

A concepção iorubá da personalidade humana

Wande Abimbola

Trabalho apresentado no
Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra

Paris, 1971

Publicado pelo
Centre National de la Recherche Scientifique

Edição N° 544

Paris, 1981

Tradução, notas e comentários¹ :

Luiz L. Marins

2011

¹ As notas de rodapé conterão notas do autor e os comentários do tradutor, sendo que, a numeração das notas originais do autor estarão em parênteses, logo após a numeração da nota de rodapé. As notas e comentários do tradutor terminarão com a sigla N.T.

Os Iorubá, aproximadamente 14 milhões (1971), são encontrados basicamente em três países na África Ocidental: Nigéria, Daomé e Togo. Na Nigéria, os iorubas estão espalhados entre a cidade de Lagos, os estados ocidentais e Kwara, sendo que, os estados ocidentais, com uma população aproximada de nove milhões, são quase que completamente habitados pelos iorubas.

No Daomé, os iorubas são um importante grupo étnico de aproximadamente meio milhão, em um país cuja população, é de dois milhões. No Togo, os iorubas também podem ser encontrados em larga escala. Aos estados ocidentais antes mencionados acrescenta-se a cultura Creole de Sierra Leone, a qual tem uma forte influência ioruba; importante também é a sobrevivência da cultura ioruba na América do Sul e das Ilhas Caribenhas, remanescentes da era do comércio escravo, e podem que podem ser encontradas mais fortemente na Bahia e em Cuba, onde a linguagem ioruba foi preservada como dialeto ritual e a religião ioruba ainda é largamente professada.

É normal que uma língua assim tão espalhada por todo o mundo, tenha vários dialetos. Somente na Nigéria, o iorubá tem ao menos dez dialetos principais, sendo mais dominante o dialeto de *Qyq* falado por mais da metade da população. Este artigo é baseado principalmente na pesquisa entre os falantes de ioruba da Nigéria, especialmente de *Qyq* (Óió).

Para entender profundamente a concepção iorubá da personalidade humana, é necessário primeiro discutir a visão e a estrutura da cosmologia iorubá.

Os iorubá concebem o mundo como formado por elementos físicos, humanos e espirituais. Os elementos físicos amplamente divididos em dois planos de existência: *ayé* (terra)² e *òrun* (céu)³.

Ayé, que é também algumas vezes conhecido por *isálayé*, é o domínio da existência humana, das bruxas, dos animais, pássaros, insetos, rios, montanhas, etc.

Òrun, que é outras vezes conhecido como *isálórun*⁴, é o lugar de *Olódùmarè*⁵ (O Deus Todo-Poderoso), que é também conhecido como *Òlórún*⁶ significando literalmente “o proprietário dos céus”; o *òrun* é também o domínio dos *Òrìsà*⁷ (divindades), que são reconhecidas como representantes de *Olódùmarè*; e dos ancestrais.

2 Pronúncia: aiê. Para existir uma exata correspondência do fonema iorubá, faremos uso do iorubês, forma paragramatical, onde os acentos são colocados de forma a atenderem o fonema iorubá. N.T.

3 Pronúncia: órum. N.T.

4 Pronúncia: issalórum. N.T.

5 Pronúncia: Olódumare; a forma Olodumaré, embora seja ortograficamente correta para o português, é foneticamente incorreta para o iorubá. N.T.

6 Pronúncia: Ólórún. N.T..

7 Pronúncia: Orixá. Para o fonema ioruba, não devemos acentuar a letra “a”, tal qual no português. N.T.

A mitologia ioruba, como a mitologia de muitas outras culturas, reconhecem um tempo no passado quando ambos, *ayé* e *òrun*, faziam parte do mesmo território, mas estavam separados somente por um portão controlado por um porteiro⁸. Naquele tempo, *Olódùmarè* era provavelmente um Deus mais próximo da terra, mas, quando mais tarde o *òrun* afastou-se e veio a ser fisicamente, completamente separado do *ayé*, *Olódùmarè* tornou-se um Deus do céu. Acredita-se que os *Òrìṣà* tenham vindo para o *ayé* pouco após a sua criação, cujo evento aconteceu em *Ifè*, conforme a crença ioruba. Na terra, os *Òrìṣà* realizam funções semelhantes a suas funções no *òrun*.

Òrìṣànlá (deus da criação) era responsável pela modelagem dos seres humanos, enquanto que *Òrúnmilá*⁹, também conhecido como *Ifá* (deus da divinação), foi encarregado com o uso da sabedoria para a interpretação do passado, presente e futuro, e também para a organização geral da terra.

Ògún (deus do ferro) foi encarregado com a responsabilidade da guerra e façanhas heroicas, enquanto *Èṣù*, também conhecido como *Elégbára*¹⁰ (o deus da justiça), que guarda o divino e vital poder chamado *àṣe*¹¹, o qual tem o dever de ser o policial onipresente que pune e protege a humanidade, bem como realizar os acordos com as divindades.

Acredita-se, que após as divindades realizarem suas funções por um longo tempo, os *Òrìṣà* retornaram para o *òrun*, onde eles estão até agora ajudando *Olódùmarè* como representantes.

Geralmente, crê-se que os *Òrìṣà* sejam protetores dos seres humanos contra as forças do mal conhecidas coletivamente como *ajogun*¹², e desempenham a função de intermediários entre a humanidade e *Olódùmaré*. Os *Òrìṣà*, entretanto, deverão proteger apenas aqueles que pautam pela moral, e tem uma vida honesta e justa, e punem os homens que praticam o mal. Quando eles estão zangados com os seres humanos, eles podem ser apaziguados com sacrifícios, que *Èṣù* geralmente aceita em seu nome.

Os ancestrais, coletivamente chamados de *òkú-òrun*, conforme a crença dos iorubás, também estão no *òrun*. Entre os iorubás, todo adulto que morre [e tem merecimento], vem a ser um ancestral, e um pequeno *òrìṣà* em seu próprio local. A morte, entretanto, é vista como um meio de

8 *Adèna* “aquele que toma conta do portão da rua”. CMS, 2001, pg. 6. N.T.

9 Pronúncia: Órúnmilá; a forma Orumilá ... idem nota (iv). N.T.

10 Pronúncia: Éléguibara. Os afro-brasileiros pronunciam “élébara”, e os afro-cubanos, “eleguara”. O fonema ioruba da letra “gb”, por metaplasmo, geralmente é omitido. Este é o motivo que nos leva a criticar as transcrições e supostas traduções da nossa “herança fonética” de dialetos africanos, entre eles o iorubá. N.T.

11 Sobre a escrita correta desta palavra, ver: “Quando *àṣé* não é *axé*”, em: <http://luizmarins.wordpress.com/afro>. N.T.

12 (1) *Ajogun* literalmente significa, “guerreiros contra o homem”, é um nome coletivo para oito coisas ruins: *ikú* (morte), *àrùn* (doenças), *òfò* (prejuízos), *ègbà* (paralesia), *òrán* (tribulações), *èpè* (pragas), *èwòn* (prisão), *èṣe* (preocupações de qualquer tipo), os quais os iorubás acreditam ser os mais importantes inimigos do homem.

transformação dos seres humanos, de um nível de existência, no *ayé*, para outro nível de existência, no *òrun*. Quando um homem muda de um nível de existência para outro, ele [se tiver merecimento], automaticamente adquire grande poder e autoridade e vem a ser um *òrìṣà* para sua própria família ou linhagem. Portanto, todo iorubá que tem pai e/ou mãe morto, faz sacrifícios para ele ou ela, periodicamente, com preces para uma vida próspera e boa.

Os ancestrais, assim como os *Òrìṣà*, acredita-se que são amigos dos homens. Eles o protegem dos *ajogun* e agem como intercessores entre os homens e os *Òrìṣà*. A relação dos ancestrais para com os seres humanos é mais íntima, mas eles, como os *Òrìṣà*, precisam ser propiciados com sacrifícios, e também podem ficar zangados com um homem que falha com seus deveres familiares, ou sua conduta moral, manchando nome da família do qual ele, ancestral, também faz parte.

Diferente dos *Òrìṣà* e dos ancestrais, as feiticeiras, conhecidas como *àjé*, *iyàmi* ou *ẹleye*, as quais acredita-se que vivam no *ayé*, são intratáveis inimigas da humanidade. De fato, a sua principal função no *ayé* é a destruição de todo o trabalho do homem. Elas aliam-se aos *ajogun*, com o único propósito de destruir o homem e seu trabalho. Além disso, diferente do *Òrìṣà* e dos ancestrais, elas não podem ser facilmente apaziguadas com sacrifícios. Entre os iorubás, muitas mulheres são tidas por ser feiticeiras, embora alguns homens possam estar associados com suas feitiçarias. O mais importante símbolo é o pássaro *ẹhurù*¹³, um tipo de pássaro com hábito noturno.

O Cosmo iorubá é baseado numa ordem hierárquica. No topo está *Olódumàrè*, que é assistido pelos *Òrìṣà*, e em seguida estão os ancestrais. Crê-se que todos eles estão no *òrun*.

Na terra, o poder do *oba* (rei) é supremo sobre seus subalternos. O rei maior dos iorubas, acredita-se ser diretamente descendente de *Odùduwà*, o grande ancestral mítico dos iorubás, e tem uma autoridade divina. Os reis iorubas são assessorados por uma sociedade corporativa, de chefes de vilas e cidades, conhecida como *baàlè*, que são, por sua vez, assessorados pelos chefes de linhagem e famílias, conhecidos como *baálé*.¹⁴ Os *baálé* tomam suas decisões com a aprovação dos mais idosos da linhagem familiar, conhecidos como *àgbà*.¹⁵ Nesta ordem hierárquica, crianças e

13 (2) *Ẹhurù* acredita-se ser o pássaro das feiticeiras, sendo seu símbolo mais importante, e que saem à noite para praticar sua destruição. Crê-se que as feiticeiras tem a habilidade de entrar dentro destes pássaros, quando elas querem fazer algum dano. (Um pássaro grande da família do ganso [CMS, 2001, pg. 75]. A palavra *ẹhuru*, ou *ewuru*, refere-se a uma espécie de fosso ou vala para capturar animais selvagens, cujo topo é coberto e camuflado. [Abraham, 1962, pg. 200]. N.T.)

14 Estas palavras foram registrados pelo dicionário da CMS, 2001, pg. 53, como *bàlé*, e *bàlè*. No domínio da linguística, estas duas palavras formam um parônimo, isto é, palavras ortograficamente parecidas, mas com sentidos diferentes. Este é um dos motivos de nos posicionarmos contra as supostas traduções da “herança fonética afro-brasileira”, publicadas recentemente por alguns pseudo-tradutores de dicionário. N.T.

15 (3) Na sociedade iorubá tradicional, o termo *àgbà* significa mais do que um idoso, sendo aplicado apenas a pessoas com no mínimo cinquenta anos de idade. O termo *òdó* é aplicado para adultos entre a idade de vinte e cinco a cinquenta anos, e o termo *omódé* para jovens com menos de vinte e cinco anos.

jovens não tem autoridade sobre nada, e se, eles morrem antes de tornarem-se um *àgbà*, eles não podem ser cultuados como ancestral.

Assim, como mencionado antes, o *àgbà* ao morrer, vai para o *òrun*, e imediatamente troca seu status para vir a ser um *okuòrun* e o *òrìṣà* também influencia ativamente a atividade humana na terra,¹⁶. Isto significa que, espiritualmente falando, os iorubas não concebem nenhuma separação entre o *òrun* e o *ayé*.

Podemos então representar a estrutura hierárquica de autoridade nos dois planos de existência como discutido acima, de uma forma simplificada, como segue:

Olódùmarè (Deus Todo-Poderoso)

Òrìṣà (divindades)

Òkú-òrun (ancestrais)

Ọba (rei)

Baàlè (chefe de cidades)

Baálé (chefe de famílias)

Àgbà (anciões)

Ọdó (adultos)

Ọmodé (jovens e crianças)

Um estudo mais aprofundado da visão do cosmo iorubá, sua estrutura hierárquica, e sua concepção da personalidade humana, se faz necessário, mas limitação deste artigo não permite, em termos de espaço, um exame mais detalhado do tema; mas os principais elementos serão vistos agora, no que segue.

O Iorubá acredita que a personalidade humana tem dois elementos principais - físico e espiritual. O elemento físico, que é coletivamente conhecido como *ara* (corpo), é, como mencionado acima, o trabalho manual da *Òrìṣàńlá* (o deus iorubá da criação), que foi encarregado por *Olódùmarè* de moldar os seres humanos com barro [nos primórdios da criação]¹⁷, sendo também responsável por moldar a beleza e a feiura, a perfeição e a deficiência [de tudo que é gerado e vem a dar nascimento]. É por isso que ele é considerado como:

16 Na parte final desta frase, a dissertação de Abimbola não deixa claro a que ele se refere: se é o *okuòrun* que veio a ser cultuado como *òrìṣà*, ou, se é *òrìṣà* cultuado pelo *okuòrun*, que continua influenciando o clã (*idilé*). N.T.

17 Ver o trabalho em pdf, *A Imortalidade Iorubá*, texto de Aulo Barretti Filho: <http://grupoorixas.wordpress.com>

“Alágbédé òrun”

“Oko abuké”

“Oko ar \bar{a} ”

“Oko aràrá borí pèté”

“O ferreiro do céu”

“O marido do corcunda”

“ O marido do deficiente”

“O marido da anã, de cabeça chata” ¹⁸

Na sociedade iorubá tradicional, filhos nascidos com deformidades como, corcundas, deficientes, anãs e albinos, são reconhecidos como “*eni-òrìsà*” (parentes do deus da criação). Tais crianças são, portanto, entregues para o alto sacerdote de *Òrìsànlá*, que carrega o título de *Abòrìsà*¹⁹, para tomar conta de tais crianças, e usá-las como serviçais para serviços religiosos e domésticos. Na verdade, os “*eni-òrìsà*” são usualmente os membros mais entusiasmados do culto de *Òrìsànlá*, uma vez que eles foram banidos de sua própria linhagem familiar. Isto significa que às pessoas deficientes são negadas as oportunidades abertas para as pessoas normais, devido ao sistema de hierarquia social. Eles não podem, por exemplo, ter funções como *baálé* (chefes de família), *baálè* (chefes de cidades), ou *oba* (rei). Na morte, eles não podem ser cultuados como ancestrais, por que eles não são enterrados ao lado da linhagem familiar.

Isto não significa, que pessoas deficientes não tem lugar na sociedade iorubá. De fato, como já mencionado, eles desenvolvem importantes funções religiosas como colaboradores no templo de *Òrìsànlá*. Alguns deles são homens de grandes meios materiais, e isto não é nenhuma surpresa, uma vez que eles foram afastados da convivência de sua linhagem familiar, pois atrapalharia as pessoas normais da família, trabalhar e administrar a riqueza. Do ponto de vista de como isto é feito, de qualquer forma, conclui-se que, pessoas deficientes não podem ter funções adequadas de autoridade, na estrutura hierárquica iorubá.

Quanto aos elementos que compõe a personalidade humana, consistem principalmente de:

èmí (soul)²⁰, que tem a sua realização física no coração humano, o qual carrega o mesmo nome.

18 Estes versos usam da metáfora; entendam como: “o responsável por ...”. N.T.

19 Um cultuador de falsos deuses, um idólatra. CMS, 2001, pg. 3. N.T.

20 Aqui, Abimbola generaliza demais, em prejuízo do tema: *èmí* é uma palavra genérica para espírito ou alma, e só deve ser empregada quando o *ara-òrun* não tem vida no *ayé*; entretanto, quando o *ara-òrun* vem para o *ayé*, e torna-se um *ara-ayé*, este passa a ter um *enikeji* (corpo espiritual de um ser humano. Lit. “segunda pessoa”, que não é uma outra consciência fora dele, ao contrário, é ele mesmo, está junto com ele). O *èmí* é então representado pela

orí (a cabeça interior)²¹, que tem a sua contraparte na cabeça física, *esè* (pernas), que são conhecidas pelo mesmo nome no plano físico.

Uma discussão detalhada destes três importantes elementos do aspecto espiritual da personalidade humana, segue agora.

Olódùmarè, Ele mesmo, acredita-se ser o responsável pela criação do *èmí* (alma), após *Òrìṣàńlá* ter moldado todos os elementos físicos, incluindo o coração humano, que é conhecido pelo mesmo nome. Assim, podemos dizer, que o trabalho de *Olódùmarè* consiste em colocar *èmí*, no trabalho final de *Òrìṣàńlá*. *Èmí*, acredita-se ser uma fração da respiração divina que *Olódùmarè* coloca dentro de cada indivíduo, para fazer dele uma existência humana. Assim como *èmí* (coração), é o mais importante elemento do corpo físico, acredita-se também que ele, no plano espiritual, *èmí* (alma) é de suprema importância, por que ele é um elemento imperecível da personalidade humana. Quando um homem morre, seu *èmí* (soul) espiritual não morre, mas vai para o *òrun* com um novo corpo, e toma seu lugar entre os ancestrais.²²

Enquanto na terra, *èmí* trabalha para que todo indivíduo tenha a esperança de que sua vida será melhor. Este ponto é levantado no seguinte poema de *Ifá*, que chama *èmí*, “*the offspring of Olódùmarè*”²³, algo que o ser humano precisa possuir e “casar com ela”, como uma mulher, na intenção de ter todas as boas coisas da vida – dinheiro, casas, mulheres e filhos.

Ejìogbè

1. Gbogbo orí àfín ewú
2. Abuké ló rẹrù Òṣà mọ sọ
3. Lààlààgbàjà ló ti kó ise è dé.
4. A díá fún Ọ́rúnmilà,
5. Níjọ tí nílo rẹmí,
6. Ọmọ Olúdùmarè sọbinrin.
7. Èmí, ọmọ Olódùmarè.
8. Ọmọ aténi légélégé forí sọpeji

respiração (*èémí*). O coração físico (*okàn*), representa os sentimentos individuais deste *ara-ayé*, que formarão a sua forma individual do “seu pensar”, inerente ao seu caráter, *iyè-iwá*, mas vai além disso, pois estes sentimentos e suas idiossincrasias, serão levadas pelo *oku-òrun* (morto), para o reino dos ancestrais, onde voltará a ser um *ara-òrun*, e novamente um *èmí-láá-láé* (espírito eterno), tendo então cultuada sua memória, *iyè'rántí*. N.T.

21 Abimbola refere-se ao *orí-odù*, (orí-destino). *Orí* só significa cabeça quando o tema é o corpo. N.T.

22 Abimbola continua generalizando. Veja nota 20. N.T.

23 “A filha de *Olódùmarè*”. N.T.

9. Òrúnmilà gbó rírú ebo,
10. O rú.
11. Ó gbó èrù àtùkèsù,
12. Ò tù
13. Ó gbó ìkarara ebó ha fún un
14. Ó ní àsẹ̀ bémí ò bá bó
15. Owó mbe
16. Hìn hiin
17. Owó mbe
18. Asẹ̀ bémí ò bá bó
19. Aya mbe
20. Hìn hiin
21. Aya mbe
22. Asẹ̀ bémí ò bá bó
23. Omo mbe
24. Hìn hiin
25. Omo mbe
26. Asẹ̀ bémí
27. Ire gbogbo mbe
28. Hìn hiin
29. Ire gbogbo mbe²⁴

Tradução²⁵

1. A cabeça do albino é cheia de cabelos cinza
2. O corcunda carrega o material de Òsà sem ajuda
3. É de Làlàgbàjà que ele tem trazido todas suas coisas
4. Estes foram os sacerdotes que fizeram divinação para Òrúnmilà
5. Quando ele estava vindo para ter emí
6. A filha de Olódumàrè, como uma esposa.
7. Emí, a filha de Olódumàrè.
8. Descendentes Daquele que senta-se sobre uma fina esteira, e cuja Cabeça está desprotegida da chuva.²⁶
9. Foi dito para Òrúnmilà fazer um sacrifício,
10. Ele fez.
11. Foi dito para ele dar um sacrifício para Èsù,

24 (4) Abimbola, Wande. *Ìjìnlẹ̀ Ohùn Enu Ifá, Apá Kìíní*. Collins, Glasgow, 1968, pg. 16.

25 Este, e outros poemas a seguir, foram traduzido do inglês. N.T.

26 Uma referência ao próprio Olódumàrè. N.T.

12. Ele deu.
13. Seu sacrifício foi imediatamente aceito pelos deuses.
14. Ele disse: "Eu realizo, se *è mí* não falhar".
15. "Há esperança de ter dinheiro"
16. "Isto é certo"
17. "Existe a esperança de ter dinheiro"
18. "Se *è mí* não falhar"
19. " Há esperança de ter mulheres"
20. "Isto é certo"
21. "Há esperança de ter mulheres"
22. "Se *è mí* não falhar"
23. "Há esperança de ter filhos"
24. "Isto é certo"
25. "Há esperança de ter filhos"
26. "Se *è mí* não falhar"
27. "Há esperança de ter todas as boas coisas da vida"
28. "Isto é certo"
29. "Há esperança de ter todas as boas coisas da vida"

Enquanto *Orìṣàńlá* é o criador do corpo, e *Olódùmarè* é o responsável pela criação do *è mí* (alma), *Ajàlá*, "o oleiro que faz cabeças" no céu, é responsável pela criação do *orí* (cabeça interna), [ou *orí-destino*]²⁷. Após *Òrìṣàńlá* ter modelado os seres humanos [incluindo *orí-cabeça*], ele passa os modelos sem vida para *Olódùmarè*, que, ao dar-lhes o *è mí*, dá-lhes também sua força de vida vital. Os seres humanos, assim criados, movem-se para a casa de *Ajàlá*, que dá-lhes, um *orí* [destino].²⁸

Ajàlá, o oleiro, acredita-se ser um devedor incorrigível e uma criatura descuidada e irresponsável. Provavelmente, por este motivo, ele não é reconhecido como uma divindade.²⁹ De qualquer forma, quando *Ajàlá* termina de moldar as cabeças, ele as coloca no depósito. Mas, a maioria dos *orí* [cabeças-destino] não foram feitas com cuidado, porque algumas, ele esquece de cozer, outras foram mal feitas, enquanto outras foram queimadas no forno. Como ele deve para

27 O *orí* de *Ajàlá* é uma metáfora ao destino (*odù*), e não à cabeça propriamente dita, que é feita por *Qbàtálá*. N.T.

28 Este destino só é dado por *Ajàlá* ao ser, quando antes ele consulta *Ifá* e realiza os sacrifícios, ainda no *òrun*, sendo que, neste caso, *Ajàlá* escolherá sempre um bom *orí-destino* para ele. Porém, a grande maioria não consulta *Ifá*, e ao chegar à casa de *Ajàlá*, escolherá um *orí-destino* por si próprio, que poderá ser bom ou ruim. *Odù ogbè-ogúndá*. (Abimbola, 1976, p. 118) . N.T.

29 Esta fala de Abimbola contesta muitos segmentos da religião afro-brasileira, que afirmam ser *Ajàlá* o criador das cabeças. Como vimos, pelo contrário, ele não é, nem mesmo considerado *òrìṣà*, como também, não cria *orí-cabeça*. N.T.

muita gente, ele sempre esconde-se, fugindo de seus cobradores, descuidando-se de alguns *orí* [cabeças-destino] que estão no forno, que terminam por queimarem-se. *Ajàlá*, por causa de sua falta de cuidado e irresponsabilidade, é o responsável por moldar muito mais cabeças [*orí*-destino] ruins, do que boas.

O ato de estar selecionando *orí* [destino] na casa de *Ajàlá*, é reconhecido como livre-arbítrio. Todo indivíduo é livre para selecionar qualquer tipo de *orí* [destino] que ele deseja, seja grande ou pequeno, assado ou sem assar. Uma vez que, a maioria das cabeças moldadas por *Ajàlá* são ruins e imprestáveis, [e como a quase todos os *ara-orun* não consultam *Ifá* antes], segue-se que a quase totalidade dos indivíduos que vão para a casa de *Ajàlá*, escolherão cabeças ruins e imprestáveis. Além de *Ajàlá*, somente *Òrúnmilà*, o deus da divinação e sabedoria, é a outra testemunha do ato da livre escolha dos *orí* [cabeças-destino]. Daí, a importância de consultar *Ifá* de tempos em tempos, para saber o desejo do seu *Orí*.³⁰

Uma vez que a escolha do *orí* [destino] tenha sido feita, o indivíduo, agora um ser humano completo³¹, é livre para viajar do *òrun* (céu) para o *ayé* (terra). Seu sucesso ou falência na vida, depende, geralmente falando, do tipo de *orí* [destino] que ele pegou no depósito de cabeças de *Ajàlá*.

Orí, entretanto, é o elemento que representa o destino humano. A escolha de um bom *orí* [destino] assegura que, as suas aspirações individuais o permitirão ter uma vida próspera e de sucesso na vida; mas, ao contrário, a escolha de um mau *orí* [destino], o levará a uma vida de falências e insucessos.

Além disso, *Orí* [cabeça], que também é conhecido como *òkè-ìpòrì*, ou *ìpín*, é reconhecido pelos iorubás, como um *Òrìsà*, tendo seu próprio culto individual³². *Orí* [cabeça] é reconhecido como um

30 (5) Para uma discussão mais profunda sobre o tema, ou *Orí*, dentro do *Ifá*, ver Abimbola, 1976. - - Nesta última frase, Abimbola mistura os conceitos, sem explicar que, aqui não refere-se ao *orí*-destino de *Ajàlá*, abstrato e metafórico, mas sim, o *Orí* propriamente dito, que manifesta desejo através de *Ifá*, ligado que é, à ancestralidade (*òkè-ìpònrí*, *enikeji*). Neste contexto, a palavra *enikeji* precisa ser melhor explicada, pois muda de conceito. Vejamos:

- a) No contexto de Noção de Pessoa, o duplo espiritual do *ara-ayé* coexiste com seu corpo (*ara*), mas como não é visto pelo olho humano, dizemos que é nosso duplo no *òrun*, porém, fazendo as mesmas coisas que faz sua cópia no *ayé*. Parece confuso, mas nem tanto. Estas expressões "duplo no *òrun*", e "cópia no *ayé*", são abstrações, e não podem ser entendidas de forma literal, pois, enquanto Noção de Pessoa, *enikeji* representa o nosso próprio corpo espiritual, e não um outra entidade/consciência, à parte de nós. N.T.
- b) No contexto de clã/família espiritual (*ebí/dílé òrun*), trata-se realmente de uma segunda pessoa/consciência no *òrun*, alguém de sua família/sociedade espiritual, ou ainda, seu protetor espiritual (*alábò'run*). Tudo está conceito no conceito genérico de *Orí*. N.T.
- c) No contexto social: um gerente-adjunto, um representante, um diplomata. N.T.

31 Na verdade, ainda não o é, por que não nasceu. N.T.

32 (6) Como um *Òrìsà*, *Orí* tem sua própria parafernália, e a mais importante delas, é um material cônico, feito em couro, onde muitos búzios são costurados e pendurados. Este material é conhecido como *iborí*, e sacrifícios são

deus individual e pessoal, que cuida dos interesses particulares da pessoa, enquanto que o *Òrìṣà* existe para o interesse de todo o clã (*idílé*) ou família (*ẹbí*).

Por causa disso, *Ifá* coloca *Orí* numa posição muito mais alta do que qualquer outro *Òrìṣà*. O que *Orí* não aprova, não pode ser dado para nenhuma pessoa, nem pelos *Òrìṣà*, nem pelo próprio *Olódùmarè*. *Orí* é, entretanto, um intermediário entre cada pessoa, e o *Òrìṣà* [da família], e este não atenderá nenhum pedido, que não tenha sido aprovado pelo *Orí* da pessoa. Sobre isso, nos fala a seguinte passagem de um poema de *Ifá*:

Ògúndá Méjì

1. Orí, pèlẹ́
2. Atètẹ́ níran.
3. Atètẹ́ gbe ni kòṣà
4. Kò sòṣà tí dá ní gbè
5. Lẹ́yín orí ẹni
6. Orí, pèlẹ́
7. Orí àbíyẹ
8. Ẹni orí bá gbẹboọ̀ rẹ
9. Kó yò sèsẹ́³³

Tradução

1. *Orí*, eu saúdo você
2. Você, aquele que sempre lembra-se de nós
3. Você, que abençoa o homem antes que qualquer *Òrìṣà*
4. Nenhum *Òrìṣà* abençoa um homem
5. Sem o consentimento de seu *Orí*
6. *Orí*, eu saúdo você
7. Você, que permite que as crianças nasçam vivas
8. Aquele cujo sacrifício é aceito por seu *Orí*
9. Se alegrará abundantemente.

No próximo extrato de poesia divinatória de *Ifá*, *Orí* é apresentado como um *Òrìṣà*, que é mais simpático para a pessoa, do que todos os outros *Òrìṣà*. Portanto, se um homem está em necessidade

colocados sobre ele durante o processo de propiciação de *Orí*.

33 (7) Abimbola. *Ijìnlẹ̀ Ohùn Enu Ifá, Apá Kîní*. p. 95

de alguma coisa, ele deverá, primeiro de tudo, fazer seus pedidos para seu *Orí*, antes dele solicitar ajuda de qualquer outro *Òrìṣà*.

Neste extrato, a história fala de um sacerdote de *Ifá*, que tinha falta de muitas coisas boas. Ele solicitou ajuda a *Òrúnmilà*, seu *Òrìṣà*, que ele cultuava, mas *Òrúnmilà* o enviou para *Èṣù* (o mensageiro) que atua como porta-voz. *Èṣù* disse, que *Òrúnmilà* não tinha simpatia pelas coisas que ele desejava, orientando, que ele deveria solicitar todas as coisas que ele queria, para seu *Orí*. Quando o sacerdote fez o que foi dito, ele começou a ter todas as coisas que antes lhe faltavam. O extrato completo segue agora:

Ejì-Oye³⁴

1. Olóòótú tí ní bẹ́ láyé ò pógún
2. Síkàṣìká ibè wòn ò mọ́ níwòn egbèfà
3. Qjọ́ èsan ò lọ́ títí
4. Kò jé kóràn dun ni
5. A díá fun òràn gbogbo tí ní dun akápò
6. Bèè ni wòn ò dun 'Fá
7. Òràn owó ní dun akápò
8. Òràn obìnrín ní dun akápò
9. Òràn omọ́-bíbí ní dun akápò
10. Akápò wáá lọ́ sọ́ fún Òrúnmilà
11. O ní gbogbo ire gbogbo ni òun ní wá
12. Òrúnmilà ní kí akápò ó lọ́ sọ́ fún Èṣù
13. Èṣù ní gbogbo òràn tí ní dun ìwọ́ akápò yí
14. Kò dun Ifá
15. Èṣù ní ìwọ́ akápò
16. Orí rẹ́ ni kí o lọ́ rò fún
17. Nígba tí akápò se bee tán
18. Òràan rẹ̀é wáá bèrè sí í dára
19. Ijó ni akápò ní jó
20. Ayò ní ní yò
21. Ó ní yin àwọn awoó rẹ́
22. Àwọn awoó rẹ́ ní yin Ifá
23. O ní bèè gégé
24. Ni àwọn awo óún wí ...
25. Njé, ohun gbogbo t'ó bá ní dùn mí

34 *Òyèkú-Méjì*. N.T.

26. Ng ó máa rò f'órî mi
27. Orí eni ni alágbòràndùn
28. Orî, mi là mí o,
29. Ìwò lalágbòràndùn

Tradução

1. Verdadeiros homens não são mais que vinte na Terra
2. Maus homens são mais que sessenta
3. O dia da vingança não está longe
4. É por isto que não estamos ofendidos
5. Ifá foi consultado sobre todas as coisas que um babalaô desejava
6. Mas que *Ifá* não desejava
7. O babalaô não tinha dinheiro
8. O babalaô não tinha mulheres
9. O babalaô não tinha filhos
10. Ele foi queixar-se com *Òrúnmìlà*
11. Ele disse que estava precisando de todas as coisas boas da vida
12. *Òrúnmìlà* disse, que o babalaô fosse fazer suas queixas a *Èsù*
13. Mas *Èsù* disse para o babalaô que todas as coisas que ele desejava
14. Não eram o desejo de *Ifá*
15. *Èsù* então avisou o babalaô assim:
16. "Você babalaô, vá queixar com seu *Orí*"
17. Quando o babalaô fez como lhe tinha sido ordenado
18. Sua vida veio a ser boa
19. Ele começou a dançar
20. Ele começou a regozijar-se
21. Ele estava louvando os sacerdotes de *Ifá*
22. E os sacerdotes estavam louvando *Ifá*
23. Ele disse: "Isto foi exato"
24. "O que os sacerdotes de *Ifá* haviam previsto"
25. "De agora em diante, todas as coisas boas que eu quiser"
26. "Eu revelarei para meu *Orí*"
27. "O *Orí* de uma pessoa é seu simpatizante"
28. "Meu *Orí*, salve-me"
29. "Você é meu simpatizante"

O próximo extrato aumenta o ponto de vista feito anteriormente, que o sucesso ou falência de qualquer pessoa depende, por extensão, do tipo de *orí* que a própria pessoa selecionou no *òrun*, e

que, uma vez que a pessoa escolheu seu destino ao selecionar um *orí*, será quase impossível alterá-lo na terra. Assim, os deuses não tem poder para alterar o destino de um homem.³⁵ Este extrato narra a história de um sacerdote de Ifá, que queixou a *Olódumarè*, que ele não recebia ajuda de *Òrúnmilà*, o qual ele cultuava dia e noite. *Olódumarè* chamou *Òrúnmilà* para ouvir sua própria versão do caso. *Òrúnmilà* disse que ele tinha feito o melhor para o devoto, mas o mau *orí* escolhido por ele, o tinha impedido de alcançar o sucesso. O extrato segue agora:

Ejì-Òyè³⁶

1. *Òwó èwe ò tó pepe,*
2. *Ti àgbàlagbà ò wò akèrègbè.*
3. *Isé èwé bẹ àgbà*
4. *Kí ó má se kò mó*
5. *Gbogboo wa ni a nísé a jo mbe 'raa wa*
6. *A díá fún Òrúnmilà*
7. *Èyí tí akápò rè*
8. *Ò pè léjò lódò Olódumarè*
9. *Olódumarè wáá ránísé si Òrúnmilà*
10. *Pé kí ó wáá sọ idí náà*
11. *Tí kò fi gbe akápò rè*
12. *Nígbà tí Òrunmílà*
13. *Ó ní òún sa gbogbo agbára òun fún akápò*
14. *Ò ní ìpín akápò ni ò gbó*
15. *Nígbà náà ni òrò náà*
16. *Tóó wáá yé Olódumare yékéyéké*
17. *Inúu rẹé sì dún*
18. *Pé òun kò dá ejo eékún kan*

Tradução:

1. Os braços da criança não alcançam uma prateleira alta
2. As mão de um adulto não pode entrar na cabaça
3. O trabalho, um adulto coloca uma criança para fazer,
4. E não o deixa recusar.

35 Esta afirmação de Abimbola contraria todo o sistema religioso iorubá, pois uma vez que o ori-destino não pode ser alterado, não haveria necessidade de consultar Ifá para melhorar a vida de alguém, pois tudo seria "obra do destino" preparado por *Ajálà*. N.T.

36 Este verso foi publicado posteriormente por Abimbola (1976, p. 145). N.T.

5. Todos nós temos a obrigação de pedir um ao outro
6. Foi feito *Ifá* para *Ọ́rúnmilà*
7. Sobre um devoto,
8. Que fez uma queixa a *Olódùmarè*.
9. *Olódùmarè* então chamou *Ọ́rúnmilà*
10. Para explicar o motivo
11. Porque ele não ajudava seu devoto
12. Quando *Ọ́rúnmilà* chegou à presença de *Olódùmarè*
13. Ele explicou que ele tinha feito o melhor para o seu devoto
14. Mas o mau orí escolhido pelo devoto, tornava todos os seus esforços infrutíferos
15. Foi então que o assunto
16. Veio a ser claro para *Olódùmarè*³⁷
17. E ele estava feliz
18. Porque ele não fez um julgamento apressado ouvindo somente uma das partes

A concepção iorubá de *Orí* afirma categoricamente que a maioria das pessoas escolheram um mau destino no *òrun*. Ela, portanto, quer dizer que, muito poucas pessoas adquiriram um bom *orí*, o qual é um elemento potencialmente representativo de sucesso. Mas, uma vez que os seres humanos naturalmente não querem aceitar a falência, eles se empenham em uma interminável luta, embora infrutíferas, para alcançar o impossível – melhorar seus destinos escolhidos. O seguinte extrato ilustra este ponto:

*Ọ́sá Méjì*³⁸

1. Bí ó bá se pé gbogbo orí gbogbo ní í sun pósito
2. Ìrókò gbogbo ìbá ti tán n'ígbo
3. A díá fún igba eni
4. Tí n ti Ìkòlè òrun bọ wá sí t'ayé
5. Bí ó bá se pé gbogbo orí gbogbo ní í sun pósito
6. Ìrókò gbogbo ìbá ti tán n'ígbo
7. A díá fún Ọ̀wèrè
8. Tí n ti Ìkòlè òrun bọ wà sí t'ayé

³⁷ *Ifá* revela que *Olódumare* não é onisciente, ao contrário, ele tem que ser informado, e isto mostra que o africano tradicional tem uma visão de Deus muito mais verdadeira que o europeu, pois enquanto o Deus africano é democrático, e delega poderes aos *Ọ̀rìṣà* para que possa ajudar aos seres humanos, o Deus europeu é absolutista, concentrando poderes, sem contudo, importar com os fiéis. N.T.

³⁸ Este verso foi publicado posteriormente por Abimbola (1976, p. 146). N.T.

9. Òwèrè là ní jà
10. Gbogbo wa
11. Òwèrè là ní jà
12. Èni t'o yan'ri rere kò wópò
13. Òwèrè là ní jà
14. Gbogboo wa
15. Òwèrè là ní jà

Tradução

1. Se todos os homens fossem destinados a serem enterrados em caixões,
2. A árvore *Ìrókò*³⁹ seria extinta na floresta.
3. Foi jogado Ifá para duzentos homens,
4. Que estavam vindo do céu para a terra.
5. Se todos os homens fossem destinados a serem enterrados em caixões
6. A árvore *Ìrókò* seria extinta na floresta
7. Foi jogado Ifá pra "a luta"
8. Que estava vindo do céu para a terra
9. Nós estamos apenas lutando
10. Todos nós
11. Nós estamos apenas lutando
12. Aqueles que escolheram "um bom destino" não são muitos
13. Nós estamos apenas lutando
14. Todos nós
15. Nós estamos apenas lutando

A discussão das últimas páginas centralizou-se em torno de *Orí* como um importante elemento da personalidade humana. Fizemos também um exame do processo pelo qual *Orí* é selecionado no *òrun*, e as consequências de sua irrevogável escolha, por cada pessoa. Tudo isto tem sido apoiado com extratos do corpo literário de *Ifá*.

É preciso enfatizar, entretanto, que a concepção iorubá da escolha do destino, através de *orí*, também enfatiza a necessidade de trabalhar duro para a realização do sucesso, representado pela

39 *Chlorophora Excelsa* (Verger, 1995, p.573). Na republicação de 1976, Abimbola acrescentou a seguinte nota (n. 41), que julgo interessante transcrever aqui: "*Ìrókò é uma das mais preciosas árvores florestais do oeste africano. Ela é a árvore favorita dos iorubás para fazer caixões, mas, somente pessoas importantes eram enterradas em caixões*". N.T.

escolha de um bom orí. Isto leva-nos ao conceito de *esè* (perna)⁴⁰, como um também importante elemento da concepção iorubá de personalidade humana. *Esè* é reconhecido pelos iorubás como uma parte vital da personalidade humana, em ambos os sentidos, físico e espiritual. *Esè*, para os iorubás, é o símbolo do poder e atividade. Ele é, entretanto, o elemento que habilita o homem para lutar e agir adequadamente na vida, para que ele possa realizar o que foi designado para ele, pela escolha do *Orí*. Como *Orí*, *esè* é reconhecido como um *òrìsà* que precisa ser cuidado, na intenção de conseguir o sucesso. Por isso, quando um homem faz um sacrifício para seu *Orí*, parte do sacrifício é também oferecido para *esè*.

Mais uma vez, novamente, faremos uso de um extrato da poesia divinatória de *Ifá* para apoiar a elucidação do lugar de *esè* na concepção iorubá da personalidade humana. O seguinte extrato conta a história do dia em que todos os *Orí* se reuniram, e resolveram juntos realizar algo. Mas eles não convidaram *esè* para a reunião. Após terminarem todas as deliberações, eles perceberam que não havia ninguém para carrega-os de volta. Eles foram, então, forçados a reconhecer a importância de *esè* na execução de seus planos. O ensinamento desta história, é que, mesmo que alguém está predestinado ao sucesso pela escolha de um bom *orí*, não poderá, efetivamente conseguir o sucesso, sem o uso do *esè*, simbolo do poder e atividade.⁴¹ O extrato completo segue agora:

Òtúúrúpòn Méjì

1. Òpèbè, awo *Esè*
2. Ló díá f"*Esè*
3. Níjọ tí ní ti Ìkòlẹ̀ òrun bọ̀ wáyé
4. Gbogbo àwọn orí sà araa wọn jọ
5. Wọn ò pe *Esè* sí i
6. Èsù ní: "E ò pe *Esè* sí i
7. Bí ó ti se gún náà nù-un
8. Ìjà ni wòn fi tóká nìbè
9. Ni wón tóó wáá ránsé sí *Esè*
10. Nígba náà ni imòrán tí won ní gbà tóó wáá gún
11. Wón ní bée gégé
12. Ni àwọn awo àwón wí

40 Não confundir com *esé*, “um verso de poesia, uma lista de algo”. Observe o tom da segunda letra [e]. N.T.

41 Significando que o bom destino não se realizará por si mesmo, necessitando do empenho e boa vontade da pessoa. Isto implica num paradoxo, pois, ao dizer que a realização do destino (*orí Ajálá*) depende do empenho e da boa vontade do ser humano, aqui simbolizado pelo *esè* do destinado, e que, se esta faltar, o destino não se realizará ... é o mesmo que afirmar que o destino não existe. Esta questão traz uma implicação ainda mais profunda, por que se o destino não existe, qual seria o verdadeiro sentido de se fazer *Ifá*? N.T.

13. Òpèbè, awo Èsè
14. Ló díá f' Èsè
15. Níjò tí nì ti Ìkòlè òrun bọ wáyé
16. Òpèbè mà mà dé ó
17. Awo Èsè
18. Enìkan kì í gbìmòràn
19. K'ó yo t' esèè 'lè
20. Òpèbè mà mà dé ò
21. Awo Èsè.

Tradução

1. Òpèbè, o sacerdote de *Ifá* das pernas
2. Jogou *Ifá* para as pernas
3. No dia que estavam vindo do céu para a terra
4. Todas as cabeças reuniram-se em assembleia
5. Mas eles não convidaram as pernas
6. Èsù disse: " Uma vez que vocês não convidaram as pernas"
7. "Vamos ver se vocês realizarão seus planos com sucesso"
8. O encontro terminou em fracasso
9. Foi então que eles convidaram as pernas
10. Foi então que seus planos tiveram sucesso
11. Eles disseram que foi exatamente
12. Como os *awo* tinham previsto
13. Òpèbè, o sacerdote de *Ifá* das pernas
14. Jogou *Ifá* para as pernas
15. No dia que estavam vindo do céu para a terra
16. Òpèbè chegou com segurança
17. O sacerdote de *Ifá* das pernas
18. Ninguém realiza nada
19. Se não tiver pernas
20. Òpèbè chegou com segurança
21. O sacerdote de *Ifá* das pernas

Conclusão

Nas páginas precedentes, nós tentamos uma análise dos principais elementos da concepção iorubá da personalidade humana. Nós reconhecemos dois elementos gerais: os elementos físicos, coletivamente conhecidos como *ara* (corpo), e os elementos espirituais, que incluem *emí* (alma), *orí* (cabeça interior), e *ese* (pernas). É preciso anotar que existem outros elementos menores que poderiam ser discutidos, como *òjìjì* (sombra) e *ìbínú* (temperamento), mas que as limitações deste artigo não nos permite discuti-los.

O relacionamento dos elementos estudados, e suas funções, foram direta ou indiretamente mencionadas sob a visão física e espiritual. Para esclarecer, vamos agora resumir.

Uma vez que todos os elementos dentro da personalidade iorubá são predestinados, o status e função de cada indivíduo na terra, em relação a estes elementos predestinados, é determinado pelo tipo de qualidade pessoal que cada indivíduo seleciona no *òrun* (céu). Como mencionado, pessoas deficientes tem poucas chances de ocupar um cargo de autoridade, dentro da estrutura de organização social iorubá. Para os não-deficientes, o limite de até onde eles podem chegar dentro da estrutura hierárquica iorubá, depende, por extensão, do tipo de *orí* que ele selecionou por ele mesmo, no céu. Aqueles poucos que escolheram um bom *ori* feito por *Ajàlá*, se eles combinarem esta potencialidade com trabalho duro, terão sucesso, enquanto que, aqueles que escolheram um mal *ori*, a maioria, estão sentenciados ao fracasso.

Igualmente, os iorubás acreditam que aqueles que vieram a ser grandes e importantes homens na terra, escolheram todas as potencialidades para virem a ser grandes, no *òrun* (céu), quando sua escolha de *orí* foi feita. Grandeza na vida, é uma das coisas que alguém escolhe no céu, com o seu *orí*. Todos aqueles, que vierem a ser reis, assim como aqueles que vierem a ser escravos, escolheram estes status-elementos, no *òrun*.

Acrescentando, o seguinte poema de *Ifá* salienta que ninguém pode contar se escolheu um bom ou mau *ori*, pois o modelo e o tamanho de um mau *orí*, não é necessariamente diferente de um bom *orí*. O tipo de *orí* escolhido por uma pessoa, permanece desconhecido para ele, bem como para todos os outros homens [e mulheres], exceto , é claro, para *Òrúnmilà*, que foi a única testemunha do destino no ato da escolha de *orí* no *òrun*. O poema segue agora:

Òsá Méjì

1. Orí burúkú kì í wú tuulu
2. A kì í dá esè asiwèrèè mò lójú-ònà
3. A kì í m'orí olóyè lówùjò
4. A díá fún Móbówú
5. Tí í se obìnrin Ògún
6. Orí tí ó jòba lóla
7. Enìkan ò mò
8. Kí toko-taya ó mó pe'raa wòn ní wèrè mó
9. Orí tí ó jòba lóla
10. Enìkan ò mò

Tradução

1. Uma cabeça ruim não cresce
2. Ninguém reconhece a pegada de um louco, na estrada
3. Ninguém pode distinguir a cabeça destinada a usar a coroa numa assembléia
4. Foi feito *Ifá* para Móbówú
5. Que era a mulher de Ògún
6. A cabeça que reinará amanhã
7. Ninguém conhece
8. Permite que o marido e a esposa parem de chamar o nome um do outro
9. A cabeça que reinará amanhã
10. Ninguém conhece.

BIBLIOGRAFIA DO AUTOR:

ABIMBOLA, Wande - *Ijinlè Ohun Enu Ifá, Apa Kìíní*, Collins, Glasgow, 1968.

_____ - *Ijinlè Ohun Enu Ifá, Apa Kejì*, Collins, Glasgow, 1969.

_____ - *Ijinlè Ohun Enu Ifá, Apa Kéta*, Mimeographed.

_____ - "The Place of Ifá in Yoruba Traditional Religion". *African Notes*, vol.2, n. 2, Jan. 1965.

_____ - "Ifá as a Body of Knowledge and as an Academic Discipline". *Lagos Notes & Records*, vol. 2, n.1, June 1968.

BABALOLA, S.A. - *The Content and Form of Yoruba Ijala*, Oxford University Press, 1966.

BASCOM, W.R. - *Ifa Divination, Communication Between Gods and Men in West Africa*, Indiana University Press, 1969.

ELLIS A.B. - *The Yoruba Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, London, Chapman and Hall, 1894.

FARROWNS S.S. - *Faith, Fancies and Fetich, or Yoruba Paganism*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1926.

FORDE, Daryll. - *The Yoruba Speaking Peoples of South-Western Nigeria*, London, International African Institute, 1962.

IDOWU, E. Bolaji. - *Olódùmarè. God in Yoruba Belief*, Longmans, 1962.

LUCAS, Olumide. - *The Religion of the Yorubas*, C.M.S. Bookshop, 1948.

STONE. R.H. *The Yoruba Lore and the Universe*, Institute of Education, University of Ibadan, 1965.

Bibliografia do Tradutor

ABIMBOLA, Wande – *Ifá, an Exposition of Ifá Literary Corpus*, Oxford University Press, Ibadan, 1976.

_____.(Org.) – *Yoruba Oral Tradition, selection from the papers presented at the seminar on yoruba oral tradition: poetry in music, dance and drama*, Department of African Languages and Literatures, University of Ife, Ile-Ife, Nigeria, 1975.

_____. *Sixteen Great Poems of Ifa*. UNESCO, 1975.

_____. *Ifa Divination Poetry*. New York: NOK Publishers, Ltd., 1977.

_____. *Awon Ojú Odù Mereerindinlogun*. Oxford University Press, Ibadan, 1977.