

OS TEÓLOGOS TRADICIONAIS E A PRÁTICA DA RELIGIÃO DOS ÒRÌSÀ NA IORUBALÂNDIA.

Thomas Mákanjúola Ilésanmí

(Obafemi Awolowo University, Ilé-Ife, Nigeria)

Journal of Religion in Africa, XXI,

3 (1991), pgs. 216-226

Tradução: Luiz L. Marins

<http://luizlmarins.wordpress.com>

Janeiro de 2018

INTRODUÇÃO

Teologia e filosofia, que tem sucessivamente moldado o comportamento do homem em diferentes épocas, sempre foi influenciada pelos duros acontecimentos da vida, a resposta para descobertas locais e, mais frequentemente, para contatos externos. O homem não faz investigações metafísicas dentro de um vácuo. Ideias que dão nascimento a teorias são geradas através de observações e descobertas dentro de um ambiente particular. Como bens comerciais, teorias são anunciadas, popularizadas e algumas vezes postuladas como princípios ou artigos de fé. Em uma comunidade que defende persistentemente uma teoria, mitos pode vir a ser história, e poucas épocas podem ser rotuladas como eternidade. Muitas vezes, propagandas políticas encobrem as mágoas internas do proletariado que são forçados a sorrir na tristeza. Entretanto, pesquisas acadêmicas garantem uma certa imunidade da tirania das ideias rígidas e visões únicas fixas.

A ideia de *Olódùmarè* como um Deus Supremo Ioruba muitas vezes foi anunciada, ambos, pelos babalaôs (sacerdotes de *Ifá* e adivinhadores) e pelos pioneiros pesquisadores em uma adaptação teológica do cristianismo à cultura Ioruba.¹ Eles afirmam que todos os Iorubas sempre acreditaram que *Olódùmarè* é o Deus Supremo e que os *Òrìṣà* são seus intermediários. O babalaô faz a distinção entre lendas/contos e história. Eles afirmam que história é um fato empírico, mas lendas/contos não são. Muito do que hoje chamamos de mitos, são, para o babalaô, história, que relata eventos os quais acredita-se que tenham verdadeiramente acontecidos em um passado distante. Entretanto Feldmann (1963, p. 11)² anotou que “nós devemos ter cuidado em classificar leituras nativas como sagradas e profanas, ou distinguir entre verdade e ficção, ou história e poesia”, porém, o babalaô parece fazer as mesmas classificações que nós fazemos entre estas artes. O babalaô não deveria contar lendas, porque lendas são ficções e ficções não tem base história na vida atual. *Èsè Ifá* (versos oraculares) são reconhecidas por eles como histórias verdades sobre coisas que realmente aconteceram. A história da comunidade Ioruba em geral, e de indivíduos em particular, são recontadas para iluminar as futuras gerações.

Este artigo pretende reexaminar estas noções dos tradicionais guardiões da cultura, de acordo com os recentes acontecimentos com a cultura, especialmente a mudança da atualização da teologia tradicional diplomaticamente usando ferramentas modernas.

AVALIAÇÃO HISTÓRICA

Atualmente os Iorubas afirmam uma origem comum, mas esta afirmação está sendo modificada pelos historiadores.³ A História mostra que não há suporte para comunidades iorubas homogêneas, nem as pesquisas apoiam a uma religião universal para vários subgrupos Iorubas.

1 Bolaji Idowu (1962), autor de *Olódùmarè, God in Yorùbá Belief*, Longman, Nigeria, também publicou um livro sobre adaptação da cultura Ioruba para o cristianismo. Em *Towards the Indigenisation of Christianity*, ele mostra os equívocos iniciais dos missionários pioneiros que entenderam que era importante condenar todos os princípios tradicionais para estabelecer o verdadeiro cristianismo.

2 Susan Feldmann (ed.), 1963, *African Myths and Tales*, Dell Publishing Co. Inc., New York.

3 Cf. J. A. Àtandà, *The New Oyo Empire* (1973, p. 1-14). Ver também “A Invenção dos Iorubas na África Ocidental”, *Estudos Afro-asiáticos*, v. 27, p. 141-180, 2005 (nota do tradutor).

O termo “ioruba” foi aplicado inicialmente para os grupos falantes de *Òyó* (agora encontrado em *Òyó* e no Estado de Kwara), mas depois foi estendido para muitos grupos étnicos. Estes grupos são algumas vezes referidos “grupos de dialetos”, mas enquanto alguns deles mostram a dificuldade prática de entender outro dialeto da mesma língua, entretanto, podem reconhecer alguns dialetos de línguas estrangeiras.⁴

Até agora, não existem muitas pesquisas sobre a dialetologia ioruba. A protolíngua dos numerosos dialetos iorubas não é ainda conhecida. O ioruba como conhecemos hoje parece ter sido utilizado pelo resto da comunidade como um resultado da educação ocidental, que adotou o dialeto de *Òyó*, por certas razões políticas e religiosas: primeiro, pela influência missionária vinda de *Òyó* e arredores; segundo, porque o *Aláàfin*, o rei de *Òyó*, foi declarado pelos governadores coloniais Rei dos Iorubas. Portanto, o *Aláàfin* veio a ser mais poderoso, e o dialeto de *Òyó* assumiu a hegemonia sobre outros dialetos. Desde então, a real linguagem proto ioruba com todas as suas pranchas dialectais (exceto o ioruba de *Òyó*), tem sido chamada de dialetos.

Antes da virada do século dezenove, somente os falantes do subgrupo étnico de *Òyó* eram chamados de Ioruba; o resto eram conhecidos como *Ìjèbú* e *Ègba*, *Ègbádò* no Estado de *Ògùn*; *Ifè* e *Ìjèsà* no Estado de *Òyó*; *Èkitì*, *Ìkálè*, *Àkúré*, *Àkókó*, *Òghò*, *Ondo*, e parte de *Igbomina* no Estado de *Ondo*. Além de ser uma extensão da conotação dialectal original, e *Òyó*, denotação.⁵ O termo Ioruba, como é usado hoje, tem uma certa influência política. A heterogeneidade histórica dos Iorubas é novamente focada na recente pesquisa do autor em *Arámokò* (Ekitilândia) e em Ijexalândia (compreendendo *Ilèsà*, Conselho do Governo Local de *Obókun* e Conselho do Governo Local de *Àtákúmòsà*). Nota-se que algumas grandes cidades como *Òsú*, *Ìpetujèsà*, *Ìjèbújèsà*, *Ifèwàrà*, *Ìbòkun*, *Èsà-Òkè*, *Ìmèsí-Ilé*, *Èrìn-Ìjèsà*, *Èrìn Òkè*, *Ìpendó*, *Òtan-Ilé*, *Iwàrà*, *Òdò*, *Ìlàrò*, e uma série de outras cidades e vilarejos menores compõem *Àtákúmòsà* e o Conselho Local de *Obókun*. Referências orais e escritas são largamente feitas por alguns nativos em dois lugares antes do advento

4 Cf. Oluránkínsé, O. (1982, p. 20-23) “Of the *Ìdànrè* and Yoruba Language” in: *Some Problemas Connected with the teaching and learning of Yoruba Language*, Selected Secondary in *Ìdanre*. Um ensaio submetido para a Faculdade de Education, Universidade de *Ifè, Ilé-Ifè*.

5 Cf. Biobaku, S. O. (1971, p. 6), *The Origin f the Yorùbá Series*. n. 1, Universidade de Humanas, Monografia, Lagos. O uso do ioruba para todos os grupos dialectais foi futuramente melhorado pela formação do *Egbè Oòduà*, em junho de 1948.

dos governantes das gerações atuais. Os nativos, bem como os recém-chegados, têm religiões que são peculiares para cada grupo.

Além disso, os *Igbo* mencionados na lenda de *Móremí* em *Ifè*, não vivem muito longe de *Ifè* (Abiri 1970, p. 1-2). Entretanto, se eles têm tido alguma aculturação linguística com *Ifè*, eles não deveriam ter agido como estranhos como mostram seus hábitos disfarçados, como mostra Abiri:

*“Uma multidão de pessoas muito tempo atrás
Voltaram para a fé de sua cidade de origem*

*Do Leste para o Oeste por anos eles rapidamente
Foram conduzidos pelo príncipe Oduduwa*

*Sorrateiramente como uma tribo estrangeira
Lançou seus olhos invejosos sobre a riqueza de Ifè*

*Desejando saquear os homens e os deuses
Para atender suas necessidades na floresta*

*Alguns diriam que é bastante difícil
Que uma tribo inteira se mudasse*

*Foram os nativos da terra de Ifè
Expulsos pelas poderosas mãos de Oduduwa.”*⁶

No extrato acima, a questão dos nativos é novamente levantada. Se as pessoas do grupo de *Odùduwà* vieram do Leste para *Ifè*, eles não trouxeram com eles diferentes tipos de vida ali encontradas. Os animais, os pássaros, as árvores, as características geográficas são, certamente, naturais de *Ifè*. Mas, se a naturalidade deles é aceita, não há justificativa para negar a naturalidade para os seres humanos que habitavam esta terra antes do advento de *Odùduwà*. Se os nativos foram politicamente dispersados, não há evidência que eles foram totalmente aniquilados. O fato da heterogeneidade histórica, antes que a homogeneidade, deixam os vários grupos de dialetos Iorubas por verem eles mesmos como linhagens separadas, antes que uma nação. Se eles sempre foram historicamente heterogêneos, como poderiam ser agora religiosamente homogêneos?

6 Abírí, J. O. (1970, p. 1-2), *Móremí: Na Epic of Feminine Heroism*, Onibṅnohe Press, Ibadan, Nigéria.

OS TEÓLOGOS TRADICIONAIS E O LUGAR DOS ÒRÌṢÀ NA VIDA DOS IORUBAS

Todas as noções de Deus são expressadas em moldes humanos. A ideia do monoteísmo de nenhuma forma eleva a religião tradicional. Politeísmo, monoteísmo, trini teísmo, panteísmo e outras formas teóricas de Deus, são essencialmente formas de teodiceia – concepções humanas para a revelação de Deus (especialmente para questionar porque Deus permite a existência do mal – nota do tradutor). Nós não podemos passar valores universais de julgamento sobre todos ou alguma religião, a menos que todas as religiões tenham o mesmo conceito. Mas todas as religiões têm uma origem cultural (diferente), conseqüentemente conceitos comuns para julgamento de valor é impossível. Religião nem mesmo admite uma possível racionalização humana; ela muitas vezes desafia o empirismo da filosofia e ciência. É sob esta ótica que eu procuro examinar o lugar dos Òrìṣà na vida dos Iorubas.

Oba Láoyè I, Tìmì of Èdè, uma cidade do Estado de *Òyó*, aponta que:

“Os iorubas deificam seus heróis e grandes homens, e referem-se a eles como Òrìṣà. Cada Òrìṣà tem seu particular *oríkì*. Também, todo personagem importante tem seu próprio *oríkì*, tamboreiros iorubas e bandas nativas são muito ouvidas nestes *oríkì*, os quais eles sabem de cor. Cada Òrìṣà tem seu próprio tipo de dança especial ...”⁷

Este extrato é uma declaração generalizada sobre a natureza das divindades Iorubas, e, por implicação, revela a origem sub-étnica de cada Òrìṣà, antes que uma pontificação teológica que certos Òrìṣà desceram do céu por meio de uma corrente. Isto é particularmente a verdade de *Odùduà*, quem, embora se diga que ele desceu do céu através de uma corrente, também tem uma origem humana natural. A fundação da terra, como revelado no mito de origem pelos devotos do sistema divinatório de *Ifá*, também alude para uma corrente pela qual o Òrìṣà desceu aproximando-se a uma extensão de águas, dentro da qual ele derramou a areia do céu, que mais tarde veio a ser a Terra. É apenas nos *ese Ifá* que este mito da descida do Òrìṣà existe entre os Iorubas.

⁷ Láoyè I, Tìmì of Èdè, “Yoruba Drums” in: *ODU*, mar. 1959, p. 5-6.

Provavelmente, através da criação do mito da descida do *Òrìṣà*, *Ifá* tenta teologizar. Teologia não é uma prerrogativa do pensamento ocidental. A teoria da superioridade da teologia sobre a filosofia proposta por Tomas Aquino não é peculiar para o Ocidente. Os Iorubas têm teólogos tradicionais que raciocinam da mesma maneira. *Òrúnmilà/Ifá*, que estabeleceu o complexo sistema divinatório, também criou no *corpus* a cosmologia acima citada, que serve como gênese da estrutura hierárquica, e que o sistema atribui para *Olódùmarè*. O babalaô, como *Akìwòwò*⁸, corretamente comenta que não existe uma regra para recitar *Ifá*. Ele adota o recurso da memorização, que dá a ele a oportunidade da interpretação pessoal de certos aspectos do *corpus*. Alguns *awo*, que podem ser descritos como devotos do sistema de *Ifá*, são, juntos com os babalaôs, teólogos.

A teologia trata da interpretação especializada da mente de Deus, uma explanação dos propósitos divinos para a humanidade. É exatamente isto que o babalaô faz. Ele sempre apresenta versos com verdades divinas, que não devem ser questionados sem algum tipo de punição ao questionamento do cliente. Eles não têm nem mesmo nenhuma distinção entre revelação, mito e teologia. Todo *ese Ifá* (verso) assume o status de fato histórico entre os Iorubas.

O babalaô, através do sistema de *Ifá*, modela a consciência do povo, criando a hegemonia da teologia sobre o raciocínio humano. Assim como a maioria de outros teólogos, a voz da revelação é aceita como ideal e razoável por excelência. Note que esta teologia e mitologia é prerrogativa do babalaô no sistema yorùbá. Os devotos ou devotos de outros *Òrìṣà* dedicam seu trabalho ao seu *Òrìṣà*, enquanto o babalaô trabalha com todos os aspectos da vida ioruba. O sistema de *Ifá* afirma que *Olódùmarè*, quando estava compartilhando seus poderes com os *Òrìṣà*, deu a sabedoria para *Ifá*. Porém, sabedoria espalha seus tentáculos sobre inumeráveis partes do universo ioruba e, conseqüentemente, *Ifá* estende-se sobre os assuntos de todos os outros *Òrìṣà*, seres humanos, e seres inferiores.

Se *Ifá* concorda com a atual prática sobre toda a Iorubalândia, então, podemos dizer que desde o início *Ifá* tem modelado toda a vida sócia religiosa dos Ioruba. Só que não.

8 Akinwowo, Akinsola. "Understanding Interpretative Sociologu in the Light of the Oríkì of Òrúnmilá". Department of Sociology and Anthropology University of Ifè, Ilé-Ifè.

A INDIVIDUALIDADE DO CULTO DE ÒRÌṢÀ

Recentes pesquisas revelam que as frequentes generalizações religiosas feita pelos praticantes desta instituição tradicional de divinação não é corroborada pelas práticas e crenças de muitos grupos da raça Ioruba.⁹ Reificação [materialização do abstrato] e deificação são práticas generalizadas da religião em muitos grupos da Iorubalândia. Os praticantes locais da religião Ioruba têm sempre tratado seus Òrìṣà como heróis ou heroínas deificados e independentes; em alguns casos, a reificação de deuses naturais, que são cultuados como únicos, sem referência a um Deus supremo. Cultuadores de *Òsun* em *Olúpònnà*, *Òṣògbo* e *Ìpòndá* veem seus deuses como únicos, e não um intermediário entre eles e outro ser superior. *Sàngó* é, de forma única, tratado como o supremo controlador de todas as atividades de seus devotos. Os cultuadores de *Ògìyán* em *Ìràgbíjì* acreditam que seu deus faz todas as coisas para eles. Eles não se reportam a nenhum *Olódumarè*. *Ògún* exerce total poder divino em *Òndó*, *Ìpólé*, *Ìrè Èkìtì* e muitas partes da Iorubalândia, sem que seus devotos peçam ajuda a deus superior. O povo *Ìkéré* em *Èkìtilandia*, no Estado de *Òndó*, tem um deus natural: *Olosuta*, que eles acreditam fazer todas as coisas para eles sem aludir a nenhum outro poder. O catálogo pode ser estendido copiosamente.

O fato da Conferência Mundial sobre Religião Ioruba não ser aberta “após *Olódumarè*”, mas “após todos os Òrìṣà”, é um ponto para a aceitação prática que o Ioruba culta Òrìṣà “por ele mesmo” e foca em seus rituais, mais que um intermediário entre eles e *Olódumarè*. Até mesmo o termo Òrìṣà é somente recentemente atribuído para todos os deuses Iorubas, universalmente. Muitos grupos de dialetos são apenas familiares com *Umolè*, *Èsìdálè*, *Olúa*, *Osutá*, *Alè*, *Olókun*, *Eégún*, etc, a não com o termo Òrìṣà.

9 A prática da generalização religiosa pode ser encontrada em: *Proceedings of the First Worl's Conference on Orisa Tradition*, Ile-Ife, Nigeria, 1981, p. 21-31. Esta prática tem sido mostrada em várias formas antes da Conferência de 1981. Muitos pesquisadores têm se interessado por este assunto. Uma revisão dos pesquisadores está disponível em: J. O. Awólàlú's, *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*, Longman, 1979, p. 3-18. Mas Karin Barber (1990): *Oriki, women and Proliferation e Merging of Òrìṣà*, *Africa*, 60 (1990) p. 313-337 esclareceu um pouco sobre a criação de Òrìṣà na Iorubalândia.

Até o advento dos missionários na Iorubalândia, o *Òrìṣà* continuou a aumentar. Cada herói local veio a ser um local deificado. E se uma comunidade local dominava outras comunidades através da conquista, o conquistador usava sua hegemonia para popularizar seu herói deificado e então, como uma divindade local, assumia um status universal. Se eles não foram influenciados pelo islamismo ou cristianismo, heróis como *Ògúnmólá*, *Ògèdèngbé*, *Sódeké*, *Akíntólá*, *Adúlójú* e mesmo *Aníkúrá* e *Oyéénúsì* foram localmente deificados. Alguns *Òrìṣà* são popularizados através dos devotos na diáspora, disseminando os atributos de seus deuses onde eles vão. Madame *Tinúbú* e *Efúnsetán* hoje vieram a ser mulheres lendárias. *Oya*, *Òsun*, *Obà* e *Odù* podem não ter feito uma grande impressão na memória de suas comunidades mais que mulheres lendárias acima mencionadas.

Ògún, *Sàngó*, *Òsun*, *Òrúnmilà*, *Obátálá* e *Odùduà* foram uma vez heróis/heroínas locais antes de sua subsequente popularização. Alguns destes *Òrìṣà* tem sido tão politicamente popularizados e teologicamente mitologizados, que eles assumiram um reconhecimento universal, em teoria, entre os iorubas, sem referência ao seu local original, seus acontecimento e importância histórica.

Darámólá & Jéjé¹⁰ claramente apontam o local e natural existência de alguns deuses iorubas.

Ògún, por exemplo, nasceu através de *Tàbùtú* e seu pai foi *Orórinnà*. Ele abriu um caminho na floresta para seus colegas que mais tarde vieram a ser deificados, assim como ele mesmo. *Òrìṣà-Okò* foi um fazendeiro. *Aginju* e *Iyemoja* foram filhos de *Obátálá*, dizem que sua mãe foi *Odùduà*, tido por ser uma deusa.¹¹ *Sàngó* é universalmente conhecido como uma figura histórica.

Recentes pesquisas deste autor revelam que *Òsun* foi uma deusa local de *Èkitì/Ìjèsà*, antes de ser popularizada em *Òsogbo*, e politizada como uma mulher de *Sàngó*, *Obátálá* e *Ògún*, em diferentes épocas.

10 Cf. Olú Darámólá & A. Jéjé, 1967 p. 281, *Àwon Áṣà àti Òrìṣà Ilè Yorùbá*, Oníbòndjé Press, Nigéria.

11 Idem, p. 224.

Os deuses *Ìjèsà* incluem: *Obòkun*, *Owárí*, *Qwálúṣé*, *Àtákúmòsà*, *Obalógun*, *Bíládú*, *Àgbélékú* (*Àgbéléyé*), *Bàbárákè*, *Lóógun-ède*, *Òsun*, *Sànpònná*, *Olúa*, *Àbèrè-ogun* e muitos outros que foram primeiro heróis/heroínas locais antes deles serem deificados¹² sendo que situação na *Ìjèsàland* é típica de muitas cidades em *Èkìtì* e cidades Iorubas orientais.

Além disso, estudantes que pesquisam sobre os deuses Iorubas, na Universidade de *Ìbàdàn*, Lagos, *Ìlorin* e *Ifè*, revelam que os deuses Iorubas não são tratados como intermediários entre as comunidades que os cultuam, e *Olódumarè*. Eles são vistos por seus devotos como o ponto final do culto e como o poder supremo que pode satisfazer suas várias necessidades.¹³

A música associada com cada *Òrìṣà* é um indicativo da sua independência e local de origem: *ìgbìn* pertence para *Qbàtálá*; *bàtá* é associado com *Sàngó*; *agogô* com *Ifá*; *àgèrè* com *Ògún*¹⁴; *Lúlòrígí* com a maioria dos *Òrìṣà* na *Ìjèsàlandia*, etc. Nenhuma destas formas musicais tem origem divina; cada uma delas tem uma origem temporal e uma localização física. Cada um foi uma criação pessoal para um *Òrìṣà*. Elas foram produzidas para acompanhar as culturas locais. Sua performance varia no tempo e lugar, e sua associação local e popularidade ainda não estão prejudicadas pelos empréstimos dialetais.

Outros objetos materiais de cada *Òrìṣà* também revelam uma origem local do *Òrìṣà*, na forma e no estilo. Enquanto alguns são físicos, outros são meramente representações abstratas. Alguns são mostrados como fenômenos naturais. Certamente, muitos locais restritos são responsáveis pela diversidade nas representações do *Òrìṣà*. Como diz um provérbio latino: *nemo dat quod non habet* (nenhum ambiente pode oferecer o que não possui). Criatividade é limite cultural; desenvolvimento é sempre um produto da mentalidade social de uma localidade. Pessoas criam o tipo de deus que eles desejam para eles mesmos.

12 T. M. Ilésanmí, *Hearthstone: a cultural study of songs in Ijesaland*. Tese de doutorado, Universidade de Ibadan, Nigeria, 1985.

13 Pierre Verger (1957) e P. R. McKenzie (1976) observaram este como foi publicado no artigo por McKenzie: "Yorùbá Òrìṣà Cults – some marginal notes concerning their cosmology and concepts of deity" em: *Journal of Religion in Africa*, v. viii, f. 3, p. 189-199.

14

A INFLUÊNCIA DE *IFÁ* NA TEOLOGIA DE OLÓDÙMARE

O sistema divinatório de *Ifá* é um assunto complexo. *Ifá* é um deus, uma religião e uma filosofia de vida. Os pensamentos que formularam e organizaram o sistema são altamente filosóficos e teológicos. É um sistema que trabalha sobre a psicologia popular, atuando sobre todas as necessidades da vida do homem. Como as escrituras cristãs, o sistema cria uma gênese, uma revelação, e um apocalipse, para guiar o futuro, não somente no céu, mas também aqui e agora, na terra.

O desejo do homem de conhecer o futuro, do que acontecerá com ele, tem largamente favorecido os padrões do sistema divinatório de *Ifá*. Todos os aspectos da vida tem, portanto, sido trazidos debaixo da direção do babalaô, o tradicional narrador da boa sorte. É também dever do babalaô narrar as histórias sobrenaturais em forma de mitos e estrutura cosmológica. Eles não veem os *ese Ifá* (versos de *Ifá*) como uma lenda; eles são mesmo proibidos de narrarem lendas, provavelmente para evitar o erro de enganarem-se mutuamente. Portanto, eles dão uma perene impressão que toda as histórias dentro dos *ese Ifá* são fatos.

Mas eles tem também teologizado sobre o propósito da existência do homem na terra, e o conflito entre o bem e o mal, colocando o homem na precária posição de sujeição cada uma das forças, sempre pedindo para ter uma vida digna. O homem não tem controle sobre esse universo, mas os *Òrìṣà*, e os *ajogun* (forças do mal) tem. O homem não tem direito de questionar os desejos destas duas forças opostas. Ele pode somente apelar para uma destas forças para defende-lo, ou apaziguar a seu favor. As qualidades pessoas, criatividade, dedicação, inteligência e interação positiva não são um passaporte para o sucesso e felicidade, dentro do sistema teológico tradicional Ioruba de *Ifá*, pois é a vontade dos *Òrìṣà* e dos *ajogun* que darão à pessoa alguma possibilidade de sucesso e felicidade.

Existe uma modernização progressiva do culto de *Ifá*, que é o fato do babalaô teologizar e atualizar seus sistema, para atender às mudanças das situações.

O *Ìjò Òrúnmilà Adúláwò Ifélówapò*, uma igreja nativa de *Ifá* modernizado, tem publicado a livro sagrado litúrgico, o qual está sendo usado como os cristãos usam a Bíblia, e os muçulmanos usam o Alcorão.

O livro *Ìwé Odù Mímó*¹⁵ contém uma seleção de certos *odù* (versos do Corpo Literário de *Ifá*) escritos de acordo com estilo bíblico cristão, tem feito um espécie de prisão alfabetizada. Se esta prática continuar em larga escala para incorporar todos os versos conhecidos do Corpo de *Ifá*, a criatividade do babalaô na prática de *Ifá* pode estar chegando ao fim. É preciso anotar aqui que a imitação do estilo bíblico tem roubado drasticamente da liturgia nativa sua originalidade, talvez até sua credibilidade.

Intimamente associada com esta imitação das letras, está a nova tendência de construção adaptadas de igrejas. Atualmente existem pelo menos seis *Ilé Ìjubà*, que são casas de culto tradicional adaptadas, onde devotos de vários *Òrìṣà* se encontram para compartilharem experiências e interesses religiosos comuns. Três destes *Ilé Ìjubà* são localizados em *Mòsìfà*, *Òlà* e *Ìsundunrin* próximo de *Èjìgbò*; duas em *Òyó*, o *Awo Alaafin* e *Ìsàlé Òyó*, e uma em *Òkè Ìtasè*, em *Ifè*.

Não é surpresa que os babalaô chefiem cada um destes centros litúrgicos coletivos. Provavelmente, é a sua ambição de unir todos os *Òrìṣà* debaixo de *Ifá*, elevando a religião de sua posição inferior para a qual tem sido relegado, despertando a consciência dos praticantes moribundos. A construção imitativa de igreja acolhendo os participantes sem perguntas, favorece a oportunidade do treinamento teológico, baseado no mito e cosmologia criados pelos formuladores do sistema de *Ifá*.

Novamente, se esta prática continuar e se espalhar para outras partes da Iorubalândia, estes templos podem abrir caminho para uma estrutura eclesiástica. Entretanto, não é certeza se ele trará grande benefício para a tradição de *Òrìṣà*, melhor do que a intimidade dos templos individuais de *Òrìṣà*, como lugar de unificação local comum.

Alguns jovens letrados que perderam o contato com seus deuses locais por causa da educação formal, são favoráveis a esta eclesiástica adaptação. Ela fornece a eles a

15 *Ìwé Odù Mímó ti Òrúnmilà Ifá Olókun Àjetì Aiyé*, compilado pelo *Ìjò Òrúnmilà Adúláwò Ìfékówapò*, Fadéhàn Printing Works, Ilé-Ifè, n.d.

oportunidade de serem iniciados, não dentro de um específico Òrìṣà, mas para todos os Òrìṣà juntos. Eles podem depois especializar-se em um deles, conforme sua vontade. Nestas iniciações, os sacerdotes de Ifá desempenham as funções principais.

CONCLUSÃO

Este texto tratou das teorias comparadas com a prática tradicional. O que alguns autores querem que a cultura Ioruba seja, tem sido apresentado, como se de fato, fosse. Este artigo, tentou mostrar a dicotomia entre as teorias, e as práticas atuais.

Olódùmarè é provavelmente o Deus Supremo Ioruba somente no contexto do sistema de *Ifá*, que criou a ideia e a propaga entre os devotos de muitos outros Òrìṣà, que não tem a mente filosófica do sistema de *Ifá*. Os Iorubas em geral cultuam Òrìṣà e não *Olódùmarè*, e isto é copiosamente fundamentado pelas tradições locais dos Òrìṣà sobre toda a Iorubalândia.

Ifá precisa ser admirado por sua ingenuidade. Seu sistema numérico já foi descrito como um complexo sistema de computador por Adetiloye (1987, p. 2-7)¹⁶. Seus devotos modernos parecem estar mais preocupados com a capitalização das contribuições.

Não há objeções para a mistura com os sistemas de Òrìṣà, mas o *Ifá*, ao fazer isso, criou um mito de origem e cosmologia que pode ser incorporado por outros sistemas. No entanto, nós precisamos notar que a gênese teológica e filosófica são próprias para cada sistema, que os propaga.

A unidade que os teólogos de *Ifá* continuam a defender entre os cultuadores tradicionais na Iorubalândia não tem sido totalmente alcançado. A prática não é a teoria, é a nossa constatação.

16 Cf. Adetiloye, P. O. “*Ifá System of Divination on the Choice of Human Destiny in Yoruba Culture*”, Departamento de Ciência Vegetal, Universidade de Ifé, Nigéria. Apresentado no Seminário do Departamento de Línguas e Literaturas Africanas, Universidade de Ifé, Março de 1987.