

Luiz L. Marins

OBÀTÁLÁ

E A CRIAÇÃO DO MUNDO
IORUBA

AMOSTRA

Segunda Edição

COM ORÍKI DE 400 VERSOS

São Paulo, Edição do Autor, 2018

COMPRAS:

www.luizlmarins.com.br

Facebook: Luiz L. Marins

Copyright
Luiz L. Marins

Imagem da capa
Pedro Inatobi Neto

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Marins, Luiz L.

Obàtálá e a Criação do Mundo Ioruba / Luiz L. Marins. – 2ª Edição
- São Paulo. Edição do Autor, 2018 [2013].

Bibliografia.

ISBN 978-85-914441-0-6

1. Candomblés 2. Deuses iorubás - África ocidental 3. Deuses iorubás - Brasil 4. Deuses iorubás - Cuba 5. Iorubás - Mitologia 6. Orixás

I. Título.

13-01128

CDD-299.63

Índices para catálogo sistemático:

1. Deuses iorubás: Religião de origem africana negra 299.63
2. Orixás: Deuses: Religião de origem africana negra 299.63

É proibida a reprodução em qualquer quantidade, por quaisquer meios reprográficos, sem prévia autorização do autor, em observação à Lei n. 9610 de 19/02/1998.

SUMÁRIO

PRÓLOGO PARA A SEGUNDA EDIÇÃO	4
APRESENTAÇÃO	5
PREFÁCIO	6
1. INTRODUÇÃO	9
2. ÒRÌŞÀ DÍDÁ AYÉ	25
3. ORÍKÌ OBÀTÁLÁ	45
4. A RECONSTRUÇÃO DO MITO	69
5. AS FONTES	87
6. SOBRE ODUDUWA	109
BIBLIOGRAFIA	117

PRÓLOGO PARA A SEGUNDA EDIÇÃO

Com a globalização da internet, novos e importantes dados surgiram, de forma que se tornou necessária uma atualização do nosso trabalho.

Nesta segunda edição, por necessidade de diminuir laudas para introdução de novas informações, foram retirados o mito em forma de prosa, e os versos explicativos da terceira parte.

A numeração sequencial das notas de rodapé foi modificada para notas de página. A numeração das páginas foi alterada em relação à primeira edição. Algumas pequenas revisões foram feitas. Foram acrescentados:

a) a informação do Àsà Òrìsà Aláàfin Òyó sobre Obàtálá ter recebido o èrìndínlógún de Olódùmarè e tê-lo trazido para o ayé, distribuindo-o depois entre alguns Òrìsà.

b) O oríkì de Obàtálá da família Elebuibon, de Òsogbo, com quatrocentos versos. Deveria ter saído na primeira edição, mas não foi possível devido ao prazo para lançamento no Alaiandê Xire 2013, em São Paulo.

c) Novos dados sobre as três cidades chamadas Ilè-Ifè, uma atual e duas anteriores. A guerra entre Obàtálá e Odùdúwà teria ocorrido na segunda Ilè-Ifè, e não na atual, que é a terceira.

O autor.

APRESENTAÇÃO

Em todas as religiões, o rito nasce do mito. Não há religião sem mitologia, e quando o mito se perde na noite dos tempos, o rito gradualmente modifica-se.

Este livro resgata a antiga história nagô da criação do mundo pelo *Òrìṣà Qbàtálá*, poema sacro, observando as regras estruturais das oito partes que todo poema de oracular Iorubá deve ter, para ser considerado sagrado. Entretanto, cabe ressaltar que nosso trabalho não é uma obra de ficção; antes, é um trabalho de resgate mitológico, como demonstraremos no capítulo sobre forma que realizamos todo o trabalho de reconstrução e resgate, referendando a contribuição de cada autor pesquisado.

Para não deixar dúvidas quanto da veracidade do mito aqui recontado, e não deixar dúvidas que ele não é um trabalho de ficção, mas de reconstrução, ofereceremos todas as fontes utilizadas e traduzidas, de forma não deixar dúvidas ao leitor que o mito é verdadeiro, ainda que reconstruído.

Finalizando com dados de autores como Costa e Silva, Roberval Marinho e Pierre Verger, demonstramos por que o mito sagrado apresentado neste livro é, historicamente falando, anterior à era *Odùdúwà*, reconhecido atualmente como o pai e ancestral da nação Ioruba.

O autor.

PREFÁCIO DO PROF. AULO BARRETTI

Quem lê este livro de Luiz L. Marins, se depara de antemão com uma reconstrução inédita do majestoso poema sacro da criação do mundo *yorùbá*, que norteará, ou é em si mesmo, a obra intitulada *Obàtálá e a Criação do Mundo Ioruba*.

A obra é o retrato escrito do autor, suas características permeiam todo o caminhar do texto. A extrema rigidez e o cuidado com língua *yorùbá* se faz presente em todo poema, tanto quanto o esmero da incansável pesquisa bibliográfica na reorganização dos versos soltos e na capacidade da formatação clássica e necessária, além de um “*savoir faire*” de “poeta” para reconstruir um poema sacro de tal envergadura e importância como esse da gênese *yorùbá*. Não só de grande valor para o meio acadêmico, mas, principalmente para a religião dos *Òrìṣà* e todos os seus seguidores sejam, da diáspora como nas terras de origem.

As minúcias relatadas são de extrema importância, e apesar de se revelarem de forma suavemente poética, contêm verdades incontestáveis da religião dos *Òrìṣà*, para deleite dos seguidores e do leitor em geral. Tudo isso, corroborado com citações contundentes, precisas e detalhadas de um escritor acadêmico.

Conheci Luiz L. Marins, nos finais dos anos 70, pois fora seu professor de teologia *yorùbá*, e na década de 80 nos reencontramos na “Funaculty”, onde, já naquele momento, inquietava-se com as origens da religião tradicional *yorùbá* em relação e/ou comparação com o Batuque do Sul. Muito

conversamos sobre pesquisas e bibliografias existentes, as quais, de uma maneira ou outra, pudessem cooperar em suas investigações, já em andamento.

Desta forma, tornamo-nos amigos de fato. Posso atrever-me, de carinhosamente chamá-lo de “meu pupilo”, que com o passar dos anos demonstrando toda sua capacidade intelectual, investigativa e argumentativa tornou-se meu interlocutor, ao qual agradeço e o tenho em alta estima. Em contraparte, quando Luiz começou a escrever, em muitas ocasiões fui seu interlocutor. Dessa maneira, de pleno conhecimento do autor e do seu trabalho, posso afirmar a premissa que “a obra é o retrato escrito do autor, pois suas características de minuciosidades permeiam todo o caminhar do texto”.

Finalmente, ao parabenizar o autor por este livro quero registrar que, escrever sobre a gênese *yorùbá* e ter o *Òrìṣà Obàtálá* como protagonista é, de fato, um resgate extremamente necessário à literatura afro-brasileira, e de valor inestimável para as comunidades religiosas de *Òrìṣà*.

Sendo assim, Luiz L. Marins presta uma grandiosa homenagem ao *Òrìṣà Òòṣàálá*, o criador deste mundo, para todos os *Òrìxáístas*, e a todos os seus iniciados, onde ele, Luiz, está incluído.

Aulo Barretti Filho

www.aulobarretti.wordpress.com

Bàbálórìṣà, escritor, pesquisador e professor de religião tradicional *yorùbá* e da afrodescendente. *Bàbálórìṣà* do candomblé *kétu* reafrikanizado do *Ilé Àṣe Ode* *Kitálesi* (em São Paulo Brasil) e *Asojú Oba Alákétu* (em Kétu no Benin). Odontólogo e Presidente da Funaculty. Ver Wikipédia.

1

INTRODUÇÃO

“Quando estudamos a literatura ioruba, o que estamos tentando fazer primeiro de tudo é entender através dela a sua cultura, o seu pensamento e como o povo ioruba faz uso da sua língua criando imagens, efeitos e situações reais ou imaginárias para visualizar a concepção do seu próprio universo [e] se considerarmos que Ifá possui mais ou menos 153.600 versos, a quantidade de literatura oral ioruba coletada não passa de uma gota no oceano, e que a coleta deste material é um trabalho urgente, pois os que possuem esta tradição estão indo embora, e a sociedade nigeriana moderna não está dando continuidade à transmissão das tradições de pai para filho, correndo o risco de se perder muito da literatura oral ioruba, ao menos que haja um enorme esforço atual de coleta de tradição oral”.

(Abimbola, 1977, p. 9)

Concordando com Abimbola, resgataremos neste trabalho o léselése (poema) Òrìsà Dídá Ayé (Orixá Criou o Mundo), verso sagrado do oráculo dos iorubas¹, sobre a criação do mundo pelo Òrìsà Obàtálá, o Òrìsà da criação. Este mito não recebeu na literatura afro-brasileira a devida atenção, citado apenas como resumo, na tradução de Beniste (1997, p. 50).²

Entretanto, a sobrevivência na tradição oral e o registro etnográfico não deixam dúvidas da existência do mito ioruba da criação do mundo por Obàtálá.

1 Grupo étnico da África Ocidental, distribuído entre os países da Nigéria, Ghana, Togo e Benin, sendo a sua origem em Ifé, Nigéria.

2 Beniste traduziu o texto de Bolaji Idowu, publicado no livro “*Olódumàrè...*”

No poema que resgatamos e que chamamos *Òrìṣà Dídá Ayé*, *Obàtálá* é o *Òrìṣà* da criação do mundo, o Grande *Òrìṣà* criador do mundo e dos homens. Como esta versão não foi devidamente estudada em língua portuguesa, vamos resgatá-la a partir de extrato de varios fontes etnográficas em língua inglesa, escritas em prosa, e que serão citadas mais a frente nos capítulos onde explicamos a forma da recomposição deste poema oracular.

Apesar desta versão não ser conhecida no Brasil, a etnografia registrou-a em língua inglesa com algumas variantes, porém, uniformes na linha central mitológica, onde *Obàtálá* é a divindade principal da criação. Veremos como ele cumpriu as obrigações prescritas pelo oráculo, recebeu o *Àṣẹ*¹ de *Olódùmarè*, e realizou a criação do *ayé*² e do ser humano.

Neste sentido, apresentaremos neste livro o poema sagrado *Òrìṣà Dídá Ayé* (Orixa criou o Mundo) reconstruído até onde foi possível faze-lo, acompanhado de um estudo passo a passo no qual demonstramos como reconstruímos todas as partes que compõem o poema, com as devidas notas.

1 Força divina, e/ou poder de realização de algo ou alguém.

2 Mundo material e físico, paralelo ao *òrun* (mundo espiritual).

O ÌTÀN E O ESE NA ACULTURAÇÃO DA PALAVRA

Aos estudiosos mais atentos, uma explicação técnica sobre o uso da palavra *ìtàn* (história) no corpo de um *lẹ̀selẹ̀se* (poema) se faz necessária, esclarecendo o conceito das palavras *ìtàn* (história) e *ese* (verso), e o seu uso.

Algumas palavras da língua ioruba, em virtude das convenções gráficas adotadas depois da colonização europeia, vêm recebendo importantes modificações conceituais e criando alguns embaraços linguísticos. Uma destas palavras é a palavra *ìtàn* (história).

Em língua portuguesa, uma história geralmente é contada em prosa¹, mas pode ser em verso², como no caso de “Os Lusíadas”, de Camões, sem deixar de ser, ou ter, o conceito de história. Portanto, história, para os falantes da língua portuguesa, pode ser em prosa ou verso.

Mas, em ioruba, isto não ocorre, pois, a palavra ioruba para história é *ìtàn*, enquanto que a palavra para verso, é *ese*. Como o idioma ioruba era originalmente ágrafo, supomos que, talvez seja este o motivo pelo qual os dicionários de ioruba não registraram uma palavra nesse idioma que carregue os dois conceitos, tal qual ocorre com a palavra “história”, na língua portuguesa.

O primeiro verso informa que o *lẹ̀selẹ̀se* (poema), é um *ìtàn* (história). De acordo com a gramática ioruba, isto é um contrassenso gramatical, pois nesse idioma um poema jamais

1 A maneira natural de falar ou de escrever, sem forma retórica ou métrica, por oposição ao verso. (Aurélio, 1995, p. 533)

2 Cada uma das linhas constitutivas de um poema, o gênero poético. (Aurélio, 1995, p. 671)

será uma história, ou seja, um lẹ̀sẹ̀lẹ̀sẹ̀ jamais será um ìtàn, e vice-versa, o que nos obriga a um melhor estudo do uso da linguagem.

Sobre o conceito ioruba de prosa e poesia, Olatunde Olatunji (in Afolayan, 1982, p. 70) fornece uma breve definição:

“A distinção entre prosa e poesia ioruba não é absoluta, mas relativa. Poesia ioruba pode ser falada, entoada ou cantada, com ênfase na sua forma artística, paralelismo, jogo de palavras, repetição, contraponto tonal, combinação léxica, idiomas, etc., possuindo muitos itens de léxico arcaico, distorções e/ou divergências tonais e gramaticais, exceções gramaticais, etc. A prosa ioruba, por outro lado, coloca ênfase na linguagem comum de falar onde a inteligibilidade é primordial. Contudo, nada demais lembrar que a distinção não é absoluta. A linguagem e o ritmo da prosa, entretanto, formam a base de fundação do verso.”

Na diáspora afro-brasileira a palavra esẹ não é usual, ficando restrita ao meio intelectual. A palavra ìtàn, ao contrário, é muito conhecida, mas adquiriu o conceito utilizado em português para palavra “história”.

Assim, arriscamos a afirmar amadoramente na área da linguística, que a palavra ioruba ìtàn está aculturada, mesmo em terras iorubas. A seguir, vamos dar alguns exemplos disso.

Pierre Verger (1972, p. 7, *apud*, Braga, 1988, p. 27) na transcrição abaixo relata um encontro mensal dos babalaôs. Repare que Verger usa a palavra “história” quando está referindo-se aos versos de Ifá, percebendo-se claramente embutido o conceito europeu sobre a palavra “verso” (esẹ):

“[...] este ensino constante se faz por meio da troca mútua do saber entre os babalaôs, ao longo de numerosas reuniões em que os adivinhos se encontram para discutir consultas que lhes são feitas sobre os mais diversos casos. Eles se reúnem também cada dezesseis dias em assembleias organizadas em todas as cidades, no dia do segredo (ojó awô), a cada quatro semanas, sendo a semana ioruba de quatro dias. Nessas ocasiões, após uma refeição comunal, os babalaôs relaxam contando algumas histórias de Ifá. Um dos sacerdotes conta, em solo, as estórias que são retomadas, frase a frase, pelos demais adivinhos. É nesse momento que eles exibem sua erudição. Aquele que inicia o conto tenta ofuscar seus companheiros com um relato novo e desconhecido para eles, pois se trata de uma grande glória assumir o papel de mestre, e escuta-los repetir docilmente, verso por verso, uma nova **história**. É assim que os babalaôs presentes transmitem uns aos outros a sua ciência.”¹ [O negrito é nosso]

Wande Abimbolá (1976, p. 43) referindo-se aos ese *Ifá*, da mesma forma, utiliza o conceito inglês da palavra *story*, assim conceituando-os:

“[...] Ese *Ifá* trata de todos os assuntos. Ele trata de história, geografia, religião, música e filosofia. Ese *Ifá* pode ser uma simples história sobre um homem que está indo viajar e está querendo saber o que fazer para que a viagem tenha sucesso. Ele pode ser uma história altamente filosófica mostrando os méritos e deméritos da monogamia. Ele pode tratar da fundação de uma cidade. Não existe limite para os assuntos que ese *Ifá* pode tratar [...] Ese *Ifá* tem uma estrutura original que o distingue de todas as outras formas de literatura oral ioruba. Uma vez que o ese *Ifá* é histórico em seu conteúdo, sua estrutura é também baseada sobre a sua natureza histórica.” (Abimbola, 1976, p. 32, apud Abimbola, 1965, p. 14).

1 Cremos que Verger não percebeu este detalhe.

Juana Elbein em “Os Nagô e Morte” (1993, p. 149 e 171), apresenta dois interessantes registros etnográficos da tradição oral por ela recolhida em pesquisa de campo na Nigéria, os quais trazem “em língua nativa” o uso da palavra *itàn* (história) nos versos *ese* (poema) de dois extensos poemas do *odù òsètùrá* de *Èsù* utilizando esta palavra de forma aculturada em língua ioruba:

“Èyè ni itàn Òsetùá odù Ifá. Itàn Èsù ni ònà ti Èsù ti Èsù gbà tí n fi'n gbé ebo lo sí esè Olódùmarè, àti ibùfín. Ibùdà ebo, tí Èsù fi jé òjísé ebo láyé-lórun. “Òsetùá ló so gbogbo itumò àwọn àbájáde itàn wòn yí gbangba b'yí. Nínú itàn 'yí, bí òrò Òrúnmilà, nínú àso yéni i rè, ó wí bá'yí. Ó ní:” (p. 139)

“Esta é a história de *Òsetùwá* tal qual é revelado pelo *Odù Ifá*. Diz a história como *Èsù* chegou a transportar todas as oferendas aos pés de *Olódùmarè*, fazendo aceitá-las, e como *Èsù* se tornou *Òjísé-ebo*, o encarregado de transportar as oferendas, da terra para o *òrun*. *Òsetùá* é o oráculo que relata claramente o desenvolvimento desta história da maneira como segue. Diz ele:” (p.149)

Itàan Èsù! Níbi tí Èsù gbé gba àgbà ... (p. 171) ...

A história de *Èsù*, do modo como *Èsù* tomou a primazia ... (p. 176)

Pelo exposto, do ponto de vista técnico, a forma que utilizamos se faz correta quando usamos a palavra *itàn* com o significado de história para um poema ioruba, devido à aculturação. Tal forma procura atender aos conceitos da diáspora, dos falantes de língua portuguesa, mantendo, porém, tanto quando possível, a forma do poema ioruba tradicional na sua construção poética. Tecnicamente o classificamos como “um poema de versos livres”.

A DIFERENÇA ENTRE O MITO E O ÌTÀN ODÙ

Esclarecida a questão do uso da palavra *ìtàn* dentro do *ese*, vamos falar em seguida, da diferença entre um mito comum, ainda que fale de *Òrìṣà*, narrada sem conotação sagrada, e um *ìtàn-mimó* uma história sagrada.

Numa cultura de tradição oral, é ouvindo dos mais velhos que aprendem os mais novos, na forma de narrativas, que podem ser sagradas ou não. Omidire, (2005, pg. 20) afirma que “entre os iorubas contam-se até doze tipos de contos, dos quais os principais são: *àlò àpamó*, *aló àpagbè*, *ìtàn*, *fàbú*, *òjé*, *àròṣo*, *aró e odù*”. Os *àlò* são fábulas de fundo moral, social e místico, que visam instruir a formação do caráter dos mais novos. Embora possam falar de Deus e das divindades, não são necessariamente sagrados, nem precisam ser reais, embora sejam largamente utilizados para entreter e ensinar os mais novos, não são usados nos rituais religiosos. Assim, para objeto do nosso estudo, vamos considerar apenas a história sagrada, o *ìtàn-mimó*, o mito sagrado utilizado no *Ifá*.

Entretanto, ao contrário do que faz parecer a especializada etnografia brasileira sobre a “mitologia dos orixás”, nem todo *ìtàn* é um *ìtàn-odù*. Existem em nossa literatura muitos *ìtàn* de *òrìṣà* que, apesar de falarem das divindades, não podem ser considerados *ìtàn odù*, pertencendo à mitologia comum. Com o advento da internet, este tipo de *ìtàn* proliferou-se às centenas, mas o que os diferencia é o conteúdo, as informações que trazem. Veremos a seguir as características de um *ìtàn odù*.

No V Congresso Afro-brasileiro de 1997 realizado em Salvador, o professor Babalorixá e Aulo Barretti Filho assim se pronunciou sobre os *ìtàn-odù*:

“Os Itan-Ifa são histórias sacras narradas em forma poética própria que as distingue de toda e qualquer forma literária ioruba. Quando estas histórias se apresentam em formas de versos, são chamadas de Ese-Ifa, poemas de Ifá.

Os Itan explicam a origem do próprio sistema oracular e dos odu, das gênesis, do complexo orun-aiye, de todos os imales e suas características, e ainda, como os cultuar; [também] sobre a vida e morte e seus ritos de passagem, regras e normas de condutas e moral sócio religiosa, [e ainda] cânticos, [encantamentos], versos de júbilo ou de lamentação, dos homens e dos deuses.

Em suma, nos Itan encontramos respostas para os problemas do cotidiano; os presságios que devem ser evitados se forem nefastos, ou favorecidos se forem benéficos, através de ritos de oferendas ou de comunhão com as divindades; e a busca permanente do equilíbrio do homem no aiye com seu doble no orun, representado pela sua cabeça (ori / ori-inu) e com o poder dos Imales que o acompanham.

Os poemas de Ifá possuem na sua estrutura literária um máximo de 8 partes, assim divididas:

1. O nome do sacerdote que efetuou o jogo
2. O nome do cliente
3. A razão pela qual a divinação foi efetuada
4. A orientação para o cliente
5. Se ele seguiu ou não as orientações.
6. A narração do que aconteceu
7. O relato das alegrias ou tristezas
8. O final, como um resumo de fundo moral.

Todo poema de Ifá contém cinco partes obrigatórias (1-2-3, e 7-8) e três opcionais (4-5-6-). No que tange ao uso da linguagem, as [cinco partes obrigatórias] tem que manter a tradição e ser fielmente memorizadas, [e as três partes opcionais] podem ser recitadas ou narradas com a liberdade de criação do sacerdote, mas restrita à exatidão oracular. E é por isso que as partes 4-5-6 são as mais extensas se comparadas às demais, portanto [...] os sacerdotes se preocupam em memorizar pontos importantes, e em contar a seu modo. [...]. Este fato pode ser um dos pontos fundamentais para se manter as tradições da diáspora. [...] Ifa NlaNla, os grandes poemas de Ifá, contém as 8 partes de longas extensões contendo minúcias de extrema importância religiosa, e é justamente neste tipo de poema que ocorre a liberdade de livre discurso das partes 4-5-6, que podem ter no seu original várias páginas, passando então a ser narradas com o estilo de cada babalaô, baseado na escolha dos pontos que julgar relevantes".

Para evidenciar a fala de Aulo Barretti, mostremos dois mitos que mostram por que um é um apenas um mito, apesar da suposta forma de verso de *odù*; e o outro, mesmo em prosa, é um *itàn odù*.

O primeiro mito a seguir é um mito de *Bará* no Batuque do R.S. Foi publicado por Reginaldo Prandi no livro "Mitologia dos Orixás". Embora escrito na forma imitativa de um poema, não contém as partes necessárias de que falamos. Portanto, não é um *Ìtàn odù*.

Bará aprende a trabalhar com Ogum

Bará era um menino muito esperto.
Todo mundo tinha receio de suas artimanhas.
Ele enganava todo mundo,
Queria sempre tirar sua vantagem.
Sua mãe sempre o repreendia

E o amarrava no portão da casa
Para ele não ir para a rua fazer traquinagem.
Bará ficava ali na porta
Esperando alguém se aproximar,
E então pedia seus favores,
Fazia suas artes e ali se divertia.
Só deixava passar quem lhe desse algo
Sua mãe então chamou Ogum e disse a ele
Para ficar junto com Bará e dele tomar conta.
Ogum era responsável e trabalhador
Ogum Avagan sempre ficou morando com Bará
Moram juntos na porta da casa e se dão bem.
Bará continuou um menino danado,
Mas com Ogum aprendeu a trabalhar.
Agora ele ainda se diverte com todos,
Mas para todos faz o seu trabalho.
Todos procuram Bará para alguma coisa.

O segundo mito foi publicado por Júlio Braga no livro “Jogo de Búzios”. Pertence ao acervo oral/etnográfico da diáspora no jogo de búzios dos ritos afro-brasileiros, e mesmo que não esteja completo devido às perdas da oralidade, apresenta algumas das partes necessárias, motivo pelo qual podemos classificá-lo como um *itàn odù*. Vejamos:

Oxalá pinta a galinha d'angola

“Mandaram a galinha d'angola fazer um ebó para poder ter tudo o que queria. Recomendaram-lhe que fosse o mais liberal com as pessoas, especialmente com aquelas que visse pela primeira vez. Quando Oxalá se encontrou com a galinha d'angola, no caminho, um dia de manhã cedo, ela ofereceu-lhe tudo que levava, ficando Oxalá admirado com a sua gentileza. Então Oxalá, com suas próprias mãos, pintou-lhe todo o corpo com efum. É por isso que

a galinha d'angola é o animal que mais demonstra semelhança com Oxalá, mais do que qualquer outro bicho existente.” (Braga, 1988, p. 195)

O segundo mito não faz referência ao autor do *itàn*, nem tem em seu corpo a receita do *ẹbo*, não traz nenhuma cantiga, encantamento ou reza tradicional ou o *odù* ao qual, com certeza, pertenceu um dia. Entretanto, indica que uma consulta foi realizada, o seu motivo, que um *ẹbo* foi realizado, e o resultado do que ocorreu.

Um dos elementos da história, o pó branco *ẹfun*, o remete ao *odù òfún* (nº 10), um dos dezesseis signos divinatórios do tradicional jogo de búzios afro-brasileiro. Pelo exposto, o mito é um *itàn-odù*.

Como verificamos, não é a forma gráfica do escrito que o torna sagrado, mas o conteúdo das informações que carrega em seu corpo mítico.

SOBRE OBÀTÁLÁ

Pierre Verger no clássico livro *Orixás* oferece-nos uma excelente descrição na África e no Brasil, da qual faremos aqui um resumo:

“*Òrìsà-Nlá* ou *Obàtálá*, “O Grande *Òrìsà*” ou 'O Rei do Pano Branco' ocupa uma posição única e incontestável como o mais importante orixá e o mais elevado dos deuses iorubas. Foi o primeiro a ser criado por *Olódùmarè*, o Deus Supremo. É também chamado *Òrìsà*, ou *Obà-Igbò* ou *Òrìsà-Ìgbò* [...]. Foi encarregado por *Olódùmarè* de criar o mundo com o poder de sugerir (*àbà*), e o de realizar (*àṣe*), razão pelo qual é saudado com o título de

Aláàbáláàse [...]. Os deuses da família *Òrìsàálá-Obàtálá* deveriam ser, sem dúvida, os únicos a serem chamados de Orixás, sendo os outros deuses chamados por seus próprios nomes.”

“Essa família de Orixás *Funfun*, os Orixás [da cor branca], é a daqueles que utilizam o *efun* (giz branco) para enfeitar o corpo. São lhes feitas oferendas de alimentos brancos, como pasta de inhame, milho [branco], caracóis e limo da costa. O vinho e o azeite proveniente do dendê, e o sal, são as suas principais interdições. As pessoas que são a ele consagradas devem vestir-se sempre de branco, usar colares da mesma cor e pulseiras de estanho, chumbo ou marfim.”

“A coroa de *Òrìsànlá-Obà-Ìgbò* teria sido conservada até hoje no palácio do *Óòni*, Rei de Ifé. Esta coroa chamada *aré*, é elemento essencial na cerimônia de entronização de um novo *Óòni*. Este, antes da sua coroação, deve dirigir ao templo de *Òrìsànlá* [...]. Os sacerdotes de *Òrìsànlá* desempenham um papel importante nessas ocasiões [pois] participam de certos ritos durante os quais eles próprios colocam a coroa na cabeça do novo soberano de Ifé [...]. Além disso, o *Óòni* deve enviar todos os anos seu representante a *Ideta-Oko*, onde residiu *Òrìsànlá*. O representante deve levar oferendas, recebendo as instruções e as bênçãos de *Òrìsànlá*.”

“*Òrìsànlá-Obàtálá* é casado com *Yemowo*. Suas imagens são colocadas uma ao lado da outra e cobertas com traços e pontos desenhados com *efun*, no *ilésin* [casa de culto], em *Ideta-Ilê*, no bairro de Itapa, em *Ilê-Ifé*. Dizem que *Yemowo* foi a única mulher de *Obàtálá*.”

“No Novo Mundo, na Bahia particularmente, *Oxalá* é considerado o maior dos Orixás, o mais venerável e o mais venerado. Seus adeptos usam colares de contas brancas, e vestem-se geralmente de branco. No *candomblé*, sexta-feira é o dia da semana consagrado a ele.

O hábito de vestirem-se de branco na sexta-feira estende-se a todas as pessoas filiadas ao candomblé, mesmo aquelas consagradas a outros orixás, tal é o prestígio de Oxalá.”

“O imenso respeito que o Grande Orixá inspira às pessoas do candomblé revela-se plenamente quando o momento da dança de Oxalufã durante o xirê dos orixás. Com essa dança, fecha-se geralmente a noite, e os outros orixás presentes vão cerca-lo e sustenta-lo [...] num afã de comunhão com o Grande Orixá, aquele que foi em tempos remotos, o rei dos Igbôs, longe, bem longe, em Iluayê, a terra da África.”

Também enaltecendo Obàtálá, Elbein dos Santos (1993, p. 75) afirma que:

“[...] ele simboliza o elemento fundamental do início da criação, da matéria original de água e massa de ar que deram origem a novas formas de existência, tanto no ayé como no òrun, sendo ambos controlados por ele. O àlà, o grande pano branco, é o seu emblema, onde ele abriga a vida e morte”

AS TRES ILÈ-IFÈ

A tradição oral Ioruba diz ter existido duas cidades chamadas Ifè, Ifè Òódáyè e Ifè Òóyelagbò, antes da atual Ilè-Ifè. O fato de ter havido duas Ifè anteriores, e que somente as duas últimas é que estão relacionadas com Oduduwa, é mais uma evidência que existiu um mito da criação anterior a seu advento. O site do Ò̀̀ni Ifè, *The House of Odudua* (ver biblio) assim esclarece, como segue:

“*Ilè-Ifè*, o berço dos *Yorúbás*, a cidade dos sobreviventes, sede espiritual, onde a aurora do dia foi experimentada pela primeira vez, a fonte, a cabeça de todo o universo, a terra do dia mais antigo, Casa das divindades é para o povo, “*Ifè Ilurun*”, ou seja, “o portão para o *òrun*”.*Ilè-Ifè* está situada na parte ocidental sul de Nigéria, África ocidental.

A história de *Ifè* também pode ser dividida cronologicamente em três períodos:

A primeira *Ifè* era conhecida como *Ifè Òódáyè* “*Ilè owuro ibiti oju ti mo*”, ou seja, “a terra dos dias mais antigos onde a aurora do dia foi experimentada pela primeira vez”. Os habitantes de *Ifè Òódáyè* acredita-se que eram gigantes poderosos com habilidades místicas. A tradição afirma que a vida desta comunidade chegou ao fim como resultado da inundação que atingiu toda a área ocupada pela comunidade. Aqueles que sobreviveram ao dilúvio formaram o núcleo da comunidade que formou a segunda *Ifè*.

A segunda *Ifè* foi chamada *Ifè Òóyelagbò*, isto é, “a cidade dos sobreviventes”. A tradição sustenta que a segunda *Ifè* durou até a chegada de estrangeiros que entraram na cidade de *Ifè* vindos do "Oriente". Uma tentativa dos estrangeiros de tomar o poder dos aborígenes da terra levou a uma sangrenta luta entre os estranhos liderados pelos *Oduduwa* por um lado, e os aborígenes liderados por *Obàtálá*. *Oduduwa* e seu grupo ganharam a guerra.

A terceira *Ifè* é chamada *Ilè-Ifè* fundada com a chegada de *Oduduwa* e seu grupo. Acredita-se que *Oduduwa*, o fundador da nação Yoruba ocorreu após o dilúvio, quando *Oduduwa* e seus seguidores desceram de seu barco sobre a terra seca por meio de correntes. Mais tarde ancorou em *Oke-Ora* (Oranfe Hill) entre *Ilè-Ifè* e *Itangunmodi* na estrada de *Ifè-Ilesa*, de onde eles vieram ao bairro de *Moore*, em *Ilè-Ifè*.”

2

ÒRÌSÀ DÍDÁ AYÉ

Orixa criou o mundo

ORÍKÌ OLÓDUMÀRÈ

1. *L'ojú Olórun!*
2. *L'ojú Olódumarè!*
3. *Elédàá, Elèèmi, Olùpilèsè*
4. *Òyígíyigì ota àiku*
5. *Ògàá ògo, Oba òrun*
6. *Atérere k'áyé,*
7. *Eléni à té'ka*
8. *Oba a sè kan má kù*
9. *Olórun nikan l'ógbon*
10. *Ar'inur'ode olùmònokàn*
11. *Oba àrìí awamaridi*
12. *Oba adáké dá'jó,*
13. *Oba mimo ti kò l'èèrí*
14. *Alalàfunfun òkè*
15. *Isé Olórun tóbi*
16. *Alábàáláàse, a rán rere si i àwa.*

1. Na Presença de *Olórun!*
2. Na Presença de *Olódumarè!*
3. Criador, Senhor dos espíritos, Senhor das origens.
4. Pedra imutável e imortal
5. Mais alto glorioso, Rei do céu,
6. Aquele que Se espalha sobre toda a terra,
7. Dono da esteira que nunca se dobra
8. Rei cujos trabalhos são feitos com perfeição
9. *Olórun* é o único que tem sabedoria
10. Aquele que vê dentro e fora, e conhece os corações
11. Rei Invisível, que não podemos ver.

Ejìogbè

ÒRÌSÀ DÍDÁ AYÉ

1. *Ìtàn àtòwódówó, ìtàn atenuḁenu*
2. *Onîwáádí àtúndá ìtàn isèḁáyé*
3. Jogo para *Obàtálá*
4. *Òrìsà-Nlá Ìgbà Àkókó*
5. “O Grande *Òrìsà* do início dos tempos”
6. *Àkóbí Olórun*
7. “O primeiro filho de *Olórun*”
8. *Igbákeji Olódumarè*
9. “A segunda pessoa de *Olódumarè*”
10. No dia que ele estava vindo para criar o *ayé*
11. No tempo que a existência começou
12. *Olódumarè* era uma massa infinita de ar
13. Começou a mover-se lentamente, a respirar.
14. O ar transformou-se em massa de água
15. Dessa água nasceu *Òrìsà-nlá*
16. O grande *Òrìsà-Funfun*, o *Òrìsà* da cor branca.
17. O que é agora a nossa terra
18. Era um pântano desolado
19. Em cima estava o *òrun*
20. Onde também moravam os *Òrìsà*
21. Tudo que eles precisavam estava no *òrun*
22. Nos pés da árvore baobá¹
23. Todos os *òrìsà* estavam contentes ali
24. Menos *Obàtálá*,

1 *Adansonia Digidata*, L. *Bombacaceae*; *Oṣè*, (Verger, 1995, p. 627).

25. Ele queria usar o seu poder de criação
26. Ele olhava para baixo
27. Onde estavam as águas de *Olókun*¹
28. Ele pensava: "nesse lugar só existe *omi* (água)".
29. Ele pensava: "eu poderia criar algo ali".
30. Ele ficava assim muito tempo, pensando,
31. Ele foi para *Olódùmarè*,
32. Ele disse: aqui no *òrun*
33. Ele disse: nós temos tudo o que precisamos
34. Ele disse: nós temos poderes
35. Ele disse: mas nunca usamos estes poderes
36. Ele disse: embaixo há somente água
37. Ele disse: se existisse algo firme sobre as águas
38. Ele disse: poderíamos criar um mundo
39. Ele disse: com seres humanos para viverem nele
40. Ele disse: se eles precisarem de ajuda
41. Ele disse: usaremos nossos poderes
42. *Olódùmarè* disse: Está bem!
43. Ele disse: Prepare-se!
44. *Obàtálá* foi ver *Òrúnmilà*
45. Ele foi consultar o oráculo
46. *Òrúnmilà* concordou,
47. Ele consultou o oráculo para *Obàtálá*
48. Ele bateu oito vezes
49. *Ejìogbè* foi o *odù*² que apareceu naquele dia
50. Ele disse que se ele, *Obàtálá*, desejasse ter sucesso
51. Ele disse que ele precisava de:

1 *Òrìsà* do mar (*Iyemọja* é *òrìsà* do rio (*odò*)).

2 Signo divinatório.

52. 1 *èwòn* (corrente)
53. 1 *ìgbín* (caracol)
54. 1 *kóró òpefá* (semente da palmeira)¹
55. *Ilè òrun* (terra do *òrun*)
56. *Gbogbo kóró òrun* (todas as sementes do *òrun*)
57. Ele ouviu, ele conseguiu todas as coisas necessárias.
58. *Olódùmarè* mandou chamá-lo,
59. *Obàtálá* disse que já estava pronto
60. *Olódùmarè* pegou parte Seu *Àbá*²
61. E deu para *Obàtálá*
62. Depois *Olódùmarè* pegou parte de Seu *Àse*³
63. E também deu para *Obàtálá*
64. *Òrìsà-Nlá* colocou o *Àbá* embaixo seu *àketè*⁴
65. E colocou o *Àse* no seu *àpò-dídá*⁵
66. Foi assim que naquele dia
67. *Obàtálá* se tornou *Aláàbáláàse*⁶
68. *Olódùmarè* então deu para *Obàtálá*
69. 1 *abo adìe elésé márùnù*⁷
70. 1 *eyelé funfun*⁸
71. *Obàtálá* examinou tudo que estava dentro do *àpò-dídá*
72. 1 corrente

1 *Òpefá, Elaeis Guineensis*, var. Idolátrica (Verger 1995, p. 669; Abraham, 1962, p. 523).

2 O desejo, a vontade.

3 Poder de realização.

4 Chapéu, gorro.

5 Sacola da criação utilizada por *Obàtálá*.

6 “Aquele que tem *àse* para pensar e realizar”. Interpretação livre do autor.

7 “Galinha de cinco dedos”. Talvez *etù* (galinha da guiné).

8 Pombo branco.

73. 1 concha do mar
74. 1 semente da palmeira
75. *Ilè òrun* (terra do òrun)
76. Todos os tipos de sementes do òrun
77. 1 galinha de cinco dedos
78. 1 pombo branco
79. Ele pegou a terra e colocou dentro do *ìgbín*
80. Nesse dia, todos os òrìṣà estavam ali reunidos,
81. *Olódùmarè* disse: "vou criar outro lugar"
82. Ele disse: "Um lugar que será só para vocês"
83. Ele disse: "Lá, vocês serão numerosos".
84. Ele disse: "Cada um será um chefe"
85. *Obàtálá* foi para o portão do òrun.
86. *Èṣù* foi à frente para abri-lo
87. Quando ele chegou,
88. Ele amarrou bem a corrente
89. *Obàtálá* começou a descer pela corrente
90. Ele desceu, desceu, desceu.
91. Já era possível escutar o barulho das águas
92. Ele chegou ao fim da corrente
93. Ele retirou a concha de dentro do *àpò-dídá*
94. E jogou a terra sobre as águas
95. Quando a terra do òrun caiu na água
96. Ela fez um grande barulho
97. *Obàtálá* disse: *Àṣe!*
98. Ele pegou a galinha dentro do *àpò-dídá*
99. E jogou-a sobre a terra
100. Quando a galinha pisou na terra
101. Ela começou a ciscar,
102. Ela espalhou a terra em todas as direções,

103. *Obàtálá* pegou o pombo e o soltou
104. Ele voou, voou, voou,
105. Ele pode ver que a terra já estava se expandindo
106. *Obàtálá* jogou a semente de palmeira na terra
107. *Obàtálá* estava contente
108. Ele havia terminado a primeira parte do trabalho
109. Ele começou a subir para voltar ao *òrun*
110. Quando ele chegou
111. Ele foi recebido com festa,
112. Todos estavam felizes.
113. *Obàtálá* foi ver *Olódùmarè*
114. Ele disse que o trabalho foi um sucesso,
115. Agora já existia *ilè* sobre as águas
116. *Olódùmarè* disse: boom!
117. Ele enviou *Agemo*
118. Para ver se a terra estava seca,
119. Ele desceu pela corrente
120. E pulou na terra cuidadosamente
121. Ele andou sobre ela muito vagarosamente,
122. Mas a terra ainda não estava seca
123. Ele voltou e disse para *Olódùmarè*
124. Que a terra ainda não estava seca
125. Eles esperaram mais um pouco
126. E enviaram *Agemo* novamente
127. Ele veio, ele inspecionou de novo a terra.
128. Ele voltou e disse para *Olódùmarè*
129. Que a terra já estava seca
130. E que a semente de palmeira já havia brotado
131. *Olódùmarè* chamou *Obàtálá* novamente
132. E deu a ele Seu *òpásóró*,

133. De forma que Obàtálá veio a ser Igbákejì Olódùmarè
134. Assim Obàtálá poderia usar os seus poderes
135. De acordo com a sua própria vontade.
136. Olódùmaré deu agora para Obàtálá, o èrìndínlógún
137. E deu a ele vários tipos de sementes:
138. As sementes iré, awùn e dòdo¹
139. Assim, os trabalhos da criação...
140. Permitiriam a Obàtálá,
141. Criar todos os seres humanos
142. E as espécies que povoariam o mundo
143. Árvore, plantas, erva animais, aves, peixes, etc.
144. E todos os tipos humanos.
145. Foi assim que ele aprendeu,
146. E foi enviado para realizar estes trabalhos,
147. Ele colocou tudo dentro do àpò-dídá
148. E iniciou a descida novamente
149. Quando ele chegou ao fim da corrente
150. A palmeira já havia crescido
151. Ela estava encostada na corrente
152. Obàtálá desceu através da palmeira
153. Ele foi o primeiro Òrìṣà a pisar na terra
154. No lugar que ele pisou,
155. Ele disse: ilè nfè²
156. Obàtálá viu que a terra já havia se espalhado
157. Ifè Òódáyè veio a ser o nome desse lugar
158. Ele pegou as sementes no àpò-dída

1 *Funtumia Elastica*, *Apocynacea*; *Alstonia Boonei*, *Apocynacea*; *Callichilia Monopodialis*, *sp.*, *Apocynacea*. (Verger, *Ewé* ...).

2 “A terra está expandindo”.

3

ORÍKÌ OBÀTÁLÁ ¹

Louvores a Obàtálá

1 Publicado em *The Adventures of Obàtálá*, part II, Ara Ifa Publishing, California, U.S.A, 1998, por Ifayemi Elebuibon. As notas de rodapé serão de Ifayemi Elebuibon, e também do autor, portanto, não seguirão a numeração original da fonte. Para identificar os autores das notas, quando a mesma for de Elebuibon, usaremos a sigla (ELE), ao final. Traduzimos do inglês.

1. *Olúwa*, eu espero que você tenha acordado bem
2. *Obàálá*, você acordou bem?
3. *Ò̀̀sàálá*, você acordou bem ou não?
4. Diferente de *Olódùmarè*¹, ele atende nossos pedidos
5. *Emó*² acorda bem na sua rede
6. *Afèbòjò*³ acorda bem em sua casa
7. *Agbe*⁴ acorda bem com sua cor azul anil
8. *Alùkò*⁵ acorda bem em sua árvore
9. *Léke-léke*⁶ acorda bem com suas penas brancas
10. *Odíderé*⁷ acorda bem com suas penas vermelhas
11. *Àkùkò*⁸ acorda bem com seu *Orí*
11. *Ètù*⁹ acorda bem com seu *Orí*
12. *Ahun*¹⁰ acorda bem em seu casco
13. *Ìgbín*¹¹ acorda bem em sua concha

1 O Deus Todo Poderoso. Nós o louvamos, mas Ele não nos responde, apesar de ouvir nossas súplicas. (ELE)

2 Uma espécie de roedor. *Praomys Tullbergi*.

3 Espécie de rato das gramíneas, *Lemnicomys striatus*, cujo rabo é usado na confecção do *Ìrùkèrè*. (ELE)

4 Um tipo de pássaro de plumagem azul anil. *Blue Touraco*, *Musophagidae*. (ELE)

5 Um pássaro. *Carminé Bee-eater*, *Merops nubicus*.

6 Ave de plumagem branca, pernas longas, que voa suavemente sobre as águas. *Buffbacked Heron*, *Cattle Egret*, *Bubulcus Ibis*.

7 Tipo de papagaio cinza, e penas vermelhas no rabo, que são usadas em rituais iniciáticos religiosos aos *Òrìsà*.

8 Galo.

9 Galinha de angola, conquém, ou galinha da Guiné.

10 Tartaruga.

11 Um tipo de caracol.

14. *Òrè*¹ acorda bem com seus espinhos
15. *Eja*² acorda bem dentro do rio
16. *Òjòlá*³ acorda bem com sua força
17. *Ìrórè*⁴ acorda bem com suas garras
18. *Àsòrín*⁵ acorda como rei entre as árvores
19. *Òkun*⁶ acorda bem como chefe do rio
20. *Bàbá*⁷ eu espero que você tenha acordado bem
21. *Qbàálá*⁸, você acordou bem hoje?
22. *Òòsàálá*, você acordou bem ou não?
23. *Qbàálá*, você acordou bem?
24. *Onílé* da casa que batemos o *àgbá*⁹
25. O rei que vive em *Ifón*¹⁰
26. Aquele a quem nós saudamos como *Olódùmarè*

1 Porco espinho, também chamado de *òjìgon*. (ELE)

2 Qualquer peixe.

3 A enorme cobra real *Python, erè*. (ELE)

4 Qualquer pássaro ou ave jovem, não adulta.

5 *Entrandrophragma Candollei, Igí Nla, Igí Àsè* (Verger, *Ewé...*). Uma árvore que nenhuma outra pode crescer junto, pois ela a matará. Um ditado diz: *àsùrín nìkàn gbèju*, “pessoa que vive isolada por que é perigosa”. (ELE)

6 Força, vigor, energia (Beniste, 2011). Uma alusão à força do hipopótamo (babalaô *Aikulola Oluwin Òòsà*, informação pessoal).

7 Pai.

8 Grande rei.

9 “Dono da casa”, não confundir com *onílè*, que é “dono da terra” - Antigo tambor feito de madeira e couro de animal do mato, em alguns lugares é chamado de *ìgbìn*. Quando tocado para *Òrúnmilà*, é chamado de *ogidan*, e quando para *Ògún*, de *àgèrè*. (ELE)

10 Nome de uma cidade que *Qbàtálá* governa como rei. Há duas *Ifón* atualmente: uma em *Òwò*, no Estado de Ondo, outra em *Èrìn Òsun*, a poucos quilômetros de *Òsogbo*, capital do Estado de *Òsun*.

27. *Ò̀sàá́lá*, você acordou bem?
28. Mesmo que *òkunkun*¹ esconda *sánmà*²
29. Você dorme na brancura
30. Você pula do *sánmà* e não se machuca
31. *Olúwa*³, você acordou bem?
32. Pendura-se na brancura de *sánmà* sem sair do *òrun*
33. O homem forte da cidade de *Ìrànjé*⁴
34. Aquele que não tem limites
35. E que nos envolve por todos os lados
36. *Olúwa*, você que nos faz entender as coisas
37. Poderoso general, que tem milhares de soldados
38. *Ò̀sàá́lá*, em quem nos apegamos para nos proteger
39. Aquele nós chamamos de manhã
40. Aquece que nós chamamos à noite
41. Aquele que os inimigos não podem enfrentar
42. *Qbàtálá*, *Qbàt̀arìsà*⁵
43. *Olúwa*, você acordou bem hoje?
44. Ele está na frente,
45. Ele está nas costas
46. Assim como as gotas da chuva
47. Aquele que enxerga tudo a sua volta
48. Aquele que não se prende,
49. Como a água em um pote quebrado

1 *Òkunkun* (trevas).

2 *Sánmà* (o céu azul que se vê).

3 Senhor, amo.

4 Nome da cidade a qual *Qbàtálá* frequentemente visitava. Há duas *Ìrànjé*, uma no campo e outra na cidade. (ELE)

5 O rei dos *Ò̀rìsà*.

50. Ele usa *ewúré dúdú*¹ para salvar seus filhos
51. E usa o *ìgbín*² para nos salvar
52. Que viaja entre o *òrun* e o *ayé*, sem sair do lugar
53. Por causa de *arò*³ por causa de *abuké*⁴
54. *Bàbá*, você acordou bem hoje?
55. *Ìlòsùn*⁵ na cidade de *Àrè* tem muitos filhos ⁶
56. *Arodewògun*⁷, que ousar caminhar sobre *dágunró*⁸
57. *Àjàgbó*⁹ dono da magreza
58. No caminho de *Àrè* as pessoas colhem *ijòkùn*¹⁰
59. Os habitantes de *Ìjàó*¹¹ não colhem *kèkè* ¹²
60. *Obànlá*, ele colheu *kèkè* e lavou os olhos e a boca
61. A forma como nós seguramos *àgutàn*¹³
62. As pessoas de *Ìjàó*¹⁴

1 Cabra preta.

2 Caramujo.

3 Deficiente físico.

4 Corcunda.

5 Qualquer tipo de mato.

6 *Àrè* é uma das cidades que *Obàtálá* fundou. (ELE)

7 *Oríkì* de *Obàtálá*

8 Carrapicho, *Acanthospermum hispidum*. (ELE)

9 *Oríkì* de *Obàtálá* significando: “ele tem idade, mas continua lutando”. (ELE)

10 *Mucuna Poggei*. Planta usada para fazer tinta, não tão eficaz como o índigo. (ELE)

11 Nome de uma cidade onde *Obàtálá* viveu.

12 Uma planta que nasce no deserto, usada para remédio. (ELE). *Hibiscus Asper*?

13 Ovelha.

14 Uma cidade onde *Obàtálá* viveu (ELE).

63. Não conseguem segurar *ekùn*¹ em *Ifón*
64. *Ojú ekùn* são como *iná*²
65. *Èhìn ekùn*³ reflete o *òdòrùn*⁴
66. *Ìsọ ekùn*⁵ é igual *òbe*⁶
67. Ele pode ferir a cabeça terrivelmente
68. *Ekùn* da casa de *Ìjàó*
69. *Bàbá Igbó*, o Pai da Floresta
70. *Arodewògún*⁷ aquele que marca o preto e branco
71. Ele faz as marcas sem usar *òbe*⁸, e sem sair *èjẹ*⁹
72. *Olube ikán*¹⁰, aquela que luta fortemente
73. Aquele que come *olube ikán*
74. É *ata pupa*¹¹ que ele esfrega no rosto e na boca
75. Ele não fica doente
76. Ele não permitirá que seus descendentes morram
77. E previne seus descendentes para que não adoçam
78. Ele não permite que seus devotos passem necessidades
79. *Bàbá*, não permita que passemos fome
80. *Obàálá*, que possui um *agogo ijà*¹²

1 Leopardo.

2 Olhos do leopardo - Fogo.

3 As costas do leopardo.

4 O sol.

5 As garras do leopardo.

6 Faca.

7 Outro *oríkì* para *Obàtálá*.

8 Faca

9 Sangue.

10 Um tipo de pimenta (ELE); *Ìgbá-yànrìn*, *Solanum Anomalum* (Verger, *Ewé...*)

11 Pimenta vermelha.

12 Sino de guerra.

81. *Obàtálá*, que tem um poderoso *àjà* em seu *àpò*¹
82. Ele coloca insônia na casa de *eléke*²
83. Aquele que transforma o mau destino em bom destino
84. *Òòsàálá*, que transforma *ibi*³ em *ire*⁴
85. *Onílè*⁵ que não podemos encontrar
86. O rei, dono de uma casa no *òrun*
87. *Ilé sésééfún*, uma casa de contas brancas
88. Uma casa de dezesseis quartos
89. Aquele que conserta as coisas quebradas
90. Quando *ikú*⁶ põe a mão na cabeça da criança
91. Ele cuida do *orí* do recém-nascido
92. Ele cuida do *orí* do *àbikú*⁷
93. Para que não fique doente
94. *Bàbá*, cuide do meu *orí*⁸ para mim,
95. *Òbànlá* não dorme no chão
96. Porque ele está acima dos homens
97. São as *òyèlè*⁹ de *Ìjàó* que se espalham no quintal
98. O povo de *Ifón* diz que ele é *olóko*¹⁰

1 Sineta; Sacola.

2 Mentiroso.

3 Cabeça ruim em cabeça boa.

4 Má sorte em boa sorte.

5 Dono da casa

6 *Ikú* (morte).

7 “Crianças nascidas para morrer”. Filhos que morrem pequenos, indo e vindo para a mesma mãe, conhecidos também como *Elémèrè*. (ELE)

8 Cabeça.

9 Galinha, também conhecida como *òkòkó*, *obí adie* e *àgbébo*. (ELE)

10 Fazendeiro.

99. Se ele é *olóko*, você encontrou *okó*¹ em sua mão?
100. Ele fêz um poço em *Òjo*?²
101. Nós vimos *òrómbó*³ em *Àrè*, *Ìjàó*, *Òjo* e *Ifón*
102. Todos correram para pegar *òrómbó*
103. Somente *Òòsàálá* sabe para quem ele dará *òrómbó*
104. É para mim que ele dará *òrómbó*
105. *Òbànlá*, aquele que me colocou nas suas mãos
106. Os mentirosos não podem beber *emu*⁴
107. O maldoso não pode ver o *òpá*
108. O povo de *Ìjàó* dançam *àtijó* *jó*⁵ para desaparecerem
109. Um pedaço de pano é suficiente para cobrir um filho
110. *Abuké*⁶ nunca consegue ficar em pé
111. *Òòsàálá*, por favor, não faça assim em nossa casa
112. Dos quatro *òpá*, *òsóró*⁷ é o melhor para o culto
113. Ele usou um para tocar o chão de *Àrè*
114. E outro em *Ìjàó*
115. Ele é aquele que o povo de *Ifón* está cultuando
116. O maior ele usou para o chão de *Àpà*⁸
117. Aquele que tem *ejò èrìndínlógún*⁹

1 Enxada.

2 Nome de uma cidade. (ELE)

3 Laranja, também chamada de *osàn*. *Citrus* (Verger, *Ewé...*)

4 Vinho de um tipo de palmeira.

5 Dança antiga.

6 Corcunda.

7 Bastão real longo, com figuras de muitos pássaros. *Qbátálá* e *Òrúnmilà*, ambos, o usam para caminharem. (ELE)

8 Nome de uma cidade. (ELE)

9 Dezesesseis cobras.

118. O mais longo, ele colocou usou no chão de *Ìrànjé*¹
119. Esta é aquela que veio a ser *gbìn-in-gbìn*²
120. *Bàbá*, *gbìn-in-gbìn* é proibido
121. Quem cortar *gbìn-in-gbìn* não voltará para casa
122. Por que *gbìn-in-gbìn* não tem folhas?
123. O povo de *Ifón* diz que a árvore tem cabelos cinzas.
124. Habitantes de *Ìjàó!*
125. Habitantes de *Ìlàwè!*³
126. Em *Ìlàwè* rapidamente se consegue um banho
127. Para ficar limpo como um *igbá epo*⁴
128. “Eu como inhame amassado”
129. “Eu pinto meu *orí funfun*⁵”
130. *Bàbá mi*, eu esfrego meu corpo com *iròsùn*⁶
131. Você levou *èniàn*⁷ para sacrificar em *Àrè*
132. Foi *èniàn* que você levou para sacrificar em *Ìjàó*
133. Existe uma grande *òkè*⁸ em *Àsórín*
134. Que é proibido para o povo de *Ifón* subir
135. Os habitantes de *Àrè* não podem subir
136. Os donos da casa não podem subir
137. Para *òkè* em *Òjo*

1 Nome de uma cidade de *Qbàtálá*.

2 Nome de uma árvore que cresce nos barrancos dos rios, (ELE). *Pterocarpus Santalinoides*. (Verger, *Ewé...*)

3 Nome de uma cidade no Estado de Ekiti, Nigéria. (ELE)

4 Cabaça de azeite de dendê.

5 Cabeça branca.

6 *Baphia nítida* (Verger. *Ewé...*)

7 Um ser humano.

8 Montanha.

138. *Ebo*¹ é o que eles deveriam fazer
139. Os visitantes não devem subir *òkè* em *Àrè*
140. *Arodewògún*, *ebo* é o que eles deveriam fazer
141. O homem sábio não sobe *òkè* em *Ìjàó*
142. *Òlè*² não pode subir *òkè* em *Irànjé*
143. *Ebo* é o que eles deveriam fazer
144. Somente *Omotàwèdè* subiu *òkè* em *Òjo*
145. Ela subiu *òkè* em *Àrè*
146. Eles a enviaram para *Adégbáfò* *Ònì*³
147. O povo de *Ìjàó* chamou *Adégbala Abòrìsà*⁴
148. Eles também convidaram *Èjéòpé*, o rei de *Àdíkún*⁵
149. O povo de *Ifón* chamou *Akin nuu*, descendente:
150. “Daquele que pegou um *òpá* para parar a guerra”
151. Disseram que *Omotàwèdè* subiu a montanha de *Òjo*
152. Que também subiu a montanha de *Ìjàó*
153. *Omotàwèdè* também subiu a montanha de *Irànjé*
154. *Akin nuu* disse que ela estava fazendo exercícios
155. “Não podemos obrigar o filho da terra a cultivar *Orè*”⁶
156. Você me levou para *Àrè*
157. Você me levou para *Ifón*

1 Sacrifício, ritual, propiciação, cura para todos os problemas. (ELE)

2 Uma pessoa lerda e preguiçosa.

3 Um dos principais reis primordiais de *Ilè-Ifè*. Este episódio aconteceu em *Ilè-Ifè*, berço de todos os iorubas, Estado de *Osun*, Nigéria. (ELE)

4 Nome de um dos sacerdotes chefes do templo de *Obàtálá*. (ELE)

5 Nome de uma cidade. (ELE)

6 Nome de um *Òrìsà* “dono da terra” (ELE). Possivelmente, uma referência a *Orèlúéré*, ancestral de *Ilè-Ifè*, cultuado antes da colonização por *Odùduwà*.

4

A RECONSTRUÇÃO DO MITO

Neste capítulo é desnecessária a releitura dos versos. O *itàn* que apresentamos trata-se de um *léselése nlánlá* (grande poema) resgatado a partir de várias fontes, variantes de uma única história, e passada de geração para geração. Para apresentá-lo na forma tradicional utilizada no *ìtan odù*, tal qual falou Barretti, foi necessário um trabalho de recriação das partes necessárias que o caracterizam.

Primeiramente estudaremos cada uma das oito partes “recompostas” do poema, e a forma como foram trabalhadas, comentando-as. Faremos um estudo passo a passo de cada uma, para que, dessa forma o leitor possa compreender a evolução do nosso trabalho, para no próximo capítulo apresentar o poema e a história de forma completa.

O ODÙ

Odù é um signo divinatório de tradição oral, agora também etnográfica, que registra os mitos e fatos históricos. Como as fontes etnográficas que consultamos não possuem mais esta informação, foi necessário “sugerir” o *odù*¹. Mas esta sugestão não foi aleatória.

Os motivos da sugestão do *odù Ejìogbè*, é porque “ele é o *odù* do começo das coisas” (Epega & Neimark 1995, p.1).

1 Signo divinatório.

Adékòya 1999, p. 79, também cita este *odù* para registro da história da criação do mundo.

O TÍTULO

O título *Òrìṣà Dída Ayé* foi assim composto: a expressão *Dída Ayé* (criação do mundo) foi tomada por empréstimo do dicionário *Dictionary of Yoruba Modern* de Abraham R.C., (1962, 119, verbete *dá*, A 5), sendo que antepusemos a ela a palavra *Òrìṣà*. A tradução literal é “*Òrìṣà Criou o Mundo*”.

PRIMEIRA PARTE:

A primeira parte é composta pelos versos 1 e 2, cuja finalidade é para registrar o crédito do sacerdote que criou o poema. Sim os poemas são criados pelos sacerdotes dos oráculos.

No primeiro verso¹ informamos que é uma história tradicional passada de geração para geração e de “boca a boca”.

No segundo verso, para fins de melhor exemplo, idealizamos um personagem fictício, *Onîwààdí*², que significa “aquele que investiga”, dizendo que “ele refez a história da criação do mundo”.

1 Veja na introdução, “O Itàn e o Ese ...”

2 *Oríkì* “espontaneamente” e pessoalmente recebido em 2010, pelo *Awo Temiyemi Ekerin Orúnmilà*, de Ijebu-Ode, Ajagbalura, Nigéria, 52 anos, residente em São Paulo, oportunidade em que pode avaliar nosso trabalho.

São as primeiras linhas que registram o autor do poema, e uma breve referência de suas qualidades e origens, podendo conter ainda um *òwe* (provérbio) relativo ao tema. Não traduzimos estes dois versos, pois mantê-los em língua nativa representa uma espécie de “assinatura”.

SEGUNDA PARTE:

A segunda parte é composta pelos versos 3 a 9, e tem a finalidade de registrar para quem foi consultado o oráculo.

O jogo é para Qbàtálá. Mas para enfatizar a importância da pessoa para quem se faz o jogo, podem ser incluídos alguns *oríkì*¹. Foi o que fizemos, embora isso não seja uma regra.

Àkóbí quer dizer “o primogênito, o primeiro filho” conforme os dicionários CMS, (1977, p. 28) e R.C. Abraham (1962, pg. 45), e segundo Idowu (1994, pg. 71), *Òrìsà-Nlá* é primeiro *Òrìsà* nascido de *Olódùmarè*, uma transmutação Dele Próprio, Seu Poder Criador:

“*Òrìsà-Nlá* é o maior *Òrìsà* dos iorubas. Seu nome significa "o grande, o arquidivino", tido como o Pai de todos os outros *òrìsà* [...] É também chamado de Qbàtálá. De acordo com a tradição oral, *Òrìsà-Nlá* é muito antigo. [...] Ele foi o primeiro a ser formado como a imagem e o símbolo de *Olódùmarè* na terra. A teologia ioruba o chama de *off-spring* [transmutação] de *Olódùmarè*.”

1 Expressão, frase ou título, de louvor, que visa enaltecer algo ou alguém por seus poderes e qualidades.

Igbákejì Olódùmarè é um *oríkì*, um título de louvor e significa a “segunda pessoa de Deus”, seu representante no *ayé* (babalaô Ifatokun Òyó Empire).

Outra palavra, *ìbìkejì* também é usada com o mesmo significado, e foi registrada como também um *oríkì* de Obàtálá pelos seguintes autores: Lucas (1948, p. 89), Idowu (1994, p. 73), Fabunmi (1969, p. 10), Verger (1997a, p. 83), Awolalu & Dopamu (1979, p. 54 e 78), Joel Adedeji (1979, p. 322, nt. 4).

Ìbìkejì, porém, não tem o mesmo significado do título *àkóbí*, pois enquanto *ìbìkejì* significa “representante” e pode ser atribuído a outras divindades, *àkóbí* é único, e pertence apenas a Obàtálá.

A posição hierárquica de Obàtálá é também claramente evidenciada na gênese ioruba e foi registrada por Juana Elbein (Elbein dos Santos, 1993, p. 58)

Esta primogenitura incontestável de Obàtálá conforme aqui demonstrado, derruba outro conceito popularmente divulgado, e academicamente mal embasado, de que *Èsù*, o mensageiro divino, seria o primogênito do universo, e a primeira estrela criada por *Olódùmarè*.

TERCEIRA PARTE:

A terceira parte explica o motivo do jogo que levou Obàtálá a ir consultar o oráculo. Neste poema é composta pelos versos 10 a 49. Normalmente não é assim tão extensa, e na maioria dos poemas resume-se em duas linhas. O motivo de estendê-la, foi para registrar todas as informações relativas à parte que estavam dispersos nas fontes. Elas registram

conceitos filosóficos que merecem atenção, pois explicam o motivo que gerou a consulta de Obàtálá.

Teoricamente, como resumo, apenas um verso seria suficiente para explicar o motivo que levou Obàtálá a consultar Ifá: “*No dia que ele estava vindo para criar o ayé*”.

A informação do caos primitivo do *ayé*: “*O que é agora a nossa terra, era uma lagoa desolada e escura*”, é de Sankofá (1991 p. 04).

QUARTA PARTE:

A quarta parte traz a orientação para o cliente, sendo composta pelos versos 50 a 56.

Nesta quarta parte do poema as fontes apresentam muitas variantes para a receita do *odù*. Procuramos adaptá-la “o mais próximo do usual afro-brasileiro” eliminando os excessos que nos pareceram aportes da diáspora. As receitas publicadas nas fontes estarão disponíveis mais a frente, em capítulo próprio.

QUINTA PARTE:

A quinta parte apesar de extremamente importante, é composta apenas pelo verso 57. Esta parte, que neste poema é composta por um único verso, tem a finalidade de registrar se o cliente seguiu as orientações do oráculo, ou não.

Ela é importante porque é a partir da aceitação, ou não, da orientação do oráculo, que as partes seguintes se desenvolvem. Pode incluir um comentário do cliente sobre a receita do sacerdote.

5

AS FONTES

Apresentaremos agora as fontes que traduzimos e utilizamos em nosso trabalho de reconstrução do *ìtàn Òrìṣà Dídá Ayé*, cujo objetivo principal não é comparar as suas variantes, mas sim mostrar que incontestavelmente, a história ioruba da criação do mundo pelo *Òrìṣà Qbàtálá* foi conservada pela tradição oral, e etnograficamente registrada, ainda que de forma fragmentada.

As fontes não oferecem a versão ioruba, nem o estilo poético dos versos de *odù*, mas trazem informações importantes, as quais reunidas e adaptadas serviram de base para o nosso trabalho de resgate.

Assim, o poema *Òrìṣà Dídá Ayé* traz no seu corpo de texto as principais informações, portanto, a leitura das fontes é dispensável, a menos que o leitor deseje verificar os dados que formaram a base da nossa reconstrução do poema, como também conhecer as informações que não utilizamos, mas que de qualquer forma não deixam de existir e fazer parte do mesmo.

Agindo assim, o leitor poderá comprovar a honestidade de nosso trabalho.

6

SOBRE ODÙDUWÀ

Conhecemos a versão do mito da criação por *Odùduwà*, no qual ele, após tomar o "saco da criação" das mãos de Obàtálá, então embriagado, torna-se o protagonista principal como criador do mundo, garantindo com isso seu poder sobre a terra, restando a Obàtálá a criação dos seres humanos e todos os seres vivos.

Não dissertaremos sobre esta versão pois já foi extensivamente publicada (Verger 1997b, p. 83)

Porém, o poema-história *Òrìsà Dídá Ayé* parece pertencer a um período anterior em que os *nàgó* não possuíam estado político, melhor dizendo, numa época da história dos *nàgó* difícil de mensurar, e que não existia ainda uma nação ioruba propriamente dita. O que existiam eram pequenas cidades-estados que falavam um mesmo dialeto, cada qual com suas diferenças regionais. Informa Verger (1997, p. 15)

“[...] a maior parte das sociedades iorubas era, antes da conquista de Ifé por Odudua na etapa dos mini-estados, de estrutura política extremamente mirrada, onde a maior parte das funções religiosas, a agricultura e as atividades sociais era limitadas ao mínimo [...]

Uma nação política governada por uma monarquia divina, tal qual se nos apresenta hoje (ou o que restou dela) só veio a existir com o advento de *Odùduwà* como rei de *Ifè*. A nação ioruba, tal qual se entende hoje, é uma invenção recente dos europeus. Informa Verger (1997, p. 14) que “o termo ioruba chegou ao conhecimento do mundo ocidental em 1826, através

de um livro do Capitão Clapperton. Foi encontrado em um manuscrito em língua árabe, trazido por ele.”

Na etnografia contemporânea, especialmente no Brasil, os escritos acadêmicos deram ênfase ao posterior mito da criação protagonizado por *Odùduwà*, em detrimento do mito anterior de Qbàtálá, que recontamos aqui. Por esse motivo, vamos apresentar um breve resumo político sobre *Odùduwà*, para demonstrar que o mito de Qbàtálá é muito possivelmente anterior, e que acreditamos ser o mito original da criação do mundo dos *nàgó*.

Historicamente, *Odùduwà* seria um invasor que teria vindo do Leste, não se sabe exatamente sua origem, alguns dizem até ser Edo, umas das etnias da atual Nigéria. Conquistou a população originalmente nativa formada por antigos habitantes locais próximos à região nigeriana hoje chamada *Ifé*, unificou-os e formou uma nova nação política, que atualmente convencionou-se chamar ioruba¹ vindo a ser *Odùduwà* a ser seu primeiro rei, sendo lembrado e cultuado até hoje como o pai da nação ioruba, tal qual se conhece hoje. (Johnson, 1973, p. 3).

Idowu (1994, p. 23) registra uma informação importantíssima sobre *Odùduwà*, e que confirma nosso trabalho:

“Nós aprendemos da tradição oral que quando *Odùdúwà* chegou em *Ilé-Ifé*, alí já existia uma comunidade de povos nativos chefiados por *Orèlúéré*. A tradição diz que *Odùduwà* não respeitou e não reconheceu sua liderança. Ele foi arrogante e prepotente.

1 Originalmente era usada apenas para os *Òyó*. Verger (1997b, pg.14) informa que “apenas recentemente veio a ser chamada Ioruba.”

Por causa disto, Orèlúéré procurou uma forma de dar-lhe uma lição, enfeitando uma de suas filhas, que veio a ficar doente. Odùdúwà tentou tudo para curar sua filha, mas nada adiantou. Ele foi informado que Orèlúéré era um grande doutor, que somente ele poderia cura-la; por isso, ele foi pedir sua ajuda, e deu a Orèlúéré a oportunidade de repreendê-lo por sua arrogância e falta de respeito. Então Odùdúwà realizou os sacrifícios prescritos, após os quais, sua filha curou-se.

Por causa disso, Odùdúwà colocou-se temporariamente debaixo da proteção da divindade original da terra, que era Òrìsà-nlá, divindade tutelar de Orèlúéré e seu povo.”

Este dado registrado por Idowu nos mostra que era Obàtálá a divindade nativa, o Òrìsà Onilè, o então “dono da terra”.

Tudo indica que a partir da conquista dos povos originais e primitivos de Ifè, por Odùduwà, um novo ciclo mitológico tenha se iniciado, onde os mitos antigos teriam sido adaptados na época, para uma nova realidade político-social.

Assim, a antiga história original da criação mundo, conforme contada pelos nativos conquistados, já não mais interessaria, ou era proibida de ser contada. É fácil imaginar, e a lógica diz que assim deve ter ocorrido, que os sacerdotes de Ifá, cujo culto já existia em Ifé quando da chegada de Odùduwà (Johnson, 1973, p. 5), habilmente souberam adaptar e acomodar o antigo mito da criação favorável ao novo reinado. De forma natural, foi necessário abandonar o mito da criação pelo Òrìsà Obàtálá, criando um novo mito que garantisse o poder da terra ao invasor Odùduwà.

Se uma nova situação política gerou um novo mito, ou a sua adaptação, isto explica a dicotomia mitológica do mito ioruba da criação do mundo, tendo de um lado o *ìtàn Obàtálá*, mais antigo, e de outro, o *ìtàn Odùduwà*, mais atual e, portanto, mais aceito. A criação, a sobrevivência e a transformação dos poemas sagrados iorubas, cujo corpo oralitário carrega o seu universo cultural, é tema importantíssimo para o estudo das culturas africanas, normalmente ágrafas, e por isso, mais propícias a acomodações e revisões mitológicas.

Sobre isso, vejamos o que escreve Roberval Marinho:

===== //

BIBLIOGRAFIA

ABIMBOLA, Wande.

1971. “The Yoruba Concept of Human Personality” in *La Notion de Personne en Afrique Noire*, CNRS, Paris, 1981.

1975a. *Sixteen Great Poems of Ifá*. UNESCO.

1975b. *Yoruba Oral tradition*, Ife, University of Ife Press.

1976. *IFA, An Exposition of Ifá Literary Corpus*, Ibadan, Oxford University Press.

1977. *Study of Yoruba Literature*, Ife, University of Ife.

ABRAHAM, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*, Londres, Rout & Kegan, 1962 [1946].

ADEDEJI, Joel. “Folklore and Yoruba drama: Obatala as a case study”. In: *African Folklore*, Bloomington, Richard M. Dorson (Org.), Indiana University Press, 1979.

ADÉKÒYÀ, Olúmúyiwá. *Iorubá: tradição oral e história*, São Paulo, Ed. Terceira Margem, Centro de Estudos Africanos, USP, 1999.

ADEWUYI, Olayinka B. O. *Obatala, the Greatest and Oldest Divinity*, river Water Books, Alamosa, Colorado, USA, 2013.

AFOLAYAN, Adebisi. *Yoruba Language and Literature*, Ife, University of Ife, 1982.

ANDERSON, David. *The Origin of Life on Earth: an African Creation Myth*, New York, Sights Productions, 1991.

ÀSÀ ÒRÌSÀ ALÁÀFIN ÒYÓ.

2015. “Elédumarè gives the èrìndínlógún to Obàtálá”. *Newsletter 02*, March 2015. Acessado em 26/02/2017. Disponível em:

<https://asaorisaalaafinoyo.files.wordpress.com/2016/01/asa-orisa-news-2015-2.pdf>

2016a. “Obàtálá Aláàbàalààsè Igbákejì Olódùmarè”. *Newsletter 12*, set. 2016. Acessado em 26/02/2017. Disponível em:

<https://asaorisaalaafinoyo.files.wordpress.com/2016/01/asa-orisa-news-12-set-2016.pdf>

2016b. “The Creation and Destiny of the Human Geing”. Canal *Àsà Òrìsà Aláààfin Òyó*, Youtube, 13/03/2016. Acessado em 09/12/2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dPLjhM_gxII

2018. “Obatala and Obalufon, Prince Olatise Oyeleke”. Canal *Àsà Òrìsà Aláààfin Òyó*, Youtube, 12/07/2018. Acessado em 16/07/2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=G0QMreySkck>

AURÉLIO Buarque de Holanda Ferreira. *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*, São Paulo, Ed, Nova Fronteira, 1995.

AWOLALU, J. Omosade & Dopamu, P. Adelumo. *West African Traditional*, Ibadan, Nigéria, Onibonoje Press, 1979.

BARRETTI FILHO, Aulo.

1997. “Orunmila e a trajetória do oráculo, do ikin aos búzios, as perdas e o poder de preservação no candomblé”, *V Congresso Afro-brasileiro*, Salvador, mimeo.

2010. *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu*, (Org.), Edusp, São Paulo.

BASCOM, William. *Sixteen Cowries*, Indiana, Indiana University Press, 1993 [1980].

BRAGA, Julio. *O jogo de buzios*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1988.

C.M.S. *A Dictionary of the Yoruba Language*, Ibadan, Oxford University Press, 2001, [1913].

COSTA E SILVA, Alberto da.

2002. *A Manilha e o Libambo*, Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira.

1998. *A enxada e a lança*, Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira.

COURLANDER, Harold. *Tales of Yoruba Gods & Heroes*, New York, Original Pub., 1977.

BENISTE, José. *Dicionário Yoruba-Português*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2011.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana & SANTOS, Deoscóredes M.

1967. *West African Sacred Art and Rituals in Brazil*, Ibadan, Institute of African Studies.

2014. *Arte Sacra e Rituais da África Ocidental no Brasil*. Salvador, Ed. Corrupio.

1971. *Èṣù Bara Láróyè*, Ibadan, Institute of African Studies.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1993 [1976].

ELEBUIBON, Ifayemi.

1989. *The Adventures of Obàtálá (part I)*, Oyo, A.P.I. Production, Nigéria.

1998. *The Adventures of Obàtálá (part II)*, California, Ara Ifa Publishing, U.S.A.

EPEGA & NEIMARK. *The Sacred Ifa Oracle*, New York, Happer Collins, 1995.

FABUNMI, M.A. *Ifé Shrines*, Ifé, University of Ifé Press, 1969.

FALOKUN, Fatunmbi. *Obatala*, New York, Original Publications, 1993.

FAMA, Chief. *Fama's èdè Awo, Òrìṣà Yorúbà Dictionary*. Ilé Orunmila Communications, San Bernardino, CA, 1996.

IDOWU, E. Bolaji. *Olódùmare*, New York, Aim Books, 1994 [1962].

ÌDÒWÚ, Gideon Babalolá. *Uma abordagem ao Iorubá (nagô)*, Porto Alegre, Ed. Palmarinca, 1990.

IFATOKUN, babaláwo. "The Creation and Destiny of Human Being", Canal do Àṣà Òrìṣà Aláàfin Òyó, Youtube, 13/03/2016. Acessado em 09/11/2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dPLjhM_gxII

JOHNSON, Samuel. *The Hystory of the Yorubas*, London, Routledge & Kegan Paul Ltda, 1973 [1921].

LUCAS, J. Olumide. *The Religion of the Yorubas*, C.M.S., Lagos, 1948.

MARINHO, Roberval. "O imaginário mitológico na religião dos Orixás". In: *Dos Yorúbá ao Candomblé Kétu*, Aulo Barretti Filho (Org.), São Paulo, Edusp, 2010.

OMIDIRE, Félix Ayoh. *Pèrègún e outras fabulações de minha terra*, Salvador, Edufba, 2005.

PESSOA DE BARROS, J. F. *O segredo das folhas*, R. Janeiro, Editora Pallas, 1993.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*, São Paulo, Ed. Schwarcz, 2001.

SÀLÁMÌ, Síkírù. *Cânticos dos Orixás na África*. São Paulo, Editora Oduduwa. 1991.

SIMPSON, George E. *Yoruba Religion and Medicine in Ibadan*, Ibadan, Ibadan Univ. Press.1980.

THE HOUSE OF ODUDUA. *The Origin of Ilè-Ifè, the holy city*. Internet. Disponível em: <https://www.oonirisa.org/origin-of-ile-ife/> Acessado em 27/02/2017.

VERGER, Pierre.

1967. *Awon Ewé Osanyin, Yoruba Medicinal Leaves*, Institute of African Studies, University of Ife.

1965. “Grandeur et Décadence du Culte de Ìyámi Òsòròngà”. In: *Journal de La Societe des Africaniste*, 35 (1), 141-243.

1992. “Esplendor e decadência do culto de Ìyámi Òsòròngà”, Artigos, Tomo I, tradução: Tasso Gadzanis, Editora Corrupio, São Paulo.

1997a. *Orixás, Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador, Editora Corrupio.

1997b. *Lendas Africanas dos Orixás*. Salvador, Ed. Corrupio.