

REVISTA OLORUN – ISSN 2358-3320

N. 8, Abril, 2012 <http://www.olorun.com.br>

ILÉ-ORÍ E A CREMEIRA: A NOÇÃO DE PESSOA NO BATUQUE DO RS

Rudinei O. Borba ¹

<http://ileaseekundeyi.wordpress.com>

Segunda edição revisada

Junho de 2015

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar e discutir alguns conceitos empregados na ritualística do *ibòrí* no Batuque Afro-Sul. Abordaremos o conceito tradicional de *orí* e um estudo sobre a Noção de Pessoa dos Ioruba, fazendo um comparativo com o Batuque Afro-Sul, para entendermos o culto à “cremeira” demonstrando que este preservou resumidamente a ritualística iorubá.

PALAVRAS CHAVES: Orí, Borí, Batuque, Noção de Pessoa Ioruba.

¹ Rudinei O. Borba: nascido em Porto Alegre – RS em 14 de Março de 1981, iniciado no culto do Batuque aos 15 anos de idade pela sua Mãe Carnal, a *Ìyálórìṣà* Vera Lucia de *Bara Ìjèlù*, e após seis meses, foi feito seu *Òrìṣà Ṣàngó Aganjú*, com iniciação separada do culto ao *Orí*. Foi colaborador da Revista Olorun de 2010 a 2014.

INTRODUÇÃO

Este trabalho está dividido em duas partes. Na primeira parte mostraremos um rito de *iborí*² tradicional no Batuque no R.S., em que o ritual é feito exclusivamente para *Orí* representado pela cremeira³, e ainda realizado por sacerdotes mais próximos à raiz tradicional, mostrando sua perca ritual e filosófica no que hoje se pratica como “borí de *Òrìṣà*”, na diáspora batuqueira mais aculturada.

Na segunda parte apresentaremos uma entrevista abordando a Noção de Pessoa dentro da Tradição Ioruba para melhor compreendermos que o rito do borí está relacionado com a “Noção de Pessoa”, com *orí*, e não com *Òrìṣà*.

Descreveremos um rito de bori do qual participamos, para que assim possamos efetuar comentários das diferenças do rito de “bori para *Orí*”, e do “bori para/com *Òrìṣà*”. Nossa finalidade não é revelar atos iniciáticos que deveriam ser velados, nem fazer sensacionalismo, mas mostrar a perca de conceito da liturgia ritual do bori tradicional, que vem progressivamente ocorrendo no Batuque, através das últimas décadas.

Muito se tem dito ao longo dos anos que o Batuque afro-sul “não” efetua oferendas apenas para o *orí*, e que perdeu o conceito de *orí* e não sabe mais reverenciá-lo. De fato, nas casas mais aculturadas vemos que o rito do bori passou a ser uma oferenda ao *Òrìṣà* da cabeça, com cânticos de *Òrìṣà*, oferendas de *Òrìṣà*, colares de *Òrìṣà*, quartinhas de *Òrìṣà*, aves na cor do *Òrìṣà*, etc.

O Batuque não realiza mais o culto de *Orí*, perdeu o conceito e o rito. O que faz hoje no Batuque não é um bori ao *orí*, mas um reforço de *Òrìṣà* para a cabeça. Com exceção de alguns poucos mais antigos.

² É conjunto de elementos internos que formam o objeto de adoração de *Orí*. Ato tradicional de “alimentar” *Orí*. Este ato difere, tanto do “borí de Orixá” realizado por muitas casas de Batuque menos tradicionais, como também do borí realizado por “outros” segmentos religiosos afro-brasileiros que o louvam e oferecem através do igbá, mas não o “alimentam” de fato, tal qual é feito no Batuque tradicional.

³ Objeto de porcelana ou barro que serve como assentamento de *Orí* adaptado no Batuque.

Buscando esclarecimentos, temos relato de uma sacerdotisa com mais de setenta anos de iniciada, que não somente efetua o ritual de oferenda a *Orí* separado do *Òrìṣà*, como também canta *àdúrà/orin* (reza/canto) apenas para o *orí* em seus rituais, desvinculando o culto do de *Òrìṣà*.

A seguir apresentaremos relato oral⁴ fornecido pela *Iyálòrìṣà* Iara de *Bará Adágé* da raiz religiosa de *Òyó* dentro do Batuque.⁵

[...] Rudi, nós aprendemos sempre que o culto a cabeça deve ser feito separado do Orixá e nunca junto, pois são rituais distintos, assim como Aribibó e se você analisar, era comum antigamente se ver a expressão “fulano é pronto somente de cabeça”, pois só tinha sacrifícios para o Ori, e nem se quer tinha Orixá sento na vasilha.

As rezas que usamos no nosso lado religioso para efetuar sacrifício apenas para cabeça:

Tamboreiro: Ori lá babá ori lá baterinlê

Responder: (Ori lá babá ori lá baterinlê)

Tamboreiro: Atirê obori toyó

Responder: (Obori toyó)

Tamboreiro: Obori fori toyó

Responder: (Obori taia Oió)[...]

Com este relato, Mãe Iara nos demonstra que o culto a *orí* foi perdido através dos tempos dentro do Batuque, ou pode ter sido apenas conservado pela sua raiz religiosa.

Não tentaremos a tradução da cantiga fornecida, deixando a mesma na forma original que a sacerdote nos forneceu. Percebemos também com relato da *iyálòrìṣà* que era

⁴ Diálogo realizado em Viamão – Rio Grande do Sul em Março de 2011

⁵ Iara Pontes: *Ìyálòrìṣà* com 70 anos de iniciada no culto, sendo ela do *Òrìṣà Bará Adágé* (ler Adágue) e herdeira religiosa da casa da Saudosa Laudelina Pontes de *Bará Ijèlù*, ambas do lado religioso do *Òyó* no Batuque, e descendentes de Mãe Moça da *Òsun*. Atualmente Dona Iara mora em Viamão – RS.

comum ter iniciados apenas com assentamento de seu *orí* durante toda sua trajetória religiosa sem receber o *Òrìṣà*, onde acreditamos que com passar dos tempos o Batuque adquiriu grande número de iniciados através das casas que aprontavam e iniciavam as pessoas no *Òrìṣà* sem ao menos verificar se a pessoa possuía destino no culto religioso.

Outro fato interessante é o ritual de “Aribibó” mencionado pela mesma, onde arriscamos dar uma possível tradução da palavra, querendo dizer *oríbíbó* (ato de fazer nascer e alimentar a cabeça) no qual consiste um casal de pombos oferecido a cabeça do iniciado, podendo ou não ser acompanhado de uma quartinha, conforme o caso.

Este rito de passagem é a segunda obrigação no Batuque após lavar cabeça com ervas. Acreditamos que o Batuque efetua o *oríbíbó* de maneira bem similar ao culto tradicional ioruba, mas confunde os ritos no momento em que vai fazer o *Òrìṣà* do iniciado, juntando a “cremeira” na vasilha que contém o *ota* (pedra) do *Òrìṣà*, acreditando que o mesmo seja o dono da cabeça do adepto do culto.

Podemos lembrar que a expressão “se *orí* não quer, nenhum *Òrìṣà* será feito” deveria ser mais compreendida no Batuque, pois é comum uma pessoa só receber o *àṣe* de seu *Òrìṣà* na sua cabeça, somente quando sua vida (destino) esteja em equilíbrio.

Sabemos que alguns sacerdotes mais antigos sabem desse entendimento, pois jamais efetuam rituais de *Òrìṣà* no iniciado, caso este esteja doente ou com outros problemas, pois acreditam que o adepto somente poderá fazer o ritual quando todos os problemas estejam resolvidos.



1ª PARTE

UM RITO TRADICIONAL DE BORI NO BATUQUE AFRO-SUL

Este rito de bori para *Orí* foi realizado na casa de Mãe Iara de Bara, em Viamão, em Dezembro de 2010. Mãe Iara tem 70 anos de iniciada no culto do Batuque ao *Òrìṣà Bara Adaque*, é herdeira religiosa da casa da saudosa Laudelina Pontes de *Bara Ìjèlù*, ambas do lado religioso do *Òyó* no Batuque, descendendo religiosamente da saudosa Mãe Moça da *Òsun Tuké*.

A pessoa que recebeu a oferenda para *Orí* foi à própria Mãe Iara de Bara, e estavam presentes na cerimônia, além de mim, Pai Paulinho⁶ de *Òsun*, Pai Sidnei⁷ de *Sàngó*, Pai Francisco⁸ de *Òṣàálá* e Catia Pontes⁹ de *Òṣàálá*.

O relato será apresentado em fonte diferenciada.

“Quando chegamos ao Ilé, mãe Iara nos recebeu com uma defumação preparada por ela mesma, na qual todas as pessoas presentes no local puderam se descarregar de possíveis cargas negativas, bem como, a própria Mãe Iara foi defumada pelo seu padrinho. A mesma também deixou antecipadamente preparada dois banhos de ervas.

⁶ Paulinho de *Òsun* é neto sanguíneo da saudosa *Ìyálòrìṣà* Mãe Moça da *Òsun Tuké*.

⁷ Pai Sidnei de *Sàngó* é descendente do saudoso *Bàbálòrìṣà* Wilson Chaves de *Sogbo* e atualmente é padrinho religioso de Mãe Iara.

⁸ Pai Francisco de *Òṣàálá* foi filho de santo da saudosa *Ìyálòrìṣà* Laudelina de *Bara Ìjèlù* e amigo de Mãe Iara.

⁹ Catia Pontes é filha carnal de Mãe Iara e neta da saudosa Laudelina de *Bara Ìjèlù*, onde herdará essa descendência religiosa.

Segundo mãe Iara, o primeiro banho foi feito de ervas com poder de descarregar forças maléficas e o segundo banho teria sido feito com ervas que possuem o poder de atrair forças positivas. As ervas foram maceradas pela própria Ìyálòrìsà, que adicionou em ambos os banhos, água da quartinha¹⁰ do Òrìsà Òsányìn de seu Ilé. Mãe Iara chama esses banhos de Mieró (Omièrò)¹¹.

Após o padrinho de mãe Iara ter dado o primeiro banho de descarrego, foi então realizado na sacerdotisa o segundo banho para atrair coisas boas, ou seja, prosperidade. Mãe Iara vestiu sua roupa religiosa na cor branca, esta, muito antiga, curtinha, tal como povo do lado do Òyó usa no Batuque.

Em seguida ela se posicionou sentada no chão, sobre uma esteira de palha, em frente do pejí, sem nada na cabeça. Apresentava-se descalça, com as pernas esticadas e as mãos espalmadas, colocadas sobre os joelhos. Foi colocado um pano branco nas suas costas, no qual serviria de pano de cabeça após término do ritual.

A sua disposição, no chão dentro do pejí, encontravam-se sua quartinha de Ìborí, sua manteigueira com os búzios e a moeda, água, mel, akasa, velas, 2 angolista, 2 pombos brancos e sua faca ritual, esta última que ganhou para governo¹² dos rituais, após morte de sua Ìyálòrìsà.

Enquanto eu e pai Francisco de Òsàálá cuidávamos uma angolista cada um, o padrinho de Mãe Iara auxiliava a mesma no momento em que colocava manteiga de orí nos pontos vitais e no centro de sua cabeça.

Em determinado momento, pai Paulinho de Òsun e pai Francisco de Òsàálá amarraram uma palha da costa na parte saliente da cabeça de cada angolista, no qual

¹⁰ Moringa utilizada no Batuque, contendo água e ficando junto do assentamento do respectivo Òrìsà.

¹¹ Acreditamos que esta expressão provém de *Omièrò*, querendo dizer “Água que acalma”. Os Ioruba crêem que existe uma espiritualidade em todas as plantas e um poder positivo e negativo que podem ter modificações espirituais quando convertidas em remédios e banhos, não somente na cultura Ioruba, como em diferentes culturas do mundo. O Batuque é uma delas.

¹² Nos rituais do Batuque um *bàbálòrìsà* ou uma *ìyálòrìsà* com “x” anos de iniciação ganha de seu sacerdote uma faca preparada ritualmente, com a finalidade de serem efetuados sacrifícios destinados apenas a própria pessoa que recebeu, não necessitando mais de outro sacerdote após a morte daquele que lhe preparou a faca. Diz-se no Batuque que a pessoa “se governa”.

seguidamente utilizavam a expressão de que esse procedimento servia para “coroar” as mesmas para o sacrifício.

A própria mãe Iara começou a bater a sineta e fazer uma chamada na porta do Pejí, pedindo proteção espiritual, prosperidade, fartura, misericórdia, etc. Enquanto isso, seu padrinho Sidnei de Sàngó apresentava os animais nos ombros e na cabeça de Mãe Iara, pedindo que seu Orí aceitasse os animais em sacrifício.

O padrinho auxiliou a mesma a armar uma cama feita de algodão em sua cabeça, onde foram acomodados os elementos que estavam na cremeira, sendo eles: sete búzios e uma moeda. A moeda foi arrumada sobre a cama de algodão no centro da cabeça e os búzios em sua volta, formando um círculo.

A primeira angolista foi sacrificada e o sangue escorreu sobre os elementos em sua cabeça e posteriormente foram marcados os pontos vitais do corpo da sacerdotisa, seguido de uma marcação com sangue, na moringa que acompanha a cremeira. Neste momento era entoada uma reza cantada para sacrifício da primeira angolista, conforme pai Francisco ia me relatando na assistência do ritual.

Dando sequência no ritual, uma segunda reza, diferente da primeira, foi tirada para o sacrifício da segunda angolista. Por último foram sacrificados os dois pombos sobre a cabeça de mãe Iara e em seguida foi marcado com sangue nos mesmos pontos do corpo e também na moringa, como no procedimento anterior realizado com as angolistas. Não foi utilizada a faca para o sacrifício dos pombos no ritual.

As penas retiradas do peito dos pombos, junto com as penas das pontas das asas serviram de uma espécie de coroa na cabeça de mãe Iara. Os pontos vitais de seu corpo também foram cobertos com penas das aves sacrificadas.

As cabeças das angolistas ficaram dispostas sobre um prato branco com penas das pontas das asas em volta das mesmas, formando um círculo. Já as cabeças dos pombos ficaram no centro da cabeça de mãe Iara, onde em seguida seu padrinho amarrou o pano branco na cabeça dela, que finalizava o rito batendo cabeça diante do Pejí e em

seguida para seu padrinho. Não houve nenhum rito que ligasse o bori de Mãe Iara ao seu Òrìsà Bara Adágé.¹³

Os corpos dos animais oferecidos foram levados para a cozinha . As partes sagradas internas dos animais como corações, fígados, moelas foram preparados para serem colocados como oferenda dentro do pejí. Esta oferenda tem o nome de “inhala”.

Após os animais terem sido preparados, foi feita uma refeição comunitária com mãe Iara, onde todos compartilhavam da comida sagrada.

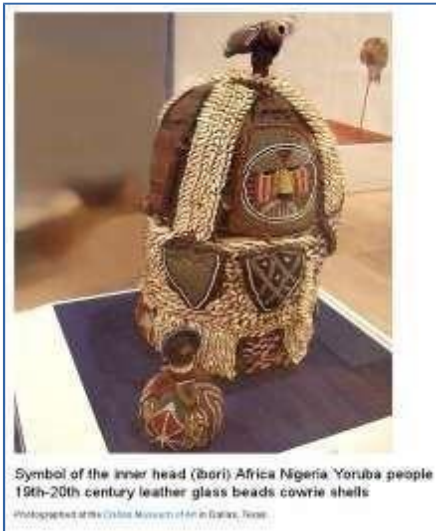
Os ossos que sobraram da refeição foram devidamente separados para em outra ocasião serem despachados no mato, num local limpo e tranquilo.

No dia seguinte fui visitar Mãe Iara que se encontrava recolhida em obrigação, a qual ficaria isolada durante sete dias. A mesma me relatou durante o tempo que permaneci com ela, que não foi mexido em seu Bara Adágé que possui mais de 60 anos de vasilha, pelo fato da obrigação não ser para ele e sim para seu Orí.

Não participamos da “levantação” da obrigação de Mãe Iara, encerrando assim nosso relato dos rituais realizados.”

Aqui encerramos a descrição do rito de um bori tradicional do Batuque do Rio Grande do Sul.

¹³ No Batuque o Òrìsà Èṣù, chamado de *Bara*, é cultuado através de suas qualidades, ou caminhos. *Adágé* é um *Bara* que responde tanto nas encruzilhadas, como no mato. *Adágé* poderia ser traduzido como “Aquele que se divide e corta”, apenas uma suposição. Ele é considerado o *Bara* de lugares secos, ao contrário de *Bara Ìjèlù* que responde nas encruzilhadas próximas a praia. Existem outros caminhos de *Bara* no Batuque, nos quais podemos citar alguns: *Olóde* (ler Lodê, querendo dizer “Senhor da parte externa, ou seja, rua”). *Olóna* (ler Lanã, querendo dizer “Senhor dos caminhos”), entre outros.



2ª PARTE

UM ESTUDO DA NOÇÃO DE PESSOA TRADICIONAL IORUBA

Afinal, o que é “Noção de Pessoa Ioruba? Procurando respostas para esse questionamento descobrimos que esse tema não é bem compreendido dentro do Batuque Afro-Sul.

Segundo Luiz L. Marins (informação pessoal), Noção de Pessoa é “o entendimento que uma pessoa tem dos elementos físicos, psicológicos, religiosos, abstratos e metafísicos que formam o ser humano.”

É a noção do que somos, de onde viemos, para onde vamos após a morte, quais as nossas origens, em fim, toda filosofia que envolve o nascimento, a vida e a morte de um ser, e seus significados e sua importância dentro da *Ìsin Òrìṣà* (Religião dos Orixás). Estes conceitos precisam ser mais debatidos e estudados dentro do Batuque.

Para que possamos entender melhor esse assunto, entrevistamos o pesquisador e escritor Luiz L. Marins, autor do livro “*Obàtálá e a Criação do Mundo Iorubá*”. Colaborador da Revista Olorun com diversos artigos publicados, e mantenedor da Biblioteca Orixas. É autor também do artigo “Exu Ota Orixá”, publicado pela Edusp.

Foi um dos fundadores do extinto CECORI – Centro de Estudos do Culto aos Orixas, do qual ainda mantém extensa biblioteca física.

Além de textos próprios, Luiz L. Marins vem publicando textos de outros autores sobre Noção de Pessoa Iorubá, que será o objeto deste trabalho. Vasto material sobre o assunto pode ser encontrado em seu site: <http://www.luizlmarins.com.br/p/artigos.html>

Com base nas respostas fornecidas pelo entrevistado, comentaremos, visando compreender os conceitos emitidos para um entendimento simplificado, para que seja mais bem assimilado a todos.

A fala do entrevistado será apresentada em fonte diferenciada, e nosso comentário imediato seguirá em fonte normal.

A ENTREVISTA:

RUDINEI: O que é *Ìpòrí*?

LUIZ L. MARINS:

Genericamente, Ìpòrí é toda e qualquer matéria de origem. Também é chamado de òkèpònrí (origem ancestral mais antiga) referindo-se aos assentamentos individuais de uma pessoa que representam seu Orí. Assim temos:

- *Ìpòrí-eégún: a origem genética ancestral do ará-ayé (ser humano mortal).*
- *Ìpòrí-òrun: a matéria original do òrun com que Òbàtálá cria o ará-òrun (ser espiritual eterno).*
- *Ìpòrí-odù: abstrato para a origem do destino individual, que o ará-òrun, quando está vindo para o ayé (mundo físico), obtém na casa de Àjàlá, o criador do também abstrato orí-destino.*

Entendemos que *Ìpòrí* é uma matéria de origem, podendo ser de um ser humano, um animal, uma planta, e também de um ser eterno que ainda não viveu no plano físico chamado de *ayé*.

Podemos citar, por exemplo, a própria divindade *ará-òrun* de nome *Àjàlá*¹⁴, mencionada pelo mesmo na entrevista. *Olódùmaré* deu a *Òbàtálá* a tarefa de criar a matéria primordial, tanto o ser humano como também os seres que ainda não vieram ao mundo físico, e isso incluiu *orí* (cabeça).

Entretanto, a literatura afro-brasileira diz que *Àjàlá* seria o criador de cabeças num sentido de anatomia humana, quando segundo a literatura tradicional iorubá, *Àjàlá* cria

¹⁴ Dentro da literatura Afro-Brasileira, foi entendido que *Àjàlá* seria um *Òrìsà* encarregado de fazer cabeças e não foi dado o real significado dessa cabeça, pois estava referindo-se ao destino de um ser. Para saber mais ver *Ìpòrí*, Juana Elbein dos Santos e Deoscoredes M. Dos Santos, Revista Olorun, n. 6, Out. 2011 <www.olorun.com.br>.

abstratamente um destino, com matéria de origem chamada de *Ìpòrí-odù*. Este destino criado por *Àjàlá* também é conhecido por *orí*, mais especificamente, é um *orí-destino*, um *orí-odù*, um *ìpín-odù*, ou simplesmente, *odù*, que é adquirido pelo ser antes de partir em jornada a esse mundo físico.¹⁵

O conceito de *Orí* não se resume apenas em cabeça, como parte do corpo. *Ìpòrí òrun* é uma matéria primordial na qual *Obàtálá* cria o ser espiritual eterno, o *èmí*, sua alma eterna. Este conceito foi confundido, e ainda o é, com a palavra *èémí*, a respiração.

Quanto à expressão *Ìpòrí eégún*, esta é a matéria de origem genética do nosso ancestral, com a qual será criado o corpo do indivíduo nascido.

RUDINEI: O que é *ìpín*?

LUIZ L. MARINS:

*Genericamente, é uma parte extraída de um todo. Seu conceito deve ser adaptado conforme o contexto. Na Noção de Pessoa, refere-se à uma parte do *Ìpòrí* ancestral que volta a existir.*

*Assim é o *Ìpòrí-Òrun*, o *Ìpòrí-Odù*, o *Ìpòrí-Eégún*, etc, etc. Por isso acreditamos que o conceito de *orí-destino* de *Àjàlá* está “confundido” com o conceito de *orí-òrun*, de *Obàtálá*. Talvez porque falte um mito da criação melhor conceituado.*

Quer nos parecer, que em qualquer contexto que esta palavra for aplicada, representará sempre numa parte tomada de um todo. O conceito será sempre o mesmo onde quer que se aplique, entretanto, não se podendo misturar as matérias de origem.

¹⁵ Acredita-se que esta jornada seja o período de gestação que o ser humano leva para vir a esse plano físico chamado *ayé*, onde o mesmo passa por caminhos que serão necessários ajuda para que o ciclo se cumpra e ele possa triunfar nesta jornada, ou seja, nascer sem sofrer nenhuma interferência maléfica de *Ajogun* e ou *Àbíkú*, considerados inimigos dos seres humanos.

RUDINEI: Existe diferença entre *èémí* e *èmí*?

LUIZ L. MARINS:

Sim, há uma enorme diferença. A tradução destas (e outras) palavras iorubá para idiomas estrangeiros implicam na perda de conceito original. Vejamos a forma de escrever destas duas palavras e suas grafias em português, sendo que o parêntese é a pronúncia:

- *Iorubá: èémí Português: emí (êmí)*
- *Iorubá: èmí Português: emí (émí)*

Notamos que as palavras perderam o conceito original ao adaptarse foneticamente ao português. Muitos autores produziram textos confusos, conceitualmente distorcidos, por este motivo. Isto também ocorre em outros idiomas.

*William Bascom, autor dos livros *Ifa Divination* e *Sixteen Cowries*, chegou a publicar, em inglês, que “a respiração sai do corpo durante o sono e vai visitar parentes em outras cidades”, algo completamente absurdo. Vejamos os conceitos originais:*

- *Èémí é a respiração propriamente dita.*
- *Èmí é o espírito eterno, é a causa de èémí, mas não é o èémí propriamente dito.*

Entretanto, a palavra èmí, como conceito de espírito eterno, é genérica, ela não individualiza, e deveria ser aplicada mais acertadamente ao ará-òrun, e não ao duplo espiritual do ará-ayé, que atualmente é mais conhecido por outra palavra também genérica, enìkejì .

Aqui nesta parte o entrevistado nos fornece uma fonte muito preciosa sobre o conceito de “alma”¹⁶ e o erro da aplicação da palavra por outros escritores, que confundem o espírito com a respiração.

A religião tradicional iorubá ensina que o ser humano durante a gestação, antes de respirar, já possui sua alma, no momento do nascimento, a primeira medida consiste em abrir as vias aéreas respiratórias do novo ser que nasceu. Acreditamos que nesta hora que o mesmo ganha sua respiração, já possuía seu espírito.

RUDINEI: O que é *enìkejì*?

LUIZ L. MARINS:

A princípio refere ao duplo espiritual da pessoa, mas também pode referir-se a um protetor espiritual. É uma palavra dúbia e seu sentido muda conforme o contexto que ela é aplicada, sendo necessário muito cuidado ao utiliza-la. Pode ser:

- *O duplo, o espírito, que coexiste com o corpo, chamado pelos católicos de “alma”.*
- *Um protetor espiritual (àláàbò), que pode ser um ancestral, uma divindade, ou ainda um òré-òrun (amigo espiritual).*

Preste atenção nisso, pois é importante.

Enquanto “o primeiro” diz respeito ao espírito da “própria pessoa”, com sua própria memória (iyè), “o segundo” trata-se de “outro espírito”, outro ser, ligado ainda à pessoa, que o protege, por razões várias.

No primeiro caso, esta palavra expressa algo comum a todos os seres humanos sem individualizar, sendo igualmente genérica.

¹⁶ Para saber mais, ver <http://www.luizmarins.com.br/p/artigos.html>

Entendemos que nós como indivíduos existentes nesse nosso plano físico chamado *ayé*, também possuímos um ser espiritual que nos protege do plano sobrenatural de nome *òrun*, podendo ser até mesmo um ancestral nosso como *àláàbò* (protetor espiritual).

Chama-nos atenção nessa parte do relato apresentando, onde é mencionado “protetor espiritual”, pois acreditamos não ser o *Òrìṣà* propriamente dito, e sim um protetor que os Cristãos denominam de “Anjo da Guarda”.

Entendemos que a expressão *enikeji* possui significados diferentes dependendo do contexto empregado, pois seria uma delas a “coexistência” (existir junto), pois não vemos nosso espírito em nós, então dizemos “o duplo ou *doble* no *òrun*”, mas isto é força de expressão, não que seja algo separado.

Isto é diferente de uma existência paralela (existir ao lado), pois teria que ambos os seres terem consciências diferentes para habitar cada um em um plano. Entendemos que o nosso duplo seria o nosso “eu eterno”, nossa alma, numa coexistência do *òrun-ayé*.

RUDINEI: O que é *Òjìjì*?

LUIZ L. MARINS:

*Quer dizer “sombra”. No contexto de Noção de Pessoa faz referência ao duplo espiritual que não vemos, pois está no *òrun*, mas faz as mesmas coisas que estamos fazendo, por ser nosso duplo.*

Particularmente, penso ser esta palavra mais uma força de expressão, do que propriamente um conceito de pessoa.

Aqui nessa parte vai de encontro com o que praticamos dentro do nosso Batuque, onde aprendemos que não se deve passar com uma vela acesa atrás de um iniciado, onde até então não tínhamos uma explicação mais ampla a esse respeito.

Com o estudo apresentado na entrevista, imaginamos que passar com uma vela acesa nas costas de uma pessoa poderia tornar visível a sombra desta, no que entendemos que o problema não é a vela, nem o fogo e sim a sombra formada pela mesma. Entendemos também que a sombra é apenas a representação simbólica da nossa alma que não vemos, por isso é importante evitar olhá-la.

Esta representação é um exemplo bem prático de que nosso ser duplo que vive no *òrun*, nada mais é que nossa própria alma, que habita em nós e não seria coerente vê-la, pois seria o mesmo que vermos nossa própria existência sobrenatural.

Talvez isto explique por que não podemos olhar no espelho quando estamos de obrigação, recolhidos dentro do *Ilé*, dando entender que não poderíamos enxergar nossa existência, nosso eu eterno.

RUDINEI: É ele o *Àláààbò*? Seria o mesmo, um *Àlagbàtorí*?

LUIZ L. MARINS:

Àláààbò significa “protetor”. Nas questões humanas, podese comparado ao nosso “segurança”. Em assuntos espirituais significa “um protetor” É possível que o nome *Exú Marabo* (*máãààbò*) tenha vindo deste radical linguístico.

Já Àlagbàtorí, é uma expressão usada na diáspora afrolatina, significando “orixá dono da cabeça” e foge do contexto de Noção de Pessoa.

Nas religiões afro-brasileiras existe a crença que o *Òrìṣà* é o “dono” ou “proprietário” da cabeça do iniciado, e alguns autores acadêmicos elaboraram uma construção ritual da pessoa a partir dele, mas este conceito não pertence à Noção de Pessoa Ioruba.

Quando o iniciado faz apenas um *eborí* só de *igbá*, ou completo com *ìborí*, nada está sendo feito para o *Òrìṣà*, e este não deve manifestar-se, pois a obrigação não é para ele, mas sim para o *Orí*.

Segundo *Abímbólá* esse entendimento do nome *Òrìṣà* ser “Guardião da cabeça” passa bem longe do entendimento de “guardião da cabeça”, pois ele relata que seria “Plantar algo ou estabelecer no solo para render homenagens”. (1997, pg 89)

Entendemos também que esse *Áláàbò'run* é um ser que habita o *òrun* e pode ser um protetor espiritual da pessoa, não necessariamente o *Òrìṣà* o qual a pessoa pertence e sim um ancestral seu que vive no *òrun* tendo sua própria existência e como foi julgado merecedor de habitar o mesmo plano que *Olórun* e as divindades benéficas, podendo assim agir ajudando seus descendentes que ficaram no *ayé*.

RUDINEI: O que é *iyè*?

LUIZ L. MARINS:

Iyè, a princípio quer dizer “memória”, “pensamento” e até mesmo “vida”, mas também altera o sentido conforme o contexto que ela é aplicada.

*A memória existencial da nossa pessoa, do nascimento à morte, é chamada *iyè-àpò*, literalmente “sacola de memória”, uma expressão idiomática que está diretamente ligada ao cérebro (opolo).*

*Com a morte, o cérebro desaparece, mas a memória existencial continua a existir na memória espiritual (*iyè-èmí*). *Iyè-èmí* é a memória eterna do espírito.*

Nesta parte da entrevista fica muito mais fácil de entender que não existe outro ser duplo nosso no *Òrun*, o que existe é a consciência que é despertada no *òrun* quando efetuamos um primeiro *èborí*, e assim surge o que os acadêmicos chamam erroneamente de “ser duplo”. Ao morrer, nossa consciência deste plano é apagada, mas mantida na memória eterna que habita o *òrun*.

Com estas análises podemos adentrar num vasto conteúdo que emprega o tema, pois segundo Verger (1971, pg. 13) nos dá o entendimento de que no momento do transe do iniciado, sua memória terrestre chamada *iyè-àpò* desliga, ou seja, faz *sùn* (dorme). Neste momento quem assume é o ancestral denominado *Òrìṣà*.

Estas reflexões podem nos dar um entendimento “possível” para o processo do transe, e talvez explique o significado do ritual “Émissó Kassún”, popularmente chamado de “Balança” dentro do culto do Batuque.

Se analisarmos a frase deixada por nossos ancestrais que fundaram nosso Batuque no

Rio Grande do Sul, é possível que o nome “Émissó Kassún” cairia perfeitamente na proposta do nosso trabalho, pois analisando uma “provável” tradução desta expressão, podemos encontrar:

- *Èmí*= Alma
- *Só*= Atravessa
- *Ká*= Andando em círculo
- *Sùn*= dorme

Tradução: Alma atravessa andando em círculo e dorme.¹⁷

Ao ver essa provável tradução, percebemos que no ritual do Batuque esse conceito se empregaria muito bem. Se nossa memória dorme e desperta no *òrun*, é provável que tenhamos contatos com o além quando dormimos. Normalmente quando sonhamos, temos contatos com entes queridos nossos que já partiram deste plano, diferentemente de quando vemos este parente que já morreu aqui nesse plano, como forma de aparição, pois o mesmo ficou vagando e não atingiu seu status de “Ancestral”.

RUDINEI: O que é *àtúnwá*?

LUIZ L. MARINS:

Literalmente quer dizer “aquele que voltou a existir”, mas há dois conceitos completamente opostos para esta palavra.

*O primeiro conceito mais aceito na diáspora é da “reencarnação” no sentido kardecista da palavra. Neste caso, um ser espiritual (ara-òrun) que está vivendo sua imortalidade ioruba (*èmí*), no ato do *àtúnwá* (reencarnação), precisará tomar um novo destino na casa da *Ajálá* (*ìpòrí-odù, ìpín*), uma nova matéria ancestral (*ìpòrí-eégún*)*

¹⁷ Utilizamos o dicionário de FAKINLEDE, Kayode J. *Modern Practical Dictionary English-Yoruba \ Yoruba-English*, Hippocrene Books, Inc, New York, 2008

com qual existirá novamente no mundo físico (ayé), terá uma nova coexistência òrun-ayé, um novo duplo (enìkejì) que coexistirá com seu novo corpo (ara), e com estes elementos formará uma nova personalidade e alma (okàn) ... assim o ciclo da vida se reinicia, até que Ikù (divindade da morte), cumprindo fielmente sua função de renovador da vida, o leve de volta ao òrun (mundo espiritual), conforme determinado por Olódùmarè (Deus).

O problema é que este conceito não explica como o Eégún pode estar reencarnado, e ao mesmo tempo ser cultuado no culto de Egúngún.

O segundo conceito, menos conhecido, porém mais tradicional, diz respeito ao òké-ìpòrí (massa genérica ancestral) que volta a existir em seu (ípín) descendente.

Neste caso não existe reencarnação no sentido “kardecista”. O morto não reencarna, mas a ancestralidade volta a existir em seu descendente. (Idowu, Olodumare...). O oráculo é consultado para saber qual porção ancestral está mais ativa, no novo descendente, de qual lado da família, etc.

É este conceito que explica como o Eégún volta a existir, mas continua sendo cultuado no òrun.

Acreditamos que se Olórun transmutou seu Àsè a Òbàtálá¹⁸ o deus da criação, para criar a terra e a natureza, é para que o homem desfrute de sua criação, caso contrário não teria criado. Pensamos também que todos deveriam viver sem a exploração desenfreada dos recursos naturais que nosso planeta mãe nos disponibiliza.

Devemos viver plenamente dentro dos bons princípios impostos pela sociedade, com bom caráter, para que assim, após sermos julgados no òrun, se no caso merecermos, poderemos retornar ao òrun e após o julgamento de nossos atos no ayé, podendo ou não, sermos individualizados como eégún, e agindo como protetor de sua família.

¹⁸ MARINS. Luiz L. – *Òbàtálá e a Criação do Mundo Iorubá*, ed. do autor, 2013.

É grande tristeza para um nativo iorubá a aniquilação da existência, pois sempre que uma pessoa morre é usada a expressão que esta pessoa está viajando, ou até mesmo dormindo. Mesmo do *òrun*, sem reencarnar, o ancestral nunca morre e não abraça a árvore do esquecimento, pois continuará ajudando sua família que se multiplicará no *ayé*.

Através dos fatos apresentados, não acreditamos no conceito difundido por alguns autores afrobrasileiros, de que temos um duplo separado de nós, que habita o *òrun*, sendo nós apenas uma cópia deste. Tal conceito foge completamente à razão.

Acreditamos que estas diferenças estão em saber cultuar um *eégún* coletivamente para um individual, pois coletivamente ele será cultuado como representação coletiva de sua ancestralidade, já na forma individualizada, que é o mais difícil, teria que ter esse ancestral cultuado sua “alma” que alguns *òjè* competentes conseguem individualizar ela no *ìgbàlè*, mas essa alma não conseguiria reencarnar, pois se ela foi despertada no *òrun* e se tornará um *Àláàbò* (protetor), ela passa a ser individualizado e não conseguirá mais reencarnar, pois se tornou um ancestral divinizado com poderes que ajudarão seus descendentes durante a vida dos mesmos.

RUDINEI: Qual é a melhor palavra iorubá para “alma”?

LUIZ L. MARINS:

A palavra okàn, no contexto de pessoa individual, é a que melhor se aplica. Mas esta palavra tem dois significados que precisam ser observados, para que não sejam aplicados no momento errado, gerando distorção de conceitos:

a) O coração físico... Quando o tema é anatomia humana.

b) O espírito individualizado de uma pessoa, com sua própria maneira de ser, seus jeitos e trejeitos, suas simpatias e antipatias, suas virtudes e seus defeitos, etc., quando o tema é Noção de Pessoa. É este segundo que se aplica à pergunta.

Podemos notar que esta palavra iorubá “*okàn*” também ganha sentido duplo, dependendo de como é empregada e esse fato não é tão curioso, pois dentro da nossa cultura também temos o duplo sentido da palavra “coração”.

É fácil perceber que na nossa cultura sempre usamos a expressão se referindo ao coração como órgão interno do corpo humano, bem como, usamos a palavra para dar entendimento de algo feito com “amor”, ou seja, com a “alma”.

RUDINEI: O que significa a expressão “almas múltiplas”?

LUIZ L. MARINS:

No meu entendimento são “origens múltiplas”. Considero esta expressão uma infelicidade acadêmica que deu margem à ideia de que o ser humano é formado de várias partes individuais e distintas. Isto foi motivo de críticas por parte do antropólogo LeviStrauss em seu livro “Identidades”.

Nesta parte entendemos que houve distorção, confundindo-se “almas múltiplas” com “origens múltiplas”. Se acreditarmos existir “almas múltiplas”, seria o mesmo que atestar que possuímos mais de uma existência temporal, sendo uma delas vivendo no *òrun*.

RUDINEI: O que deve ser entender por “duplo-no-òrun” e “cópia-no-ayé”?

LUIZ L. MARINS:

São expressões para significar que o corpo físico e o corpo espiritual são exatamente uma só pessoa, cada qual, porém, existindo regiões coexistentes no tempo e no espaço.

Coexistir significa “existir junto”.

Quando dizemos “nosso duplo no òrun”, não estamos falando de outra pessoa separada de nós... somos nós mesmos e nosso duplo está fazendo exatamente as mesmas coisas que estamos fazendo ... apenas dizemos “no òrun”, por que não o vemos.

Aqui entendemos que esse ser duplo, nada mais é que nós mesmos, vivendo coexistentemente no òrun/ayé. Seria como se olhássemos para dentro do nosso próprio “eu” interno, fato esse que é muito comum no nosso dia-a-dia, onde podemos nos encontrar falando com nós mesmos. Por isso dizemos que quem tem um mau “Orí” não conseguirá nada.

RUDINEI: E quanto ao Exú Bara do Corpo?

LUIZ L. MARINS:

Não existe Exú do corpo na tradicional Noção de Pessoa Ioruba. Esta expressão “bara do corpo” está relacionada ao duplo, o enikeji propriamente dito, e não a Èsù. Veja meu artigo [“Èsù Bara vs Báraa”](#).

Espero que no Batuque não confundam este conceito de Noção de Pessoa, com a “passagem do Pai Bará no corpo” durante a iniciação em Òrìṣà. Uma coisa não tem nada a ver com a outra.

Entendemos que esse conceito de Bara do corpo é uma confusão da interpretação do conceito de pessoa dentro da literatura afro-brasileira que foi apresentado por Elbein dos

Santos (1993, pg. 200), onde a mesma atribui o *Òrìsà Bara* como protetor de cada ser, o que acreditamos que se trata de assuntos distintos.

RUDINEI: O que é Orí-Inú e Orí-Ode?

LUIZ L. MARINS:

Fisicamente falando, quer dizer o lado de dentro (inú) e o lado de fora (òde) da cabeça. Mas no contexto de Noção de Pessoa são expressões usadas para exemplificar o ara (corpo) e èmí (espírito).

No meu entender, são expressões simplistas que um autor usa quando não quer desenvolver um conceito melhor sobre o tema. Particularmente, não gosto de usa-las, pois passa a errada impressão que a cabeça é um conceito separado do corpo.

Entendemos que *orí òde* é usado para referir-se a cabeça do corpo humano e alguns escritores utilizam a expressão *orí inú* para falar da divindade *orí*, resumindo todo universo religioso que esse tema merece e que estamos abordando.

RUDINEI: Em resumo, o que é Orí?

LUIZ L. MARINS:

Orí é uma palavra que tem conceito vasto, e só significa cabeça quando falamos de corpo. A palavra Orí significa tudo que está acima, é superior, e seu significado dependerá do contexto em que é aplicada, por exemplo: Alguns livros escritos em ioruba têm na parte superior da página a palavra Ori n°...

No contexto de Noção de Pessoa, Orí representa transcendentalmente tudo que é inerentemente superior ao ser humano. Resumidamente, é representado em Orí:

- *O destino pessoal ... ìpòrí-odù, ìpín-odù, orí-destino.*

- *O duplo espiritual ... enìkejì, orí-inú, okàn, èmí,*
- *O protetor espiritual ... àláàbò, òré-òrun, enìkejì*
- *A ancestralidade > ipòrí-eégún, egúngún*
- *A própria cabeça da pessoa > orí-òde, opolo, iyè.*

Não é representado em Orí, o iwà (carater), pois isto está relacionado com ifé-àtínúwa (livre arbítrio).

Ao analisar essa parte da entrevista, nos deparamos com vasto conteúdo que envolve a palavra *orí*, pois a mesma dentro do Batuque tem o sentido apenas de cabeça como parte do corpo, onde a mesma é sagrada e é vinculada a o *Òrìsà* da pessoa iniciada.

Quando falamos de *orí*, devemos entender quais aspectos estamos tratando, para que possamos empregar esta expressão dentro do assunto proposto. Esta noção é muito mais abrangente do que quando nos referirmos à *orí* apenas como parte do corpo humano, anatomicamente falando.

RUDINEI: O que cultuamos no bori?

LUIZ L. MARINS:

Tudo que foi explicado na pergunta anterior, mas cabe aqui uma explicação.

Alguns estudiosos dizem que o enìkejì vem alimentar das oferendas do Orí colocadas no igbá-orí (cabaça da cabeça). Assim o é de fato, se o enìkejì que estamos falando referir-se ao protetor, o àláàbò. Há um enorme mal entendido neste ponto.

Não faz sentido, como pensam alguns que o duplo deixe de coexistir momentaneamente com o corpo e venha alimentar-se no igbá-orí, para depois retornar a coexistir com o corpo. Se aceitarmos isso, teríamos que aceitar que o ser humano seria apenas uma marionete.

Alguns “idealistas visionários” pregam que o ioruba pensa assim, dizendo que aqueles que contestam (como eu) é por que não tem capacidade para entender. Muito ao contrário.

Afirmo com todas as letras, que não há nenhum embasamento acadêmico de que o ioruba acredite que seu duplo (seu espírito) exista à parte do seu corpo. Tudo o que temos neste sentido, são arrogantes visões idealistas. São utopias.

Nesta parte fica claro que no momento da oferenda a cabeça, além da nossa pessoa e destino individual, está sendo oferecidos sacrifícios ao nosso protetor que vive no *òrun*, do qual somos seus filhos habitando o *ayé*. É uma oferenda pessoal ao nosso protetor, onde não deve *Òrìṣà* receber suas oferendas no mesmo dia, pois poderia causar uma falta e um desequilíbrio em uma das feitura.

RUDINEI: Porque o assentamento do *Orí* deve ser desmanchado quando a pessoa morre?

LUIZ L. MARINS: *Porque o destino cumpriu-se e não há mais motivo para existir.*

Aqui nessa parte temos a explicação que precisávamos para explicar o conceito de se por o assentamento do *orí* no caixão, pois dentro da visão do Batuque, esse conceito nunca é bem explicado, resumindo apenas em ser a obrigação mais importante do indivíduo.

Entendemos que é esta “cremeira” que está representando a ancestralidade do iniciado, ao contrário do *Òrìṣà* do mesmo que poderá permanecer no *Ilé* como protetor daquela família que dará continuidade na vida dos membros.

Alguns sacerdotes do Batuque por não conhecerem o significado do culto de *orí*, colocam o *ota* (pedra) do *Òrìṣà* da pessoa falecida dentro do *ìgbàlè* acreditando que o *eégún* será cultuado através do seu *Òrìṣà*, e não sua alma que foi despertada no *òrun*. Tal ato não tem nenhum sentido e está em desalinhado do pensamento tradicional iorubá.

RUDINEI: O assentamento de Orí tem ota (pedra)?

LUIZ L. MARINS:

Não, o assentamento de Orí na cultura tradicional iorubá não tem nenhum tipo de pedra, para nenhuma finalidade (informação pessoal do Awo Aikulola). Segundo o babalorixá Altair Togun, no candomblé tradicional, também não tem.

No Brasil, o Batuque conservou o assentamento de orí chamado “cremeira” ou “manteigueira”, mas não possui pedra, sendo composto apenas de búzios e outros elementos, como folhas, etc.

Ao ler a parte desta entrevista percebemos que o Batuque afro-sul conseguiu, mesmo que resumidamente, preservar o conceito do assentamento do orí dentro dos rituais. Na tradição ioruba existe o *Ilé-orí* para adoração, e o Batuque também possui o assentamento aculturado, sendo usado a “cremeira” e ou “manteigueira” como suporte do assentamento.

Por outro lado, existem sacerdotes menos informados que acreditam que colocando a pessoa em obrigação direta com *Òrìṣà*, irá resolver os problemas do mesmo, sem tentar resolver o problema primeiro através de trocas espirituais. Voltemos à entrevista cedida por Luiz L. Marins para podermos dar sequência do nosso estudo.

RUDINEI: Se uma pessoa não tem descendente, como poderá ser cultuada?

LUIZ L. MARINS:

Irántí é a lembrança que temos de algo ou alguém. A memória de alguém que não deixou descendentes carnis, mas se foi pessoa de bom caráter, não foi feiticeiro, foi próspera e inteligente, pode ser lembrada e cultuada coletivamente.

Vale lembrar que na religião tradicional ioruba, a feitiçaria é crime e às vezes punida com morte. Feiticeiros jamais serão cultuados ou lembrados, seja pelos descendentes ou coletivamente.

Essa parte da entrevista entra um conceito importante de culto ancestral, onde muito se discute que somente aqueles que deixam filhos podem ser cultuados.

Este conceito está um pouco distorcido dentro da cultura tradicional iorubá, pois a exemplo temos Pierre Verger¹⁹ que mesmo sem ter deixado descendentes é reverenciado e lembrado por todos Afro-Brasileiros, e atualmente é cultuado como *Bàbá eégún* no terreiro de Balbino de *Sàngó*, o *Ilé Òpó Aganjú*, na Bahia. Temos que ter em mente que a diferença está no culto ancestral “coletivo” do ser ou do culto “individualizado”.

Individualizar um *eégún*²⁰ no *ìgbàlè*²¹ não é tarefa fácil, pois necessitaria de um ancestral do clã familiar para vestir as roupas de *eégún*. Não adentraremos no vasto conteúdo de *Egúngún*, por não ser o foco do nosso trabalho.

O entrevistado também aponta a filosofia de vida *Ìwà Pèlé*²², onde ganha grande destaque, sendo a mais importante na vida, mas que não faz parte ao conceito de noção de pessoa.

¹⁹ Nasceu em Paris, no dia quatro de novembro de 1902, mais tarde tornou-se fotógrafo e quando descobriu o candomblé, acreditou ter encontrado a fonte da vitalidade do povo baiano e se tornou um estudioso do culto aos orixás. Foi na África que Verger viveu o seu renascimento, recebendo o nome de *Fatumbi*, “nascido de novo graças ao Ifá”, em 1953. A intimidade com a religião, que tinha começado na Bahia, facilitou o seu contato com sacerdotes, autoridades e acabou sendo iniciado como babalaô - um adivinho através do jogo do Ifá.

²⁰ Forma abreviada da palavra ioruba *Egúngún*. Segundo Olawole F. Famule (2005, pg. 21) *Egúngún* quer dizer “mascarado”. Do ponto de vista cultural ioruba, *Egúngún* é essencialmente a manifestação física para o mundo dos vivos, os espíritos, cujas residências são no mundo do espírito. Esses seres espirituais incluem os ancestrais, que se acredita viver no céu, que foram uma vez seres humanos, mas transformados em espíritos após sua morte.

²¹ Casa dos mortos, *Ilé-eégún* ou na hipótese de provir da expressão de “terra dos ancestrais”, ou seja, “buraco”, que é conhecido também na forma abreviada como *gbàlè* (*ler: Balé*)

²² Filosofia de vida ioruba querendo dizer “bom caráter”. Para saber mais, ver Revista Olorun, n. 5, Agosto, 2011, ABÍMBÓLÁ, Wande. “O conceito de bom caráter” .

RUDINEI: *Ìwà Pèlé* é à base da Noção de Pessoa?

LUIZ L. MARINS:

*Não, e aproveito para esclarecer que a palavra *Ìwà* realmente significa caráter, mas apenas caráter, sem nenhum qualificativo. Assim temos:*

Ìwà Pèlé > gentileza, uma pessoa gentil.

Ìwátító > retidão, honestidade

*Dicionariamente falanfo, *Ìwà-pèlé* não quer dizer “bom caráter”, mas “ter caráter gentil”. A palavra iorubá para honestidade é *ìwátító*.*

*Alguém gentil no trato, pode não ser honesto, não ter *ìwátító*; e alguém honesto pode não ser gentil, não ter *pèlé* (gentileza). Portanto, tanto num caso, como no outro, faltando uma destas (e outras) qualidades, a palavra *ìwà-pèlé* não traduz o verdadeiro sentido de “bom caráter”.*

*A palavra correta para bom caráter é “*ìwárere*”. Entretanto, contrariando os dicionários, a diáspora atualmente a substitue, erradamente, por “*ìwà-pèlé*”.*

*Ìwà, seja ele bom ou ruim, é a base para a formação individualizada de *okàn* (alma), que é um dos conceitos de Noção de Pessoa, mas não é a base para a formação da Noção de Pessoa.*

Com o relato do entrevistado, percebemos que há uma divergência no conceito de “bom caráter” dentro das literaturas afro-brasileiras, onde emprega apenas o termo *ìwà-pèlé* como sendo o responsável pela honestidade do religioso, mas que realmente é um assunto que merece ter uma análise mais ampla em seu contexto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisarmos o rito realizado para *Orí* por mãe Iara, tivemos o entendimento de que este foi feito somente para seu *Orí*, onde em momento algum foi vinculado o assentamento de seu *Òrìṣà Bara Adágé* no rito, nem mesmo cantado cantigas para o mesmo durante o transcorrer da cerimônia, prevalecendo o assentamento do mesmo dentro do *Pejí*.

Acreditamos que o rito de bori para o *Orí* em alguns “lados” religiosos do Batuque, foi perdido com passar dos tempos. Atualmente é comum ver o rito de bori feito para o *Òrìṣà*, usando animais do mesmo, bem como, rezas cantadas para ele e não para o *Orí*.

Percebemos também ao presenciar o ritual, que o Batuque perdeu através dos tempos o uso correto das folhas nos banhos rituais, pois mãe Iara menciona no relato que existem banhos de quebra e banhos de prosperidade.

Dentro da tradição iorubá estes banhos são classificados exatamente como a sacerdotisa menciona, mas de uma forma não muito diferente do entendido por mãe Iara. As plantas iorubá são classificadas como *èrò*²³ e *gún*²⁴.

Tivemos a satisfação ter presenciado o ritual na casa de mãe Iara, a qual nos autorizou gentilmente o registro de sua feitura religiosa.

²³ Querendo dizer: “acalmar, doçura, suavidade, etc.” Geralmente são as folhas que no Batuque chamam de folhas que traz prosperidade, nos banhos para atrair forças positivas. Dicionário utilizado (Bowen, 1879)

²⁴ Querendo dizer: “Atacar, para ser rasgado ou quebrado”. Geralmente são as folhas que no Batuque chamam de folhas de “quebra”. Dicionário utilizado (Bowen, 1879).

Ao estudarmos a noção de pessoa, tendo como base a entrevista cedida por Luiz L. Marins, podemos adentrar no vasto conteúdo que o tema “Orí” envolve, sendo explicado de forma resumida e mal compreendida diante da cultura Afro-Brasileira, bem como, no Batuque.

Falar de “noção de pessoa” não é tarefa fácil, e ao ter acesso à entrevista, tivemos respostas objetivas e diretas em relação ao assunto proposto. Entendemos que a cultura Afro-Brasileira tem no que se basear e acreditar, e o Batuque também possui conceitos de noção de pessoa. Caso não tivesse, seria uma religião “não regrada” e sem estrutura.

Entendemos que o conceito de pessoa explica o que nós somos e representamos para o culto religioso. De onde viemos e para onde vamos após a morte. Entendemos que o culto a nossa origem é muito importante, pois ao nos referir em origem, muda o contexto cristão do rompimento do fluxo da vida após a morte. A origem referida serve para demonstrar que nós partimos do *òrun* em viagem para o *ayé*, onde nossa origem não é aqui, e estamos apenas de passagem. Ao nos depararmos com a possibilidade de retornarmos para cá em outra ocasião, faz com que tenhamos que viver a vida plenamente através do “bom caráter”.

Para que possamos vencer os obstáculos da vida, contamos com ajuda do nosso *àláàbò* (protetor), bem como, com ajuda do *Òrìṣà* ao qual fomos iniciados.

Entendemos que uma pessoa arrogante e com um mau caráter, jamais poderia ser lembrada, onde somente as pessoas boas são reverenciadas mesmo que coletivamente no culto ancestral.

Percebemos que antes de vir para esse plano físico chamado *ayé* fomos à casa de *Àjàlá* para ganharmos uma cabeça, esta, no sentido de destino e não cabeça como parte do corpo humano. Caso tenha sido feito oferendas no *òrun* antes de ir até o mesmo, ele lhe

propiciará com um bom destino. Entendemos que não se pode confundir a tarefa de criação da cabeça como parte do corpo, onde esta função já é exercida por Obatálá.

No contexto de Àjàlá refere-se em odù²⁵ escolhido para pessoa antes de partir para o ayé no processo de reencarnação, onde o indivíduo ao nascer é levado ao um Bàbáláwo para verificar qual seu odù (destino) escolhido antes de vir a esse plano, sabendo assim suas proibições e maneiras mais fáceis de enfrentar a vida. Este ser ao viver de maneira digna e harmoniosa, retorna a sua origem para que possa ser julgada diante Olórun, onde poderá vir a reencarnar ou também poderá ficar agindo de forma protetora para sua família que permaneceu no ayé.

Os iorubá só acreditam que uma pessoa morreu quando se extermina totalmente sua origem, que nesse caso é vista com muita tristeza para o culto, pois se o mesmo não responde do òrun é como se tivesse se perdido no trajeto de volta, praticado no ritual Arísùn²⁶, onde o espírito viaja em retorno até o òrun.

Também se pode entender que se o mesmo foi julgado por Olórun como “não” merecedor da dádiva de poder voltar aqui nesse plano, sendo sua existência aniquilada, através de seus “maus” atos no decorrer da sua vida. Um feiticeiro, por exemplo, poderá não poder reencarnar, perdendo sua imortalidade iorubá.

Aqui nesta parte entra um conceito muito parecido com Cristão, onde existem os dez mandamentos, dando entendimento que a religião do Batuque também tem regras e limites, podendo também ser julgado após a morte.

Podemos também ter o entendimento que se uma pessoa morreu e retornou ao òrun é porque esta não teve medo de seus atos na terra e possivelmente está disposta a ser julgada perante Olórun, o contrário do espírito, por exemplo, de um suicida que sabe

²⁵ Querendo dizer “destino” e ou signos de Ifá.

²⁶ Entendemos que essa palavra significa “Aquele que viu o sono”.

que abdicou da sua própria existência, podendo não querer ser julgado e passando a viver no mato e até mesmo rondando e causando temor as pessoas desse plano.

Um ancestral digno sempre retornará ao òrun e de lá continuará regrado sua família, pois assim teve o merecimento de não ser esquecido. Todos esses fatos estão vinculados a noção de pessoa dentro do culto, afinal, quem não quer retornar aqui na terra e desfrutar harmoniosamente de toda criação de Olórun?

Para que possamos conquistar essa dádiva, temos que saber nossa noção de pessoa, o que representamos para o culto, e o que enxergamos ao olhar nossa “cremeira”, onde contém nossos objetos de culto ao nosso “Eu”, nosso “espírito” que coexiste no òrun.

Sobre o nosso “Eu”, tivemos a oportunidade de compreender que, segundo Luiz L. Marins, o duplo no òrun e a cópia no ayé tal qual “almas múltiplas”, são expressões acadêmicas infelizes, as quais não devem ser entendidas, como elementos distintos e separados da pessoa (comunicação pessoal).

Devemos todos viver de maneira digna, com bom caráter, sem maldade, sem discriminação perante toda criação de Olórun, não importando sua cor de pele, sua etnia, sua deficiência, sua escolaridade, sua orientação sexual, etc.

Somos também auxiliados pelos nossos Òrìṣà no combate as forças malignas da natureza, estas que juraram vingança contra os homens, despertando neles o ódio, abandono, paralisia, e todas as doenças existentes, interrompendo o ciclo de vida e tornando pessoas sem nenhum valor ético e moral.

Tentaremos todos viver plenamente para que possamos ultrapassar os setenta anos, para que assim tenhamos um funeral digno e merecedor de grandes honras pela sociedade à qual pertencemos e também a religião que praticamos, ou seja, o Batuque Afro-Sul.

Àṣe o!

