatórias, Verger denota que o sistema expresso em torno de *Olódùmarè*, tendencialmente monoteísta, transforma os *Òrìṣà* em arquétipos funcionais do «ser-supremo», teoria difundida ao máximo por Idowu, já citado.

Torna-se evidente, da leitura de Verger, que a fórmula transparente e globalizada de um «ser-supremo» que tem nos *Òrìṣà* os seus intermediários, parece bastante inconsistente. Existem vários fatores que permitem colocar como forte hipótese a construção de uma narrativa religiosa moderna – aquela que teceu *Olódùmarè* – a qual se tomará adiante, depois de se explanar a formulação corrente sobre do conceito/sujeito religioso. Observe-se, então, a obra mais clássica sobre a figura de *Olódùmarè*, da autoria de Bọlaji Idowu, proeminente

pastor da Igreja Metodista Nigeriana: *Olódùmarè: God in Yoruba belief*. Idowu, no momento em que adentra na própria identidade do «ser-supremo», escreve o seguinte:

Olódùmarè é usado na tradução da Bíblia em Yorùbá como sinônimo para “altíssimo”, “onipotente” (...). O nome, de fato, implica “onipotência”; mas não se trata de um mero título descritivo da Divindade. É o verdadeiro nome para Ele em Yorùbá (...) O nome é composto de duas palavras, com uso de prefixo, assim: OL-ODÚMARÈ. O prefixo Ol resulta da elisão da vogal “i” de Oní, que significa “dono de”, “senhor de”, ou “o que lida com” (...). Se diz que a palavra será uma contração da palavra-nome *Olódù ọmọ̀rè* – “*Olódù*, o descendente da jiboia”. Esta sugestão se baseia no mito que deriva do fenômeno natural do arco-íris. Os Yorùbá creem, geralmente, que o arco-íris é produzido por uma enorme jiboia: o réptil liberta a matéria sulfúrica que torna tudo ao seu redor incandescente e causa um reflexo. Tal é o arco-íris (*Ọ̀ṣùmarè*) no céu. (Idowu, 1962: 34). (tradução nossa)

Esta longa citação é justificada pela capacidade de reunir a fórmula central de *Olódùmarè*, o «ser-supremo» entre os Yorùbá. Obviamente que Idowu, ao pretender formular um discurso coerente em torno de *Olódùmarè*, inevitavelmente acrescenta material para a longa reflexão da própria *fatualidade* (se tal é possível conceber) da figura deste «ser-supremo». Primeiro porque Idowu apresenta o termo *Olódùmarè* como ferramenta de tradução bíblica, o que se inscreve na própria corrente histórica da criação literária Yorùbá, iniciada por Samuel Ajayi Crowther (1809 – 1891), primeiro bispo anglicano africano, e responsável pela primeira tradução da Bíblia para Yorùbá, o que permite sempre colocar a dúvida da utilização de uma metáfora em nome de uma plataforma de entendimento religioso. Ademais, não é de menor importância – pese a ausência de reflexão nesse sentido – a experiência religiosa cristã tanto de Idowu, quanto do seu antecessor Crowther. Segundo, porque *Olódùmarè* tem muito de poesia religiosa e discurso metafórico, particularmente associado ao fenômeno natural do arco-íris, *Ọ̀ṣùmarè*, questão que se retomará mais adiante.

1.4. Olódùmarè, o Deus-Supremo nas correntes externas

Apesar das tradições atuais, que é o mesmo que dizer, a teologia Yorùbá moderna, conceberem a diversidade das divindades sobre um prisma hierárquico vertical (panteão) no cimo do qual está um «ser-supremo» chamado *Olódùmarè*, do qual todos os *Òrìṣà* derivam (por criação ou desprendimento), há também alternativas teológicas que consideram que a figura do «ser-supremo» corresponde a uma dinâmica histórica impulsionada pela presença missionária cristã e pelas invasões islâmicas, ainda antes dos sécs. XVIII e XIX, altura de forte missionação. Willem Bosman subcomandante holandês da Companhia Geral das Índias, em 1705 (148-49) escreve: ¹³

Os negros que vivem na Costa em geral acreditam em um único e verdadeiro Deus a quem atribuem a criação do céu, da terra, do mar e de tudo que eles contêm... Mas, não possuem esta crença por eles próprios, nem as mantêm pela tradição de seus avós, mas apenas pela frequência dos europeus, que tentaram imprimir-lhes estas crenças pouco a pouco... Eles nunca oferecem qualquer sacrifício a Deus nem se dirigem a ele nos momentos de necessidade, mas imploram ao seu 'fetiche' nos momentos de aflição. (Verger, 1996: 24).

Se é verdade que os relatos dos viajantes são pródigos em fabular as tradições e os costumes africanos, também é certo que, graças à uniformização dos discursos, vai sendo possível compreender uma lógica discursiva acerca da religião dos povos que vieram a ser chamados de Yorùbá. Se o *fetichismo* povoa o imaginário dos viajantes e missionários, baseados em terríveis interpretações do uso ritualístico de imagens, a crença num Deus irmanado com o Deus bíblico parece agradar sobremaneira, gerando uma relação dual (desaprovação-aprovação) face ao pensamento religioso africano. Essa dificuldade em compreender uma estrutura conceptual amplamente diferente está expressa na incapacidade de apreender uma filosofia religiosa ausente do Mal e do Demônio. Graças ao povoamento do imaginário ocidental de imagens do demônio e da

¹³ Consultou-se a tradução francesa da época; a primeira edição do original holandês é de 1704.

tensão Bem/Mal, não raras vezes os *Òrìṣà* foram vistos como representações do demônio, em particular *Èṣù*, o *Òrìṣà* da comunicação e das trocas, nos casos em que abordagens mais positivas traduziram os *Òrìṣà* por “anjos” ou “santos”. David Van Nyendaal (por vezes Nyendael), mercador holandês, numa carta publicada em *Voyage de Guinée*, expressa na perfeição o olhar europeu sobre as religiões africanas, onde Deus e Demônio são os conceitos-operatórios:

A religião deles é ridícula e confusa, tal que não sei por onde começar para a descrever. Eles fazem-nos crer que adoram Deus e o Diabo ao mesmo tempo, bem como figuras humanas, e até figuras loucas de animais, como com dentes de elefante e pés de animal. (...) É triste de ver como se envolvem em coisas de nada, eles que têm uma boa ideia de Deus; (...) e que ele é invisível, o que lhes obriga a fazer que não é possível representar Deus sobre qualquer figura; uma vez que ele é impossível de ser representado uma vez que eles nunca o viram. É por essa razão que eles têm muitas imagens dos seus falsos Deuses, que eles consideram como Tenentes do Deus soberano. (...) acontece que numa vez farão sacrifícios a Deus diante de uma imagem, e noutro momento farão ao Diabo, diante da mesma imagem. (Nyendaal, 1705: 148-49). (tradução nossa).

Ora, o relato de Nyendaal se trata de uma clara colagem do imaginário judaico-cristão, polvilhado pela tensão Deus/Diabo à realidade Yorùbá, a qual não comporta tal dicotomia. Mesmo lidando com ilações de viajantes cujas observações se construíram a partir dos seus referentes culturais, importa não deixar de ter presente que estas observações viriam a servir como justificativas para a afirmação de ‘Deus’ em África, i.e., como velhas provas cabais da longa existência do conceito, ainda que sob diferentes termos. Mas também que nativos convertidos operaram a partir de dentro para a afirmação do «ser-supremo» onipotente e criador, pelo que é natural verificar-se uma cristianização do discurso sobre o «ser-supremo», *Olódùmarè*.

Entre os trabalhos do Reverendo (mais tarde bispo) Samuel Crowther e o eminente pastor Bọlaji Idowu, vão mais de cem anos (1852-1962) de trabalhos sobre a religião dos Yorùbá, com particular enfoque na figura de *Olódùmarè* e na

sua relação com os *Òrìṣà*, agora tidos como mensageiros, quer por missionários protestantes, por católicos, quer mesmo por pastores de nacionalidade Yorùbá. A ajudar ao argumento do empréstimo teológico do «ser-supremo», cite-se o primeiro padre católico dahomeano, Thomas Moulero (1888-1975):

A razão porque os Fons e os Guns (Daomeanos) possuem tantos nomes para Deus é que essas populações se entregam apenas ao culto dos fetiches e não conhecem Deus. Devemos fazer uma exceção para os Nagôs (Iorubás), que pela influência dos muçulmanos, adquiriram um conhecimento de Deus que se aproxima da noção filosófica e cristã.¹⁴ (VERGER. 1996: 30)

Poder-se-ia dizer que a afirmação de Moulero seria uma ilação do tipo verificado com Willem Bosman ou David Van Nyendaal. No entanto, algo difere consideravelmente entre o primeiro e os demais. Moulero era natural de Kétu e membro da linhagem real *Màgbò* (Drewal, 2008), o que significa que o primeiro dahomeano ordenado padre havia crescido no interior da tradição Fon-Yorùbá de *Kétu*, o que denota que as suas ilações religiosas comportam a consciência dos dois universos. Amplamente, portanto, diferente dos casos de Bosman e Nyendaal, europeus a observar um fenómeno religioso que lhes era externo.

Vale a pena, ainda, fazer referência à obra de A.B. Ellis (1894:17-18), e que é um dos trabalhos mais antigos sobre os Yorùbá, no qual ele afirma, de *Ọlọ̀pòrún*, que este é apenas um deus do firmamento, uma personalização do céu, e que os missionários, tal como haviam feito com *Nyankupon*, *Nyonmo* e *Mawu*, confundiram *Ọlọ̀pòrún* com *Jeovah*, considerando que tais entidades se tratavam de uma sobrevivência de uma revelação feita à humanidade nos primórdios da existência. Mais acresce Ellis que *Ọlọ̀pòrún* é apenas um deus dos fenómenos naturais ligados ao firmamento. Negligenciada pela análise histórica e teológica em nome de uma unicidade discursiva em torno do «ser-supremo» de construção unívoca, o relato de Ellis reforça a imagem da construção narrativa de *Olódùmarè-Ọlọ̀pòrún* face à natividade do conceito. Entre os epítetos dos deuses, a pluralidade

de divindades e o sistema construído em narrativa pró-bíblica e corânica, assentam os alicerces da ideia de «ser-supremo» entre os Yorùbá.

1.4.1. O fator islâmico

O Islã jogou também um papel definitivo na construção do conceito de «ser-supremo» entre os povos da África Ocidental, particularmente entre os Yorùbá. Como refere Parrinder (1959: 132), quando o reino Yorùbá se extinguiu em 1830 e em 1890 se estabelece o protetorado britânico, estes reconheceram o *status quo* que ditava que as regiões do Norte Yorùbá eram governadas pelos muçulmanos.

O cristianismo e o islamismo, particularmente este último em maior escala, se tornaram, desde a queda do império Òyó-Yorùbá, em sinónimo de capacitação de influências, modernidade, prestígio e acesso a uma educação elevada. Por essa razão, Parrinder refere que tais fatos levaram a que milhares de nativos de Ibadan se declaram-se cristãos ou muçulmanos. Ser cristão ou muçulmano passou a figurar entre os Yorùbá como sinónimo de modernidade e cultura superior, ao passo que cultuar os velhos deuses se tornou sinónimo de ruralidade e descrédito. Todavia a questão não pode ser posta em contraposição no caso nigeriano. Ser cristão ou muçulmano não significa abandonar velhos cultos e crenças. Pelo contrário, raras vezes se encontram islâmicos ou cristãos desenraizados do culto aos Òrìṣà. O “ecumenismo”¹⁵ faz parte dos hábitos Yorùbá o que explica bem que a religião tradicional não se confina sobre si mesma, antes dialoga permanentemente com as demais religiões existentes no território africano, o que conduz inevitavelmente ao problema da natividade do «ser-supremo». Esta convivência pacífica é bem denotada por Parrinder, ao referir-se simultaneamente à frequência de escolas cristãs por crianças islâmicas e à participação ritual quer de cristãos quer de islâmicos nos rituais propiciatórios

¹⁵ Apesar da ideia de que no caso africano não há ecumenismo mas antes o reconhecimento de competência mística exógena incorporável no universo religioso autóctone, da convivência direta com os Yorùbá, e usando do termo com as devidas precauções, considera-se que se verifica também uma experiência *ecuménica* no sentido de coabitação e partilha de semântica religiosa, ao mesmo tempo que os cultos aos Òrìṣà remetem para as heranças familiares e para o espírito comunitário, e, bem assim, a noção prevalente de eficácia das divindades opera de modo coercivo sobre os sujeitos.

das mais variadas divindades, reconhecendo nisso o valor místico e prático na obtenção de riquezas¹⁶.

Apesar de Parrinder esquecer os movimentos *jihadistas* que levaram à queda de Òyó e conseqüentemente à desestruturação da unidade Yorùbá como fator determinante para a propagação do Islã, relembra o papel do comércio na expansão religiosa. Vivência citadina, mercados e trocas comerciais permanentes, em particular com os mercadores Hausa do Norte de longa tradição islâmica, levaram os homens de negócios Yorùbá à conversão – ainda que formal – ao islã. Em contrapartida, o papel das crenças tradicionais continuou o seu percurso natural nas áreas rurais, onde a agricultura se mantém como modo primordial de produção.

Naturalmente que este encontro religioso entre Islã e *Èsìn Ìbílẹ̀*, religião tradicional, não se processa de forma unidirecional. Diferentes contextos geográficos conferem diferentes graus de penetração do islamismo. Como refere Parrinder, os sistemas politeístas são particularmente fortes na Nigéria e Dahomé, e no último caso os cultos estão de tal forma organizados que nem o Islã nem o Cristianismo conseguiram grandes progressos contra eles. Em contrapartida, no referente ao «ser-supremo», o papel jogado pelos oradores islâmicos foi determinante na valorização da figura daquele, cujo culto viria a se tornar conflitante, em determinados lugares, com os velhos cultos dos *Òrìṣà*. Por seu turno, o culto dos ancestrais, majoritariamente realizado no seio do ambiente familiar, mostrou-se permeável à adoção das novas religiões.

Vale notar, antes de mais nada, que Parrinder apelida os sistemas de culto aos *Òrìṣà* e *Voduns* de «politeístas». A categorização das religiões da África Ocidental quer em monoteístas¹⁷ quer em politeístas¹⁸ comporta sempre um risco de transposição de categorias não necessariamente operatórias. Retomando a afirmação de Peel (1968: 29): “todo o sistema parece diferente de diferentes perspectivas sociais”. Não podemos deixar passar esta afirmação como

¹⁶ O conceito de riqueza entre os Yorùbá, designada por *ola*, compreende não apenas a riqueza material no conceito que entendemos, mas também saúde, prosperidade, longa vida, fortúnio, i.e., a prosperidade. Esta interpretação foi possível através da observação do uso do termo *ola* quer em nomes próprios quer em cânticos e invocações aos *Òrìṣà*.

¹⁷ Por monoteísmo define-se a crença na existência de um único e exclusivo Deus (Meek, 1942).

¹⁸ Por politeísmo define-se a crença em múltiplas divindades (Paper, 2005).

paradigmática do modelo africano ocidental. Quer o monoteísmo quer o politeísmo não são excludentes entre si no sistema Fon-Yorùbá, ao ponto de Verger (2000:15) ter apelidado este modelo de “monoteísmos justapostos”.

Sabe-se que Verger foi dos autores que mais demorada e profundamente observou a religião dos Yorùbá e dos Fon pelo que as suas anotações e afirmações devem ser sempre levadas em crédito sobre boa parte dos demais autores. Todavia, se não restam dúvidas em assumir a tese de Verger de um ponto de vista do sujeito/crente, de uma posição mais geral requer-se retomar a afirmação *supra* de Peel. Inegavelmente o «ser-supremo» *Olódùmarè* (ou outro nome que seja) faz parte do imaginário religioso Yorùbá atual, e dessa perspectiva o sistema cabe perfeitamente num modelo monoteísta. Todavia, observando o sistema de uma perspectiva do culto aos *Òrìṣà*, na sua totalidade, é bem possível assumir o modelo politeísta, afinal, por exemplo, em *Ọ̀yọ́*, o culto de *Ṣàngó* não está independente do culto de *Yèṃọ̀njá*. Tratar-se-ão de monoteísmos justapostos? É possível que sim, mas também não deixa de ser um culto politeísta, uma vez que estes se intrincam de modo não hierárquico, pelo menos não numa hierarquia vertical que permite o monoteísmo. Ademais, como se percebeu com Olabiyi, o modelo horizontal é um modelo de diferentes monoteísmos, mas ainda assim são monoteísmos que interagindo em espaços partilhados, num monoteísmo pluralista e disperso, podem bem ser aceitos como politeísmo.

Contudo, o problema pode ainda ser endereçado de um outro modo. Quando Peel afirma que todo o sistema se apresenta diferente conforme a posição a partir da qual se observa, estará ainda a operar dentro das categorias de análise ocidentais, onde monoteísmo e politeísmo mantêm toda a sua validade operatória. Contrariamente, se tomado em consideração que o sistema parece diferente porque de fato o é, então é possível assumir que as categorias supramencionadas não são, com efeito, operatórias. Ora, tal significa que se deve pensar no fenômeno diferentemente, e se a presente metodologia de análise é, também ela, expressamente diferente, será lícito propor que ao invés de se falar em monoteísmo (mesmo nos termos de Idowu de “monoteísmo difuso”, que será, em todo o caso, monoteísmo) e politeísmo, se assume que em não se tratando de categorias operatórias, melhor será considerar que a religião Yorùbá, sistemicamente se apresenta como **fluída**, não sendo nem monoteísmo nem

politeísmo, embora assuma feições de ambas em determinados momentos e contextos. Retomando já afirmações anteriores, de uma perspectiva do sistema de *Ifá* se tem uma hierarquização vertical de divindades, onde *Olódùmarè* pontifica sobre os *Òrìṣà*, criando uma imagem do tipo monoteísmo difuso, para retomar as palavras de Idowu. No entanto, rejeitadas que estão as categorias de monoteísmo e politeísmo e tendo apelidado o sistema de fluído, valerá considerar que, de acordo com o modelo teórico-teológico de *Ifá*, se tem um conjunto de seres sobrenaturais (ou extra-humanos) vulgarmente chamados de *Òrìṣà* que se relacionam com um ser hierarquicamente superior cuja natureza é concebida como diferente, cabendo dentro da definição de «ser-supremo», embora o caráter supremo não configura absolutismo ao citado. Da perspectiva dos cultos aos *Òrìṣà*, a fluidez é ainda maior. Verger (2002: 17-18) nota que cada *Òrìṣà* tende a assumir um papel central em determinado lugar, reorganizando o coletivo restante de divindades cultuadas no mesmo espaço em função dessa divindade. A fluidez relacional entre *Òrìṣà* estende-se por todo o território e apresenta diferentes resultados mediante as alterações geográficas, i.e. vilas e cidades, bem como no interior dos próximos núcleos habitacionais chamados de *agbó-ilé* (Olajubu, 2003: 20).

Importa deixar clara a preocupação de que o tema não seja abordado claramente pelas obras de referência modernas, como em Peel, Hallgren ou Matory, porquanto o problema se mostra central para a definição da religião Yorùbá, particularmente de um ponto de vista da experiência e do pensamento teológico, tal como aqui foi definido.

O antigo Dahomé, atual República do Benin, é um exemplo extraordinário de como os antigos cultos se mantêm vivos, pese embora o censo de 2002 apontar para um aumento do cristianismo e do islamismo¹⁹. A religião dos *Vodun* mantém-se, contudo, com uma expressividade notável, comportando-se como culto dahomeano por excelência, deixando claro que a estruturação dos sistemas religiosos influencia determinantemente o rumo das religiões nos diferentes contextos socioculturais. Destaque merece, claro, a afirmação de Parrinder acerca do «ser-supremo» ao apontar o Islã como fator de difusão da figura teológica de

¹⁹ International Religious Freedom Report 2007: Benin. United States Bureau of Democracy, Human Rights and Labor (14 de setembro de 2007).

um ‘Deus’, acima dos deuses, que concorre contra as divindades tradicionais, também elas já mescladas num sistema hierarquizado. Enquanto os ancestrais se mantêm como cultos domésticos aceitáveis pelo Islã e Cristianismo, porquanto representam uma expressão não de sagrado mas de referência aos fundadores, o culto dos *Vodun* e *Òrìṣà* torna-se concorrencial, porquanto estas divindades do velho modelo africano compreendem a ideia de totalidade, i.e., cada uma com a sua semântica respondem às necessidades totais dos sujeitos-fiéis, podendo referir-se a elas como *ancient supreme-beings* agora reagrupados dentro de um quadro teológico que enfatiza as diferentes semânticas de cada uma, colocando-as como divindades tutelares, embora para os seus sacerdotes e iniciados elas continuem a exercer o papel de «ser-supremo», embora o conceito não deva ser visto como adequado para os padrões culturais da África Ocidental, como já mencionado. Seja como for, parece perfeitamente aceitável assumir que a ideia de «ser-supremo» se veicula mais e melhor em ambientes islamizados e cristianizados do que em ambientes de clara identidade tradicional.

Todavia, há que fazer uma distinção entre o papel do Islã e o papel do Cristianismo. Parece que o primeiro exerce uma função mais determinante entre os Yorùbá do que o Cristianismo, protagonismo reconhecido tanto entre os variados estudiosos da religião e da sociedade dos Yorùbá, quanto pelos próprios agentes culturais e religiosos. No seu incontornável artigo sobre o Islã e o os cultos tradicionais em Òyó, J. Lorand Matory (1994: 496) cita um provérbio Yorùbá para explicitar a anterioridade da convivência do islamismo com as crenças tradicionais:

Ayé la bá’Fá

Ayé la bá’Màle

Òsán gangan ni ‘Gbàgbò wọlé dé.

Ifá é velho como a vida

Islã é velho como a vida

Foi só ao meio do dia que o cristianismo chegou.

(tradução nossa)

De acordo com Matory, religiosos islâmicos de ascendência não-Yorùbá – possivelmente Hausa ou Nupe – estariam presentes em *Ìgbòhò*, a antiga capital de Òyó, desde pelo menos a última década do século XVI, embora o autor refira que a conversão ao Islã terá tido lugar nunca antes de 1775. Mas conversão e convivência são fronteiras difíceis de definir no que trata da África Ocidental. Mesmo que os primeiros islâmicos tenham sido clérigos em missão, a marcha da história Yorùbá fez questão de misturar as fronteiras que haviam sido antagônicas. Não é por acaso que Matory considera que o Islã ajudou a constituir a religião tradicional Yorùbá. Numa tradição religiosa em que a oralidade se constitui como método de preservação e transmissão, em detrimento da escritura, é natural que a bricolagem se faça de modo natural e dinâmico ao sabor de tensões e similitudes. Esta questão da Moderna Religião Tradicional²⁰ refere-se particularmente à problemática do «ser-supremo» que é hoje, mais do que nunca, entendido como resultado de um fluxo de ideias e imagens sobre o sagrado e a ortodoxia teológica-conceptual. É o próprio Verger (1957) que irá referir que os Yorùbá entendem a sua religião como a *ẹ̀sìn Òrìṣà*, a religião dos Òrìṣà, em oposição às religiões de *Olódùmarè* ou *Ọ̀lọ̀pòrún*, i.e., as religiões do «ser-supremo», o islamismo e o cristianismo.

O papel jogado pelo Islã dentro da Moderna Religião Tradicional Yorùbá (ou neo-tradicional) está bem destacado não apenas nas inúmeras palavras adotadas pela língua Yorùbá (*aláfia* a título de exemplo), mas também na forma como os próprios Yorùbá se expressam enquanto sujeitos religiosos, reflexo das alterações profundas que a modernidade infligiu sobre a tradição. Os adivinhos-sacerdotes de *Ifá*, *bàbáláàwó*, procedem às consultas oraculares no *opón ifá*, um tabuleiro tido como sagrado, destinado unicamente às práticas oraculares, bastante semelhante às tábuas de escrita usadas pelos Hausa que ensinam o Corão e a língua árabe. Ademais, as formas como os versos sagrados de *Ifá* são traduzidos para o quotidiano têm concorrido para uma identidade difusa entre religião tradicional e islamismo: “Embora o verso de *Ifá Òtua méjì* venha sendo interpretado como uma prescrição à conversão ao Islã, tal encerra um profundo

²⁰ ou teologia Yorùbá moderna; compreende o *corpus* teológico originado dos encontros religiosos entre as tradições locais e as religiões islâmica e cristã que promoveram novas formulações sobre o religioso e as formulações e mitologias construídas sob o sistema religioso de *Ifá*, como descrito anteriormente.

antagonismo em relação a essa fé, representando os muçulmanos como ladrões e inúteis extravagantes” (Matory, 1994: 497) (tradução nossa).

Em *Ìgbòho* os sacerdotes de *Şàngó* e *Yèmonjá*, que usam um método de adivinhação – o *ẹ̀ẹ̀rìndínlógún*; diferente do praticado pelos *bàbáláàwó* – recorrentemente entoam o cântico *báríkà*, uma entoação de celebração, de parabenização, de ascendência árabe, e exclamam *La illah illallah!*, em determinadas “caídas” do sistema de adivinhação, expressão islâmica que se traduz por “não há nenhum deus a não ser Deus”. Isto que nota Matory é também notado num cântico evocativo de *Ọ̀bàtálá-Òòşàálá*, onde o tradicional “*Èyin rí àwa...*” é substituído por “*La illah illallah...*”²¹, o que também deixa transparecer a ideia de que a construção da teologia de *Ọ̀lọ̀pọ̀rún* como «ser-supremo» tem em *Ọ̀bàtálá-Òòşàálá* a sua génese, para além de remeter ao problema das transformações e adaptações já amplamente referido.

Outro campo onde a convergência em vias de ecumenismo entre a tradição Yorùbá e Islã se faz sentir é na calendarização dos atos religiosos – uma constante, de resto, da exportação do culto aos *Òrìşà*, como se verifica no *Candomblé* brasileiro –, onde a semana de quatro dias Yorùbá faz-se coincidir com a semana de sete dias islâmica, de modo a que o dia consagrado a *Şàngó* coincida com o *sabbath* islâmico, no qual os sacerdotes de *Şàngó* e *Yèmonjá* – divindades mitologicamente concebidas como filho e mãe, respetivamente – conduzem uma cerimónia chamada *Jímọ Olóyin*, a “doce sexta-feira”. Devido à popularidade dos cultos de *Şàngó* e *Yèmonjá* na área metropolitana de *Ọ̀yọ́*, onde as transformações e as bricolagens se deram e dão mais intensamente do que nas áreas rurais, e sabendo que um dos fatores fundamentais de clivagem entre a Religião Tradicional e o Islã assenta na centralidade do gênero, i.e., no papel exercido pelas mulheres nas duas formas religiosas. Não é por isso de estranhar que Matory, reportando-se não apenas à tradição oral como a autores que anteriormente o fizeram, afirme que *Şàngó* seria islâmico. Claro que, mesmo remota, há uma possibilidade de que o grande imperador *Şàngó*, que se diz terá

²¹ vide CD “Cânticos aos Orixás de Candomblé” por Carlinhos D’Oxum, Rio de Janeiro: Natasha Records, 1997.

reinado no século XIV²², fosse de facto islâmico-convertido. Todavia, é também, pelo menos igualmente, plausível supor que uma afirmação desta natureza, que procura posicionar *Şàngó* no seio do imaginário religioso de ascendência islâmica, se trate de um mecanismo de conversão dos devotos do deus do trovão.

Considera-se, então, que no seio do diálogo inter-religioso residem duas correntes de tensão fundamentais que concorrem para a formalização das identidades religiosas no espaço Yorùbá: a tensão dos gêneros e a tensão passado/futuro. Enquanto esta última se reporta à problemática dos poderes instituídos, às simbologias dos *Ọba* (“reis”), de que *Şàngó* em Ọyó é a expressão máxima, a questão do gênero é mais complexa porque diz respeito à construção de modelos sociais onde a dominação de um gênero é crucial ser definida por meio de uma guerra simbólica de religiões. Enquanto o universo da Religião Tradicional se reporta a uma complementaridade dos gêneros, em que os homens detêm o poder político e as mulheres o poder religioso (embora existam homens chamados a serem sacerdotes e mulheres que ocupam lugares políticos relevantes como o de *Ìyálóòde*), o Islã aparece como um pós-Império Ọyó-Yorùbá, configurando que os homens detêm o poder simbólico (religioso) e o poder legal. É precisamente por essa razão que os cultos aos diferentes *Òrìṣà*, nomeadamente a *Şàngó* e *Yèmọnjá* em Ọyó, sejam frequentados majoritariamente por mulheres e crianças, sendo que os homens aparecem quase exclusivamente no papel de *onílu* ou *olúbátá*, isto é, responsáveis pela orquestra de precursão. Ora, as tensões religiosas refletem-se nas cantigas evocativas das divindades, cujas temáticas se tornam amplamente diferentes das temáticas tradicionalistas. Matory (1994:513) recolhe em Ọyó, em 1988, durante o Festival em honra de *Yèmọnjá*, o seguinte cântico:

Omi ni ẹ̀sìn wa;

Nínú ilée wa bá a bímọ tọn ooo,

Lèmọmù lè mà kóo.

Água é a nossa religião;

²² Pierre Verger (2002: 134) diz que *Şàngó* terá sido o terceiro *aláàfin* (rei) de Ọyó, depois de *Ọ̀rànmíyàn*, seu pai, e *Dàdà-Ajaká*, o seu irmão mais velho.

Em nossa casa, quando damos á luz,
O Imã não pode conduzir a cerimônia do nome.
(tradução nossa)

Este cântico é de uma importância extrema para a compreensão do *modus religios* dos Yorùbá, porquanto expressa os valores religiosos e as fronteiras das convivências religiosas. O elemento «água» é considerado da maior profundidade de sagrado, água é vida, água é *àṣẹ* (energia-vital; força sagrada) puro, elemento primordial das divindades femininas e por isso de conexão eminentemente feminina. A água é o sagrado feminino expresso materialmente. Por essa razão o nome *Yèmọnjá* advém de *Yèyẹ+ọmọn+ejá*, i.e., mãezinha+filhos+peixes, ou seja, “mãezinha (ou mãe querida) cujos filhos são peixes”, explicitando a sua ligação ao domínio das águas. Outro aspecto de grande importância no cântico louvativo é a referência à cerimônia de dar o nome. A cerimônia de dar o nome (*orúkọ*), chamada de *ikómojádẹ*, é uma das cerimônias mais carregadas de simbolismo, porquanto a escolha do nome não corresponde a uma questão de gosto estético ou fonético, mas se trata do resultado de uma reflexão que compreende a história das suas famílias, a posição do nascimento, a data, o choro, etc. Por exemplo, uma criança que nasce num dia de festividades é chamada de *Àbíṣodun*, se nasce após a morte do seu pai é chamada de *Bàbátunde*, ou seja, “o pai voltou”, porque se acredita que a criança é a reencarnação do falecido pai, se nasce após os nove meses de gestão é chamada de *Ọmọpẹ*, se for nascida no seio de uma família real terá sempre o prefixo “adé”, como *Adékànmí*, no caso da criança ser uma dádiva de algum *Òrìṣà* ou nascido numa família ligada ao culto de alguma divindade, ela terá nomes como *Ògúndèlé* (caso se relacione com o *Òrìṣà Ògún*), *Akinbòde* (família de guerreiros), *Èṣùbiyí* (ligado ao *Òrìṣà Èṣù*), (Almeida, 2002: 38-39).

Ora, se a escolha e atribuição do nome carrega tamanho simbolismo entre os Yorùbá, concentrando memória, identidade, tradição e sagrado num só entendimento, é natural que, apesar das transformações operadas no seio da sociedade africana, os Yorùbá rejeitem a condução da cerimônia da escolha do nome da criança por parte de um sacerdote islâmico, porquanto a escolha do nome e consequente construção do *oríkí* (poema associado ao nado e à sua família) se faz sob um manto de grande secretismo, devoção e superstição.

Compreende-se assim que o Islã se constitui como um fator de mudança no seio da sociedade Yorùbá. A identidade supranacional que caracteriza o Islã (pelo menos da perspectiva dos seus crentes, e no que aos Yorùbá concerne, e pese embora eles também observem o Islã como *an african thing*, simultaneamente) opõe-se ao velho modelo Yorùbá dos cultos locais e domésticos, disponibilizando aos seus fiéis uma ideia de partilha universal de fé, de uma forma muito mais ampla que o cristianismo, que se encontra fragmentado em inúmeras igrejas de âmbito local ou regional, operando, dessa forma, de modo similar aos cultos tradicionais. Ademais, o Islã é entre os Yorùbá, considerado fator de prestígio (Parratt, 1969: 115). As elites africanas são, em larga escala, islamizadas, não sendo por isso de estranhar que a partir de finais do século XIX os *Aláàfin* de Òyó adviessem de famílias islâmicas, embora forçosamente abandonassem a crença ao subirem ao trono, como foi o caso do *Aláàfin* Àtìbà em 1837 ou do *Aláàfin* Láwàni Agogoòjà (1905-1911) (Farias, 1996: 147). Para além dos casos dos *Aláàfin*, a conversão ao Islão como instrumento diplomático e de prestígio social tornou-se recorrente entre *Ọba* (reis) e chefes locais, ao mesmo tempo que o Islã se tornava fomento de combate à iliteracia e era compreendido pelos nativos, como vimos, como uma expressão religiosa africana ou africanizada, ao passo que o cristianismo se mantinha como religião dos brancos colonizadores (embora tal concepção viesse a mudar com os reverendos Ogunbiyi²³, Crowther e Idowu).

A acomodação do Islã aos Yorùbá fez-se também no campo sexual, onde a poligamia se constituía como modelo familiar de referência entre os Yorùbá. O Islã não tendo nada a opor ganhou terreno ao cristianismo assente na família monogâmica, o que terá feito do Islã algo mais próximo do modelo africano do que o cristianismo, aos olhos dos Yorùbá em processo de conversão.

1.4.2. O fator cristão

Como se viu, com a queda do Império Òyó-Yorùbá, a religião se torna pano de fundo para as tensões da construção de uma identidade, dialogando

²³ T. A. J. Ogunbiyi foi um reverendo cristão responsável pela cristianização da sociedade *Ògbóni*, por volta de 1914.

amplamente, transformando a Religião Tradicional em Religião Tradicional Moderna, porquanto a tradição oral é permeável às reconfigurações, empréstimos e reformulações. Como notou Peel (1968: 47), salientando que o “paganismo Yorùbá” (termo dele) se apresenta naturalmente aberto e sincrético. No entanto, a permeabilidade da religião Yorùbá ao sincretismo e a sua abertura à transformação, não implicam que no seu interior não se viva um ecumenismo. Não consideramos que a visão de Peel e a aqui proposta ideia de experiência ecumênica – resultado da convivência direta²⁴ com a realidade Yorùbá – sejam excludentes. Ao mesmo tempo que o Islã conquistava o imaginário permeável Yorùbá, o cristianismo forçava as fronteiras da duplicidade religiosa, dando início à marcha do triângulo religioso em terras Yorùbá. Escravos libertos oriundos da Serra Leoa regressavam a casa via Lagos, trazendo consigo o quadro teológico cristão, que iriam introduzir no seio das suas comunidades. Simultaneamente, as missões de evangelização chegavam também a Abẹ̀òkúta e Lagos, com o ano de 1846 a marcar o início desse longo processo de missionação. Como seria de esperar, perante uma pluralidade de sistemas religiosos – Religião Tradicional, Islã e Cristianismo – a aceitação das correntes externas fez-se de forma distinta em diferentes pontos da chamada *Yorùbáland*. Comstock (1979:2) afirma que Òyó rejeitou, Abẹ̀òkúta aceitou parcialmente, e Ilẹ̀sà e Ijébu acolheram a mudança. A permeabilidade da sociedade Yorùbá não explica totalmente o sucesso das evangelizações. O caráter e a naturalidade dos agentes jogaram um papel determinante. Tratando-se de missionários europeus o sucesso da evangelização foi quase nulo, porquanto estes eram vistos como parte do sistema colonizador e escravista, ao passo que em se tratando de missionários africanos, o sucesso era no mínimo o desejado, ao serem acolhidos como parte de um coletivo assente no tom da pele (Comstock, 1979: 3), ao mesmo tempo que transitavam com à vontade entre os imaginários cristão e autóctone. Nesse

²⁴ A convivência com a realidade Yorùbá não deverá considerada uma clássica experiência de campo. Para além da longa vivência dentro da realidade Yorùbá em diáspora, nomeadamente o *Candomblé Ketu*, a presença na Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorùbá (CPCY), pessoa coletiva religiosa representante do Candomblé e da Religião Yorùbá em Portugal, permitem uma convivência continuada do tipo familiar com a comunidade Yorùbá de Lisboa, membros também eles da CPCY, desde 2008. Dessa convivência é seguro afirmar a existência de uma experiência ecumênica Yorùbá que não é do tipo que ocorre no *Candomblé*, onde se dá mais uma aculturação designada por sincretismo, mas do tipo coabitante.

sentido, Islã e Cristianismo concorriam para a conquista rápida de fiéis, operando dentro do imaginário africano, mas sempre colados à ideia de modernidade e urbanização, em contraponto aos cultos tradicionais dos *Òrìṣà* que representavam o modelo rural do Império caído. Migrantes, comerciantes e refugiados eram acolhidos no seio das religiões externas, convertidos segundo uma lógica de recodificação dos tempos e dos paradigmas sociais de referenciação e socialização.

As escolas patrocinadas pelas missões cristãs tiveram um papel determinante na expansão do cristianismo em determinados lugares face ao islamismo. Onde as escolas se faziam presentes o cristianismo, através da intensa educação das massas e da promoção da leitura bíblica, avançou fortemente, conquistando as populações mais jovens que viam os velhos costumes religiosos ligados aos ancestrais e aos *Òrìṣà* como superstições e antagónicas face ao novo modelo religioso, moderno e monoteísta de «ser-supremo». Parratt (1969: 116) é claro ao afirmar que a maioria dos entrevistados por ele declaravam que aderiram ao cristianismo pelas oportunidades de ensino. A educação trazida pelas escolas missionárias tornou a religião um palco de conflito de identidade, entre o passado familiar e local e as demandas do futuro urbano. Para os jovens educados nestas escolas, o cristianismo tornou-se claramente a religião do presente e do futuro, enquanto as velhas práticas rurais ligadas aos ancestrais e aos *Òrìṣà* tenderiam a desaparecer, segundo a lógica do evolucionismo em voga.

1.4.2.1. O caso *Ògbóni*

No contexto da cristianização interna do território Yorùbá, vale a pena referenciar o caso da *Ẹgbé Ọgbóni* (Sociedade *Ogboni*) e a sua reestruturação em “Fraternidade Ogboni Reformada”. A *Ẹgbé Ọgbóni* é tradicionalmente considerada uma sociedade secreta dedicado ao culto da Terra(-Mãe), *Onílẹ̀*²⁵. Tida, entre os

²⁵ *Onílẹ̀*, “senhor(a) da terra”; o seu culto presta honras à Terra como *locus* de existência, como útero da vida, como sinal de fertilidade. Noutros contextos o culto de *Onílẹ̀* poderá ser assumido como masculino, como no caso *Ọgbóni* num período tardio do séc. XVIII, cuja identidade religiosa ficou preservada no *Candomblé*, onde nas cerimónias para *Ẹ̀ṣàngó* se canta: “*Agọ̀njú Ọ̀rìṣà awo Ọ̀gbóni...*” (Aganjú Orixá do culto Obôni; *Agọ̀njú* é cultuado como “qualidade de *Ẹ̀ṣàngó* no *Candomblé*; historicamente teria sido o quinto rei de *Ọ̀yọ́*) e “*Iba Ọ̀rìṣà, Iba Onílẹ̀/ Onílẹ̀ mo júbà*”

Yorùbá, como uma das mais importantes organizações, senão mesmo a mais importante, a *Ẹgbé Ògbóni* concentra a sua atuação no zelo da justiça, do alto valor da ética societal e da verdade. Funcionava, também, como poder judicial e conselho do rei, sendo chamada em determinados lugares de *Òṣùgbó*, como em Ìjèbú e Abẹ̀òkúta. Almeida (2002: 100) escreve que era essa sociedade que antigamente (não precisando quando) governava Abẹ̀òkúta. A cristianização dos Yorùbá colocou-os perante um dilema fundamental, entre a nova ordem religiosa e os velhos costumes que conferiam o sentido de *communitas*, de que a *Ẹgbé Ògbóni* era paradigma. Perante esta situação e porque a evangelização pressupunha uma reconfiguração do imaginário a partir de dentro, o Reverendo Yorùbá T. A. J. Ogunbiyi (que pelo nome se entende originário de uma família ligada ao culto do *Òrìṣà Ògún*) criou em 1914 a “Sociedade Ogboni Cristã”. Sobre ela diz Parrinder (Parrinder *apud* Comstock, 1979: 6):

A Bíblia era usada na sociedade como um símbolo do chefe, e o nome de Cristo substituído pelo pagão ‘senhor da casa’. Práticas censuráveis foram sendo retiradas. Apesar de não poder aspirar a substituir o conselho de anciães, se aspirava que a sociedade pudesse fornecer estatuto social aos líderes cristãos, numa forma de manter as tradições do país. (tradução nossa)

Parrinder revela, assim, um processo engenhoso por parte do Rev. Ogunbiyi que conhecendo as tradições locais opera no seio destas de forma a motivar as transformações sociais e cosmogónicas. Ao introduzir a Bíblia e sincretizar Jesus com *Onílẹ̀*, Ogunbiyi pôs em marcha a tecelagem de imaginários, operando uma bricolagem de ideias ao mesmo tempo que permitia que os Yorùbá cristianizados se sentissem ainda parte da *Ẹgbé Ògbóni*, enquanto ela própria ia sendo empurrada para fora das fronteiras da Religião Tradicional para se posicionar como fraternidade cristã. Devido a pressões dos poderes cristãos, a *Christian Ogboni Society* tornou-se na *Reformed Ogboni Fraternity*, perdendo a sua

awo” (Rei Orixá, Rei e Senhor da Terra/Senhor da terra, meus respeitos para cultuar-vos) [OLIVEIRA, 2002: 96].

identidade exclusivista cristã e, a partir de 1943, quase trinta anos depois da sua fundação, passou a congregar muçulmanos e outros crentes monoteístas.

1.5. Atributos e Epítetos do Ser-Supremo Yorùbá

Ainda tomando *Olódùmarè* como uma ideia intrínseca aos Yorùbá, quer seja com elementos tomados de empréstimo quer como metáfora própria – antes de se regressar à desconstrução histórica – vale a pena observar algumas outras ideias acerca de *Olódùmarè*, entre elas os seus atributos e epítetos.

Para além de *Olódùmarè*, outro nome é atribuído ao «ser-supremo», na tradição oral Yorùbá, como denotam Peel (2000: 116) e Hallgren (1991: 23): *Òlòṣèrún* ou *Olórun*, nome aliás, recorrente na tradição diaspórica do Candomblé *jeje-nàgó*. Sobre este epíteto, Idowu (1962: 36-37) diz se tratar de um termo usado na linguagem popular e que resultaria das contribuições cristãs e muçulmanas, mas acima de tudo se trataria de um termo usado na literatura evangélica significando “Senhor do Céu”.

Dois dilemas resultam das declarações de Idowu. O primeiro, ligado à própria identidade do problema em decurso, e o segundo a tradução de *òrún*. Ao longo de toda a obra, Idowu parece balancear entre a tradição africanista e os dogmas apreendidos pela educação cristã. Apesar de não estar muito certo da essência de *Olódùmarè*, o reverendo vai tomando o ofício de colar a doutrina cristã de Deus à poesia filosófica Yorùbá de *Olódùmarè*. Quanto ao problema do *òrún*, este parece ser igualmente complicado. A tradição oral, da qual Idowu descende, traduz *òrún* por “céu”. Obviamente que essa tradução é mais confortável do que eficiente.

Para compreender o significado do *òrún* na tradição Yorùbá, é preciso compreender a forma como os Yorùbá concebem os espaços de existência e a própria vida. A vida perpassa entre dois planos, o *òrún* e o *àiyé*, comumente traduzidos por “céu” e “terra”, respetivamente. O *òrún* corresponde, na realidade, a uma ideia de espaço suprasensível, habitado pelos *ara-òrún*, ou seja, habitantes do *òrún*. Sobre o *òrún*, na sua clássica obra, Juana Elbein dos Santos (2002: 54) define-o como uma dimensão paralela onde coexistem todos os elementos existentes no mundo terreno, ao mesmo tempo que se considera morada das

entidades sobrenaturais. O que temos, portanto, é um espaço naturalmente sagrado, inalcançável (apesar dos *itàn àtowódówó*, os mitos primitivos e centrais, falarem de um tempo em que *òrún* e *àiyé* não estavam separados) onde habitam as divindades, os ancestrais e os falecidos e por nascer. A sua localização é, contudo, de duvidosa afirmação: se uma boa parte da literatura e da tradição oral colocam o *òrún* como espaço celeste, casando aí com o imaginário trazido pelos missionários, por outro lado a tradição de *Ifè* (onde existe um lugar chamado *Òrún Ọba Adó* (Verger: 2002: 22) onde teriam existido dois poços sem fundo que seriam o caminho mais rápido para o *òrún*) bem como determinados rituais ligados aos ancestrais (*Bàbá Ègún*) colocam a forte hipótese de que o *òrún* não seja o espaço celestial tomado de empréstimo da tradição judaico-cristã, mas antes se localize no interior da terra (importa também ter presente as pluralidades cosmogônicas Yorùbá). Tomando essa hipótese como provável, *Ọlọ̀òrún* seria uma metáfora importada de séculos de presença islâmica e cristã, ideia reforçada também pela recorrente tradução de *òrún* como “paraíso”. Todo este discurso em torno de *Ọlọ̀òrún* se complica com a tomada de consciência de que para os Yorùbá o *òrún* está longe de um paraíso, porquanto eles se encontram livres da concepção escatológica tão cara ao cristianismo. O *òrún*, na realidade, é um espaço de passagem, tal como o plano terrestre, com uma grande diferença: o *àiyé*, a terra, é considerado um lugar melhor. Ora, se o *àiyé* é melhor do que o *òrún*, ou seja, estar vivo na terra, em forma corpórea, é mais agradável do que estar no espaço do pós-morte, então este jamais se poderá assemelhar a um paraíso.

No que concerne à natureza de *Olódùmarè*, não há também confluência de doutrinas. Idowu (com toda a escola conceptual de pró-monoteísmo de tradição cristã, já referida) afirma que a concepção Yorùbá da “Divindade” é naturalmente antropomórfica. A natureza naturalmente antropomórfica de *Olódùmarè*, não é, na verdade, tão naturalmente presumível. Pierre Verger levanta uma outra alternativa relativa a *Olódùmarè*, embora não a desenvolva na plenitude das suas possibilidades. Tomando como exemplo os dahomeanos, cuja identidade religiosa sofreu forte influência da tradição Yorùbá, pelo menos a partir de 1728, altura em que o Império de Ọ̀yọ́ conquistou o reino do Dahomé durante o reinado de Doso Agadja, que viria a ser sucedido por Tegbesu (Law: 1989: 51), Verger coloca a

hipótese de *Olódùmarè* ser, na realidade, uma energia primordial em estado máximo, uma espécie de super-*àṣẹ*. Como ele próprio escreve: “Não é um poder definido nem definível, é o Poder ele próprio, num sentido absoluto, sem nenhum qualificativo ou determinação de qualquer espécie”. (Verger, 1996: 33). Esta é uma citação, entre as demais, que tornam o artigo de Verger, publicado pela primeira vez em 1966, pela revista “Odu” da Universidade de Ifè uma referência bibliográfica incontornável, ficando por compreender porque levou trinta anos a ser traduzido para português. Seja como for, a interpretação de *Olódùmarè* como energia constante em toda a existência (tradução possível do termo *àṣẹ*) é particularmente interessante. Fundamenta Verger esta visão, como referido, no caso dos dahomeanos onde surge o termo *Sé*, provável corruptela de *àṣẹ*.

Aqui importa demorar a reflexão. Primeiro, se tem a clara noção de que ao tempo dos primeiros trabalhos sobre a religião dos Yorùbá já a presença islâmica, nomeadamente através dos Hauçá (ou Hausa), se fazia sentir entre os Yorùbá-Nàgò, com todas as implicações teológicas que tal significa. Segundo, temos a imagem do *vodun Aizan* ou *Ayizan* (também chamado de *Averekete* pelos Minas e *Afrekete* pelos Xambás) que comporta uma das metáforas mais antigas e mais importantes para os povos tradicionais: a Terra-Mãe, chamada pelos Yorùbá de *Onílẹ̀*. Se está então diante da mais antiga metáfora religiosa deste povo, a terra como símbolo do «ser-supremo», o que equivale a dizer que tudo o demais são diálogos inter-religiosos e empréstimos tomados. Tomando então os termos *Sé* e *Lisa* se chega à conclusão de que as fórmulas religiosas na área de influência Yorùbá-Nàgò, se deveram a permanentes deslocamentos, readaptações e reestruturações; assimiladas, tomadas de empréstimo, reinterpretadas. A religião Yorùbá é, na verdade, uma manta de retalhos tecida ao longo dos tempos. Apesar de tal assunção não resolver o problema central: a identidade e existência do «ser-supremo» *Olódùmarè*, permite percepcionar outros caminhos trilháveis.

Existem uma série de atributos de *Olódùmarè* sobre os quais seria lícito demorar a reflexão, como o epíteto de *Ọba Awamaridi*, “o rei que não pode ser encontrado pela procura”, mas tal exercício assemelhar-se-ia a um trabalho laborioso de compreensão das ressonâncias do Deus bíblico, o que pouco importa para o caso dos Yorùbá, a menos que se pretenda fazer eco dos discursos

teocêntricos de *Olódùmarè*, i.e., se pretenda manter o *status quo* do discurso religioso pontificado na figura absoluta de *Olódùmarè*, o «ser-supremo».

Antes de se adentrar, contudo, em outras possibilidades teológicas, importa tomar os depoimentos obtidos junto de diferentes informantes ligados à tradição Yorùbá. Segundo Philip Neimark, da Ifa Foundation, localizada na Florida, Estados-Unidos, e sacerdote de *Ifá*, “*Olódùmarè* (Deus) é A força criativa responsável pela criação do universe. Ele/Ela/Aquilo não tem forma humana”. Apesar de curta, a resposta de Neimark comporta a ideia tomada por Verger como verosímil: *Olódùmarè* como “a” força primordial inteira, total, não personalizada. Isto significa que *Olódùmarè* seria o *àṣẹ* na sua máxima expressão. O curioso desta afirmação é que vai precisamente contra o longíssimo discurso de Idowu sobre o «ser-supremo», antropomórfico, juiz, rei e senhor. Importa reforçar a ideia de “senhor”, porquanto Idowu tem em *Olódùmarè* o pai contido no discurso bíblico. O sacerdote Bàbá Adìgún Olóṣun, sobre *Olódùmarè* afirma: “é o ser supremo. O mais elevado e mais divino. Não existe outro poder acima dele. Ele é alfa e ômega. Ele é tudo”. É curioso notar a importação da tradição grega e cristã para a tradição Yorùbá, como metáfora de princípio e de fim. Em Olóṣun se nota uma maior tendência para antropomorfização do «ser-supremo» ao apelidar *Olódùmarè* de “mais divino” (subentende-se, do que os *Òrìṣà*). Contudo, ao afirmar que *Olódùmarè* “é tudo”, toca também a teoria do *àṣẹ* em estado máximo. A longa explicação de Adéwúyì traz algumas novidades em relação às explicações anteriores, ao mesmo tempo que ajuda à esclarecer a dificuldade de fazer caber *Olódùmarè* dentro de um discurso unívoco e linear. Primeiro, a tradução de *oló-odu-òṣùmàrè* como “aquele que detém o conhecimento sagrado sobre o arco-íris” não nos traz em nada uma ideia de «ser-supremo». Revela-nos, isso sim, uma velha metáfora ligada ao assombro perante o fenómeno do arco-íris (*Òṣùmàrè*). Essa metáfora está contida nos mitos (*itàn*) de *Ifá*, recontados pelos sacerdotes do deus da adivinhação, os *bàbálààwó*, que falam de *Òṣùmàrè* como um *bàbálààwó* ao serviço de *Ṣàngó* ou do *Olófìn Ifè*, consoante a origem dos sacerdotes (Verger, 2002: 206-207). Seguindo a lógica de Adéwúyì, *Olódùmarè*, i.e., o detentor do conhecimento do arco-íris – ou seja, o arco-íris ele mesmo, numa metáfora mais literal ou naturalista – terá de viver no lugar onde o arco-íris começa, no céu. Como este afirma “uma vez que *Òṣùmàrè* – o arco-íris – está no

céu, os Yorùbá presentemente associam o céu ao *òrún*". Isto é o mesmo que dizer que estava aberta uma porta para um sincretismo entre o dono do arco-íris e o Deus bíblico e o Alá corânico. Continua Adéwúyì, dizendo que "*Òlòṣòrún / Olódùmarè*, agora habita sobre todos, onde faz a sua arte/ação espiritual e é intocável e inaproximável, vivendo muito muito fora do alcance". Mais uma vez se abre uma porta de interpretação pela utilização da expressão temporal "*now lives above all*", i.e., "agora vive/habita acima de todos", transmitindo assim a ideia de que anteriormente ele não viveria acima de todos num espaço celestial (associado de agora em diante ao *òrún*) mas antes na terra, espaço que seria o *òrún* inicial ligado às divindades e aos ancestrais, lugar de regresso na morte e que recebe os sacrifícios. Na terra, o arco-íris está ligado à jiboia sagrada, produtora de um líquido sulfúreo, chamado de *Imi Òṣùmarè*, que causa um reflexo igual ao arco-íris. Nesse sentido, *Òṣùmarè* (ou *Òṣùmàrè*) sairia da terra rumo ao céu, projetando no alto uma realidade terrena.

1.6. Diferentes metáforas que dão um panteão

Verger, no seu citado "O Deus Supremo Iorubá: uma revisão de fontes", escreve: "Entretanto, de um ponto de vista do crente nos orixás, que é geralmente devoto de um determinado orixá, a reunião de cultos de orixás deve parecer uma reunião de monoteísmos" (1996: 22). Esta frase tem um significado bastante profundo. Apesar de ser repetida inúmeras vezes referindo sempre a dinâmica dos cultos locais a diferentes *Òrìṣà* na África, a verdade é que esses cultos monoteístas não são entendidos como monoteísmos puros, mas ligados a realidades específicas locais, umbilicadas ao monoteísmo em torno de *Olódùmarè*, entendimento face ao qual se pretende fazer um distanciamento.

No entanto, para se entender a lógica do panteão Yorùbá e dos diferentes monoteísmos é necessário tocarmos as mudanças histórico-sociais da região Yorùbá. Como afirma Hendrix Silveira (2004: 23), a organização política Yorùbá se centrava em cidades-estado, modelo semelhante aos gregos, fortemente dependentes da figura régia, que se cria descendente de *Odùdúwà*.

Dois pontos são importantes de realçar no texto de Silveira. Primeiro que a organização política dos Yorùbá estava marcada pelo isolacionismo entre as

diversas cidades-estado até à altura em que se dá a expansão de Òyó, por volta de 1400 d.C., durante o reinado de *Òrànmiyàn*, ainda antes dos primeiros registos sobre a região proto-Yorùbá. O segundo ponto refere-se à figura de *Odùdúwà*, sem a qual é impossível traçar um discurso histórico sobre os Yorùbá (que na realidade será um discurso histórico-mítico, porquanto é limitativo o trabalho de produzir historiografia acerca dos Yorùbá, pelo menos para trás do século XVI).

Odùdúwà encontra-se invariavelmente ligado à *estória/história* de *Ilé-Ifè* cuja memória se preserva na tradição oral. Evidências arqueológicas e antropológicas remontam a 350 a.C. a fundação da cidade de *Ifè*. A data da presença de *Odùdúwà* em terras de *Ilé-Ifè* dificilmente será descortinada, podendo no máximo remeter-se para uma alargada baliza temporal. Segundo a obra já mencionada de Stride e Ifeka, os Yorùbá, cujas origens remeteriam para *Ilé-Ifè*, estariam no cruzamento genético entre os nativos da floresta na região que viria a ser *Ilé-Ifè* e um grupo de invasores vindos das savanas a noroeste, possivelmente o povo Nok. De acordo com esta narrativa, *Odùdúwà* seria filho de *Lamurudu*, e ter-se-ia fixado na região que se tornaria *Ilé-Ifè* entre o ano 100 e 700 a.C., o que daria a data de 350 a.C. de acordo com as evidências científicas. Idowu, sobre *Odùdúwà*, vai ao encontro destas afirmações e mais adianta:

Ele era um homem de grande reputação e capacidade de liderança, com uma personalidade que dominava a cena. Não é certo qual seria o seu nome; mas não poderia ter sido *Odùdúwà*. Durante o curso da história, sua figura se tornou envolta em lenda (...). Não existem dúvida, contudo, que ele viveu em *Ilé-Ifè* (...). Entre os seus seguidores contavam-se distintos guerreiros com a ajuda dos quais ele estabeleceu uma dinastia Yorùbá (1962: 23). (tradução nossa).

Obviamente que conhecer a personalidade de um homem cujo nome verdadeiro jamais será conhecido é, na verdade, um salto de presunção. Certo é que *Odùdúwà* representa no imaginário popular os primórdios da identidade Yorùbá, a tal ponto que passou, com o tempo, a figurar entre o universo²⁶ das

²⁶ A opção pelo termo «universo» em detrimento de «panteão» deve-se à consciência de que ao tempo daquele que seria conhecido por *Odùdúwà*, ainda não era possível falar em “panteão” (na perspetiva moderna de “panteão Yorùbá”), realidade que viria tomar parte do imaginário

divindades. Ainda de acordo com a tradição oral *Odùdúwà* teve um filho chamado *Okàmbi* que por sua vez teve sete filhos, fundadores de sete reinos na região Yorùbá: Òwu, Sábé, Pópó, Benin, Ilá-Òràngún, Kétu e Òyó. Naturalmente que esta tradição tem fortes probabilidades de não ser verdade, porquanto *Odùdúwà* foi instrumentalizado na construção de uma identidade unitária na região.

Ora, a partir da figura de *Odùdúwà* se adentra no ponto central da discussão, que é a dos ‘monoteísmos justapostos’, conceito que já foi possível rever com alguma segurança. Como é natural em culturas de «antigo conhecimento» a tradição oral é o instrumento disponível no aprofundamento da interpretação. Segundo reza a história-estória Yorùbá, aquando da chegada de *Odùdúwà* a Ilé-Ifè a região era habitada por uma comunidade liderada por *Òrèlúéré*, que para além de chefe/rei da comunidade era também médico-curandeiro, *òniṣègùn* em língua Yorùbá. Ora, *Odùdúwà* que trazia o seu culto e o seu sistema política recusou-se a pagar tributo a *Òrìṣàńlá-Òbàtálá*, o Deus dos indígenas liderados por *Òrèlúéré*. E, de acordo com a tradição, *Òrèlúéré* encontrou forma de envenenar um elemento feminino da família de *Odùdúwà* (uma filha de acordo com Idowu). Resumidamente, *Odùdúwà* foi forçado a recorrer à medicina de *Òrèlúéré* e ao pagamento de tributo a *Òrìṣàńlá*.

Ora, sendo *Odùdúwà* e *Òrèlúéré* os grandes líderes do seu povo após a sua morte, como é costume africano, tornaram-se ancestrais e dessa forma, alvo de culto. Diferentemente *Òrèlúéré* manteve-se ancestral entre os de Ifè, mantendo-se a sua memória viva inclusive na diáspora, particularmente no Candomblé de matriz bahiano-Kétu como ancestral divinizado sob a designação de *Òrìṣà*, tal como *Ṣàngó* (Verger, 2002: 134-141). Já com *Odùdúwà* a situação adensa-se. Primeiro, tal como vimos, *Odùdúwà* é um ancestral ligado à fundação da cidade-estado Ilé-Ifè, impulsionador da expansão da sua cidade, em todas as direções, apogeu que só iria perder fulgor para dar lugar à expansão de Òyó, por volta do século XIV-XV. Do ponto de vista religioso *Odùdúwà* ganhou contornos de divindade ao fundir-se com a divindade que trouxe para Ilé-Ifè, provavelmente, essa sim, chamada *Odùdúwà*, porquanto o nome se traduz por *Odù ti o dá iwà*,

religioso apenas a partir da expansão de Ifè e mais tarde de Òyó, se for levada em conta a tradição oral de que Ifè é o berço da identidade Yorùbá e que Òyó é a grande responsável pela propagação desse modelo cultural através da sua expansão no século XV.

“aquele/a que criou a existência”. Ademais, *Odùdúwà* da esfera do sagrado seria, na verdade, uma divindade feminina, razão pela qual em muitos lugares *Odùdúwà* é celebrada como uma deusa da terra e da criação – onde é a metade inferior da cabaça-mundo (*ígbadù*) – e noutros é celebrado o ancestral fundador de Ilé-Ifè, este que surge nos mitos como o irmão mais novo de *Òrìṣàńlá-Ọ̀bàtálá*, de quem tomou a bolsa-da-criação, *àpò iwà*, assumindo a criação do mundo. Lenda que é, na verdade, uma forma poética de contar a guerra entre *Odùdúwà*, o guerreiro, e os devotos de *Òrìṣàńlá-Ọ̀bàtálá*, liderados por *Ọ̀rẹ̀lúéré*.

Do ponto de vista religioso, o que se tira disto tudo? Em primeiro lugar constata-se que o discurso de *Odùdúwà* é um discurso de construção de tradição e de narrativa mitológica-histórica (sabendo que em tradição oral uma não vive sem a outra). A figura histórica e lendária de *Odùdúwà* serviu para criar uma identidade de base proto-Yorùbá, exportada a partir de Ilé-Ifè e que continuou o seu périplo pela homogeneização com a expansão de Ọ̀yọ́ e a edificação de um modelo cultural, político e religioso. A exportação do modelo civilizacional que mais tarde seria chamado de Yorùbá – a partir do velho termo “aouba”, “infiel”, aplicado pelos vizinhos islamizados do Norte – significou uma construção de uma hierarquia de divindades, ao sabor dos encontros e diálogos inter-étnicos, que se tende aceitar como «panteão».

Ora, tendo lugar uma hierarquização das divindades, particularmente sob a bandeira unificadora de *Odùdúwà*, posicionando as cidades de Ilé-Ifè e Ọ̀yọ́ como capitais do poder religioso e político, as divindades pré-*Odùdúwà* tornaram-se as mais antigas e “puras” sob o epíteto de *Àwọn Òrìṣà Funfun*, os deuses de branco, embora *Òrìṣàńlá* seja considerado irmão mais velho de *Odùdúwà*, o que reposiciona o deus da terra que viria a ser Ilé-Ifè como de fato o mais antigo, sendo ainda hoje tido como o pai de todos os *Òrìṣà* e de quem derivará, muito provavelmente, o nome dado às divindades: *Òrìṣà*, atendendo que determinados mitos relevam que inicialmente só existiria um *Òrìṣà* que seria *Òrìṣàńlá*, e que todos os demais seriam partes desintegradas deste. Tal mito remete, mais uma vez, para a supremacia simbólica de Ilé-Ifè, tomado como lugar de origem da humanidade.

Em segundo lugar, permite afirmar que restam poucas dúvidas de que Idowu tem razão quando afirma que Deus é só um, não vários. Todavia, se toma

uma conclusão sem dúvida muito diferente da patenteada pelo eminente pastor metodista nigeriano. Retomando. Deus é só um, não muitos, obviamente cada qual com as ressonâncias que lhe sentem o seu povo. Em Òṣogbo, provavelmente antes da terra receber esse nome, a divindade dos nativos era Òṣun, o útero da existência contido nas águas do rio Òṣun que fertiliza as terras e alimenta o povo. Em Ilé-Ifè, como vimos antes da chegada de *Odùdúwà*, Deus recebia vários nomes, entre eles Òrìṣàńlá, Òbàtálá, Òba-Ìgbò ou simplesmente Òrìṣà, cuja teologia se tecia em torno das metáforas da realeza (rei, Òba; metáfora aliás mantida em torno de *Odùdúwà*, pelo que cada nova entronização de um novo Óònì requer a presença dos sacerdotes de Òrìṣàńlá), da longevidade e da senioridade (velho) e de uma poesia mais complexa que envolvia o ar e a terra. Em Nùpé, por exemplo, ‘Deus’ era sentido pela figura da paternidade e da supremacia do elemento ‘terra’, ao mesmo tempo que a sua ira era conhecida pela varíola (*Ṣànpònná*). Este Deus é Òbalúàiyé, ou seja, Òba Olúwá Àiyé, “rei e senhor da terra”, o que leva a concluir que entre os Nùpé ou Tàpà, o espaço primordial e divino é a terra, ou melhor, o interior da terra, *nínú àiyé*. Entre os Ashantí e os Guang, Deus recebe o nome de *Nàná Bùkùú* ou *Nàná Brukung*, uma divindade quase desconhecida dos Yorùbá, mas que recebe grandes honrarias nos *Candomblés* do Brasil. *Nàná* ou *Nenéné* é uma divindade feminina ligada às águas, normalmente ao início das águas, as lamas, concebida ainda como idosa, reforçando desse modo a ideia de senioridade.

Com a consolidação do sistema político e religioso de *Odùdúwà*, os mitos foram naturalmente moldados em torno da figura heroica do homem e da sua divindade, cada vez mais um só. Nesse sentido, grande parte das divindades mais populares – dezasseis, mais precisamente – passaram a figurar como companheiras de jornada de *Odùdúwà*, reforçando ainda mais a hegemonia de *Odùdúwà* e a imagem de dinastia emanada de Ilé-Ifè.

A teologia Yorùbá adensasse ainda mais ao sabor dos encontros étnicos e religiosos, entre os de Ifè, de Kétu, de Ìjèbú, de Ìjèsà, de Ìré, de Ondo, de Ìràó, etc., mesclando mitos, ritos, tradições num processo religioso e histórico que culminou com a identificação da religião Yorùbá, como um todo. Nesse processo, mitos foram retecelados, casando e cruzando divindades de espaços distintos numa teia mitológica única, – um ‘panteão’, particularmente na tradição de *Ifá* – o que levaria viajantes a tomarem o “país” Yorùbá como uma reminiscência da

Grécia Antiga (Frobenius, 1913), tão complexo se haveria de tornar o enredo dos *Òrìṣà*. Ora, perante tão densa construção que junta divindades de cultos individuais em cultos plurais conjugados, com hierarquias flutuantes consoante a cidade e o agregado familiar – é preciso ter presente que os deuses protetores de uma cidade mantêm esse estatuto, ao mesmo tempo que cada agregado familiar tem uma hierarquia de divindades derivada dos laços sanguíneos mais antigos e das novas noivas que chegam ao *agbó-ilé*, o *compound* – e com a forte influência do islã trazido à força pelas invasões do norte, e do cristianismo disseminado e inculcado pelas missões, ganhou força o discurso de uma entidade, quase invariavelmente personalística, acima de todos estes deuses (*Òrìṣà*) outrora alvos de cultos individualizados – *Olódùmarè*.

1.7. Olódùmarè – um velho culto, uma nova semântica?

Fazendo ponto de situação, *Olódùmarè*, então, traduz-se por “aquele que detém o conhecimento do poder sagrado do arco-íris”. Sabe-se também que o arco-íris em Yorùbá é *Òṣùmàrè*. Ora, *Òṣùmàrè* (ou *Òṣùmarè*) é uma divindade do ‘panteão’ Yorùbá ligada à riqueza, ao arco-íris, às chuvas, à manutenção das partículas que compõem o mundo, representado ainda por uma cobra, em especial a jiboia, sendo que o seu culto no território Mahí (território de origem ou de expansão) e em todo o Dahomé era tido como o mais alto culto até ao reinado de Tegbesu (1732-1774), altura em que *Dan* e os círculos familiares de *Vodun* teriam sido substituídos na hierarquia dos deuses pelo casal *Mawu-Lisa*, corruptela linguística e teológica do casal *Yèmówó-Òrìṣàńlá*. *Òṣùmàrè* é a divindade proprietária do cordão umbilical, o que significa que está intimamente ligada ao segredo da criação da vida. É a cobra que sustenta o mundo, como acontece em inúmeras cosmologias dos índios americanos. No Dahomé recebe os títulos de *Gbèsén*, “a cobra que faz frutificar a vida” e *Jikún*, “o semeador de chuva”. Ora, tais atributos revelam o poder central atribuído a *Dan-Òṣùmàrè* e, se levado em linha de conta que cada *Òrìṣà* é o *supreme-being* na sua terra de origem (excetuando-se os deuses gerados pós-*Odùdúwà*), *Òṣùmàrè* é sem dúvida uma divindade primordial, considerada suprema em determinados lugares do

território Yorùbá-Dahomeano. Pierre Verger regista o seguinte *oríkì*, verso sagrado, de *Òṣùmarè*:

Oxumaré que fica no céu
Controla a chuva que cai sobre a terra.
Chega à floresta e respira como o vento.
Pai, venha até nós para que crescamos e tenhamos longa vida.(2002: 207)

Muito revela este *oríkì* traduzido por Verger. Primeiro, compreende-se que *Òṣùmarè* contém a metáfora do pai celestial que envia a chuva, propicia a vida e que se manifesta na brisa e no vento. Ao mesmo tempo, *Òṣùmarè* contém a premissa da duplicidade do gênero, ele é masculino e feminino ao mesmo tempo, participando assim da totalidade do humano, o que significa que ele seria portador e genitor da vida.

Como visto acima, os Yorùbá viveram sempre em permanente dialética interna, particularmente depois da afirmação de Ilé-Ifè e da expansão de Òyó, resultando daí uma nova dinâmica religiosa, com hierarquias e ritos reformulados, com uma nova teologia cada vez mais homogeneizadora. O velho culto de *Òṣùmarè*, mais do que provavelmente pouco expressivo entre os Yorùbá das capitais referidas, permite então uma nova reestruturação da divindade. Uma metáfora que terá perdido significado ao longo do tempo, excetuando entre os Fon do Dahomé, ganha novo dinamismo agora influenciado pelas sucessivas vagas de imposição e expansão do islamismo e do cristianismo e das suas cosmovisões sobre o «ser-supremo», único. Se os *Òrìṣà* começam a figurar como anjos e santos, intermediários entre o mundo dos homens e o plano do sagrado, é necessário impor uma nova figura central, totalizadora, onnipresente, como uma semântica forte e dramática. O arco-íris, manifestação natural intensa, apresenta-se como uma ferramenta metodológica-teológica apetecível. Ao poder do arco-íris e das chuvas contidas na semântica religiosa de *Òṣùmarè* junta-se a poesia de *Jàkútà*, o trovão, (em menor grau uma vez que o seu culto foi associado ao culto de *Ṣàngó*) e o discurso cosmológico sobre o *òrún*, espaço sagrado suprassensível, outrora propriedade do deus dos nativos de Ilé-Ifè, *Òrìṣàńlá-Ọ̀bàtálá*.

1.8. Òlòpòrún, Olódùmarè, Baudin e os Bàbáláàwó

Este longo capítulo sobre o «ser-supremo» Yorùbá não poderia terminar sem antes se visitar os termos *Òlòpòrún* e *Olódùmarè* por uma última vez, desta feita à luz de dois pensamentos distintos: um missionário do século XIX, Pierre Baudin, amplamente citado por Verger, e os teólogos tradicionais e neo-tradicionais Yorùbá, os *bàbáláàwó*.

Como observado, o termo *Òlòpòrún* não garante cabalmente que se refira originalmente a uma ideia de «ser-supremo» mesmo tendo sido apropriada como tal por missionários cristãos e comerciantes e religiosos islâmicos, particularmente na tradução da Bíblia para o Yorùbá. Entre os promotores da ideia de «ser-supremo» e ao mesmo tempo promotor da mais profunda desconsideração religiosa, está o clérigo cristão Noël Baudin. Na sua obra *Fétichisme et Féticheurs*, publicada pelo Bureaux des Missions Catholiques em 1884, escreve o seguinte:

Profundamente imbricados no politeísmo, os Negros não perderam a noção do verdadeiro Deus, ainda que tal noção seja obscura e confusa. Diante dos numerosos deuses e deusas do seu panteão negro, onde todas as divindades se relacionam ao androginismo ou em casais, só Deus escapa ao androginismo e à associação conjugal (...). Eles o consideram como o ser supremo e primordial, o criador e pai dos deuses e génios; eles lhe chamam de Olorun (O-li-orun), que significa o dono, o mestre do céu ou olimpo negro. (Baudin, 1884: 11). (tradução nossa)

Esta obra de Baudin, datada de 1884, surge dentro de um quadro temporal marcado pelas intensas missões evangelizadoras cristãs, cinquenta e quatro anos após a queda de *Ọ̀yọ́* (1830) e com pelo menos meio século de presença islâmica no território Yorùbá. Não se pode negar que à época que Baudin chega ao território Yorùbá o Islã já havia semeado a ideia de «ser-supremo» dentro do sistema cosmogônico tradicional, concorrendo, como vimos, para a fecundação da Moderna Religião Tradicional (basta tomar como exemplo o facto de que *Èṣù* ou *Elégbà(rá)*, divindade da comunicação, dos caminhos, da fertilidade, etc., ser

associado ao demónio, aparecendo na obra de Baudin na categoria de “mauvais génies”). Ao mesmo tempo, o pensamento de Baudin enquadra-se dentro de um modelo de pensamento comparativista extremo, razão pela qual os termos «panteão» e «Olimpo» surgem como conceitos operatórios para a compreensão tanto do modelo que se designou por fluído (em contraposição a «monoteísmo» e «politeísmo», categorias rígidas) Yorùbá quanto do *òrún*, o espaço suprassensível onde habitam as divindades, os ancestrais e os ainda por nascer. Ora, se a ideia de casal-mitológico está presente no pensamento Yorùbá, particularmente em Ilé-Ifè com o casal *Yemowo-Òrìṣàńlá*, e em Òṣogbo com o casal *Ọṣun-Ṣàngó* (é quase certo que o casamento mítico de *Ṣàngó* quer com *Ọṣun*, quer com *Oyá-Yàṣán*, quer com *Obá*, se trata de uma construção posterior, derivada dos encontros entre povos proto-Yorùbá) sendo relativamente recorrente não é universal. A ideia de androginia é ainda menos frequente, aparecendo apenas em *Dàn-Òṣùmarè*, e mesmo assim, não como um dogma universalizado, porquanto *Òṣùmarè* é em determinados lugares unicamente masculino, cabendo a *Yewà* o papel de cobra-fêmea, e em *Òrìṣàńlá* no sentido de portador da totalidade da existência. Não restam dúvidas que o que temos em Baudin é a análise apressada do complexo cosmogónico Yorùbá.

Sobre os génios falados por Baudin, é impossível saber a que conceito teológico diferenciador alude o missionário francês, sabendo que os *Òrìṣà* ou são entendidos como deuses ou como génios, consoante as formulações conceptuais do observador, nunca podendo categorizar determinados numa margem e outros noutra. Entretanto, como já vimos, a questão de ser pai dos deuses e senhor do “céu” não resolve o problema da identidade de *Ọlórún*, porquanto a antiga divindade pré-Ifè, *Òrìṣàńlá-Ọbàtálá*, compreende todas essas dimensões. Veja-se o seguinte cântico louvativo deste *Òrìṣà*:

Ni ọrun ó Oni re mi dé, bàbá mo dúró

Ni ọrun ó Oni re mi dé, bàbá mo dúró

No “céu”, ó bom senhor, eu chegarei, pai vou parar e descansar

No “céu”, ó bom senhor, eu chegarei, pai vou parar e descansar. (Oliveira, 2002: 163)

E o início de outro:

Òfuurufú èémi rẹ̀ lẹ̀ bàbá...

O ar da atmosfera é o vosso hálito sobre a terra, pai... (Oliveira, 2002: 156)

Ora, não restam dúvidas de que todos os epítetos atribuídos ao «ser-supremo» Yorùbá são epítetos também de *Òrìṣàńlá-Ọ̀bàtálá*, inclusive o título de pai de todos os *Òrìṣà* e topo da hierarquia. A mitologia atual conta que a criação do mundo envolveu o criador, o «ser-supremo» *Ọ̀lọ̀pọ̀rún-Olódùmarè*, uma arquidivindade, *Òrìṣàńlá-Ọ̀bàtálá*, e o seu irmão mais novo *Odúdùwà*, de acordo com a tradição de *Ilé-Ifẹ̀* e *Ọ̀rànmiyàn* de acordo com a tradição de *Ọ̀yọ́* (Verger, 1982: 11). Ao mesmo tempo, mitos relacionados ao pós-criação falam da vinda dos *Òrìṣà* do espaço celestial – neles o *ọ̀rún* localiza-se no céu (o que deixa transparecer que a localização do espaço extra-mundo varia consoante as nuances locais e as correntes culturais) – através de uma corrente. Todavia, a tese aqui presente continua a ser a de que na Religião Tradicional Yorùbá pré-moderna os *Òrìṣà* não eram alvo de culto partilhado, mas antes constituíam-se como «ser-supremo» nos seus lugares de origem. Ilésanmí (1993: 219) escreve: “O dado histórico da pluralidade, mais do que de homogeneidade, levou os vários grupos ‘Yorùbá’-falantes a se verem a si mesmos como entidades separadas mais do que como uma nação. Se eles eram historicamente heterogêneos, poderiam eles serem religiosamente homogêneos?” (tradução nossa). Ilésanmí coloca a questão exatamente como ela deve ser colocada.

Não se pode deixar de assumir que os Yorùbá são uma construção moderna. Jamais, mesmo sob o jugo de *Ọ̀yọ́*, eles se viram a si mesmos como homogêneos e muito menos como filhos de uma ‘nação’. Sabe-se que o termo Yorùbá se refere originalmente aos habitantes de *Ọ̀yọ́*, pelo que os *Ìjẹ̀bú* se consideram como tal e não como yorùbás, o mesmo aplicando-se aos *Ègbá*, *Èkìtì*, etc. As especificidades culturais vêm acompanhadas de especificidades religiosas. Dificilmente seria pensável – inclusive hoje, onde a Moderna Religião Tradicional opera na base de uma proto-uniformidade – que identidades culturais diferentes partilhassem uma identidade religiosa de base comum. Tal não invalida que as afinidades

geográficas, históricas e humanas não concorressem para que de fato, visto de fora, o território chamado de Yorùbá parecesse homogêneo, ideia reforçada pelos laços de dependência construídos em torno de Ifè e Òyó, e pela partilha de um sentido de sagrado similar, assente no culto aos ancestrais e divindades (que a partir da exportação cultural de Ifè se designaram por Òrìṣà, conceito sobreposto aos termos Ìrùnmoṅlé e Èbòra). A unidade entre os Yorùbá, a construção de uma teologia e cosmogonia assenta nos versos da tradição de *Ifá*, os *ẹṣẹ Ifá*, que narram a criação do mundo, a vinda dos Òrìṣà, e praticamente todos os mitos que concorrem para a construção da unicidade. Como diz Ilésanmí (1991: 219) “certos Òrìṣà descendo do céu por uma corrente (...) somente nos *ẹṣẹ Ifá* tal mito existe entre os Yorùbá” (tradução nossa). Neste que é um dos melhores artigos sobre a religião dos Yorùbá, o autor avança o papel teológico criado em torno de *Ifá* pelos seus sacerdotes/teólogos, os *bàbálààwó*, que à imagem do referido por Olabiyi para os missionários, maximizaram uma estrutura hierárquica vertical dentro do seu universo religioso. Primeiro, vale a pena notar que Ilésanmí tem em *Òrúnmìlà/Ifá* não (apenas) a divindade, mas o sujeito criador do sistema divinatório, num processo em que divindade e sujeito se confundem e fundem, processo aliás análogo ao de *Odùduwà*. Em segundo lugar, Ilésanmí revela a existência de um sistema de «localismo globalizado», porquanto se pede empréstimo terminológico à ciência política. Este localismo globalizado compreende um amplo conjunto de crenças e valores religiosos construídos em torno do método divinatório de *Ifá* e das suas narrativas mitológicas entendidas como relatos históricos pelos seus sacerdotes/teólogos. Ora, essas narrativas/versos sagrados, os *ẹṣẹ Ifá*, compõem a teologia Yorùbá neo-tradicional, a partir de uma escala hierárquica (com *Olódùmarè* no topo), de um sistema de funções e tutelas e prescrições rituais, éticas e sociais a partir de episódios da vida das divindades. Trata-se, pois, de um modelo que agrega todas as divindades do espaço Yorùbá sob um mesmo universo religioso, empurrando as divindades locais para a margem do universo sagrado, no qual *Ifá* surge como portador do conhecimento e sabedoria delegados pelo «ser-supremo» e, desta forma, pontifica sobre os demais Òrìṣà. O caráter neo-tradicional do sistema de *Ifá* é também referido por Ilésanmí (1991: 220) quando este afirma que “se a teoria de *Ifá* está presente em toda a *Yorùbáland*, então seria correto afirmar que,

ab initio, Ifá serviu como modelador de toda a vida sócio-religiosa Yorùbá. Mas não é verdade”. (tradução nossa).

Parece pelo menos provável assumir que os mitos e a religião em Ifá são o resultado histórico de um processo de passagem de um estado proto-Yorùbá para Yorùbá, i.e., de uma transformação das identidades locais numa identidade coletiva, embrionário da ideia de «nação»²⁷. Neste processo de uniformização está patente a ideia de construção do «ser-supremo», com empréstimos teológicos das correntes externas – islamismo e cristianismo – e um modelo de hierarquização e estruturação do sagrado de feição moderna, alicerçada no *corpus* literário de Ifá. Os modelos locais de uma divindade e um coletivo de ancestrais deram lugar ao modelo de coletivo de divindades sob a tutela de um «ser-supremo». Tal teoria que aqui se apresenta é também defendida por Ilésanmí, que reconhece o caráter absoluto das diferentes divindades do ponto de vista dos seus devotos.

Mais do que a natureza dos *Òrìṣà*, como heróis ou forças da natureza, importa realçar a afirmação de que todos eles, não na sua coletividade, mas na sua individualidade, são alvo de culto único, como «ser-supremo» para os seus devotos, eles são princípio e fim do culto, não funcionando como mensageiros ou mediadores face a nenhuma outra divindade ou ser superior. Ora, trata-se da refutação de um modelo complexo que coloca ênfase numa força superior, *Òlòṣèrún-Olódùmarè*, que tem destaque no sistema de Ifá, e que foi amplamente defendido pelos primeiros autores da religião dos Yorùbá, entre eles o eminente sacerdote metodista Bọlaji Idowu com a sua obra *Olódùmarè: God in Yoruba Belief*. Ilésanmí continua o seu argumento, recorrendo ao exemplo da conferência mundial da religião Yorùbá, como acontecimento perante os *Òrìṣà* e não perante *Olódùmarè*. Aliás, o próprio termo *Òrìṣà* é bem referido pelo autor como uma adoção generalizada face aos termos dos diferentes dialetos Yorùbá. Se percebe então que Ilésanmí volta a reforçar o papel dos *Òrìṣà* em contraposição com *Olódùmarè*, ao mesmo tempo que reinscreve as transformações religiosas nas dinâmicas históricas Yorùbá – a universalidade do termo *Òrìṣà*, hoje teológica,

²⁷ Apesar da complexidade do conceito de «nação», se aplica o mesmo aos Yorùbá, apoiando para isso em Peel. Segundo o autor: “Presentemente, os Yorùbá devem ser considerados tanto como uma nação como um grupo étnico” (Peel, 2000: 283).

social e culturalmente aceite como sinónimo de divindade Yorùbá, trata-se de um dado recente, fruto natural das exportações (proto-)dogmáticas a partir de Ilé-Ifè. O autor, sacerdote da Igreja Católica Nigeriana, não tem dúvidas em atribuir ao sistema de *Ifá* a propagação teológica do «ser-supremo» *Olódùmarè*. Sobre o sistema, afirma se tratar de uma divindade que é também uma religião e uma filosofia de vida. Esta referência é importante, porquanto recorda que o sistema de *Ifá* é uma religião distinta da religião dos *Òrìṣà*, embora faça parte do coletivo religioso Yorùbá, tal como os cultos dos ancestrais. Mais adianta Ilésanmí, lembrando que tal como a Bíblia, *Ifá* tem um génesis, um desenvolvimento e um apocalipse, funcionando como um guia de vida na terra e no céu. Ilésanmí coloca aqui uma dimensão cristã no sistema (divinatório e de crenças e valores) de *Ifá* que não será, possivelmente, o mais adequado. Não há dúvidas de que *Ifá* prescreve, através dos seus signos e narrativas, códigos de conduta individual e social que promovem a harmonia do sujeito com ele próprio, do sujeito com o grupo e do sujeito com a(s) divindade(s). A boa vida na terra é o garante da imortalidade da memória e do culto do espírito (*éégun*) que virá do espaço supranatural (*òrún*) para visitar os seus parentes. Obviamente que estes conceitos de ancestralidade e memória, espírito e espaço supranatural, casam muito bem com a ideia de paraíso e escatologia, daí ser natural que com o devir histórico e religioso, os processos híbridos tivessem colocado na teologia de *Ifá* problemáticas e dilemas de natureza não-Yorùbá: “eles (*bàbálààwó*) também teologizam sobre o propósito do Homem na terra, e o conflito entre o bem e o mal.” (Ilésanmí, 1991: 223) (tradução nossa). Estas são sem dúvidas problemáticas de influência judaico-cristã, sabendo que os Yorùbá possuem uma experiência religiosa centrada mais nos mecanismos de interação, regulação e alinhamento social do que na formulação teórica da religião. Ademais, o pensamento maniqueísta não deve ser aplicado à religião Yorùbá, mesmo sabendo que os *Òrìṣà* são por definição divindades e por isso de carácter positivo e que as *ajogun* são forças negativas, não se pode simplificar o pensamento africano na dicotomia entre *Òrìṣà* e *ajogun*, porquanto os primeiros contêm em si as sementes dos contrários, as virtudes e os defeitos, a benevolência e o castigo. *Ajogun* são de facto energias negativas, mas mais de sentido quotidiano do que divino (doenças, invejas, etc., são exemplos de *ajogun*), ao passo que as cheias do

rio *Ọṣun* tendem a ser interpretadas como manifestações negativas da divindade tutelar.

Porque o sistema de *Ifá* é de facto um sistema de construções teológicas que compreendem uma revisitação do passado em virtude da formulação do presente, incorporando dados novos de correntes filosóficas e religiosas externas e reformulando princípios religiosos tradicionais, Ilésanmí não tem dificuldade em afirmar que os sacerdotes de *Ifá* são agentes de transformação da religião Yorùbá, citando o caso paradigmático da *Ọrúnmilà Adúláwò Ifékówapò*, uma igreja de *Ifá* que publicou um livro chamado *Ìwé Odù Mímó*, onde os versos do *corpus* literário de *Ifá* estão redigidos de acordo com o modelo bíblico e que se pretende que seja usado como livro sagrado, num paralelo Yorùbá face à Bíblica e ao Corão.

Em suma, as diversas referências a Ilésanmí provam a importância do seu artigo para a discussão das dinâmicas de transformação da religião dos Yorùbá. Parece-nos seguro afirmar que a religião Yorùbá hoje é amplamente diferente da religião pré-entrada do Islão e do Cristianismo, ao ponto de ser necessário falar em Moderna Religião Tradicional Yorùbá ou Religião Neo-Tradicional Yorùbá. A constituição de uma ‘igreja’ (termo de Ilésanmí) centrada no culto de *Ifá* – outrora praticado domesticamente pelos sacerdotes, embora a sua amplitude fosse para além das fronteiras do sujeito individualizado – comprova a teoria de mudança infligida no seio dos costumes e valores Yorùbá. Diante da eficácia da mensagem islâmica e cristã, religiões que apelaram ao corte com o Império caído e se anunciaram como portadoras de modernidade, a religião tradicional não teve outra hipótese que não adaptar-se, consciente e inconscientemente foi assimilando princípios, ideais de base islâmica e cristã, construindo assim uma identidade nova, na qual os cultos locais e regionais deram lugar a um entendimento nacional sob a forma de um «panteão» hierarquicamente e teologicamente definido, construindo uma nova teologia que associava os diferentes *Ọrìṣà* aos santos e anjos mensageiros o que pressupunha a existência de um «ser-supremo». Através das ferramentas conceptuais disponíveis conjugadas com as metáforas islâmicas e cristãs sobre Deus e Allah, não foi difícil chegar aos termos *Ọlọ̀rún* e *Olódùmarè*. O problema do «ser-supremo» *ab initio* ganhava assim os seus contornos. Como Ilésanmí acabará por dizer na conclusão do seu artigo, *Olódùmarè* assume claramente o papel de «ser-supremo»

unicamente no contexto do sistema de *Ifá*, campo religioso onde o casamento entre divindades e o complexo quadro conceptual do culto reformularam o paradigma teológico Yorùbá. Em tudo o mais os cultos dos *Òrìṣà* mantêm a sua vitalidade e considerável independência.

Assim, o sistema de *Ifá* constitui e constituiu o referencial por excelência para a teologia Yorùbá quer no espaço da *yorùbálândia* quer no Novo Mundo. Tomando como conhecimento que para além das fronteiras do sistema de *Ifá* existe toda uma dimensão de experiência do sagrado com as divindades a assumirem um papel local e regional de relevo, sendo na maioria dos casos entidades tratadas como «ser-supremo», com as suas dimensões mitológicas próprias, é natural que exista um conflito entre as especificidades das divindades nos seus contextos e as suas formulações dentro do quadro conceptual do sistema de *Ifá*. Todavia, os sacerdotes de *Ifá*, os *bàbáláàwó*, sempre foram vistos como teólogos de referência, portadores da tradição e altos dignitários socioculturais, sobrepondo-se, particularmente no Neo-Tradicionalismo, aos *Olóòrìṣà*, i.e., aos sacerdotes dos diferentes *Òrìṣà*, atendendo à opção metodológica dos diferentes autores pelos sacerdotes de *Ifá* como informantes privilegiados.

Como refere Ilésanmí, o sistema de *Ifá*, através dos seus sacerdotes, construiu uma cosmologia que casou todas as divindades dentro de um quadro teológico em que o «ser-supremo» surge como criador e as diferentes divindades como tutelares de determinados lugares e aspetos sociais, mensageiros de *Olódùmarè*; em que há um génesis e uma vontade divina no ato criador; para além de um quadro de relações entre as divindades que servem de metáfora às relações sociais. Como o autor refere ainda, esta cosmologia reproduz-se particularmente dentro do sistema de *Ifá*, i.e., através dos seus sacerdotes, não encontrando total correspondência no universo dos cultos individualizados aos *Òrìṣà*, até porque os métodos divinatórios de *Ifá* não se constituem como únicos métodos de adivinhação no espaço cultural e religioso Yorùbá, onde o *ẹ̀rìndínlógún*, a adivinhação através dos dezesseis búzios, surge como um dos métodos mais recorrentes, apesar de também ele não esgotar o leque de processos divinatórios (Almeida, 2002: 93-98).

1.9. A questão de “Deus” e os encontros religiosos em J.D.Y. Peel

A obra de Peel *Religious Encounter and the Making of the Yoruba* constitui-se como um dos mais incontornáveis trabalhos sobre a modernidade religiosa Yorùbá, em particular das transformações operadas no interior da Yorùbáland nos múltiplos encontros religiosos, a qual possibilita compreender que o *background* cultural com que os missionários da Christian Missionary Church (CMS), a partir da segunda metade do século XIX, trabalharam na sua empresa de evangelização encontrava-se, em grande parte do território, contaminado com imagens religiosas monoteístas de longa tradição islâmica. Importa salientar, contudo, antes de se deitar sobre a mesa os pontos centrais da análise, as diferenças metodológicas entre o presente trabalho e o de Peel. Como o próprio afirma, o seu âmagô é antropológico, embora o seu método e forma seja histórico, o que difere do campo de estudos em que a presente obra se posiciona. Embora não se negue a abordagem histórica – porque a própria dinâmica das alterações religiosas transcorrem em processos históricos de tecelagem e ret tecelagem de tradições em diferentes momentos da(s) história(s) local(is) – a presente tem no seu âmagô, como já se alertou, a análise teológica, o que confere um caráter distinto face às especificidades dos modelos antropológicos.

Não obstante a importância do contributo de Peel bem presente nas páginas deste trabalho, cabe aqui comentar a abordagem do autor sobre a ideia de “Deus” na religião Yorùbá. Interessa notar que Peel se refere ao «ser-supremo» dos Yorùbá como *Òlòṣùnrún* contrariando a tradição de Idowu que fixou o termo *Olódùmarè*, uma tradição que parece advir de uma opção por um epíteto de entre vários atribuídos a diferentes *Òrìṣà* e/ou a uma ideia de «ser-supremo». Apesar de atestar que entre os Yorùbá de hoje a ideia de ‘Deus’ é uma realidade incontornável, Peel formula a mesma problemática defendida aqui: a das transformações teológicas em resposta a estímulos históricos. O problema, a que Peel procura responder, reside, ainda, na longa tradição de colocar os *Òrìṣà* como intermediários dos homens e ‘Deus’ e, bem assim, como fragmentos de um culto único e central, quer como tradições concorrentes quer como conviventes. Todavia, o que não parece ter feito escola, nem tão-pouco surge como possibilidade entre os numerosos autores, nos quais Peel (que na citada obra

peca pela ausência de uma reflexão mais próxima da teologia, i.e., dos significados e das metáforas religiosas) se inclui, é a experiência dos *Òrìṣà* não como fragmentos de um ‘Deus’ único e absoluto (de matriz judaico-cristã-islâmica, bem expresso na obra de Idowu *Olódùmarè: God in Yoruba Belief*, amplamente citada) mas como experiência do sagrado *per si*, i.e., como metáforas de um «sagrado selvagem», de um sagrado sem forma, sem limites, sem códigos ou roupagens, que pode ser concebido como «energia vital». Nesse sentido, os *Òrìṣà* seriam interpretações antropomorfizadas e metaforizadas de uma energia intemporal e sagrada, concebidos a partir dos valores e das ferramentas conceptuais dos diferentes povos que lhes fundaram o culto. Seriam, portanto, as interações posteriores entre povos proto-Yorùbá que teceriam as relações míticas entre divindades e mais tarde destas com uma ideia de «ser-supremo», que teria surgido como um estrangeirismo entre o culto dos *Òrìṣà*.

Papel importante e *sui generis* é desempenhado por *Òduduwà* ou *Odùdúwà*, cuja complexidade mítica e teológica – entre o herói civilizacional/ancestral divinizado e a feminização da sua figura mítica – não passou despercebida a Peel. *Odùduduwà* alimenta o imaginário popular Yorùbá com uma densidade poética e religiosa tremenda, como já expressei, comportando em si as metáforas do herói civilizacional e a da divindade criadora. Claro que isso permite compreender que a uniformização que é hoje tida como um facto no pensamento religioso Yorùbá é, na verdade, o resultado dos múltiplos encontros religiosos, não apenas os muito citados encontros da religião autóctone com o Islã e com o Cristianismo mas também, e não menos importante, dos cultos locais dos povos proto-Yorùbá.

Um dado que nos permite compreender a longa dinâmica da ideia de “Deus” entre os Yorùbá é a própria existência de diferentes termos para designar aquela que é tida – por autores como Peel, Hallgren, e uma longa tradição oral e académica – como uma mesma metáfora. Enquanto *Olódùmarè* advirá de uma tradição alicerçada em *Ifá*, uma ascendência que Peel chama de “esotérica”, o termo *Ọlọ̀pọ̀rún* advirá de uma tradição islâmica e cristã (sendo inclusive o termo usado para designar ‘Deus’ na tradução bíblica). Todavia, o facto dos termos terem uma aplicabilidade em contextos de religiões externas, tal não significa que os mesmos não tenham uma tradição local anterior. O próprio termo *Ọlọ̀pọ̀rún* constituiu-se e constitui-se ainda como um referencial para *Ọ̀bàtálá*, observável

nos cânticos louvativos/evocativos, já citados. A fluidez dos termos traduz uma diversidade de interpretações religiosas, cadências de penetração do Islã e do Cristianismo e uma dialética entre a ideia de «ser-supremo» e os tradicionais cultos aos *Òrìṣà*. A dinâmica religiosa que marca o século XIX e que servirá de ponto de viragem para o *ethos* religioso Yorùbá, está claramente explicitado na afirmação de Peel de que mais do reproduzirem ideias dispersas e doutrinas que lhes chegam, os Yorùbá do século XIX organizaram o seu mundo, no seu idioma e com os materiais disponíveis. E isso, entenda-se, nada tem de mecânico mas de dinâmico. Diz Peel que os Yorùbá não eram meras Xerox danificadas. A afirmação feliz de Peel resume na perfeição as dinâmicas religiosas que marcaram o século XIX na região Yorùbá. Os múltiplos encontros serviram para criar uma negociação teológica permanente, uma negociação entre o local e o global, entre o tradicional e o moderno, entre o herdado e o importado. Claro que a negociação que é referida aponta para o período histórico do século XIX, o que não exclui que anteriormente os Yorùbá não tivessem recebido de modo menos negocial e mais impositivo determinados conceitos religiosos. Todavia, ao período agora observado, com os conceitos-operatórios disponíveis, os Yorùbá foram negociando a sua identidade religiosa diante do desconhecido evangélico cristianismo e do crescente islamismo (que deixa de ser presente para se afirmar como expansivo, cujas *jihads* são o expoente máximo do seu novo modelo de crescimento e conversão). Como o próprio autor virá a afirmar “a ‘religião tradicional’ dos Yorùbá não se apresenta, em verdade, como única, singular e separada entidade. Em concreto designa uma congênere de práticas rituais, atuando por princípios comuns, mas variando largamente ao longo do espaço e do tempo” (Peel, 2000: 121) (tradução nossa).

Tal significa, em suma, que quer a ideia de Religião Tradicional Yorùbá quer a ideia de Religião Yorùbá Neo-Traditional são, na verdade, paradigmas de abordagem, conceitos designatórios que correspondem a uma macro-análise. Uma análise micro permite concluir que a homogeneização da religião Yorùbá é na verdade de base, uma infraestrutura de dogmas e ritmos similares que sustentam uma variedade discursiva, uma diversidade ritual, uma multiplicidade de conceitos teológicos. Ou seja, a religião Yorùbá é feita de diferentes cultos, de carácter fluído, em torno de diferentes *Òrìṣà*, da presença de um vasto culto aos

ancestrais, da existência de um culto diferenciado em torno de um sistema de adivinhação filosófica chamada de *Ifá*, e da afirmação das religiões universais: cristianismo e islamismo, que oferecem um sentimento de pertença global, uma ideia de modernidade através do monoteísmo, e que reconfiguram as velhas divindades dentro de um quadro teológico hierárquico já experimentado e divulgado pelo sistema de *Ifá* (um sistema que não estará independente da influência islâmica, quer na sua estrutura divinatória quer nas suas formulações teológicas e filosóficas).

1.10. Uma nota conclusiva com um olhar no Novo Mundo

A questão levantada, que em boa medida confronta as teses correntes sobre *Olódùmarè*, o “Deus” dos Yorùbá, remete precisamente para a pré-hieraquização das divindades, i.e., para um período em que a fluidez dos cultos estava ainda (mais ou menos) independente de uma rigidez imposta pelas formulações e ordenamentos teológicos e pelas categorias operatórias exógenas, a que o sistema de *Ifá* deu particular impulso, operando no interior da identidade religiosa Yorùbá. Isto não nega as dinâmicas dos encontros religiosos intra-Yorùbá, naturalmente, mas impõe dados novos como vimos anteriormente.

Curiosamente, se alargado o campo de incidência teológica até ao Novo Mundo, mais precisamente ao Brasil, se compreende que *Olódùmarè* raras vezes surge entre os discursos sobre o divino a não ser trajado de roupagem cristã-católica. Em tudo o mais o «deus-supremo» surge sempre como *Òrìṣàńlá-Ọ̀bàtálá*, também chamado de “pai dos *Òrìṣà*”. Na religião *Umbanda*, nascida dos cruzamentos culturais e religiosos ocorridos no Rio de Janeiro, religião profundamente marcada pelo sincretismo afro-cristão, onde *Ọ̀gún* é associado a São Jorge ou Santo Antônio, consoante a localização geográfica dos templos, Jesus Cristo está sincretizado com *Ọ̀ṣògìyán*, a forma jovem e guerreira de *Òrìṣàńlá*, e segundo a doutrina Pai-Filho, ‘Deus’ está sincretizado a *Ọ̀ṣólúfón*, a forma velha e calma de *Òrìṣàńlá*. Tal assunção conduz finalmente à hipótese de que a existir uma divindade suprema entre os Yorùbá esta teria de ser obrigatoriamente *Òrìṣàńlá-Ọ̀bàtálá*, cultuado como Pai dos *Òrìṣà* (*Òrìṣà-Bàbá*), como *Òrìṣà* maior (*Òrìṣàńlá*), como senhor do espaço sagrado (*Ọ̀lọ̀ọ̀rún*) entre os Ijẹ̀ṣà, e como *Òrìṣà*

do alto, altíssimo (*Òrìṣà-Oke*). Todavia, mesmo esta assunção tem contornos neo-tradicionais que remetem para a anterioridade dos *Ìgbó*²⁸ porquanto já ficou claro que cada divindade assumia um papel central no seu lugar de origem e que o casamento entre elas e a sua subordinação a um «ser-supremo», *Ọlọ̀pọ̀rún-Olódùmarè*, tem por base as influências do Islã e do Cristianismo sobre as formulações religiosas Yorùbá, e o quadro teológico do sistema de *Ifá*.

²⁸ Povo proto-Yorùbá que habitaria *Ilé-Ifè* antes mesmo da constituição desta cidade – vide Verger (2002: 252-253); e de acordo com o informante Adekanmi. Nesta como noutras situações pode formular-se o problema de uma eventual contaminação da tradição pela obra do próprio Verger, difícil de aferir.

2

Òrìṣà, Àṣẹ, Orí e Ìpin

__ CATEGORIAS CENTRAIS DA IDENTIDADE RELIGIOSA YORÙBÁ __

No capítulo anterior – tomado independentemente por uma questão de economia da escrita bem como pelo reconhecimento da centralidade do assunto – observou-se o problema da aplicação da categoria de «ser-supremo» aos povos falantes de língua Yorùbá, que se reconhecem a si mesmos como uma «nação», tendo por base uma identidade cultural e religiosa assente em princípios ou valores partilhados. Ao mesmo tempo, procurou-se entender a supracitada categoria, expressa nos vocábulos autóctones *Olódùmarè* e *Ọlọ̀pòrún*, no interior das dinâmicas de transformação religiosa a que Peel chama de *religious encounters* e que operaram para a formação do que se pode chamar de Religião Neo-Tradicional Yorùbá. Ora, são precisamente alguns desses princípios partilhados, que conferem identidade própria aos Yorùbá, que estarão a ser tomados no capítulo segundo da presente obra.

// 2.1. Òrìṣà

Problemáticas de definição do termo.

Concepções contidas num termo generalista.

Realidade teológica e o dilema da quantidade.

Embora tenham sido escritas numerosas obras sobre os Òrìṣà, a sua teologia específica, a sua identidade material e simbólica, a verdade é que raras vezes se procedeu a uma definição clara do conceito de Òrìṣà. Embora isso se apresente de menor importância para a experiência religiosa imediata dos Yorùbá, considera-se que na atualidade, quer nativa quer na diáspora, o entendimento da ‘essência’ da divindade, constitui-se como uma indagação cada vez mais crescente e necessária porquanto, como foi enunciado, os Òrìṣà foram associados quer aos deuses helénicos quer aos santos católicos, na procura do entendimento da sua matéria divina.

Naturalmente que nessa rara revisita do termo reside a problemática da clareza, i.e., o complexo salto que constitui definir com grau de evidência o que é o Òrìṣà. É precisamente esse o desafio. Será forçoso recorrer a uma série de imagens capazes de transpor para o todo a soma das partes, ao mesmo tempo que será necessário encontrar equilíbrios entre o que parecem – à partida – ser diferentes nuances definidoras do conceito em análise. Essa dificuldade não é, contudo, um dado novo. Já Pierre Verger (2002: 17) havia salientado isso mesmo, quando escreveu: “O termo “Òrìṣà” nos parecera outrora relativamente simples, da maneira como era definido nas obras de alguns autores que se copiaram uns aos outros sem grande discernimento”. Nesse sentido, já Verger tinha presente não apenas que a definição de Òrìṣà era por si só uma tarefa complexa como ainda que poucos autores se haviam dado ao trabalho de produzir matéria capaz de fazer compreender o significado teológico e metafórico do termo.

O já citado trabalho de Idowu, que inegavelmente deambula entre uma postura científica-objetiva e um exercício de cristianização das tradições africanas, coloca um conjunto de questões precisamente no que concerne à

dificuldade de entender o que são os *Òrìṣà*, aos quais ele, naturalmente, tende a apelidar de “ministros de *Olódùmarè*”:

Terão os deuses surgido em consequência da “retirada” da Divindade do dia-a-dia? Serão os deuses, no fim de contas, resultado de uma fragmentação intelectual da Divindade? Ou, serão eles senhores celestiais entre os quais o universo foi repartido? (Idowu, 1962: 57) (tradução nossa)

Idowu coloca uma série de questões que merecem atenção. Primeiro, há aqui um curioso «universal religioso» – o «ser-supremo» ausente/retirado da criação e do quotidiano das criaturas. O “isolamento de Deus” constitui-se como uma das semânticas mais universais do pensamento religioso humano. O assombro do Homem perante a Criação resulta na construção de uma série de narrativas cosmológicas que comportam um «ser-supremo» e criador, mais ou menos antropomórfico, que depois de criar a existência, mundo e seres, por sua vontade, pensamento e/ou ação criadora, se retira, tornando-se numa existência inalcançável e inteligível. A teologia da solidão de Deus, chame-se assim, comporta muito de formulação sobre o transcendente e sobre a interdependência do sujeito com o divino. Nas concepções do catolicismo popular a ideia de que Deus – este profundamente antropomórfico – se alcança pelo Filho, pelo Espírito Santo, pelos Santos e Virgens, tem na mediação valor importante.

Se Deus cria existência e faz a sua “retirada estratégica” é porque na mediação há muito de pleno sagrado. Os cultos dos santos, anjos, virgens, ancestrais e deuses menores, têm esta fórmula de sagrado próximo e vivo, bastante diferente do Ser distante. A teologia da solidão de Deus é uma das mais complexas ideias sobre o religioso. O Deus que está distante é essencialmente um Deus de metáfora, e isto coloca ênfase nos mediadores. Tal fato é particularmente relevante para a compreensão das dinâmicas do sagrado.

Por outro lado, uma outra possibilidade filosófico-teológica compreende a fragmentação do uno primordial em múltiplos deuses. No que concerne aos Yorùbá, esta concepção filosófico-teológica, com contornos naturais de poesia religiosa, tem particular interesse porquanto a tradição oral comporta o mito da

unidade inicial do divino, em *Òrìṣàńlá-Ọ̀bàtálá* e não em *Olódùmarè*. Tal referência é registada por Idowu e traduzida por Iyakemi Ribeiro (1996: 62), através do mito que conta como um escravo de *Ọ̀bàtálá* o desfragmentou com uma pedra, cujos fragmentos viriam a ser reagrupados por *Ọ̀rúnmilà*.

É inegável que o mito contém uma série de imagens de narrativa popular, como a coabitação entre divindades e seres humanos e a desintegração do divino através de uma situação corrente de agressão. Isto revela, obviamente, o carácter simples da larga maioria dos mitos, construídos sobre um conjunto de imagens disponíveis à paisagem humana, como a longa tradição da posse de escravos (no presente mito expressa na personagem de *Àtọ̀wọ́dà*), mesmo com uma conotação ligeiramente diferente da assumida com o período escravagista do Novo Mundo.

Ao mesmo tempo, o mito contém dados de religiosidade neo-tradicional, como seja a presença de *Olódùmarè* – se tomarmos a teoria da assimilação religiosa do «ser-supremo» externo – e de *Ọ̀rúnmilà*, divindade da adivinhação. Ora, se *Òrìṣàńlá-Ọ̀bàtálá* é a divindade una primordial, chamada então de *Òrìṣà*, antes dela não existiria nada, e nesse sentido *Ọ̀rúnmilà* jamais poderia ter atuado em auxílio da divindade. No entanto, se levado em consideração que a grande parte dos mitos Yorùbá são criados, recriados, contados e recontados pelos *bàbálààwó*, sacerdotes de *Ọ̀rúnmilà-Ifá*, haverá sempre uma constante: a presença sobrevalorizada da divindade à qual promovem o culto.

Seja como for, o mito revela o pensamento sobre o sagrado constituído no «uno primordial». Tal fato é particularmente importante ao colocar na rota do pensamento construído em torno da individualidade do divino, que levaram a que Idowu cunhasse a ideia de «monoteísmo difuso». Todavia, esse uno primordial Yorùbá parece ser uma resposta à pluralidade religiosa derivada das dinâmicas próprias da religião dos Yorùbá, fruto dos processos de acumulação cultural, i.e., dos encontros entre povos falantes de uma mesma língua e com uma cultura de base semelhante, mas com divindades próprias. Foram precisamente estes encontros entre povos proto-Yorùbá e destes com as culturas exógenas, que originaram a formulação da ideia de «panteão», categoria operatória que tende a tornar rígidas as identidades religiosas fluídas. Razão pela qual tal «panteão» nem sempre se apresenta muito claro hierarquicamente, ainda para

mais sabendo que a própria ideia de hierarquia é mencionada por Olabiyi, na obra citada, como uma categoria trazida pelos missionários. Observando o mito, tal hierarquia parece conter melhor o seu vértice em *Òrìṣàńlá-Ọ̀bàtálá*, o que curiosamente revela o poder simbólico contido na antiguidade civilizacional de Ilé-Ifè, pré e pós-*Odùdúwà*, apesar do papel jogado por Ọ̀yọ na expansão e consolidação de uma identidade Yorùbá.

No entanto, se a hipótese “*Ohun-ti-a-ri-ṣa*” endereça ao «uno primordial» em *Òrìṣàńlá* (i.e., grande *Òrìṣà*) que após desintegrado deu origem aos demais *Òrìṣà*, de acordo com o mito transcrito, a problemática da identidade do divino mantém-se. No que concerne ao termo *Òrìṣà*, Idowu afirma que, de acordo com o referido mito, teria então sido *Òrìṣàńlá* a dar o nome de *Òrìṣà* aos seus filhos, matérias desprendidas de si. O argumento de Idowu é bastante fraco. Se o processo de fragmentação parece claro do ponto de vista mitológico, é preciso ter presente que a narrativa explica fatos e concentra diferenças, numa lógica discursiva que promove o todo coerente. Do ponto de vista argumentativo, Idowu não leva em conta as especificidades locais ligadas a determinadas divindades, o que permitira compreender melhor a identidade fluída da experiência religiosa Yorùbá, conhecendo assim as ressonâncias que o divino possui em determinados lugares, como Ọ̀ṣun em Ọ̀ṣogbo, e que abriria uma porta para a compreensão das diferentes filosofias e teologias contidas nos diferentes cultos das diferentes divindades. Ao contrário, Idowu opta por concentrar as tonalidades num só tom, de modo a que vá percorrendo rumo ao reforço da semântica de *Olódùmarè*. Esse é o argumento dos atributos de “Deus” que se vão tornando divindades. Nele *Jàkuta* seria a “ira” de *Olódùmarè* e *Ṣònpónà* o seu “castigo”. Claro que tal afirmação é no mínimo redutora, não levando em linha de conta as características específicas do culto de tais divindades. Mesmo reconhecendo que na teologia neo-tradicional Yorùbá *Olódùmarè* surge como o «ser-supremo», agora acima de *Òrìṣàńlá-Ọ̀bàtálá* que passa a constar como arqui-divindade, como refere Idowu, ou deputado de “Deus”, não se recomenda aceitar o argumento de que os *Òrìṣà* serão personificações de aspetos ou atributos do «uno primordial», muito menos de *Olódùmarè* como é concebido.

Naturalmente que se do ponto de vista puramente mitológico a explicação da terminologia sobre o divino é aceitável, do ponto de vista científico fica aquém

do necessário. Por essa mesma razão, Idowu avança com outra hipótese, esta mais linguística do que narrativa:

Estou bastante inclinado para observar o nome *Òrìṣà* como uma corruptela do original *Oríṣẹ* (*Orí-ṣẹ*) – “fonte da cabeça”. (...) O nome *Oríṣẹ* seria então uma elipse de *Ibiti-orí-ti-ṣẹ* - “A origem ou fonte do *Orí*”. Então, o que seria origem, ou “fonte da cabeça”? É a Divindade Ela mesma, o Grande *Orí* do qual todos os *orí* derivam, no sentido em que Ele é a Fonte e o Dador de cada um delas. (Idowu, 1962: 60) (tradução nossa).

Confirmar ou negar a origem etimológica de *Òrìṣà* apresentada por Idowu parece tarefa complexa e pouco razoável. Da mesma forma que não é fácil atestar também não o é negar tal argumento. Assume-se, então, como razoável, tendo em conta que o termo *Orí* é inegavelmente designação de “cabeça” na língua Yorùbá. Todavia, importa abrir um parêntesis para a ponte feita de *Oríṣẹ* para *Olódùmarè*. Tal afirmação parece muito mais um exercício de catequese do que uma conclusão teológico-filosófica, sabendo que a tradição oral atribui a *Àjàlá*, “o oleiro”, a fabricação dos *orí*, i.e., das cabeças. Ademais, o termo *Àjàlá*, embora apareça consideravelmente como uma divindade particular, não raras vezes surge associado a *Òrìṣàńlá*, como um epíteto deste (o que deixa transparecer que a própria teologia Yorùbá se encontra ainda em processo de fusão, limando ainda as diferentes tonalidades geográficas):

Àjàlá mo orí mo orí mo yọ àlà forí kẹ̀n/E àgò fí rí mí.

“Àjàlá fez a minha cabeça a minha cabeça
Me germinou e fez crescer, àlà que segura e mantém
A minha cabeça”. (Oliveira, 2002: 152)
- cântico de *Òrìṣàńlá*

***Bẹẹ orí kò kî Àjàlá bàbá òkè kí a mọ rẹ
Kî Àjàlá Bẹẹ orí kò.***

“Assim não há cabeça que não saúde Àjàlá.
O pai que está no topo, e nós o conhecemos e saudamos

Àjàlá, não há cabeça que não o faça”. (Oliveira, 2002: 152)

- cântico de *Òrìṣànlá*

É curioso notar que estes versos sagrados de *Òrìṣànlá*, cantados nos terreiros de *Candomblé* de matriz *jeje-nagô* (*àjèji-nàgô*)²⁹ comportam a teologia do criador de *orís*, e por arrastamento dos sujeitos, a quem todos saúdam e que está no topo, que é o mais alto, que é em suma *Òrìṣànlá*, i.e., o grande *Òrìṣà*. Sabemos também que o *Candomblé* nasce na Bahia pelos finais de 1700 inícios de 1800, na transição do século XVIII para o XIX, altura que o Golfo do Benim alimentava a Bahia de escravos à custa da libertação do Dahomé das invasões *jihadistas*. Não há dúvida que *Òrìṣànlá* terá preservado no *Candomblé* a imagem de «ser-supremo», numa época em que o nome *Olódumarè* era ainda pouco corrente e o termo *Ọlọ̀rún* servia de plataforma perante a opressão católica bahiana e a relativa presença de negros islamizados nos primeiros terreiros de *Candomblé*, não passando de uma imagem teologicamente difusa, porquanto sempre foi explicado com recurso a concepções religiosas cristãs de “Deus”.

Em alternativa ao termo *Òrìṣà* surgem os termos *Irúnmọ̀nlẹ̀* (ou *Irúnmalẹ̀*) e *Ẹ̀bọ̀ra*. Tais termos contêm informação complexa, o que permite observar a concepção de divindade entre os Yorùbá. Jemiriye e Awususi (2007) traduzem *Irúnmọ̀nlẹ̀* por “entidades espirituais”, “seres espirituais”, “ancestrais deificados”, “ancestrais”, “divindades” e “forças naturais personificadas”. O número de termos usados para traduzir *Irúnmọ̀nlẹ̀* espelha bem a dificuldade em alcançar o conceito quer de *Irúnmọ̀nlẹ̀* quer de *Òrìṣà*. Elbein dos Santos, tentando encontrar uma lógica diferencial entre os termos coloca a questão nos seguintes parâmetros:

...*Irúnmalẹ̀*-entidades divinas cuja existência remonta aos primórdios de universo – *ìgbà ìwà ẹ̀*: nos tempos em que a existência se originou – e cujos *àṣẹ* e domínios de ação foram transmitidos diretamente por *Ọlọ̀rún*;

²⁹ Embora o registo da obra (3.ª edição) date de 2002, considera-se que os mesmos não serão versos/cânticos da mencionada data. Primeiro, porque o Yorùbá deixou de ser língua corrente no *Candomblé*, permanecendo apenas como língua ritual. Em segundo lugar, no *Candomblé* não se assume a possibilidade de criação de novos versos, nos diferentes rituais canta-se e reza-se segundo a tradição dos fundadores da religião, i.e., na tradição *Kétu* (*jeje-nagô*) os versos e cânticos rituais são os herdados da tradição da Casa Branca do Engenho Velho.

e, por outro lado, os Irúnmalè-ancestres, espíritos de seres humanos. Uns e outros são objetos de cultos separados. (Santos, 2002: 74)

Elbein dos Santos, perante a dificuldade em encontrar um termo que traduza na plenitude o conceito de *Irúnmònlẹ̀*, opta pela divisão por categorias (o que é uma constante da sua obra): *Irúnmalẹ̀-entidades divinas* e *Irúnmalẹ̀-ancestres*. Aos primeiros correspondem as divindades-*Òrìṣà*, e aos segundos os *Bàbá Ègún* e as *Ìyágbá*, i.e., os ancestrais masculinos e femininos. Elbein dos Santos coloca ainda outra categorização: “Os quatrocentos malẹ̀ da direita são os *òrìṣà* e os duzentos da esquerda, os *ẹ̀bọ̀ra*” (2002: 75). A divisão entre *Irúnmònlẹ̀* da esquerda e da direita é no mínimo controversa, porquanto não parece haver uma justificação clara para essa organização, muito menos se conhece do que estão eles respetivamente à esquerda e à direita. Assumindo que se alude à esquerda e à direita de *Olódùmarè*, a trama adensa-se ainda mais, porquanto se estará falando de uma importação bíblica de “à esquerda/à direita de Deus”. Ainda para mais levando em conta que foi o Reverendo Epega que, em 1931, registou tal organização teológica. Seja como for, as dúvidas que tal concepção levanta não permitem assumir com grau de veracidade doutrinária a categorização esquerda/direita para as divindades. Sobre tal assunto Verger demorou a análise, no seu controverso artigo “Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica”, no qual procura desmontar o argumento de Juana E. dos Santos, amplamente marcado pela dualidade masculino/feminino e pelo pensamento estruturalista. Claro que cabe nesta referência a importante nota de que as culturas são dinâmicas e as religiões de tradição oral são amplamente permeáveis à mudança e às teologias justapostas, fato que Verger deveria ter em conta. No entanto, a forma como Elbein dos Santos organiza o universo cosmológico Yorùbá – embora não crendo tratar-se do resultado de um momento de inspiração poética, como lhe chama Verger – parece no mínimo demasiado estruturalista e funcional, porquanto parece pouco natural tamanha categorização das divindades. Tal complexa categorização encontra-se, por exemplo, na explanação feita pela autora relativamente ao conceito de *Ẹ̀bọ̀ra* (Santos, 2002: 79).

Ainda que reconhecendo o valor incontornável da obra *Os Nàgô e a Morte*, a fato é que se revela amplamente difícil aceitar todas as formulações constantes da mesma. Mesmo tendo em conta que a religião Yorùbá está ainda em processo de síntese – no sentido em que o neo-tradicionalismo Yorùbá opera na ordenação coerente e canônica das identidades fluídas, quer no sistema de *Ifá* quer através dos próprios trabalhos científicos sobre o tema – e que tal reflete a verdadeira dinâmica do neo-tradicionalismo Yorùbá, não se pode deixar de constatar que o referido neo-tradicionalismo consta da comunhão das divindades e da presença de um «ser-supremo». Tudo o mais compreende exercícios acadêmicos que são transportados do laboratório das ciências sociais para o campo da prática religiosa, num processo contrário ao do estudo do objeto. Proceder a um composição que coloca divindades em relação de parentesco é resultado de um exercício de poética religiosa, de composição narrativa e de fábula, fruto das dinâmicas específicas do território Yorùbá, e não propriamente resultado de um laboratório de sensibilidades por excelência. Tratou-se, pois, de uma resposta a um dado novo: o encontro de culturas proto-Yorùbá.

Ora, mesmo aceitando que na religião Yorùbá neo-tradicional, que é o período que cabe analisar, os *Òrìṣà* já não sejam divindades locais ou regionais mas universais, não ocupando apenas todo o território Yorùbá mas o Novo Mundo e o Velho Continente, o que equivale a dizer que se teceram mitos que conjugaram as diferentes divindades, a estruturação de esquerda e direita e tudo o que lhe está subjacente, embora não se possa negar categoricamente, permite ao menos colocar suficientes pontos de interrogação que impossibilitam a aceitação teológica-dogmática da fórmula apresentada por Elbein dos Santos. Apesar de ser necessário fazer uma ressalva ao argumento de Verger – *Odùdúwà* não é apenas o herói fundador de *Ifè*, *Odùdúwà* foi assimilado em diferentes lugares da *Yorùbálândia* à divindade cujo culto trouxe para a nova cidade que, como se viu, seria ela sim *Odùdúwà*, divindade feminina da terra.

No já citado artigo, Jemiriye e Awususi também se referem às divindades da esquerda e da direita, mas não lhes atribuem identidade de gênero: “Os tradicionalistas religiosos Yorùbá falam em *okanlenirinwo imale* (401 entidades espirituais), *Irunmale* (400 entidades espirituais), *Igbamale* (200 entidades espirituais)...” (2007: 548) (tradução nossa). No que concerne ao número de

divindades se regressará ao assunto mais adiante. Por agora importa compreender o significado de divindade para os Yorùbá. Dos vários termos disponíveis *Òrìṣà/Irúnmọ̀nlẹ̀/Irúnmalẹ̀/Ebọra* ressalta a ideia de que perante o sagrado foram vários os termos utilizados pelos diferentes povos Yorùbá, ao mesmo tempo que reflete a indiferenciação entre as diversas matizes que portam – entidades espirituais? Divindades? Ancestrais divinizados? Forças da natureza? Os termos comportam tudo isso sem grandes problemas de estruturação. Tal fato revela que as aplicações primárias dos termos não continham uma profundidade teológica e filosófica equiparável à profundidade atual. Sem sombras de dúvidas que o laboratório de sensibilidades iniciais passou gradualmente por reformulações teóricas, assumindo novos contornos e ganhando profundidade onde outrora se mantinha superficialmente límpido. Retomando Idowu, que sobre o significado do termo *Òrìṣà* declara:

Por conotação, *Òrìṣà* traz à mente a imagem de seres com personalidade, senão física, certamente certas qualidades antropomórficas que as tornam realidades individuais para os seus devotos, qualificando-os para as suas funções no mundos dos Homens. (...) Existem alguns nomes genéricos pelos quais os Yorùbá designam as divindades. Um dos mais comuns, depois de *Òrìṣà*, é *Imalẹ̀* (...) Temos, novamente, dificuldade no que concerne à derivação de *Imalẹ̀*. Parece que, em tempos anteriores, o nome era no sentido restrito para divindades ou espíritos ligados especificamente à terra. (...) Eu adoto a conclusão de que o nome é uma contração de *Emó-ti-mbé-n'ilẹ̀* - os seres sobrenaturais da terra. (1962: 61)

A afirmação de Idowu deixa claro tudo o que foi dito. Diferentes termos foram usados para designar as entidades que são objeto de culto por parte dos povos falantes da língua Yorùbá, os Yorùbá em contexto moderno. Não parecem haver dúvidas que os termos embora designando coisas diferentes aludem ao mesmo sentido, o das entidades extra-humanas ou sagradas. Diferentes *Òrìṣà* são chamados pelos diferentes termos em diferentes cânticos louvativos. De uma forma geral, a variedade de termos acompanha a dificuldade de definição do conceito. Karin Barber (1981), procurando definir *Òrìṣà* vale-se de imagens

recorrentes na literatura sobre o assunto – deificação dos heróis como divindades após a morte terrena; e a observância de uma identidade local totalizadora por parte de cada *Òrìṣà*, como os seus atributos mitológicos e personalísticos, os seus versos sagrados (*oríkì*), as suas proibições rituais e a sua relação com forças e/ou lugares naturais – ao mesmo tempo, oferece-nos uma interpretação curiosa que funde as identidades naturais com os heróis culturais numa mesma identidade. Tal concepção explicita bem a identidade, por exemplo, dos *Òrìṣà Ògún* e *Ṣàngó*, divindades do ferro e de todas as atividades que lhe estão associadas e do fogo, do trovão e da justiça, respetivamente, representando desta forma princípios e forças genéricas, e ao mesmo tempo heróis culturais, *Ògún* guerreiro e rei de *Ìré* e *Ṣàngó* grande *aláàfín* de *Ọ̀yọ́*. Outro aspeto interessante é a referência aos espíritos dos bosques e lugares naturais que Idowu coneta com os *Imalès*. Um *orín* (cântico sagrado) de *Ọ̀ṣun* chama esta divindade de “*Ayaba Imònlẹ̀ omi*”, i.e., “rainha dos seres espirituais da água”, deixando subentender aquilo que Barber refere – seres puramente naturais mantêm-se nos lugares naturais sem interferência na vida dos humanos e, de acordo com o *orín*, serão chefiados pelas divindades. *Ọ̀sònyìn*, divindade da medicina tradicional e muito conectada com *Ifá*, diz-se que se faz acompanhar de um anão de uma perna só, chamado de *Àròṇì*, que não seria um *Òrìṣà* mas um espírito da floresta que acompanha *Ọ̀sònyìn* (embora *Àròṇì* e *Agè* sejam termos usados em certos *oríns* para designar *Ọ̀sònyìn*, o que deixa entender que se em determinados lugares cada termo se refere a uma divindade, noutros serão sinónimos de uma mesma identidade divina).

2.1.1. Os *Òrìṣà* e *Olódùmarè*

Na religião Neo-Tradicional Yorùbá se viu que *Olódùmarè* é uma figura constante, assumindo o papel de «ser-supremo», mesmo que a reflexão teológica permita conceber que tal semântica tem muito de empréstimo teológico islâmico e cristão e, ao mesmo tempo, decorre de uma construção filosófica e teológica contida no imaginário do sistema de *Ifá*. Trata-se de um fato incontornável da modernidade religiosa Yorùbá: os Yorùbá têm um «ser-supremo» cuja concepção divina é muito próxima à do Deus judaico-cristão e à de *Allah*. Naturalmente que em mundos monoteístas a relação entre o «ser-supremo» e divindades não se

coloca, pese embora no universo cultural católico Deus e as suas adjacências estejam bem presentes, não apenas através dos anjos mas também dos santos, fato que facilitou diversos processos de conversão e justaposição (vulgarmente designados de sincretismos). Os Yorùbá, ao conceberem, moderna e contemporaneamente, a existência de um «ser-supremo» têm de o colocar em relação direta com os *Òrìṣà*, outrora deuses em livre-trânsito religioso dentro de um sistema que definido como fluído. Essa relação é feita de diferentes formas. Enquanto a maioria tende a ver os diferentes *Òrìṣà* como mensageiros de *Olódùmarè* (e tal ideia tem muito de formulação dos anjos-mensageiros de Deus), Idowu apresenta dois argumentos que não são propriamente coincidentes. Se por um lado afirma que inúmeros *Òrìṣà* são na verdade manifestações antropomorfizadas do Deus Único – como *Jàkúta* e *Ṣàngó* a que Idowu chama de “ira de *Olódùmarè*” – por outro lado apelida-os de “ministros de *Olódùmarè*”, usando então de uma imaginário régio e desse modo a partir de um modelo social tradicional africano, no qual o «ser-supremo» é o grande imperador ou monarca que tem nas divindades que lhe são adjacentes os seus ministros, aos quais atribuiu a tutela de um determinado espaço natural ou dimensão social terrena. Nesse sentido, os “ministros de *Olódùmarè*” agem de acordo com a vontade do seu superior, tendo depois de prestar contas do cumprimento ou não das missões.

2.1.2. Panteão, um problema de operatividade

Ao longo da presente obra têm sido levantados problemas de conceitos e categorias operatórios usados pelos observadores das religiões autóctones africanas – para os devidos efeitos, a religião Yorùbá – para exprimirem o *modus vivendi* e as formulações locais acerca do dado religioso. Para além do problema do «ser-supremo» que alimenta a primeira parte deste trabalho, observou-se ainda as categorias de «monoteísmo» e «politeísmo» concluindo, da análise, que as mesmas não deveriam ser aplicadas à realidade religiosa Yorùbá, porquanto significavam uma falácia metodológica que se propõe a entender o objeto de estudo a partir do modelo cultural judaico-descendente. Neste sentido, diante da

fraca operatividade conceptual se optou por cunhar a ideia de modelo religioso fluído.

Ora, reconhecendo que as categorias de «monoteísmo» e politeísmo» são pouco operatórias para o caso Yorùbá, conferindo desse modo rigidez a uma realidade religiosa fluída, se impõe pensar o mesmo para a categoria de «panteão». Como visto no capítulo anterior, Leo Frobenius, a título de exemplo, na sua obra *The Voice of Africa*, usa como metodologia a comparação entre o *ethos* Yorùbá e a civilização da Antiga Grécia. A helenização da realidade religiosa Yorùbá tornou-se paradigma de análise. O problema do «panteão», contudo, não é novo. Hallgren, na sua obra *The Good Things in Life*, espelha essa preocupação, reforçando aquilo que já é um dado assumido e que conflitua (ou deveria metodologicamente conflitar) com «monoteísmo» e politeísmo» que impõe uma visão hermética da religião Yorùbá – esta não é homogênea e há sistemas contraditórios a operarem simultaneamente no mesmo espaço geográfico. A religião Yorùbá é, assim, plural. O mesmo autor irá colocar a questão diretamente, perguntando “Existe um panteão Yorùbá?” (Hallgren, 1991: 26) (tradução nossa). A conclusão não poderia ser menos esperada. A verdade é que não é possível encontrar um «panteão» das divindades Yorùbá sem que tal se trate de um agrupamento fruto de trabalho acadêmico – razão pela qual se encontram variados «panteões», cada qual fruto do labor do investigador – ou referente a um determinado mito ou narrativa. Como visto, a exceção é feita dentro do sistema de *Ifá* que, todavia, não oferece uma hierarquia clara, definida, informando apenas que os *Òrìṣà* se encontram todos na dependência de *Olódùmarè*, topo da hierarquia, e que *Ifá-Òrúnmìlà* e *Ọ̀bàtálá-Òrìṣàńlá* gozam de estatuto diferente face aos demais. Hallgren expõe bem o problema ao salientar o encontro entre múltiplos *deity systems* (“sistemas de divindades”) fruto das guerras internas e/ou das reestruturações motivadas pela aspiração de diferentes grupos de poder local. O mesmo autor, usando da ferramenta que aponta, i.e., da construção acadêmica-teórica de «panteões», ir-se-á referir a dois tipos de «panteões» ou grupos de divindades: os ligados à terra, água e fertilidade e os ligados ao elemento celestial que ele associa a *Ifẹ̀*. No primeiro coloca a ênfase em *Yẹ̀mọ̀njá* (ou *Yẹ̀mọ̀njá*) e no segundo em *Olódùmarè/ Ọ̀lọ̀pọ̀rún*. Em seguida o autor apresenta um terceiro grupo ou «panteão», o dos *Òrìṣà Funfun*, i.e., ‘Òrìṣà Brancos’

numa alusão aos trajes brancos das divindades e à ideia de pureza e totalidade, este sim, um “círculo” (termo do autor) amplamente conhecido.

Todavia, apesar de se reconhecer a possibilidade de agrupar os diferentes *Òrìṣà* em variados grupos ou círculos, a ideia de «panteão» (ou até mesmo «panteões») surge – reforçadamente após o labor do capítulo anterior e do presente – como uma categoria pouco operatória, i.e., cuja rigidez, a par das citadas de «monoteísmo» e «politeísmo», impõe restrições à análise. Ao invés de permitirem o entendimento do *ethos* Yorùbá *per si*, tais categorias impõem um modelo de análise, uma condução do olhar que em nada favorece o entendimento do objeto. A dinâmica e a pluralidade da identidade religiosa Yorùbá, expressas paradigmaticamente nas assimetrias entre localismos, impedem de assumir a rigidez das categorias, nomeadamente a de «panteão» que aqui se aborda. A Religião Yorùbá pode ser assumida como tal, mas jamais poderá ser descrita na uniformização que tem sido pretendida pelo sistema de *Ifá*. Desta forma, se a religião Yorùbá é una, ela é, contudo, feita de pluralidade, de experiências dinâmicas vividas localmente. Peel explicita bem a questão: “para um estudo realístico da religião Yorùbá, em termos práticos, deveremos observar o complexo de cultos locais, mais do que um suposto e alargado panteão Yorùbá”. (2000: 109) (tradução nossa). Se em rigor a categoria de «panteão» é ainda utilizada por Peel, fato é que o próprio autor reconhece-lhe pouca operatividade, como bem se demonstra.

Ainda menos operatória é a estruturação exposta por Juana E. dos Santos em *Os Nagô e a Morte*, na qual a autora fala das “entidades sobrenaturais” (termo seu) como agrupadas em “da esquerda” e “da direita” (2002: 72-101), questão que já se colocou em discussão, uma vez que para além de expressar um rígido estruturalismo, fica ainda por declarar a que direita e esquerda se refere, i.e., tais entidades estão à esquerda e à direita, respetivamente, do quê ou de que entidade.

Em suma, apesar da utilização do termo em inúmeras obras de referência, é possível entender que tal fato reproduz melhor o contexto da produção dos trabalhos e o *background* cultural que lhe está subjacente do que traduz real operatividade. Assim, ao invés do uso do termo «panteão», propõe-se a utilização do conceito de «círculos» ou «agrupamentos» diversificados de organização das

diferentes entidades ‘extra-humanas’ cultuadas ao longo do território Yorùbá, cuja disposição e preponderância espelham melhor as realidades locais do que uma ideia rígida de uniformidade patente na ideia de «panteão».

// 2.2. Àṣẹ

A multiplicidade de conceitos contidos na ideia de àṣẹ, energia vital criadora e a-ética ...

A ideia de «energia vital» perpassa os universos culturais humanos ligando-se particularmente à ideia de «sagrado» e «divino», comportando os sentidos de *mysterium tremendum* e *mysterium fascinans*, porquanto se considera tratar-se de uma força de natureza fluída, apelativa e temível, poderosa e portadora de vida. Nas referências tradicionais acerca da «energia vital», o caso melanésio de *mana* constitui-se como exemplo paradigmático de poder invisível e sagrado, tornando-se no termo de referência para a história das religiões. Referindo-se de um modo lato às sociedades africanas, Roland Hallgren, afirma que a «energia vital» “é uma força reunindo os vivos, os mortos e os ainda por nascer” (1995: 20) (tradução nossa). Este é um dado de grande importância reportando ao objeto de estudo, os Yorùbá. Entre eles não há uma ideia de *descontinuum* da existência, a vida transcorre entre dois planos diferenciados de existência (*àiyé* e *òrún*) mas é sempre uma só, a vida. Por essa razão, a «força vital» é também apenas uma, que liga vivos, mortos e ainda por nascer, ancestrais e divindades, naturalmente em porções diferentes. Juana Elbein dos Santos define *àṣẹ* por “força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir (...). É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda a força, *àṣẹ* é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável” (2002: 39). A definição de dos Santos comporta a ideia de «força em movimento», criadora e, talvez o mais importante, transmissível através de ritos propiciatórios e/em objetos materiais e acumulável, i.e., suscetível de aumentar ou diminuir

consoante a prática ou não de rituais de acumulação de ‘energia’, como sejam os ritos iniciáticos e potencialização (oferendas, sacrifícios).

Contudo, a definição de *àṣẹ* como «energia-vital» resulta de um processo de reformulação e reflexão de cariz teológico. Da mesma forma que a palavra usada para definir «religião» em Yorùbá, *ẹ̀sìn*, se traduz originalmente por «dever», «obrigação», «compromisso», o termo *àṣẹ* conta-nos também uma história de evolução de significado que aporta à rota do poder das palavras, da crença na palavra como expressão primária de sagrado. Segundo Hallgren (vital: 24), quando indagados sobre o significado do termo *àṣẹ*, os Yorùbá tendem a traduzir a palavra por “ordem/comando” e “assim seja”, sendo a última usado como equivalente para o termo *ámen*. Isto que refere Hallgren foi também possível constatar, nos diferentes momentos da convivência com informantes Yorùbá.

Em tradições em que a oralidade joga o papel da preservação e transmissão o poder contido nas palavras é de valor sagrado. A palavra é a afirmação do divino, é um processo de adjetivação, significação e simbolização do real. A palavra cria e exterioriza ideias, sentidos, emoções e liga o sujeito ao sagrado. É pela palavra que se sacralizam os atos litúrgicos, que se dão os *òfó*, os encantamentos, que se imortaliza a memória dos ancestrais e divindades, nos *orín* (cânticos), *oríkí* (versos), etc. Nesse sentido, o termo *àṣẹ* parece destinado à complexidade gramatical, desde o seu sentido mais laico à natureza de profundo significado teológico. Esta viagem vai desde um sentido de *àṣẹ* como ‘lei’, ‘ordem’, ‘poder’, associado a cargos de chefia e comando, até ao sentimento religioso, onde ‘lei’, ‘ordem’ e ‘poder’ assumem um significado distinto, projetado no plano do sagrado, de onde sobrevém o termo *aláàbáláàṣẹ* que Elbein dos Santos – posicionando-se na tradição de *Ifá* – associa a *Olódùmarè*, e que Hallgren – mais centrado nos cultos individualizados dos *Òrìṣà* – associa a *Ọ̀bàtálá* e *Ṣòngó* (ou *Ṣàngó*), como o poder divino de dar ordens, isto é de fazer acontecer. Esta profunda ligação entre poder legal/civil e poder religioso está expresso no provérbio Yorùbá registado por Hallgren (1995: 29): “Um chefe empossado de autoridade é somente menos poderoso que um *Òrìṣà* (*Ọ̀ba aláàṣẹ èkejì òrìṣà*)” (tradução nossa).

Neste trabalho nos cabe – por natureza – discorrer sobre o longo trajeto do conceito de *àṣẹ*. Todavia, convém ter presente que o termo nem sempre foi de

forma clara e inequívoca sinónimo de «energia vital». Tradicionalmente o termo *àṣẹ* designa uma ordem e, naturalmente, a capacidade física, material, espiritual de transmitir e fazer cumprir ordens. A passagem da esfera cívica para a sagrada dá-se de forma natural, fazendo do termo *àṣẹ* um sinónimo de confirmação e propiciação dos rituais que se assemelha e sincretiza com o *âmen* cristão e o *àmin* islâmico. Nesse sentido, Hallgren está certo ao afirmar “parece que possuir *àṣẹ* é ter a habilidade de realizar um ato, religioso ou médico, ritual ou não-ritual, por palavras ou atos, com a intenção sincera de alterar uma situação estática” (vital: 35) (tradução nossa). É então claro que *àṣẹ* se trata de um poder obtido, herdado ou recebido, de propiciar um ato de natureza sagrada ou profana que se inscreve no plano metafísico por forma a alterar situações presentes. Ter *àṣẹ* é ter poder de realizar. Já Verger associa *àṣẹ* às pedras e demais objetos sagrados dos *Òrìṣà*, que representam materialmente as divindades e receberão o sangue sacrificial e, ao mesmo tempo, à própria essência do *Òrìṣà*, ao afirmar que este é *àṣẹ* “imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles” (2002: 19). Como Hallgren irá referir, e bem, a concepção de *àṣẹ* como «força» ou «energia vital» deriva da aprimoração do conceito a partir de uma formulação teológica, podendo e devendo considerar-se que a concepção atual é de cariz neo-tradicional.

2.2.1. O carácter renovável e a-ético do *àṣẹ*

Não restam dúvidas que uma nova ortodoxia Yorùbá concebe o *àṣẹ* como um compósito de tradições e definições terminológicas. *Àṣẹ* é ordem e certificado de poder, um atestado de autoridade cívica e religiosa. Deter *àṣẹ* é deter capacidade de manipular o extra-humano, i.e., utilizando-se das receitas religiosas como encantamentos, invocações, ritos propiciatórios, etc., conduzir as energias invisíveis para a obtenção de um determinado objetivo. Ao mesmo tempo, *àṣẹ* é a «energia vital» herdada do ato de criação, uma energia que circula entre os dois planos de existência (*àiyé* e *òrún*), que se encontra – embora em graus amplamente diferenciados – tanto nas divindades como nos seres humanos, assim como nos demais seres animados e inanimados: animais, pedras

dos rios, mares e riachos, árvores, folhas, águas, etc., partilham dessa essência da vida (Santos, 2002: 39-52).

Mas o *àṣẹ* não é uma energia/força sempiterna, necessita ser renovado. Essa renovação ocorre por diferentes formas e mecanismos. Primeiro, os seres criados, contendo parte dessa energia vital, ao morrer devem ser restituídos à terra, para que ela possa receber o *àṣẹ* que dela foi desprendido com o nascimento, de modo a que novos seres físicos (mesmo que o sujeito espiritual seja o mesmo) possam nascer. Segundo, o *àṣẹ* está associado às divindades e dessa forma aos lugares sacralizados em nome destas. Nesse sentido, as divindades, portadoras do *àṣẹ* totalizado ou consagrado a um determinado aspeto do natural e/ou do social, devem receber permanentemente oferendas, particularmente oferendas sacrificiais, de forma a manter o *àṣẹ* sempre revitalizado, vivo, disponível e potenciado. Um terceiro meio de revitalização do *àṣẹ* são os ritos propiciatórios individualizados, i.e., como os ritos iniciáticos ou oferendas individualizadas aos *Òrìṣà*. Elbein dos Santos, relacionando *àṣẹ* com os ritos iniciáticos, escreve: “Cada indivíduo, por ter sido iniciado pela *Ìyál’àṣẹ* e através da sua conduta ritual, é um receptor e um impulsionador de *àṣẹ*” (2002: 37). Ao receber *àṣẹ* o indivíduo iniciado na religião passa a deter a sua porção do *àṣẹ* generalizado e total, porção essa que é aumentada através da participação nas diversas cerimônias religiosas da comunidade em que se encontra e através dos demais rituais de renovação religiosa, como os *bọrí* (ritos de alimento da cabeça), as oferendas públicas, as festas religiosas, etc.

Como visto, então, o *àṣẹ* renova-se no ciclo das celebrações e nos ritos de propiciação religiosa. Mas o *àṣẹ* é também uma força a-ética. Tratando-se de uma energia disponível em toda a criação pode ser usada para diferentes fins. Sendo neutro, o *àṣẹ* é uma força que é usada pelos sujeitos consoante os seus próprios entendimentos, vontades e moralidade. O *àṣẹ* não comporta em si uma moralidade adjacente, como o culto aos *Òrìṣà* ou a prática do sistema de *Ifá*. Por esse motivo, a sua propiciação, através de ritos sacrificiais e de encantamentos proferidos verbalmente, podem ser meios para alcançar no mundo intentos positivos ou negativos, sendo que no primeiro campo as práticas rituais tradicionalmente se destinam aos *Òrìṣà*, e no segundo plano serão as *ajogun*, as forças negativas, que deverão receber as oferendas, embora estas não tenham um

caráter de divino negativo, não devendo então serem tidas como contraponto dos *Òrìṣà*. Curiosamente, *Èṣù* tende a ser o único *Òrìṣà* a receber oferendas para o bem e para o mal. Ele acolhe todos os pedidos e poderá fazê-los acontecer, mas não é certo que *Èṣù* proteja aqueles que pedem o mal de que tenham o retorno (João Ferreira Dias 2012).

// 2.3. Orí e Ìpin

O complexo universo Yorùbá do humano e na ideia de “pessoa” e “destino”.³⁰

De acordo com o pensamento antropológico (i.e. o pensamento acerca do homem) Yorùbá a pessoa é constituída por *àrá* (corpo), *èmí* (sopro/alma/elemento da vida), *orí* (cabeça/receptáculo do destino e da personalidade) e *òkàn* (coração, concebido como portador de inteligência e de conhecimento). Contudo, é a cabeça (*orí*) que recebe particular atenção, considerado elemento central na identidade do sujeito, portadora do destino e divindade pessoal. A definição de Balogun (2007: 118) reflete tal ideia, embora a tradução de *Òrìṣà* por divindade-inferior seja de fato resultado das transformações operadas no decurso histórico dos encontros religiosos.

Constata-se, pois, que *orí* surge não apenas como a cabeça física, mas acima de tudo, como a vasilha portadora da individualidade do sujeito, sendo inclusive concebida como uma divindade pessoal, motivo pelo qual o *orí* é alvo de cerimônias específicas, de potenciação, equilíbrio e alimento, de maneira que o indivíduo esteja sempre de boa-saúde (mentalmente saudável, portanto) e que o seu destino (*ìpin*) se realize como revelado pelo oráculo. Dessa forma, o *orí* recebe todas as honrarias que recebe um *Òrìṣà*, embora claro, sejam honrarias de feição individual e, desse modo, sem o impacto coletivo dos deuses do povo. Ademais, o *orí* é considerado ainda intermediário entre o sujeito e os *Òrìṣà*, o veículo pelo qual as divindades interagem com os humanos.

³⁰ Este capítulo foi posteriormente revisitado e objeto de extensão, cujo resultado final, foi publicado na revista *Afro-Ásia* (49: 11-39), sob o título “À cabeça carrego a identidade: O *orí* como um problema de pluralidade teológica.

O *orí* contém, se viu, a própria ideia de destino (*ìpin*), entrecruzando-se de tal forma, que todos os rituais relativos ao destino do sujeito, entre os Yorùbá, ocorrem no *orí*, na cabeça, porque é ela a cabaça (para usar uma imagem de tradição Yorùbá) que guarda a individualidade/personalidade e com ela a biografia prescrita no “mundo-outro”, o *òrún*. É claro que esta tradição ligada ao *orí* parece advir da corrente teofilosófica de *Ifá*, particularmente atentando à sua correlação com *Olódùmarè*. Ainda assim, ela é parte integrante do imaginário religioso quotidiano dos Yorùbá, participando da religião Yorùbá neo-tradicional.

Ora, *orí* abre as portas à ideia de predestinação. Salami resume bem a questão dizendo:

Na concepção iorubá de predestinação, um corpo moldado, já infundido com o espírito da vida por Olodumaré, vai e toma um ori (o portador do destino). Algumas vezes, considera-se que este destino ou ori seja imposto ao indivíduo. O destino, assim escolhido ou assim atribuído ou imposto, encerra todos os sucessos e os fracassos pelos quais o ser humano deve passar durante o curso de sua existência neste mundo. (2007: 263)

Esta ideia encontra-se totalmente difundida entre os Yorùbá, embora seja difícil saber da sua antiguidade entre os povos proto- Yorùbá. Regressando a Balogun, este afirma que na concepção Yorùbá o sujeito quando nasce já traz o seu destino traçado, registado, de tal forma que todos os atos e ações estão ausentes de livre arbítrio, concorrendo apenas para o cumprimento do predestinado. Há claro uma tradição determinista contida nesta assunção que, todavia, não parece coincidir com a prática quotidiana ritual dos Yorùbá. Quer o sujeito escolha o seu *orí* (*akunleyan*: aquilo que se escolhe de joelhos) ou o mesmo lhe seja imposto (*Àyànmọ*: aquilo que é preso a alguém; *ìpin*: aquilo que é colocado sobre uma pessoa), a verdade é que na concepção Yorùbá neo-tradicional, o sujeito não sabe se o *orí* é bom (*olórí rere*) ou mau (*olórí burúkú*), i.e., se é portador de um destino favorável ou penoso ao indivíduo quando este é atribuído ou por si escolhido. Claro que a atribuição tem a particularidade de permitir ao sujeito refugiar-se no determinismo para justificar os seus atos e, em

última análise, não lhe ver imputadas responsabilidades. Já no que se refere à escolha, o sujeito está mais preso à responsabilização dos seus atos. Mas esta não é de todo a questão central para os Yorùbá e tão-pouco para esta discussão. O que importa é saber se o *orí* é bom ou mau, porque isso fará o sujeito levar uma boa ou má vida e se o destino é algo totalmente selado ou é passível de alterações. Conhecer o destino do sujeito será a parte menos complexa (embora carregada de dramatismo por parte dos intervenientes), porquanto ele será revelado, de acordo com a crença Yorùbá, pelo oráculo de *Ifá* (o mais comum entre os Yorùbá da Nigéria, embora o oráculo dos dezasseis búzios, o *ẹ̀ṣẹ̀rindínlógún*, também possa revelar o destino do sujeito, apesar de este estar mais relacionado com o culto aos *Òrìṣà* do que com a consulta específica a *Ifá*, revelador do destino por excelência). Quanto ao determinismo contido no *orí* este parece deter-se na complexidade a tal ponto que poderemos optar pela designação *soft-determinism* (“determinismo suave”). Ekanola escreve: “A ideia de que o destino é irreversível está refletida em vários provérbios e adágios Yorùbá. Por exemplo, os Yorùbá frequentemente dizem *Ohun Ori wa se ko ma ni salai se eo* (o que o *orí* veio alcançar deverá ser cumprido)” (2006: 43) (tradução nossa).

Ora, o “deve” contido neste provérbio não dá uma leitura determinista, mas de determinação ideal, o que é amplamente diferente. Ekanola, no citado artigo, traz a perspectiva de que *Àjálá*, o deus-oleiro, fabrica os *orí* com grandes imperfeições porque ele de fato tem um problema com a bebida, mas que a partir do momento em que o *orí* é escolhido não há outro rumo que não o de cumprir o determinado. Apesar desta afirmação, Ekanola também cita Olusegun Oladipo sendo que, de acordo com este, o destino é um compromisso selado entre o indivíduo e *Olódùmarè*, o «ser-supremo», e que será selado também por *Oníbodè*, o porteiro do *òrún*, mas que pode ser alterado segundo algumas condições. Apesar de fazer citação, Ekanola parece discordar de Oladipo em termos de argumentação, preferindo colocar ênfase na afirmação de que o destino é algo incontornável, valendo-se de Abimbola, e defendendo que a ideia de que o destino pode ser alterado advém daqueles que têm dificuldade em aceitar os infortúnios da vida, reveladores de um mau destino. Tal afirmação revela um pensamento estruturado a partir dos códigos judaico-cristão-islâmicos que tende a retirar valor aos costumes tradicionais, pondo em foco uma determinação de

natureza divina do tipo monoteísta, em que a aproximação ao divino é feita pelo salto de fé, pela reflexão filosófica e pela aceitação da determinação e da natureza dos acontecimentos. Esta atitude é pouco ortodoxa Yorùbá, constituindo-se um salto significativo para fora das fronteiras africanas de ação-reação, i.e., oferta/sacrifício-consequência/dádiva, e assim de mergulho na estrutura de pensamento religioso típico dos monoteísmos de tradição judaica-descendente.

Todavia, da análise e experiência direta com o universo religioso Yorùbá é possível afirmar que, apesar de difícil, o destino pode ser alterado ou pelo menos potencializado. Isto abre uma porta, ainda que ténue, para influências externas sobre o selo do destino, até porque se o destino for um acordo entre o sujeito e *Olódùmarè* ou entre o sujeito e *Àjàlà*, consoante a tradição, os acordos têm sempre a possibilidade de anulação, mas isso será, admita-se, abrir uma vasta discussão teológica e filosófica sobre o assunto que não estaria independente da possibilidade de influenciar o entendimento neo-tradicional sobre o assunto.

Salami levanta ainda uma questão interessante, que é a da filiação entre o sujeito-corpo e o sujeito-alma. Apropriando as suas palavras: “Pode um caso de existência contínua ininterrupta ser estabelecido entre as duas entidades?”. Esta é uma questão cuja resposta se localiza na crença. Os Yorùbá acreditam que o sujeito que escolhe o *orí* no “mundo-outro” é o mesmo que encarna no *àiyé*, a terra, sob uma forma humana, por outras palavras, o sujeito humano é a encarnação de uma identidade pré-existente num espaço suprasensível. Somente esta correlação permite assumir a ideia de predestinação. Sem uma existência prévia que configura a identidade, jamais o sujeito terreno poderia ter o seu percurso de vida mais ou menos definido. O chamado “selo do destino” requer uma individualidade senão sempiterna, pelo menos pré-existente ao nascimento, embora o conceito de «sempre existente» caiba perfeitamente no imaginário Yorùbá que assume a reencarnação como realidade. Mas esse é um conceito que deve ser tomado como imaterial, porque como afirma Salami “Se os indivíduos no *isalu orun* já são humanos completos, será problemático dar conta de processos biológicos de concepção e estágios de desenvolvimento fetal antes do efetivo nascimento de um bebê humano”. Nesse sentido, fica claro que a identidade imaterial do sujeito é pré-existente ao nascimento no mundo terreno, pelo que o mergulho do espírito no feto representa um clássico mergulho no rio

do esquecimento. A memória do destino traçado/selado/estabelecido/acordado será revelado pela adivinhação de *Ifá*.

Curiosamente, Ekanola adentrando por uma perspectiva que apelida de naturalista, traz uma outra leitura do problema da predestinação. Se a visão tradicional afiança que a escolha do *orí* corresponde à definição mais ou menos hermética do destino do sujeito, Ekanola posicionando-se dentro do modelo naturalista coloca em foco a possibilidade do sujeito, operando sobre o *orí*, alterar as suas condicionantes sociais e ambientais, naturalmente através de oferendas e sacrifícios rituais. Ao mesmo tempo, Ekanola retira ênfase à predestinação como fator operatório, optando pela ação voluntariosa como mecanismo de alteração das condicionantes sociais, como a persistência, paciência e esforço. Claro que Ekanola terá esquecido de referenciar que a obstinação como caminho para o sucesso é uma visão laica dos fenómenos sociais (i.e., um posicionamento acerca do assunto independente de dogmas, valores e princípios religiosos) ao passo que a predestinação opera no imaginário religioso, embora seja possível mesclar as duas versões do real afirmando que um bom *orí* está ligado ao bom caráter (*iwà pẹlẹ*) e desta forma às boas escolhas e ao consequente sucesso.

A questão abordada, partindo apenas dos autores, apresenta-se desde já complexa, como visto até aqui. Todavia, se tomadas em consideração as afirmações do principal interlocutor, Adekanmi Adewuyi, com a questão de *orí* e *ìpín* adentra-se numa terceira via, não abordada pelos autores. Aportando-se à definição de *orí*, diz o interlocutor que “literalmente significa cabeça. Na religião Yorùbá *orí* ou cabeça se acredita ser um *Òrìṣà* no sentido espiritual e a ele se devem dar sacrifícios regularmente e tal sacrifício é dar de comer a outras bocas, chamando outras pessoas para comer e beber” (tradução nossa). A tradução de *orí* por cabeça jamais poderia deixar de surgir. A concepção de que *orí* é uma divindade, um *Òrìṣà*, foi também explicitada no começo do assunto e está bem patente no provérbio Yorùbá que diz que nenhum *Òrìṣà* é mais importante que o *orí*.

Apesar da transversalidade do conceito de rito propiciatório, expressa na ideia de que o *orí* deve ser alimentado frequentemente, a verdade é que há uma clara distinção entre o rito descrito pelo informante – constituído pela partilha simbólica e comunitária (sentido *communitas* abordado por Horton) – e o

complexo ritual chamado de *bọrí* ou *ẹbọrí*, que deve ser traduzido por “sacrificar para a cabeça” e que é designado, correntemente, como “alimentar a cabeça”. O ritual do *bọrí* – realizado no Candomblé tradicional de matriz *Kétu*³¹ – foi extensamente descrito por Arno Vogel, Marco Antônio da Silva Mello e José Flávio Pessoa de Barros em *Galinha D’Angola* onde se expõe bem o significado simbólico e prático do ritual.

Ora, a questão das ligações entre cabeça e destino complicam-se quando o interlocutor traça uma distinção entre *destiny* (destino) e *fate* (fado), ou seja, entre *ìpin* e *àyànmó*. Como visto em Salami, *àyànmó* é aquilo que é preso a alguém, ao passo que *ìpin* é aquilo que é colocado sobre a pessoa. Claro que tais termos, poderão ser entendidos como diferentes adjetivos para um mesmo conceito, aos quais se pode juntar *àkúnlẹ̀yàn*, i.e., acontecimentos que se escolhe pré-nascimento, e *àkúnlẹ̀gbà*, o ambiente no qual o sujeito age para cumprimento do destino (Ifalaye, s.d.). Todos estes termos parecem desdobramentos que procuram dar sentido não apenas à complexa ideia de destino e predestinação como ainda aos acontecimentos ao longo da vida dos sujeitos, ambos ligados, no caso Yorùbá, ao sistema de *Ifá*. Ora, como vimos anteriormente, o sistema de *Ifá*, nasce e desenvolve-se em intrínseca relação com os encontros religiosos autóctones com o islã e os cristianismos (a predestinação é tema de fôlego bíblico), razão pela qual o problema do *ìpin* e a ideia de *orí* lhe estejam necessariamente ligados.

Observando o clássico *Dictionary of Yoruba Language* publicado em 1918 pela Church Missionary Society (CMS), edição revista do primeiro dicionário publicado por Samuel Crowther em 1843, e que contou com o contributo do já mencionado neste trabalho T. A. J. Ogunbiyi, o termo *destiny* é traduzido para Yorùbá por “*opin*”, “*nkan*”, “*tabi*” e “*ẹnikan*” ao passo que o termo *ìpin* é traduzido

³¹ O designado Candomblé *Kétu* refere-se à construção religiosa afro-brasileira ocorrida no final do século XVIII e início do século XIX na Bahia, envolvendo escravos saídos da cidade dhomeana de *Kétu* e oriundos de outros lugares da *yorùbáland*, numa concertação ritual e teológica definida. No imaginário das comunidades afro-brasileiras e na academia dedicada ao estudo dos cultos africanos na diáspora, a «nação» de Candomblé *Kétu* é considerada a que comporta maior originalidade africana. O que não é necessariamente, a nosso ver, verdade. O terreiro usado como objeto na obra, hoje intitulado Axé Miguel Couto, faz parte da raiz da Casa Branca do Engenho Velho, templo mais tradicional do Candomblé brasileiro. Anteriormente chamado Nossa Senhora das Candeias, o Axé Miguel Couto, foi fundado pela falecida sacerdotisa *Ìyá Nitinha*, incontornável figura do Candomblé bahiano e carioca da segunda metade do século XX e início do XXI.

por “porção”. Tal fato é particularmente interessante, uma vez que nenhum dos termos usados para traduzir ‘destino’ faz parte da linguagem corrente sobre o assunto. Ademais, a tradução de *ìpin* por “porção” é relevante, uma vez que conduz perfeitamente à ideia de que *ìpin* se trata da porção de energia que cabe a cada sujeito e/ou a porção individual do destino coletivo, ambos podendo caber na definição de *orí*. Ora, quanto ao termo *fate*, esse sim aparece traduzido por “*ìpin*”, “*opin*”, “*idarisi*” e “*iku*”. Ora, o que temos aqui é uma mescla, natural, entre destino e fado, para usar terminologia portuguesa. E, observando a tradução inglesa de *fate* por “declaração profética” e “determinação final da ordem dos acontecimentos”, é possível dizer que ambos os conceitos são duas faces da mesma realidade – o destino individual é a porção singular da ordem dos acontecimentos universais.

Falta ainda observar o termo *àyànmó* no citado dicionário. Segundo este, *àyànmó* é traduzido por “*fate*”, “*destiny*” e remete para a observação do termo *àbáfù*. Vemos, pois, que ‘fado’ e ‘destino’ se mantêm como sinônimos. Seguindo a prescrição do mesmo dicionário, *àbáfù* surge traduzido por “*luck*” (sorte), “*fortune*”(fortuna), “*fate*”(fado), oferecendo o exemplo de *abafu mi ni*, i.e., “it is my fate” (é meu fado). Ora, daqui se entende que há uma ligação clara entre os termos e suas traduções para outras línguas. Naturalmente que se subtrai, da observação do dicionário, duas conclusões: primeiro, os conceitos são realidades dinâmicas que espelham a construção da linguagem e do atavismo cultural, segundo, que tais transformações não estão independentes dos encontros religiosos, porquanto o *Dictionary of Yoruba Language* foi produzido no interior da Church Missionary Society, que naturalmente usou das suas categorias para produzir a tradução dos conceitos, mesmo que os agentes tenham sido nativos Yorùbá que, pese embora esse fato, estavam já cristianizados.

Todavia, o que mais surpreende não é a observação da pluralidade dos termos que operam como sinônimos – o nosso imaginário cultural processa-se de forma análoga – são, pois, as declarações do nosso informante Adekanmi. Segundo este, *ìpin* tem um caráter diferente daquele exposto até aqui: “*ìpin* é a testemunha do *orí*, é a testemunha do nosso fado, aquilo que nos deve acontecer em vida” (tradução nossa). Ora, a definição de *ìpin* como “testemunha”, dando-lhe assim uma identidade antropomórfica, aproxima-se muito da figura de

Òrúnmìlà/Ifá, método de adivinhação e simultaneamente divindade, como já observado, razão pela qual se lhe colocou a contra interrogação nos seguintes termos “Elerin ipin?”, i.e, “testemunha do destino”, epíteto dado a *Òrúnmìlà*. À indagação foi dada seguinte resposta:

Eleri significa “testemunha”, *eleri ni ipin* significa que *ìpin* é a testemunha. Por exemplo: se você passa por uma situação cuja solução você não conhece ou não possui, o *orí* lhe poderá ajudar lhe colocando em contato, acidentalmente, com uma determinada pessoa, porque é seu fado, e a pessoa que você irá encontrar lhe providenciará a solução. Essa pessoa se tornará *ìpin* na sua vida. *Ìpin* é fado, enquanto que destino é *àyànmó*.

Perante isto, é possível entender que o informante observa a ideia de *ìpin* numa dupla função. Por um lado, *ìpin* é a pessoa que testemunha o nosso destino, podendo tomar parte ativa nele ou não, ao mesmo tempo que o ato de testemunhar está também ligado à divindade *Òrúnmìlà*; de outro modo, *ìpin* é o nosso fado, definindo destino por *àyànmó*. Todavia, se constatou, através do dicionário produzido pela CMS, que os termos não se separam claramente.

Nas ligações entre *orí* e *ìpin*, i.e., na forma como o “bom” e o “mau” *orí* condicionam o decurso de vida do sujeito, o interlocutor afirma, perante a questão “Mas teremos a hipótese de alterar o nosso destino ou este está pré-escrito?”:

Orí eni, a sua cabeça. Você sabe... cada cabeça tem diferente sorte ou aura. Essa aura e sorte percorrem diferentes caminhos para assistir nossas orações. Por exemplo, duas pessoas do mesmo sexo, idade, educação, podem não obter o mesmo sucesso por causa do *orí*, *ìpin* virá tomar conta das suas oportunidades. O destino não pode ser alterado mas algumas pessoas más poderão atrasa-lo, assim devemos guiar o nosso destino através de sacrifícios, orações e meditação. (tradução nossa)

A possibilidade ou não de alterar o destino depende bastante de sacerdote para sacerdote, autor para autor, embora haja uma tradição mais preponderante

de considerar que o mesmo não pode ser alterado, havendo contundo forças negativas que podem atrasar o mesmo.

Vale a pena, contudo, observar ainda a obra de um dos nossos informantes, o *bàbálàwó* Philip Neimark, *The Way of the Orisa*. Nela o autor dá uma visão explicativa interessante para o problema, retomando alguns dos termos usados ao longo deste capítulo. Segundo o autor, na dita obra, o destino do sujeito pode ser dividido em três partes complementares: *akunleyan* (que Salami diz ser aquilo que escolhemos de joelhos), que serão os pedidos feitos pelo sujeito na casa de *Àjàlá*, i.e., o número de anos de vida, número de filhos, tipos de relacionamentos, etc.; *àkúnlègbà*, que será o ambiente fornecido para o cumprimento do destino, como o caso de alguém que deseja morrer de doença seja-lhe concedido nascer num período de epidemia geral; ao passo que *àyànmó* é aquilo que não é possível ser alterado (Neimark, 1993: 150). Também Neimark remete com *àyànmó* para algo que não pode ser alterado, ao contrário dos restantes elementos.

Ora, daqui se pode avançar para uma conclusão que permite bifurcar as interpretações sobre o conceito de *orí* e *ìpin*: visão a) numa visão mais tradicionalista, os Yorùbá consideram que os sujeitos vêm ao mundo com o seu destino já preconcebido, através dum ritual ocorrido no plano divino, o *òrún*, no qual *Olódùmarè* ou *Àjàlá* (consoante a tradição/corrente religiosa) sela o destino imposto/escolhido/atribuído ao sujeito, o qual caberá ao mesmo cumprir na sua experiência terrena e que lhe será revelado através do oráculo de *Ifá*. Destino esse que muito dificilmente poderá ser alterado, cabendo aos rituais apenas a missão de potenciarem o cumprimento do mesmo; b) o destino é um manuscrito em aberto, um guião com o qual o sujeito vai gerindo as suas atividades, potenciando os fatores positivos, contornando os negativos, ao sabor do carácter individual, o *ìwà*, sendo que a determinação, a persistência e um bom carácter são essenciais para a constituição de uma “boa vida” que se expressa num bom *orí* (*orí rere*). São, portanto, duas faces da mesma moeda, duas interpretações da realidade do devir humano, dos sucessos e dos fracassos.

3

Retrospectiva &
Nota Conclusiva

•

Kékeré ènìà níwájú aginjù Mímó– Pequeno é o humano diante da imensidão do Sagrado³²

DE UM MODO GERAL, a presente obra traduz uma reflexão em torno das fórmulas (categorias) mais essenciais que permitem identificar a religião dos Yorùbá num período que compreende a afirmação da sua feição neo-tradicional, o que de um modo alargado corresponde ao período da expansão da presença islâmica e europeia no território do Império de Òyó, vulgarmente designado por *Yorùbáland*, da desfragmentação do mesmo e da consequente constituição da atual Nigéria, período balizado entre os séculos XVIII e XX, mas cujas raízes, como se viu ao longo do trabalho, se posicionam em tempos anteriores. Ora, para a compreensão essencial da religiosidade Yorùbá, foram tomados os conceitos de «ser-supremo», «divindade», «energia-vital», e «predestinação», que em linguagem nativa se expressam em *Olódùmarè*, *Òrìṣà*, *Àṣẹ*, *Orí* e *Ìpin* (no presente caso é impossível dissociar a ideia de “pessoa” da ideia de “predestinação”, razão pela qual os termos surgem umbiligados).

Reconhecendo que o presente trabalho lidava com o problema dos conceitos e categorias operatórios, i.e., que o entendimento feito da religião Yorùbá quer por viajantes, quer por missionários, quer inclusive por estudiosos

³² Texto nosso.

do objeto, não esteve nem está independente do *background* do observador que transporta os seus referenciais para a própria metodologia de observação. Um dos principais pontos a ter em conta foi (e ainda é) a questão da ideia de ‘teologia’, se esta pode ou não ser utilizada como referente à religião Yorùbá. Questão de suma importância uma vez que o trabalho se posiciona, cientificamente, a partir de uma perspectiva teológica, razão pela qual a análise da questão se punha tão prementemente.

Lato senso, teologia diz respeito ao pensamento acerca do divino. Dessa forma, a teologia não é exclusiva do universo cristão, porquanto as narrativas míticas africanas, p. ex., revelam pensamento acerca do sobrenatural ou extra-humano, a que se chamou de ‘padrões de pensamento religioso’, como alternativa a teologia. Ao mesmo tempo, essa teologia tende a refletir não apenas sobre o transcendental mas sobre as relações entre transcendental e o mundo quotidiano, além de ponderar sobre as relações interpessoais. Isto é particularmente importante quando nos referimos às religiões africanas. Robin Horton, entre outros aspetos, chama a atenção para o papel da religião como instrumento de manipulação para a manutenção do *status quo* e para a coesão social, particularmente nas culturas tradicionais. Todavia, apesar do caráter eminentemente prático das religiões africanas, tal não deverá significar que o dogma não esteja presente. A preponderância na *praxis* como ato religioso não exclui um pensamento sobre o divino ou o sobrenatural. Observando o caso Yorùbá, um sacrifício de um animal para um determinado *Òrìṣà* – ato que comporta todo o sentido definido por Horton – não exclui uma definição teológica sobre a divindade, nem a existência de um dogma; i.e., para se sacrificar um animal para *Ògún* tem de estar claro qual o propósito do referido e isto está intrinsecamente ligado à concepção teológica (enquanto pensamento sobre o sobrenatural) de *Ògún*, ao mesmo tempo que o dogma se expressa na observação de diferentes etapas rituais no sacrifício e na evocação de cânticos específicos para a divindade. Ora, se há uma definição da identidade da divindade, com uma narrativa mítica mais ou menos densa, um conjunto de ritos e cânticos canonizados, não será possível falar de teologia? Parece que sim.

Apesar de não se ter pretendido, neste trabalho, adentrar demorada e profundamente pelas questões levantadas por Sarró e Berliner de transmissão e

aprendizado da religião, observou-se, contudo, que os sacerdotes de *Ifá*, os *bàbáláàwó*, desempenham papel determinante como agentes de transmissão de teologia, de desenvolvimento e fixação de dogma, questão bem explanada por Ilésanmí. Dessa forma, os veículos de transmissão serão, sempre, os *ẹṣẹ Ifá*, i.e., os versos sagrados do *corpus* literário de *Ifá*, transmitidos oralmente. Paralelamente, os trabalhos missionários e os registos dos viajantes terão concorrido também para a construção de uma teologia Yorùbá, não apenas na introdução de categorias exógenas ao imaginário autóctone, mas no próprio diálogo entre cristianismo e “religião tradicional”, que teria levado à introdução de novas problemáticas e ideias religiosas. Exemplo paradigmático disto encontra-se no artigo mencionado de Ilésanmí, onde o autor revela um dado novo na realidade religiosa Yorùbá, a da *Ìjo Ọ̀rúnmilà Adúláwò Ifékówapò*, uma igreja moderna do culto a *Ifá*, onde os versos de *Ifá* foram reorganizados no *Ìwé Odù Mímó*, um livro escrito e utilizado como a Bíblia. No referente à apreensão e vivência no interior da sociedade Yorùbá, o problema coloca-se em diferentes níveis e exigiria um trabalho de campo vasto, capaz de observar a teologia Yorùbá vivenciada nos diferentes círculos da experiência religiosa local. Um dado é, contudo, possível avançar. A consulta do oráculo de *Ifá* faz parte da vivência religiosa na *yorùbáland* e isso significa que a teologia e filosofia contidas neste sistema religioso são passadas pelos seus sacerdotes/teólogos aos consulentes.

A tese que se pretendia centrada nas fórmulas (ou categorias) mencionadas tornou-se, paralelamente, numa revisitação das categorias e observação das dinâmicas de transformação religiosa, ao sabor dos encontros religiosos, ideia amplamente desenvolvida por Peel na obra *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, e que se desenvolveu muito particularmente diante da categoria de «ser-supremo» através da fórmula «*Olódùmarè*». Observando que as questões para as quais se pretendia obter resposta, i.e., a definição mais ou menos coerente e clara das fórmulas tomadas compreendia a inserção dentro das dinâmicas históricas da recodificação da identidade Yorùbá – reconhecendo que todas as religiões são produtos históricos e sociais – tomou-se como operatória a categoria de «Religião Neo-Tradicional Yorùbá» ou «Moderna Religião Tradicional Yorùbá». Cuidando, pois, que tal categoria deve ser entendida, como se viu, e com referência a Hallgren, como um período onde os cultos locais

perdem importância para os cultos de âmbito supralocal, onde a ideia de «ser-supremo» se impõe, onde valores tradicionais africanos dialogam com os princípios das religiões universais, operando transformações no seu interior num processo criativo de recodificação da tradição. Isto significa que mudanças foram operadas. Os *religious encounters* dos Yorùbá com os cristianismos e com o islã africano contribuíram para a reformulação da religião Yorùbá, imprimindo as mudanças que levariam a constituição da religião Yorùbá neo-tradicional.

Posto isto, as fórmulas observadas no presente trabalho constituem-se como valores centrais da religião neo-tradicional Yorùbá sendo amplamente vividas e partilhadas no interior da sociedade abordada, porquanto se constituem como pedras basilares na afirmação da identidade Yorùbá, não apenas por serem constantes na literatura sobre o assunto, mas também por aquilo que nos tem sido dado a observar na experiência direta com membros da cultura observada.

Uma vez que o conceito de «ser-supremo» comporta uma diversidade maior de interpretações e tem alimentado grandemente os estudiosos das religiões africanas, considerou-se de maior interesse a demora neste assunto, porquanto a imagem inequívoca de *Olódùmarè* nos pareceu uma ideia importada e reformulada ao sabor das dinâmicas históricas, culturais e religiosas de que o espaço geográfico Yorùbá foi palco. Para tal afirmação tomou-se por roteiro os relatos dos viajantes e a literatura sobre o assunto, comparando e observando o que poderemos apelidar de falhas metodológicas de observação do fato religioso. O ponto de partida foram as indagações de Pierre Verger sobre a posição e a origem de *Olódùmarè* na cultura religiosa dos Yorùbá. Apesar da literatura clássica de Baudin e Idowu terem fixado a ideia de um «ser-supremo» de modelo bíblico entre os Yorùbá, diferentes relatos e a indagação sobre o problema das categorias-operatórias permitiram assumir com grau de confiança que no «ser-supremo» Yorùbá há, mais do que em qualquer outra fórmula religiosa, a mão dos diálogos inter-religiosos ocorridos na África Ocidental. Como prova de que as dinâmicas de encontros culturais operam determinantemente na transformação do atavismo (ou de um suposto atavismo) religioso, observou-se os casos Fon e Anlo compreendendo, como bem salientou Olabiyi, que as estruturas religiosas africanas são amplamente mutáveis e permissíveis às transformações. O religioso acompanha o político e o social.

Apesar da vasta literatura ter dificuldade em traçar a etimologia do termo «*Olódùmarè*», através do nosso informante Adekanmi Adewuyi, chegou-se à contração de ‘*olo-du-mare*’, designando o portador do conhecimento sobre o arco-íris. A partir dessa ideia levantou-se a hipótese de que a formulação teológica de *Olódùmarè* seja, em parte, devedora da divindade *Òṣùmarè*. Ao mesmo tempo, avançou-se com a conjectura de que mais importante do que entender o lugar e a antiguidade da ideia de «ser-supremo» entre os Yorùbá melhor seria – para a compreensão do sentido de ‘divino’ entre os povos abordados – retomar a ideia iniciada por Verger (e que ficou devedora de aprofundamento), de que cada divindade representaria a totalização do divino com os recursos semânticos disponíveis aos povos do seu local de origem.

Ficou então claro, através da análise das fontes, da literatura e dos depoimentos dos informantes, que a religião Yorùbá neo-tradicional, sendo um compósito de tradições proto-Yorùbá e de elementos das tradições islâmica e cristã, a figura do «ser-supremo» surge como exemplo paradigmático das transformações operadas e das respostas dadas à necessidade de integração de correntes religiosas e culturais diversas em diálogo num território de transição permanente. Dessa forma, colocou-se sobre a mesa uma hipótese, tomada como válida, sobre o «ser-supremo» na *yorùbáland*, e que tornaria *Òlọ̀òrún-Olódùmarè* (i.e., o «ser-supremo» Yorùbá composto dos termos *Òlọ̀òrún*, “senhor do espaço celestial” e *Olódùmarè*, “detentor do segredo do arco-íris”) um conceito altamente operatório. O «ser-supremo» seria então uma metáfora operatória de alto valor integrativo, uma plataforma de diálogo e comunhão inter-religiosos, resultado de um processo de mutações do panorama cultural Yorùbá, das integrações inter-étnicas e das identidades locais com elementos exógenos marcados pela ideia de ‘Deus’. Dessa forma, na construção de uma identidade Yorùbá e mais tarde nigeriana, o «ser-supremo» tornou-se ponto de concórdia, i.e., um conceito religioso integrativo das diferentes identidades religiosas. Por fim, ficou patente que a figura do «ser-supremo» Yorùbá encontra terreno fértil de formulação e propagação ideológica particularmente no sistema de *Ifá*, através do seu *corpus* literário, os *ẹ̀sẹ Ifá*. Sistema esse marcado pela mais ou menos rígida ideia de hierarquia vertical pontificada na figura de *Olódùmarè*.

Ora, na observação do «ser-supremo», outro problema de categorias operatórias surgiu, as de «monoteísmo» e «politeísmo». A complexa realidade religiosa Yorùbá, marcada pelos cultos aos diferentes *Òrìṣà* (em diferentes níveis e diferentes lugares), aos ancestrais e pelo culto de *Ifá*, mostrou-se de difícil categorização. Os modelos ocidentais, nomeadamente o helénico, serviram de referencial, razão pela qual a ideia de «politeísmo» vigorou largamente. No entanto, a presença mais ou menos evidente da figura do «ser-supremo», sob as designações mais comuns de *Olódùmarè* e *Ọlọ̀pòrún*, permitiu a possibilidade de afirmação de uma ideia de «monoteísmo», embora a vitalidade dos cultos aos *Òrìṣà* permaneça manifesta. Por essa razão, Idowu cunhou a ideia de «monoteísmo difuso», porquanto as divindades seriam fragmentos do «ser-supremo» e simultaneamente intermediários entre os homens e ‘Deus’, num modelo mediúnico (*mediumistic theory*).

Todavia, ao longo desta obra tornou-se patente que as referidas categorias eram muito pouco operatórias, refletindo melhor o ponto de partida, i.e., o *background* cultural do observador, do que a realidade observada. Dessa forma, se optou por apelidar a cultura religiosa Yorùbá de «fluída» ou «dinâmica», em contraposição à ideia rígida quer de «monoteísmo» quer de «politeísmo». A fluidez que se considerou como conceito-operatório para a observação da religião Yorùbá, permite observar melhor a dinâmica dos cultos presentes na região. Isto conduziu-nos, necessariamente, à problematização de outra categoria, também ela muito pouco operatória, a de «panteão», expressa no ponto relativo à fórmula *Òrìṣà*.

A ideia de «panteão» expressa também o modelo helénico como referencial comparativista. A pouca operatividade da categoria encontra justificação na rigidez que impõe a uma cultura religiosa que, como se viu, é fluida. Mesmo no sistema de *Ifá*, onde a hierarquização das divindades está presente, a própria posição das divindades não é clara. Por essa razão, seguindo o roteiro traçado por Hallgren – que apesar de tudo opera no agrupamento das divindades – constatou-se que a religião Yorùbá é plural. Nesse sentido, propôs-se a utilização do conceito de «círculos» ou «agrupamentos» diversificados de organização das diferentes entidades extra-humanas cultuadas ao longo do território Yorùbá, cuja disposição e preponderância espelham melhor as realidades locais do que uma

ideia rígida de uniformidade patente na ideia de «panteão». E, apesar do reconhecimento do mérito da obra, divergiu-se expressamente da organização das divindades em “da esquerda” e “da direita”, exposta por Juana E. dos Santos em *Os Nagô e a Morte*, por se considerar que se trata de uma inflexão estruturalista e, dessa forma, postulando uma rigidez que nada tem a ver com a realidade fluída/dinâmica dos cultos Yorùbá.

Tomou-se, ainda, como objeto a fórmula *Òrìṣà* pela consciência de que apesar do caráter prático da religião Yorùbá, a reflexão sobre a ‘essência’ da divindade se tornou e torna presente diante de um universo exógeno polvilhado pelas imagens dos deuses helénicos, santos e anjos; ao mesmo tempo que os devotos Yorùbá colocam para si essa indagação, problemática que foi possível observar atendendo ao seu elevado grau de complexidade e limitações de tempo. Na observação da mesma, foi possível notar que a dinâmica de mudança que compõe a identidade de uma religião tradicional em mutação para neo-tradicional está bem patente na fórmula *Òrìṣà*, onde se mesclam com grande dinamismo as ideias de divindade, ancestral divinizado, força/energia antropomorfizada, espírito que encanta os lugares, ao mesmo tempo que a adoção do próprio termo se constitui como uma generalização de um conceito originário de *Ifè*. Ao mesmo tempo, o exame da fórmula *Òrìṣà* não está independente, por um lado, da relação destes (plural pela diversidade de divindades) com o «ser-supremo», que como observado resulta das dinâmicas de transformação religiosa autóctones e com elementos exógenos, e por outro da ideia de «panteão» que se tomou como categoria a repensar, como referido acima.

No referente à fórmula *àṣẹ*, foi possível entender que a mesma compreende a ideia de «energia-vital», força dinâmica e criadora, potenciável através de ritos propiciatórios, assemelhando-se à ideia melanésia de *mana*. Todavia, se percebeu também que o termo *àṣẹ* se posiciona no centro das transformações religiosas, destinado à complexidade gramatical, desde o seu sentido mais laico à natureza de profundo significado teológico. Esta viagem vai desde um sentido de *àṣẹ* como ‘lei’, ‘ordem’, ‘poder’, associado a cargos de chefia e comando, até ao sentimento religioso, onde ‘lei’, ‘ordem’ e ‘poder’ assumem um significado distinto, projetado no plano do sagrado, de onde sobrevém o termo *aláàbáláàṣẹ* que Elbein dos Santos –posicionando-se na tradição de *Ifá* – associada a *Olódùmarè*, e que

Hallgren – mais centrado nos cultos individualizados dos *Òrìṣàs* – associa a *Ọ̀bàtálá* e *Ṣòngó* (ou *Ṣàngó*), como o poder divino de dar ordens, isto é de fazer acontecer. Como se viu, então, o *àṣẹ* renova-se no ciclo das celebrações e nos ritos de propiciação religiosa, sendo ainda uma força a-ética, disponível e neutra, utilizada pelos agentes religiosos consoante a sua vocação moral.

Por último, observou-se o espaço antropológico da religião Yorùbá na concepção de pessoa e destino. Compreendeu-se que o elemento central da ideia de pessoa se encontra na cabeça, *orí*, morada da personalidade de vasilha do destino individual e entendida como divindade pessoal. Notou-se ainda que o problema do destino e da predestinação do sujeito compreende diferentes entendimentos, constituindo-se como uma vasta e rica tradição religiosa. Esses entendimentos múltiplos contêm uma questão central: será o destino um selo definitivo ou antes há uma possibilidade de alteração? A tradição aponta para que o destino seja algo que sendo atribuído ou escolhido pelo sujeito é irremediavelmente inalterável, podendo haver, como afirma o principal informante, atrasos motivados por forças negativas. O destino positivo ou negativo está ligado a possuir um bom ou mau *orí*, i.e., ao estar destinado a uma vida de sucesso ou fracasso, fato que não é deste mundo (porquanto a escolha do *orí* se constitui como um ritual pré-natal) embora seja nele que se expressa. O destino do sujeito é a este revelado pelo oráculo de *Ifá*. Graças ao interlocutor foi ainda possível adentrar numa análise simultaneamente linguística e simbólica, a do entrecruzar de fado e destino, cujos contornos observamos através do *Dictionary of Yoruba Language* publicado em 1918 pela Church Missionary Society (CMS).

Em retrospectiva, se reconhece que o presente trabalho conduziu por caminhos que não haviam sido, *a priori*, previstos. A opção quer pelas presentes fórmulas religiosas quer pela metodologia teológica correspondem, definitivamente, a um percurso pessoal no interior da religião Yorùbá em diáspora, particularmente no Candomblé e, simultaneamente, às reflexões tomadas acerca da mesma. Nesse sentido, o *background* trazido para esta tese não foi a do observador exógeno, mas a de um observador participante, conscientemente comprometido com o objeto mas ciente de que o método seria

sempre o do «agnosticismo metodológico», i.e., da observação do fenómeno religioso de dentro mas despido das certezas oferecidas pela fé.

Inicialmente pretendia-se a reflexão de um modo teológico e filosófico, i.e., uma reflexão sobre o sentido das coisas, sobre os significados contidos nas fórmulas enunciadas. Todavia, cedo ficou perceptível que se lidava com fórmulas dinâmicas, permeáveis às mudanças e altamente “contaminadas” pelos elementos exógenos do islã e do cristianismo. Dessa feita, a presente obra tornou-se numa viagem pelos encontros religiosos e pelas dinâmicas religiosas de mutação identitária. Ao mesmo tempo, colocou-se o problema dos conceitos e categorias operatórios, nomeadamente o do «monoteísmo», «politeísmo» e «panteão», que sem dúvida poderiam ser condicionadores da construção do discurso e da observação, razão pela qual se tomou as mesmas em consideração, optando por arriscar a proposta de outras categorias que se consideraram mais adequadas à realidade Yorùbá. Assim, o trabalho se tornou numa reflexão de *teologia das transformações históricas e da construção das narrativas essenciais*, sem com isto dizer que ficaram resolvidas todas as questões levantadas, porquanto se sabe que a religião é um produto histórico e assim dinâmico, mutável, permanentemente revisitado e reformulado.

Glossário

– A –

Àbòrìṣà – aquele que cultua os *Òrìṣà*.

Ajogun – energias negativas, como doença, morte, etc.

Àjàlá – divindade oleira, possível epíteto de *Ọbàtálá*.

Aláàbáláàṣẹ – poder de dar ordem, de fazer acontecer.

Aláàfin – “senhor do palácio”; título exclusivo do rei de *Ọ̀yọ́*.

Aṅlo – povo do atual Gana.

Àpò-Iwá – saco da criação usado para criar o mundo, de acordo com a mitologia *yorùbá*.

Àṣẹ – força-vital; energia-primordial; poder de ação.

Àiyé – terra/mundo.

Àyànmọ – destino, fado.

– B –

Bàbá – pai.

Bàbá Ègún – ancestrais masculinos.

Bàbálààwó – “pai do segredo”; sacerdote de *Ifá*.

Bàngbósé – família tradicional *yorùbá* ligada à formação do Candomblé.

– C –

Cghene – *ser-supremo* dos *Isoko*.

– D –

Dan – divindade-cobra, antigo *ser-supremo* dos *fons*; sincretizado com *Ọ̀ṣùmarè* (*vide* *Ọ̀ṣùmarè*); também chamada de *Gbèsén*.

– E –

Èlẹ̀ẹ̀mí – epíteto do *ser-supremo* *Yorùbá*, aplicado tanto a *Olódùmarè* quanto a *Ọbàtálá*.

Èrẹ̀rindínlógún – adivinhação através do búzios (vulgarmente 16) praticado pelos sacerdotes de *Şàngó* e *Yèmonjá* em *Ìgbòho* e que foi levado para o Brasil, constituindo-se o método de adivinhação do Candomblé.

Egbé – sociedade

Egbé Ògbóni – sociedade *Ògbóni*; sociedade dedicada ao culto da Terra-Mãe mas que com o tempo foi-se tornado espaço de presença cristã até chegar à *Ògbóni* renovada.

Eṣe Ifá – versos-sagrados do sistema de *Ifá* (*vide Ifá*).

Èsìn Ìbílẹ̀ – religião tradicional.

Èṣù – também conhecido por *Èlẹgbà(rá)*; divindade da comunicação, dos caminhos, da sexualidade.

– F –

Fatúmbí – “renascido por *Ifá*”.

Fon – povo do antigo Dahomé, atual República do Benim.

– I –

Ifá – também chamado de *Òrúnmílá*; deus da adivinhação e sistema divinatório.

Ìgbós – povo proto-Yorùbá.

Ìkómojade – cerimónia de atribuição do nome à criança Yorùbá.

Ikú – morte.

Ilé-Ifẹ̀ – cidade nigeriana de forte tradição Yorùbá, considerada na mitologia como primeiro lugar da criação; grupo étnico proto- Yorùbá.

Ìpin – destino.

Itàn ìgbà-ndá àiyé – mito Yorùbá da criação do mundo.

Ìyágbá – ancestrais femininos.

Ìyál’àsẹ̀ - “mãe portada de força sagrada”; sacerdotisa.

Ìyálóòde – posto social feminino nas cortes Yorùbá. A *ìyálóòde* é a representante dos interesses femininos (muitas vezes interesses comerciais) na sociedade Yorùbá.

Ìrùnṣònlé – espíritos/entidades divinas; termo alternativo a *Òrìṣà* ou englobante de todas as entidades divinas (ancestrais, divindades, espíritos naturais).

Ìwà pẹ̀lẹ̀ – bom-caráter.

– K –

Kétu – cidade da atual República do Benim; palco das movimentações entre as tradições Yorùbá e Fon; nação de Candomblé.

– L –

Lisa – *ser-supremo* dos Fon do Dahomé a partir do reinado de Tegbesu; epíteto do *ser-supremo* dos Aŋlo do Gana; provável corruptela linguística de *Òrìṣà*.

– M –

Mawu – divindade dos Aŋlo do Gana e que espelha as contaminações teológicas entre os povos da região Yorùbá e circundante.

– N –

Nana-Buluku – também chamada de *Nàná Brukung*, *Nàná Buruku*, *Nàná Bùkùú* ou ainda *Nèné*; divindade feminina cujo culto cobre um vasto território desde os Ashanti, os Fon, os Guang.

Ndjambe Karunga – *ser-supremo* dos hereros.

Nzambi – *ser-supremo* dos Bakongo.

– O –

Obá – divindade feminina Yorùbá do rio com o seu nome.

Oba – rei; monarca local.

Obàtálá – também chamado de *Òṣàálá* e *Òrìṣàńlá*; divindade Yorùbá da criação, considerado na tradição atual a arqui-divindade.

Odùdúwà – ou *Odùduwà*; herói mítico fundador de *Ilé-Ifè* e a quem os reis Yorùbá traçam a sua linhagem; divindade entendida como masculina se perto da tradição do herói civilizador e feminina se ligada ao culto da Terra-Mãe.

Ọfọ – encantamento.

Ọgún – deus da guerra.

Olódùmarè – também chamado de *Ọlọ̀rún*; *ser-supremo* entre os Yorùbá.

Olúbàtá – tocador do tambor *bàtá*.

Olúwá – senhor(a).

Onîṣègùn – “curandeiro”; aquele que trabalha com folhas medicinais; “senhor que faz medicina”.

Onîlu – tocador do tambor *ilú*.

Ọ̀nì – senhor; título do rei de *Ilé-Ifè*.

Ọ̀pọ̀n ifá – tabuleiro de adivinhação do culto de *Ifá*.

Ọ̀rànmíyàn – fundador mítico de *Ọ̀yó*, filho de *Odùduwà*.

Orí – cabeça; porção física.

Orí-inú – cabeça interior; matéria do destino

Oríkì – verso-sagrado.

orín – cantiga

Òrìṣà – divindades Yorùbá; deuses; heróis míticos; ancestrais divinizados

Òrún – espaço suprassensível, morada das divindades, ancestrais, falecidos e por nascer; a sua localização varia consoante a tradição, podendo ser o firmamento ou o interior da terra.

Orúkọ – nome.

Òṣogbo – cidade nigeriana conhecida por ser a morada do culto de *Ọṣun* (*vide* *Ọṣun*).

Ọṣumarè – arco-íris; divindade do arco-íris, das chuvas e das metamorfoses.

Ọṣun – divindade feminina Yorùbá do rio com o mesmo nome, natural de *Òṣogbo*.

Ọyá – divindade do rio Níger, das tempestades e dos raios

Ọyó – cidade nigeriana; antiga capital do Império Ọyó-Yorùbá; grupo étnico proto-Yorùbá

– S –

Ẓànpònná – divindade da varíola, também chamado de *Ọbalúàiyé*.

Segbo – epíteto do *ser-supremo* dos Aṅlo do Gana, possivelmente formulado a partir de *Ẓòngó* dos Yorùbá.

Ẓòngó – ou *Ẓàngó*; ancestral divinizado Yorùbá; quarta rei de *Ọyó* que após a morte foi sincretizado a *Jàkútà* (ou *Jàkuta*), antiga divindade do trovão.

– T –

Takpá – ou *Tapá*; designação dada pelos Yorùbá de *Ọyó* ao vizinho povo do norte, os *Nupê*.

– V –

Vodun – divindades dos *fons* do Dahomé.

– X –

Xambá – ou *Tchambá*; nação africana do atual Togo; nação de Candomblé

– Y –

Yèmọnjá – divindade feminina do rio *Ọgùn*.

Yemowo – divindade feminina de *Ilé-Ifè* que forma casal mítico com *Ọbàtálá*.

Yorùbá – povo da África Ocidental também chamado de *nàgó*, *ànàgó* e *ànàgónu* pelos vizinhos do Dahomé, atual República do Benim.

Yewà – ou *Yèwá*; divindade feminina *Fon*, considerada a beleza por excelência, o pôr-do-sol e o contraponto de *Òṣùmarè* (*vide* *Òṣùmarè*).

Fontes

FONTES ESCRITAS:

BAUDIN, Noël. **Fétichisme et féticheurs**. Lyon: Bureaux des Missions catholiques, 1884.

BORGHERO, Francesco. **Le Dahomé, souvenirs de voyage et de mission**. Cinquième Édition – Tours: Alfred Mame et Fils, éditeurs, 1872.

BOUCHE, Pierre. **La Côte Des Esclaves et Le Dahomey**. Paris: Librairie Plon, 1885.

BURTON, Richard F. **A Mission to Gelele, king of Dahome**, London: Tinsley Brothers, 1864.

Dictionary of Yoruba Language. Lagos: Church Missionary Society (CMS), 1918.

NYENDAAL, David Van. **Voyage de Guinée**. Autrecht: Marchand Libraire, 1705.

BOSMAN, Guillaume. **Voyage de Guinée**. Autrecht: Marchand Libraire, 1705.

BOUCHE, Pierre. **La Côte Des Esclaves et Le Dahomey**. Paris: Librairie Plon, 1885.

ELLIS, A.B. **The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: Their Religion, Manners, Customs, Laws, Language, etc.** London: Chapman and Hall, 1894.

FROBENIUS, Leo. **The Voice of Africa**, London: Hutchinson & Co, 1913.

International Religious Freedom Report 2007: Benin. United States Bureau of Democracy, Human Rights and Labor (14 de setembro de 2007).

FONTES AUDIOVISUAIS

D'OXUM, Carlinhos. **Cânticos aos Orixás de Candomblé**. Rio de Janeiro: Natasha Records, 1997

FONTES DIGITAIS

D'OTOLU, Humberto. **VODUN DAN/Gbèsén – Bessen**. Disponível em
<<http://humbertotolu.blogspot.com/2008/02/vodun-dangbsn-bessen.html>>
Acesso em: 23 ag. 2011.

IFALAYE, David Perez. **Ori (English)**. Disponível em:
<<http://www.ifalaye.com/mi-blog/190-ori-english>>. Acesso em: 19 ag. 2011.

SERRA, Ordep. **Laudo Antropológico sobre o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho**. Disponível em
<<http://ordeperra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>>
Acesso em: 10 de ag. 2011.

Bibliografia

- ALMEIDA, Maria Inez Couto de. **Cultura Iorubá (...)**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2002
- ALPERN, Stanley B. **Amazons of Black Sparta: The Women Warriors of Dahomey**. New York University Press, 1998.
- BALOGUN, Oladele Abiodun. The Concepts of Ori and Human Destiny in Traditional Yoruba Thought (...). **Nordic Journal of African Studies**, 16(1), p. 116-130, 2007.
- BARBER, Karin. How Man Makes God In West Africa: Yoruba Attitudes Towards the Òrìṣà. **Africa**, 51, no. 3, p. 724-745, 1990.
- BASCOM, Wiliam. **Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa**. Indiana: Indiana University Press, 1991.
- BERLINER, David; SARRÓ, Ramon (eds.). **Learning Religion: Anthropological Approaches**. Oxford and New York: Berghahn Books, 2007.
- BERNARDI, Bernardo. **Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos**. Perspectivas do Homem, Edições 70, 1988.
- BRAGA, Julio. **A Cadeira e Ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008
- CHEUNG, Vincent. **Teologia Sistemática**. Boston: Reformation Ministries International, 2003; versão portuguesa disponibilizada pela Monergismo.com.
- COMSTOCK, Gary Lynn. The Yoruba and Religious Change. **Journal of Religion in Africa**, Vol.10, Fasc.1, pp.1-12, 1979.
- DANTAS, Beatriz Góis. "Repensando a Pureza Nagô". **Religião e Sociedade**, 8, pp. 15-20, 1982.
- FERREIRA DIAS, João. **Candomblé em Português**. Ed. Rev., Aseweta | CPCY, 2012.
- FERREIRA DIAS, João. "A Magia dos Negros". Revisão histórica e problematização conceitual de 'religião' no caso Yorùbá. **Revista SANKOFA de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, XI, p. 34-50, 2013.

FERREIRA DIAS, João. A religião se faz com a colheita da terra: problematização concetual de “religião” em África e o caso Yorùbá. **Etnográfica**, 17 (3), p.457-476, 2013.

FERREIRA DIAS, João. À cabeça carrego a identidade: o orí como um problema de pluralidade teológica. **Afro-Ásia**, 49, 11-39, 2014.

DREWAL, Henry J. **Thomas Moulero – Historian of Gelede**. Ile Ife and Denver: Colorado: The University of African Art Press, 2008.

D’OBALUAYÊ, Batista. **O Livro de Ouro dos Orixás**, Rio de Janeiro: Editora Império da Cultura Ltda., 2002.

ELIADE, Mircea. **Historia de las creencias y de las ideas religiosas**. Ediciones Cristiandad, Huesca, 30-32, Madrid: Primera Parte, Vol. IV, 1999.

EKANOLA, Adebola Babatunde. A Naturalistic Interpretation of the Yoruba Concepts of Ori. **Philosophia Africana**, Vol.9, Nº1, March 2006, pp.41-52, 2006.

FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. “Enquanto isso, do outro lado do mar (...)”. **Afro-Ásia**, 17, pp. 139-155, 1996.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

GABA, C.R., The Idea of a Supreme Being among the Anlo People of Ghana. **Journal of Religion in Africa**, Vol. 2, Fasc. 1, p. 64-79, 1969.

HALLGREN, Roland. **The Vital force. A study of Àṣẹ in the Traditional and Neo-Traditional Culture of the Yoruba People**. Lund: Lund Studies in African and Asian Religions, Volume 10, 1995.

HALLGREN, Roland. **The Good Things in Life**. Lund: Lund Studies in African and Asian Religions, Vol. 2, 1991.

HOBSBAWM, Eric e Ranger, Terence (ed.). **The Invention of Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HORTON, Robin. **Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

IDOWU, Bọlaji. **Olódùmarè: God in Yoruba Belief**. London: Longmans, 1962.

IKENGA-METUH, Emefie. Religious Concepts in West African Cosmogonies: A Problem of Interpretation. **Journal of Religion in Africa**, Vol.13, Fasc. 1, p.11-24, 1982.

ILÉSANMÍ, Thomas Mákanjúolá. The Traditional Theologians and the Praticice of Òrìṣà Religion in Yorùbáland. **Journal of Religion in Africa**, Vol.21, 3, p.216-226, 1991.

JAQUES, André Porto. **A Geografia do Batuque: estudos sobre a territorialidade desta religião em Porto Alegre-RS**. Monografia (bacharel) em Geografia junto ao Instituto de Geociências da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, julho de 2005.

JEMIRIYE, T.F; AWUSUSI, Akinlola. Irunmale (Spiritual Entities) of Yoruba Traditional Religion. **Pakistan Journal of Social Sciences**, 4(4): 548-552, 2007.

JONES, Gareth (ed.) **The Blackwell Companion to Modern Theology**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

LAW, Robin. Slave-Raiders and Middlemen, Monopolists and Free-Traders: The Supply of Slaves for the Atlantic Trade in Dahomey c. 1715-1850. **The Journal of African History**, Vol. 30, No. 1, p. 45-68, 1989.

LEVTZION, Nehemia; POUWELS, Randell Lee (eds.), **The History of Islam in Africa**. Athens : Ohio University Press, 2000.

LIMA, Vivaldo da Costa. O Conceito de 'Nação' nos Candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**, 12, p. 65-90, 1976.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia**. Um estudo das relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, Vivaldo da Costa. O Candomblé da Bahia na década de 1930. **Estudos Avançados**, 18(52), p.201-221, 2004.

MATORY, J. Lorand. Islam and the Religions of Spirit Possession among the Ọ̀yọ̀-Yorùbá, **American Etnologist**, Vol.21, No.3, p.495-515, 1994.

MATORY, J. Lorand. **Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

M'BOKOLO, Elikia; AMSELLE, Jean-Loup. **Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique**. França: La Découverte/Poche, 2005.

MEEK, Theophile James. Monotheism and the Religion of Israel, **Journal of Biblical Literature**, Vol. 61, No. 1, p. 21-43, 1942.

MOTTA, Roberto. "A invenção da África: Roger Bastide, Edison Carneiro e os conceitos de memória coletiva e pureza Nagô". Sincretismo Religioso: ritual afro.

Anais do IV Congresso Afro-brasileiro. Recife: Fundaj/Ed. Massanguna, 1996. pp. 24-32.

NEIMARK, Philip. **The Way of the Orisa. Empowering your life through the ancient African religion of Ifa.** San Francisco: Harper Collins Publishers, 1993.

OJO, Olatunji. 'Heepa' (Hail) Òrìṣà: The Òrìṣà Factor in the Birth of Yoruba Identity. **Journal of Religion in Africa**, 39, p. 30-59, 2009.

OLABIYI, Babalola Yai. "From Vodun to Mawu: monotheism and history in the Fon cultural area", In: Chrétien, Jean-Pierre (org.) **L'invention religieuse en Afrique: histoire et religion en Afrique noire**, Paris: Karthala, 1993, pp. 241-265.

OLADELE, Abiodun Balogun. The Concepts of Ori and Human Destiny in Traditional Yoruba Thought: a Soft-Deterministic Interpretation. **Nordic Journal of African Studies**, 16 (1): 116-130, 2007.

OLAJUBU, Oyeronke. **Women in the Yoruba Religious Sphere.** Albany: State University of New York Press, 2003.

OLIVEIRA, Altair B. **Cantando para os Orixás.** Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2002

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para um Filosofia afro-descendente.** Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

OLÚPÒNÀ, Jacob. "The Study of Yoruba Religious Tradition in Historical Perspective". **Numen**, Vol. 40, No. 3, pp. 240-273, 1993.

PAPER, Jordan. **The Deities are Many: A Polytheistic Theology.** New York: State University of New York Press, 2005.

NICOLAU PARÉS, Luis. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.** Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PARRATT, J.K., "Religious Change in Yoruba Society: A Test Case", **Journal of Religion in Africa**, Vol.2, Fasc.1, p.113-128, 1969.

PARRINDER, E. G. Islam and West African Indigenous Religion, **Numen**, Vol.6, Fasc.2, pp.130-141, 1959.

PEEL, J.D.Y. **Aladura: a religious movement among the Yoruba**, London - Oxford University Press for International African Institute, 1968.

PEEL, J.D.Y. **Religious Encounters and the Making of the Yoruba.** Indiana: Indiana University Press, 2000.

- PEEL, J.D.Y. Gender in Yoruba Religious Change. **Journal of Religion in Africa**, 32 (2). 2002, pp.136-166.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 11ª edição – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma Africana no Brasil. Os iorubás**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996
- SALAMI, Yunusa Kehinde. Predestinação e a metafísica da identidade: um estudo de caso iorubá. **Afro-Ásia**, pp. 263-279, 2007.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Editora Vozes, 11ª Edição, 2002
- SILVEIRA, Hendrix. **A Cultura Religiosa dos Iorubás**. Faculdade Porto-Alegrense de Educação, Ciências e Letras. 2004.
- STRIDE, G.T. and C. Ifeka. **Peoples and Empires of West Africa: West Africa in History 1000 – 1800**. Nelson, 1971.
- SOARES, Rafael. “**Feitiço de Oxum. Um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros**”, 2005, tese de doutoramento em Ciências Sociais. Bahia: Universidade Federal da Bahia.
- THOMAS, Louis-Vincent e Luneau, Rene. **La Terre Africaine et ses Religions**. Paris: Éditions L’Harmattan, 1980.
- UKPONG, Justin S. The Problem of God and Sacrifice in African Traditional Religion. **Journal of Religion in Africa**, Vol.14, Fasc. 3, p. 187-203, 1983.
- VERGER, Pierre. **Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique**. Dakar: I.F.A.N., 1957.
- VERGER, Etnografia religiosa iorubá e probidade científica”. **Religião e Sociedade**, n.8, p. 11-20, 1982.
- VERGER, Pierre. “O deus supremo iorubá; uma revisão das fontes”. **Afro-Ásia**, 15, pp. 18-35, 1996.
- VERGER, Pierre e Carybé. **Lendas Africanas dos Orixás**. 4ª edição – Salvador: Corrupio, 1997.
- VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África**. 2ª Edição – São Paulo: EDUSP - Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

VERGER, Pierre. **Orixás**. 6ª ed. – Salvador: Corrupio, 2002.

VOGEL et al., **Galinha D'Angola. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira**, 3ª Edição – Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2001.