

Olódùmarè

e o destino do homem

E. Bolaji Idowu

Publicado em *Olódùmarè, God in Yoruba Belief*

A&B Books Publishers, New York, 1994 [1962]

(páginas 169 - 185)

Tradução, notas, e adaptação de texto:¹

Luiz L. Marins

Segunda edição, com revisão de notas

Março de 2012

¹ Este trabalho conterá notas do autor e do tradutor. As notas do autor estarão incluídas na numeração das notas do tradutor, que trarão, entre parentese, a página e o numeração original. As notas unicamente do tradutor, terminarão com a sigla (N.T).. As traduções serão sempre a partir do inglês, com consultas aos dicionários de iorubá, se necessário. N.T.

Toda religião tem que encarar a questão do relacionamento do homem para com o Poder que governa o Universo ... “O que é o homem?”, e “Para que fim o homem foi criado?”. São perguntas que exigem respostas filosóficas, e tal resposta dependem da concepção do homem sobre o Governador do Universo, e sobre esta resposta, depende a atitude do homem na vida.

Para a questão “O que é o homem?”, o ioruba responderá, rapidamente, que o homem é um corpo (*ara*), mais espírito (*è mí*). O corpo é o concreto, algo tangível, de carne e osso, o qual nós conhecemos através dos sentidos, e que pode ser descrito, de uma forma generalizada, pela anatomia. *È mí* é invisível e intangível²; é ele que dá vida para todo o corpo, e portanto, pode ser descrito através de suas funções causais. É pela sua presença ou ausência, que podemos dizer se uma pessoa está viva ou morta. Quando o corpo é criado, ele é criado por uma divindade, mas é somente *Olódùmarè* que coloca *è mí* dentro do homem, dando a ele vida e existência.³

È mí está intimamente associado com a respiração, e todo o mecanismo de “estar respirando”, o qual é sua mais expressiva manifestação. Mas, apesar do fato que um homem que respira mostrar que *è mí* está “dentro dele”⁴, a respiração não é *è mí*. *È mí* é a causa da respiração, e assim ele é o “respirador”, é o que respira no homem. A respiração [propriamente dita] é *è é mí*, “aquilo que é respirado”⁵.

Assim, nós dizemos sobre uma pessoa que acabou de morrer: “*è mí rẹ ti bọ*, seu espírito saiu”, ou “*è mí rẹ ti lo*, seu espírito se foi”, isto é, o espírito deixou o corpo.⁶ Nós também podemos dizer, em algumas circunstâncias: *è é mí ti tán ninu rẹ* “não há mais respiração nele”. *È mí*, é também usado no sentido de “vida”, como sentido simplificado de uma existência animada. O que temos dito até ago-

² (p. 169, nt. 1). Acredita-se que *è mí* pode assumir uma forma visível e tangível, como quando sai de uma feiticeira, cria asas e voa, como um pássaro! Diz-se que, se o pássaro for preso e morto, a feiticeira morrerá simultaneamente. *È mí* pode também vir a ser visível como uma aparição.

³ O trabalho da criação do ser ocorre em dois níveis, no *òrun* (mundo espiritual) e no *ayé* (mundo material). *È mí*, assim como *Orí*, é uma palavra genérica que carrega vários subconceitos. *Òbatálá*, divindade da criação do ser humano, realiza sua função de criação do corpo nos dois níveis de existência, *òrun-ayé*, mas *è mí*, é somente concedida por *Olódùmarè*, tanto no *òrun*, como no *ayé*. N.T.

⁴ Isto é, coexiste com ele, é a parte espiritual dele, porém está no *òrun*, motivo pelo qual não o vemos.

⁵ Esta diferença ortográfica só é possível notar quando escrevemos iorubá. Porém, ao serem transcritas para a língua portuguesa, estas palavras tem sua ortografia e fonética alteradas, e são escritas de uma única forma, como segue: *è mí* > emí ; *è é mí* > emí; ou seja, em português será uma única palavra com dois sentidos diferentes, conforme o contexto. Assim, a transcrição do fonema iorubá para a o fonema português gera uma perda de conceito. N.T.

⁶ Queremos lembrar, que *è mí* é uma palavra genérica para o espírito eterno (*è mí láé-láé*), e que este, enquanto coexiste com a *ara* (corpo) no *ayé* (mundo), ele é chamado *enikeji*, o duplo espiritual do ser humano. Entretanto, *enikeji* ainda é uma palavra, também genérica, pois é comum a todos os seres humanos. O que os diferencia são: *irí* (aparência, forma, aquilo que se vê), *okàn* (alma, no sentido abstrato de sentimentos individualizados, e não de coração físico), *ìwà* (caráter), *òye* (inteligência), entre outros. São estes níveis de diferenciação dos seres humanos, que os capacitam a serem lembrados no culto aos ancestrais, através de *iránti* (memória), simbolizada por alguns objetos rituais próprios. N.T.

ra não é fim do assunto. Qualquer pessoa que conhece Iorubá com intimidade, sabe que isto não é tudo.

Na bíblia iorubá, a palavra *okàn* é usada para traduzir a palavra inglesa “alma”. Entretanto, não é apenas isto, pois *okàn* é também traduzido como “coração”. De acordo com os iorubás, ele é a sede da emoção e da energia física. Nós descrevemos, uma “brava pessoa”, como - *o ní okàn*, “ele tem coração”, e uma “tímida pessoa” como - *kò ní okàn*, “ele não tem coração”. Para encorajar uma pessoa, é dito: *kí í l'okàn* ou *mú u l'okàn le*, “fortaleça seu coração, ou, seja forte em seu coração”. Neste contexto, praticamente todos os órgãos internos do corpo estão juntos, ou tem funções físicas e emocionais atribuídas a ele.

Quando nós dizemos de uma pessoa, *inú rẹ le*, “seu interior é duro”, ou *inú rẹ di*, “seu interior é impenetrável”, nós queremos dizer que, “ele é endurecido”, ou “ele não tem o coração aberto”. O interior de uma pessoa (*inú*), é reconhecido como fonte de força e desenvolvimento. Assim, quando dissermos, *kò n'ifun nínú*, “ele não tem intestinos”, queremos dizer que, “ele não tem força”. Da mesma forma que *o n'ifun kan* significa, alguém que não tem iniciativa, força interior.

Mas, todos os órgãos internos no homem, que juntos ou separados desempenham suas funções para que o homem tenha ações e reações, nenhum deles, juntos ou separados, constituem a alma (*okàn*).

Tem os iorubás uma concepção concreta da alma? O que eles chamam de “alma”, eles tem uma e sabem o que ela faz?

A alma, para o iorubá, é a “pessoa interior”, e seu nome para ela é *Orí*.⁷ Isto é a personalidade-alma. *Orí* é a palavra para “cabeça física”⁸. Para o iorubá, entretanto, o *orí* físico e visível é o símbolo de *orí'nú*, a cabeça interior, ou espiritual, e isto é a essência da personalidade. Na crença iorubá, é este *orí* que governa, controla e guia a vida e atividades de uma pessoa.

Aqui, nós precisamos enfatizar a conexão entre *orí*, a essência da personalidade, e *Orisè*, a fonte da existência. *Orisè* é o próprio *Olódùmarè*, como nós temos observado. O *orí* que é a essência da personalidade, a personalidade-alma do homem, deriva diretamente de *Olódùmarè*⁹, cuja única prerrogativa é coloca-lo no homem, por que Ele é a única inesgotável fonte da existência. Isto significa

⁷ (p. 170, nt. 3) Queremos alertar, que a ideia de *Orí* como a personalidade-alma é antes, indeterminada, na medida em que as tradições orais são confusas, mas consegue-se esclarecê-la através de um paciente trabalho de pesquisa.

⁸ *Orí* tem o significado de “cabeça”, apenas quando o tema estudado é o corpo (físico ou espiritual). *Orí* também pode ser, o cabeçalho de um livro, o telhado de uma casa, a copa de uma árvore, etc.; filosoficamente falando, dentro do tema de Noção de Pessoa, significa a parte espiritual do ser humano, com diversos subconceitos. N.T.

⁹ Especialmente neste parágrafo, *Orí* é colocado por Idowu em um contexto muitíssimo generalizado e aglutinador, e que engloba até mesmo o *èmi-láé-láé*. Este excesso de generalização prejudica o tema, uma vez que, o *èmi* (a vida), *Olódùmarè* dá ao *ara-òrun* (sêr do *òrun*) recém-criado por *Qbàtálá*, o deus da criação, ainda no *òrun*, habilitando-o a escolher o seu *orí-odù* (destino), na casa de *Àjálá*, o oleiro de *Olódumare*. Portanto, a palavra que Idowu deveria ter usado para “generalizar”, é *èmi*, como vinha dissertando até agora. N.T.

que, sem Ele, o homem não pode sobreviver. Os iorubás tem plena consciência de que “é por causa Dele que nós vivemos, nos movimentamos e temos nossa existência ... pois somos também a Sua descendência”. É *Orí* que vem para o mundo para cumprir um destino.

O que contribui para a individualidade de cada *Orí* é sua “qualidade”. Geralmente, uma pessoa próspera é chamada *Olórí’re*, “aquele que tem um bom *orí*”, enquanto que aquele que tem uma vida infeliz é chamado *Olórí’kú*, “aquele que tem um mau *orí*”. Isto é muito mais que dizer, que uma pessoa tem “boa sorte”, ou “má sorte”. Este é um assunto inextricável, cujo limite está diretamente ligado ao destino da pessoa. Apesar de que em sua origem, *orí* não é essencialmente ruim, o destino de uma pessoa [*orí-odù*] pode afeta-lo para uma situação pior, por que ele é particularmente, responsabilidade do próprio *orí*.

O destino de uma pessoa é conhecido como *ìpín-orí*, ou *ìp̀nrí*, “a porção de *orí*”, e que é usualmente abreviado como *ìpín*. Mas, algumas vezes, em consequência da conexão entre *orí* e *ìpín*, o destino é também chamado de *orí*, o que torna *orí* e *ìpín*, sinônimos, na linguagem popular.

Assim dizemos, *orí burúkú kò gbó ose*, “um mau *orí* não pode se retificado com sabão (ao lavar)”.¹⁰ O que isto significa, estritamente, é que uma má porção [*ìpín*] que já está alocado para um *orí*, não pode ser retificado com medicina. De uma pessoa mal sucedida, diz-se *orí inú r̀e l'ó ba t'òde jé*, “é seu *orí* interno que estraga seu externo”, isto é, a má qualidade de seu *orí* reflete nas suas atividades externas. Ainda, estritamente, isto significa que, é a porção [*ìpín*] que seu *orí* carrega, que condiciona a vida da pessoa.¹¹

A ideia de *orí* complica-se quando ele é concebido como uma entidade semi-livre, onde ele é, ao mesmo tempo, a essência da personalidade e o guardião ou protetor pessoal. Estas dúvidas aqui se devem, antes, à indeterminação da concepção do duplo, ou anjo guardião.¹²

Nós vemos isto, ilustrado em um pequeno sermão para nova uma noiva, que está indo para a casa de seu futuro marido:

¹⁰ (p. 172, nt. 1) Os iorubás usam sabão medicinal para muitos propósitos, sejam mágicos ou medicinais.

¹¹ Lembramos que neste parágrafo Idowu fala de *orí-odù* (destino), isto é, as condições das quais não podemos mudar. Entretanto, neste contexto, está ainda embutido o conceito de *ìwà* (carater), que, ao contrário, pode alterar o destino de alguém, para melhor ou pior, de acordo com seu *ifé-atinúwa*, seu livre arbítrio. N.T.

¹² Esta complicação a que se refere Idowu, deixa de existir, quando estudamos o tema com mais profundidade. A essência da personalidade, alma (*okàn*), caráter (*ìwà*), conhecimento (*òye*), aparência (*ìrì*) são inerentes ao *arayé* (ser humano), e nada tem a ver com o “protetor espiritual”, o *aláàbò*, que também chamado *enikejì*. A suposta complicação deve-se a dois fatores: o duplo conceito da palavra *enikejì*, como veremos adiante, e a aglutinação de todos estes conceitos dentro da uma única palavra: *Orí*. N.T.

Mù orí l_o

Má m'èwà l_o

Õj_ó l'èwà'b_ò

Orí ni bá ni gbé'lé o_k_o

Levante orí

Não levante beleza

A beleza um dia acaba

Mas Orí é que permanece na casa do marido.

Isto refere-se certamente à qualidade interior das pessoas que fazem o sucesso conjugal, mas ele tem uma insinuação de *orí*, como uma semi-separada entidade da personalidade-alma.

Acrescentando, temos a sugestão em uma prece para uma pessoa que está realizar um trabalho, *ki orí kí o sìn é l_o o*, “possa *orí* ir com você”; ou ouvir um aviso, de que ela pode retornar sem sucesso se não consultou seu *orí* antes de sair.¹³ *Orí*, em sua totalidade, é um objeto de culto, e existem dois motivos para isso:

Primeiro, como ele é a essência da personalidade, ele precisa ser guardado em boas condições, para que ele possa estar de bem com a pessoa.

Segundo, a pessoa precisa estar de bom acordo com ele, para que ele possa favorece-los.

Em apoio ao primeiro motivo, os iorubás falam como se *Orí* “fosse tudo o que é necessário para ser cultuado”.

Um *odù* *Òsé'tùúrá*, diz:¹⁴

Olóy_o ti ó f'orí ara r_e s'il_e ti ó nb_o ìdí àd_o,

Ṣùgbón orí ní'gbe'ni, àd_o ò gbe'ni,

¹³ Neste parágrafo, novamente o *aláàbò* está inserido no conceito generalizado de *orí*. N.T.

¹⁴ Signo divinatório do oráculo de *Ifá*. N.T.

Njě orí l'àbā bọ ti a bā f'òrìsà s'ilè. IGNORAR

Qlọyọ, que negligencia seu próprio *Orí* e faz oferenda para *àdō*,¹⁵

Mas, é *orí* que favorece alguém, *àdō* não faz isso,

Antes, é *Orí* que deveria ser cultuado, e não *òrìsà*.

Para fazer uma oferenda ao *Orí*, a cabeça física geralmente é o emblema comum.¹⁶ Noz de cola¹⁷, peixes e aves, ou outro animal pode ser oferecido. Um pedaço de noz de cola, é colocado na cabeça, enquanto o sangue de uma ave, ou outro animal, é derramado sobre ela. A cabeça física, serve, às vezes, embora nem sempre, como símbolo do *enikeji*. Frequentemente, o sacrifício para o *enikeji* é exposto no quintal, ou qualquer lugar aberto que o oráculo possa prescrever.

Uma pessoa faz oferendas, não somente para seu próprio *orí*, mas também para o *orí* de seus pais. Neste caso, ainda mais, é enfatizado a concepção de “anjo guardião”. O emblema para o *orí* do pai, é geralmente, o dedão do pé direito, enquanto que o *orí* da mãe, é o dedão do pé esquerdo.

Uma mulher jovem, em dificuldade, pode ser orientada a fazer uma oferenda para *okọ'run* (seu marido que está no céu, seu marido *enikeji*).

Assim, *enikeji* não é apenas o [duplo do] *orí* da própria pessoa, mas também pode ser seu guardião, seu amigo, ou protetor espiritual [*enikeji-aláàbò*].¹⁸

¹⁵ (p. 172, nt. 3) *Àdō* é uma cabaça pequena oca, que é usada como receptáculo para pós medicinais, mas também pode ser uma cabaça grande, com pescoço comprido, que pode ter amarrado muitos búzios, e usada como emblema ou um objeto de culto, recebendo oferendas regulares.

¹⁶ *Orí*, entretanto, como qualquer *òrìsà*, tem seu próprio assentamento (*Ilé Orí*), constituído de búzios que ficam dentro de uma vasilha chamada *kòlòbó*, e que, por sua vez, é encerrado em um receptáculo maior, também ornamentado com búzios. O Batuque do R.S., conservou algo deste fundamento de *Orí*, uma vasilha de louça com búzios, moeda e folhas, que é montada no ato de alimentar a cabeça (*iborí*), sendo que, neste ato, os búzios são colocados sobre o *orí* físico, para “alimentarem-se”.

O assentamento de *Orí*, o *Ilé-Orí*, chamado no Brasil de *Igbá-Orí*, é largamente utilizado pelos iorubás. Queremos lembrar, porém, que o candomblé tradicional não faz uso do assentamento de *Orí*, algo que se conservou de forma rudimentar no Batuque do R.S. Uma descrição de um borí tradicional recolhido por Pierre Verger pode ser visto aqui: <http://...orinikan>

Entretanto, atualmente os candomblés intelectualizados, reafrikanizados ou reinventados, como queiram, embora não tenham um padrão definido, culminaram por adotar o uso comum do *igbá-orí* com *otá*, mas este não tem a finalidade de “assentar o *enikeji*”. Isto é completamente irracional, como já dissemos. Neste tipo de candomblé, o uso do *igbá-orí* com *ota* tem apenas a finalidade de preparar os elementos que formarão o futuro jogo de búzios do iniciado, conforme o modo de entender deste modelo atual de candomblé. Isto é necessário que se frise.

Recentemente, devido à polêmica do uso do *ota* no *igbá-orí* adotado pelos candomblés reafrikanizados e/ou reinventados, tomamos o depoimento de um babalão tradicional, como pode ser visto aqui: <http://...ile-orí>

¹⁷ *Cola Acuminata*. Pierre Verger, *Ewé*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 587. N.T.

¹⁸ Assim como muitas outras palavras iorubá, *enikeji* tem duplo sentido e entendimento. Há que se diferenciar, o *enikeji-èmi* (duplo espiritual da pessoa), que coexiste e recebe as oferendas sobre o *orí* físico ... do *enikeji-aláàbò*, um protetor espiritual, que sem dúvida, alimenta-se no *igbá-orí*, símbolos rituais que representam *orí*. De uma certa forma, o rito de oferenda à cabeça, o *iborí*, está relacionado muito mais aos ancestrais, do que aos *Òrìsà*. N.T.

Sim, às vezes quando o iorubá refere-se ao duplo, que eles chamam *enìkejì*, eles estão falando em termos claros, de uma outra entidade além da sua personalidade-alma [*enìkejì-èmí*], que ainda tem uma forte influência sobre seu destino. Ele é, variavelmente descrito, como o “anjo guardião da pessoa”, a garantia da pessoa no céu, e que está a serviço da pessoa, para fazer e possibilitar certas coisas, transferindo-lhe alguns poderes. [os colchetes são nossos]

O destino de uma pessoa pode ser afetado para pior, pelas maquinações de seu *enìkejì* [*aláàbò*], e isto, como temos observado, é um dos motivos do porque o *enìkejì* [*aláàbò*] precisa ser apaziguado regularmente através de oferendas. Uma narrativa do *ogbè'gúndá*, dentro do *corpus-odù*, explica que, alguém que nasça sob este particular *odù*, precisa oferecer constantes sacrifícios para seu *enìkejì*, ou ele não prosperará, podendo ser privado de metade de suas coisas no mundo. Incidentalmente, qualquer um nascido debaixo deste *odù*, não deverá dar sua confiança à uma mulher!¹⁹ [os colchetes são nossos].

Para o iorubá, a finalidade para qual a pessoa foi criada, é inextrincavelmente ligada com o seu destino. Eles acreditam que as realizações do homem na terra teriam sido predestinadas por *Olódumàrè*. De acordo com a concepção geral, uma pessoa obtém o seu destino de três formas:

Àkúnlèyàn: “aquele que escolhe ajoelhado” ...

Àkúnlègbà: “aquele que recebe ajoelhado” ...

Àyànmô: “aquilo que é afixado para alguém ...

[O tradutor recomenda ao leitor, a leitura desta nota. ²⁰]

Assim, temos uma tripla concepção de destino, que sustenta, que a pessoa que está vindo para o mundo precisa ajoelhar-se diante de *Olódumàrè*, para Sua confirmação. Seja o que for [o seu destino], é inalterável e vem a ser a porção [*ipín*] de alguém através da vida. É isto o que a pessoa vem cumprir no mundo.

Não é esclarecido pela tradição oral, o que o Pré-Existente diz para a pessoa antes dela vir para o mundo, mas diz-se que, é ele, o *Orí*, que ajoelha-se diante de *Olódumàrè*, para escolher, receber, ou ter o destino afixado para ele.²¹

¹⁹ Por tratar-se do mesmo conceito, realocamos este parágrafo originalmente na p. 182, onde encontrava-se solto, para junta-lo aos parágrafos da p. 173, aos quais amarra-se perfeitamente. N.T.

²⁰ Estes conceitos, *àkúnlèyàn*, *àkúnlègbà* e *àyànmô*, não tem origem na religião iorubá tradicional (comunicação pessoal do *Asojú Oba Alákétu*, Prof. Aulo Barretti Filho, <http://funaculty.blogspot.com/>). Acrescentamos, que estes conceitos tem sua origem na cultura grega, especificamente em Platão, conforme cita o próprio autor Idowu, em nota que veremos adiante. Infelizmente, estes pseudo-conceitos são divulgados em livros, na internet e ensinados até, por professores ioruba nativos radicados no Brasil, como se iorubá fossem, sem nenhum critério científico, N.T.

²¹ (p. 174, nt. 1) Conforme **Platão**, *A República*. Traduzido por Dr. A. D. Lindsay, Everyman's Library, n. 64, p. 322.

O conceito geral, de qualquer forma, é que a pessoa ajoelha-se diante de *Olódùmarè*, para escolher ou receber o seu destino.²²

Quando o rito diante de Olodumare está completo, a pessoa começa a caminhar para o mundo. Ela chega no portão entre o céu e a terra, e encontra *Oníbodè* (o porteiro), para quem ela deverá responder algumas questões, antes de atravessa-lo.

As questões e respostas são, como segue:

Oníbodè: Onde você está indo?

A pessoa: Eu estou indo para o mundo.

Oníbodè: O que você está indo fazer?

A pessoa: Eu estou indo para nascer como um homem chamado tal, de uma mulher chamada tal, na cidade tal. Eu serei o único filho. Crescerei belo e com saúde. Ajudarei a todos, e todas as coisas que eu tocar, prosperarão. Quando eu tiver vinte e cinco anos, meu pai morrerá, e quando eu tiver cinquenta anos, minha mãe morrerá. Construirei uma casa grande e possuirei uma extensa fazenda, e serei pai de uma grande família, com minhas vinte mulheres. Quando eu tiver com sessenta anos, dois de meus filhos brigarão, e um deles será morto. Na idade de noventa anos, eu ficarei doente e morrerei pacificamente em minha casa. Serei velado por todos com um grande funeral.

Oníbodè To! (está selado!)

E assim a pessoa passa para o mundo com seu destino duplamente selado. Porém, ao vir para o mundo, a pessoa se torna *onígbàgbé*²³, e esquece o que se passou com ele no céu, inclusive o seu destino.

Como a pessoa vem a ser concluída no útero, a tradição oral não nos fala. Mas mesmo que o iorubá

²² Citaremos um trecho da obra de Platão que serviu de base para o texto de Idowu: [...] *A estas palavras, lançou os destinos e cada um apanhou o que caíra perto dele.* [...] Fonte: PLATÃO, *A República*, tradução de Enrico Corvisieri, Ed. Nova Cultural, São Paulo, 1997, p. 348. Assim, o conceito usado pelo pastor Idowu para fundamentar a escolha do destino, é baseada na cultura grega, e não na cultura iorubá. N.T.

²³ Uma pessoa esquecida. N.T.

saiba que a concepção resulta de um intercurso sexual, ele acredita que cada pessoa é uma nova criação, que de alguma forma inexplicável entra no útero, para nascer, após um duro período de gestação. Um pai insiste em ter certeza que a criança é sua, e não de outro homem, olhando a criança vagarosamente e procurando estabelecer alguns pontos similares de linhagem, enquanto ao mesmo tempo pensa que a criança é uma nova criatura.

Dissemos que, pela própria natureza do destino, ele é inalterável, especialmente por que foi duplamente selado no ato de sua confirmação, e finalmente no “portão”. Aparentemente, então, nada, nem ninguém, pode fazer algo para modifica-lo.

Vejamos alguns versos sobre isso:²⁴

Akunlèyàn ni ad'aiyébá

A kunlè a yàn'pín

A d'aiyé tán ojú nro ni

O que escolhemos ajoelhando, é o que fazemos no mundo

Nós ajoelhamos e escolhemos uma porção

Estamos no mundo, mas não estamos satisfeitos.

Akunlègba l'o wà l'òwò èdã:

Kò s'ògbón owó,

Kò s' ògbón omò

Aquilo que a pessoa escolhe ajoelhado, é o que ela tem

Não há outro meio de ter dinheiro

Não há outro meio de ter filhos

Ayànmò'o gb'ògùn

O que afixado para alguém, não pode ser retificado com medicina

²⁴ Primeiro, lembramos que esta afirmação do pastor Idowu está baseada em um conceito que não é iorubá; segundo, ele não fornece as fontes destes versos, portanto, supomos ser dele mesmo. Vale dizer, que o fato de um texto estar escrito em iorubá, não significa que o conceito seja iorubá. Dispomos em nossa biblioteca particular, de exemplares da Bíblia e do Alcorão, todos em escritos em iorubá, mas nenhum deles tem conceitos religiosos tradicionais iorubá. N.T.

No odu chamado *Ogbe-ãtê* há uma menção desta ligação:²⁵

Lábòdè, omo Òtúnba
 Nwón ni gbogbo aiyé a mã bu u kù
 Sugbon Ajàlòrun a mã bù kún u

Lábòdè, omo Òtúnba
 Dizem que o mundo todo fará de tudo para impedi-lo
 Mas Ajàlòrun o guardará e o abençoará

Há também uma cantiga popular que diz:²⁶

Igi t'Ọlòrun gbìn
 Kò s'eni t'o lè fà a tu

A árvore que Ọlòrun planta
 Ninguém poderá arrancar.

Parece, portanto, uma vez que o assunto do destino pessoal está selado no céu, seria o fim do assunto. Entretanto, na prática diária dos iorubás, a concepção de inalterabilidade do destino foi modificada. Nos negócios da vida diária, os iorubás agem de forma a acreditar que, dada certas circunstâncias, o destino de uma pessoa pode ser alterado. E ele pode ser alterado das seguintes maneiras:

a) Pela ajuda de *Òrúnmìlà*, divindade que preside o oráculo de *Ifá*. Temos observado que o maior motivo que uma pessoa vem a ser devoto de *Òrúnmìlà*, é que, um destino feliz pode ser preservado, e um infeliz, retificado. Como parte do ritual que está sendo feito para um devoto, o sacerdote, aponta para cada um dos itens trazidos pelo neófito, dizendo:

Priest: Tal'ó ni eku?

Client: T'emi o.

²⁵ O pastor Idowu claramente busca apoio nos versos de *Ifá* para tentar embasar um conceito grego, entretanto, sem convencer. N.T.

²⁶ Esta cantiga iorubá não faz nenhuma referência ao conceito grego, como tenta fazer parecer o pastor Idowu. N.T.

Priest: Tal'ó ni eja?

Client: T'emi o.

Priest: Tal'ó ni ãka?

Client: T'emi o.

Priest: Kil'o mú nwon wá fún?

Client: Ki ng l'owó m'ówó, ki ng bi'mo lé'mo, ki ng ko'le mo'le, ki ng f'atitàn s'ehìn, ki ng sé'gun òtá, ki ng r'ehìn odì, ki ng ni aiku s'egbon iwà, l'ohun ti mo se mu won wa.

Sacerdote: De quem são os ratos?

Cliente: Meus.

Sacerdote: De quem são os peixes?

Cliente: Meus.

Sacerdote: De quem é o ouriço?

Cliente: Meu.

Sacerdote: Porque você os trouxe?

Cliente: Para que eu tenha muito dinheiro, para que eu tenha muitos filhos, para que eu tenha muitas casas, para que eu aumente minha prosperidade, para que eu vença todos os meus inimigos, para que eu veja o fim de todos que me querem mal, para que eu tenha vida longa, que é o melhor de tudo na terra. Estes são os motivos do por que eu os trouxe.

Como podemos ver, o cliente está tomando medidas através do agenciamento de Òrúnmilà, para influenciar seu destino. Durante a vida, alguém recorre à Òrúnmilà, ou a sua divindade tutelar, através do oráculo ou culto, para que uma “boa porção” possa ser assegurada.

b) O destino de uma pessoa pode ser alterado para pior pelos omò'ra'iyé (filhos do mundo). Os iorubás usam um apelido, para descrever em quem, aparentemente, os maus poderes do mundo estão escondidos, justamente no mesmo sentido de como eles operam através do homem do mundo, que “ama mais as trevas do que a luz”, ou, “o poder das trevas”.²⁷

²⁷ (p. 177 nt. 1) Òtã e Odí são também usados metaforicamente em algumas partes da Iorubalandia para designar respectivamente o pai ou mãe de alguém. Alguém pode ser congratulado como *O se'gun òtá, or'ehìn odì* (ele tem

Om̩'ra'iyé incluem, feiticeiras, cultos secretos com tendência a prática de feitiçaria, alguém que é dado a prática e maquinação do mal, ladrões, assassinos e matadores. Os iorubá acreditam que os *om̩'ra'iyé* são uma terrível realidade. Então eles dizem *om̩'ra'iyé'gun* (os filhos do mundo [que usam] arma), estão em constante estado de guerra contra qualquer um, ou qualquer coisa, que não aceite suas vontades. Acredita-se que eles tenham o poder de estragar muitas pessoas, por melhor que sejam. Assim, *Alágemo'terekangè*, quando veio para o mundo e encontrou *om̩'ra'iyé'gun*, ele disse: *E jé'mi j'ise ti Olódùmarè rán mi* (permita-me cumprir a missão que *Olódùmarè* me encarregou).

Há uma canção iorubá que carrega uma lamentosa nota de súplica:

E má pè mi n'ipè e p'agbe

K'ágbe o tó'd'aláró igbó;

E má pè mi n'ipè e p'àlùkò

K'àlùkò o tó'd'olósùn ègàn;

E má pè mi n'ipè e p'òbùròó

k'òbùròó o tó'd'aláàwí'rin eiye ninu oko

Não me telepatise²⁸ como você fêz com *agbe*,

Para que *agbe* viesse a ser de cor-de-índigo, o único da floresta.

Não me telepatise como você fez com *àlùkò*,

Para que *àlùkò* viesse a ser cor-de-madeira, o único do deserto.

Não me telepatise assim como você fez com *óbùròó*,

Para que *óbùròó* viesse a ser o vagabundo tagarela do mato.²⁹

Outra designação para os agentes do mal é *Elénìníí* – o implacável, sem motivo, sádico inimigo que

sido vitorioso sobre seus inimigos e visto o fim de todos que lhe desejam mal) – isto é dito quando alguém viveu o suficiente para realizar o funeral de seus pais. [no nosso entender, estou nota de Idowu não faz sentido. n.t.]

²⁸ (p. 178 nt. 1) O iorubá acredita na possibilidade da telepatia. Diz-se que é uma das armas mortais nas mãos de *om̩'ra'iyé'gun*.

²⁹ (p. 178 nt. 2) *Agbe*, *àlùkò* e *óbùròó* são pássaros. Os dois primeiros dizem pertencer à família dos galos. Para *Agbe* é dado o nome de *Blue Touraco Musophagidae*, no *Dictionary of Modern Yoruba*.

combate as pessoas insensivelmente e estraga toda a oportunidade de sucesso – Eles podem impedir *Orí* de cumprir seu destino. Por isso diz-se que, *orí kunlè o yàn'wà, eléninì'ò jẹ k'o se e (orí ajoelha e escolhe seu destino, eléninìí tentará impedi-lo).*

Omọ'ra'iyé'gun e *eléninìí* obtém seu poder do princípio maligno que é descrito abrangentemente como *Aiyé*³⁰. Aqui reside o poder concentrado do mal. Vemos este poder parcialmente manifestado em *Èṣù*, mas nós sabemos que *Èṣù* não é essencialmente mau.³¹ Em *Aiyé*, entretanto, nós encontramos um mal absoluto em sua essência, malignamente obstruindo, estragando, intensamente diabólico.³² Não é totalmente claro na tradição oral qual é a função deste poder, mas, se um iorubá é questionado a explicar a sua existência, ele certamente dirá que Olódùmarè é responsável. Isto, não é por que Olódùmarè tem ou apoia o mal em sua natureza, mas por que o iorubá acredita que todas as coisas que estão no mundo originaram-se Dele.³³ Os anciões iorubá, certamente dirão, que é Olódùmarè que dá aos *omọ ar'aiyé* seus poder. Se, entretanto, nós perguntarmos “Para qual propósito serve *Aiyé*?”, nós veremos que encontramos, um beco-sem-saída. Os iorubás não se aborrecem com tal questão. Eles aceitam *Aiyé* como um fator importante para ser considerado na sua vida, e sobre o qual procura-se encontrar meios e formas de contornar a situação. É um fato concreto que, para o iorubá, *Aiyé n'ipá* (*Aiyé* é malignamente poderoso). O iorubá explica qualquer mal-estar ou indisposição, ou um infortúnio persistente na vida de uma pessoa, dizendo “*Aiyé l'o nbá a jà*” (É *Aiyé* que está afligindo ele). O poder de *Aiyé* para o mal é tão grande, que ele pode alterar o curso da natureza.

Portanto, diz-se:

Bi e r'aiyé, e sá f'aiyé

Bi e r'aiyé, e sá f'aiyé:

Ìsèsè w'aiyé ijímèrè dúdú,

Aiyé nã l'ó t'aso ijímèrè b'epo

Aiyé nã l'ó p'ògìdān

Ògìdān olōlā ijù;

³⁰ Não confundir com *ayé*, também traduzido como “o mundo”, mas com o significado de “vida”, enquanto *aiyé*, neste contexto, é “contra a vida”. N.T.

³¹ (Idowu, Olódùmarè, p. 83) “Não podemos chamá-lo de diabo, não com o sentido que tem esta palavra no Novo Testamento, pois o mal que existe em *Èṣù*, também pode ser encontrado nas outras divindades”. N.T.

³² Isto é, tanto que a concepção de *Aiyé* vai dentro deste contexto. Existe um culto de *Aiyé* em *Igbó-orà* onde *Aiyé* é um ancestral. [não compreendemos o sentido desta nota. n.t.]

³³ Conforme Isaias 45:7 - “*Eni tí n sèdá ìmólè tí ó sì n dá òkùnkùn, tí ó n se àlàáfíà tí ó sì n dá ìyọnu àjálù, Èmi, Jèhófà, ni ó n se gbogbo ǹ̀kan ẁ̀nyí.*” (Formando a luz e criando a escuridão, fazendo a paz e criando a calamidade, Eu, Jeová, faço todas estas coisas).

Bi e r'aiyé, e sá f'aiyé.

Se você encontrar Aiyé, fuja de Aiyé,³⁴

Se você encontrar Aiyé, fuja de Aiyé:

O primitivo *ijimèrè*³⁵ era negro

Foi Aiyé que encharcou as roupas de *ijimèrè* no azeide-de-dende;

Foi Aiyé que matou *ògìdān*

Ògìdān, o cirurgião³⁶ do deserto

Se você encontrar Aiyé, fuja de Aiyé

c) Dentro da noção de escolha de *ipín*, existe também a sugestão que a falência de uma pessoa, ou infelicidade, que pode ser por sua própria responsabilidade. O destino de uma pessoa pode ser afetado para pior, pelo seu caráter. O iorubá acredita que um bom destino, se não for ajudado pelo caráter, é inútil. O destino pode ser prejudicado pelas ações de uma pessoa, especialmente pelos atos de precipitação e impaciência. Dentro do *Odù Corpus*, *Obàrà-Òyèkù* narra uma história de uma pessoa que aspirava subir no ponto mais alto de um coqueiro³⁷.

Foi dito a ele que ele poderia fazer isso, mas que ele deveria ser muito cuidadoso, para não ser enganado pela arrogância de seu empreendimento, e tentar pular de uma árvore para outra. Ele não ouviu, e na tentativa de pular de uma árvore para outra, caiu e morreu. Esta história adverte as pessoas, que elas podem facilmente prejudicar seu destino, devido a sua impaciência, arrogância e prepotência, perdendo a boa fortuna destinada a ele. Outro *odù* fala-nos³⁸:

“*Alukósó-Aiyé*³⁹ vivia uma vida de miséria, e já estava na idade de quarenta anos, quando ele sentindo-se cansado, decidiu cometer suicídio. Na tentativa, ele apenas desmaiou, e viu-se diante do *Oníbodè*, que perguntou por que ele estava ali no portão, sem ser chamado. Ele fez sua queixa, sendo que, em resposta, *Oníbodè* apenas escondeu-o dentro de um quarto, e disse que ele apenas ouvisse.

³⁴ “Não faça amizade com Aiyé”.

³⁵ *Ìjímèrè* é o macaco vermelho. A implicação aqui é que sua cor vermelha, por causa do azeite de dendê, é contrária ao que deveria ser.

³⁶ *Ògìdān*, *olòlà ijù*, são títulos-frase para o leopardo. *Olòlà*, em iorubá, é alguém que circuncisa e corta, fazendo as marcas e tatuagens do clã. O leopardo carrega este título, por que é capaz de fazer marcas em suas vítimas.

³⁷ *Àgbon*, *Cocos Nucífera*. (Verger, *Ewé*, 1995, p. 652). N.T.

³⁸ Idowu não informa qual é o *odù*. N.T.

³⁹ Título do tocador de tambor, particularmente do antigo reino de *Òyó*, que acordava o rei todas as manhãs, às 4 hs.

Não demorou muito, ouviu passos, e ele sabia que aqueles que estavam fazendo sua viagem para o mundo, tinham chegado. Ele ouviu cada um deles dizer como seria seu destino, e como ele foi selado finalmente por *Oníbodè*. Quando todos já tinham saído, *Oníbodè* cantou esta canção:

Alukósó-Aiyé

Se o ngbó o?

B'aiyé se nye ni mà rě o

Alukósó-Aiyé

Você está ouvindo?

Isto mostra como a vida de alguém será.

Então *Alukósó-Aiyé*, ouviu que, até agora, as coisas que tinham acontecido com ele na terra, estavam de acordo com o seu destino. Em seguida, *Oníbodè*, deixou-o sair e mostrou-lhe um cercado que continha muito gado e um quarto cheio de “boas coisas da vida”⁴⁰ Foi dito a ele, que tudo isto estava para ser seu após a idade de quarenta anos, de acordo com o seu destino. Agora, entretanto, ele tinha perdido seu futuro benéfico, devido a sua impaciência.

A estória conclui que, à vista de toda esta riqueza, ele explodiu em choro, e pediu fortemente para *Olódùmarè* que lhe concedesse mais dez anos, para que ele pudesse desfrutar de sua predestinada fortuna.

Enfatizando sobre o caráter, na sua relação com o destino, vemos com reservas o paradoxo da responsabilidade humana dentro de um sistema aparentemente de predestinação fechada, pois temos um destino fechado, como uma coisa “escolhida” pela pessoa.

Com o elemento do “caráter” envolvido, uma pessoa não pode imaginar um automático cumprimento de um bom destino... Ele precisa cooperar para fazer seu destino feliz, adquirindo e praticando o bom caráter.

d) Um destino infeliz pode ser retificado, se o motivo puder ser apurado. Referimo-nos ao trabalho de *Òrúnmilà*. No terceiro dia após o nascimento de uma criança, o oráculo é consultado para ele. Este rito é chamado *Iko'sèw'áiyé*, ou *Èsènt'aiyé* (o primeiro passo no mundo). O principal propósito

⁴⁰ Para o iorubá, as “boas coisas da vida” são: dinheiro, mulheres, filhos, saúde, vida longa, casas e propriedades.”
N.T.

é para saber qual será o seu destino, quais são suas proibições, o que é necessário para preservar seu bom destino, ou para retificar um destino infeliz.

Este terceiro dia, não é a única vez que o oráculo é consultado para este propósito; ele é consultado quando a pessoa venha a ter qualquer problema durante a vida. Às vezes, durante uma doença, quando o oráculo declara que a vida da pessoa está por terminar, devido ao cumprimento do seu destino, um sacrifício substituto é prescrito como remédio para evitar a realização do destino. Existe uma estória, que nossos anciões dizem ser uma história real:

“Havia um homem chamado *Atele* que estava tendo muito trabalho com *Àbíkù*, isto é, sua mulher tinha bebês que morriam sucessivamente, não muito tempo após seu nascimento. *Atele* tentou de várias formas resolver a situação, mas falhou.

Então, ele decidiu verificar qual era a causa disso. Assim, ele mudou-se para *Ajiran*, uma vila que tinha a lenda de possuir um portão entre o céu e a terra, através do qual as pessoas entram e saem do céu para terra, e vice-versa. O *Oníbodè* era *Ojòmù*, que também era o chefe da pequena cidade, e que carregava o apelido de *Ayórunbò* (*A yún òrun bò*) – Ele vai para o céu e retorna – *Atele*⁴¹ relatou-lhe o motivo de sua vinda. *Ojòmù* ouviu-o com simpatia, acolheu-o com hospitalidade para aquela noite, prometendo uma solução na manhã seguinte, que era o dia sagrado de *Ajiran*.

Ojòmù escondeu *Atele* debaixo de sua cadeira, na qual ele costumava sentar-se para o ritual do dia sagrado. Em certo momento, novas pessoas que estavam vindo para o mundo, reuniram-se, e cada um deles respondeu o questionário sobre como seria seu destino.

Uma das pessoas que estavam na reunião, era uma das pessoas que iam nascer como filho de *Atele*. Quando ele contou seu destino, ele disse estava vindo para ser filho de *Atele*, e de tudo o que disse, o mais importante era que, um dia antes do seu casamento, de manhã, ele iria ao mato para aliviar-se, seria mordido por uma cobra e voltaria para o céu.

Atele voltou para sua casa, em *Ipèru*, com este segredo em seu coração. O dia do casamento chegou, e seu filho, justamente no dia anterior à cerimônia, quis ir para o mato para aliviar-se, mas seu pai, que o estava vigiando durante todo o tempo, pediu a ele que ficasse em casa e usasse qualquer objeto para isso. Mas ele estava relutante, iria aliviar-se no mato de qualquer jeito.

Atele, insistiu então para ir com ele para o mato. Quando eles chegaram no lugar

⁴¹ Em algumas partes da Iorubalândia, as pessoas louvam-no durante o funeral, para que ele possa abrir [para o morto] o portão da boa entrada no céu, ao invés de ficar esperando aqui na terra, muito tempo. Ele próprio deve ter sido um homem muito considerado, para ser lembrado.

escolhido por seu filho para aliviar-se, Atele parou e com uma tocha, clareou o mato, vendo então uma enorme cobra, que picaria seu filho, conforme o segredo que ele sabia em seu coração. Atele, rapidamente a matou, retificando o destino de seu filho, que viveu até ter os cabelos brancos.

e) O destino de uma pessoa também pode ser afetado pela ação de seu *enìkeji*, conforme já vimos anteriormente.

Tudo isto pode ser resumido da seguinte maneira:

- O Iorubá, geralmente acredita, que o destino de todos que vem para o mundo é predestinado por Olódùmarè.
- O destino é duplamente selado, e portanto, inalterável.
- Tudo o que a pessoa conseguir por ela mesma, é algo fora do seu destino.
- No entanto, os iorubás acreditam que, dada certas condições, o destino de uma pessoa pode ser alterado. Eles então, procuram saber como usufruir plenamente de um bom destino, e como um mau destino pode ser retificado.

O paradoxo que envolve esta dicotômica concepção, é facilmente aceita pelos iorubás, sem questionamentos. Eles não oferecem nenhuma explicação racional para isto. Isto apenas significa que, de uma forma inexplicável, o que acontece com alguém, pode ser simultaneamente, o resultado de: ⁴²

- *Bi ó ti gbà a* (Como ele recebeu seu destino)
- *Af'owófà* (O que ele trouxe sobre ele mesmo)
- *Oró Aiyé* (O veneno de Aiyé)

⁴² Ou seja, respectivamente: “o destino escolhido”, “o livre-arbítrio”, “feitiçaria”.