

REVISTA OLORUN N. 18 Julho de 2014

ISSN 2358-3320 <http://www.olorun.com.br>

CRENÇAS QUESTIONÁVEIS MAS NÃO QUESTIONADAS: UMA CHAMADA PARA UM EXAME CRÍTICO DA CULTURA IORUBÁ.

Oyelakin Richard Taye

Departamento de Filosofia

Universidade Obafemi Awolowo

Nigéria

richyman2009@yahoo.com

Tradução: Luiz L. Marins

<http://www.luizlmarins.com.br>

Com notas do tradutor no rodapé.

Julho de 2014

Resumo

A crença fundamental do destino na cultura Iorubá é explicada com a tradição que todas as pessoas que vem para o *ayé* (terra), têm pacote de destino que contém tudo o que aquela pessoa será. Entretanto, o conteúdo deste destino não é conhecido por ninguém, exceto *Òrúnmìlà*, um dos deuses. Portanto, acredita que uma pessoa morre se e quando ele/ela esgotou o conteúdo de seu *orí* (pacote de destino). Assim, no sistema de crença Iorubá, uma morte prematura é uma morte dolorosa, pois se acredita que um jovem poderia não ter completado totalmente sua missão terrestre. Sua morte é, portanto, triste, e ele não poderia, assim, ser admitido no *òrun* (céu) para participar da comunidade dos antepassados. Esta é a explicação para a crença na reencarnação, e, mais especificamente, a crença em *àkúdàáyà* ou *abara méjì* (pessoas reencarnadas).

Este artigo argumenta dois pontos principais: Em primeiro lugar, apesar da crença iorubá que nenhum ser humano conhece o conteúdo de seu destino, o entendimento da morte dolorosa ou súbita pressupõe algum conhecimento do conteúdo do destino de cada pessoa. Em segundo lugar, as crenças em destino por um lado, e na morte súbita ou triste por outro, são mutuamente exclusivos. Isto significa que, se uma é verdadeira, a outra será falsa, e vice-versa, de modo que segurando as duas juntas seria contraditório. Como tais contradições são comuns entre os Iorubás, há necessidade de uma análise crítica do sistema de crença iorubá, na busca de uma cultura moderna.

Palavras chaves:

orí, destino, morte, reencarnação, Iorubá.

INTRODUÇÃO

Este trabalho é dividido em quatro seções principais:

1. A primeira apresenta uma análise das bases para a crença tradicional Iorubá e como *orí* é obtido.
2. A segunda seção examina criticamente a crença na morte prematura e a morte natural entre os Iorubá. Também destaca a necessidade de analisar os prejuízos que os gastos desnecessários nos rituais fúnebres trazem para a sociedade Ioruba.
3. A terceira pretende mostrar que, a crença no “destino pronto” e a morte prematura são mutuamente exclusivas, de forma que a cultura Ioruba, para ser consistente, não pode adotar as duas formas como verdadeiras.¹
4. A quarta seção é uma chamada para uma avaliação da cultura Ioruba. O motivo é que dentro de todo seu complexo cultural existem alguns contraditórios sistemas de crença.

Este trabalho questionará duas principais crenças da cultura ioruba:

- 1) Um destino pronto para cumprir na Terra.
- 2) O reconhecimento da morte prematura.

De acordo com a crença iorubá, ninguém conhece o conteúdo de seu *orí*, ou de outras pessoas, exceto a divindade *Òrúnmilà*.² Para os Iorubás, uma vez que o destino contém a totalidade do tempo de vida de uma pessoa, é portanto improvável que uma pessoa morra sem ter cumprido seu destino. Em outras palavras, uma pessoa morre quando chega ao fim de seu destino, em qualquer idade. Conclui-se assim que ninguém morre antes da hora, portanto, nenhuma morte é indevida.

1 Nota do tradutor. A crença no “pacote de destino” ou “destino pronto”, implica que o Ser precisa existir espiritualmente antes de nascer. Este ser espiritual é criado por *Qbátálá*, e recebe a vida de *Olódumarè*, ainda no *òrun*. Se assim não for, não se pode aplicar o conceito de “destino pronto”, o que resultaria em uma desconstrução de toda filosofia Iorubá. Ver <<http://www.luizlmarins.com.br>>

2 Nota do tradutor. Exceto se houver tradição oral não ainda coletada, não há na etnografia disponível nenhum *itàn* ou *ese Ifá* que comprove ser *Òrúnmilà* conhecedor do destino escolhido. O mito publicado por Abimbola (1976), em nenhum momento faz esta afirmação. Tudo que temos são conceitos vagos publicados por agentes religiosos, de *Ifá* ou *Òrìsà*, sem nenhum embasamento.

No entanto, a crença no destino pressupõe que nenhuma morte é antes do tempo, e isto conflita com a prática na sociedade Iorubá, onde algumas mortes são consideradas “antes da hora”, enquanto outras não. Assim, a morte de um jovem é recebida com luto, enquanto que a morte de um idoso, é comemorada.

Entretanto, esta atitude pressupõe o conhecimento do conteúdo do destino das pessoas, jovens e idosos, pois há o suposto conhecimento que a pessoa idosa morreu cumprindo seu destino, e por isso sua morte é comemorada. Inversamente, há também o suposto conhecimento de que se um jovem morre, não cumpriu seu destino, por isso, sua morte é recebida com luto.

Este texto argumenta que os dois conjuntos de crenças descritas acima são mutuamente exclusivos, pois não podem ser ambos verdadeiros, ao mesmo tempo, e nos mesmos aspectos. Consequentemente, se uma cultura possuiu as duas crenças como verdades simultâneas, não há necessidade de sua reavaliação.

1ª PARTE - AS BASES PARA A CRENÇA TRADICIONAL IORUBÁ

A cultura Iorubá está fundamentada na crença metafísica de existências sobrenaturais como *Olódùmarè*, *Òrìṣà* e *okú-òrun*. Isto confirma o ponto de vista de Mbiti que “para os africanos, toda a existência é um fenômeno religioso. O homem é profundamente religioso, vivendo dentro de um universo religioso” (1969, p. 15).

Por isso, para Bewaji, a existência de *Olódùmarè* não é assunto para debate, ao contrário, pois isto é fundamental para todos as ontologias:

“A existência de *Olódùmarè* não é geotectônica, nem depende dos caprichos humanos. Isto talvez explique por que não há elaborados argumentos e pensamentos para provar a existência de Deus na religião Iorubá. O ponto de vista inicial da sabedoria entre os Iorubás é a aceitar o fato da existência de Deus.” (Bewaji, 2007, p. 369)

A crença na existência de *Olódùmarè* evidencia a crença Iorubá em dois planos de existência, chamados: *òrun* (céu) e *ayé* (Terra). Acredita-se que o *ayé* foi criado por *Olódùmarè* com a assistência dos *Òrìṣà*, que moram com Ele no *òrun*.

Esta crença também evidencia a ideia de uma continuidade entre o *ayé* e o *òrun*. Por continuidade eu quero dizer, a conexão entre o *òrun* e o *ayé*, de tal forma que os dois “*se encaixam e se misturam de tal forma que não é fácil , ou mesmo necessário, distingui-los ou separá-los*”. (Abimbola, 2006; Onwuanibe 1984; Mbiti 1969)

Esta ideia mostra-nos a crença tradicional Iorubá que as pessoas no *ayé* (*ara-ayé*) comunicam-se e/ou interagem diretamente com os seres do *òrun* (*ara-òrun*). Isto pode ser através de sacrifícios, libações, e invocações. Isto mostra também a crença Iorubá que as almas dos mortos vão para o *òrun*, de onde eles vem, e onde eles agora vivem.

Entretanto, a exigência é que essas almas cumpram sua missão no *ayé* (Terra) para serem admitidos no *òrun* (céu), e continuar a viver com os ancestrais. A alma daqueles que não completaram suas missões antes de morrerem, continuam a vagar pelo mundo até que seu tempo se cumpra.

Há uma tríplice concepção do ser humano na crença Iorubá: uma pessoa é constituída de *ara* “corpo”, *èmí* “alma” e “*orí*” cabeça interior que carrega o destino. (Abimbola 1971; Makinde 1984; Idowu 1962; Kaphagawani 2004; Hallen and Sodipo 1986, 105; Gbadegesin 1998 and 2004; Abimbola 2006).³ [Leiam a nota de rodapé, por favor].

3 Nota do tradutor. Entendemos que este conceito simplista, ainda que embasado em fontes de renome, é resumido ao extremo, e não mostra outros aspectos da Noção de Pessoa Iorubá, tão ou mais importantes. Por exemplo: a) não explica a diferença entre *èmí* (o *ara-òrun*), criado por *Qbátálá* e vivificado por *Olódùmarè* **ainda** no *òrun*, e o *enikèji*, o duplo espiritual do *ara-ayé*, **no ayé**; e ainda, *òkàn*, o *ara-ayé* individualizado, e a parte que lhe sobrevive, *iyè* (memória da existência temporal). b) não explica também a diferença entre *orí* (cabeça), como parte dos corpos espirituais (*ara-òrun*) e físico (*ara-ayé*), com *orí*, que mitologicamente acredita-se que o *ara-òrun* pega na casa de *Ajala*, limitando-se a dizer que trata-se da cabeça “interior”. Com isto, seja qual for o nível de abstração empregada, comete-se o engano de separar *orí* (cabeça), do *ara* (corpo). Esta falta de profundidade no estudo dos conceitos de Noção de Pessoa Iorubá resultaram em inúmeros equívocos que hoje vemos publicados, entre eles, Bará do Corpo, ou Exu do Corpo. Ver <<http://www.luizlmarins.com.br>>

Ara, que é a parte física da existência humana, acredita-se ter sido criado por *Òrìṣà-Nlá*, a divindade que é o representante de *Olódùmarè* (Abimbola, 1971, 41). Este corpo sem vida então encaminha-se para *Olódùmarè* para receber seu *èmi*.⁴

Teologicamente, Abimbola (1971) apresenta *Òrìṣà-Nlá* como o vice de *Olódùmarè*, que modela o corpo no *òrun*. *Nlá*, em iorubá, significa “grande”, de forma que tal título também pode ter sido atribuído a alguém historicamente poderoso. Historicamente, Adeoye (1971) identifica-o como um dos chefes de Ilé-Ifè, cultivador de *ilá* (quiabo).

Assim, segundo Adeoye, a partir de *Òrìṣà-Nlá*, grande deus cultivador de quiabo, temos *Òrìṣà-Nlá*, que através de *ilá* (quiabo) pode ter conquistado o poder. Poder ter sido um grande agricultor com controle do monopólio do quiabo, o que teria feito dele um personagem política e economicamente importante, cuja identidade e lembrança o fez ser deificado com este nome.⁵ No entanto, a argumentação de Adeoye é omissa neste sentido.

De qualquer forma, *Òrìṣà-Nlá*, é conceituado neste trabalho como a vice-divindade para *Olódùmarè*, que recebeu a tarefa de criar o corpo dos homens. *Èmi* (alma, espírito) é identificado como a propriedade invisível, mas vital, que dá vida ao corpo, cujo dispensador é *Olódùmarè*, que o coloca em cada *ara* (corpo) criado, da forma que desejar (Abimbola, 1971, p. 44).⁶

A terceira parte de uma pessoa é *orí*, que é o portador do destino. Acredita-se que *orí* contém tudo que uma pessoa vem a ser no *ayé* (Gbadegesin 1998, p. 144; Abimbola 1971, p. 7; Idowu 1962, p. 170).⁷

Abimbola (1976, p. 132) baseado em Balogun (2007, p. 119), em outra interpretação de *orí*, identificou-o com um “deus pessoal” retratando-o como responsável pela segurança

4 Nota do tradutor. Conforme argumentamos na nota anterior n. 12, note que mesmo citando Abimbola, o autor não consegue explicar como um ser que ainda não nasceu, consegue ir até *Olódùmarè* no *òrun*, receber sua alma (*èmi*) e voltar ao *ayé* (mundo), para então nascer.

5 Nota do tradutor. Não descartamos a hipótese de que o título *Òrìṣà-nlá* possa ter ligações com o cultivo de *ilá* (quiabo), entretanto, desconhecemos tal informação em outras fontes. Tal argumento carece de melhores estudos nesta direção.

6 Nota do tradutor. A criação do corpo por *Qbàtálá* implica também na criação de *orí*, a cabeça, como parte deste corpo criado, seja ele físico ou espiritual.

7 Nota do tradutor. Neste parágrafo trata-se de *orí* (destino), e não de cabeça propriamente dita.

e defesa de seus portador, sendo este considerado seguro se protegido por ele, pois o orienta e o protege, trabalhando a favor de seus interesses.⁸

Como Orí é obtido

A crença Iorubá na escolha do destino possui duas escolas filosóficas completamente diferentes. Uma baseada em Abimbola, publicada em *IFA: An exposition of Ifa Literary Corpus*; e outra baseada no pastor evangélico em Bolaji Idowu, publicada no livro *Olódumarè, God in Yorùbá Belief*.⁹

Abimbola identifica *Ajala* como um *ara-òrun* que *Olódumarè* encarregou de modelar *orí* para ser o portador do destino de cada pessoa. Segundo ele, a crença tradicional sustenta que cada pessoa move-se para a casa de *Ajala* para escolher seu *orí* (pacote de destino). Cada pessoa escolhe seu próprio *orí*, que contém tudo que ela será no mundo.¹⁰ (Abimbola, 1971)

Outro conceito, a partir de Idowu (1962), foi compartilhado por Gbadegesin (1998) e Awolalu & Dopamu (1991, 161). Para eles, *orí* é um *ara-òrun* que ajoelha-se diante de *Olódumarè* para receber seu destino, que pode ser recebido de três formas: a) ***Akúnlèyàn*** (ajoelhar e escolher; b) ***Akúnlègbà*** (receber ajoelhado) e c) ***Àyànmó*** (o que é imposto).¹¹

Como podemos ver, no conceito de Idowu, nenhum *orí* é escolhido na casa de *Ajala*. Ao invés disso, o *ara-èmi* (o espírito) ajoelha-se diante de *Olódumarè* para escolher seu destino daquilo que será na Terra, ou através de uma declaração verbal, ou recebê-lo passivamente. Para este grupo de estudiosos do pensamento Iorubá, o destino é recebido

8 Nota do tradutor. Neste parágrafo, *orí* simboliza ancestralidade e os protetores espirituais.

9 Nota do tradutor. Parágrafo introduzido.

10 Nota do tradutor. Neste parágrafo, *orí* simboliza o conceito metafórico e abstrato de destino, supostamente pronto, que deve ser cumprido na Terra.

11 Nota do tradutor. Idowu, em nota de rodapé, p. 174 do livro citado, informa que a base para os conceitos é o livro “A República”, de Platão, p. 322. De fato, ao consultarmos a fonte, verificamos tratar-se do mesmo conceito de escolha de destino, exceto pelos nomes iorubás introduzidos por Idowu. Tais conceitos, como ***Akúnlèyàn***, ***Akúnlègbà***, ***Àyànmó*** são hoje mundialmente divulgados como conceitos tradicionais dos iorubás, muitos iorubás aculturados o aceitam, mas tudo indica que não são, pois não há embasamento para eles nos *itàn odù*, a não ser que os babalaôs modernos criem mitos para embasá-los (sim, os babalaôs criam mitos, ditam as regras, e manipulam a religião).

diretamente de *Olódùmarè*. Este destino pode ser visto como uma “parte da vida preestabelecida em *orí*. Os seres humanos tem a influência deste destino, que determina o curso geral da vida” (Gbadegesin 1998, 144).

Assim, identificamos duas escolas de pensamento da crença tradicional Iorubá, sobre a forma que uma pessoa recebe seu destino. Recordando, para uma das escolas (Abimbola), uma pessoa incompleta vai para a casa de *Ajala* para escolher seu *orí*. A outra escola identifica *orí* como uma personalidade que ajoelha-se diante de *Olódùmarè* para escolher ou receber seu destino (Idowu, Awolalu, Dopamu).

Independentemente da forma como *orí* (destino) ¹² é recebido, o que é relevante para o presente trabalho, é a crença que cada pessoa vem para o *ayé* com um *orí*, o portador do destino, que determina seus os passos na vida, realizações, sua essência, e tudo o que a pessoa será ou fará. Este é o motivo de Abimbola dizer que :

“Uma vez que a escolha de *orí* foi feita, a pessoa, agora um ser humano completo, é livre para viajar do *òrun* para o *ayé*. Seu sucesso ou fracasso na vida depende, em grande parte, do tipo de *Orí* que ele pegou na casa de *Ajala*” (Abimbola, 1971, p. 6) ¹³

Cada pessoa que vem para o *ayé*, acredita-se que veio com um destino que é sua missão terrestre. Igualmente, acredita-se que uma pessoa retorna ao *òrun* depois de ter cumprido sua missão, para então tornar-se um ancestral e viver com a família de antepassados.

Este destino, em relação à vida humana, parece ser um disco gravado, e a pessoa simplesmente vem para o *ayé* para viver o que está gravado nele, limitando-se a reproduzi-lo, semelhante a uma vida robótica. Mas a cultura Iorubá realmente imagina os seres humanos como robôs? Será que não vale a pena questionar isto?

A escola de Abimbola

¹² Nota do tradutor. Para facilitar o entendimento, o parentese nesta expressão é nosso, e assim, subsequentemente.

¹³ Nota do tradutor. Este parágrafo quer dizer que o *ara-òrun* só é completo após pegar seu *orí*-destino na casa de *Ajala*, e não que não tenha cabeça.

Conforme Abimbola (1972, 115), acredita-se que ninguém sabe o conteúdo de cada *orí* (destino) exceto *Òrúnmìlà*, a divindade da sabedoria, que testemunhou a escolha deste *orí* (destino) na casa de *Ajala*

A escola de Idowu

De acordo com o relato de Idowu (1962), citado por Balogun (2007), *Òrúnmìlà* testemunha o processo pelo qual o *ara-òrun* recebe seu destino diretamente das mãos de *Olódùmarè*, através de *Akúnlèyàn*, ou *Akúnlègbà*, ou *Àyànmó*. É preciso esclarecer que o *orí* no mito de Idowu, não é o mesmo *orí* do mito de Abimbola. [ver nota 21]

Analisando as duas escolas

Òrúnmìlà não tem permissão para revelar o conteúdo de nenhum *orí* (destino) para ninguém.¹⁴ Isto foi feito assim para que ele seja o consultador nos assuntos de *orí* (destino) para todos os *ara-ayé*, visando melhorá-los para que tenham um bom destino.

De acordo com o mito de Abimbola, *Òrúnmìlà* não revelou o conteúdo de *orí* (destino) de *Àfùwapé* a ele, mas apenas o orientou como obter um bom *orí* (destino). *Àfùwapé* seguiu as instruções de *Òrúnmìlà*, e *Ajala* escolheu um bom *orí* (destino) para ele (Abimbola).¹⁵

No relato de Idowu, *orí* é um *ara-òrun* que vai diretamente a *Olódùmarè* para receber seu destino, através de uma das maneiras já anunciadas. Entretanto, para Abimbola, ele é o portador do destino, que é escolhido na casa de *Ajala*. De qualquer forma, em ambas as escolas, o *ara-òrun* vem para o *ayé* após obter seu destino.

14 Nota do tradutor. Até porque ele não sabe, uma vez que, conforme narra o mito, ele não estava presente no ato da escolha, limitando-se, anteriormente, a recomendar um sacrifício. (Ver nota anterior)

15 Nota do tradutor. O *itan odù* que trata da escolha de *orí* (destino) não mostra em nenhum momento, *Òrúnmìlà* presente ao ato da escolha. O mito simplesmente informa que alguns poucos *ara-òrun*, antes de virem para o *ayé*, consultam *Òrúnmìlà* sobre a escolha do *orí* (destino) e, para os quais, *Òrúnmìlà* recomenda certos sacrifícios, que se realizados, garantem a ajuda de *Ajala* para a escolha de um bom *orí* (destino). Diz o mito que *ara-òrun* coloca-o sobre seu *orí* (cabeça, feita por *Qbátálá*), e vem para o *ayé*. *Òrúnmìlà* não está presente neste momento, então, não sabemos por que se apregoa aos quatro ventos que somente ele conhece o *orí* (destino). Teologicamente falando, caso um *ara-òrun* escolha uma mau *orí* (destino) com o qual tenha que nascer deficiente, a possibilidade de *Qbátálá* ter conhecimento deste *orí* (destino) é muito maior do que a de *Òrúnmìlà*, por ser ele o responsável pela criação da deficiência do *ara* (corpo), que possibilitará o cumprimento do destino escolhido.

Makinde (1985) e Balogun (2007) argumentam que na escola de Abimbola, a análise da crença Iorubá mostra um *orí* (destino) mutável, em oposição destino fixo da escola de Idowu.

Oduwole (1996) já havia falado sobre algumas das questões levantadas por Balogun. É importante notar aqui que a “libre arbítrio”¹⁶ identificada por Balogun (2007), que implica em responsabilidade moral e a possibilidade de alguém alterar seu destino através do esforço próprio e/ou sacrifício, são ambos considerados, após profundas reflexões, reforços de argumentos a favor do destino fixo.

Se Balogun (2007) está correto, a seguinte máxima iorubá não faz sentido: “*ori eni lababo t’aba f’orisa sile, nitori ko s’orisa tii daniigbe leyin ori eni*” (Uma pessoa deve oferecer sacrifícios e adorar seu *orí*, e não *Òrìṣà*, por que nenhum *Òrìṣà* ajuda ou auxilia alguém do lado de fora de seu *orí*).

Gbadegesin (1984, p. 185) também dá credibilidade ao significado do próprio *orí*, vendo-o como “o limite das possibilidades individuais”, onde indivíduo aqui refere-se à pessoa propriamente dita.

Hallen and Sodipo (1986, 105) conceituaram *orí* como um “pacote” extremamente complicado. Agora, o “livre arbítrio” de que fala Balogun (2007) é consistentemente explicada com o excessivamente complexo “pacote de *orí*”. A possibilidade, entretanto, de alterar o *orí* (destino) de alguém (se aplicável), não é incongruente com a questão. É simplesmente uma possibilidade no complicado “pacote” que é *orí* (destino).

A natureza determinista do destino fixo, como creem os Iorubás, deve ser profundamente analisada onde *orí* (destino) é visto como um “pacote” extremamente complicado. O ponto digno de nota é que Balogun e outros defensores do destino mutável apenas precisar dar mais atenção a alguns detalhes. Eles precisam ser neutros o suficiente para “*ficar fora das exigências atuais e suas múltiplas pressões e assim desapaixonadamente considerar e discutir as questões*”. (Bewaji, 2008, p. 192)

16 Nota do tradutor. *Ìfẹ̀-àtinúwa* (CMS, 2001, 108).

Nenhum dos estudiosos iorubas, nesta questão, é alheio às práticas sociais. Intelectuais estão apenas tentando consistentemente compreender o conceito da crença tradicional sobre *orí* (destino) para uma conclusão lógica, a partir de seus pontos fundamentais. Isto nos habilitará a identificar os problemas com a crença em *orí* (destino) e ver a necessidade para avaliação e/ou revisão, não para a questão de *orí* somente, mas para todo o sistema de crença Iorubá.

A tese do destino mutável de Balogun (2007, p. 126) é reconhecida neste extrato, quando ele diz que:

“destino mutável aqui refere-se a uma situação onde a pessoa é responsável por suas ações, deliberadamente realizadas por ela, em vez de atribuí-las a seu *orí* (destino), cuja causa o transcende.”

A partir desta tese, Balogun destaca dois tipos de ações: *“existem aquelas ações que uma pessoa é diretamente responsável; e aquelas cujas causas transcendem a pessoa.”*

Entretanto, a recusa de Balogun em inserir estas ações diretivas como exemplos para seus respectivos quadros é, de fato, estranho. Suspeito que inserção destas questões seria levantar dúvidas sobre sua tese de destino mutável. Por exemplo, sua tese pode ser rapidamente questionada se há ou não ações deliberadas em tudo.

Traçando a questão do “livre arbítrio” um pouco mais, qual “livre arbítrio” que tive em minha capacidade de raciocinar? Em outras palavras, a rigor, é a faculdade cognitiva, as ações deliberadas, uma questão de escolha? Ou se tem a capacidade, ou não se tem. Mas se é racional ou não, não é do controle de ninguém. É *orí* que determina isto. (Abimbola 1976, p. 114)

Se alguém está mesmo preocupado sobre a conclusão de Balogun (2007), dada a sua análise, eu presumo que ele sabe que a cultura Iorubá não é um corpo de crenças que trata o destino de forma fragmentada, onde as ações são peneiradas como grãos. Em vez disso, de acordo com esta cultura, destino (*orí*) é um complexo “pacote” que determina o curso da vida de uma pessoa.

Conceituar o *corpus* da crença Iorubá em *orí* e/ou destino, com a visão de destino mutável, portanto, uma ação de livre arbítrio, em oposição ao destino fixo, é uma forma de rotular a cultura Iorubá como um sistema de crenças contraditórias. Não me aprofundarei neste ponto, pois o objetivo do presente trabalho não é defender o destino fixo.

2ª PARTE - MORTE NATURAL (*IKÚ ÀDÁMÓ*) E MORTE PREMATURA (*IKÚ ÀÌPÉ QJÓ*)

Na sociedade Iorubá, como em todas as outras sociedades, pessoas morrem por qualquer motivo. Entretanto, os iorubas classificam a morte, assim como elas classificam as pessoas. Por exemplo, algumas pessoas são classificadas como *omódé* (pessoa jovem) ou *òdó* (jovem), enquanto outras são *àgbà* ou *àgbàlágba*, pessoa idosa ou, *arúgbó* pessoa muito idosa. (Ayoade 1984, p. 98)

De acordo com esta classificação, a morte também é classificada. Algumas mortes não consideradas prematuras, enquanto outras são reconhecidas como naturais. Se uma pessoa idosa morre, os iorubás classificam como uma morte natural, acreditando que o morto está indo para a casa juntar-se aos ancestrais. A cultura Igbo divide esta crença com os Iorubás (Onwuanibe 1984, p. 188)

Uma morte é geralmente seguida de uma cerimônia fúnebre. A natureza da cerimônia, entretanto, depende, geralmente, por um lado, da posição sócio econômica do falecido, e por outro lado, da família. Este aspecto da cultura tradicional ainda está sendo mantida. Observo que existe até uma atitude exagerada, com a realização de um esbanjador banquete após os rituais fúnebres.

Mas, no caso de uma questão social-econômica, e se uma cerimônia fúnebre não for realizada a tempo?

É considerado um tabu não realizar as cerimônias fúnebres para os pais, quando eles morrem de morte natural. Acredita-se que sem a cerimônia de sepultamento, os mortos não dormiriam bem, e que poderiam incomodar as crianças mais tarde. Alguns idosos podem até especificar o tipo de cerimônia a ser feita, após sua morte. Além disso,

acredita-se que os mortos conhecerão outros ancestrais e relate-lhes o que aconteceu no *ayé* (mundo). Aqueles que realizaram atos negativos, serão julgados e punidos pelos antepassados.

Atualmente, entre os Iorubás existe um tipo de competição das cerimônias fúnebres, para exibição de status ou riqueza. Algumas famílias chegam a gastar quantias incalculáveis nestas cerimônias. Isto explica parcialmente o aumento da pobreza, pois pessoas que mal podem alimentar suas famílias, realizam cerimônias fúnebres caríssimas, para não serem menosprezados pelos vizinhos ou amigos.

Muitas pessoas felizes, ao assim fazerem, endividam suas famílias e prejudicam sua economia pessoal. Como resultado, muitas crianças são prejudicadas em sua educação, após as finanças das famílias serem desperdiçadas em suntuosas cerimônias fúnebres. Este ato inconsequente resulta em xingamentos, maledicências, comentários. Alguns realizam o rito fúnebre, e depois marcam a data para uma comemoração suntuosa. Sobre isso, Bewaji (2008, p. 201) diz que *“o excesso de ritos funerários e ampliadas cerimônias tornaram-se uma verdadeira fonte de desperdício e endividamento, na sociedade ioruba”*.

Entretanto, Bewaji evita a questão do que ele chamou de *“interrogação seletiva das crenças culturais”*. Porque não devemos interrogar uma crença cultural que encoraja o desperdício, a tolice e o subdesenvolvimento?

Pensamos firmemente que está na hora de rompermos com uma crença que apoia o desperdício, em nome de cerimônias fúnebres que prejudicam nossa qualidade de vida. Recursos que poderiam ser utilizados para crescimento social são gastos em cerimônias fúnebres improdutivas. Isto é um motivo muito claro da necessidade de uma reforma cultural. Nesta questão, é preciso um rompimento com o passado, para que a sociedade mantenha sua relevância.

Isto é o bastante para as cerimônias fúnebres, voltemos agora ao nosso assunto principal.

3ª Parte – A CONTRADIÇÃO DA MORTE NATURAL E MORTE PREMATURA, NA CRENÇA IORUBÁ DO DESTINO

Como dissemos, de acordo com a crença Iorubá, quem não morre de uma morte natural, morre prematuramente. Não obstante a causa da morte, os iorubas consideram a morte de um homem de trinta anos, como uma morte prematura (*Ikú àìpé ojó*), seja por *ikú-òjiji* (morte súbita), *ikú-ofò* (morte por desastrosa), *ikú-dóró* (morte dolorosa). Infelizmente, as coisas estão mudando rapidamente agora, pois até a morte de um homem de trinta anos está recebendo algum tipo de cerimonia dispendiosa, dependendo de seus feitos.

Tradicionalmente entretanto, se um *àgbàlàngbà* de oitenta anos morre em acidente, seu enterro requer uma cerimonia, porque não é considerada morte prematura (*ikú àìpé ojó*). Por outro lado, se um homem de trinta anos morre subitamente (*ikú-òjiji*), todos chorarão (Onwuanibe 1984, 188). As cerimônias não serão realizadas, substituídas pelas expressões de tristeza e choro. O ruído é reduzido para mostrar a gravidade do momento. Esta prática ainda é comum na Iorubalândia.

Se considerarmos, de um lado, as implicações da crença Iorubá de Orí, cabeça interior e portador do destino, *Akúnlègbà* (ajoelhando e recebendo), *Akúnlèyàn* (ajoelhando e escolhendo), e *Àyànmó* (destino fixado para alguém), e de outro, as relativas crenças iorubás sobre mortes prematuras ou naturais, ficamos impressionados com a “relação” entre a tradicional crença no destino e a atitude em relação à morte, na mesma cultura.

De acordo com os Iorubás, cada pessoa vem para o *ayé* (Terra) especificamente porque ele/a tem algo para fazer. Em outras palavras, ninguém embarca na viagem para o *ayé* se não tem um destino para cumprir.

Acredita-se ainda que o destino de alguém contem toda sua missão na terra ou acontecimentos de sua vida. Uma vez que nenhum ser humano sabe o conteúdo de seu destino, ou de outra pessoa, não se sabe o tempo que cada pessoa o completará. No momento que uma pessoa morre, isto marca o fim de seu destino no mundo.

Isto é porque destino, como falado antes, inclui tudo que é *necessário* acontecer para uma pessoa no *ayé*. A morte marca o fim de sua missão terrena. Não há evidências substanciais para sugerir que os Iorubás acreditem que uma pessoa vá para o *òrun*, e continue a trabalhar seu destino no *ayé*. Entretanto, se há ou não um destino a cumprir no *òrun*, isto é uma questão completamente diferente e não faz parte da finalidade deste estudo.

O ponto de vista do último parágrafo é claro - ninguém poderia morrer subitamente, ou inesperadamente – cada pessoa morre por um motivo, quando ele/ela completou e extinguiu o conteúdo de seu destino.

Segue-se que, segundo esta crença Iorubá, não pode haver uma morte súbita ou prematura, porque a natureza da morte de cada pessoa também faz parte dele. Segue-se também que, o tempo ou a idade que alguém morre, é que ele tenha completado seu destino, não importando se com dez ou cem anos.

Isto mostra que ninguém deve ser lamentado após sua morte porque a pessoa morre quando completou sua missão terrestre, tal qual um CD que após tocar tudo que está gravado nele, simplesmente para de tocar.

No entanto, pode-se argumentar que, estar vivo, e ter um destino a cumprir, são duas coisas diferentes. No entanto, a possibilidade de estar vivo sem um destino a cumprir é impensável no sistema de crença Iorubá. Acredita-se que uma criança começa a cumprir seu destino a partir do momento que ela nasce.

Seria ousado demais afirmar que alguns aspectos dos costumes Iorubás mostram que sabe-se, pelo menos em parte, o conteúdo do destino?

Por exemplo, acredita-se que se um idoso morre, sua alma vai diretamente para o *òrun* para juntar-se aos ancestrais, pois acredita-se que ele cumpriu sua missão terrestre. Mas se um jovem de vinte anos morre, ao contrário, acredita-se que não será permitido juntar-se aos ancestrais, mas “reencarnará” e continuará a viver no *ayé*, por que ele não completou sua missão (Onwuanibe 1984, p. 197, nota 16; Abimbola, 1971). Esta é uma crença comum na sociedade Iorubá. Um jovem que morre em *Òsogbo*, capital do estado de *Òsun*, pode ser visto novamente na cidade de Lagos após sua morte. Vamos ignorar os problemas filosóficos que a reencarnação levanta, para evitar digressão.¹⁷

Estas almas “reencarnadas” são chamadas *àkúdàáyà* (Makinde 1983, p. 31-59). Um exemplo. Um caso assim foi recentemente noticiado em um jornal chamado *Alaroye*, escrito em língua iorubá. Esta é a chamada do título da notícia: “*Após morrer, Lasisi casou, teve filhos, e enviou sua mulher e seus filhos para seus pais em Tonkere, próximo de Ilè-Ifè*” ((*Alaroye Newspaper* 2013, 12).

A crença que as mortes de jovens e idosos são, naturais e não naturais, respectivamente implica no conhecimento, mesmo que parcial, do conteúdo da missão individual da pessoa que veio para o *ayé*, que parte do conteúdo do destino de uma pessoa é para viver até uma idade avançada, até que se diga que ela cumpriu sua missão terrena.

No entanto, isto não pode ser assim, pois com qualquer idade que se morra, seu destino está completo. Em outras palavras, com qualquer idade que se morra, o destino estará na idade avançada, no tempo relativo daquele destino. Isto pode ser verdadeiro, pois as pessoas não sabem o conteúdo do destino de cada um que vem para o *ayé*.

Mais uma vez, ninguém volta ao *òrun* para continuar a cumprir seu destino *ayé*, e portanto, a idade que alguém morre é relativo a velhice do seu próprio destino, ainda que morra jovem, pois cumpriu seu tempo no *ayé*. No entanto, isto conflita diretamente com a crença Iorubá da morte prematura (*ikú àìpé ojó*).

Chegamos à conclusão que a posição Iorubá é contraditória:

17 Nota do tradutor. Isto não é uma reencarnação, no verdadeiro sentido da palavra. Trata-se na realidade do conceito de *Àkúdàáyà*, uma pessoa que morre antes do tempo, mas continua a viver entre os vivos, até completá-lo. Ver: <<http://www.luizlmarins.com.br>>.

Primeiro: A crença na morte prematura pressupõe o conhecimento, ao menos parcial, do conteúdo do destino individual, que pertence ao destino de uma pessoa que deveria viver até a velhice, mas que morreu antes de cumpri-lo. A esta morte segue-se então, o luto.

Segundo: A crença que ninguém sabe o conteúdo do destino de qualquer pessoa, exceto a divindade *Òrúnmìlà*,¹⁸ pressupõe que ninguém morre quando ela terminou de cumprir seu destino, mas sim, que o destino acaba quando ele morre. Ninguém carrega o destino de volta para o *òrun*. Argumentar que isto não é assim, é presumir o conhecimento do destino da pessoa, o qual, supostamente, ninguém sabe. Segue-se que tal morte não é prematura, e portanto, não exige luto. Existe contradição quando se afirma o que se negou. Acreditar em morte prematura, por desastre ou doença, implica no conhecimento, ao menos em parte, do conteúdo do destino da pessoa, enquanto que a crença que ninguém sabe o conteúdo do destino humano nega este conhecimento: isto é um caso aparente de crenças contraditórias.

A partir da análise acima, podemos afirmar que é logicamente impossível manter simultaneamente as duas crenças: ou os Iorubás acreditam fortemente no destino com todas suas implicações, e desiste da crença na morte prematura, ou ... acredita na morte prematura e desiste da crença no destino.

Assim, a contradição exposta acima enfraquece a relevância deste conjunto de crenças culturais.

4ª PARTE - UMA CHAMADA PARA UM EXAME CRÍTICA DAS CRENÇAS CULTURAIS DOS IORUBÁS

Uma verdade precisa ser dita sobre o sistema de crenças dos Iorubás: se ele está mais alinhado com o destino mutável, ou com o destino fixo. Tal sistema é contraditório, inconsistente e até mesmo, incoerente. Isto pode ser devido à complexidade de todo o sistema de crenças, ou por causa de sua pressuposta natureza acrítica. Ainda que mesmo estudiosos acríticos possam esforçar para serem literais em suas análises, a fim de

18 Nota do tradutor. Ver nota n. 12.

preservar o sistema de crenças Iorubás, filósofos não podem se dar a tal luxo (Bewaji 2008, p. 192).

Porque então nós ainda mantemos elementos questionáveis de crenças tradicionais, como *orí* (destino), a concepção da personalidade humana, o mito da criação Iorubá, que giram em torno de *Olódùmarè*, *Òrìṣà-Nlá*, *Odùduwà*, cerimônias fúnebres, entre outros, como elas foram passadas para nós, se no entanto, sabemos que há uma quantidade enorme de posições questionais e contraditórias?

Alguns aspectos do sistema de crenças tradicionais dos Iorubás não são mais plausíveis na sociedade moderna, isto é, são anacrônicas (Wiredu, 1980, p. 2). Nossa sociedade está cada dia mais modernizada, caracterizada por uma geração que está pronto para questionar qualquer pensamento, e confrontá-los.

Por quanto tempo preservaremos internamente um inconsistente sistema de crenças, com questões contraditórias, insistindo-o em apresentá-las a uma geração moderna? Isto é um claro indicador da urgente necessidade de avaliar essas crenças tradicionais.

Intelectuais iorubás não devem ser passivos nesta revolucionária avaliação das crenças culturais, pois se não apresentaram algo forte, cairão. Eles precisam contribuir para o desenvolvimento de uma cultura Iorubá moderna, se quiserem combater a sobreposição da cultura ocidental, que está corroendo e destruindo a cultura Iorubá, em sua totalidade.

Na minha visão, existe uma mitologia em contradição com os fatos sociais. Precisamos reavaliar nossa necessidade de aderir à crença do destino, e suas implicações decorrentes. Alternativamente, em vez de avaliar e reformar as crenças tradicionais, podemos abandoná-las por completo, e sistematicamente começar a desenvolver um novo e moderno sistema de crenças, que possa resistir ao escrutínio racional, e que possam, portanto, ser orgulhosamente legados para a posteridade.

As duas alternativas sugeridas acima são simplesmente possíveis abordagens para o anacronismo Iorubá. Pode haver outros meios para obter o resultado desejado. O que é necessário é a necessidade de uma avaliação revolucionária, uma tarefa que nós

precisamos realizar para defender nossa racionalidade e evitar ser condenado pela posteridade.

CONCLUSÃO

Este trabalho examinou criticamente a crença tradicional Iorubá no destino, morte prematura, morte natural, e levantou duas questões principais.

Primeiro, argumentou que um estudo da crença Iorubá no destino leva-nos a concluir que a distinção na crença entre a morte natural (*ikú àdámó*) por um lado, e morte prematura (*ikú àìpé ojó*) por outro, pressupõe o conhecimento do conteúdo do destino da pessoa. No entanto, isto contradiz a crença de que nenhum ser humano sabe o conteúdo do destino de ninguém.

Segundo, o artigo procurou mostrar que, por um lado, a crença de que cada pessoa vem ao *ayé* (Terra) com um destino fixo que contém a totalidade do que ela vai ser e fazer no mundo, e por outro lado, a crença na morte prematura (*ikú àìpé ojó*) seja ela súbita (*ikú-òjijì*) ou desastrosa (*ikú-ofò*), são mutuamente exclusivas.

Isto se deve ao raciocínio que a morte não pode considerada súbita, caso acredite-se que a pessoa morre quando cumpriu seu destino. Consequentemente, devemos manter um, e abandonar o outro. Manter simultaneamente ambos, é contraditório.

Em suma, a inconsistência interna de uma das principais características do sistema de crenças revelada neste trabalho, mostra que uma reavaliação completa das crenças Iorubás é essencial para o desenvolvimento de uma cultura Iorubá moderna.

GLOSSÁRIO DE PALAVRAS E FRASES IORUBÁ ¹⁹

¹⁹ Nota do tradutor. Dicionários utilizados: *Dictionary of Modern Yorùbá*, R.C. Abraham, 1962; *A Dictionary of the Yorùbá Language*, CMS, 2001.

Abara méjì: Aquele que compartilha duas naturezas, natural e sobrenatural. Outro nome para uma pessoa reencarnada.²⁰

Àfùwapé: Hipotética pessoa que aparece no mito da escolha de ori (destino) (Abimbola, 1972).

Àgbà/Àgbàlàgbà: Uma pessoa idosa, com mais de 50 anos.

Ajala: O ser que na mitologia iorubá foi encarregado de moldar os ori [destino], mas por ser descuidado, e estar sempre devendo, não é identificado como Òrìṣà (Abimbola, 1971).²¹

Àkúdàáyà: Uma pessoa que morre antes do tempo, mas continua a viver entre os vivos.²²

Akúnlègbà: Traduzido por “ajoelhando e recebendo”. Uma das três formas de destino, segundo Idowu (1962).

Akúnlèyàn: Traduzido por “aquele que escolhe ajoelhado”. Uma das três formas de destino, segundo Idowu (1962).

Ara: O corpo físico [incluindo a cabeça, *orí*] criado por Òrìṣà-Nlá.

Ara-Ayé: Os moradores da Terra.

Ara-òrun: Os moradores do *òrun*, incluindo *Olódumàrè* (Deus), os Òrìṣà (as divindades) e, os ancestrais.

Arúgbó: Pessoas muito idosas, acima de 75 anos.

Àyànmó: Traduzido por “o destino fixado para alguém”, igual a “*kádàra*” (Abraham, 1962, 86).

Ayé: Literalmente “Terra”. Os iorubás possuem uma mitologia própria de como a Terra foi criada, diferente da Bíblia e da ciência.²³

Babaláwo: Traduzido por “o pai do segredo”, o iniciador chefe dos awo, iniciados em Ifá. Ele é consultado sobre qualquer assunto. Ele consulta *Òrúnmilà*, a divindade do oráculo, e transmite suas mensagens.

Èmí: Vida, alma, ou espírito. Apenas *Olódumàrè* pode dá-la aos seres.²⁴

20 Nota do tradutor. Esta palavra faz referencia a uma gestante, significando “aquela que tem dois corpos” (Abraham, 1962, p. 6). Figuradamente pode significar uma pessoa reencarnada, como sugere o autor, pelo fato de também possuir dois corpos, um físico (*ara*) e outro metafísico (*enikeji*).

21 Nota do tradutor. No candomblé, Ajala é o Òrìṣà criador do *orí* (cabeça). Entretanto, tal conceito não está alinhado com o pensamento iorubá, sendo uma visão deste segmento religioso.

22 Nota do tradutor. Ver: <<http://www.luizmarins.com.br>>

23 Nota do tradutor. A palavra iorubá para “terra” propriamente dita, é *ilè* (ilé). *Ayé* tem o sentido de vida, o mundo dos vivos. Para o mito da criação do mundo segundo a mitologia iorubá, ver “[Obátálá e a Criação do Mundo Iorubá](#)”, de Luiz L. Marins, 2013.

24 Nota do tradutor. É representada no *ayé* por *èémí*, a respiração, mas não é esta (Idowu, 1962).

Ifá: O instrumento usado pelo *babaláwo* quando ele consulta *Ọ̀rúnmilà* sobre qualquer assunto.

Ikú àdámó: Morte natural ²⁵

Ikú àìpé ojó: Morte prematura ²⁶

Ikú-ofò: Morte desastrosa.

Ikú-òjiji: Morte súbita.

Ikú-dóró: Morte dolorosa.

Ilá (Ìròkò): Quiabo (*Hibiscus esculentus*) ²⁷

Ọ̀bátálá: Outro nome para *Ọ̀rìsà-nlá*, a divindade da criação.

Ọ̀dó: Jovens, juventude.

Ọ̀kú-òrun: Ancestrais. Acredita-se que quando uma pessoa idosa morre, ela continua viver no *òrun*, juntando-se ao reino dos ancestrais. Na ordem hierárquica, os ancestrais estão abaixo dos *Ọ̀rìsà*, e muito mais próximos dos *ara-ayé* do que eles.

Olódumarè: Chefe na hierarquia suprema, possuindo algumas divindades subordinadas (*Ọ̀rìsà*). Segundo Bolaji Idowu, é equivalente a Deus.

Ọ̀mo-arayé: Outro nome para os moradores da Terra.

Ọ̀modé: Filho jovem.

Orí: O portador do destino de uma pessoa. Também a divindade pessoal protetora, e ainda, e ainda, sua contraparte metafísica.

Orilèèmèrè: Uma das hipotéticas pessoas mencionadas no mito de “Ori e a escolha do destino” conforme Abimbola (1972).

Ọ̀rìsà: Nome coletivo para todos as divindades subordinadas a *Olódumarè*.

Ọ̀rìsà-Nlá: Divindade reconhecida como representante de *Olódumarè*, responsável por criar os corpos humanos. Seu nome pode também referir-se à divindade proprietária de “*Ìlá*”. ²⁸

Ọ̀rìsà-Ninlá: *Ọ̀rìsà* é “um deus, uma divindade”. *Ninlá* significa “grande”. Assim, esta é uma divindade extremamente grande. ²⁹

Orísèékú: Uma das hipotéticas pessoas mencionadas no mito de “Ori e a escolha do destino” conforme Abimbola (1972).

25 Nota do tradutor. Para melhor fluxo de texto, estes verbetes foram inseridos e utilizados pelo tradutor.

26 Nota do tradutor. Idem.

27 Nota do tradutor. Não confundir com a árvore *Ìrokò* (*Chlorophora Excelsa*). Observe o tom da primeira letra “o” .

28 Nota do tradutor. Muito possivelmente refere-se à cidade de *Òràngún Ìlá*.

29 Nota do tradutor. Desconhecemos a ortografia utilizada para “*Ninlá*”. Talvez uma corruptela de *Nlá*.

Òrun: Literalmente “céu”, mas ele é diferente do céu bíblico por causa de alguns eventos peculiares que ocorrem nele.³⁰

Òrúnmìlà: O nome de uma divindade associada com a sabedoria. Acredita-se que esta divindade possui o conhecimento sobre qualquer assunto que se refira à existência humana e o mundo.

Yorùbá: Nome de um grupo étnico que vive na parte sul e ocidental da Nigéria. É também o nome do idioma falado por este grupo.

REFERENCES

ABIMBOLA, K. 2006. *Yoruba Culture: A Philosophical Account*. London: Iroko Academy Publishers.

_____. 1972. *IFA: An exposition of Ifa Literary Corpus*. Ibadan: Oxford University Press.

_____. 1971. “The Yoruba Concept of Human personality”. In *La Notion De personnel en AfriqueNoire*. Paris: Central Natural de la Recherche Scientifique, pp.41-62.

ADEOYE, C.L. 1971. *Eda Omo Odua*. Ibadan: Oxford University Press.

ALAROYE NEWSPAPER. November 19, 2013, pp.12& 17.

AWOLALU, J. and P.A. Dopamu. 1979. *West African Traditional Religions*. Ibadan: Onibonoje Press.

AYOADE, J.A.A. 1984. “Time in Yoruba Thought”. In Wright,R.A. ed. 1984. *African Philosophy: An Introduction*. New York: University Press of America Inc.,pp.93-112.

30 Nota do tradutor. Significando o mundo espiritual paralelo ao mundo físico. A palavra iorubá para o céu que vemos é *sánmà*. Popularmente, as vezes usa-se, *ojú-òrun*.

BABATUNDE, E.D. 1989. "Bini and Yoruba notions of the Human personality". In Momoh, C.S.

_____. 1989. *The substance of African Philosophy*. Auch: African Philosophy Project Publications.

BALOGUN, O.A. 2007. "The Concepts of Ori and Human Destiny in Traditional Yoruba Thought: A Soft-Deterministic Interpretation". *Nordic Journal of African Studies*, Vol.16 No.1, pp.116-130.

BEWAJI, J.A.I. 2007. *An Introduction to the Theory of Knowledge: A Pluricultural approach*. Ibadan: Hope Publication.

_____. 2008. "The Concept of Human Destiny: Demystifying a Theory". *Journal of Philosophy and Related Disciplines*, Vol.3 Nos.1&2, pp.185-221.

BROWN, L. 2004. *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*. New York: Oxford University Press.

COETZEE & Roux. eds. 1998. *The African Philosophy Reader*. London: Routledge.

GBADEGESIN, E.S. 1984. "Destiny, Personality and the Ultimate Reality of Human Existence: A Yoruba Perspective". *Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding: Ultimate Reality and Meaning*, Vol.7 No.3, pp.173-188.

_____. 1998. "Eniyan: The Yoruba concept of a person". In Coetzee, P.H. and A.P.J. Roux. eds. 1998. *The African Philosophy Reader*. London: Routledge, pp.149-168.

_____. 2004. "An Outline of a Theory of Destiny". In Brown L. ed. 2004. *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*. New York: Oxford University Press, pp.51-68.

HALLEN, B. & J.O. Sodipo. 1986. *Knowledge, Belief and Witchcraft*. London: Ethnographical.

IDOWU, E.B. 1962. *Olodumare: God in Yoruba belief*. Ibadan: Longmans Publishing Company.

KAPHAGAWANI, D. 2004. "African Conceptions of a Person: A Critical Survey". In Wiredu, K. ed. 2004. *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Companions to Philosophy. New Jersey: Wiley-Blackwell, pp.332-342.

MAKINDE, M.A. 1983. "Immortality of the soul and the Yoruba theory of seven heavens". *Journal of cultures and ideas*, Vol.1, pp.31-59.

_____. 1984. "An African Concept of Human Personality: The Yoruba Example". *Ultimate reality and meaning*, Vol.7 No.3, pp.189-200.

_____. 1985. "Philosophical Analysis of the Yoruba Concept of *Ori* and Human Destiny". *International Studies in Philosophy*, Vol.xvii, No.1, pp.52-69.

MBITI, J.S. 1969. *African Religions and Philosophy*. Ibadan: Heinemann Educational Books Limited.

MOMOH, C.S. ed. 1989. *The substance of African Philosophy*. Auchi: African Philosophy Project Publications.

ODUWOLE, E.O. 1996. "The Yoruba Concepts of *Ori* and Human Destiny: A Fatalistic Interpretation". *Journal of Philosophy and Development*, Vol2 Nos1&2, pp.40-52.

ONWUANIBE, R.C. 1984. "The Human Person and Immortality in Ibo (African) Metaphysics". In Wright, R.A. ed. 1984. *African Philosophy: An Introduction*. New York: University Press of America Inc., pp.183-198.

QUINE, W.V.O. 1961. "Two Dogmas of Empiricism". In Quine, W.V.O. ed. 1961. *From A Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

WIREDU, K. 1980. *Philosophy and an African Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. ed. 2004. *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Companions to Philosophy. New Jersey: Wiley- Blackwell.

WRIGHT, R.A. ed. 1984. *African Philosophy: An Introduction*. New York: University Press of America Inc.

Original: "Questionable but Unquestioned Beliefs: A Call for a Critical Examination of Yoruba Culture", *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK) New Series*, Vol.5, No. 2, December 2013, pp.81-101.