
VALÉRIA AMIM, JOSÉ CARLOS VENÂNCIO & DONIZETE RODRIGUES

vamim@uesc.br; jcvenancio@sapo.pt; donizetti.rodrigues@gmail.com

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ, BRASIL; UNIVERSIDADE
DA BEIRA INTERIOR, COVILHÃ, PORTUGAL; UNIVERSIDADE
DA BEIRA INTERIOR, COVILHÃ, PORTUGAL**

ROTAS E RAÍZES DA NAÇÃO IJEXÁ

RESUMO

A nação de candomblé Ijexá no Sul da Bahia, com suas crenças, costumes e memórias, não desapareceu na experiência da escravidão e, nem tampouco, quando do movimento denominado de “a renascença Yorubá”, no qual devotos e estudiosos tenderam a equiparar uma diversidade de “nações” no Brasil com a assim chamada “nação Yorubá” da região do Golfo da Guiné na África Ocidental. No Brasil, este aspecto contribuiu para a generalização dos grupos étnicos que se autoidentificavam como de origem Yorubá, e que se reagruparam em duas “nações”: nagô e quêto. A partir da revisão da literatura existente sobre o tema, nos deparamos com um contexto marcado por dualidades e analogias: a universalização de um modelo religioso reconhecido como tradicional, construído a partir de fluxos migratórios, de expansões e independências políticas em África; e as diferenças locais, responsáveis pela forja de identidades étnicas “primeiras” e suas cosmogonias. Abordar criteriosamente esse contexto faz-se uma condição necessária para o entendimento das rotas e raízes utilizadas na “afirmação” de uma elaborada religião num período importantíssimo da formação do Candomblé no Brasil. Consequentemente, exige uma metodologia que envolva o confronto da tradição oral com os fatos históricos fornecidos pelos estudos no âmbito das ciências sociais indicados sobre a África.

PALAVRAS-CHAVE

Nação Ijexá; Yorubás; identidade

1. NOTA PRÉVIA

A partir da metade do século XVIII, o movimento de expansão do Dahomé, especificamente o que se desenvolveu na região denominada de Golfo da Guiné, na África Ocidental, tanto reconfiguraria as etnias africanas

envolvidas no tráfico negreiro, como também redefiniria os critérios identitários de alguns grupos da própria região. Tal movimento expansionista relacionava-se, de um lado, com o comércio negreiro transatlântico e, de outro, com o enfraquecimento de outros reinos da região, a exemplo de Oyó (M'bokolo, 1995).

Esse aspecto nos é particularmente significativo, uma vez que as religiões afro-brasileiras buscaram nos sistemas sociopolíticos, culturais e nas nações de origem um caminho para a distinção étnica. A vinculação com a nação de origem refere-se a lugares específicos em África, além de invocar expressivas identidades históricas e políticas. Isto posto, cabe ainda mencionar que as identidades forjadas nas religiões afro-brasileiras, tal como no Candomblé, seguiram soluções étnicas denominadas de “nações de candomblé”. De acordo com Lody, “não são, em momento algum, transculturações puras ou simples: são expressões e cargas culturais de certos grupos que viveram encontros aculturativos intra e interétnicos” (Lody, 2006, p. 43), não somente em suas regiões de origem, mas, especialmente, na diáspora atlântica.

A descrição e compreensão da nação de candomblé Ijexá no Sul da Bahia, objeto central de nosso estudo, com suas crenças, costumes e memórias, não visa à mera identificação das margens africanas na distinção de povos e reinos, ou mesmo, sob as condições impostas pelo tráfico, mas, sobretudo, buscamos inserir nas nossas reflexões as mudanças étnicas que se processaram, também, na África pré-colonial e colonial nos termos de uma perspectiva Atlântica “em que migrações, circulações e interações socioculturais tiveram importante papel” (Gomes, Farias & Soares, 2005, p. 35).

Além disso, a construção histórica do termo “nação” ancorou-se em vários fatores como o parentesco, as irmandades, as práticas religiosas, entre outros. O que significa pensar que os diversos contextos contribuíram para que os africanos se inventassem, recorrentemente, em termos de “nações” e de “identidades”, entre outros arranjos, articulando-se, parafraseando Gomes (2005), numa extraordinária cidade atlântica.

A partir da revisão da literatura existente sobre o tema, nos deparamos com um contexto marcado por dualidades e analogias: a universalização de um modelo religioso reconhecido como tradicional, construído a partir de fluxos migratórios, de expansões e independências políticas em África; e as diferenças locais, responsáveis pela forja de identidades étnicas “primeiras” e suas cosmogonias. A universalização de um modelo religioso refere-se ao movimento denominado de “a renascença Yorubá”, no qual devotos e estudiosos tenderam a equiparar uma diversidade de “nações” no

Brasil com a assim chamada “nação Yorubá” da região do Golfo da Guiné na África Ocidental.

Porém, acerca de tão instigante questão, alguns pontos merecem um olhar em perspectiva. Considerando os eventos ocorridos na África pré-colonial e colonial, em que espaço físico e temporal poderíamos localizar a contribuição dos Ijexás na universalização de um modelo religioso Yorubá? É possível abstrair das tradições míticas, elaboradas e vivenciadas nos reinos e/ou cidades-estados em África – através da oralidade –, um caminho para a reconstrução dessa trajetória, articulando, para tanto, outros campos de estudos como a história, a arqueologia e as ciências sociais, entre outros?

Quais influências históricas, ocorridas durante os séculos XVIII e XIX, na região do Golfo da Guiné, podem contribuir para o entendimento das rotas e raízes utilizadas na “afirmação” de uma elaborada religião num período importantíssimo da formação do Candomblé no Brasil?

Revisitar tais questões, através de uma ampla revisão da literatura existente sobre o tema, constitui-se o fio condutor deste ensaio.

As leituras iniciais apontam semelhanças existentes em África, como a percepção do sagrado em tudo; a comunhão entre o mundo visível e o invisível e entre o mundo dos vivos e dos mortos; o sentido comunitário de existência; o respeito religioso pelos ancestrais, que vem até os parentais; o cultivo do significado dos sonhos associado às diversas práticas de oráculo e divinação. Além disso, as religiões tradicionais africanas são religiões que não se esgotam com a fé em Deus. (Venâncio, 2009, p. 39). Entretanto, observam também diferenças: sistema de divindades e suas correspondentes mitologias; iconografias sagradas; interdições religiosas e regulações sociais (inclusive alimentares e sexuais) delas resultantes. Estes aspectos variam de uma região a outra, de uma etnia a outra, de aldeia a aldeia. todavia, as tradições religiosas africanas.

Por outro lado, as religiões afro-brasileiras possuem características comuns como a prática do oráculo e divinação, rituais litúrgicos com a presença do transe e os processos de cura, sacrifício e interdições.

Faz-se necessário, entretanto, introduzirmos algumas circunstâncias históricas e de localização dos povos hoje identificados como “yorubás” no Golfo da Guiné. Posteriormente, iniciaremos a reflexão em torno da oralidade/mitologia e a história na construção de uma trajetória religiosa dos yorubás, destacando os mitos cosmogônicos que retratam reis e orixás inserindo, ainda, aqueles de origem Ijexá.

2. FIOS DA HISTÓRIA

As características da África Ocidental, impressas pelas transformações que ocorreram na área, sofreram motivações de ordem interna e externa. Internamente, destacamos as migrações, as redes comerciais, os conflitos, quase sempre ligados à expansão, disputas territoriais, a presença do islamismo, bem como as adversidades impostas pelo meio ambiente, entre outros fatores, constituem-se indicadores africanos de sua forja.

Como elementos externos responsáveis por importantes transformações nas sociedades que se estendiam pelo Sudão e Golfo da Guiné, destacamos a presença árabe-mulçumana (Século VIII ao XVI), tanto no comércio como na adesão por grupos e reinos da área do islamismo. Destaca-se ainda nesse período um intenso comércio com o mediterrâneo e com os árabes. A partir do século XVI, a presença europeia e o tráfico de escravos irão imprimir significativas mudanças no modo de vida dos povos que ali habitavam. As guerras internas entre os reinos africanos viriam a produzir um contingente de cativos, em grande parte, destinados ao comércio transatlântico. Do século XIX ao XX seriam “as pressões externas e a ocupação territorial e política por parte da Inglaterra, que conduziram, em grande medida, o aumento e a intensificação dos ritmos de modificações e de reestruturações internas” (Oliva, 2005, p.144).

Os estudos arqueológicos que tratam das primeiras situações urbanas na África (por volta do século XIV) assinalam que as cidades não se formaram “como exceções isoladas a partir de um ambiente predominantemente rural, mas antes que, em certas circunstâncias, populações inteiras se teriam convertido a um modo de vida urbano, organizado em sua maioria em unidades muito pequenas, mas praticando uma cultura comum” (Oliver, 1994, pp. 109-110).

A formação do modelo de assentamento urbano dos iorubas se assemelhou ao processo descrito acima; todavia, segundo alguns estudiosos (Bascom, 1984; Ray, 2000), a formação ioruba remonta a um período que se estende aos séculos IX e X. Tais estudos realizados na cidade de Ifé e no Benin sugerem que a formação desses territórios se desencadeou a partir de um processo de mobilidade dos grupos, no qual cada tradição familiar forjou formas de assentamento e expansão dos grupos urbanos. Esses estudos referem que, no processo de expansão e dominação territorial, as cidades cresceram na savana húmida e de lá se expandiram para o interior da floresta, ampliando-se ao sul e a oeste do Níger (Oliver, 1994).

Esses modelos de assentamento se organizavam em cidades-estados, independentes entre si, mas que mantinham trocas mercantis e de

legitimidade política, a exemplo das relações com Ifé (Oliva, 2005). A formação de cidades-estados implicou ainda a absorção cultural e linguística entre os grupos vizinhos. Pode-se inferir que a transformação mais essencial efetivada pelo modelo urbano de assentamento residiu no fato de que grupos de diferentes linhagens tiveram que organizar os meios políticos que lhes permitissem conviver juntos em aglomerações próximas umas das outras (Oliver, 1994). Davidson ao afirmar “ainda hoje não existe nada mais surpreendente na terra dos iorubás do que o tamanho e vigor destas cidades na floresta” (1981, p. 126), destaca o marcante caráter urbano dos iorubás.

Por se estruturarem em unidades políticas autônomas, a presença destas cidades-estados foi significativa em toda região. Sabe-se ainda que “algumas cidades estenderam suas hegemonias por um espaço maior do que o de suas fronteiras” (Oliva, 2005, p. 151). As próprias cidades-estados iorubás e as pequenas aldeias, sob a influência destas, viriam a forjar o que mais tarde se denominou por reino iorubá; contudo, elas possuíam suas linhagens dinásticas e uma relativa autonomia política com relação às outras.

Sobre essa formatação política, alguns historiadores divergem destacando em tal estrutura elementos que se assemelham aos modelos de organizações federativas ocidentais. Ki-Zerbo, Ryder e M'bokolo em seus estudos afirmam que os reinos iorubás configuraram entre si uma espécie de federações de cidades, enquanto os ijebus¹ formavam uma federação de cidades menores (Ki-Zerbo, 1980; M'bokolo, 1995; Ryder, 1985).

Todavia, o olhar sobre esses povos africanos e/ou seus reinos deve proceder a análises diferentes da ideia europeia, mesmo que estes reinos apresentem elementos semelhantes ao modelo e estrutura de uma federação, reino ou império ocidental. Isto porque, embora utilizando termos e conceitos correlatos aos parâmetros ocidentais, deve-se ter em mente as diferenças de seus sentidos e significados em África, uma vez que as noções de fronteira e de propriedade para o africano se distinguem dos padrões ocidentais. Podemos exemplificar os vínculos existentes com as cosmologias e cosmogonias religiosas locais, a forma de legitimação de chefias e linhagens, a visão de mundo proeminente. Formas de vida que destacam, entre outras coisas, as diferenças entre os modelos.

¹ Membros de um reino integrante dos iorubás.

3. TRADIÇÃO ORAL E MITOLOGIA

Sabe-se que até o século XIX, aproximadamente, foi a tradição religiosa, marcadamente oral, que vigorou entre os povos africanos. No caso iorubá, os mitos e a memória coletiva desenvolveram um papel vital na explicação e compreensão de suas realidades e histórias. Pode-se inferir o quanto tais elementos – oralidade, memória e mitologia – influenciaram as relações sociais, relações de parentesco entre as linhagens ancestrais e chefias, bem como as relações com o sagrado, elaborando cosmogonias na interpretação do mundo e nas formas de vida de sua gente. Neste sentido, o mito desempenhou e desempenha, especialmente no âmbito religioso, uma função significativa, pois remete a uma tradição sagrada, a uma revelação primordial, a um modelo exemplar. Ele é “vivo no sentido de que fornece os modelos para conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência” (Eliade, 2006, p. 8). Ao contar uma história sagrada, o mito relata um acontecimento ocorrido em um tempo primordial, tido como tempo fabuloso, do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos “Entes Sobrenaturais”, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento desta: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”, que conta de que modo algo foi produzido e começou a “ser” (Eliade, 2006).

Assim, iremos introduzir uma tradição oral que foi identificada pelos estudiosos entre os grupos étnicos de língua iorubá em África. Essa narrativa foi transmitida, posteriormente, em suas cidades-estados, e reafirma uma linhagem ancestral, a partir de um fundador comum, *Oduduwa*, “[...] que, dizia-se, teria reinado em Ile Ife, de onde enviara numerosos filhos e netos para governar em outros lugares” (Oliver, 1994, p. 112). Pesquisadores e viajantes observaram que essa narrativa não era unilateral, uma vez que estava presente na maioria das cidades-estados ocupadas pelos iorubás, e mais, seus habitantes acreditavam nela, vivendo segundo essa tradição.

No Reino de Oyó e no Benin, as genealogias que se estendem a *Oduduá* eram registradas detalhadamente, a ponto de evidenciarem uma sucessão de vinte e três gerações de governantes, em cada cidade, até o começo do século XX. Segundo Ade Obayemi, a existência de um período pré-dinástico para as narrativas iorubás se comprovam a partir de evidências de assentamentos de pequenas cidades autônomas que se estendiam por toda extensão das terras ocupadas pelos iorubás, edo, idoma, eбира, nupe e borgu. Realizando uma análise topográfica dos topônimos, descritos nas narrativas sobre *Oduduá*, Obayemi observa que os fundadores teriam sido

de fato os chefes de aldeias situadas a poucos quilômetros de Ifé e sua hipótese é que “[...] a Ifé pré-dinástica surgiu do amálgama de uns poucos assentamentos vizinhos próximos, ocorrido provavelmente por volta do século IX” (Obayemi, 1976, p. 259).

A narrativa a seguir compõe o denso corpo de contos da mitologia iorubá, recolhida por Verger em Oyó.

No começo, a terra não existia... No alto era o céu, embaixo era água e nenhum ser animava nem o céu nem a água. Ora, o todo poderoso Oludumaré, o Senhor Supremo, residia no além. No além de um mundo que ainda não existia. Oludumaré encarregou a Òrìnsàlá (Oxalá) a criação do mundo, com o poder de sugerir (àbà) e o de realizar (àse), razão pela qual é saudado com o título de Aláábáláàse. Para cumprir sua missão, antes da partida, Oludumaré entregou-lhe o “saco da criação”. O poder que lhe fora confiado não o dispensava, entretanto, de submeter-se a certas regras e de respeitar diversas obrigações como os outros orixás. Òrìnsàlá pôs-se a caminho apoiado num grande cajado de estanho, seu opa osorò ou paxorô, o cajado para fazer cerimônias. No momento de ultrapassar a porta do Além, encontrou com Exu, que entre as suas múltiplas obrigações, tinha de fiscalizar as comunicações entre os dois mundos. Exu, descontente com a recusa do Grande Orixá em fazer as oferendas prescritas, vingou-se fazendo-o sentir uma sede intensa. Òrìnsàlá, para matar sua sede, não teve outro recurso senão o de furar, com o seu opaxorô, a casca do tronco de um dendezeiro. Um líquido refrescante dele escorreu: era o vinho de palma. Ele bebeu-o ávida e abundantemente. Ficou bêbado, não sabia mais onde estava e caiu adormecido. Veio então Olofin-Odùduà, criado por Olodumaré depois de Òrìnsàlá é o maior rival deste. Vendo o Grande Orixá adormecido, roubou-lhe o “saco da criação”, dirigiu-se à presença de Oludumaré para mostrar-lhe o seu achado e lhe contar em que estado se encontrava o Òrìnsàlá. Oludumaré exclamou: “Se ele está neste estado, vá você Odùduà! Vá criar o mundo! Odùduà saiu assim do Além e se encontrou diante de uma extensão ilimitada de água. Deixou cair à substância marrom contida no “saco da criação”. Era terra. Formou-se então um montículo que ultrapassou a superfície das águas. Aí, ele colocou uma galinha cujos pés tinham cinco garras. Esta começou a arranhar e a espalhar a terra sobre a superfície das águas. Onde ciscava, cobria as águas, e a terra ia se alargando cada vez mais, o que o iorubá se diz ilê nfe, expressão que deu origem ao nome da ilê Ifé.

Odùduà aí se estabeleceu, seguido pelos outros orixás, e tornou-se assim o rei da terra. Quando Òrinsalá acordou não mais encontrou ao seu lado o “saco da criação”. Despeitado, voltou a Oludumaré. Este, como castigo pela sua embriaguez, proibiu ao Grande Orixá, assim como aos outros de sua família, os orixás funfun, ou “orixás brancos” beber vinho de palma e mesmo de usar azeite-de dendê. Confiou-lhe, entretanto, como consolo, a tarefa de modelar no barro o corpo dos seres humanos, aos quais ele, Oludumaré, insuflaria a vida. Mais tarde, quando Òrinsalá e Odùduà reencontraram-se, eles discutiram e se bateram com furor (Verger, 1997, p. 85).

Verger (1981) assinala que a lembrança dessas discórdias é conservada nas histórias de Ifá², argumentando que as lutas e disputas entre as divindades podem ser consideradas como transcendência de fatos históricos antigos ao domínio religioso. A rivalidade entre Odùduà e Òrinsalá seria a fabulação de fatos quase reais, históricos, que dizem respeito à fundação da cidade sagrada de Ilê-Ifé.

Segundo relatos históricos Òrinsalá ou Obatalá, teria sido o rei dos Igbôs, povo que se situava perto do que mais tarde seria a cidade de Ifé. Durante seu reinado, ele foi vencido por Odùduá. Òrinsalá, rei dos Igbôs resistiu, reagiu com energia e expulsou Odùduá de seu palácio, onde este já havia se instalado. Mas, foi uma vitória que durou pouco tempo, pois este foi vencido por Obameri, partidário de Odùduá. Òrinsalá teve que se refugiar em Ideta-Oko. Obameri instalou-se na estrada que ligava Ideta-Oko a Ifé como forma de impedir o retorno de Òrinsalá. Tendo este perdido o seu poder político, conservou funções religiosas e, mais tarde, voltou para se instalar em seu templo situado em Ideta-Ilê. A coroa de Òrinsalá-Obà-Igbô, tomada por Odùduá, foi conservada até os dias atuais no palácio do Oòni, rei de Ifé e descendente de Odùduá. Durante as festas anuais celebradas em Ifé para Òrinsalá, os sacerdotes desse deus fazem alusão à perda da coroa de Obà-Igbô, rememorando seu antigo poder sobre o país antes da chegada de Odùduá e da fundação de Ifé (Verger, 1997).

Tais acontecimentos históricos são análogos ao trecho do mito que transformou Odùduá em rei do mundo, no momento em que este roubou de Òrinsalá o “saco da criação”. Tal significou, na realidade, o destronamento de Òrinsalá- Obà-Igbô, por Odùduá. Aqui, mito e história se aproximam e confirmam que Ifé foi de fato o primeiro núcleo urbano, espriando

² Ifá é um sistema de divinação baseado em 16 configurações básicas e 256 derivadas ou secundárias (Odú), obtidas por intermédio da manipulação de 16 castanhas de palmeira (ikin) ou pelo meneio de uma corrente (opèlé) de oito meias conchas.

sua linhagem na formação de outras cidades (Bascom, 1969; Law, 1973; Ryder, 1985).

Segundo a historiografia e a história oral, a primeira cidade-estado dos iorubás foi Ifé (ou Ilé-Ifé). A ela se seguiram as outras grandes cidades-estados, como Oyó, Equiti, Ijexá, Ijebu, Savê (Sabê) e Ouidhá (Idah) Egbá e Ondô.

As narrativas orais que recontam o mito de criação, mesmo que possuam algumas variações, dizem que Ilé-Ifé teria sido o próprio berço da humanidade. Todos os povos e reinos descenderiam do deus-rei Odùduá, fundador da cidade sagrada. Outra narrativa diz que Odùduá seria o condutor de uma gente vinda do Leste.

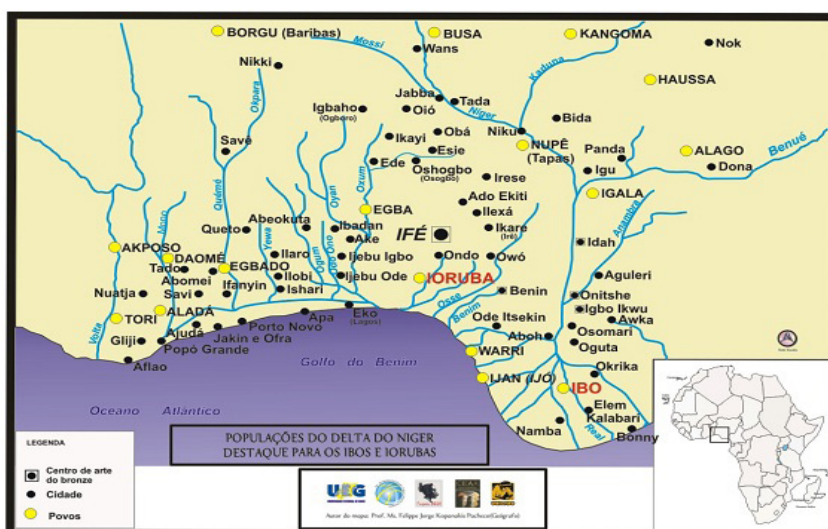


Figura 1: Principais cidades yorubanas - Abeokuta, Ado-Ekiti, Akure, Egbá, Egbado, Ibadam, Ife, Ilexá (Ilesa ou Ijexá) Ijebu-Ode, Ijebu-Igbô, Ilorin, Lagos (atual), Ode itsekim, Ogbomoso, Ondo, Ota, Osogbo, Owo e Oyó.

Fonte: <http://historiacsd.blogspot.pt/2013/01/africa-pre-colonial-africa-ocidental.html>

4. TESSITURAS ENTRE MITO, HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA

As pesquisas realizadas pelo arqueólogo alemão Leo Frobenius (1949) em sítios arqueológicos na região, com a descoberta de estatuetas e ruínas, viriam revelar, através dos testes realizados com carbono 14, que suas origens se situariam entre os séculos IX e X. Todavia, historiadores

como Silva (1996) situam sua fundação e ocupação aproximadamente no século VI. Como se vê, não existe um consenso, por parte dos estudiosos, quanto ao período de fundação. Porém, uma suposição parece ser comum: a de que o mito de origem dos iorubás encontra, a partir do século X, espaços históricos para sua forja. A ascendência de Ifé e Oyó sobre outros reinos, a partir das mudanças na forma de organização política – Ifé foi o primeiro reino iorubá a adotar a monarquia de direito divino, a expansão do poder político-econômico de Oyó – pode ter reconfigurado a tradição oral, adaptando as narrativas tradicionais referentes à formação histórica dos povos da região às mudanças ocorridas, legitimando-as.

Smith (1965, 1969) corrobora com essa premissa, dizendo ser possível que a mitologia revelasse acontecimentos reais sobre a história da região. O historiador destaca que a imposição de uma monarquia de origem divina teria causado uma transformação nas cidades-estados iorubás, sendo necessário ao grupo que ascendia ao poder, legitimá-la, introduzindo-a, portanto, às tradições orais. “O responsável por essas mudanças, que, na verdade, informariam a montagem de chefias dinásticas submentidas à influência de Ifé, teria sido um líder chamado Odùdúa” (Oliva, 2005, p. 153).

Embora alguns historiadores resistam ao emprego do mito na reconstrução da história, é possível percebermos o uso de certas referências da tradição oral em suas construções históricas. A ideia comumente partilhada de que Ifé influenciaria as demais cidades a instituírem suas lideranças políticas relacionadas ou legitimadas através da vontade divina, aparece na seguinte passagem:

É difícil avaliar o grau de verdade, se existe algum, entre as várias explicações presentes na tradição oral acerca das origens de Ile Ifé. Com certeza, existem poucas razões para acreditarmos na historicidade dos indivíduos envolvidos nessas narrativas, seja Odudua ou seus descendentes diretos, que seriam adorados entre os iorubás como orixás (...). Contudo, evidências arqueológicas vindas de Ile Ifé, principalmente suas esculturas em terracota e latão, que estão associadas a cerimônia da realeza divina, nos encorajam a acreditar que Ile Ifé foi um centro antigo dessa forma de monarquia. Sendo assim, é possível que Ile Ifé tenha sido o primeiro lugar entre os iorubás a utilizar essa instituição de realeza e que de lá ela tenha se espalhado para outros estados iorubás (Law, 1973, p. 211)

Podemos ver, por meio das genealogias das cidades-estados e reinos, as relações estabelecidas de seus reis ou líderes com Odùdúa, primeiro rei

de Ifé e criador da Terra. É possível encontramos na história referências a reis e dinastias locais, presentes nas tradições orais. “Uma primeira geração de Estados iorubás havia se formado no tempo dos netos de Odudua, que haviam se dispersado partindo de Ifé; se trata de Owu, Ketu, Bénin, Illa, Popo e Oyo” (Ryder, 1985, p. 361).

A respeito de Odùdua, Verger (1981) relata a existência de uma vasta documentação escrita. Para ele, Odùdua seria mais um personagem histórico do que uma divindade. Faz referência ao pensamento do Reverendo Bolaji Idowu que escreve: “Odùdua tornou-se objeto de culto após sua morte, estabelecido no âmbito do culto dos ancestrais” (e não divindade). (Idowu citado por Verger, 1997, p. 58). Ao assinalar que as pessoas que cultuam Odùdua não entram em transe, Bascom (1969) confirma o caráter histórico de Odùdua, uma vez que o transe é uma característica básica e singular no culto dos orixás. Neste sentido, mitologia e história concordam que Ifé foi tanto o cerne religioso – mitologicamente, ela é a referência usada na justificação da origem do mundo – como o centro de legitimidade política na região.

Se Ifé se destacava por sua importância religiosa e política, Oyó, por sua vez, se distinguia por sua relevância político-econômica. De sorte que as principais lideranças entre os iorubás seriam o Oni de Ifé (descendente de Odùdua) e o Alafin de Oyó (descendente de Xangô, filho de Oranian que era filho de Odùdua)³.

Segundo a historiografia, o Estado de Oyó foi fundado no século XV, expandiu-se e tornou-se um dos maiores estados com significativo poder político-econômico. De acordo com Matory (1994), essa conquista deve-se, sobretudo, ao seu monopólio ao acesso a cavalos de guerra através da rede de delegadas – esposa do rei. Além disso, também participou ativamente do comércio, especialmente de escravos. Oyó, de meados do século XVII ao final do século XVIII, foi o reino mais importante politicamente na região. As cidades e reinos dominados por Oyó acabaram por incorporar dialetos muito similares ao oyó e a praticar festas religiosas intimamente relacionadas ao ritual oyó e a sua mitologia. Consequentemente, os deuses de Oyó tornaram-se potente fonte de poder simbólico (Matory, 1998)

O mito de origem de Oyó afirma que,

O segundo príncipe do Reino iorubá (ou Yoruba) de Ile-Ifé, também conhecida como Ifé, Oranyan (também

³ Tanto o Oni quanto o Alafin reuniam poderes políticos, administrativos e religiosos. Porém, a influência do Oni é mais religiosa e do Alafin, política. Todavia, o Oni não era um simples sacerdote ou ritualista, mas o símbolo da unidade e a cabeça que conduz o corpo político de seu povo (Oliva, 2005).

conhecido como Oranmiyan), fez um acordo com o irmão de lançar uma incursão punitiva sobre os seus vizinhos do norte por insultar seu pai Obam Oduduwa, o primeiro Ooni de Ifé. No caminho para a batalha, os irmãos brigaram e o exército foi dividido. A tropa de Oranyan não era suficientemente grande para fazer um ataque com êxito, então eles vagaram a costa sul até chegar Bussa. Foi lá que o chefe local recepcionou-o e forneceu-lhe uma grande serpente com um encanto mágico amarrado à sua garganta. O chefe orientou Oranyan para acompanhar a cobra até que ela pare em algum lugar por sete dias e desapareça no solo. Oranyan seguiu os conselhos e fundou Oyo onde a serpente parou. O local é lembrado como Ajaka. Oranyan fez de Oyo seu novo reino e tornou-se o primeiro oba com o título de 'Alaafin de Oyo' (Alaafin significa 'dono do palácio' em Yoruba), deixando todos os seus tesouros em Ifé e permitindo que um outro rei chamado Adimu reinasse ali. (Stride & Ifeka, 1971, p. 291)

De acordo com Verger (1997), Oranian foi o filho mais novo de Odùdua e também o mais poderoso de todos eles. Sua fama se estendia por toda a nação iorubá: primeiramente, por ser um exímio caçador desde a sua juventude, mais tarde, pelas notáveis e numerosas conquistas que empreendeu. Foi o fundador de Oyó. Casou-se com Torosí, a filha de Elempe, o rei da nação Tapa (ou Nupe). Xangô, considerado pelos iorubás como o grande rei de Oyó foi fruto dessa relação. Oranian instalou um outro filho seu, Eweka, como rei em Benim, tornando-se ele próprio Ó̀ni de Ifé.

A tradição oral transmitida nos reinos e nas cidades-estados iorubá, e que se estendeu até aos terreiros no Brasil, através de um corpo mítico levado pelos sacerdotes, relata uma condição singular sobre a concepção de Oranian. Diz o mito que Ogum, durante uma de suas expedições guerreiras, conquistou a cidade de Ogatún, saqueou-a, trazendo consigo um rico espólio, inclusive de escravos e escravas. Uma das prisioneiras, de rara beleza chamada Lakanjê, chamou-lhe a atenção, e ele, tão encantado que estava não respeitou sua virtude, amando-a secretamente. Mas, alguns falsos amigos apressaram-se em falar com Odùdua sobre a paixão secreta de Ogum pela linda mulher. Odùdua exigiu que Ogum a trouxesse para ele sem demora Lakanjê. Com a morte na alma, ele entregou sua bela mulher ao pai, que encantado fez dela sua companheira predileta. Ogum não ousou contar ao pai o que se passara entre ele e Lakanjê. Nove meses mais tarde, Oraniem nascia. Seu corpo tinha a originalidade de ser verticalmente dividido em duas cores. Era preto do lado direito, pois Ogum tinha a pele

escura e, branco do lado esquerdo, pois a pele de Odùdúa era muito clara. Odùdúa, confuso, baixou a cabeça e nada soube dizer (Verger, 1981, 1997). Ainda hoje, esta característica de Oranian é representada todos os anos em Ifé, na época da festa de Olojo, quando um conjunto de servos de Óòni é pintado de preto e branco. Eles caminham com Óòni do palácio até Òkè Mògun, a coluna onde se encontra o monumento consagrado a Ogum.

Oranian, como já dito acima, foi o fundador da dinastia dos reis de Oyó. Segundo Verger (1981), a tradição oral que vigora em Oyó atribui a Oranian a criação do mundo e não a Odùdúa. Dessa maneira, estes dois personagens, Odùdúa e Oranian, são considerados os fundadores das respectivas linhagens reais de Oyó e de Ifé, o que, em certa medida, corrobora com a ideia de que o mito da criação do mundo é o reflexo da tradição histórica da origem das dinastias que imperam nesses dois reinos.

O mito institui uma temporalidade específica ao se fundar, isto é, normalmente se estabelece em períodos de mudanças ou de fundamentação de certos ordenamentos, permeado por contradições que não se esgotam em sua origem. As tradições míticas necessitam ser firmadas, assumidas e cultivadas. Neste sentido, ela é essencialmente conservação e, como tal, sempre está atuante nas mudanças históricas (Gadamer, 1997). Gadamer (1997) reafirma o que Smith (1965, 1969) e outros historiadores já tinham apontado anteriormente: o caráter de mobilidade da tradição. É possível observar mesmo em meio ao caos, as revoltas, as guerras e revoluções, normalmente responsáveis por “uma mudança generalizante das coisas”, onde novos ideais são criados, que do antigo conserva-se muito mais do que se suporia, e que desta relação entre o antigo e o novo emerge uma nova forma de validade, de legitimação. Além disso, o nosso comportamento em relação ao passado, na nossa qualidade de seres históricos, traz algumas questões que merecem uma análise mais criteriosa: o que realmente está no cerne do problema não é o distanciamento, nem tampouco a liberdade com relação ao transmitido. Pelo contrário, adentramo-nos na tradição, e esse ato não é uma inserção objetiva, como se o que nos é transmitido pudesse ser pensado como estranho ou alheio. “Trata-se sempre de algo próprio, modelo e intimidação, um reconhecer a si mesmo no qual o nosso juízo histórico posterior não verá tanto um conhecimento, mas uma transformação espontânea e imperceptível da tradição” (Gadamer, 1997, p. 374). Daí a importância das tradições orais para os povos iorubas; elas justificam e moldam comportamentos, éticas, modos de ser e de estar no mundo. Portanto, buscam atribuir um valor temporal singular a um conjunto de fenômenos análogos; permitem pensar a dispersão da história na forma de

conjunto; autorizam reduzir a diferença, atributo de qualquer começo, para assim retrocederem, sem pausa. “Na atribuição indefinida da origem; graças a ela, as novidades podem ser isoladas sobre um fundo de permanência, e seu mérito transferido para originalidade” (Foucault, 1995, pp. 23-24).

A partir de movimentos similares, mito e história se relacionam. O primeiro, funda sacralidades ou fatos heroicos reais ou não; o segundo, nos permite localizar em algum tempo passado fragmentos, memórias e enredos que explicam ou justificam situações do presente. O antropólogo Lévi-Strauss, ao referir-se ao significado do mito, tece a relação deste com a história assim:

Não ando longe de pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível –, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado. (Lévi-Strauss, 1979, p. 65).

Joseph Miller (1975), ao discorrer sobre os mitos dos Umbundus, destacou a função que estes mitos desempenharam em sua pesquisa, uma vez que eles forneceram elementos para uma leitura mais crítica da história e cultura desse povo. Para Miller, essas mitologias possuem uma lógica própria e, portanto, complementam os vácuos deixados pelos estudos históricos.

O mito de Criação da terra por Odùdúa — e a subsequente dispersão de seus dezesseis filhos, responsáveis pela fundação dos outros reinos iorubas — em certa medida, serviu, de um lado, para legitimar o poder do Alafin de Oyó e do Oni de Ifé sobre os demais Obas⁴ e, de outro, para afirmar as linhagens patrilineares, cuja ligação com o Oni de Ifé estava determinada através das relações estabelecidas com o ancestral divinizado, Odùdúa. Mesmo que o Obá fosse escolhido pelo Conselho de Notáveis⁵, este deveria se apresentar ao Oni de Ifé, levando consigo suas insígnias e paramentos para que o Oni as consagrasse com o axé⁶, força vital e divina de Odùdúa. Tal aspecto pode ser observado através dos rituais de

⁴ Reis ou chefes locais das demais cidades iorubás.

⁵ Normalmente, esse Conselho era formado por anciãos do próprio lugar e, na verdade, era ele quem decidia os rumos da sucessão local.

⁶ Força considerada, muitas vezes, por sua natureza divina, algo (não)humano na origem, poderosa e cheia de vida. Tais forças poderosas são geralmente consideradas desejável e assustadora e, portanto, têm uma natureza ambivalente.

entronização dos novos Obás, momento em que todas as cidades-estados e reinos iorubás reafirmam suas ligações com Ifé. Dessa maneira, os reinos se relacionam, a exemplo do reino do Benin, cuja ligação a Ifé remete a seu fundador lendário, Oranyan, filho de Oduduwa, o mesmo que será o primeiro Alafin de Oyó.

Fontes orais afirmam que o reino do Benin⁷ possuiu duas dinastias que se relacionam miticamente. A primeira foi a dinastia Ogiso e a segunda a de Oba, fundada por Oranian. Segundo a tradição oral, durante o reinado do último Ogiso, ele e seu filho Ekaladerhan foram banidos do Benin. Essa situação foi ocasionada pela leitura enviesada de uma mensagem do oráculo à Ogiso, feito por uma rainha. Ekaladerhan era um guerreiro querido e poderoso. Ao partir de Benin, ele viajou no sentido oeste para a terra dos iorubás. Neste mesmo período, o oráculo de Ifá previa que o povo de Ilê Ifé seria governado por um homem que “sairia da floresta”. Ekaladerhan adentra a cidade de Ifé instalando-se na posição de Oba. Mais tarde, ele recebeu o título de Oni de Ifé. Seu nome passou a ser Izoduwa⁸. Com a morte de seu pai, o último Ogiso, foi convidado a retornar ao Benin para assumir o trono. Entretanto, ele respondeu que como um governante não poderia deixar o seu domínio. Todavia, iria pedir a um de seus filhos que ocupasse o trono, tornando-se o próximo rei. Oranian concordou em ir para o Benin. Lá ele passou alguns anos antes de retornar e fundar o reino de Oyó. Em seu caminho para Ifé, ele invadiu e dominou Ego, recebendo do rei Enogie de Ego sua filha, a princesa Erimwinde. A princesa engravidou e deu à luz há uma criança chamada Eweka. Ao deixar a cidade, Oranian torna Eweka seu sucessor ao trono do Benin.

Existem outras narrativas sobre Oranian no reino do Benin que possuem algumas variações. Todavia, a questão da sucessão ao trono presente em tais narrativas afirma Eweka como o sucessor legítimo de Oranian. O presente Oba, Erediauwa I, é o 39º da dinastia Oba em Benin. Esse aspecto nos apresenta uma questão importante relacionada aos vínculos parentais estabelecidos entre os iorubás. O vínculo sócio-afetivo criado entre os iorubás, era o sangue. O pertencimento a uma família, através do elo sanguíneo, se estendia ao Estado. Podemos inferir o quão importante é pertencer a uma família, clã ou nação, considerando que, nas culturas africanas tradicionais, o indivíduo é inseparável de sua linhagem e continua

⁷ O antigo nome da cidade Benin também deriva da língua yoruba; Ile Ibinu literalmente significa “Casa da querela”.

⁸ ‘Izoduwa’ na língua nativa significa: eu escolhi o caminho da prosperidade, e ser digno do grande Odùdúá.

a viver através dela, constituindo-se um prolongamento de sua estirpe e conferindo-lhe continuidade, em contrapartida. De fato, quando se homenageia alguém, a saudação se realiza através da evocação do nome de seu clã ou de sua nação, visto que não se está saudando o sujeito isoladamente e sim com ele, por ele e nele, toda a linhagem de seus ancestrais e seu mundo.

O respeito ao ancestral e a relação mantida com este, tende a confirmar as relações de parentesco estabelecidas entre as cidades-estados e reinos. Isto é, quando vários reis invocavam um antepassado comum, como parece ser o caso de Odùduá, este fato indica que há entre eles uma relação de irmãos, conseqüentemente, entre eles e aquele que ocupa o trono do ancestral de todos os reis ou chefes das cidades-estados, o Oni de Ifé. Assim se estabelece o laço entre filhos e pais.

De forma parecida, estabeleceu-se a ascendência de outros reinos iorubás. As tradições de fundação de Ilexá, um dos reinos importantes inseridos na região dos iorubás, remete a uma migração dinástica de Ilê-Ifé, o centro sagrado da religião iorubá. A data provável de fundação do reino de Ijexá seria o período referente ao século XV. A capital do Estado histórico de Ijexá é a cidade de Ilexá. Ijexá tornou-se o termo para designar o povo desse estado e de parte do atual Estado de Oxum na Nigéria. Localizada na interseção de Ilê-Ifé, Oxogbo e Akure, Ilexá está entre as cidades consideradas “tradicionais”, integrando a história e os mitos dos iorubás.

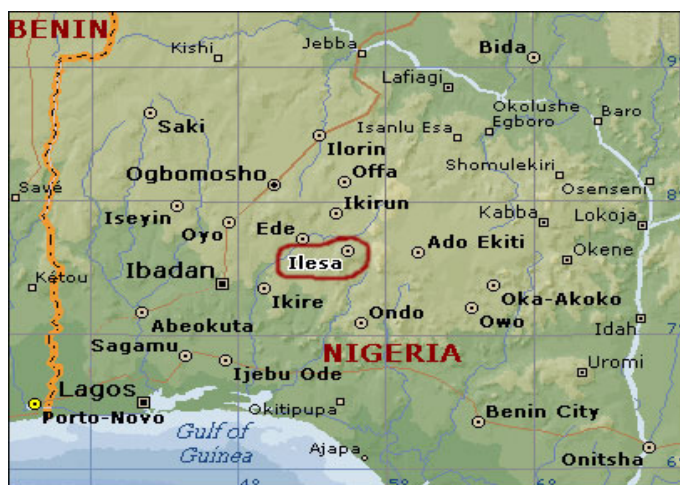


Figura 2: Mapa de localização de Ilexá

Fonte: <http://www.geocities.ws/monazitica/xango.html>

A narrativa oral que circula entre os Ijexás afirma que o reino foi fundado por um jovem filho de Odùduá, chamado Obokun. A autodenominação Omo Obokun, filhos de Obokun, feita pelo povo de Ijexá, decorre desse ancestral divino (Adékòyá, 1999). Diz a lenda que Obokun era um dos filhos mais novos de Odùduá. Estando Odùduá com uma doença nos olhos que o estava tornando cego, Obokun se oferece para ir buscar água no mar para curar a cegueira do pai. Ao voltar de sua viagem, ele foi informado que seu pai havia morrido. Ele então pede a sua parte da herança deixada por seu pai. Para sua surpresa, foi informado que toda a herança, incluindo coroas, terras, palácios entre outras coisas, tinha sido entregue a seus irmãos mais velhos. Para ele havia ficado apenas uma espada, Ida Ajasegun (espada da conquista). Com essa espada Obokun se tornou um grande guerreiro, fundando Ijexá e iniciando seu patrimônio. Os descendentes de Obokun, que mais tarde ocuparam o trono, receberam o título de Obá Obokun (Adékòyá, 1999).

Outra narrativa diz que a cidade era formada por assentamentos dispersos, possuindo uma população nativa denominada como Okesa. O seu chefe local foi considerado um descendente de Ogedengbe Obanla, um líder guerreiro que veio a falecer, em 1910. Em 1817, inicia-se no reino de Oyó uma série de guerras civis. Centenas de pessoas morreram nessas guerras, que perduraram até os idos de 1893, período em que houve uma forte intervenção da Inglaterra. Ogedengbe Obanla teve um papel vital como líder durante esses conflitos, evitando que Ijexá e outras cidades fossem dominadas por Ibadan. A cidade de Ijexá possui um memorial em sua homenagem.

Com o objetivo de confrontar os mitos com a história, ou ainda, melhor compreendê-los, devemos sublinhar alguns aspectos próprios dessas tradições. O lugar do sagrado, da religião, atravessa a vida por inteiro, o que nos permite afirmar que a vida em si com todas as suas instâncias são sagradas, inclusive a guerra. Nesse sentido, não são apenas as pessoas que vão para a guerra, da mesma forma tomam parte suas divindades, os orixás.

O espaço ocupado pelo orixá na organização social pode variar. Segundo Verger (1981), se a cidade possuir um rei, um obá com seu palácio real, ou mesmo se tiver somente um chefe local, um balé, o orixá irá contribuir para reforçar o poder do rei ou do chefe. Seu papel está em manter a estabilidade, a continuidade da dinastia, bem como a proteção de seus súditos. Mas nas aldeias independentes, onde não se instituiu a monarquia de caráter divino, a influência das religiões tradicionais é marcante e os chefes “fetichistas” sustentam a coesão social.



Figura 3: Ogedengbe Obanla
Fonte: <http://www.ogedengbe.com>

A religião dos orixás está fortemente relacionada à ideia de família. A família extensa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. Nesse sentido, em princípio, o orixá é um ancestral divinizado, uma vez que em vida conseguiu estabelecer vínculos que lhe asseguraram o domínio sobre certas forças da natureza, ou o exercício de certas atividades, ou ainda o conhecimento das propriedades dos vegetais, das plantas, e de sua utilização. “O axé do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante o fenômeno de possessão por ele provocado” (Verger, 1981, p. 10).

A passagem da vida terrestre à condição de orixá desses seres, possuidores de um axé poderoso, são repassadas através da oralidade e conservadas na memória coletiva. Esses antepassados não morreriam naturalmente; possuidores de axé — poder em estado de energia pura — era preciso que um ou mais familiares estabelecesse o Odù Orixá, para que o culto pudesse ser criado.

Em 1910, Léo Frobenius chama a atenção para o fato de a religião dos iorubás, tal como se apresenta atualmente, só gradativamente tornou-se homogênea. A sua uniformidade foi o resultado de adaptações e amálgamas progressivos de crenças vindas de várias direções (Frobenius, 1949). O panteão dos orixás, cultuados no Brasil, comprova em certa medida o que Frobenius apontou, embora em África, nas cidades de tradição ioruba,

ainda não haja um panteão hierarquizado, único e idêntico (Verger, 1981). O culto de Xangô ocupa o primeiro lugar em Oyó, o culto a Oxum é marcante em Ijexá, Iemanjá é a rainha de Egbá, Oxosse em Ketu. Existem alguns orixás cujos cultos abrangem quase a totalidade do território iorubá, a exemplo de Òrinsalá também chamado de Obatalá. Seu culto estende-se até o território do Daomé, onde Òrinsalá torna-se Lisa. Ogun, deus dos ferreiros e de todos aqueles que lidam com o ferro, hoje com as tecnologias, mostra uma extrapolação do quadro familiar de origem. Contudo, a posição de todos estes orixás está profundamente ligada à história das cidades onde eles figuram como protetores.

Um babalaô me contou, disse Verger:

Antigamente, os orixás eram homens. Homens que se tornaram orixás por causa de seus poderes. Homens que se tornaram orixás por causa de sua sabedoria. Eles eram respeitados por causa de sua força. Eles eram venerados por causa de suas virtudes. Nós adoramos sua memória e os altos feitos que realizaram. Foi assim que estes homens tornaram-se orixás. Os homens eram numerosos sobre a Terra. Antigamente, como hoje, muito deles não eram valentes nem sábios. A memória destes não se perpetuou. Eles foram completamente esquecidos; não se tornaram orixás. Em cada vila, um culto se estabeleceu sobre a lembrança de um ancestral de prestígio. E lendas foram transmitidas de geração em geração, para render-lhes homenagem. (Verger, 1997, p. 7)

De origem Ijexá temos Oxum, Enrilé, Lógunéde. Diz-se que Oxum em Osogbo fez um pacto com Larô, o fundador da dinastia dos reis locais e, em consequência, a água nessa região é sempre abundante. Erínlè tem seu culto realizado ao redor do rio Erínlè, afluente do rio Òsun, que atravessa a cidade de Ilobu (Ilú Òbú ou cidade de Òbú), localizada ao sul da Nigéria Ocidental. Ele é um deus da caça. Segundo Ulli Beier, dois cultos se misturaram: a do rio e a do caçador de elefantes, que em diversos momentos, viera socorrer os habitantes de Ilobu, ajudando-os a combater seus inimigos. Seu culto realiza-se em diversos lugares do rio e cada um desses lugares recebe um nome, porém é Enrilé que é adorado sob todos esses nomes.

Um trecho final de uma tradição oral nos fala do encontro de Enrilé com Oxum. No mesmo momento em que Enrilé, o rio, se pôs a correr, Oxum preparava-se para partir da cidade de Ijumu. Ela também se pôs a correr. E eles se encontraram perto de Edé. Ali onde se encontraram, o leito

destes rios é suave — eles estão felizes. Suas águas formaram um grande rio e o curso de ambos tornou-se o mesmo. Juntos, eles correm para a lagoa. Outra narrativa nos fala sobre a paixão de Oxum por Enrilé. Um dia Oxum Ipondá conheceu o caçador Erinlé e por ele se apaixonou, mas Erinlé não quis saber de Oxum. Ela não desistiu e procurou um Babalaô, este vos disse que Erinlé só sentia-se atraído pelas mulheres da floresta e nunca por mulheres do rio. Então Oxum pagou o Babalaô e arquitetou um plano, embebeu seu corpo em mel e rolou pelo chão da mata, agora sim, disfarçada de mulher da mata, procurou de novo o seu amor. Erinlé apaixonou-se por ela no momento em que a viu. Um dia, esquecendo-se das palavras do adivinho, Oxum Ipondá convidou Erinlé para um banho no rio; porém, as águas lavaram o mel de seu corpo e as folhas do disfarce se desprenderam. Erinlé percebeu imediatamente como tinha sido enganado e abandonou Oxum para sempre, indo embora sem olhar para trás (Verger, 1997).

Enrilé teria tido com Oxum um filho chamado Lógunedé, cujo culto acontece em Ilexá. Esse deus herdou de seu pai o dom da caça, vivendo seis meses na terra e os outros seis meses sob as águas de um rio, comendo peixe. Ele seria também, alternadamente, do sexo masculino, durante seis meses, e do sexo feminino, durante os seis meses restantes (Verger, 1981, p. 46).

Uma tradição oral que chegou ao Brasil, com os Babalaôs, conta que Logunedé era filho de Oxum e Erinlé. Eles viviam na montanha, afastados das cidades. Como os pais tinham um gênio difícil e viviam brigando, acharam melhor viverem separados. Erinlé ficaria no alto da montanha e Oxum no seu domínio, onde existiam águas e uma bonita cachoeira. Por gostar muito dos dois, Logunedé ficava dividido: não sabia se caçava com o pai ou fazia companhia a mãe. Como era um grande feiticeiro, preparou uma poção mágica por meio da qual, durante seis meses, teria características masculinas, usando um ofá para caçar e roupas azul turquesa e, nos outros seis meses, características femininas, trajando roupas amarelo douradas e empunhando um abebê. Certo dia, Logunedé estava em companhia de Oxum e, entediado, resolveu dar uma volta. Caminhou tanto que chegou até Ifé, reino do orixá Ogum. Com seu jeito carismático e formas femininas, cativou Ogum e foi morar com ele. Passados quase seis meses e Logunedé esqueceu-se de tomar a poção. Oxum, preocupada com a demora do filho, saiu à sua procura. Tal foi seu espanto ao encontrá-lo vivendo com Ogum, que expulsou-o de casa. Logunedé procurou o pai, pois não entendia o que estava acontecendo. Erinlé também não gostou da história e colocou-o para fora de casa. Desamparado, ele andou até a cidade de Oyó, onde encontrou Iansã, deusa guerreira dos ventos. Imediatamente, ela o acolheu

e o proclamou príncipe, por sua formosura, apesar da pouca idade. Sabendo da poção mágica, ela fez com que Logunedé bebesse um pouco, mas de nada adiantou, pois seu efeito já havia passado. Surpreendentemente, porém, ele se transformou numa pessoa de natureza andrógina, metade homem e metade mulher. Iansã que não tem preconceitos, vive até hoje com ele. Ou ela (Verger, 1981). Segundo se conta na África, Logunedé tem aversão por roupas vermelhas ou marrons.

É relevante esclarecer que pode haver variações nas narrativas míticas aqui apresentadas, mas alguns elementos presentes nas narrativas se repetem. Todavia, alguns orixás podem ser descritos sob dois aspectos: histórico e divino. Isso faz com que haja o encontro entre o mito e a história, uma fabulação de fatos reais ou fictícios que forjaram não somente a origem dos reinos ou das cidades-estados, mas, principalmente, elas disponibilizaram uma série de referências, servindo como princípio organizador no processo de formação das nações de Candomblé, conferindo-lhe, neste sentido, realidade social.

5. PALAVRAS FINAIS

As narrativas apresentadas apontam perspectivas teóricas que evidenciam o papel marcante desempenhado pela mitologia nas tradições iorubás. Além de compor aspectos do imaginário e da cultura religiosa, essa mitologia compôs a associação entre os reinos e as cidades-estados com o ancestral criador do cosmo e de Ifé, a cidade sagrada e o berço da humanidade. Para tanto, lançou mão de uma origem dinástica, legitimando uma realeza com atributos divinos, e com o poder de influenciar política e economicamente as demais cidades. Os diversos reinos que integram o território iorubá, como os de Egbá, Ketu, Ibeju, Ijexá e Oyó, por questões de legitimação religiosa, mantinham entre si estreitas ligações mitológicas ou heranças de certos períodos históricos. A leitura histórica do mito de Odùduá e de Oranian pode representar o movimento de expansão de Ifé e de Oyó.

No Brasil, tais aspectos da tradição africana se incorporaram aos ritos afro-brasileiros formando um amplo repertório mítico matizado. Essa matização produziu uma diversidade mitológica de variantes regionais típicas da religião dos orixás na África. Um forte sentido religioso relacionado à referência étnica funda o sentido de nação, através do designativo “culto de nação”. Quando alguém da religião do candomblé deseja especificar o rito que segue, o faz dizendo qual é a sua nação. Para além de uma

denominação religiosa, encerra, também, uma referência étnica: funciona como etnôminos, refere-se a grupos africanos ou aponta para categorizações elaboradas a partir da diferenças. Os oriundos da África Ocidental eram, no Brasil, chamados de nagô ou ketu, independentemente de suas linhagens ancestrais ou de sua procedência. No candomblé, a nação nagô, preservou crenças, valores e memórias de diversos grupos aparentados; fundou uma nova identidade religiosa afro-brasileira baseada num substrato cultural herdeira das civilizações Iorubás.

Na Bahia, por volta do final do século XVIII e XIX, verificou-se a presença marcante de nagôs de todas as províncias, de Oyó, de Ilexá, de Egbá, de Lagos, de Ketu, de Ifé, de Yebu, de Ilorin, incluindo a absorção das várias míticas negras, inclusive a mítica dos jejes, por parte da nagô.

Assim como as outras tradições religiosas, a Ijexá, também se adaptou. Recriou seus recursos étnicos, materiais, sociais e ideológicos num movimento de desterritorialização e reterritorialização étnica de permanente transformação. Para tanto, vivenciou as mudanças e lógicas culturais que ocorriam nas reinvenções da África em espaços específicos da diáspora.

A permanência nos dias atuais dessa tradição na Bahia e em África significa, entre outras coisas, que ela manteve intensa relação com os eventos sociohistóricos de ambas as regiões, participando da formação de seu campo religioso e político. Indica, ainda, a superposição e a relação dessa tradição com as demais tradições culturais de matriz africana e católica. Podemos inferir que as reminiscências do passado dessas tradições, através da memória dos mais velhos da comunidade, transmitidas através da oralidade, pelo mito, se (re)configuram no presente, repondo, simbolicamente, processos básicos responsáveis pela criação de significados para o grupo, situando os fatos únicos e o cotidiano em uma rede de significações.

FINANCIAMENTO

Este pós doutoramento é financiado pela Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior – CAPES.

REFERÊNCIAS

Adeókà, O. A. (1999). *Yorubá: tradição oral e história*. São Paulo: Terceira Imagem.

Bascon, W. (1969). *Ifá divination: Communication between gods and men*. Bloomington: Indiana University Press.

- Davidson, B. (1981). *A descoberta do passado de África*. Lisboa: Sá da Costa.
- Eliade, M. (1998). *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- Eliade, M. (2006). *Mito e realidade*. 6.ed. São Paulo: Perspectiva.
- Foucault, M. (1995). *Resumo dos cursos do College de France 1970-1982*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Frobenius, L. (1949) *Mythologie de l'Atlantide*. Paris: Payot.
- Gadamer, H.-G. (1997). *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Gomes, F., Farias, J.; Soares, C. (2005). *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro, RJ: Presidência da República, Arquivo Nacional.
- Ki-Zerbo, J. (1980). *História da África negra*. Vol I. Lisboa: Europa América.
- Law, R. (1973). The heritage of Oduduwa: Traditional history and political propaganda among Yoruba. *The Journal of African History*, 14(2), 207-222.
- Lévi-Strauss, C. (1979). *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70.
- Lody, R. (2006). *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Matory, L. (1994) *Sex and the empire that is no more: gender and the politics of metaphor in Oyo Yoruba religion*. Minneapolis: London, University of Minnesota Press.
- Matory, L. (1998). Yorubá: As rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. *Horizontes Antropológicos*, 4(9), 263- 292.
- Miller, J. (1975). Nzinga of Matamba in new perspective. *Journal of African History*, 16(2), 201-216.
- M'Bokolo, E. (1995) *Afrique noire. Histoire et civilisations* (Tome I: jusqu'au XVIII siècle), Paris: Hatier.
- Obayemi, A. (1976). The Yoruba and Edo-speaking peoples and their neighbors before 1600 AD. In J. Ajayi & M. Crowder (Eds.), *History of West Africa 1* (pp. 255-322). Nigeria: Longman.
- Ogedengbe: the legendary african warrioi*. Acedido em <http://www.ogendengbe.com>.

- Oliva, A. R. (2005). A invenção dos iorubás na África Ocidental: reflexões e apontamentos acerca do papel da tradição oral na construção da identidade étnica. *Estudos Afro-Asiáticos*, 27, 141-180.
- Oliver, R. (1994). *A experiência Africana: da pré-história aos dias atuais*. Tradução Renato Aguair; revisão técnica; Paulo de Blasis. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Ryder, A. F. (1985). Do rio Volta ao Camarões. In Niane, T. (Ed.). *História Geral da África: África entre os séculos XII e XV* (pp. 379-414). Brasília: UNESCO. Acedido em <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190252POR.pdf>.
- Silva, A. da C. (1996). *A enxada e a lança. A África antes dos portugueses*. São Paulo: Nova Fronteira/EDUSP.
- Smith, R. (1965). The Alafin in exile: a study of the Ighoho period in Oyo history. *The Journal of African History*, VI(1), 57-77.
- Smith, R. (1969). *Kingdoms of the Yoruba*. Londres: Methuen.
- Stride, G.T.& C. Ifeka. (1971). *Peoples and empires of west Africa: West Africa in History 1000-1800*. Edinburgh: Nelson.
- Venâncio, J. C. (2009). *O fato africano. Elementos para uma sociologia da África*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco.