

REVISTA OLORUN Nº. 77, ABRIL DE 2020
ISSN – 2358-3320 - www.olorun.com.br

ÌTÀPÁ: IDENTIDADE, RITUAL, E PODER NO FESTIVAL DE OBÀTÁLÁ E YEMÒÓ

Jacob K. Olúpòna

Publicado como capítulo 5 do livro:

City of 201 gods: Ilè-Ifè in Time, Space, and the Imagination,

University of California Press, 2011.

Tradução de Luiz L. Marins

<http://luizlmarins.wordpress.com>

Abril de 2020

Ajoelhando reverencialmente diante das estatuas de pedra do casal divino - a divindade *Obàtálá* e sua esposa *Yemòó* - sacerdotes e devotos sincronicamente recitam a prece matinal como uma invocação, em *Ìdita Ilé*, a casa e templo de *Obàtálá*:

1. *Erúwá dájì*
2. *Mo wá oko*
3. *Mó wá aya*
4. *Mo wá, Yemòó, Ibànìba*
5. *Owó párá, esè párá*
6. *Àsìngbó, Àsìntó*
7. *Àyúnwá isìn,*
8. *Àsùnpa isìn*
9. *Kí n máa yún, kí n máa wá*
10. *Késè mi má sè e*
11. *Kí n s'odún ìí,*
12. *Kí n sèmìí*
13. *K'áyé rójú,*
14. *K'óde Ìlú tòrò*
15. *Kí Sijúadé pé l'oba*
16. *K'ó sé'gun òtá,*
17. *Kó réhin odi*
18. *K'ágàn robí*
19. *Kí àgàn towó àlà bosùn fi pa omo lára*

1. Eu saúdo você, oh grande deus
2. Eu procuro pelo marido [*Obàtálá*]
3. Eu procuro pela mulher [*Yemòó*]
4. Eu procuro por *Yemòó*, aquela que nós cultuamos
5. Com minhas mãos e com minhas pernas,
6. Eu culto e saúdo você
7. Eu cultuarei você na velhice
8. Eu cultuarei você até morrer de velho
9. Que eu possa ir para minha casa em paz
10. Que minhas pernas nunca parem de louvar você
11. Nós te louvamos este ano
12. E te louvaremos no próximo
13. Que o mundo tenha paz
14. E que nossa cidade seja próspera
15. Que *Sijádé (Oòni)* possa reinar longamente
16. Que ele possa vencer os inimigos

17. E superar os obstáculos
18. Possam as mulheres inférteis
19. Conceber e dar nascimento a filhos saudáveis.

Uma vez que as preces foram recitadas, os sacerdotes solenemente abrem uma noz de cola para fazer a divinação simples que revelará a vontade de *Obàtálá* e *Yemòó*, e as coisas positivas ou negativas que podem ocorrer. Após esta invocação simples, os participantes podem sentar e cuidar de seus afazeres do dia, que podem ser ofertas de sacrifícios ou atendimento aos clientes que visitam o templo para consultar *Obàtálá* e *Yemòó*.

O *Obalésùn*, o sacerdote principal e líder do grupo, é reconhecido como um *Oba* (rei) com seus próprios direitos, e autoridade incontestável. Como ele mesmo me disse: *Èmi ni olóri gbogbo rian* (Eu sou o chefe de todos eles). Suas declarações são leis.

Acompanhamos o *Obalésùn*, o sacerdote chefe de *Obàtálá*, no templo, para observar as preces matinais em honra à mais alta divindade do panteão ioruba, *Obàtálá*¹, o primeiro dos 201 deuses da cosmologia de *Ilé-Ifè*. Ele foi originalmente designado pelo Deus Supremo (*Olódùmarè*) para realizar o trabalho da criação em *Ilé-Ifè*. Entretanto, assim que ele partiu para realizar sua grande missão, sua atenção foi desviada por outros *òrìsà*, que o convidaram para juntar-se a eles para beberem vinho de palma (*emu*). Infelizmente, bebeu e dormiu, permitindo assim que *Odùduwà* roubasse as coisas necessárias para a criação, e descesse para criar um lugar incompleto, mas um importante lugar habitável: *Ilé-Ifè*.

Mas embora *Odùduwà* viesse a ser o *Oba* (rei), *Obàtálá* ainda possuía o *àse*, a sagrada energia sem a qual o *Oba* não pode exercer suas funções. Sua luta pelo poder, que primeiramente resultou em uma cósmica batalha, terminando com uma negociação entre a autoridade ritual e o poder político, na visão ioruba de mundo e sociedade. Este capítulo explorará esta divisão entre os poderes ritual e político na ordem social de *Ilé-Ifè*. O épico *Obàtálá-Odùduwà*, como outros épicos ao redor do mundo, descreve os paradigmas estruturais sobre o qual, subsequentemente, as cidades e vilas iorubas tem sido modeladas. Mais importante, o épico fornece uma lente para enxergamos a natureza e a função de *Obàtálá* e sua esposa *Yemòó*, em *Ilé-Ifè*. Estes dois deuses, os quais para os membros da linhagem *Ìdita* constituem a força e o centro de sua identidade, revelam sua importância dentro da vida diária de *Ilé-Ifè*, bem como no festival anual que é dedicado a eles. Como as preces matinais mostram, *Obàtálá* nunca é propiciado sem *Yemòó*, nos rituais, iconografia e mitos eles estão sempre juntos. Um exame desta relação conjugal leva-nos à dinâmica da vida ritual da cidade sagrada de *Ilé-Ifè*.

¹ A comunidade religiosa de *Obàtálá* é chefiado por um dos dois sacerdotes chefes escolhidos em rotatividade de duas linhagens. Na época desta pesquisa, o *Obalésùn* era o sacerdote chefe. Após seu reinado, outro sacerdote chefe *Obalálè*, de outra linhagem, será o chefe da comunidade.

Meu interesse é mostrar como o povo *Ìdita*, que afirma ter *Ọ̀bàtálá* como sua divindade, define seu relacionamento com a cidade sagrada através de performances rituais, incluindo um grande festival anual. Veremos que o festival de *Ọ̀bàtálá* reforça a identidade cultural sub étnica do povo *Ìdita* através de dramatização da batalha primordial entre *Odùduwà* e *Ọ̀bàtálá*. O festival mostra não somente a derrota de *Ọ̀bàtálá*, como também, mas também o sucesso e subsequente triunfo do seu poder ritual sobre a autoridade política e militar de *Odùduwà*.²

Meu outro objetivo é desvendar o complexo mítico e o relacionamento ritual entre *Ọ̀bàtálá* (e por extensão, *Yemòó*), e o povo *Ìdita*. Embora como uma subcultura integrada no complexo de *Ilé-Ifè*, eles ainda mantêm uma comunidade fechada onde *Ọ̀bàtálá* e *Yemòó* são suas divindades tutelares. Nós examinaremos como a tradição de *Ọ̀bàtálá* providencia os limites territoriais mantidos pelo grupo, como os processos rituais e os festivais de *Ìdita* constroem e forma a identidade *Ìdita*, e como o povo *Ìdita* se relaciona com a política central sagrada de *Ilé-Ifè*.³

CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DE GRUPO E RELIGIÃO: ESTRUTURA TEÓRICA

O povo *Ìdita*, devotos de *Ọ̀bàtálá*, constituem uma entidade sócio religiosa junto com a extensa comunidade de *Ilé-Ifè*. Os mitos, rituais, cerimônias e visão de mundo *Ìdita* fornece as bases para o processo, construção e promoção da identidade cultural do grupo, em contraste com o poderoso complexo étnico ioruba cultivados nos mitos e rituais em torno de *Odùduwà*, embora, paradoxalmente, *Ọ̀bàtálá* e *Odùduwà* dividam o mesmo mito de origem.

Para examinar o processo de construção da identidade cultural de *Ìdita*, citaremos alguns trabalhos de pesquisadores da área de ciências sociais e estudos culturais. Lester Kurtz descreve quatro formas nas quais tradições religiosas geralmente constroem identidades de grupo:

- 1) Através de seu sistema de crenças mitológicas, o grupo estabelece modelos arquétipos de comportamento, e critérios para avaliar o bem e o mal.
- 2) O grupo periodicamente conecta-se com importantes grupos de referência, vivos ou mortos, cuja associação com os membros da comunidade é vital para

² É interessante notar que os festivais de *Ọ̀bàtálá* em muitas cidades ioruba refletem rituais similares de derrota, aprisionamento e subsequente reabilitação de *Ọ̀bàtálá*. Como o mito e ritual de *Ilé-Ifè*, a realeza sagrada, similarmente, concede grande autoridade para esta divindade.

³ Mol, Hans. *Identity and Religion*. Beverly Hills, CA, Sage Publications, 1978.

sua existência e sobrevivência. Estes incluem ancestrais ou o assim chamado morto-vivo, e personagens religiosos como o próprio chefe da comunidade.

- 3) Através de atividades rituais, o grupo constantemente interage e se envolve com aqueles que são considerados figuras transcendentais, nomeadas, deuses e espíritos tutelares.
- 4) O grupo serve como um alicerce sagrado e fonte de estabilidade para as pessoas na comunidade, especialmente quando eles socialmente estão diante de problemas e ameaças como doenças, morte e prejuízos.⁴

De maneira similar, muitos dos estudos de Hans Mol sobre o modelo de identidade da religião, confirma como a religião fornece a consolidação (sacralização) da identidade através de quatro mecanismos de objetificação, comprometimento, ritual e mito.⁵ Acrescentando, apesar do domínio dos estudos culturais estarem sendo ultimamente criticados, pesquisadores recentes nesta área fornecem interessantes visões teóricas para o entendimento da formação de identidade, especialmente aquelas relacionadas com as teorias e políticas de identidade e diferença.⁶

Meu interesse aqui é a articulação da identidade de grupo do povo *Ìdita* e seus conceitos morais, mágicos, poder ritual e superioridade ponto-a-ponto com a autoridade política da realiza sagrada, e outras figuras relacionadas (divinadores, chefes civis, etc.), que sustentam as esferas seculares e espirituais de *Ilé-Ifè*, no contexto do relacionamento dialético entre as entidades dominantes e subalternas. Eu pretendo abordar algumas preocupações de Lawrence Grossberg que, ecoando vários teóricos culturais, castigou os teóricos da identidade contemporânea por evitar a natureza conflitante dos discursos de poder ao “ignorar a positividade do subalterno – como possuidor de outros conhecimentos e tradições, como tendo sua própria história na qual existem relações de poder definidas com os graus de subordinação.”⁷

Na busca da interpretação da formação da identidade do povo *Ìdita*, os devotos de *Obàtálá*, emprestarei do estudo de Harjot Oberoi da produção e reprodução de identidades culturais Sikh, uma vez que estas evoluíram ao longo do tempo numa região geográfica específica. Oberoi considera os seguintes de significação central na construção da identidade:

⁴ Kurtz, Lester. *Gods in Global Village*. Thousand Oaks, CA, Pine Forge Press, 1995.

⁵ Ver Mol, Hans. *Faith and Fragility; Identity and The Sacred, e Identity and Religion*.

⁶ Para uma crítica sobre a teoria da identidade em estudos culturais, ver Grossberg: “*Identity and Cultural Studies*” (p. 90). Meu próprio interesse está, não em novos focos teóricos em subalternos marginalizados e identidades dominadas, o sobre grupos minoritários e oprimidos significativos, ou sobre a construção deles como a uma exceção contra uma estrutura bem estabelecida de poder (p. 87), mas em sua relevância para estudar a relação de poder na cidade sagrada de *Ilé-Ifè*.

⁷ *Ibid.*, 92

- a. A constituição de um espaço sagrado
- b. Observação de tabus
- c. Rituais cíclicos
- d. Sanções das transgressões
- e. Definições de grupo do “outro”

Oberoi observa que os rituais constituem um elemento chave na construção da identidade religiosa.⁸ Eu examinarei a ideologia, moral e bases rituais da identidade *Ìdita*, e como esta identidade distinta é preservada através dos rituais de *Obàtálá*.

Eu proponho que o poder ritual, o foco central do mecanismo de construção de identidade, engloba um largo terreno, ambos seculares e sagrados. Ele define o controle sobre o *àsè* primordial, a fonte da riqueza, prosperidade e fertilidade das cidades. Ideologicamente, o festival demonstra (como Madan Sarup tem argumentado) como os vitais poderes supernaturais, que são entendidos por pessoas de fora como marginais, pode ser simbolicamente central na vida atual.⁹ Por causa de terem sido conquistados pelo povo de *Odùduwà*, o povo de *Ìdita* tem sido governado debaixo de nova ordem. Mesmo assim, eles têm se mantido moralmente e simbolicamente nos assuntos fundamentais de *Ilé-Ifè*.

A NATUREZA DO DEUS

Obàtálá é o deus criador, e sua responsabilidade primária é moldar o ser humano do barro com o poder do *àsè*, o divino poder dado a ele pelo Deus Supremo.¹⁰ Desta maneira, *Obàtálá* é reconhecido como um deus criador, o proprietário do barro bom “*alámò rere*”. Um dos seus *oríkì* (louvores) é “*Eni sojú semú*” (Aquele que faz o nariz e a boca). Outro *oríkì* é “*Adáni bó ti rí*” (aquele que modela como quer). A crença no poder da criação desse deus é tão forte que ele é reconhecido como responsável pela criação de todos os tipos de seres humanos nascidos na Terra, bonitos, feios e deficientes (que são chamados *eni òrìsà*, as pessoas do *òrìsà*). A ele pertence os detalhes e o desenho estético da forma humana. Na formação do corpo humano, *Obàtálá* dá especial atenção às características da cabeça ou *orí* – nariz, olhos, orelhas, boca e face. Uma boca malformada é causada por um modelo ruim (de *Obàtálá*). Portanto, diz um provérbio ioruba: “*Kìí èbi eléyín ganngan , òrìsà ló se ékò fi awo bò ó* (Ninguém deve rir de uma pessoa com dentes protuberantes porque a defeito foi causado pelo deus criador, que fez o dente sem cobrir).¹¹

⁸ Oberoi, *Construction of Religious Boundaries*, p. 63

⁹ Sarup, *Identity Culture*.

¹⁰ Conforme os mitos, ele perdeu a oportunidade de ser o criador o mundo.

¹¹ Daramola & Jeje, *Àwọn Àsà ati Òrìsà Ilè Yorùbá*.

Os seguidores e os adversários de Obàtálá tem persistentemente debatido possíveis explicações para as deficiências entre os seres humanos que ele cria. Os seguidores de Obàtálá argumentam que as irregularidades foram feitas intencionalmente para mostrar a força e poder do deus. Eles sustentam que Obàtálá é um modelador perfeito e que o barro que ele usa para modelar as pessoas é bom (alámò rere). Os adversários de Obàtálá argumentam que as deficiências entre suas criações resultam da embriaguez de Obàtálá. O mito ioruba da criação sustenta que ele estava embriagado no tempo da criação.

Eu considero que a explicação das deficiências como sendo causadas pelo equívoco divino de Obàtálá é uma explicação teórica que explica as deficiências como uma forma de imperfeição. Se pessoas deficientes são vistas como devotos de Obàtálá, a eles são dadas proteção, privilégios e direitos que pessoas normais não tem. Na realidade, em Ilé-Ifè e na maioria das cidades iorubas, albinos (ààfín) e corcundas (abuké) são tratados como pessoas sagradas.¹² Assim como os gêmeos (ìbejì), a eles são concedidos respeitos e honra onde eles vão. É um tabu muito sério rir deles. Eles têm a liberdade de entrar no mercado e ajudar eles mesmo pegando mercadorias sem pagar o kobo¹³ tal é a influência de Obàtálá sobre sua criação.

Entre o panteão de 201 deuses, a posição de Obàtálá é tão forte que, às vezes, o termo genérico Òrìsà parece referir especificamente a ele.¹⁴ Obàtálá é referenciado por diferentes epítetos que ilustram não somente seu lugar no panteão ioruba, mas também seu contexto mítico e histórico. Ele é descrito como aníyikáyé (aquele cuja honra se estende sobre todo o mundo), como o Deus Supremo Olódumàrè, e como Bàbá Olúfè (o pai guardião dos governantes de Ifè). Mesmo como um Òrìsà, Obàtálá é reconhecido como o próprio Deus Supremo. Como o deus que torna possível a governabilidade do Qònì através do seu àse, sua função como Bàbá Olúfè é particularmente destacada nos rituais. Outra referência de importância mística para Obàtálá é Òsèrè Ìgbò, o rei de Ìgbò. De acordo com a lenda migratória de Odùduwà, os Ìgbò estavam entre os grupos aborígenes que os imigrantes encontraram e lutaram, em Ilé-Ifè. O festival de Obàtálá tem sido interpretado como uma reencenação do encontro entre Odùduwà/Ìgbò, bem como o festival do rei do povo Ìgbò, que estão agora encarnados como o povo Ìdita.

Minhas entrevistas com os devotos de Obàtálá me permitiram anotar que as referências a este deus é sua alta moral e honestidade. Nunca Obalésùn, sacerdote chefe de Obàtálá, durante meu relacionamento com ele, tomou qualquer ação sem primeiro mencionar o status de alta moral de Obàtálá. The Obalésùn constantemente diz: “Obàtálá ni alooo! Èèwò mọ òn ni, èèwò danin danin!” (Obàtálá diz: ouçaam! Isto é tabu! É de fato um grande tabu!). O tabu que ele está se referindo é sobre mentiras, sujeiras, roubos,

¹² Obàtálá é, às vezes chamado de Òrò Oko Àfín (o espírito marido do albino)

¹³ Kobo é menor unidade do dinheiro nigeriano.

¹⁴ Um fenômeno similar pode ser visto no Hinduísmo quando Shiva é referenciado simplesmente como “deus”. Ver Eck, Banaras.

corrupção, embriaguez, ou algum outro comportamento que possa manchar a pureza de Obàtálá. Falar uma mentira ou ser enganoso dentro do tempo de Obàtálá é invocar sua ira. Há muitas histórias sobre como o deus tem punido os ofensores que quebraram seus tabus. His seguidores usam roupa totalmente branca (aso àlà) para mostrar sua dedicação ao caráter honesto e verdadeiro do deus.

Segundo no ranque para o Deus Supremo, Obàtálá, carrega atributos e honras semelhantes.¹⁵ Ele é às vezes louvado como Òrìsà Àgbáyé (Òrìsà Universal), um atributo normalmente atribuído ao Deus Supremo. Por causa dele ter governado o território antes de Odùduwà, ele ainda é reconhecido como um rei por seus devotos, louvado com epítetos de realeza como Obàtarìsà (o rei dos òrìsà). Numerosas cidades iorubas como Ilé-Ifè, Èjìgbò, Ìlawè, Ìjàyè, e Popo, reivindicam Obàtálá como seu fundador ou o tem adotado como um deus tutelar, invocando-o como um “deus pai”, “senhor”, “deus da cidade” como “o Òrìsà de Ifè” ou “o Òrìsà de Ògìyán (Èjìgbò)”. Uma característica central da religião ioruba e da cidade espiritual, é que o governo da cidade precisa ter um relacionamento com a divindade principal ou herói cultural que tem o papel central na sua fundação mítica ou histórica. A realeza e a religião civil da cidade são baseadas no mito, rituais e símbolos de seu deus particular.¹⁶

Entretanto, em Ilé-Ifè, o poder de Obàtálá é antes baseado na moral, mais do que na autoridade política que ele perdeu na batalha primordial entre ele e Odùduwà. Obàtálá outorga a Odùduwà o àse (poder divino) para governar, simbolizado na Oòni arè (coroa sagrada). Obàtálá, por isso, é chamado Aládè Séséfun (O dono da coroa de lã), referindo-se à lã que está presente na coroa do Oòni, e que foi dada por Obàtálá.

O CASAL DIVINO: OBÀTÁLÁ E YEMÒÓ

O casal divino Obàtálá e Yemòó normalmente aparecem juntos nos rituais e na iconografia, especialmente em Ilé-Ifè. Eles são vistos como complementares, e juntos representam a totalidade. Na religião de Ilé-Ifè, muitos deuses masculinos são retratados como sendo casados, em algum momento, com uma deusa. Um motivo para isto é que o divino casal poder pertencer a uma categoria de deuses chamados “fertilizantes da terra” (Hilda Davidson), em oposição aos deuses guerreiros como Ògún.¹⁷ Os mitos sagrados de Ilé-Ifè asseguram que Obàtálá e Yemòó representam o divino casal primordial. Um odù (verso divinatório) informa que no tempo da criação em Ilé-Ifè, as divindades masculinas e femininas viviam separadas. O poder de Yemòó a elevou à posição de líder das deusas femininas. Foi com a ajuda de Òrúnmilá que Obàtálá e Yemòó se casaram, e o casamento concedeu uma nova posição e papel de liderança a Yemòó de todas as

¹⁵ Alguns dos atributos de Obàtálá são citadas em Adeoye “Igbàboṣ àti èsin Yorùbá”, enquanto outros me foram fornecidos pelo babalawo Ifátóògùn, e muitos devotos de Obàtálá.

¹⁶ Olúpòna. *Kingship, Religion and Rituals*.

¹⁷ Davidson, “Hooded Men”, p. 105.

divindades femininas e de todas as mulheres (*Olórí 'binrin*). Assim, *Yemòó* veio a ser a mãe de todas as pessoas na Terra (*Ìyá Ayé Gbogbo*). Os mitos sagrados de *Ilé-Ifè* apresentam o casamento como, ambas, uma instituição divina e humana.¹⁸

Ọ̀bàtálá e *Yemòó* pode lembrar nos, equivocadamente, do arquétipo casal Adão e Eva, mas o importante é enfatizar que existe um casal divino. A posição de *Yemòó* é de mãe e mulher, como um modelo ideal de mulher ioruba. Mas, diferente de outras tradições nas quais um casal divino são criadores do universo, no mito de *Ilé-Ifè* eles vieram a formar um casal após a criação, casando-se aqui, na Terra.¹⁹ A seguinte canção (*orin*) ilustra o papel de *Yemòó*:

1. *Owó ni o n'wá?*
2. *Ni o ò sin*
3. *Aya bàbá Àgbà?*
4. *Ọ̀mọ ni o n'wá?*
5. *Ni o ò sin*
6. *Aya bàbá Àgbà?*
7. *Ilé ni o n'wá?*
8. *Ni o ò sin*
9. *Aya bàbá Àgbà?*²⁰

1. Dinheiro, você tem?
2. Porque não cultivar
3. A mulher de Bàbá Àgbà?
4. Filhos, você tem?
5. Porque não cultivar
6. A mulher do Bàbá Àgbà?
7. Casa, você tem?
8. Porque não cultivar
9. A mulher do Bàbá Àgbà?

Estas linhas poéticas lembram os devotos que se eles estão tendo bênçãos de dinheiro, filhos, casa, *Yemòó*, a mulher do grande deus antigo respondeu suas preces. Como uma deusa, ela não é de nenhuma maneira inferior aos deuses masculinos. Um devoto do templo de *Ọ̀bàtálá*, em *Ìdita Ilé*, informou: “*ajé* (dinheiro), *ọ̀mọ* (filhos) e *àse* são os caminhos do *Ọ̀rìsà*. O casal divino providencia todas as bênçãos (*ire*) que um devoto precisa.” Os mitos sobre eles relatam riquezas, prosperidade, filhos e casamento.

¹⁸ Adeoye, “*Ìgbàgbó àti ésin Yorùbá*”, p. 120

¹⁹ Shelton, “*Preliminary notes*”, p. 157.

²⁰ Adeoye, “*Ìgbàgbó àti ésin Yorùbá*”, p. 122

O casamento de *Obàtálá* e *Yemòó* representa o ideal do casamento perfeito na sociedade ioruba. Os mitos revelam porque *Yemòó* tem um papel central no festival de *Obàtálá*, pois:

“Quando *Obàtálá* casou-se com *Yemòó*, ela parou de beber água (*omi*) e começou a beber sangue (*èjè*) animal, diariamente.²¹ Isto fez dela uma mulher poderosa, mas, por ter consumido sangue animal, não podia conceber, por isso eles consultaram o adivinho, que consultou o oráculo e prescreveu os sacrifícios necessários para ela, e disse para ela, que ela deveria confiar totalmente em seu marido, e que se ela continuasse a questioná-lo onde ele ia quando saía, ela poderia perder a vida dela. Para satisfazer a sede de sangue de sua mulher, o adivinho fez para ele uma colher mágica, de madeira.

Quando *Obàtálá* estava caçando, ele apontava a colher de madeira para o animal, e ela sugava todo o sangue dele, e isto garantia a ele grande suprimento de sangue fresco para sua mulher, todos os dias. Curiosa por descobrir como *Obàtálá* conseguia sangue fresco todos os dias, *Yemòó* fez um buraco na sacola de caça de *Obàtálá* e colocou um pó. Quando *Obàtálá* saiu para caçar, o pó fez um rastro. *Yemòó* seguiu.

Quando *Obàtálá* chegou na floresta que costumava caçar, ele esperou durante horas, mas não apareceu nenhum animal que sempre aparecia. Ele sentou e esperou. Então, subitamente, ele ouviu um barulho no mato, e ele apontou a colher de madeira naquela direção, sem saber que era *Yemòó* que estava escondida ali. *Yemòó* desmaiou imediatamente, com o sangue escorrendo por sua vagina. *Obàtálá* correu rapidamente para o local e para sua surpresa, viu que era *Yemòó*.

Ele imediatamente a carregou para a casa do adivinho, que lembrou *Obàtálá* do aviso que havia dado para *Yemòó* tempos atrás. O adivinho prescreveu o sacrifício de cinco galinhas para ser oferecido diariamente. Assim, o sangue parou de escorrer pela vagina de *Yemòó*, e ela começou a menstruar regularmente. Depois, ela concebeu e deu muitos filhos para *Obàtálá*. ”²²

O mito de *Yemòó* mostra como é importante na cultura ioruba para as mulheres se tornarem esposas e mães. A inicial infertilidade a faz uma mulher infeliz por causa do destino das mulheres inférteis nesta cultura. Ela é curada quando foi atingida pela colher

²¹ Note que embora *Yemòó* e *Ògún* sejam deuses que se alimentam de sangue, segundo as narrativas mitológicas, *Ògún* se alimenta de sangue humano, enquanto *Yemòó*, de sangue animal.

²² *Elẹbuibon*. *The Adventures of Obàtálá*, API Production, 1989, p. 19. *Ìrosùn mèjí*.

mágica de *Obàtálá*: ela começou a menstruar, conceber e ter filhos. Neste mito, então, “a necessidade do bem-estar do relacionamento conjugal recai mais pesadamente sobre a mulher”²³ As mulheres que engravidam após anos de infertilidade tem similaridades com as mulheres de *Ilé-Ifè*, que se reúnem em grupos no templo buscando solução para seus problemas ginecológicos. Neste mito, a infertilidade de *Yemòó* é atribuída a sua constante desconfiança de seu marido. Mesmo assim, atualmente ela veio a ser a fonte da fertilidade, servindo de exemplo para as mulheres que desejam as bênçãos do *Òrìṣà*: filhos! ²⁴

Curiosamente, *Yemòó* beber sangue é, no pensamento Ioruba, o símbolo de um poder secreto. *Yemòó* não gosta de água fria, que é associada a *Obàtálá*, o deus da pureza. Ela prefere beber sangue animal, associado com os perigosos poderes das feiticeiras, que controlam a força da vida que o sangue simboliza.

Entretanto, nós podemos ler esta narrativa como uma história patriarcal. Espera-se que as mulheres sejam submissas e relacionadas com as atividades da privacidade doméstica. A caça e outras atividades exploratórias levam os homens para fora do alcance das mulheres. O mito invoca o estereótipo negativo das esposas como mulheres desconfiadas que colocarão sua própria segurança em risco para descobrir as atividades de seu marido. Entretanto, é também uma mudança da hegemonia patriarcal. *Yemòó* não foi uma mulher comum. Sua iconografia a apresenta como uma mulher obesa, com o dobro do tamanho do seu marido, mesmo que neste mito seu tamanho só pode ser mantido devido sua prática vampiresca de beber sangue. Quando ela seguiu o rastro de seu marido dentro da floresta, os animais que normalmente apareciam quando seu marido caçava, misteriosamente, agora não eram encontrados. *Yemòó* foi advertida para manter um relacionamento normal com seu marido, mas as advertências do adivinho indicavam que ele via nela um poder e energia espiritual inatos.

Cruzando a fronteira entre a casa e a floresta, *Yemòó* provoca o fluxo de sangue, um elemento crítico neste mito. Como Victor Turner claramente ilustra, sangue representa a força da vida, mas ele possui múltiplos significados, ambos negativos e positivos.²⁵ Assim como o sangue alimenta *Yemòó*, ele propicia os deuses e deusas durante o sacrifício animal da celebração de *Obàtálá*. Ele sinaliza ambos, a morte para as vítimas animais e o fluxo do sangue menstrual, o qual, embora considerado impuro e perigoso, é também o doador da vida. Para *Yemòó*, ele é “a base de seu grande poder para procriar e trazer um recém-nascido para a linhagem”. As bênçãos da procriação e fecundidade são ligadas a ela, a mãe de todos os seres humanos. Como a deusa hindu Sakti, *Yemòó* tem uma “energia feminina inata, poderosa, criativa e imprevisível”.²⁶

²³ McGee. “*In Quest of Saubhagya*”, p. 160. Atitudes em relação às mulheres na sociedade Hindu como mostrado por McGee são em muitos aspectos similares para a sociedade Ioruba.

²⁴ Erndl. “*Victory of the Mother*”, p. 6

²⁵ V. Turner. *Ritual Process*.

²⁶ McGee. “*In Quest of Saubhagya*”, p. 155

Somente com a colher mágica de madeira é que *Yemòó* pode ser subjugada. Um provérbio ioruba diz:

“*Olòdògùn ló se oko àjé*”

(Somente um curandeiro pode ser marido de uma feiticeira).

Oko ou “marido”, aqui significa “aquele que controla e domestica o outro” – não necessariamente uma mulher, mas alguém subordinado, controlado, domesticado.

Yemòó, então, como a deusa hindu Devi, é sanguinária, doadora de riquezas, e a mãe que procria e dá a vida.²⁷ Ela é uma deusa feminina que “é associada com a força destrutiva potencial que precisa ser contida” pelos meios mágicos e medicinais do seu marido. Seu apetite sanguinário e seus aspectos sinistros são apaziguados através da procriação.²⁸

TERRITÓRIO, REGIÃO E CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE

Durante a duração do *Odún Obàtálá*, a procissão [*irin òpò enia lése*] começa no templo do casal divino localizado em *Ìdita Ilé* (o lugar da casa) atravessando diversas ruelas e aglomerado de casas ocupadas por pessoas se consideram *omò Ìdita* “filhos de *Ìdita*”. Ela continua através do mercado onde o principal templo de *Ajé* (divindade do dinheiro), atravessa o complexo de *Ìta Yemòó* para *Ìdita Oko*, e volta para *Ìdita Ilé*. O ritual tem o significado de marcar o território e os limites da fronteira.²⁹

A identidade do grupo *Ìdita* é formado e mantido através de simbólico e real reconhecimento da vasta comunidade chamada *Ará Ìdita* (o povo *Ìdita*) e seu território.³⁰ Dentro deste território estão recintos sagrados específicos como *Ìta Yemòó*, o lugar da mulher de *Obàtálá* e o lugar do início das procissões. Este é um meio ponto entre *Ìdita Ilé* e *Ìdita Oko*. Enquanto *Ìdita Ilé* é a casa e o centro do mundo, *Ìdita Oko* é o local *Obàtálá* se refugiou quando os grupos dos invasores de *Odùduwà* o expulsou de *Ìdita Ilé*.³¹ Como anotou Zdzislaw Mach:

“ A terra dos ancestrais é parte da cultural visão de mundo do grupo, o maior componente do seu modelo simbólico de universo. Ela é familiar, íntima e composta de objetos significativos que servem como expressões do modelo conceitual de identidade”.³²

²⁷ Babb. “*Divine Hierachy*”, p. 221. De acordo com Babb, Devi poderia se manifestar como Kali (a destruidora), Lakshmi (o doador da felicidade e riqueza), ou Mate (a mãe ou doadora da vida).

²⁸ Idem. P. 229

²⁹ Olúpòna. “*To Praise*”.

³⁰ Ver Mach. “*Symbols and Conflicts*”, p. 173

³¹ Eliade. “*Sacred and Profane*”.

³² Mach. “*Simbols and Conflicts*”, p. 177.

Acrescentando, como Anthony Smith explicou, “o vínculo sagrado e a ligação especial entre o grupo e o território vem a ser uma parte essencial da memória coletiva e da identidade da comunidade.”³³

No caminho de *Ìdita Oko*, a poucos quilômetros além da área da floresta sagrada onde as folhas medicinais para o festival são obtidas, uma larga faixa de terra. Através dos esforços do povo *Ìdita*, uma larga porção desta terra foi desmatada para a construção de uma comunidade para atender à necessidade dos jovens de *Ìdita*, para acompanhar o desenvolvimento moderno. No momento do registro oficial da escola, o povo de *Ìdita* chamou-a de *Obàtálá Hight School* em honra de seu deus e herói cultural. Entretanto, o governo estadual de Ibadan liderado por burocratas cristãos e islâmicos contestou este nome por alinhar-se com as antigas práticas religiosas de *Ilé-Ifè*, afirmando que os antigos deuses tradicionais haviam desaparecidos. Mas tradições não morrem facilmente, e o povo *Ìdita* manteve a orientação do nome de sua linhagem chamando-a de *Ìdita Hight School*, mas entre eles mesmos eles a chamam de *Obàtálá Hight School*.

ESTÁGIOS DO FESTIVAL DE *OBÀTÁLÁ*

O festival de *Obàtálá* consiste de quatro rituais principais:

- a. *Ìwólé Odún* (a cerimônia inicial)
- b. *Ìsúlé* (a colheita das folhas medicinais)
- c. *Ìpiwò* (os sacrifícios rituais)
- d. *Ìtápá* (o dia do festival)

ÌWOLÉ ODÚN: A CERIMÔNIA INICIAL

Agruparemos todas as atividades rituais que são realizadas em preparação para o início do festival de *Obàtálá* debaixo do nome *Ìwólé Odun* (Entrada do Festival), O festival de *Obàtálá* é anunciado no fim do festival de *Odùduwà* quando um dos sacerdotes chefes de *Obàtálá*, *Obalésùn*, proclama que o festival de *Obàtálá* começará em dezessete dias. O anúncio do festival de *Obàtálá* oficialmente termina com a proibição de tocar tambores na cidade. Há um ditado em *Ifè*, que diz: “*Níjò on làgbà gèèrè un na fijó ditàdógún nídita*” (No dia que o grande tambor *agba* toca, é o dia que nós anunciamos em *Ìdita* que o festival começa em dezessete dias). Uma vez que é tabu tocar qualquer tambor durante o festival de *Odùduwà*, que é mais um ritual noturno, somente o poder de *Obàtálá* pode reverter este tabu, ao tocar o tambor para organizar o espaço de seu próprio festival. Os devotos de *Obàtálá* se orgulham deste poder dizendo: “*Ìlù tí Oòduà bá tì, Òrìsà ló tó sì*” (A proibição de *Odùduwà* para tocar tambor é revogada somente pelo

³³ A. Smith. “*Ethnic Origins of Nations*”, p. 29.

Òrìsà (Obàtálá). A referência, obviamente, a rivalidade, se não inimizade, entre os grupos de Obàtálá e Odùduwà, uma rivalidade que remete ao mito da criação. O poder de Obàtálá é poderoso o suficiente para quebrar o tabu do também poderoso rival. As descrições Iorubas do ritual de Obàtálá muitas vezes mencionam Odùduwà para demonstrar oposição, rivalidade e contestação de poder entre os dois deuses primordiais, entre suas duas esferas de influência, e, por extensão, as duas fontes de identidade.

Ìwolé Odún é um transicional rito de passagem que começa com a festa no templo, uma proeminente característica do festival de Obàtálá. Durante minhas várias viagens de pesquisa em fevereiro de 1997, eu me juntei a esta cerimônia, durante a qual inhame socado com melão branco (sem óleo vermelho) é cozido para os devotos e visitantes como eu. Com o anúncio, o templo de Obàtálá começou a ser preparado para o início do festival. O primeiro ato, chamado iyílèpadà (andar em volta da casa), envolve a limpeza espiritual de toda a parafernália do deus e a renovação da casa para um novo começo. Todos os utensílios e materiais da casa do deus são extensivamente lavados. Uma vez que Obàtálá é a personificação da pureza, nenhuma sujeira pode ser vista no templo. Para realizar este ritual de limpeza, crianças e jovens vão até o riacho próximo ao Colégio São João, em Ilé-Ifè, para recolher água limpa, e retornam para o templo. A água, servindo de profilaxia contra o mal, é respingada sobre todos aqueles que entraram no templo, para assegurar que foram purificados.

A próxima fase é trazer os deuses para dentro do templo e coloca-los nos seus lugares. Este é um ritual espetacular de grande significado. Para prevenir os frequentes roubos das imagens dos deuses iorubas que representam Obàtálá e Yemòó, elas foram guardadas no Museu Nacional, em Enu Qwá, próximo ao palácio do Oòni. Na tarde anterior, vários jovens segurando àtòrì (varas listradas) dirigem-se ao Museu Nacional, onde as imagens de Obàtálá e Yemòó estão salvaguardadas, para trazê-las para casa em Ìdìta Ilé. Encantamentos são lançados na rua para neutralizar influências negativas (wón ti ró òna). No Museu, dois homens pegam as duas imagens que já estão envolvidas em um pano branco, e partem de volta. Enquanto eles caminham, gesticulam para os expectadores para irem para dentro de suas casas, para evitar se exporem ver os deuses a olho nu. Alguns poucos vão à frente abrindo o caminho e avisando as pessoas para não olharem para as imagens. Transeuntes que são pegos de surpresa cobrem os olhos. Enquanto avançam em direção ao templo, eles ameaçam de morte súbita àqueles que desafiam suas advertências para não olharem:

*Orò! Orò!
A kì í jíèrè wò ó
Óni jíèrè wò ó, a kú
Ìgbín wò ó,
Ó fólójú
Àwòkú ni tòpìpì*

Fique atento! Fique atento!
Se você secretamente olha os deuses
Você secretamente morrerá
Como os caracóis que você viu
Aquilo que é proibido
Morreu olhando a cobra *opìpì*.

Esta inovação na cerimônia demonstra como os rituais são improvisados para atender a novas realidades e necessidades. Este poderoso encantamento, é ambos, um aviso e uma maldição figurada nos tipos de animais que são invocados. Aqueles que acreditam nos deuses levam a sério os avisos e evitam olhar as imagens. Este ritual é repetido quando as imagens voltam para o museu. Fui informado que antes não havia esta procissão, pois era feito um toque de recolher, para que as imagens pudessem ir para o templo sem serem vistas. O anúncio da procissão e as recomendações para não olharem demonstra as características secretas do ritual de Obàtálá, “tem a finalidade de aumentar o poder invisível do deus” (Michael Taussig)³⁴. Assim, embora o ritual de Obàtálá é oculto pelos avisos daqueles que participam da procissão, o barulho pode ser ouvido de longe. Este paradoxo de segredo e revelação mostra a essência da religião.

Ritual iniciatórios - Como parte de um mecanismo de construção de identidade, três fases são importantes para os devotos de Obàtálá, em ordem de importância:

- *ògbóni*, introdução dentro do segredo do culto de Obàtálá, que não deve ser confundido com a sociedade secreta *Ògbóni*.
- *ìsòsán*, dia da iniciação.
- *ìsòru*, noite da iniciação.

Na fase *ògbóni*, o devoto recebe a revelação do primeiro nível dos conhecimentos sagrados do culto, e faz os votos de segredo diante do símbolo do deus na câmara interna do templo.³⁵ Entretanto, a fase inicial *ògbóni* não é parte necessária do festival de Obàtálá, enquanto que *ìsòsán* e *ìsòru* são estágios iniciais privados que precedem os rituais públicos que acontecem poucos dias depois. Como estas três fases são privadas para os forasteiros, eu perguntei ao Chief *Òrìsàkúàdé* sobre seus significados e funções no festival de Obàtálá:

“Na fase *ògbóni* o devoto é agraciado com honras (*òwò ni ti ògbóni*) como uma marca de sua maturidade e um sinal que ele pode guardar os segredos de Obàtálá

³⁴ Taussig. “Transgression”, p. 357

³⁵ Horton. “On the Rationality”.

sem revela-los ao não iniciado. A fase *òsán* é assim chamada porque é feita na parte da tarde. A fase *òru* é maior do que *òsán* porque é feito à noite, quando segredos mais profundos são revelados para o devoto e o *àṣe* é dado a ele. ”

Chefe *Òrìṣàkúàdé* explica que o conhecimento sagrado de *Qbátálá* consiste de informações reveladas pouco a pouco, estágio por estágio, para o iniciado³⁶. A iniciação na fase *ògbóni* abre o caminho para obter os conhecimentos tradicionais que são revelados nas fases *òsán* e *òru*.³⁷

Os ritos em torno de *Qbátálá*, especialmente os ritos preparatórios associados ao festival anual, constituem uma tradição misteriosa por excelência. A tríade ritual *ògbóni*, *òsán*, *òru* iniciam os membros dentro da tradição secreta dos grupos, durante os quais os objetos e os significados do culto são revelados para o noviço. Cada fase é concluída com uma refeição coletiva em que se observam rigorosos tabus. Produtos da palmeira são evitados, especialmente o óleo de palma (*epo pupa*) e o vinho de palma (*emu*). Assim o povo de *Ìdita* desenvolvem as tradições secretas, os valores morais, e os preceitos do culto de *Qbátálá* para manter suas características e identidade no exílio, em *Ìdita Oko*.³⁸

A última cerimônia preparatória é chamada *ìtálà* (hasteando o pano branco). Na rua que vai para o templo, um largo pano branco é hasteado verticalmente. Ele representa o limite de purificação e de aviso para a necessidade de se ter boas intenções para todos que precisam passar para ir ao templo. Chefe *Òrìṣàkúàdé* o descreve como “*á wà lábé àbò*” (estar debaixo da proteção divina). *Ìtálà* tem a mesma função que *màriwò* (folhas de palmeira) que é utilizada nos rituais de demarcação de outros deuses, especialmente *Ògún* e *Ifá*. Quem os cruza, participa da essência dos deuses. Enquanto em outros festivais a cor vermelha significa perigo ou proibição, neste caso a cor branca significa que a partir daquele ponto a pessoa está sob a proteção de *Qbátálá* e *Yemòó*. O grande pano branco (*àlà*) invoca a santidade e a pureza que se espalha sobre todo o recinto.³⁹

ÌSÚLÉ: A PEREGRINAÇÃO À FLORESTA SAGRADA

O festival de *Qbátálá* propriamente dito começa com o *ìsúlé*, a peregrinação para a floresta sagrada de *Qbátálá* [também chamado de *Itonini*] durante o qual os sacerdotes colhem 201 folhas sagradas para preparar medicina curativa e profilática para a passagem de ano que está chegando. Como os sacerdotes de *Qbátálá* também fazem fitoterapia, a cerimônia representa este aspecto profissional de sua função sacerdotal. Para que seus remédios tenham eficiência durante todo o ano, o ritual precisa ser propriamente

³⁶ Koester. *History Culture*, p. 198

³⁷ Idem.

³⁸ Koester. *Witrings and the Spirit*.

³⁹ Douglas, *Purity and Danger*.

realizado. Consequentemente, a peregrinação é realizada muito seriamente por todos os envolvidos, como se percebe pela aparência das faces de todos os sacerdotes.

De manhã cedo no sétimo dia do festival, os devotos seguram uma longa vara (*ìsán*), formando uma procissão em fila. A caminhada para a floresta sagrada (*Igbó Ogbe*) de *Ọ̀bàtálá* é longa, aproximadamente seis quilômetros de *Ìdìta Ilé*. Durante a caminhada, todos se mantêm absolutamente em silêncio, tudo que se ouve é o som das varas, que os devotos agitam no ar para mostrar aos transeuntes para avisar de suas presenças, ou para responder aos cumprimentos recebidos no caminho desejando a eles uma boa jornada. À medida que avançam em direção ao destino, eles ficam no meio da rua clamando o território que um dia pertenceu a eles. Carros e pedestres são forçados a esperar ou segui-los à distância enquanto a procissão passa. Motociclistas, especialmente fundamentalistas cristãos ou muçulmanos que ousaram passar, foram severamente açoitados com as varas. Os devotos de *Ọ̀bàtálá* mais antigos que souberam disso lamentaram o comportamento dos rebeldes. Um deles afirmou-me que antigamente um toque de recolher (*ìséde*) era decretado para os não adeptos, para evitar conflitos com a procissão. Pessoas cujas casas são famílias de *Ọ̀bàtálá* saem para pedir por saúde, vida longa, filhos, prosperidade, enquanto os sacerdotes passam em direção à floresta sagrada. Quando os sacerdotes entram na floresta, eles começam a colher muitos tipos de folhas medicinais e as colocam em suas bolsas. Após terem colhidos 201 folhas, eles voltam para tranquilamente para casa.

Assim que a procissão deixa a floresta sagrada e desce a montanha, Chief *Lókòré* O principal sacerdote de *Ọ̀bameri*, um dos generais de *Odùduwà* na batalha pela supremacia no tempo da criação, segundo o mito de *Odùduwà*, sai de sua morada para atrapalhar a missão lançando vinho de palma (*emú*) nos pés do *Ọ̀balésùn*. Este é um importante teste que o sacerdote de *Ọ̀bàtálá* tem que passar, mas ele, tranquilamente responde:

Emú ù tèsè pòrìsà!

“O vinho de palma não pode embriagar pelos pés o *Òrìsà (Ọ̀bàtálá)*”

Este encontro relembra [segundo o mito de *Odùduwà*] a batalha primordial no tempo da criação, quando *Ọ̀bameri*, sob as ordens de *Odùduwà*, perseguiu *Ọ̀bàtálá*. Lembramos que [segundo o mito de *Odùduwà*], *Ọ̀bàtálá* não pode criar o mundo porque embriagou-se com vinho de palma. Indiferente a isso, *Ọ̀balésùn* segue seu caminho. O reavivamento das fases críticas da memória cultural dos festivais de *Ilé-Ifẹ̀* relembra os devotos da história transmitida nos mitos e rituais. Consequentemente, através dos séculos estes eventos primordiais permanecem vivos na consciência coletiva. Como a comitiva passou pelo centro da cidade e estão nos limites de *Ìdìta Quarter*, os tamboreiros do *Ọ̀ni* encontram a procissão. Neste momento, muitas pessoas clamam para o *Ọ̀balésùn*:

“*Oba káàbò!*”

“Rei, seja bem-vindo!”

Multidões se formam na estrada, especialmente na encruzilhada próxima da casa do *Obalésùn*, onde membros de sua família os esperam no portão. Mulheres trazem água fria (*omi tutu*) e louvando *Obátálá*, dão para *Obalésùn* beber. Ele derrama um pouco de água no chão para esfriar a terra, bebe um pouco e passa para os outros. A viagem para a floresta foi bem-sucedida. Acredita-se que a procissão para a floresta sagrada trouxe boa sorte (*ire*) e bênçãos (*isúre*) para todos, pois este é o primeiro propósito da propiciação do deus sobre os devotos.

Um provérbio ioruba diz:

“*Àkîjé ní gbé Òrìsà níyì*”

“É em silêncio que *Òrìsà* nos ajuda”

Os carregadores das folhas são considerados como portadores da benção divina. O silêncio deles os credenciam e os empoderam como sacerdotes e curadores. Quando chegam no templo de *Obátálá*, cada sacerdote pega as folhas da sacola dele, toca-as em sua testa, e silenciosamente faz seus pedidos, passando as folhas para o *Obalésùn*, que as coloca em um saco pendurado no teto por um gancho, orando por todos os devotos que estão presentes. Tocando as folhas com a testa, transmite-lhes poder, conforme um provérbio ioruba:

“*Orí mú oògùn jé*”

“*Orí* assegura a existência da medicina”

Tendo conseguido as folhas sagradas, os sacerdotes formam uma fila, em frente ao altar de *Obátálá* para agradecer pelo sucesso da viagem. Eles já removeram os paramentos do corpo e, chefiados pelo *Obalésun*, dançam em círculos para celebrar a primeira cerimônia importante do festival de *Obátálá*. Os sacerdotes deixam o templo, e reúnem os membros de sua linhagem que estão esperando do lado de fora, para dançar durante o caminho para suas respectivas casas.

Pesquisadores das peregrinações tradicionais tem focado largamente sobre o as assim chamadas “grandes tradições” e tem falhado em incluir as religiões indígenas.⁴⁰ Mas a jornada do templo de *Obátálá* para a floresta sagrada para obter as 201 folhas tem a característica de uma peregrinação, pois a noção é de uma jornada sagrada, cujas folhas

⁴⁰ Sobre as grandes tradições peregrinatórias, ver: Dubisch, *In a Different Place*; Turner & Turner, *Image and Pilgrimage*; Morinis, *Pilgrimage*.

precisam ser colhidas dentro de uma noção de tempo e espaço para que “uma transformação social e espiritual aconteça”.⁴¹

Conhecendo as múltiplas “formas, motivações e significados” que as tradições peregrinatórias acontecem nos grandes centros na Grécia, Jill Dubisch anota que os lugares peregrinatórios são mais poderosos e extraordinários que os utilizados todos os dias.⁴² Ela anota que o poder experimentado pelos peregrinos no lugar de peregrinação, que pode ser acessado como se fosse, de alguma forma, a própria casa deles, em um “sentimento de renovação espiritual, doenças curadas, um objeto físico ou a transformação de um *status* social”.⁴³

Os sacerdotes de *Obàtálá* usarão as folhas sagradas para preparar uma poderosa medicina profilática. Ligados à medicina tradicional, os anciões do culto de *Obàtálá* são curadores em suas comunidades. Todos os que os consultam procuram por curas para todos os tipos de doenças. A medicina feita com as folhas sagradas é chamada *èrò* que é utilizado como tratamento inicial para qualquer tipo de enfermidade. Esta medicina quintessencial é disponibilizada para a maioria dos visitantes que pedem por ela. Um dos chefes enviou um recado para mim através de um dos meus colegas de pesquisa, Chief Ògúndijo, um instrutor da Universidade, que eu preciso de lembrar de enviar uma garrafa vazia para o templo, para coletar o *èrò*, para levar para a América.

Parte da experiência da peregrinação é baseada sobre a noção que existe um tempo auspicioso momento para a coleta de folhas: - de manhã bem cedo quando as folhas estão acordando! O povo de *Ifè* acredita que as folhas, como os humanos, também dormem (*ewé sunko*), e se elas foram colhidas no momento errado elas perdem suas forças e não podem ser usadas para os rituais. Na cerimônia de peregrinação à floresta sagrada, tempo e espaço, ambos possuem um importante papel na eficácia do ritual.⁴⁴

Como outras peregrinações de outras religiões, a peregrinação de *Obàtálá* representa um teste para a vontade e perseverança dos participantes. O sacerdote de *Obàtálá* é testado com vinho de palma, o grande tabu do deus. Superando a tentação de beber vinho de palma, ele vence o principal tabu de *Ìdítá* e prova ele mesmo ser o guardião da retidão moral do grande deus da pureza. Assim, após completarem com sucesso a peregrinação à floresta sagrada, os sacerdotes promovem uma grande celebração. Eles dão boas-vindas aos sacerdotes com tambor real especial em um evento público aberto para todos. Como anotaram muitos pesquisadores, a jornada sagrada, diferente do que anotou Turner, não anula a hierarquia social, nem a estrutura social.⁴⁵ O *Obalésùn* e a hierarquia dos sacerdotes mantem suas hierarquias e posições sociais durante e depois a peregrinação. Durante a jornada sagrada eles se alinham de acordo com a hierarquia, com

⁴¹ Niditch, *Ancient Israelite Religion*, 35.

⁴² Idem, 46.

⁴³ Idem, 35.

⁴⁴ Idem, 38.

⁴⁵ Turner and Turner. *Image and Pilgrimage*; Eickelman, *Moroccan Islam*; Dubisch, *In a Different Place*.

as crianças na frente e os mais velhos atrás. As funções sociais e religiosas de cada sacerdote-chefe são mantidas. Os tambores reais trazidos como uma recepção de boas-vindas mostram que a cerimônia não é simplesmente uma celebração da linhagem (de *Obàtálá*), como muitos outros festivais de *Ilé-Ifè* são, mas uma celebração para todos.

ÌPIWÒ: OS RITUAIS DE SACRIFÍCIO

O sacrifício é crucial para os festivais e rituais de *Ifè*. Em um festival maior como o de *Obàtálá*, o sacrifício é o ritual central para honrar o deus sendo diferente do festival de *Olójò*, pois todos os rituais seguem uma sequência. O sacrifício de *Obàtálá* conecta as cerimônias do dia anterior com as cerimônias do dia seguinte, durante o qual os sacerdotes reafirmam a identidade da realeza do grupo de *Ìdita* na cidade sagrada. No contexto ritual, o sacrifício para *Obàtálá* e *Yemòó* reforça a propriedade do *àṣe*, o poder sagrado, de *Ìdita*. Como outros aspectos dos rituais de *Obàtálá*, o sacrifício ritual de *Ìpiwò* (também chamado *Ìmúwò*), é complexo. Ele começa com a preparação dos elementos rituais não em *Ìdita Ilé*, o templo, mas em *Ìdita Oko*, na floresta, distante sete quilômetros.

De acordo com a lenda, quando *Odùduwà* e seus aliados expulsaram *Obàtálá* de *Ilé-Ifè*, *Obàtálá* escondeu-se em *Ìdita Oko* e viveu ali por décadas até retornar. O ritual assim relembra a permanência de *Obàtálá* e *Yemòó* na floresta através de um sacrifício no lugar considerado como o mais importante assentamento do poder do *Òrìṣà*. O sacrifício ritual de *Ìpiwò* lembra o povo de *Ìdita* de um espaço especial providenciado como um local seguro, pelos seus ancestrais. O ritual é reencenado para reviver o passado místico da linhagem de *Ìdita*. O local do sacrifício representa um centro ritual que serviu como um centro sagrado enquanto *Obàtálá* e *Yemòó* estavam no exílio⁴⁶. Como ele era visto como um local provisório, seus elementos rituais são simplificados, faltando alguns ritos elaborados como é visto em *Ìdita Ilé*.

Treinando para a viagem à floresta e preparando-se para o grande trabalho, dois jovens rapazes praticam o carregamento dos ícones sagrados de *Yemòó* e *Obàtálá*. Antes que um novato possa carregar o ícone, ele é iniciado. O sacerdote de *Obàtálá* realiza a divinação com noz de cola para orientar a ida do jovem que sairá antecipadamente para preparar a viagem ao templo de *Obàtálá* na floresta. Inimigos que poderiam atrapalhar sua jornada são derrotados com o poder dos deuses de *Ifè* (*Obalùfòn* ou *Olúorogbo*), ou da deusa da terra, *Ilé*. O sacerdote de *Obàtálá* pega a noz de cola, a quebra em seus lóbulos e diz para *Obàtálá* e *Yemòó*:

Bàbá, obì nàa rèé!

Yèyé, obì nàa rèé!

⁴⁶ Niditch, *Ancient Israelite Religion*, 105.

Pai, aqui está sua noz de cola!
Mãe, aqui está sua noz de cola!

Os dois carregadores de *Obàtálá* e *Yemòó* são então completamente vestidos com roupas brancas. Um dos jovens vai à frente carregando o ícone de *Yemòó*, enquanto o segundo jovem o segue carregando o ícone de seu marido *Obàtálá*. Ambos os carregadores carregam os ícones verticalmente sobre o ombro esquerdo. Toda a comitiva da linhagem de *Ìdita* partem para o templo de *Ìdita Oko* enquanto as pessoas na estrada fogem para se esconderem e não verem as imagens de seus deuses. Porém, alguns teimosos que não acreditam permanecem quebrando o tabu de não poderem olhar. Durante minha visita, eu vi que um dos devotos de *Obàtálá*, uma sacerdotisa completamente vestida de branco os corrigiu com energia até que os sacerdotes de *Obàtálá* os expulsaram da estrada flagelando-os com as varas:

O ráàárò, o ra rálé!
O sodúnìí, O ni sèrèmirìn!

Você viu a manhã, mas você não verá o amanhecer!
Se ver o ritual deste ano, não viverá para ver o próximo!

Tais palavras demonstram a crescente frustração dos seguidores de *Obàtálá* com o desrespeito demonstrado a uma tradição de *Òrìṣà* e seu declínio ritualístico na cidade, uma vez que testemunham estas celebrações diariamente.

Um acontecimento diferente, mas relacionado, aconteceu durante o caminho para *Ìdita Oko*. Alguns jovens muçulmanos Haussa emigrantes do Norte que viviam em um lugar chamado *Sabo* (ou Vila de Forasteiros) correram para dentro da procissão de *Obàtálá* e se recusaram a sair, gerando uma briga. Os Haussa, provavelmente muçulmanos leais que zombam dos rituais e festivais tradicionais queriam apedrejar os jovens *Ìdita* que os expulsavam, e viam nos festivais uma oportunidade para reafirmar suas práticas que eram restritas na cidade. Um jovem pediu aos intrusos que eles saíssem do local e voltassem para suas casas pois eles não entendiam o ritual.

No passado, e até os anos oitenta, iorubas muçulmanos, cristãos e seguidores da religião tradicional foram razoavelmente tolerantes uns com os outros. Nesse clima, as relações religiosas foram mediadas por um sentimento de laços culturais e sociais de troca profundos configurados em uma matriz. Um ioruba que foi ministro do Governo Federal da Nigéria disse a um repórter do *New York Times* na época dos conflitos religiosos na Nigéria nos anos noventa:

“Aqui, quase todas as casas são, parte muçulmana, parte cristã, e parte pagã [sic]. O que nos distingue do Norte não é nossa religião, mas a forma como a interpretamos. No Norte, o Islam um negócio muito sério”.⁴⁷

Atualmente, formas radicais cristãs e muçulmanas, ambas, tem atacado as religiões tradicionais ioruba. Veremos mais adiante nos capítulos sobre os sacrifícios rituais uma invasão da tradição, não por pessoas de fora, mas por jovens pentecostais membros da própria linhagem *Ìdita*.

Ìdita Oko e o sacrifício do chão.

Como eu havia trazido meu carro, eu ajudei o grupo a carregar seus grandes tambores para o sacrifício do chão. Os rituais da tarde e da noite começaram em um mato dividido em muitas “câmaras” similares às divisões do templo em *Ìdita Ilé*.

A “câmara” mais externa era reservada aos emissários do *Ònì*, chamada *Òmìrìn*, que foram enviados com para presentear com os animais de sacrifício: duas cabras gordas e uma garrafa de gim.

Em outra seção foi colocado um aviso de “proibido para estranhos”: *Àjòjì yóò sé o!* ” Era uma área limitada onde as mulheres que pertenciam à família e outras pessoas não iniciadas tinham que esperar.

Um caminho levava para a parte interna e sagrada do templo. Aqui, como em *Ìdita Ilé*, em sinal de respeito a *Obàtálá* e *Yemòó*, mulheres eram proibidas de usarem brincos, colares e chapéus. Os seguidores eram nomeados não por seus nomes, mas apenas por “Filhos de *Ìdita*” (omo *Ìdita*), uma forma de experiência comunitária dentro do templo sagrado.

Os dois grandes tambores, e os instrumentos de percussão em ferro (*ewó*) foram colocados no interior do templo. Um pote largo, alto e aberto em cima para acomodar os sacrifícios foi colocado no fundo do espaço. Esta área simbolizava que o ponto principal do lugar, ou *ojú ilé*, o ponto mais central do espaço ritual. O espaço era largo o suficiente para acomodar várias pessoas, com grandes folhas de banana espalhadas sobre o chão onde os sacerdotes sentavam durante as cerimônias.

A parte interna do santuário foi reservada aos sacerdotes para trocarem as roupas da cerimônia. Seus corpos e rostos foram pontilhados com tinta branca e cruzeiros, e desenhos foram pintados em seus peitos, com panos brancos amarrados dos pulsos até os joelhos, usando um chapéu em forma de cone. O sacerdote de *Obàtálá* segura dois “rabos de cavalo” (*ìrùkèrè*) usado para dançar. Todos os sacerdotes e sacerdotisas chefes ostentavam seus títulos em seus peitos.

⁴⁷ Cohen, “Anger”, 3.

O Ritual do Primeiro Sacrifício

Os tamboreiros tomaram suas posições ao lado esquerdo dos sacerdotes no espaço interno, enquanto um jovem distribuiu os instrumentos de ferro (*ewó*) aos sacerdotes e devotos selecionados para fazerem parte da percussão. Após todos os sacerdotes se sentarem, eles olham para os ícones de *Qbàtálá* e *Yemòó* fazendo um breve período de profundo silêncio... subitamente, um barulho se ouviu no lado de fora do santuário pois uma cabra gorda foi introduzida nele, uma das duas cabras oferecidas pelo *Oòni*, trazida pelos seus emissários, chamados de *èsìn Oòni* (o que o *Oòni* mandou trazer para propiciar *Qbàtálá*).

Enquanto isso, os tambores, os cânticos e os instrumentos de ferro foram tocados com vigor. Os dois carregadores dos ícones carregaram os deuses cautelosamente, fazendo uma dança circular em volta do grande pote que ali estava. Cautelosamente, eles colocaram os ícones no chão ao lado do pote.⁴⁸ Um dos devotos pegou a cabra pela corda amarrada em volta do pescoço, andou em volta dos ícones, deitando-a no chão. Imediatamente, um dos chefes pegou uma faca afiada e cortou a garganta da cabra. O sangue coletado em uma vasilha foi derramado sobre o ícone, para ungi-lo. Enquanto esta parte do sacrifício era feito, os devotos faziam fervorosas preces para que o sacrifício garantisse seus pedidos, cantando fervorosamente para o casal divino:

T'Olúwa mi l'àse, t'Òrìsà l'àse!

T'Obaláse, t'Òrìsà l'àse!

Meu Senhor dono do axé, Orixá tem axé!

Meu rei dono do axé, Orixá tem axé!

Àse: o poder quintessencial do *Òrìsà*

Os versos líricos anteriores revelam a fundação e propósito do sacrifício, afirmando a propriedade [por *Qbàtálá*] do poder mágico sagrado *àse* que une o *Oòni* (*Odùduwà*) e *Ìdíta* (*Qbàtálá*). Porém, os versos líricos afirmam que será pela vontade do *Òrìsà Qbàtálá* que isso acontecerá.

A força do *àse* ou poder sagrado de *Qbàtálá* é o tema de muitas conversas entre seus devotos. Um *itàn odu* (mito sagrado) narra que:

⁴⁸ Ulli Beier registrou que um pesquisador havia observado uma cerimônia similar em 1955, na qual, sem querer, uma das imagens caiu quando uma dança especial estava sendo realizada, o que gerou uma grande angústia. Os oráculos foram consultados e muitos sacrifícios foram prescritos para apaziguar os deuses da desonra. Beier, "Year of Sacred Festival. "

“Certa vez, *Odùduwà* convidou *Obàtálá* para uma festa e preparou um trono real para ele. Porém, embaixo do trono cavou um buraco e cobriu-o com uma esteira, para que *Obàtálá* caísse nele.

Obàtálá e seus filhos aceitaram o convite de *Odùduwà* e foram para sua para celebrarem juntos, mas, no caminho para a festa *Obàtálá* foi secretamente avisado sobre a traição de *Odùduwà*, e foi aconselhado por seus seguidores a para retornar para casa. *Obàtálá* recusou e, segurando seu *òpá àse* na mão esquerda, continuou a viagem para a casa de *Odùduwà*.

Quando ele chegou, foi orientado para sentar no trono que *Odùduwà* havia preparado para ele. *Obàtálá*, então, apontou seu *òpá àse* para a trono, e o buraco fechou imediatamente. Assim, *Obàtálá*, participou da festa com muito prazer e alegria.

Na hora de partir, ao final da festa, *Obàtálá* apontou novamente o seu *òpá àse* para o trono, e o buraco foi aberto novamente sem que ninguém percebesse. *Obàtálá* e todos os seus seguidores se despediram educadamente, e foram embora.

Odùduwà estava confuso. Ele não conseguia compreender o que aconteceu e foi sentar no trono para testa-lo, e caiu no buraco com trono e tudo! ”

Nota do tradutor: Este mito pode ser encontrado com mais detalhes no livro: “*Lendas Africanas dos Orixás*”, Pierre Verger, Salvador, Editora Corrupio, 1997.

Os devotos de *Obàtálá* argumentam que este mito explica porque até hoje não há imagens de *Odùduwà* em cima do chão; sua imagem encontra-se dentro do túmulo. A imagem de *Obàtálá*, no entanto, está em todos os lugares sobre a terra, como podemos ainda hoje. Estudando o status e o papel do culto de *Odùduwà* em *Ilé-Ifè* hoje, *Obadio* diz que o fato de não haver imagens de *Odùduwà* como uma característica positiva: “Quem pode ver a imagem de *Odùduwà*, ou de Jesus? ” (*A lè jí Jèsù a lè rí i?*).

Este mito é um dos vários mitos que retratam a disputa entre *Obàtálá* e *Odùduwà*. Apesar deste mito mostrar a vitória de *Obàtálá* sobre *Odùduwà*, o mais importante é o significado do *àse* do *Òrìṣà*. Como o próprio *Òrìṣàkùàdé* reconhece:

“O mito mostra que não importa o quanto poderoso *Odùduwà* possa ser, nem quanto belo possa ser seu festival, se *Obàtálá* não der ao novo *Oòni* o *àse* para governar *Ilé-Ifè*, ele não pode ser entronizado. *Olódumarè* deu para *Obàtálá* o *àse* para compensa-lo por *Odùduwà* ter lhe roubado o “saco” no tempo da criação”.

Nota do tradutor: O informante se refere ao mito da criação ioruba contado pelos devotos de *Odùduwà*. Para o mito da criação ioruba pelo *Òrìsà Ọbàtálá* (sem *Odùduwà*) ver: *Ọbàtálá e a Criação do Mundo Ioruba*, de Luiz L. Marins, 2013.

O grande festival do sacrifício para *Ọbàtálá* reafirma o poder místico do deus e sua divindade, que ele compartilha com ambos, o *Oòni* que governa *Ilé-Ifè* e providencia os animais para o sacrifício, e o *Ọbalésùn*, que é o governante da comunidade *Ìdìta*. Diferente do sacrifício para *Ògún* que é feito publicamente, aqui, o sacrifício para o *Oòni* para que ele não perca o *àse*, o poder vital para governar *Ilé-Ifè*, não foi público. Uma *orin* (canção) foi entoada:

T'Òrìsà l'àse!
T'Olúwa l'àse!

Ao Orixá pertence o axé!
Ao Senhor pertence o axé!

Surpreendentemente, apenas para registro, alguns jovens da própria linha *Ìdìta*, sussurravam: *Ti Jesus làse! T'Olúwa làse!* (A Jesus pertence o axé! Ao Senhor pertence o axé!), evidenciando a presença de evangélicos fundamentalistas jovens. Certamente os mais velhos não ouviram isso, o que seria considerado uma afronta repugnante dos cristãos dentro do espaço sagrado de *Ọbàtálá*. Eu não comentei este fato com meus informantes do templo de *Ọbàtálá*.

Com os deuses embebidos e ensopados com sangue animal, foi derramado gin dentro das “bocas” dos ícones. Finalmente, um pouco do sangue que foi coletado com as bolsas feitas com folhas, foi colocado em pontos estratégicos nos cantos do espaço aberto.

O segundo sacrifício ritual

Com o primeiro sacrifício ritual terminado, o grupo moveu-se para o segundo espaço aberto para o sacrifício do segundo animal, uma cabra jovem já amarrada a uma estaca. Um dos sacerdotes pegou a cabra e entoou orações. O animal foi então levado ao chão com outras duas estacas, em um balido agonizante. Os sacerdotes começaram a dançar em volta em homenagem a *Ọbàtálá*. Segurando dois *ìrùkèrè*, cada um dos chefes dançou em círculo onde *Ọbalésun* estava. Várias canções foram entoadas recontando histórias dos ancestrais que haviam vivido em *Ìdìta* e haviam feito os mesmos rituais antes deles, de acontecimentos antigos e mitológicos, de valores morais e familiares, do significado dos seus títulos e do mito histórico de *Ilé-Ifè*.

Como as canções dos aborígenes australianos reportados por Diane Bell, as canções líricas de *Obàtálá* infundem a linhagem Ìdìta com vigor e força.⁴⁹ Os atos são rituais de renovação e registro de identidade compartilhada.

Os *Òmìrìn* (emissários do *Oòni*) foram convidados a dançar em honra da presença real do *Obálesun*. No clímax, quando o *Obálesun* tocou o chão, os tambores começaram a tocar. Dançando em círculos, ele balançava um cutelo e, então, muito habilmente cortou a cabeça da cabra. Ele a levantou e colocou a cabeça ao lado dos ícones. O último estágio ocorreu com a canção final na qual os *Òmìrìn* pediram para saudar o *Oòni*: *Kí Oòni! Òmìrìn kí Oòni!* Com isso, os emissários do *Oòni* foram embora.

Enquanto a primeira cabra gorda foi guardada para ser cozida e distribuída na festa do próximo dia, a cabra jovem foi deixada no chão para putrefazer. Perguntei a um dos devotos sobre a diferença cerimonial e do ritual de execução dos dois sacrifícios:

“O primeiro animal foi intencionado para *Obàtálá* e *Yemòó*, para relembrar o dia deles e tudo que fizeram em vida entre o povo Ìdìta. É por isto que os banhamos no sangue. O segundo animal foi para *iwò* que é oferecida para pedir ao deus proteção, misericórdia, e saúde para o povo de *Ilé-Ifè*. Nós fazemos isso para o *Oòni*. ”

Então, o segundo animal sacrificado foi oferecido aos deuses totalmente, e sua carne não foi servida a nenhum ser humano.

Por isso, a primeira cabra que foi levada para dentro para ser servida é uma interessante questão aos pesquisadores de religião interessados em sacrifícios rituais porque ele mostra uma alimentação comum entre os deuses e humanos, um aspecto, às vezes, negligenciado de tal sacrifício ritual. Em uma crítica sobre teorias do sacrifício, especialmente exposta por Henri Hubert e Marcel Mauss, Jan Van Ball observou que com bastante frequência os pesquisadores enfatizam os processos dos sacrifícios para os deuses, mas deixam de lado a distribuição do sacrifício entre os celebrantes⁵⁰. [Neste caso] eles dão aos deuses as partes [internas] essenciais, distribuindo a carne como alimento durante para todos durante a festividade, uma prática comum nas culturas africanas e asiáticas, que erradamente é vista pelos pesquisadores como uma corrupção da essência do sacrifício. Este erro, afirma Van Baal, surgiu por causa da suposição que o sacrifício seria primariamente um “implemento de um astuto jogo de toma-lá-dá-cá com os deuses e ancestrais suficientemente tedioso para engana-los com pequenos petiscos”.

51

Em muitas sociedades indígenas secretas da África e Ásia, etnográfica evidencia sugere que os banquetes comunitários e a distribuição do alimento que foi sacrificado são

⁴⁹ D. Bell, *Daughters of the Dreaming*.

⁵⁰ Hubert and Mauss, “*Sacrifice*”.

⁵¹ Van Ball, “*Offering, Sacrifice, and Gift*”, pgs. 162 e 169.

tão comuns que alguns podem entender um sacrifício como uma refeição comunitária juntando os deuses, os espíritos, anfitriões e clientes – um ato de comunicação entre ambos, o sacrificador e seus deuses, e entre ele e seus seguidores humanos.

Dois tipos de sacrifícios caracterizam as cerimônias do festival de *Obàtálá*, entretanto, ambos os animais são dedicados a *Obàtálá* e *Yemòó*: o primeiro reúne os reis e os deuses em uma refeição comunitária, enquanto o segundo une o povo para guardar a tradição de sua linhagem ancestral, mantendo viva a sua mitologia.

Ìtápá: a reencenação da luta entre *Obàtálá* e *Odùduwà* pela supremacia

Se *Ìpìwò* é uma cerimônia solene e secreta, *Ìtápá* é a maior evento do festival de *Obàtálá* é público e muito espetacular, e tem a intenção de dramatizar o primordial encontro entre *Obàtálá* e *Odùduwà* reencenando o pacto ritual entre estas duas forças que juntas dominam *Ilé-Ifè*. Isto, é claro, é feito através de seus representantes: o *Oòni* e seu palácio, e o *Obalésùn* e o povo *Ìdita*. *Ìtápá*, o clímax do festival de *Obàtálá*, é semelhante ao *Olójó*, dia do festival de *Ògún*.

Durante a cerimônia, uma grande refeição comum de bolinho de feijão (*èkuru* *Ìtápá*) é cozido e servido para todas as famílias de *Ìdita*. Nós não sabemos a origem deste bolinho de feijão, um alimento especial, mas, de acordo com seu significado peculiar para o povo de *Ìdita*, podemos assumir que esta é uma alimentação ritual com a finalidade de união para toda a linhagem de *Ìdita*, e também uma refeição comum com os espíritos invisíveis de *Ilé-Ifè* “para defini-los como um todo, compartilhando e reencenando o mito da criação que reflete a memória histórica dos elementos do grupo.”⁵²

Chief *Òrìsàkùàdé* me disse um dia depois que “muitos espíritos que os visitaram no dia do *èkuru* *Ìtápá*”. Quando perguntei porque não os havia visto, ele respondeu com um sorriso dizendo que “somente um alto iniciado pode vê-los (*àwòn tí ó ti wejú*)”. Ele disse que antigamente o *èkuru* era vendido para todos que estivessem no festival, e que o dinheiro coletado era colocado aos pés de *Èsù*, o mensageiro divino de todos os deuses, pois “este dinheiro não era para os seres humanos, mas para as divindades”.

Aproximadamente às 14:00 horas daquele dia, eu vi os devotos de *Obàtálá* fazerem uma procissão no templo *Ìta Yemòó*, o local onde o templo de *Yemòó*, a mulher de *Obàtálá*, estava localizado. Chefiando a procissão, crianças carregavam em suas cabeças garrafas contendo *èrò*, uma profilática medicina feita de folhas sagradas colhidas a alguns dias atrás no mato sagrado. A garrafa do rei, com *èrò*, foi vestida com um pano branco. Uma menina de mais ou menos 9 anos carregou um banquinho chamado de “cadeira de *Yemòó*” que seria usada durante a cerimônia. Os anciões na procissão, seguiam a menina. Os sacerdotes usavam a mesma roupa que usaram no ritual do *Ìpìwò*: seus corpos pintados com pontos brancos, todos segurando *ìrùkèrè*, e usando *peke* (emblemas que mostram seus títulos). Muitas mulheres, incluindo *iyálórìsà*, *iyálájé*, e

⁵² Niditch, *Ancient Israelite Religion*, 105

outras especialistas nos rituais, participaram da procissão como devotos e também como detentoras de títulos.

A procissão então foi para o palácio do *Oòni*, e uma pequeno grupo de homens e mulheres de várias idades escoltavam a *iyálórìsà* mais velha que representava *Yemòó*, a mulher de *Obàtálá*. O papel de *Yemòó* é algumas vezes desempenhada por um homem, que, é claro, é vestido como uma mulher. Muito pesquisador tem registrado que durante o período de suas pesquisas o papel de *Yemòó* foi representado por um homem (Stevens, *Orisha-nla Festival*.) Esta prática mostra como a flexibilidade de gênero pode ocorrer na sociedade ioruba.⁵³ A *iyálórìsà* foi completamente vestida de branco, com muitas linhas brancas debaixo das quais ela segurava a garrafa com o preparado *èrò*, para o *Oòni*. Era dever da mulher assistente caminhar ao lado dela e segurar seus panos para ajudá-la para que não caísse quando a deusa a possuísse. Um grande número de sacerdotes dançava ao lado dela, seguindo a procissão.

Todos os olhos estavam voltados para a espetacular procissão. Enquanto ela caminhava firme e silenciosamente para o palácio, ela parou para sentar em seu banquinho por cinco vezes em importantes locais: no templo de *Obo*, no templo de *Ajé*, no templo de *Ògún*, no templo de *Ifá* em *Òkè Ìtasè*, e finalmente, em frente ao palácio do *Oòni*. Em cada um deles ela estava em transe.

Cercada pelo grupo que a conduzia para o palácio, os emissários do rei: *Jaàrán*, *Lówátèé*, *Àgùrò* e *Àróde*, sussurraram certas palavras em seus ouvidos. Na quarta parada, em *Òkè Ìtasè*, um grupo de babalaôs chefiados pelo *àràbà* (sacerdote chefe de *Ifá*) em *Ifè*, a rodearam. O *àràbà*, segurando um *ìróké Ifá* (sino de *Ifá*) agitava-o continuamente enquanto sussurrava em no ouvido dela. Ninguém ouvia as mensagens que o *àràbà* passava para a *Yemòó*, mas o *àràbà* me disse que estava pedindo a ela para apaziguar *Obàtálá* e *Odùduwà*, para que uma guerra entre eles não destruísse o mundo.

Após este conselho, o grupo de *Obàtálá* foi para o jardim em frente ao palácio, onde os emissários do *Oòni* já estavam esperando a chegada da procissão. Um jovem da família de *Obàtálá* presenteou os emissários com nozes de cola, retornando em seguida para o templo de *Obàtálá*.

Na segunda fase da cerimônia, a *iyálórìsà* caminhou entre o jardim e a porta do templo do *Oòni* três vezes. Após isto, ela enviou a garrafa com *èrò* para ele. Este presente medicinal de *Obàtálá* guardará a saúde do *Oòni* e o manterá forte durante todo o ano, pois para que haja paz no reino de *Ifè*, o *Oòni* precisa manter sua saúde. A entrada da *iyálórìsà* de *Yemòó* trazendo a garrafa que contem *èrò* representa um presente do próprio *Obàtálá* para a saúde do *Oòni*, para mantê-lo livre das doenças infecciosas, especialmente a temida varíola (*ṣànpànnán*), como também a cidade sagrada.

No final da tarde todos fizeram silêncio no templo de *Obàtálá* as portas foram mantidas fechadas. Logo chegou o *Oòni* e seus servos carregando sacolas de presentes em suas cabeças, e uma cabra gorda. Assim que eles entraram no tempo de *Obàtálá*,

⁵³ Nota movida para o corpo de texto, por fazer parte do contexto (o tradutor).

ajoelharam-se diante do *Obalésun*, ofereceram os votos de felicitações, e os presentes para *Obàtálá* e *Yemòó*. Os presentes são chamados de *erù Ifè* (carrego de Ifé). Este presente é feito todos os anos. Um dos sacerdotes disse-me que é por isso que o povo *Ìdita* às vezes são chamados de “*omò asorò kí Oòni ró gégé*” (filho do poderoso sacerdote que faz o ritual enquanto o *Oòni* assiste).

A cerimônia maior de *Ìtápá* foi seguida de rituais menores de sacrifício a outros deuses ligados a *Obàtálá* e *Yemòó* para apaziguá-los e solicitar-lhes ajuda. O festival terminou com uma grande festa (*àsè Obalésùn*), após o que os devotos retomaram suas rotinas diárias de louvores, adorações e oferendas para os deuses *Obàtálá* e *Yemòó*.

Em todos os sentidos, a *iyálórìṣà* que representou *Yemòó* teve um papel central em todo o festival ao mostrar *Yemòó* como mulher e mãe e, por extensão, sua preocupação com a saúde e a paz da comunidade, pois ao deixar o festival e ir ao palácio do *Oòni*, intermediou a paz entre *Obàtálá* (representado pelo *Obalésun*) e *Odùduwà* (representado pelo *Oòni*).

A ritualização mostrou uma tensão entre os devotes de *Obàtálá* e *Odùduwà*, seguida de uma subsequente pacificação do conflito através de *Yemòó*. Sem que *Obàtálá* soubesse, *Yemòó* levou ao *Oòni*, debaixo de suas roupas, a garrafa com o *erò* que continha o *àse* de *Obàtálá*, mas ela presenteou ao *Oòni* como se fosse uma medicina sua, e assim garantiu-lhe a saúde para governar *Ilé-Ifè*, e promover a paz da cidade sagrada para todos, pois *Obàtálá* não poderia atacar seu próprio *àse*.

O grupo de *Obàtálá* presenteou os emissários do *Oòni* com nozes de cola embrulhadas nas folhas sagradas da floresta, e o *Oòni* presenteou os devotos de *Obàtálá* com as oferendas. O festival terminou com festa, confraternização, e em paz, que foi obtida pela intermediação de *Yemòó*.

A identidade religiosa é construída e reforçada em padrões de comportamento que definem o que é sagrado, o que é tabu, o que é de fora, e o que é de dentro. O povo *Ìdita*, devotos de *Obàtálá*, constituem uma minoria religiosa dentro da grande comunidade de *Ilé-Ifè*. Apesar de terem sido conquistados por *Odùduwà*, eles conseguiram manter o poder religioso através do controle do conceito de *àse*, o poder mágico e divino, que é dado ao *Oòni* para que ele possa governar politicamente *Ilé-Ifè*.