

O DEUS SUPREMO IORUBÁ; UMA REVISÃO DAS FONTES*

Pierre Verger

(Universidade Federal da Bahia)

Uma definição do conceito do Deus supremo entre os iorubás não pode ser tentada sem uma referência de conjunto à religião iorubá. Existe uma vasta literatura sobre o assunto; mas antes de aceitarmos as idéias e conclusões ali oferecidas, devemos investigar as circunstâncias e os preconceitos que influenciaram os autores que trataram da matéria.

Dispomos de três fontes principais de informações: antigos viajantes, missionários cristãos e antropólogos. Os relatos dos primeiros estão freqüentemente enfeitados com elementos pitorescos destinados a divertir os leitores ávidos do exótico.

Os relatórios dos segundos refletem geralmente uma bem fundada fé cristã, uma austera moralidade e noções seguras do bem e do mal, tudo isto pesando duramente no seu conteúdo apesar do esforço para a compreensão do objetivo em vista.

Os informes dos terceiros dificilmente deixam claro que parte da informação obtida está isenta da influência dos missionários cristãos ou muçulmanos. Isto porque, na parte da África de que tratamos, o encontro das religiões animistas, como podemos também chamá-las, com o cristianismo, ocorreu ao tempo da chegada dos primeiros navegadores portugueses no século XV, no sudoeste, sob a bandeira do tráfico de escravos; enquanto que o encontro com o Islã ocorreu no lado oposto, sob a mesma bandeira, e muitas vezes sob o intolerante disfarce de guerra santa.

As circunstâncias em nenhum dos casos foram favoráveis ao estabelecimento de um espírito de compreensão e respeito para as convicções religiosas das comunidades nativas. Onde o Islã estava interessado, a conversão era um dever sagrado, e para o traficante de escravos era mais satisfatório e digno de louvor proclamar que ele estava desempenhando uma tarefa piedosa, resgatando a alma dos negros dos abismos impenetráveis da idolatria. Os católicos acrescentaram que era seu dever ajudar os negros a livrarem-se de cair nas

* Publicado em *Odu*, University of Ife, Journal of African Studies, vol. 2, nº 3, 1966.

garras dos hereges, e os protestantes felicitavam-se por deixá-los livres do abismo. Mas todos concordavam em que o animismo era uma religião desprezível.

Fora da África, nada de preciso se sabia a respeito da religião iorubá, antes do século XIX. Foi exatamente em 1845 que se publicou a primeira informação por d’Avezac¹ numa descrição da nação dos ijebus, compilada das narrativas de um Osifekuede, nascido na vila de Omaku, raptado por volta de 1820, com a idade de 22 anos e levado para o Brasil, onde se tornou escravo de um francês, Mr. Navarre. Levado para Paris por seu senhor em 1836, tornou-se livre de direito, e serviu de informante a d’Avezac.

Relatos dos antigos viajantes – Fetiche e fetichismo

Se nada então era sabido da religião dos iorubás, idéias gerais avultavam com referência às religiões das nações vizinhas. Baseavam-se elas em observações feitas pelos primeiros navegadores portugueses. As divindades africanas foram batizadas com o nome de *feitico*, palavra portuguesa que significa algo que era feito, “formado”, “coisa feita”.

Os primeiros viajantes de todos, não cuidaram geralmente do assunto da religião dos povos que encontraram. Duarte Pacheco Pereira,² falando do rio Lagos em 1506-1508, diz simplesmente: “Os negros deste país são idólatras, mas como isto são coisas sem muito interesse, evitaremos mencioná-las”. Mais adiante, descrevendo o rio Formoso, não nos esclarece nada melhor: “Há muitos usos errados na maneira com que vivem. Para não ser prolixo, não falarei de seus feiticos e ídolos”.

Do século XVII em diante, os traficantes de escravos informavam sobre as religiões que nos interessam; mas, como eles estavam mais preocupados em “fazer um tráfico lucrativo com negros, dentes de elefantes e outras mercadorias” (Snelgrave),³ falavam dessas religiões da maneira mais desdenhosa. Para aquela gente, elas eram: “Uma massa confusa de superstições ridículas” (d’Elbée); “Eu não creio que haja na terra um povo mais supersticioso” (Bosman); “Sua religião é tão ridícula e tão confusa” (Nyendael); “Supersticiosa, ridícula e sem fundamento” (Des Marchais); “Um mundo de costumes supersticiosos” (Snelgrave); “Uma espécie de idolatria de

¹ “Notice sur le pays et le peuple des Yébous en Afrique”, *Mémoire de la Société d’Ethnologie*, Paris, 1845.

² *Esmeraldo de Situ Orbis* (1506-1508), trad. de R. Mauny, Bissao, 1956, p. 135.

³ Guillaume Snelgrave, *Nouvelles relations de quelques endroits de Guinée et du Commerce des Esclaves qu’on y fait*, Amsterdão, 1734.

um incrível absurdo” (Pruneau de Pomergorge); “Uma embrulhada de superstições absurdas” (Dalzel).

Partindo dessas informações, o presidente Charles de Brosses⁴ num livro intitulado *O culto dos deuses fetiches ou paralelo entre a antiga religião do Egito e a atual religião da Negrícia*, publicado em 1760, dá pela primeira vez o nome de “fetichismo” àquelas religiões. Escreve ele:

Os dois pólos da teologia pagã são o culto dos corpos celestes conhecido como sabéismo, e o culto, talvez menos antigo, de certos objetos materiais e terrestres chamados fetiches pelos pretos, entre os quais este culto subsiste – culto que eu chamarei, pois, de fetichismo. [Adiante ele escreve:] Os negros, como a maioria dos povos selvagens, não conhecem a idolatria de homens deificados; entre eles, o Sol ou os fetiches são as verdadeiras divindades. A descrição do fetichismo praticado em Uidá, um pequeno reino da costa da Guiné, servirá bem como uma ilustração de fenômenos singulares onde quer que ocorra, por todo o resto da África.

Contrariamente ao que o presidente de Brosses afirma, podemos observar que os africanos da parte do continente que ele descreve na verdade conheciam o culto de homens deificados, ou vodun e orixá, mas não conheciam o culto do sol. Porém, é este livro baseado em pontos falsos que estabeleceu uma noção de fetichismo que teve influência sobre os autores que trataram da questão depois.

Missionários e antropólogos

Do começo do século XIX em diante, os exploradores começaram a investigar o continente africano, mas eles se orientavam mais para os problemas geográficos de descobrir a direção de um rio ou a altitude de uma montanha do que as religiões africanas, e falavam delas com as mesmas antigas expressões: “Superstição é a filha da ignorância; e bem se poderia esperar que a devoção de pobres africanos deseducados fosse uma grosseira idolatria” (Adams); “O pior tipo de paganismo, o culto de demônios e outras práticas abomináveis” (Lander); “Um fetichismo brutalizador e supersticioso” (de Monleon).

Em meados do século XIX, d’Avezac, baseado nas informações de Ousifekuede de quem já falamos há pouco, declara que “Um estudo mais profundo daquilo que é chamado fetichismo negro, sem dúvida nos levaria a uma atitude menos desdenhosa para com os princípios religiosos daquelas populações”. Mas por toda a última parte do século encontramos as mesmas velhas atitudes de indignado desprezo

⁴ *Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallele de l’Ancienne Religion de l’Egypte avec la Religion actuelle de le Nigritie*, Paris, 1760, p. 8.

propagadas agora numa florescente literatura missionária que fala de um “fetichismo grosseiro, monstruoso e imodesto” para os leitores de revistas e periódicos “bem pensantes”: “Politeísmo grosseiro, incitando o ódio, o egoísmo e o crime” (R. Padre Borghero); “Liberdade religiosa, este chamado progresso das sociedades modernas, e que para certos intelectuais de vistas curtas, está na raiz de toda verdadeira civilização, existe no Daomé” (Abbé Lafitte);⁵ “As estátuas e símbolos dos deuses são como as divindades que representam monstros, objetos ridículos, imagens de pássaros, répteis e outros animais; e essas representações são muitas vezes licenciosas e indecentes... o feiticeiro é um ser desprezível. Enganadores, hipócritas, luxuriosos, ladrões acabados, têm geralmente uma aparência suja, vestes ridículas e esfarrapadas, e os que mergulham suas mãos no sangue humano têm um aspecto repulsivo, bestial e feroz... Ídolos copiados dos mais horrorosos tipos de negros, com lábios grossos, nariz chato, e queixo fugidio, verdadeiras faces de velhos macacos” (R.P. Baudin).⁶

Para alguns missionários protestantes, a mesma atitude de desprezo é expressa numa comparação das religiões indígenas com o catolocismo. Assim é que o Rev. Townsend, censurando a religião do povo de Abeokuta, diz: “Os orixás são suas imagens e crucifixos. Não pode haver muita diferença entre papismo e paganismo”.⁷

A despeito do desprezo e indignação dominantes, entretanto, alguns missionários mostraram um vislumbre de uma atitude mais simpática. Vejamos, por exemplo, o Abbé Pierre Bouche, que tenta colocar as coisas numa melhor perspectiva:

*Cada objeto torna-se um orixá logo que tenha sofrido a consagração apropriada... O objeto orixá adquire uma espécie de personalidade; o que era apenas terra, madeira ou ferro torna-se um orixá, isto é, um poder sobre-humano. Na realidade não é simples material que recebe o respeito do preto. Ele os dirige para um poder mais alto; donde não se pode dizer que a religião dos daomeanos e dos nagôs é, na verdade, fetichismo, como este termo tem sido geralmente entendido.*⁸

Mas, ainda assim, em Bouche, sua própria religião despertava nele uma “sagrada indignação” que o impedia de tratar essas questões com a completa abertura de espírito que era necessária.

Um enfoque mais consistentemente compreensivo nos vem de Frobenius, o primeiro antropólogo na região, que escreve: “A religião dos iorubás torna-se gradualmente homogênea, e sua atual unifor-

⁵ *Le Dahomé, souvenirs de Voyage et de Mission*, Tours, 1872, p. 117.

⁶ *Fétichisme et Feticheurs*, Lião, 1884, p. 87.

⁷ *Church Missionary Gleamer*, Londres, 1849, p. 18.

⁸ *La Côte des Esclaves et le Dahomey*, Paris, 1885, p. 104.

midade é o resultado de uma longa evolução e da confluência de muitas correntes provindas de muitas fontes”.⁹

Seu sistema religioso se baseia na concepção de que cada ser humano é um representante do deus ancestral. A descendência é através da linha masculina. Todos os membros da mesma família são a posteridade do mesmo deus. Assim que eles morrem, retornam a esta divindade e cada criança recém-nascida representa o novo nascimento de um membro falecido da mesma família. O orixá é o agente da procriação que decide sobre a aparição de toda criança.

Cada deus é o fundador de uma família, não importa que seja ele o deus das tempestades, dos ferreiros, de um rio, da terra ou do céu. Porque cada divindade tem uma linhagem. Na comunidade há o deus do clã e na cidade existem templos para outras divindades, cuja intervenção é necessária em caso de guerras, varíola etc.

Cada divindade é adorada não apenas pelos seus filhos, mas também por estranhos que procuram seu poder; por exemplo, pessoas que não são do sangue de Xangô, procuram, não obstante, a ajuda de Xangô contra a tempestade. E quando a varíola está grassando, todos buscam o socorro de Xapanã.

Com a reabilitação do *Fetiche* e sua ascensão à categoria de *Divindade*, os orixás parecem, ao observador, formar um panteão como os deuses gregos. (Entretanto, de um ponto de vista do crente nos orixás, que é geralmente devoto de um determinado orixá, a reunião de cultos de orixás deve parecer uma reunião de monoteísmos).

Por essa época os orixás são também comparados aos santos da Igreja Católica e considerados como intermediários entre a humanidade e Deus. Um Deus remoto, inacessível às súplicas dos homens e cujos atributos comentaremos mais tarde.

Para encerrar esta série de opiniões expressas sobre as divindades intermediárias, devemos mencionar o livro do Rev. D. Onadele Epega,¹⁰ em que se diz serem conhecidos seiscentos *imalé*; quatrocentos e um à direita e duzentos à esquerda. Os quatrocentos e um da direita (um a mais porque Ogum é considerado parte de ambos os grupos) são os orixás enquanto que os duzentos outros não podem ser conhecidos ou ter seus nomes mencionados.

Orixá significa, de acordo com Epega, “o que enterrou um pote na terra”, porque é o costume dos *imalé* enterrar a quarta parte de um pote na terra para seus seguidores. Este pote é chamado *odu orisa*, e contém a imagem e os materiais para o seu culto.

⁹ Leo Frobenius, *The Voice of Africa*, Londres, 1912, t. 1, p. 154.

¹⁰ Rev. D. Onadele Epega, *The Mystery of the Yoruba Gods*, Lagos, 1931.

Herskovits, depois de ter descrito os vários panteões de voduns (seres derivados dos orixás iorubás) em seu livro sobre o Daomé, dá uma definição da natureza do vodum que é muito próxima da de Epega:

*Os nativos traduzem vodum pela palavra Deus, entretanto, num santuário apontarão para um determinado lugar em que um grande vaso está enterrado e dirão que o vodum está ali. Bem distante do conceito de vodum que o encera como uma divindade, permanece o fato que um vodum é também considerado pelos daomeanos como alguma coisa localizada – e que um espírito, enquanto filosoficamente concebido como existente em toda a parte no espaço, deve possuir também lugares precisos em que possa ser chamado, onde possa ser comandado pelas fórmulas próprias para ajudar seus crentes, e de onde possam partir para conseguir as coisas desejadas.*¹¹

A resposta de um leigo daomeano inquerido sobre a natureza do vodum foi a seguinte: “O vodum mesmo está no chão. A gente não sabe o que ele é. É uma força. Não é segredo. O vodum tem um jarro junto dele que está na casa de culto. É a força, o poder que anda no templo”. Tanto Epega como Herskovits acentuam a importância atribuída ao poder do orixá ou do vodum. Herskovits diz que este poder pode ser dominado e que a ação da divindade pode ser influenciada, dando assim à relação homem–divindade um elemento de caráter “mágico” oposto ao “religioso”. (Aqui estou usando a definição de Frazer para mágico, como aquele que diz estarem os poderes da natureza sujeitos ao seu controle e sua manipulação – uma posição distinta da posição do homem religioso, que pode apenas adorar e implorar os poderes que ele crê serem incorrigíveis e incompreensíveis).¹²

Influência do Cristianismo e do Islã

Se muitos antigos escritores falam de uma crença no Deus supremo mantida pelos habitantes da antiga Costa dos Escravos e Baía de Benin, devemos notar que quase todos a atribuem à influência estrangeira.

Na verdade, os portugueses iniciaram a evangelização cristã, com resultados variáveis, durante o século XV na Costa do Ouro e em Benin.

Em 1644, capuchinhos bretões tentaram fundar uma missão em Uidá; mas, os comerciantes ingleses e holandeses estabelecidos ali suspeitaram das atividades dos padres católicos, e eles tiveram de

¹¹ *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*, Nova York, 1928, pp. 17, 170.

¹² Murray e Rosalie Wax, “The Notion of Magic”, *Current Anthropology*, vol. 4, nº 5, dez. 1963, p. 496.

abandonar o país. Por isso, a atividade missionária naquela parte da Costa começou dois séculos mais tarde.¹³

Quando os primeiros viajantes diziam que os africanos eram idólatras, acrescentavam que sua idéia de um Deus supremo fora emprestada dos portugueses.

Assim, Gotard Artus de Danzig escreve:

Eles dão respostas que os fazem parecer inteiramente desprovidos de qualquer princípio de razão. Se os fazemos compreender seus absurdos, eles apenas respondem que seus fetiches os ensinaram ou ordenaram assim.

Desde a chegada dos portugueses aqui, um bando deles aprenderam esta língua e tornaram-se mais civilizados. Comerciando com os holandeses, começaram também a por de lado suas extravagâncias e a aprender os princípios do Cristianismo. Um deles, tendo sido educado por um monge da Mina, era capaz de falar e escrever perfeitamente em português, e era tão familiarizado com as Santas Escrituras que era capaz de discutilas com os holandeses e de citar trechos delas para justificar a Religião de Roma.¹⁴

D'Elbée, escrevendo sobre o reino de Ardra, diz: "O Rei, que passou sua juventude na ilha de São Tomé, uma possessão portuguesa, onde adquiriu noções da religião cristã num convento em que fora educado, não parece preso às loucas superstições de seu povo".¹⁵

Guillaume Bosman diz:

Os negros que vivem na Costa em geral acreditam em um único e verdadeiro Deus a quem atribuem a criação do céu, da terra, do mar e de tudo que eles contêm... Mas, não possuem esta crença por eles próprios, nem as mantêm pela tradição de seus avós, mas apenas pela freqüentação dos europeus, que tentaram imprimir-lhes estas crenças pouco a pouco... Eles nunca oferecem qualquer sacrifício a Deus nem se dirigem a ele nos momentos de necessidade, mas imploram ao seu 'fetiche' nos momentos de aflição.

Pelo tempo em que eu estava em Fida (Uidá), havia lá um padre de São Tomé, da ordem dos agostinianos, tentando converter os nativos, como se isto fosse possível.¹⁶

Sabemos menos sobre os planos de converter os pagãos ao Islã e sobre as possíveis repercussões que isto pode ter tido nas suas idéias do Deus supremo. Mas, a presença do Islã na região é sem dúvida antiga.

S.T. Nadel mostra que no país Nupe o primeiro rei a tornar-se muçulmano foi Jibril, convertido em 1770.¹⁷ Mas ele explica que há

¹³ Rocco da Cesinale, *Storia delle Missioni dei Cappuccini*, Roma, 1875, t. III, p. 487, citado por Labouret, *Le Royaume d'Ardra et son évangélisation au XVIII^{ème} siècle*, Paris, 1921, p. 17.

¹⁴ *Description Historique de la Côte d'Or*, apud Peter de Marees, *Description et Recit Historiel du Royaume d'Or de Guinée*, Amsterdão, 1605.

¹⁵ Rev. P. Labat, *Voyage du Chevalier des Marchais on Guinée*, Paris, 1730, t. II, p. 324.

¹⁶ *Voyage de Guinée*, Utrecht, 1705, p. 148.

¹⁷ *Nupe Religion*, Londres, 1954, p. 232.

indicações de influências islâmicas nos nomes de anteriores reis de Nupe, como Abdul Waliyi (1679-1700) ou Ibrahim (1713-1717).

H.F.C. Smith¹⁸ mostra que os historiadores europeus estudaram especialmente a influência européia na costa ocidental da África, mas esta não era sentida além de duzentas milhas do mar até 1880, e que por esse tempo a influência islâmica já havia se feito sentir muito profundamente – além mesmo do atual limite dos estados islâmicos. Fora das comunidades islâmicas, vivendo sob governos islâmicos, havia pequenos grupos islâmicos, nômades – fulani, mandinga, hauçá – que viviam espalhados entre os pagãos.

A infiltração dos mercadores muçulmanos em direção à Costa deve ser muito antiga. Sua presença em Uidá, foi ali notada pelo Chevalier des Marchais, que disse terem eles chegado àquele ponto em 1704. O fato de os autores dos séculos XVII e XVIII se referirem às vezes aos “sacerdotes de fetiches” como “marabouts” é também significativo.

O Deus supremo, Deus remoto

Os antigos viajantes também concordam em que os povos dos países que nos interessam acreditam todos num Deus supremo, que eles são unânimes em atribuírem-lhe uma situação singular em sua religião, que eles o concebem como muito remoto e poderoso, que não lhe prestam nenhum culto, e que acreditam que ele delegou seus poderes aos deuses secundários – os orixás dos iorubás ou os voduns dos daomeanos. Os cultos são celebrados, eles dizem, àqueles ministros de Deus que são seus representantes.

William Bosman escreve:

*Em Uidá eles possuem uma idéia de verdadeiro Deus e julgam que ele está em toda parte, que é todo-poderoso, e que ele criou o universo... mas eles não o adoram nem lhe oferecem sacrifícios. A razão que dão para isto é que este Deus é muito grande e muito alto para se envolver com coisas tão pequenas como o mundo e os homens; é por isso que ele entregou o governo aos seus deuses, a quem as pessoas recorrem... daí viverem todos em calma e sem a menor ansiedade.*¹⁹

David Nyendael escreve:

Eles possuem uma idéia bastante boa de Deus, pois acreditam que ele é todo-poderoso, que está presente em toda parte, que governa a tudo com a sua providência, que sabe todas as coisas e que é invisível, o que os leva a dizer que não seria bom representar Deus por qualquer tipo de imagem, porque é impossível reproduzir o que ninguém nunca viu.

¹⁸ “The Islamic revolution of the 19th century”, *J.H.S.N.*, dez. 1961, vol. 2, n° 2.

¹⁹ Bosman, *op. cit.*, p. 148.

Esta é a razão porque eles têm muitas imagens de seus falsos deuses... eles pensam ser mediadores entre Deus e a humanidade.

*Eles não possuem nenhuma estátua especial representando o Diabo, e a única diferença deve ser encontrada nas suas intenções, pois que às vezes realizam sacrifícios para Deus defronte de uma imagem. e em outras vezes eles o fazem para o diabo em frente da mesma imagem, de modo que a mesma coisa é usada por eles para dois usos opostos.*²⁰

R.P. Godefroy Loyer escreve: “Os negros acreditam num Deus único que é o criador de todas as coisas, e que é especialmente o autor dos fetiches que ele pôs na terra à disposição dos homens”.²¹

P. Labarthe escreve: “A despeito dessas superstições, o povo tem uma confusa idéia de um ser supremo, todo-poderoso, ilimitado. Eles procuram fazê-lo voltar-se a seu favor por meio de seus fetiches; estão convencidos de que Deus é bom demais para causar-lhes mal; esta é a razão por que não lhe prestam nenhum culto”.²²

D’Avezac escreve: “Eles conhecem um Deus, único, superior a qualquer outro. Não erigem estátuas para ele, nem templos; ele é um ser imaterial, invisível, eterno, o mais alto de todos que criou e governa todas as coisas”.²³

Rev. T.J. Bowen escreve: “Eles não oferecem nenhum sacrifício a Deus porque ele não necessita de nada; mas os orixás, que são semelhantes aos homens, gostam de receber oferendas. Eles tentam conciliar os mediadores ou orixás, para que eles os façam felizes, não pelo próprio poder dos orixás, mas pelo poder de Deus”.²⁴

R.P. Baudin escreve:

Os pretos não possuem estátuas nem símbolos para representar Deus. Consideram-no um ser supremo primordial autor e pai dos deuses e dos espíritos.

*Ao mesmo tempo eles pensam que Deus, depois de começar a organização do mundo, encarregou Obatalá de o concluir e de governá-lo, e então, retirou-se para um eterno repouso a cuidar de sua própria felicidade. Muito grande para envolver-se com os negócios do mundo, ele permanece como rei negro dormindo ociosamente.*²⁵

R.P. Bouche escreve:

Ele pensa que Deus é grande demais para tratar-se com ele e que Ele delegou o cuidado dos pretos aos orixás. Senhor do Céu, Deus desfruta de abundância e de um amável descanso, reservando seus favores para o homem branco. Que o branco sirva a Deus é natural. Quanto aos pretos, eles devem seus sacrifícios, suas orações e oferendas apenas

²⁰ Ver Bosman, *op. cit.*, p. 482.

²¹ *Voyage au Royaume d’Issiny*, Paris, 1774, p. 242.

²² *Voyage à la Côte de Guinée*, Paris, 1803, p. 183.

²³ *Op. cit.*, p. 84.

²⁴ *A Grammar and Dictionary of the Yoruba Language*, Washington, 1858, cap. XVI.

²⁵ Baudin, *op. cit.*, p. 6.

*aos orixás. Deus o quer assim; Ele despreza suas homenagens e por isso todos os seus esforços devem ser dirigidos para tornar os orixás favoráveis.*²⁶

A.B. Ellis escreve: “Muito distante e muito indiferente para envolver-se com os negócios da terra. Os nativos dizem que ele passa os seus dias em completa indolência e descanso, quase sempre dormindo”.²⁷

Rev. Samuel Johnson escreve: “Eles acreditam na existência de um Deus todo-poderoso. Reconhecem-no como criador do céu e da terra, mas muito remoto para estar em conexão direta com os homens e seus negócios, assim admitem a existência de muitos deuses como intermediários e a esses chamam de orixás”.²⁸

Enfoque etimológico da definição do Deus supremo

Os autores que trataram do problema do nome do Deus supremo entre os iorubás, oferecem numerosas e inteligentes hipóteses baseadas em etimologias. Elas são assim classificadas pela ordem de sua publicação:

- 1845 – D’Avezac, antropólogo francês;
- 1852 – Rev. Samuel Crowther, mais tarde bispo, iorubá;
- 1858 – Rev. Bowen, missionário batista, americano;
- 1863 – Richard F. Burton, cônsul inglês em Fernando Pó;
- 1884 – R.P. Baudin, missionário católico, francês;
- 1885 – Abbé Pierre Bouche, missionário católico, francês;
- 1890 – James Johnson, bispo protestante, iorubá;
- 1894 – A.B. Ellis, oficial inglês;
- 1910 – Rev. Dennett, missionário protestante, inglês;
- 1912 – L. Frobenius, antropólogo alemão;
- 1921 – Rev. Samuel Johnson, pastor protestante, iorubá (livro escrito no fim do século passado);
- 1925 – R.P. Moulero, padre católico, iorubá (nagô);
- 1926 – S.S. Farrow, missionário protestante, inglês;
- 1931 – Rev. Onadele Epega, pastor protestante, iorubá;
- 1948 – Rev. Lucas, bispo protestante, iorubá;
- 1949 – Rev. Parrinder, missionário protestante e professor, inglês;
- 1962 – Rev. E. Bolaji Idowu, pastor protestante e professor, iorubá.

²⁶ Bouche, *op. cit.*, p. 106.

²⁷ A.B. Ellis, *The Yoruba Speaking People*, Londres, 1894, p. 35.

²⁸ Rev. Samuel Johnson, *The History of the Yorubas*, Lagos, 1937, p. 26.

Podemos notar de passagem que em dezoito autores, treze eram sacerdotes e apenas dois antropólogos.

Todos esses autores concordam em dar o nome de Olorum ao Deus supremo e em traduzir o seu nome como “o dono do céu”.

Ellis pensa que os nativos vêem nele o firmamento deificado, o céu sendo considerado como sólido e cobrindo a terra. Ele é um deus da natureza, o deus pessoal do céu deificado e controla os fenômenos associados com o telhado do mundo. Ele não é nenhum sentido onipotente.

Dennett, por sua vez, o assimila a Jacutá, o trovão.

S.S. Farrow pensa que ambos esses autores são observadores superficiais. Ele diz com grande convicção que Olorum é considerado pelos iorubás como o Deus supremo, onisciente, possuindo um poder absoluto, justo, bom, benévolo e onipresente, e que sua posição é única entre os objetos da crença deles e isto sem a influência do cristianismo.

Leo Frobenius possui uma opinião oposta: “Para prepará-los para admitir o Deus cristão, os missionários dizem logo: ‘Nosso Deus é o mesmo que o seu Olorum’ ”.

O Rev. Olumide Lucas acha que Olorum, o Deus supremo, possui atributos muito altos, muito abstratos e refinados para ter sua origem na mente de um povo primitivo. Ele enumera certos nomes e epítetos dados a Olorum que mencionarei depois e termina por afirmar que as idéias sublimes que esses nomes implicam são evidência contra a possibilidade de terem eles sido concebidos pelo pensamento iorubá. Ele toma então o partido de Farrow, que afirma terem os iorubás uma clara concepção de um Deus supremo e depois de uma sutil e talvez muito engenhosa argumentação declara que a origem das idéias sublimes sobre Olorum deve ser buscada no Egito.

Todos esses autores dão Olodumarê como um segundo nome do Deus supremo, com exceção de Idowu que coloca este nome em primeiro lugar.

Crowther define este nome como significando “Deus todopoderoso”. Nisto ele é seguido por Burton, Baudin, J. Johnson, Farrow.

Bowen traduz o nome como “aquele que está sempre certo”.

James Johnson traduz como “o filho de Erê”, mas não diz quem é Erê.

Idowu escreveu um livro de 222 páginas sobre Olodumarê. O quarto capítulo dá uma série de interpretações e possíveis traduções deste nome. Analisando e dividindo o nome em dois, oferece duas interpretações para a primeira parte e quatro para a segunda. Mas,

em lugar de escolher entre elas, o autor decide aceitá-las todas apesar do fato de os tons nem sempre se ajustarem exatamente. “O nome de Olodumaré sempre trouxe consigo a idéia de Um com quem o homem pode entrar em entendimento ou comunhão, em qualquer lugar ou templo; Um que é supremo, superlativamente grande, incomparável e inultrapassável em majestade, excelente de atributos, estável, imutável, constante, fiel.”

O Deus supremo é também chamado Olodumaiê, nome que originou uma série de traduções por nossos vários autores.

Para Crowther, ele é o “ser que existe por si mesmo”.

Para o Abbé Bouche, ele é “o senhor da boa terra”.

Para Ellis, ele é provavelmente “o que supre os rios”.

Ele é também chamado de Ogá-Ogô, que para Bowen é “o glorioso que está no alto”.

Para o Abbé Bouche, “o rei da glória”.

Para Ellis, *ogá* – uma pessoa de distinção; *ogô* – louvação maravilhosa.

Para Lucas, o altíssimo, o senhor da glória.

Para Idowu, o senhor no resplendor.

Ele é chamado ainda de Eledá, palavra que todos os autores concordam em traduzir como “criador” ou “dono da criação”, com a exceção de Elis que sempre mostrando singularidade, diz que o termo significa “o que controla as chuvas (de *dá* – a chuva pára)”.

Ele é chamado ainda de Oluwá, o Senhor, por Bowen e pelo Abbé Bouche, mas Farrow diz que o título não é bastante digno para Olorum desde que pode ser dado a outro orixá.

O nome de Alaiyê (Eniti oni Aiye), dono da terra e do céu, ou Oluwa Aiye, senhor da terra e do céu, como dado por J. Johnson, é também comentado por Farrow, que julga que o Deus supremo deve ser chamado Alaye, senhor da vida (e não do mundo). Esta opinião é seguida por Lucas.

Ellis, Farrow e Lucas também concordam em chamá-lo de Elemi, senhor do alento. Este nome é traduzido por Idowu como dono do espírito, senhor da vida.

Só Ellis o chama de Olowo, a que traduz como o venerável, embora seja difícil saber-se porque.

Lucas o qualifica também como Adakedajo, o juiz ativo e silencioso; Olore, o benfazejo; Alanu, o misericordioso... todas sublimes idéias que ele julga vindas do Egito.

Dificuldades da investigação e fontes possíveis de contradições

É muito difícil extrair uma conclusão de tantas e tão diversas opiniões sobre a concepção de um Deus supremo residindo no céu.

Uma fonte de dificuldade é sugerida pelo Padre Thomas Moulero, o primeiro nagô-iorubá ordenado padre católico no Daomé, que escreve:

A razão porque os Fons e os Guns (Daomeanos) possuem tantos nomes para Deus é que essas populações se entregam apenas ao culto dos fetiches e não conhecem Deus. Devemos fazer uma exceção para os Nagôs (Iorubás), que pela influência dos muçulmanos, adquiriram um conhecimento de Deus que se aproxima da noção filosófica e cristã.²⁹

Idowu sustenta essa idéia quando escreve: “O nome de Olorum é o único usado comumente na linguagem popular (para o Deus supremo). Mas parece que adquiriu seu uso corrente através do impacto dos cristãos e muçulmanos sobre o pensamento iorubá: é o nome mais usado em obras evangelísticas e na literatura”.³⁰

Na procura de uma definição para o Deus supremo, como em muitos outros campos de inquérito, uma situação embaraçosa surge sempre entre o pesquisador e os informantes – situação que qualquer pessoa que tenha trabalhado “no campo” conhece bem. O informante, mais ligeiro do que se espera, aprende o estilo do pensamento do pesquisador; e as respostas que dá muito frequentemente correspondem às preferências deste último. Mesmo quando o informante não tenta distorcer os fatos, ele tenta se exprimir de uma maneira compreensível para o investigador, distorcendo dessa maneira o alvo do exercício e deixando significados essenciais permanecerem sem expressão... ou sem explicação.

Mais particularmente, se o pesquisador é um sacerdote, a tendência freqüentemente é estabelecer uma comparação entre a religião do pesquisador e a da população em estudo, com o objetivo final de as levar para a verdadeira religião. As conseqüências são aquelas sugeridas por Frobenius: “Nosso Deus é o mesmo que Olorum”. Outro exemplo desta situação podemos encontrar no livro de Abbé Bouche, que descrevendo o orixá Iyagba, escreve: “Esta deusa, que parece tanto com a Santa Virgem; como ela segura uma criança nos braços; é chamada a mãe que salva; ela salvou a humanidade”.³¹

²⁹ “Le Catéchisme expliqué”, *La Reconnaissance Africaine*, n° 4, Cotonu, 1925, p. 4.

³⁰ Rev. E.B. Idowu, *Olodumare, God in Yoruba Belief*, Londres, 1962, p. 37.

³¹ *Op. cit.*, p. 272.

Idowu mostra como o povo de Ifé demonstrou tendências de comparar Ela com Cristo.³² Biobaku indica uma comparação entre Moremi e a Virgem Maria.³³

Este tipo de coisas está na base dos sincretismos que florescem no Novo Mundo, tanto nos candomblés da Bahia e macumbas do Rio de Janeiro como no vodum do Haiti, como na África nas várias igrejas de Ijô Orunmilá. A ambigüidade da situação está bem ilustrada na passagem do livro de Maupoil:

Todos os europeus que viveram no Baixo Daomé notaram a facilidade com que os daomeanos tomam Mawu como testemunha, especialmente quando eles estão em falta. Tendo muitas vezes a oportunidade de ter sido juiz em vários lugares do Baixo Daomé, percebi que o fato de se tomar Mawu por testemunha era uma indicação de falsa evidência, enquanto declarações sinceras raramente aludiam ao nome do grande vodum.

A explicação é muito simples. Mawu é o nome dado por missionários cristãos a Deus. Por que eles escolheram Mawu, que no par procriador, é a mulher? Os daomeanos não sabem mas ficam às vezes surpreendidos em ver os missionários representar este princípio feminino pela imagem de um homem velho barbado, nos seus catecismos. É portanto normal que, quando eles querem fazer um falso juramento, os daomeanos invoquem Mawu em frente a juiz europeu e assim, por uma restrição mental, invocam, não o seu Deus, mas o deus dos europeus.³⁴

O que Maupoil diz aí, incidentalmente, sugere outra promissora linha de pensamento. Pois sugere a possibilidade de que a idéia de um Deus supremo pode ser baseada numa deusa – a terra.

Seguindo este raciocínio devemos notar que se os pesquisadores da verdade a respeito do Deus supremo dos iorubás tivessem observado o ritual de uma cerimônia para os orixás ou voduns, teriam percebido que os olhos dos fiéis se dirigem mais para a terra do que para o céu; e não teriam então, considerado automaticamente o céu como a residência do ser supremo.

Ajisafe escreve: “Os primeiros objetos de adoração foram a terra e os ancestrais”.³⁵

A terra, “Ile Ogere afoko yeri”, que se penteia com a enxada.

A terra, objeto do culto da Sociedade dos Ogboni, o segundo Ulli Beier, pelo povo estabelecido na terra iorubá antes da chegada de Odudua.³⁶

Devemos considerar que no vocabulário iorubá *orum*, o céu, está associado com a idéia da morte, e que *ara orun* – povo do céu – são

³² Idowu, *op. cit.*, pp. 72 e 105.

³³ S.O. Biobaku, “Myths and Oral Tradition”, *Odu*, nº 1, 1955, p. 16.

³⁴ Maupoil, *La Géomancie à la ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Instituto de Etnologia, 1943, p. 69.

³⁵ A.K. Ajisafe, *History of Abeokuta*, Londres, 1924, p. 33.

³⁶ Ulli Beier, *Sacred Wood Carving in a Yoruba Town*, Lagos, 1957.

os mortos, enquanto que *aiye* significa mundo, terra, vida, e *ara araiye* é a humanidade, as pessoas vivas. A mesma oposição existe entre uma religião de salvação baseada na explicação do pecado original e dirigida para a preparação de uma boa morte, e a religião dos orixás e do axé, o poder vital de que falaremos mais adiante, uma religião de exaltação voltada para a vida e sua continuidade.

“A vida na terra é melhor do que a vida no além”, declarou Gedegbe a Maupoil.³⁷ P. Amaury Talbot cita outro informante da região que diz: “A vida no céu não pode ser agradável, de outro modo as pessoas não voltariam tão depressa, às vezes até no ano seguinte, enquanto muitos vivem até uma idade muito avançada”.³⁸ E mesmo o Rev. P. Baudin escreve: “Os pretos acreditam que a terra dos mortos é semelhante à que nós vivemos, mas muito mais sombria”.³⁹

Axé – poder vital

O título real de um sacerdote de orixá, o título que indica suas funções, é ialaxé ou babalaxé, mãe ou pai-de-santo. E axé é o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas. Tal sacerdote é encarregado de tomar conta de axé, de mantê-lo ativo.

Idowu concorda de chamar a força do orixá de axé; mas ele restringe seu significado ao de cetro, símbolo da autoridade:

O Orixá(lá) é também chamado de Abalaxé, “o proponente que porta o cetro”. Este título originariamente pertencia a Olodumarê. Mas nossa tradição oral diz que quando Orixalá estava descendo para o mundo, Olodumarê investiu-o de um de seus atributos para prepará-lo para seu trabalho de criação e ordenação dos complementos da terra. O que ele lhe deu se chama odu. Neste caso significa um atributo concedido de suprema autoridade para falar e agir e ser implicitamente obedecido. Este odu encerra axé, “o cetro”.⁴⁰

Axé, não mais do que a energia elétrica ou nuclear, não é bom nem mau, nem moral nem perverso, nem puro nem impuro.

A noção de axé entre os iorubás pode ser comparada à de *mana*, entre os melanésios, estudados por Codrington, à de *wakan* entre os sioux de Dakota, à de *orenda* entre os iroqueses, à de *manitou* entre os algonquinos, à de *deng* entre os banar do Laos, ou à de *hasina* em Madagascar – todos referidos por Durkheim⁴¹ e por Hubert e Maus.⁴²

³⁷ *Op. cit.*, p. 402.

³⁸ *The Peoples of Southern Nigeria*, Londres, 1926, t. II, p. 268.

³⁹ *Op. cit.*, p. 105.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 72.

⁴¹ *The Elementary Forms of the Religious Life*, trad. inglesa, Londres, s/d, 1915.

⁴² “Esquisse d’une théorie de la Magie”, *Année Sociologique*, 1902-1903.

Roger Bastide mostra como a publicação do livro de Codrington deu origem à teoria que sustenta a prioridade das forças impessoais mágico-religiosas sobre os espíritos – teoria que recebeu o nome de pré-animismo.

Citando as palavras de Durkheim e aplicando-as à noção de axé, podemos escrever que os iorubás não viram o axé e não podem pretender representá-lo. Nem o podem tampouco, definir por determinados atributos e características. Encerra o axé todo o mistério, todo o poder secreto, toda a divindade. Nenhuma enumeração pode exaurir esta idéia infinitamente complexa. Não é um poder definido nem definível, é o Poder ele próprio, num sentido absoluto, sem nenhum qualificativo ou determinação de qualquer espécie. Os vários poderes divinos são apenas suas manifestações e personificações particulares: cada um deles é este poder visto sob um de seus inumeráveis aspectos.

Tampouco os deuses são os únicos seres animados desse poder: o axé é o princípio de tudo que vive, ou age ou se move. Toda vida é axé como axé é tudo que exhibe poder, seja em ação ou nos ventos ou na direção das nuvens, ou na passiva resistência como a das pedras na beira dos caminhos.

O axé das forças da natureza é parte do orixá, porque o culto dos orixás é dirigido às forças da natureza – embora não a seu aspecto desenfreado ou descontrolado. O orixá é apenas uma parte de tais forças, a parte que é disciplinada, acalmada, controlada, a parte que forma um elo nas relações da humanidade com o indefinível. Outro elo é constituído por um ser humano que viveu na terra nos dias remotos, e que foi mais tarde deificado. Este último foi capaz de estabelecer o controle sobre a força natural, e criar um laço de interdependência com o qual atraía para si mesmo e sua gente a ação benéfica do axé, e dirigia seu poder destrutivo sobre seus inimigos. Para conseguir este fim, é que se fazem sacrifícios e oferendas ao aspecto controlado da força como se fora necessário manter a potencialidade do axé.

Estes objetos, conhecidos como axé, são guardados pelos descendentes do primeiro alaxé, zelador do axé. Este transmite, de geração a geração, os segredos que lhes dão poder sobre o orixá, palavras coercitivas pronunciadas ao tempo de estabelecimento do culto, elementos que entram em sua constituição mística, folhas, terra, ossos de animais etc.

Periodicamente, o poder do axé do orixá é revificado com banhos de infusões das mesmas variedades de folhas que foram usadas pela

primeira vez no culto, com libações de sangue de certos animais, com oferendas, preços e recitação de salvas rituais.

Como o orixá é imaterial, ele só pode manifestar sua presença através de um ser humano chamado *iaorixá*, *adexu orixá*, ou *elegum orixá*, a quem ele possui durante as cerimônias realizadas em sua honra. Durante sua iniciação, o adexu deve aprender a se comportar como o antepassado morto, restabelecendo dessa maneira o elo perdido entre a humanidade e a força natural.

O axé possui uma multiplicidade de formas. Existe o axé vital no sangue dos animais sacrificados. Há o axé das plantas e o das folhas em que elas crescem. Numa civilização oral em que a própria palavra é axé, o simples nome de plantas e animais é axé.

A idéia de axé, como algo que não se pode definir nem representar, e como o próprio imperscrutável, nos dá uma melhor compreensão do comportamento iorubá diante do Deus supremo do que a racionalização infantil de um “ocioso rei negro quase sempre adormecido”.

A noção de Deus supremo considerado como uma pura força é sugerida por Burton num relato do tempo que passou em Abeokuta e no Daomé:

*Os africanos, via de regra, admitem tudo exceto o Criador. Ser incompreensível, o Deus supremo é julgado muito alto para o baixo nível da humanidade, e conseqüentemente ele nem é temido nem adorado. O sentimento quase universal entre os pretos corresponde ao ponto de vista de muitos pensadores, tanto antigos como modernos, que consideram Deus como a causa das causas e a fonte da lei mais do que um fato pessoal e local. Tal sentimento pelo menos salvou o africano do antropomorfismo – uma peculiaridade da raça ariana, cuja hostilidade para com um teísmo puro persiste até nos dias atuais, numa fé semítica que se tornou o credo da Europa moderna. Dessa forma os dois extremos se tocam; e tão radical é a identidade da crença que a divindade dos negros, se está dissociada de seus símbolos físicos, se aproxima de perto da idéia do filósofo.*⁴³

Esta forma não antropomórfica de teísmo pode ser encontrada no país Anagô, na região de Tchetti e Deumé, perto da fronteira Togo-Daomé. (Aqui devemos lembrar que Anagô é também o nome dado pelos daomeanos aos iorubás e que eles dizem que iorubá é o nome dado pelos hauçás aos anagôs).

E durante a primeira metade do século dezoito, na Wangele, a mãe do rei Tegbessu importou essa doutrina anagô para Abomé. Os daomeanos, até então, possuíam apenas o culto dos ancestrais e o culto do vodun Aizan, espírito da terra.

⁴³ R.F. Burton, *A Mission to Gelele, King of Dahomey*, Londres, 1864, t. II, p. 88.

O Deus supremo é conhecido entre os anagôs pelo nome de Sé, cuja definição é dada por R.P. Segurolo no seu dicionário como: “Parte poderosa e essencial do ser humano; princípio vital; anjo de guarda; Deus; providência; destino; fado”.⁴⁴

Maupoil escreve: “Todos recebem uma parte do grande Sé. Deus é o total de todos os sé”.⁴⁵

No Daomé, o sé do indivíduo é representado por um pequeno pedaço de barro, de forma cônica com uma vaga aparência humana, que é colocada ao lado do “assen” do culto dos ancestrais.

No país iorubá, numa forma exatamente similar, há o *axexé* ou *ixexé*, que é feito quando um homem muito velho ou muito importante morre deixando muitos filhos e netos. Diz-se que é parte do poder (axé) de Olodumarê que se guarda em casa.

Para as pessoas inclinadas a provas lingüísticas, podemos sugerir que *sé* é a deformação de *axé*, do mesmo modo que *lissá* dos daomeanos é uma deformação do iorubá *orixá*. A passagem de uma palavra de uma língua para outra geralmente implica na elisão da primeira vogal – *Ogum* torna-se *Gum*; *Ifá*, *Fá*; *Odu*, *Du*. A consoante “r” torna-se “l”, *Irôco* torna-se *Lôco*; *Ahori*, *Holi*. A chiante “s” torna-se a sibilante “s”: como no primeiro exemplo dado, *orixá* torna-se *lissá* e *axé*, *sé*.

Para os que se inclinam para reconstruções históricas, podemos ainda lembrar que os anagô foram separados do resto dos nagô-iorubás desde os começos do século XVII – separados, note-se, desde antes do tempo em que as influências islâmicas e cristãs se fizeram sentir na região. Ora, um povo em minoria, cercado por comunidades estrangeiras geralmente se prende muito fortemente às suas tradições para melhor proteger sua identidade ameaçada. Daí termos um segundo fundamento para suspeitar que o culto de Sé, o ser supremo dos anagôs, é o culto do axé iorubá. E também para supormos que é o mesmo culto do axé mantido cuidadosamente na sua forma original.

Este pequeno grupo de anagôs, isolado do país iorubá pela invasão de povos vindos de Aladfá para a terra que devia tornar-se o reino do Daomé, pode ter guardado a noção de axé como o ser supremo, que entre os iorubás foi de há muito substituído pela idéia influenciada pelos muçulmanos e cristãos – de Olorum. (Ver aqui a opinião do padre Moulero citada acima). No próprio país iorubá, só o epíteto de *alabalaxé* e o costume de *axexé* permanecem para sugerir a posição antiga do axé.

⁴⁴ Rev.P. Segurolo, *Dictionnaire Fon-Français*, Cotonu, 1963.

⁴⁵ Maupoil, *op. cit.*, p. 400.