



## Orí O! A ideia de pessoa, a problemática do destino e o ritual do *bṛí* entre os *yorúbás* e um olhar ao candomblé

Orí O! The idea of person, the issue of destiny, and the ritual of *bṛí* among the *Yorúbás* and a look at Candomblé

João Ferreira Dias\*

### Resumo

Este artigo analisa a ideia de pessoa entre os *yorúbás* da África Ocidental, a partir da concepção de *orí*, isto é, a cabeça, entendida por eles como portadora de personalidade e destino, ideia amplamente difundida pela literatura sobre a matéria da personalidade humana e os sentidos de destino. A partir do *orí*, será introduzida a problemática da predestinação entre os *yorúbás* e o sentido do ritual de alimento à cabeça, o *bṛí*, entre eles, com referência aos afro-brasileiros do Candomblé. A discussão conduz à constatação da pluralidade interpretativa do objeto e, ao mesmo tempo, deixa-nos diante da questão linguística da tradução dos conceitos, fato que influi na própria construção teológica. Além disso, estamos diante da construção histórica da religião *yorúbá*, notoriamente uma religião dinâmica e mutável que se fabrica nos diálogos com o cristianismo e islamismo. Processos de transformação que, aliás, são transponíveis para o Brasil, onde a celebração do *orí* se apresenta de modo diferenciado da realidade autóctone africana.

**Palavras-chave:** *Yorúbás*; concepção de pessoa; *Orí*; predestinação; *Bṛí*.

### Abstract

This article analyzes the idea of person among the *Yorúbás* from West Africa, through the conception of *orí*, i.e. the head, understood by them as bearer of personality and destiny, an idea widespread in the literature on the matter of human personality and the meanings of destiny. By means of *orí*, we will introduce the issue of predestination among the *Yorúbás* and the meaning of the ritual of providing food to the head, that is, *bṛí*, among them, referring to Afro-Brazilian people from Candomblé. The discussion drives us to find out the object's interpretive plurality and, at the same time, it leaves us in face of the linguistic issue of translating the concepts, a fact that influences on the very theological construction. Besides, we face the historical construction of the *Yorúbá* religion, notoriously a dynamic and mutable religion that is manufactured through dialogues with Christianity and Islam. Transformation processes that, by the way, may be transposed to Brazil, where the celebration of *orí* takes a different way from that of the African autochthon reality.

**Keywords:** *Yorúbás*; conception of person; *Orí*; predestination; *Bṛí*.

---

Artigo recebido em 25 de julho de 2012 e aprovado em 14 de março de 2013.

\* Mestre em História e Cultura das Religiões. Professor Assistente na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT). País de origem: Portugal. E-mail: joaobferreiradias@gmail.com

*Àjàlá mo orí mo yọ àlà forí kọ`n*  
*E àgò fì rí mi.*  
 [Àjàlá fez o meu *orí*, me germinou e fez crescer,  
*Alá* que segura e mantém a minha cabeça].  
 (OLIVEIRA, 2003, p. 152)

## Introdução a um povo feito de povos

Os *yorùbás* da África constituem uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1991) fruto de um longo processo histórico cujas raízes tocam o apogeu e declínio do Império *Òyó*, a libertação do Daomé e o renascimento lagosiano (MATORY, 2005). Esse renascimento é, também, resultado de uma depuração de identidade (enquanto edificação individual e/ou coletiva por meio de um conjunto de signos e referenciais estéticos, simbólicos e rituais em processo de alteridade) feita em diáspora, isto é, a assunção de uma identidade designada *yorùbá* resulta, em primeiro lugar, da exportação do modelo político-cultural de *Òyó* e *Ilé-Ifè* e, em segundo lugar, da experiência de alteridade (LAPLANTINE, 2000) dos povos proto-*yorùbás* em diáspora forçada, na qual constituíram as identidades *Sàró*, em Serra Leoa, *Nàgó*, na Bahia, Brasil, e *Lukumí*, em Cuba. Dessa forma, operou-se uma pluralidade de nichos de “comunidades imaginadas” que, em seu regresso, construíram uma ideia de identidade mais ampla: a *yorùbánidade*, em um processo de verdadeira “invenção da tradição” (RANGER; HOBBSAWM, 1992).

A constituição de uma identidade cultural compreende a tecelagem de um modelo religioso: a *èsin ibílè*, isto é, a “religião tradicional” dos *yorùbás* que, na verdade, mostra-se neotradicional<sup>1</sup>, atendendo às circunstâncias históricas de composição da narrativa ideológica *yorùbá*, ou seja, a passagem de um modelo de localismos religiosos para localismos globalizados e a conseqüente acomodação de padrões a uma modelagem comum. Isso significa, em derradeira análise, que a “religião tradicional” emerge da consciência de si mesma, isto é, da experiência de

<sup>1</sup> Para análise do conceito de “neotradicionalismo” religioso *yorùbá*, vide Ferreira Dias (2011).

alteridade dos cultos autóctones diante do islamismo e do cristianismo (em particular o evangélico anglo-saxônico).

Ora, constituída a “religião tradicional”, têm-se, pois, formulados os padrões religiosos que dão alguma uniformidade aos discursos plurais dos povos proto-*yorúbás*<sup>2</sup>, uniformização que não está independente de um sentido universalista e moderno do Sistema de *Ífá* (ILÉSANMÍ, 1991), consideravelmente diferente dos demais cultos aos *Òrìṣàs*. Todavia, para o que aqui interessa, é precisamente essa constituição da religião neotradicional que postula o problema da predestinação e da ideia de pessoa, valores religiosos marcados por uma formulação religiosa-filosófica e, nessa perspectiva, menos originalmente africana.

O objetivo deste trabalho é compreender a concepção *yorúbá* de pessoa e destino, medindo-lhe as tensões e as problemáticas próprias que permitem entender que a religião dos *yorúbás* não é linear nem uniforme, ou, como diz Ilénsami (1991, p. 219, tradução nossa): “O fato da heterogeneidade histórica, mais que a homogeneidade, levou os diversos grupos do dialeto *yorúbá* a se considerar antes entidades separadas em vez de uma nação”<sup>3</sup>.

### **Borí Orí Èlèdà! Orí o!**

A concepção antropológica *yorúbá* (i. e., o pensamento acerca do homem) compreende o humano como feito de *àrà* (corpo), *èmí* (sopro/alma/elemento da vida), *orí* (cabeça/receptáculo do destino e da personalidade) e *òkàn* (coração, concebido como portador de inteligência e de conhecimento). Contudo, é a cabeça (*orí*) que recebe particular atenção, sendo considerada elemento central na identidade do sujeito, portadora do destino e divindade pessoal (BALOGUN, 2007).

<sup>2</sup> Consideram-se povos “proto-*yorúbás*” aqueles falantes da língua *yorúbá* em suas variações, que viriam a ser denominados *yorúbás* em função da construção dessa mesma narrativa (vide FERREIRA DIAS, 2011).

<sup>3</sup> No original, em inglês: “The fact of historical heterogeneity, rather than homogeneity, led the various ‘Yorùbá’ dialect groups to see themselves as separate entities rather than as a nation”.

O *orí* é, portanto, muito mais que a cabeça física. Sendo vasilha da personalidade e do destino, o *orí* é concebido como uma divindade pessoal, motivo pelo qual o *orí* é alvo de cerimônias específicas, de potenciação, equilíbrio e alimento, a fim de que o indivíduo esteja sempre com boa saúde mental e que seu destino (*ìpin*) se realize como revelado pelo oráculo. Dessa forma, o *orí* recebe todas as honrarias que recebe um *Òrìṣà*, embora, claro, sejam honrarias de feição individual e, assim, sem o impacto coletivo dos deuses populares. Ademais, o *orí* ainda é considerado intermediário entre o sujeito e os *Òrìṣàs*, o veículo pelo qual as divindades interagem com os humanos.

Ora, o *orí* contém, vimos, a própria ideia de destino (*ìpin*), entrecruzando-se de tal forma que todos os rituais relativos ao destino do sujeito ocorrem no *orí* (a cabeça), porque é ele a cabaça (para usar uma imagem de tradição *yorùbá*) que guarda a individualidade/personalidade e, com ela, a biografia prescrita no “mundo outro”, o *òrún*. É claro que essa tradição ligada ao *orí* parece advir da corrente teofilosófica de *Ífá*, particularmente se observarmos sua correlação com *Olódùmarè*.

Ainda assim, ela é parte integrante do imaginário religioso cotidiano dos *yorùbás*, participando da religião *yorùbá* neotradicional. Ora, a concepção religiosa em torno do *orí* abre as portas à ideia de predestinação. Salami (2007, p. 263) resume bem a questão dizendo:

Na concepção iorubá de predestinação, um corpo moldado, já infundido com o espírito da vida por Olodumaré, vai e toma um ori (o portador do destino). Algumas vezes, considera-se que este destino ou ori seja imposto ao indivíduo. O destino, assim escolhido ou assim atribuído ou imposto, encerra todos os sucessos e os fracassos pelos quais o ser humano deve passar durante o curso de sua existência neste mundo.

Essa ideia encontra-se totalmente difundida entre os *yorùbás*, embora seja difícil saber da sua antiguidade entre os povos proto-*yorùbás*. Regressando a Balogun (2007), esse autor afirma que, na concepção *yorùbá* o sujeito, quando

nasce, já traz seu destino traçado, registado, de tal forma que todos os atos e ações estão ausentes de livre arbítrio, concorrendo apenas para o cumprimento do predestinado. Há, claro, uma tradição determinista contida nessa assunção que, todavia, não parece coincidir com a prática ritual cotidiana dos *yorùbás*. Quer o sujeito escolha o seu *orí* (*akunleyan*: aquilo que se escolhe de joelhos) ou este lhe seja imposto (*Àyànmó*: aquilo que é preso a alguém; *ìpin*: aquilo que é colocado sobre uma pessoa) (SALAMI, 2007), a verdade é que na concepção *yorùbá* neotradicional, o sujeito não sabe se o *orí* é bom (*olóri rere*) ou mau (*olóri burúkú*), ou seja, se é portador de um destino favorável ou penoso ao indivíduo quando é atribuído a ele ou escolhido por ele. É claro que a atribuição tem a particularidade de permitir ao sujeito refugiar-se no determinismo para justificar seus atos e, em última análise, não lhe ver imputadas responsabilidades. Já no que se refere à escolha, o sujeito está mais preso à responsabilização dos seus atos.

Mas essa não é, de fato, a questão central para os *yorùbás*. O que importa é saber se o *orí* é bom ou mau, porque isso fará o sujeito levar uma boa ou má vida e se o destino é algo totalmente selado ou é passível de alterações. Conhecer o destino do sujeito será a parte menos complexa (embora carregada de dramatismo por parte dos intervenientes), porquanto ele será revelado, de acordo com a crença *yorùbá*, pelo oráculo de *Ífá* (o mais comum entre os *yorùbás* da Nigéria, embora o oráculo dos dezesseis búzios, o *ẹ̀rìndínlógún*, também possa revelar o destino do sujeito, apesar deste estar mais relacionado com o culto aos *Òrìṣàs* que com a consulta específica a *Ífá*, revelador do destino por excelência). Quanto ao determinismo contido no *orí*, este parece deter-se na complexidade a tal ponto que poderemos optar pela designação *soft determinism*. Ekanola (2006, p. 43, tradução nossa) escreve:

A opinião de que o destino é irreversível reflete-se nos variados provérbios e ditos *yorùbás*. Por exemplo, os *yorùbás* dizem com frequência *Ohun Ori wa se ko ma ni salai se eo* (aquilo que o *orí* conseguiu realizar deve, definitivamente, ser cumprido)<sup>4</sup>.

Ora, o “deve” contido nesse provérbio não nos dá uma leitura determinista, mas uma determinação ideal, o que é amplamente diferente. Ekanola (2006) traz a perspectiva de que *Àjàlá*, o deus oleiro, fabrica os *orís* com grandes imperfeições porque ele, de fato, tem um problema com a bebida, mas, a partir do momento em que o *orí* é escolhido, não há outro rumo que não o de cumprir o determinado. Apesar dessa afirmação, Ekanola (2006) também cita Olusegun Oladipo, sendo que, de acordo com este, o destino é um compromisso selado entre o indivíduo e *Olódùmarè*, o “ser supremo”, e ele também será selado por *Oníbodè*, o porteiro do *òrún*, mas pode ser alterado segundo algumas condições. Apesar de fazer citação, Ekanola (2006, p. 45-46, tradução nossa) parece discordar de Oladipo em termos de argumentação, preferindo colocar ênfase na afirmação de que o destino é algo incontornável:

Abimbola parece estar bem correto por ter afirmado que é somente pelo fato das pessoas terem bastante dificuldade para aceitar um mau destino que elas tentam, inutilmente, retificá-lo ou alterá-lo, até as consultas aos oráculos e o oferecimento de significativos sacrifícios de nada servem em relação ao destino humano<sup>5</sup>.

Essa afirmação revela-nos um pensamento estruturado a partir dos códigos judaicos, cristãos e islâmicos (presentes no Sistema de *Ífá*) que tendem a retirar valor dos costumes tradicionais, pondo em foco uma determinação de natureza divina do tipo monoteísta, em que a aproximação ao divino é feita pelo salto de fé, pela reflexão filosófica e pela aceitação da determinação e da natureza dos acontecimentos. Essa atitude é pouco ortodoxa entre os *yorúbás*, constituindo um salto significativo para fora das fronteiras africanas de ação-reação, ou seja, oferenda/sacrifício – consequência/dádiva, e, assim, um mergulho na estrutura de pensamento religioso típico dos monoteísmos de tradição judaica. Todavia, a nossa análise e experiência direta com o universo religioso *yorúbá* permite-nos afirmar

<sup>4</sup> No original, em inglês: “The opinion that destiny is irreversible is reflected in many Yoruba proverbs and wise sayings. For instance, the Yorubas often say *Ohun Ori wa se ko ma ni salai se eo* (what the ori has come to achieve must definitely be fulfilled)”.

<sup>5</sup> No original, em inglês: “Abimbola seems to be quite right to have stated that it is simply because people find it to be quite difficult to accept a bad destiny that they make serious, but fruitless, attempts to rectify or alter it, even consultations with oracles and the offering of relevant sacrifices cannot bring any change in human destiny”.

que, apesar disso ser difícil, o destino pode ser alterado ou, pelo menos, potencializado. Isso abre uma porta, ainda que tênue, para influências externas sobre o selo do destino, até porque se o destino for um acordo entre o sujeito e *Olódumarè* ou entre o sujeito e *Àjàlà*, consoante a tradição, os acordos têm sempre a possibilidade de anulação, mas isso será, admitamos, abrir uma vasta discussão teológica e filosófica sobre o assunto que não estaria independente da possibilidade de influenciar o entendimento neotradicional sobre o assunto.

Salami (2007) levanta uma questão interessante, que é a da filiação entre o sujeito-corpo e o sujeito-alma. Fazendo nossas as suas palavras: “Pode um caso de existência contínua ininterrupta ser estabelecido entre as duas entidades?” (SALAMI, 2007, p. 5). Essa é uma questão cuja resposta se localiza na crença. Os *yorúbás* acreditam que o sujeito que escolhe o *orí* no “mundo outro” é o mesmo que encarna no *àiyé*, a terra, sob uma forma humana, por outras palavras, o sujeito humano é a encarnação de uma identidade preexistente em um espaço suprassensível. Somente essa correlação permite assumir a ideia de predestinação. Sem uma existência prévia que configure a identidade, jamais o sujeito terreno poderia ter seu percurso de vida mais ou menos definido. O chamado “selo do destino” requer uma individualidade que, senão sempiterna, pelo menos é pré-existente ao nascimento, embora o conceito de “sempre existente” caiba perfeitamente no imaginário *yorúbá* que assume a reencarnação como realidade. Mas esse é um conceito que deve ser tomado como imaterial, porque, como afirma Salami (2007, p. 267): “Se os indivíduos no *isalu orun* já são humanos completos, será problemático dar conta de processos biológicos de concepção e estágios de desenvolvimento fetal antes do efetivo nascimento de um bebê humano”. Nesse sentido, fica claro que a identidade imaterial do sujeito é pré-existente ao nascimento no mundo terreno, pelo que o mergulho do espírito no feto representa um clássico mergulho no rio do esquecimento. A memória do destino traçado/selado/estabelecido/acordado será revelado pela adivinhação de *Ífá*.

Curiosamente, Ekanola (2006), adentrando uma perspectiva que apelida de naturalista, traz-nos outra leitura do problema da predestinação. Se a visão tradicional nos afiança que a escolha do *orí* corresponde à definição mais ou menos hermética do destino do sujeito, Ekanola (2006), posicionando-se dentro do modelo naturalista coloca em foco a possibilidade do sujeito, operando sobre o *orí*, alterar suas condicionantes sociais e ambientais, naturalmente por meio de oferendas e sacrifícios rituais. Ao mesmo tempo, Ekanola (2006, p. 50, tradução nossa) retira a ênfase da predestinação como fator operatório, optando pela ação voluntariosa como mecanismo de alteração das condicionantes sociais: “Desse modo, não é incomum os *yorùbás* atribuírem o sucesso individual a fatores como trabalho duro, consistência e paciência, sem quaisquer referências ao destino”<sup>6</sup>. É claro que Ekanola (2006) terá esquecido de referenciar que a obstinação como caminho para o sucesso é uma visão laica dos fenômenos sociais (i. e., um posicionamento acerca do assunto independente de dogmas, valores e princípios religiosos), ao passo que a predestinação opera no imaginário religioso, embora seja possível mesclar as duas versões do real afirmando que um bom *orí* está ligado ao bom caráter (*ìwà pẹ̀lẹ̀*) e, dessa forma, às boas escolhas e ao consequente sucesso.

A questão abordada, partindo apenas dos autores, apresenta-se desde já complexa, como vimos até aqui. Todavia, se partirmos das afirmações do nosso interlocutor, Adekanmi Adewuyi<sup>7</sup>, com a questão de *orí* e *ìpin*, entramos em uma terceira via, não abordada pelos autores. Aportando-se à definição de *orí*, diz-nos o nosso interlocutor que

*[...] orí, linguisticamente, significa “cabeça”. Na religião yorùbá, a cabeça é concebida como uma divindade, também num sentido espiritual, devem ser oferecidos sacrifícios com regularidade, e tais sacrifícios compreendem comida que ingerimos, através da organização*

<sup>6</sup> No original, em inglês: “Thus, it is not uncommon for the Yoruba to attribute a person’s success to such factors as hard work, consistency, and patience, without any references to destiny”.

<sup>7</sup> Adekanmi Adewuyi, natural de Ilésà, Nigéria, *Onísègùn* (mestre das plantas medicinais). Seus depoimentos são provenientes de entrevista por correio eletrônico realizada em agosto de 2011.

*de uma celebração em que oferecemos comida e bebida aos presentes.  
(tradução nossa)<sup>8</sup>*

A tradução de *orí* como “cabeça” jamais poderia deixar de surgir. A concepção de que *orí* é uma divindade, um *Òrìṣà*, foi também explicitada por nós no início e está patente no provérbio *yorùbá* que diz que nenhum *Òrìṣà* é mais importante que o *orí*.

Apesar da transversalidade do conceito de rito propiciatório, expressa na ideia de que o *orí* deve ser alimentado frequentemente, a verdade é que há uma clara distinção entre o rito descrito pelo informante – constituído pela partilha simbólica e comunitária – e o complexo ritual chamado de *borí* ou *ẹborí*, que deve ser traduzido por “sacrificar para a cabeça” e que é designado, correntemente, como “alimentar a cabeça”. O ritual do *borí* – realizado no Candomblé tradicional de matriz *Kétu*<sup>9</sup> – foi extensamente descrito por Barros, Vogel e Mello (2001), onde se expõe bem o significado simbólico e prático do ritual. A *Ìyálòòrìṣà* (“mãe-de-santo”), “Yeye Sussu” de *Ọṣun*, do *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Odò*<sup>10</sup>, sobre o *borí* nos diz:

O *borí* é um ritual muito importante, é um começo no Candomblé, representando uma ligação entre o “filho-de-santo” e o seu *Òrìṣà*, entre o “filho-de-santo” e *Òòṣàlá*, que é quem faz as cabeças. O “eborizado” passa a ter um vínculo com o *Òrìṣà*, mas não tão forte como a iniciação, pois essa tem o *ẹ̀jẹ̀* e a navalha à cabeça. O *borí* é algo que deve acontecer algumas vezes ao longo da vida, porque a cabeça precisa ir comendo para que a vida do “filho-de-santo” vá correndo bem, para que ele esteja em paz

<sup>8</sup> No original, em inglês: “Ori linguistically means head. In yoruba religion ori or head is believed to be an orisa also in the spiritual sense and should be giving his sacrifice often and it sacrifice is food giving to other mouths to eat like calling a party giving food and drinks to people”.

<sup>9</sup> O designado Candomblé *Kétu* refere-se à construção religiosa afro-brasileira ocorrida no final do século XVIII e início do século XIX na Bahia, envolvendo escravos saídos da cidade daomeana de *Kétu* e oriundos de outros lugares da *yorùbáland*, em uma concertação ritual e teológica definida. No imaginário das comunidades afro-brasileiras e na academia dedicada ao estudo dos cultos africanos na diáspora, a “nação” de Candomblé *Kétu* é considerada a que comporta maior originalidade africana. O que não é necessariamente, a nosso ver, verdade. O terreiro usado como objeto na obra, hoje intitulado Axé Miguel Couto, faz parte da raiz da Casa Branca do Engenho Velho, templo mais tradicional do Candomblé brasileiro. Anteriormente chamado Nossa Senhora das Candeias, o Axé Miguel Couto foi fundado pela falecida sacerdotisa *lyá* Nitinha, incontornável figura do Candomblé baiano e carioca da segunda metade do século XX e início do século XXI.

<sup>10</sup> “Filha-de-santo” da falecida Areonites da Conceição Chagas (*lyá* Nitinha; cuja casa é tema da obra *supra*) e do *Bàbálòòrìṣà* Air José do Pilão de Prata (após a morte da anterior); o *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Odò*, localizado em Portugal, tem esse nome atribuído por *lyá* Nitinha e o seu filho carnal Leo, *ogan* da Casa Branca do Engenho Velho, e é o templo central da Comunidade Portuguesa do Candomblé *yorùbá* (vide <http://cpcy.pt>), sendo da raiz *Kétu* da Casa Branca do Engenho Velho.

e harmonia com os *Òrìṣàs*, em particular com *Òḍṣàálá*, que é quem faz as cabeças<sup>11</sup>.

Apesar do *bṛí* surgir diferenciado, ao nível ritualístico, no Candomblé e na Nigéria, a verdade é que ao nível simbólico o sentido de alimentar a cabeça permanece presente, embora o destino seja menos visado (o que reflete a menor presença das narrativas teofilosóficas de *Ífá*) e a relação direta com *Òḍṣàálá* esteja presente. Nota-se, também, que o *bṛí* se enquadra no sentido de integração ritual no Candomblé como uma etapa iniciática, surgindo antes da iniciação propriamente dita, descrita na linguagem corrente do Candomblé como “feitura” ou “fazer a cabeça”, embora o *bṛí* esteja presente nesta também. Em todo o caso, a totalidade dimensional do ritual do *borí* no Candomblé e seus prolongamentos e ajustamentos diante do pensamento *yorùbá* requer maior análise. Para o constante, importou mencionar o referencial teológico primário, tendo em vista que o cenário científico possui maior familiaridade diante do Candomblé, religião formada no Brasil a partir do compósito africano transnacionalizado.

Ora, a questão das ligações entre cabeça e destino se complicam quando o nosso interlocutor traça uma distinção entre *destiny* e *fate*, ou seja, entre *ìpìn* e *àyànmọ́*. Como vimos com Salami, *àyànmọ́* é aquilo que é preso a alguém, ao passo que *ìpìn* é aquilo que é colocado sobre a pessoa. É claro que tais termos poderão ser entendidos como diferentes adjetivos para um mesmo conceito, aos quais podemos juntar *àkúnlèyàn*, ou seja, acontecimentos que escolhemos antes do nascimento, e *àkúnlègbà*, o ambiente no qual o sujeito age para cumprimento do destino (IFALAYE, 2011). Todos esses termos parecem-nos desdobramentos que procuram dar sentido não apenas à complexa ideia de destino e predestinação, mas, ainda, aos acontecimentos ao longo da vida dos sujeitos, ambos ligados, no caso *yorùbá*, ao Sistema de *Ifá*. Como vimos anteriormente, o Sistema de *Ifá* nasce e desenvolve-se em intrínseca relação com os encontros religiosos autóctones com

---

<sup>11</sup> Entrevista presencial em Benavente, Portugal, em 15 de março de 2012.

o islã e os cristianismos (a predestinação é tema de fôlego bíblico), razão pela qual o problema do *ìpin* e a ideia de *orí* estão necessariamente ligados.

No clássico *Dictionary of Yoruba Language*, publicado pela Church Missionary Society (CMS, 1918), edição revista do primeiro dicionário publicado por Samuel Crowther em 1843, que contou com o contributo de T. A. J. Ogunbiyi, o termo *destiny* é traduzido para *yorùbá* por “*opin*”, “*nkan*”, “*tabi*” e “*ẹ́nikan*”, ao passo que o termo *ìpin* é traduzido por “porção”. Tal fato é particularmente interessante, uma vez que nenhum dos termos usados para traduzir “destino” faz parte da linguagem corrente sobre o assunto. Ademais, a tradução de *ìpin* por “porção” é particularmente interessante, uma vez que nos conduz perfeitamente à ideia de que *ìpin* se trata da porção de energia que cabe a cada sujeito e/ou a porção individual do destino coletivo, ambos podendo caber na definição de *orí*.

Ora, quanto ao termo *fate*, este, sim, aparece traduzido por “*ìpin*”, “*opin*”, “*idarisi*” e “*iku*”. O que temos, aqui, é uma mescla, natural, entre *destino* e *fado*, para usar terminologia portuguesa. E, observando a tradução inglesa de *fate* por “declaração profética” e “determinação final da ordem dos acontecimentos”, poderemos dizer que ambos os conceitos são duas faces da mesma realidade – o destino individual é a porção singular da ordem dos acontecimentos universais.

Falta-nos, ainda, observar o termo *àyànmọ́* no citado dicionário. Segundo este, *àyànmọ́* é traduzido por “*fate*”, “*destiny*” e remete para a observação do termo *àbáfù*.

Vemos, pois, que “fado” e “destino” se mantêm como sinônimos. Seguindo a prescrição do mesmo dicionário, *àbáfù* surge-nos traduzido por “*luck*” (sorte), “*fortune*” (fortuna), “*fate*” (fado), oferecendo o exemplo de *abafu mi ni*, isto é, “it is my fate” (é meu fado). Ora, daqui se entende que há uma ligação clara entre os termos e suas traduções para outras línguas. Naturalmente que se subtrai, da observação do dicionário, duas conclusões: primeiro, os conceitos são realidades

dinâmicas que espelham a construção da linguagem e do atavismo cultural, segundo, que tais transformações não estão independentes dos encontros religiosos, porquanto o *Dictionary of Yoruba Language* foi produzido no interior da CMS, que naturalmente usou das suas categorias para produzir a tradução dos conceitos, mesmo que os agentes tenham sido nativos *yorúbás* que, apesar desse fato, já estavam cristianizados.

Todavia, o que mais surpreende não é a observação da pluralidade dos termos que operam como sinônimos – o nosso imaginário cultural processa-se de forma análoga – são, pois, as declarações do nosso informante Adekanmi Adewuyi. Segundo ele, *ìpin* tem um caráter diferente daquele exposto até aqui, “*ìpin* is the witness to *orí*, *ìpin* is the witness of our fate, what that must happen to us in life”<sup>12</sup>. Ora, a definição de *ìpin* como “testemunha”, dando-lhe assim uma identidade antropomórfica, aproxima-se muito da figura de *Òrúnmìlà/Ífá*, método de adivinhação e simultaneamente divindade, razão pela qual interrogamos nos seguintes termos: “Elerin *ipin*?”, ou seja, “testemunha do destino”, epíteto dado a *Òrúnmìlà*. À nossa indagação foi dada seguinte resposta:

*Eleri significa testemunha, eleri ni ipin significa que ipin é uma testemunha; por exemplo, se você estiver em uma situação que necessita de uma solução, mas você não a conhece ou não a tem, o orí poderá ajudá-lo ligando-o a uma pessoa, acidentalmente, uma vez que é seu destino, e será essa pessoa que você encontra que providenciará a solução. Essa pessoa que você encontra tornar-se-á a testemunha do seu destino na vida. Ipin é fado enquanto destino é ayanmo. (tradução nossa)*<sup>13</sup>

Perante isso, é-nos possível entender que o nosso informante observa a ideia de *ìpin* em uma dupla função. Por um lado, *ìpin* é a pessoa que testemunha o nosso destino, podendo tomar parte ativa nele ou não, ao mesmo tempo que o ato de

<sup>12</sup> No depoimento original, em inglês: “*ìpin* é o testemunho de *orí*, *ìpin* é o testemunho de nosso destino, o que deve acontecer com a gente na vida”.

<sup>13</sup> No depoimento original, em inglês: “*Eleri* means witness, *elerì ni ipin* means that *ipin* is a witness. e.g. if you are going through a situation that needed solution that you don’t know or have, *orí* may help you to get a link to a person accidentally, because it is your fate and the person you meet will provide the solution, that person you know meet become *ipin* in your fate in life. *ipin* is fate while destiny is *ayanmo*”.

testemunhar está também ligado à divindade *Ọ̀rúnmilà*; de outro modo, *ìpin* é o nosso fado, definindo destino por *àyànmọ́*. Todavia, como vimos por meio do dicionário produzido pela CMS, os termos não se separam claramente. Nas ligações entre *orí* e *ìpin*, isto é, na forma como o “bom” e o “mau”, *orí* condiciona o decurso de vida do sujeito, o nosso interlocutor questiona: “*Mas temos a possibilidade de alterar o nosso destino ou este está prescrito?*” (tradução nossa)<sup>14</sup>. Afirma o entrevistado:

*[...] a sorte percorre diferentes caminhos para assistir nossas orações. Por exemplo, duas pessoas do mesmo sexo, idade, educação, poderão não alcançar o mesmo sucesso por causa do seu orí, o seu fado encarregar-se-á das suas chances e oportunidades. O destino não pode ser alterado mas pessoas mal-intencionadas poderão atrasá-lo, por essa razão devemos potenciar o nosso destino através de sacrifícios, orações e meditação.* (tradução nossa)<sup>15</sup>

Temos, pois, a questão já retomada. A possibilidade ou não de alterar o destino varia bastante de sacerdote para sacerdote, autor para autor, embora haja uma tradição mais preponderante de considerar que ele não pode ser alterado, havendo, contudo, forças negativas que podem atrasar o mesmo.

Vale a pena, contudo, observar ainda a obra do *bàbáláàwó* Philip Neimark, *The way of the orisa*. Nela o autor dá-nos uma visão explicativa interessante para o problema, retomando alguns dos termos usados ao longo deste trabalho. Segundo o autor, o destino do sujeito pode ser dividido em três partes complementares: *akunleyan* (aquilo que escolhemos de joelhos), que serão os pedidos feitos pelo sujeito na casa de *Àjàlá*, isto é, o número de anos de vida, número de filhos, tipos de relacionamentos, etc.; *àkúnlègbà*, que será o ambiente fornecido para o cumprimento do destino, como no caso de alguém que deseja morrer de doença e nasce em um período de epidemia geral; ao passo que *àyànmọ́* é aquilo que não é possível ser alterado (NEIMARK, 1993). O autor também nos remete, com

<sup>14</sup> No depoimento original, em inglês: “But we've the chance to change our destiny or is it pre-written?”.

<sup>15</sup> No depoimento original, em inglês: “Luck goes in many ways to assist our prayers, e.g. two people of same sex, age, education may not be equally successful because of ori, ipin will come in to take care of their chances and opportunity. Destiny cannot be changed but some bad people may delay it, then one have guide his destiny always by sacrifice, prayers and concentration”.

à *yànmo'*, para algo que não pode ser alterado, ao passo que os outros dois elementos podem, segundo o autor.

## Conclusão

Ora, daqui podemos avançar para uma conclusão que nos permite bifurcar as interpretações sobre o conceito de *orí* e *ìpin*: a) em uma visão mais tradicionalista/conservadora, os *yorùbás* consideram que os sujeitos vêm ao mundo com o seu destino já preconcebido, por meio de um ritual ocorrido no plano divino, o *òrún*, no qual *Olódùmarè* ou *Àjàlá* (consoante a tradição/corrente religiosa) sela o destino imposto/escolhido/atribuído ao sujeito, o qual caberá a ele cumprir na sua experiência terrena e que lhe será revelado por meio do oráculo de *Ífá*. Destino este que muito dificilmente poderá ser alterado, cabendo aos rituais apenas a missão de potenciar o cumprimento dele; b) o destino é um manuscrito em aberto, um roteiro com o qual o sujeito vai gerindo suas atividades, potenciando os fatores positivos, contornando os negativos, ao sabor do caráter individual, o *ìwà*, sendo que a determinação, a persistência e um bom caráter são essenciais para a constituição de uma “boa vida”, que se expressa em um bom *orí* (*orí rere*). São, portanto, duas faces da mesma moeda, duas interpretações da realidade do devir humano, dos sucessos e dos fracassos.

Não obstante a leitura bipolar, a verdade é que o pensamento *yorùbá* acerca do destino é extraordinariamente complexo, fruto de uma pluralidade de interpretações e influências. Tal fato está patente na pluralidade de termos em língua *yorùbá* para traduzir o que se entende por destino. Paralelamente, ao mesmo tempo que se nota uma distinção entre destino escolhido e imposto, também se verifica uma diferenciação entre “destino” e “fado”, entre meta e resultado alcançado. Se tomarmos a questão da sorte expressa pelo nosso interlocutor e os termos *ìpin* e *eleri* como destino e testemunho do destino, temos

um quadro deveras complexo, que se vê reforçado por uma leitura mais secular que coloca ênfase na persistência e tenacidade individuais.

Por seu turno, o *borí*, o ritual de alimentar a cabeça interna, *orí ninu*, isto é, a cabeça espiritual, o conteúdo imaterial da personalidade e destino, é, contudo, diferentemente percebido em África e no Candomblé. Enquanto, na *yorúbáland*, o *borí* tende a ser celebrado como produtor de sociedade e manipulação do destino numa lógica cada vez mais ligada aos padrões de pensamento religioso derivados do Sistema de *Ífá* – no qual a problemática do destino está muito presente, herança das tradições abraâmicas sobre sua estrutura de pensamento teológico e filosófico –, no Candomblé (não nos referimos apenas ao Brasil, mas ao Candomblé como experiência religiosa também em diáspora) o *borí* compreende uma etapa ritual dentro de uma lógica maior de entrada e participação dentro da religião, cuja percepção deriva mais da necessidade do *orí* entrar no mundo, isto é, alimentar a cabeça para que a cabeça imaterial se una plenamente à espiritual e, dessa forma, a *Òṣàálá*, o *Òrìṣà* pai e oleiro dos *orís*, também conhecido por *Àjàlá*, ao mesmo tempo que se começa a selar a ligação do neófito à religião e ao seu *Òrìṣà* individual, em menor grau, uma vez que, em última análise, o *borí* é, como vimos, para *Òṣàálá*.

Essa diferenciação conceptual e ritual (sabendo que na Nigéria o *borí* é um ritual mais simples e coletivo, parecendo misturar “sagrado” e “profano” se adentrarmos as categorias e pelo sistema de bipolarização conceptual ocidental) poderá ter a ver com a própria história da transformação conceptual *yorúbá*. Ao passo que no espaço *yorúbá* a “religião tradicional” vai reconstituindo-se e adaptando-se, produzindo síntese dela mesma, aculturando-se e acomodando-se, transformando-se, portanto, a cada nova geração em outra realidade religiosa dela mesma, em particular pelo impulso do Sistema de *Ífá*, o Candomblé, cosmologicamente, corresponde a um cristal conceptual, uma vez que feito de síntese cultural e religiosa proto-*yorúbá*, compreende os padrões de pensamento

religioso do período da sua formulação: inícios do século XIX. Tratando-se de uma religião de resistência, o Candomblé representa uma “tradição inventada” em processo de choque civilizacional, ou seja, diante da repressão o Candomblé ativa seus mecanismos de conversação de paradigmas, cristalizando um ideal e um modelo, ficando menos aberto às dinâmicas de transformação (ainda que o Candomblé se tenha feito presente no mercado religioso brasileiro), como acontece em África, onde as mudanças ocorrem mais depressa, como resposta a estímulos dos “*religious encounters*” (encontros religiosos) (PEEL, 2000) e da modernidade, diante de uma religião que representa, em boa medida, um ideal rural e imperial, isto é, um velho paradigma cultural *yorùbá*. Claro que é precisamente isso que o Sistema de *Ífá* pretende contrariar, constituindo uma alternativa moderna aos velhos cultos dos *Òrìṣàs*. A lógica narrativa de *Ífá* compreende conceitos exógenos<sup>16</sup> aos padrões africanos, como “salvação”, “pecado”, e o maniqueísmo de tradição judaico-descendente. Dessa feita, o Sistema de *Ífá* é cada vez mais uma crença africana modernizada e inscrita no mercado religioso, operando com as categorias das religiões concorrentes, em particular os movimentos cristãos evangélicos, como a *Aladura Church* (PEEL, 1968) e o islã místico.

Ora, é precisamente a diferença entre cristalização e reconfiguração que operam sobre o entendimento religioso *yorùbá* neotradicional e no Candomblé. A percepção que se tem do *orí* e com ele do destino é um espaço onde se nota sobejamente essa dialética.

---

<sup>16</sup> Por “conceitos exógenos” compreendem-se as categorias e ferramentas conceituais importadas dos imaginários judaico-cristão-islâmico, como expressou Olabiyi (1993).

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. **Imagined communities**: reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso, 1991.
- BALOGUN, O. A. The concepts of ori and human destiny in traditional yoruba thought: a soft-deterministic interpretation. **Nordic Journal of African Studies**, v. 16, n. 1, p. 116-130, 2007.
- BARROS, J. F. P.; VOGEL, A.; MELLO, M. A. S. **Galinha d'angola**: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- BERLINER, D.; SARRÓ, R. (Ed.). **Learning religion**: anthropological approaches. Oxford: Berghahn Books, 2007.
- CHURCH MISSIONARY SOCIETY – CMS. **Dictionary of yoruba language**. Lagos: CMS, 1918.
- EKANOLA, A. B. A naturalistic interpretation of the yoruba concepts of ori. **Philosophia Africana**, Chicago, v. 9, n. 1, p. 41-52, 2006.
- FERREIRA DIAS, J. **Fórmulas religiosas entre os Yorúbás**: Olódùmarè, Òrìṣà, Àṣe, Orí e Ìpin. 127 f. Dissertação (Mestrado em História e Cultura das Religiões) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011.
- IFALAYE, D. P. **Ori** (English). Disponível em: <<http://www.ifalaye.com/mi-blog/190-ori-english>>. Acesso em: 19 ago. 2011.
- ILÉSANMÍ, T. M. The traditional theologians and the practice of Òrìṣà religion in yorùbáland. **Journal of Religion in Africa**, Leiden, v. 21, n. 3, p. 216-226, 1991.
- LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- MATORY, J. L. **Black Atlantic religion**: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- NEIMARK, P. **The way of the orisa**: empowering your life through the ancient African religion of Ifa. San Francisco: Harper Collins, 1993.
- OLABIYI, B. Y. From Vodun to Mawu: monotheism and history in the Fon cultural area. In: CHRÉTIEN, J.-P. (Org.). **L'invention religieuse en Afrique**: histoire et religion en Afrique noire. Paris: Karthala, 1993. p. 241-265.
- OLIVEIRA, A. B. **Cantando para os orixás**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

PARRATT, J. K. Religious change in Yoruba society: a test case. **Journal of Religion in Africa**, Leiden, v. 2, n. 1, p.113-128, 1969.

PEEL, J. D. Y. **Aladura**: a religious movement among the Yoruba. London: Oxford University Press/International African Institute, 1968.

PEEL, J. D. Y. **Religious encounters and the making of the Yoruba**. Indianapolis: Indiana University Press, 2000.

RANGER, T.; HOBBSAWM, E. (Ed.). **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

SALAMI, Y. K. Predestinação e a metafísica da identidade: um estudo de caso iorubá. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 35, p. 263-279, 2007.