

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO  
Centro de Ciências Humanas e Sociais (CCHS)  
Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS)

**Narrativas e Saberes Ancestrais em Porto Novo (Benin):**  
Canções *awón órin* entre os *olorin* e a cosmopercepção de povos da língua Yoruba

Aboubakar Traore

Rio de Janeiro  
Abril de 2021

Aboubakar Traore

**Narrativas e Saberes Ancestrais em Porto Novo (Benin):**

Canções *awón órin* entre os *olorin* e a cosmopercepção de povos da língua Yoruba

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS) da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), como exigência para obtenção do título de Mestre em Memória Social, na linha de pesquisa **Memória e Patrimônio**, sob a orientação do Professor Doutor José Ribamar Bessa Freire.

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

Traore, Aboubakar  
T758 Narrativas e Saberes Ancestrais em Porto Novo  
(Benin): Canções awón órin entre os olorin e a  
cosmopercepção de povos da língua Yoruba / Aboubakar  
Traoré. -- Rio de Janeiro, 2022.  
113

Orientador: José Ribamar Bessa Freire.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do  
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação  
em Memória Social, 2022.

1. canções Awón Órin. 2. oralidade. 3. Narrativas  
de anciões. 4. língua Yoruba. I. Bessa Freire, José  
Ribamar, orient. II. Título.

**Narrativas e Saberes Ancestrais em Porto Novo (Benin):**

Canções *awón órin* entre os *olorin* e a cosmopercepção de povos da língua Yoruba

Aboubakar Traoré

UNIRIO – PPGMS Linha de pesquisa: Memória e Patrimônio

Banca examinadora:

---

Prof.º Dr.º José Ribamar Bessa Freire (PPGMS/UNIRIO) – Orientador

---

Prof.º Dr.º Amir Geiger (PPGMS/UNIRIO)

---

Prof.º Dr.º Luiz Rufino Rodrigues Júnior (PROPED/UERJ)

## RESUMO

Este trabalho estuda os repertórios de canções *Awón Órin* narradas nas línguas Yoruba e Fon pelos cantores *Olorin* no Porto Novo (Benin). Também visa analisar como a cosmopercepção dos povos da língua Yoruba se faz presente nas narrativas destas canções.

Os cantores *Olorin* são reconhecidos como conhecedores de saberes ancestrais, têm conhecimento das histórias e suas apresentações evocam os saberes tradicionais, que nos remetem à cultura e à educação.

O tema contribui para a ciência, o estudo da memória e do patrimônio, por propor estudo da percepção do mundo entre os povos da língua Yoruba. O que pode contribuir para entender as identidades emergentes na África Centro Oeste e nas Américas, devido à migração forçada de parte deste povo, principalmente entre os séculos XVIII e XIX.

A pesquisa conta com entrevistas abertas (nas línguas Yoruba, Fon e Francês), observação participativa e leitura dos textos referentes às epistemologias e saberes ancestrais africanos.

Também levamos em conta a oralidade e as narrativas dos saberes de anciões, além dos conceitos como memória social, memória coletiva e patrimônio, ferramentas úteis para alimentar o debate sobre o processo da patrimonialização dos artefatos intangíveis. Esses conceitos servem ainda de base para análise dos cantores *Olorin*, suas canções *Awón Órin*, e suas narrativas que se destacam nos repertórios a cosmopercepção do mundo entre os povos da língua Yoruba.

**Palavras-Chave:** canções *Awón Órin*, oralidade, narrativas de anciões, língua Yoruba.

## **RESUME**

Cette œuvre étudie les répertoires des chansons d'Awón Órin chantées en langue yoruba par les chanteurs Olorin à Porto Novo (Bénin). Il vise également à analyser la présentation de la vision du monde de ces personnes dans ces chansons.

Les chanteurs Olorin sont reconnus comme connaisseurs des savoirs traditionnels, dominant l'histoire et leurs performances évoquent les ancêtres et se réfèrent à la culture et à l'éducation.

Le thème contribue à la science, à l'étude de la mémoire et du patrimoine, car il propose une étude de la vision du monde du peuple yoruba. Ce qui peut contribuer à comprendre les identités émergentes en Afrique et en Amérique, du fait de la migration de ces personnes.

La recherche a une entrevue ouverte, une observation et une lecture participatives de textes se référant à la mémoire sociale et collective, au patrimoine et au processus de patrimonialisation, comme base pour analyser les chanteurs, leurs chansons, et comment ces récits fuient l'allusion à la vision du monde du peuple Yoruba.

**Mots-clés : chants Awón Órin, oralité, récits d'anciens, langue yoruba.**

O Filho não nasce na ausência da sua mãe.

*Proverbio Africano*

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente agradeço OLODUMARÊ pela alma e vida, e ORIXALÁ pelo meu corpo onde habita a alma que me foi emprestado, e aos meus orixás pela proteção e guia neste mundo desafiador.

Agradeço profundamente ao Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup> José Ribamar Bessa Freire (PPGMS/UNIRIO) pela confiança e determinação na orientação da pesquisa e elaboração deste trabalho.

Aos professores Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Amir Geiger (PPGMS/UNIRIO) e Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Luiz Rufino Rodrigues Júnior (PROPED/UERJ), pelas críticas e considerações sugeridas a este trabalho durante a banca de qualificação e defesa final desta dissertação do mestrado.

Agradeço as minhas colegas do PPGMS UNIRIO pela troca e críticas que colaboraram com a minha pesquisa, principalmente Thamires e outras, cujas considerações foram determinantes na construção deste conhecimento.

Ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, a todos (as) docentes permanentes, colaboradores e a coordenação do PPGMS UNIRIO.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico CNPq pela bolsa que me foi concedida durante dois anos, determinante para a realização da pesquisa que resultou neste trabalho.

Faço votos de especiais agradecimentos à minha mãe Rainha ALAO FALI e ao meu pai IBRAHIM TRAORE, pela vida e ensinamentos. E a primeira por contribuir significativamente com este trabalho, sendo uma das entrevistadas e Olorin cujas canções *Awón Órin* foram analisadas neste trabalho.

Ao meu avô Yussuf TRAORE (in memoriam), agradeço os valores que passou para o meu pai e que foram determinantes na minha educação e orientação, como ser e existência social e cultural portador de condição para realizar este trabalho.

Agradeço à toda família, especialmente Juliana dos Santos Silva (minha parceira) que me ajudou bastante em toda a caminhada traçada na construção desta dissertação de mestrado. Assim como à minha filha, princesa IFAKEMI TRAORE que é um amor nas nossas vidas.

Também agradeço aos meus filhos de Santos e aos meus amigos irmãos Rodrigo Franca, Roberta Frederico, Júnior Braga, Marlene Silva, Moacir Pereira e Maurício Wilson

Camilo da Silva (Tchinho Kaabunke), por terem trocado ideias comigo, argumentos esses que foram determinantes na construção desta dissertação.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Aboubakar Traoré e o Tio durante a Cerimónia de Iniciação, p. 10

Figura 2: Benin na África Oeste e as Rotas das Forçadas Migrações africanas para as Américas, p. 13

Figura 3: autor e Mãe Josefina de Yemanja na sua casa espiritual, p. 26

Figura 4: autor e a Rainha Balogun Fali Alao na casa da família (mãe e filho de mãos dados demonstrando à união), p. 30

Figura 5: autor e Irmãos Frère Guedegbe em sua casa com as roupas brancas referenciando aos ancestrais, p. 32

Figura 6: autor e Aguda Rico Campos na casa do cantor durante a entrevista, p. 34

Figura: A entidade do terreiro da Mãe Josefina de Yemanja pelas ruas após o ritual em um dos rios do Cotonou. Por se tratar de Orixá feminino, as mulheres normalmente são dominantes e são elas que direcionam as caminhadas e os rituais, p. 55

Figura 8: Gisela, menina iniciada no culto de Yemanja no terreiro da Mãe Josefina de Yemanja. Os colares no pescoço dela representam a proteção, a bengala representa o poder de herança do terreiro (ela será uma das herdeiras do terreiro), e o rabo de cavalo prova que ela será uma das Olorin que vai passar a cantar nos cultos religiosos e para os reis e seus povos, p. 56

Figura 9: A Rainha Balogun Fali Alao com a sua sobrinha Kadjirat no casamento de uma dos sobrinhos, usam as mesmas trajes para se apresentar ao público nos grandes eventos, p. 57

Figura 10: Irmãos Frère Guedegbe e os instrumentalistas do grupo numa apresentação ao público, p. 58

Figura 11: Irmãos Frère Guedegbe numa apresentação ao público na rua do Porto Novo, p. 59

Figura 12: o interior da casa do cantor Rico Campo destaca o amoleto no canto inferior esquerdo da foto, p. 59

Figura 13: cantor Rico Campos com a traje de apresentando apontando o dedo para o autor, sinal de atenção, p. 60

Figura 14: Autor no Ygbalê do Odjubô (santuário do ritual em referência aos ancestrais), p. 61

Figura 15: Egu ou Egungun, os ancestrais dançando para purificar à terra e abençoar o povo, p. 62

Figura 16: Egu ou Egungun, os ancestrais dançando para purificar à terra e abençoar o povo, p. 63

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 01: Repartição estatística da população por religião no Benim (INSAE, 2002), p. 13

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	11
<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS: O BENIN</b> .....	12
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	17
O tema.....	17
Objetivos .....	18
Relevância do Tema .....	18
Metodologia .....	20
Operacionalização .....	22
<b>CAPÍTULO 1: OS CONHECEDORES TRADICIONAIS OLORIN: CANÇÕES AWÓN ÓRIN</b> .....	24
1.1. As Canções Oriki .....	26
1.2. As Cancões Orin .....	27
1.3. Os Cantores Olorin: conhecedores tradicionais .....	29
1.3.1 Mãe do Terreiro e as suas canções Oriki .....	30
1.3.2 Rainha Balogun Fali Alao e as suas canções Oriki.....	33
1.3.3 Os Irmãos Frère Guedegbe e as suas canções Orin .....	37
1.3.4 Agudá Rico Campos e as suas canções Orin.....	34
<b>CAPITULO 2: MEMÓRIA COLETIVA DE POVOS DE LINGUA YORUBÁ: PATRIMÔNIO E PATRIMONIALIZAÇÃO</b> .....	44
2.1. Os povos de língua Yorubá e as canções Awón Orin.....	45
2.2 A noção de Memória Coletiva e Social .....	49
2.2. A noção do Patrimônio e da Patrimonialização .....	53
<b>CAPÍTULO 3: A COSMOPERCEÇÃO DE POVOS DA LINGUA YORUBA: A ANCESTRALIDADE E O TERREIRO</b> .....	56
3.1. Canções Awón Órin: gestão do patrimônio imaterial coletivo.....	57
3.1.1 Nossas Línguas Maternas: fonte inesgotável de Conhecimento .....	61
3.1.2 O que é Ifâ?.....	63
3.1.3 A iniciação em Ifâ .....	65
3.1.4 Sacrifícios prescritos após a iniciação ou consulta do Ifâ .....	69
3.1.5 Consulta de Ifâ .....	72
3.1.6 O calendário de Ifâ .....	74
3.1.7 O mundo visível e o mundo invisível .....	77
3.1.8 Os ancestrais .....	82
3.1.9 A mulher .....	86
3.2. A cosmopercepção de povos de língua yorubá.....	89
3.3. As entrevistas.....	93
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	106
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	110
<b>ANEXO - AS REPRESENTAÇÕES DOS CONHECEDORES DE SABERES ANCESTRAIS, OLORIN</b> .....	113

## APRESENTAÇÃO

Figura 1: Aboubakar Traoré e o Tio durante a Cerimónia de Iniciação



Fonte: autor, 2018.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS: O BENIN

O presente trabalho tem como foco o estudo dos repertórios de canções *Awón Órin* na língua yorubá, transmitidas por “conhecedores das tradições ancestrais” *Olorin* no Porto Novo (Benin) e analisar como a cosmopercepção dos povos da língua Yoruba se manifestam nestas canções *Awón Órin*.

No entanto, é preciso situar antes o Benin, país da África subsaariana localizada no Golfo da Guiné (África Oeste), que faz fronteira com a Nigéria, o Togo, Níger e Burkina Faso. E foi colônia da França no início até anos 1960<sup>1</sup> no século XX.

Na época pré-colonial, o Benin abrigava vários povos localizados nas regiões Leste e Oeste do país. As denominações usadas “Leste” e “Oeste” significaram na língua fon *Adja* e *Ayo*, o que vem a dar nome aos povos com o surgimento nessas direções. *Ayo* daria o nome à cidade nigeriana que atualmente se chama Oyo (ABIU, 2016).

Essa explicação pode fazer sentido porque os povos *Yorubá* e *Nagô* no Benin são chamados de *Ayonu*, o que em Fon quer dizer “povos de origem Oeste”, segundo Sena Abiou (2016, p 42), formada pela Universidade Nacional do Benin, com doutorado em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

A história do Benin, na visão desta antropóloga, parte dos movimentos migratórios que contribuíram para formação dos primeiros reinos e mais tarde da República de Benin. Ela destaca que as pesquisas e as escavações arqueológicas revelaram como as guerras, as catástrofes naturais e a procura por novas terras férteis constituíram fatores que levaram diversos povos de África Oeste a se estabelecerem em Tado<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Torna importante afirmar que as fronteiras geopolíticas criadas no âmbito da Conferência do Berlim (1884-1885) pelos Estados Europeus no contexto da ocupação do continente africano, e reafirmadas pelos Estados africanos pós-independência, pouco efeito produziram nas relações sócio-espaciais que se dão nos contextos regionais, muito embora reproduzidas ideologicamente entre os africanos, cuja relação está marcada pela lógica do processo da urbanização. Os povos que vivem as suas particularidades regionais, às vezes definidas também pelos troncos linguísticos, sempre reservam algo em comum, assim como transversam os espaços uns dos outros. O Benin é apenas uma das afirmações, se levamos em conta aos povos das línguas Yoruba e Fon.

<sup>2</sup> Tadô (antigamente, Ezame) é uma vila no sudeste de Togo, perto da fronteira com o Benin (SILVA, 2002).

Esses povos, de acordo com a autora, fazem parte da mesma região denominada de *Adja*, conforme demonstram os dois processos migratórios, que são fundadores dos povos *Adja-Tado*.

A primeira onda migratória partiu do Níger passando pela cidade de *Oyo*, na Nigéria e chegou a *Tado*.

A segunda onda partiu de Ouagadougou, em Burkina Faso, atravessou Gana, chegando até *Tado*.

Do encontro desses dois processos migratórios nasceram o povo e o reino de *Adja-Tado*, sucedido por três reinos: o reino de Allada, o reino de Daomé e o reino de Porto-Novo.

Segundo a tradição reforçada pela Senna Abiou, os grupos étnicos no Benin reivindicam para si a origem *Adja-Tado*. Entre estes os *Hwla (pla)*, os *Xwéda* de Ouidah e os *Guns*, que esta autora apontou como o resultado de mestiçagem entre os *Adja* e os *Nagô*.

Outra onda de migração que partiu de Nigéria, os *Awori* de *Badagry* e de Lagos também alcançaram o Benin, povoando as regiões de *Sakété*. E as fontes de tradição oral afirmam também que os primeiros ocupantes de *Sakété*, *Kétou* e *Pobè* são parte dos povos da língua Yorubá, que vieram de *Oyo*, no século XVII.

As guerras de conquistas de territórios entre os primeiros reinos da época ocasionaram uma miscigenação importante e uma multiplicação dos grupos etnolinguísticos. Esse último fator explica também a presença de diversos cultos Vodum nas cidades da costa do Benin.

Vários grupos étnicos no Benin reivindicam para si a origem *Adja-Tado*. Entre estes os *Hwla (pla)*, os *Xwéda* de Ouidah, os *Guns*, os *Aizo* e possivelmente outros.

O reino de Daomé (hoje resumido à cidade de Abomei) foi, segundo Abiou, um dos mais implicados no comércio de homens no século XVII, que vieram a ser condicionados ao trabalho forçado e não remunerado. Autora salientou que eles vendiam principalmente os prisioneiros de guerras e, como mostra a história, alguma fração de todas as etnias foram deportadas. Isso deveu-se também à miscigenação que havia na época, naquela região, resultado das migrações.

O censo da pesquisa populacional (2002) registrou 59 grupos étnicos no Benin. O Instituto Nacional de Estatística e de Análise Econômica identificou dez categorias principais de grupos étnicos socioculturais, assim denominados: *Adja*, ***Fon***, *Bariba*, *Dendi*, *Yom*, *Lokpa*, *Peulh*, *Ottamari*, ***Yorubá***<sup>3</sup> e os estrangeiros (INSAE, 2003)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Alguns povos da língua Yorubá são normalmente chamados de Yorubá e sem distinção. Isso deve ao fato de além das características linguísticas, também se manifestam da mesma cosmo percepção relacionada aos Orixas.

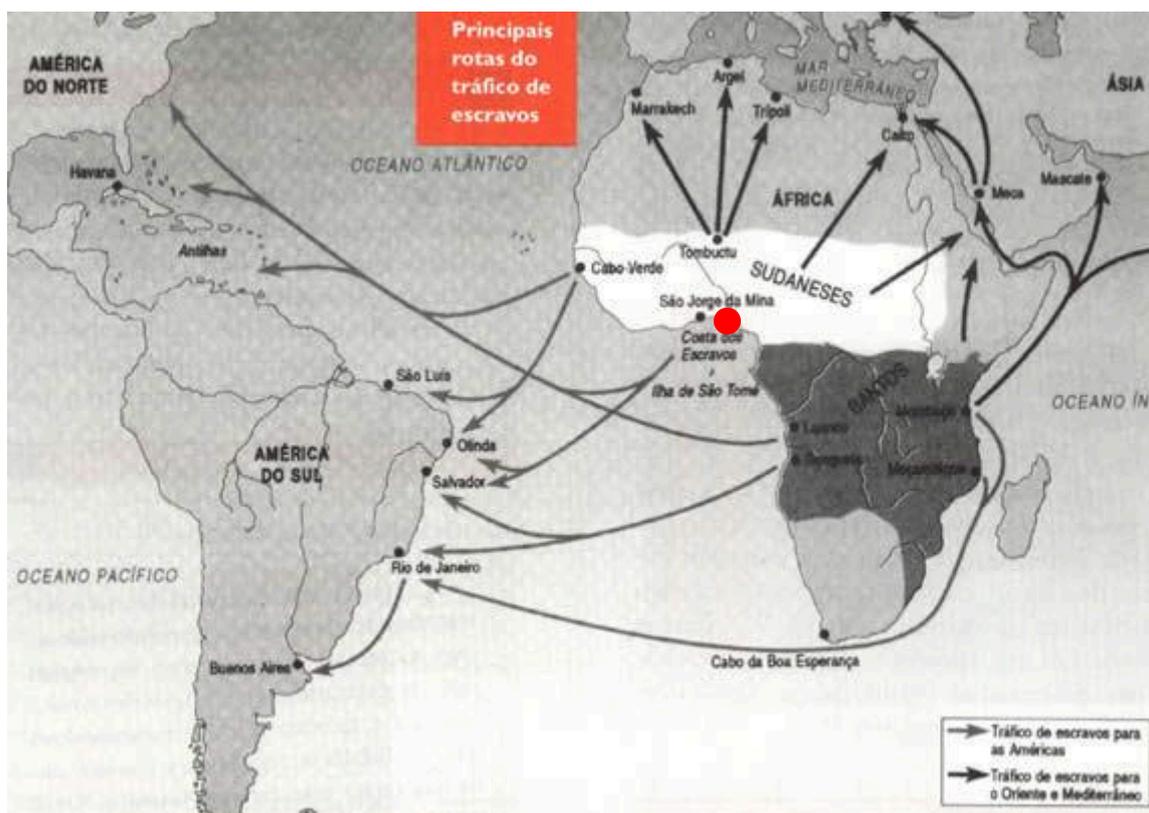
<sup>4</sup> INSAE, Senso 1992 e ARCEB Avril - 2000, Janeiro -2001 in Barbier J.C., Dorier-April E. (2002).

O território beninense apresenta uma superfície de 112.622 quilômetros quadrados com 7.000 quilômetros de comprimento de Norte a Sul. A costa marítima tem a extensão de 125 quilômetros.

A IRGB-3 registrou (2009) uma população de 8,7 milhões de habitantes com uma densidade demográfica de 78 habitantes por quilômetro quadrado. Cotonou é a capital econômica e Porto-Novo a capital político-administrativa. Entre outras cidades importantes podemos citar as seguintes: Ouidah, Abomei, Bohicon, Parakou, Djougou, Kandi e Malanville.

O país apresenta uma densidade populacional mais acentuada na faixa litorânea. Segundo dados do Banco Mundial, o Benin se situa entre os países mais “pobres” de África e do mundo<sup>5</sup>. A economia do país depende basicamente da agricultura de subsistência, da cultura do algodão e do comércio exterior com países como Nigéria, Gana, Níger, Índia, China, Costa de Marfim, entre outros.

Figura 2: Benin na África Oeste e as Rotas das Forçadas Migrações africanas para as Américas.



Fonte: o Tráfico Negroiro no Brasil. Disponível em:

<http://revolucaoindustrialxix.blogspot.com/>>. Acesso: 02/05/2020.

<sup>5</sup> Estas classificações do Banco Mundial normalmente levam em conta o Produto Interno Bruto (PIB), exportação de produtos inseridos no mercado, e alguns aspectos do desenvolvimento humano, segundo os critérios políticos e culturais da Europa e dos Estados Unidos da América.

Quanto à espiritualidade e às manifestações das religiosidades, apresentam-se três expressões: a ancestralidade expressada em Vodum e/ou Orixá<sup>6</sup>, as religiões como a muçulmana e a cristã católica e as novas manifestações evangélicas.

Os missionários da época de escravidão e da colonização levaram o catolicismo ao país. Enquanto os estudos históricos revelam uma maior taxa de conversão dos povos Adja-Fon, a parte norte do país, ao contrário, demonstrou uma resistência notável ao catolicismo, mantendo-se fiel aos cultos ancestrais, apesar de mais tarde o Norte ter se aberto aos muçulmanos, o que explica o número relativamente alto de mesquitas na região setentrional do país<sup>7</sup>.

Censo	Cristãos	Muçulmanos	Tradicionais
2002	42,7%	24,4%	23,3% (17,3% Vodum e 6% outros)

Tabela 01: Repartição estatística da população por religião no Benim (INSAE, 2002).

Para os povos da língua Yorubá, as canções *Awón Orín* valem mais do que a vida dos seres humanos, pois é através delas que as pessoas, durante o culto e/ou publicamente, passam a conhecer suas histórias e a se orientar no Ifá<sup>8</sup> e desta forma guiar melhor as suas vidas. Aqui cabe uma observação: na cosmo percepção dos povos da língua Yorubá, as cantigas se referenciam sempre a Olodumare<sup>9</sup>, tendo uma referência espiritual. Nesta perspectiva, todas as pessoas devem, ao menos, se orientar através das canções, independentemente de qualquer crença, para saber qual o destino que devem seguir nesse mundo.

Na rica tradição oral dos povos da língua Yorubá, existem vários tipos de canções. Entre elas destacamos as mais compartilhadas: os *oriki* – temas que possuem distintos significados, todavia aqui nos interessa traduzi-los como *evocações e anunciações*; os *orin* – cantos; os *orin-esa* – cantigas em louvor aos ancestrais masculinos; os *orin-efe* – canções dirigidas às ancestrais

<sup>6</sup> Apesar de particularidades linguísticas e de modo de representação entre alguns terreiros e rituais locais, muitos beninenses afirmam que Vodun e Orixá são as mesmas manifestações de espiritualidade e religiosidade. E mais adiante vamos retomar estas questões no capítulo 3.

<sup>7</sup> Nota-se que a religião muçulmana pode ter chegado ao Norte do Benim com as trocas comerciais incentivadas pelos Dyulas do Império do Mali a partir da criação deste Estado no século XIII, muito embora com maior expressão nas migrações do século XIX.

<sup>8</sup> Uma divindade Oráculo que revela a orientação do caminho da vida.

<sup>9</sup> Uma espécie de espírito supremo não identificado como humano e nem interpretada ao nível de gênero.

femininas; as *aduras* – orações; os *ibás* – saudações; os *iremoje* e os *ijala* – narrativas míticas sobre a trajetória dos povos da língua Yoruba.

No feito deste trabalho, centramos em dois temas de canções: os *Oriki* e os *Orin*. Isso se deve ao fato dos demais temas se constituírem em canções fixas e muito direcionadas, com frases repetidas e pouca abertura às inovações formais<sup>10</sup>.

Também podem vir a constituir uma ampla descrição histórica, como é o caso de canções *Iremoje* e *Ijala*, que além de longas, abordam as trajetórias históricas e culturais dos povos da língua Yorubá. E para o caso das canções *Ori-esa* e *Ori-efe*, são temas de louvor aos ancestrais e mais comuns entre os Babalawo, sacerdotes e iniciados, assim como as canções *Aduras*, que demandam as orações diversas entre os povos da língua Yoruba. Estas são de cunho espiritual, mas não temos a permissão do oráculo para abordá-las neste trabalho.

E *Ibás* enquanto saudações, também são longas e com várias formas de expressão, cujo repertório seria quase impossível de analisar no contexto temporal que este trabalho requer.

---

<sup>10</sup> As canções relacionadas aos cultos normalmente devem ser cantadas como foram deixadas pelos ancestrais e ninguém pode introduzir novos elementos no sentido da inovação. O que constituiria uma anomia e desrespeito aos ancestrais.

## INTRODUÇÃO

### O tema

As canções *Awón Órin* nas línguas Yoruba e Fon, com um rico repertório, são transmitidas por “conhecedores tradicionais” *Olorin*, que vivem em Porto Novo no Benin, África Oeste. Esses cantores *Olorin* são reconhecidos publicamente como conhecedores de saberes tradicionais, pelo fato de dominarem plenamente o conhecimento da história<sup>11</sup>. Suas apresentações normalmente expressam a referência e a relação com os ancestrais e os terreiros, tanto nos repertórios das canções, assim como no movimento do corpo e na relação com os seus espaços de performance.

Neste sentido, levamos em conta a *mãe do terreiro* Josefina de Yemanjá, que canta *Oriki*, cujas narrativas aqui focadas, além de várias evocações, evocam a genealogia e a história de uma família. A linhagem da ancestralidade tem como Orixá a Yemajá (*Mamy Wata* – Mãe das Águas), ou seja, aquele repertório que exalta os nomes de ancestrais de uma família, sua trajetória e a relação com os Orixas.

Trata-se de falas, poemas e canções através dos quais os membros de famílias passam a tomar conhecimento sobre o surgimento dos seus ancestrais, as suas dimensões étnicas e o aprofundamento sobre a questão histórico-cultural que envolve as suas linhagens. É possível, assim observar como estabelecem o elo e fortalecimento com os antepassados, para não se perderem no caminho da vida.

Também tomamos em consideração a Rainha Balogun Fali Alao e suas canções *Oriki*, que abordam questões que envolvem os eventos de família, como o anúncio dos casamentos, o encontro do rei com o povo, a educação da criança e, de modo geral, as culturas Yoruba e Fon. Nestes casos, as canções *Oriki* podem ser qualificadas como registros orais da história familiar, capazes também de reanimar um ente querido, sempre que ele se encontre sem coragem ou perdido nas suas tomadas de decisões.

Outro caso são os *Olorin* Irmãos Frère Guedegbe e Agudá Rico Campos, cujas canções abordam os temas *Orin*, que discutem as tradições dos povos e, por meio destas cantigas,

---

<sup>11</sup> Convém não associarmos Olorins aos *Dieli* de Mali, que os franceses chamaram de Griot, os *Dieli* contam a história da família do *Mansa* (Rei) cantando para a formação política do filho deste que vai herdar o poder, tornando-os diferentes de outros contadores de história.

agradecem os seus ancestrais. O povo segue ouvindo os seus conselhos, ensinamentos, aprendendo com eles os saberes tradicionais.

As canções *Orin* apresentam diversas poéticas para agradecer a Ifá pela vida – entoadas na parte da noite ou pela manhã (quando se acorda). Estes temas trazem os conselhos para enfrentar os perigos que podem aparecer nos caminhos em que os povos da língua Yoruba vivem conforme as suas existências e modo de ser.

### **Os objetivos**

#### *Objetivo geral*

Analisar como a cosmopercepção dos povos da língua Yorubá se apresenta nas canções *awón órin* dos conhecedores tradicionais *Olorin*.

#### *Específicos*

Analisar como a história, o sistema cultural e a memória coletiva dos povos da língua Yorubá se manifestam nos repertórios das duas canções *awón órin* (Oriki e Orin);

Analisar as formas de apresentação e performance dos cantores *Olorin* e sua relação com a ancestralidade e as manifestações nos terreiros;

Discutir as relações destes bens com a política de gestão e preservação do Patrimônio imaterial e coletivo na República do Benin na África Oeste.

### **Relevância do Tema**

O tema proposto neste trabalho - os repertórios das canções *Awón Òrin* nas línguas Yoruba e Fon, transmitidas por conhecedores tradicionais *Olorin* que vivem em Porto Novo no Benin, África Oeste – pode contribuir – como foi dito anteriormente - para o fortalecimento da ciência, do conhecimento e do estudo da memória e do patrimônio, uma vez que trata de pesquisar o modo de ser e de existir dos povos africanos, cuja história e cultura muito contribuíram para a construção das identidades que emergiram nas Américas, principalmente no Brasil.

Este estudo pode ser revelador para o estudo de caso destas identidades afro-americanas, principalmente em relação às religiosidades e à espacialidade do corpo e dos elementos de ambientes naturalizados e (re) significados, já que os povos das línguas Yoruba e Fon se fizeram presentes no continente americano a partir do século XVI, e mais significativamente durante os séculos XVIII e XIX, com as suas migrações forçadas em condições de escravizados, constituindo a diáspora africana nestas localidades, como é o caso do Brasil. Aqui os africanos

se territorializarem, construindo um sentido possível de existência e desenvolvendo sua epistemologia.

As histórias do Benin e do Brasil estão profundamente entrelaçadas, conforme constatou Pierre Verger (2002). Para compreender essas aproximações, o antropólogo francês mergulhou na história da diáspora africana, no comércio transatlântico de pessoas que foram tidos em condições de trabalho forçado e não remunerado e no universo dos africanos que retornaram do Brasil para Porto Novo (Benin) e Lagos (Nigéria), no século XIX, onde formaram a comunidade dos **Agudás**. São os chamados “retornados” (COSTA e SILVA, 2011).

O Benin está entre os países africanos com maior número dos forçados à migração que foram mantidos em condições de trabalho compulsório e não remunerados no Brasil, conforme podemos conferir nas estimativas referentes ao tráfico de humanos, sistematizadas no Banco de Dados do Tráfico de Escravizados no Atlântico.

Até o século XIX, os africanos trazidos para o Brasil tinham as relações comerciais, políticas e culturais muito próximas com o antigo reino de Daomé, ligações rompidas após a colonização (SILVA, 2011). Vale destacar ainda que parte significativa dos africanos escravizados no Brasil era de povos de língua Yorubá (VERGER, 2002), conforme estudos de Yeda Pessoa de Castro, que pesquisou parte dos povos da língua Yoruba em Ibadan, Nigéria, e escreveu o livro “Falares Africanos na Bahia – Um vocabulário afro-brasileiro” (CASTRO, 2011).

Nesse sentido, considerando o entrelaçamento histórico, político, sociocultural e linguístico do Benin e o Brasil, acreditamos na relevância desse trabalho, pois pretende identificar e valorizar os registros da tradição oral dos povos da língua Yorubá, que possam servir de fonte também para estudos posteriores de outros pesquisadores interessados no tema.

Do ponto de vista acadêmico pode significar uma contribuição modesta, mas efetiva, para o esforço transdisciplinar que vem sendo realizado na construção das memórias e das identidades coletivas não só dos povos africanos, mas também das comunidades que herdaram os legados deixados pelos povos da língua Yorubá.

Segundo AKOHA (2010) as canções são as chaves da cultura dos povos do Benin para o mundo. Com base nesse argumento, propomos o registro da fala e das canções dos cantores *Olorin* para que essa tradição, patrimônio imaterial dos povos da língua Yorubá não se perca com o tempo. Essa operação de registro, que se faz necessária, vai na mesma direção proposta por Albert Chinualumogu Achebe, quando cita o provérbio Igbo, da Nigéria: “Enquanto os leões não tiverem seus próprios historiadores, as histórias de caçadas sempre glorificarão o caçador”.

O que requer que o sujeito de uma dada ação seja o narrador da sua própria história.

### **Metodologia**

Por isso, para a escrita da história (ou histórias) do continente africano, torna-se necessária a recorrência das tradições orais e o registro de seus detentores. Desta forma, a tradição oral tornou-se uma fonte integral, cuja metodologia já se encontra bem estabelecida, notadamente nos trabalhos desenvolvidos por VANSINA (1961) e KI-ZERBO (1982).

As tradições orais constituem o conjunto de expressões orais de uma cultura, aplicadas às interações sociais essenciais, conforme os modos considerados apropriados de sua forma e uso (MONOD-BECQUELIN, 2005, p. 34). São formas de saberes e práticas, expressas de acordo com modos, contextos e interações sociais específicas, constantemente atualizadas, cujo canal usual de transmissão é a oralidade.

Para Bessa Freire (2008, p. 84) a transmissão oral é um importante canal de aprendizagem da vida social e religiosa, pois assegura e reproduz as formas de vida. Nas comunidades tradicionais, essa transmissão é realizada através dos conhecedores tradicionais (destaque para os sábios e anciãos), detentores de conhecimentos valiosos e que são a memória viva de suas sociedades.

De acordo com Contursi e Ferro (2000), o estudo das narrativas orais está inserido no campo da *narratologia*, uma disciplina em construção que se propõe como a teoria dos textos narrativos, em especial dos textos literários, a partir do diálogo interdisciplinar com a sociolinguística, a pragmática, a linguística do texto, a análise do discurso e os estudos literários.

Logo, os estudos da oralidade estão inseridos dentro de uma perspectiva interdisciplinar que possibilita novas dimensões analíticas. Longe de possuir fronteiras definidas a *narratologia* enfatiza os estudos da memória oral nas ciências sociais focalizando a relação entre narração – definida pelas autoras como uma forma comunicacional que atravessa os mais diversos âmbitos porque permite dar conta de numerosos processos, práticas e fenômenos que excedem o meramente narrativo – e o seu contexto de produção.

Nessa perspectiva, a ênfase de tais estudos é posta nas condições de produção e na complexidade de mediações das narrativas: contexto social, identidade do enunciador, discursos hegemônicos, formas de recepção, entre outros.

Interessa-nos, portanto, aqui não somente a memória de cantoras e cantores, mas suas trajetórias de vida, seus repertórios, contextos em que as *awón órin* são entoadas e os saberes transmitidos através das suas cantigas.

A primeira etapa da pesquisa constitui as entrevistas abertas com as cantoras e cantores do Benin – as entrevistas foram realizadas entre dezembro de 2017 a janeiro de 2018, durante o trabalho de campo em Porto Novo e Cotonou e complementadas em 2020 e 2021.

Nas viagens de entrevistas, notamos os elementos característicos de cunho religioso nas paisagens, assim como alguns grupos que em certos momentos ocuparam as ruas com as suas manifestações religiosas.

Em primeira viagem, quando perguntamos sobre o caminho que nos levaria à terceira entrevistada (mãe do terreiro), alguém<sup>12</sup> nos informou que Benin é terra sagrada, onde o povo e principalmente os cantores cantam as vozes dos ancestrais e que cada solo que pisamos, pertence aos Orixás.

Fato mais importante na fala desta senhora de 80 anos, é que em Benin nenhum cantor nos daria entrevista a não ser na quinta feira, que é o provável dia que os Orixás permitem as suas falas, insistimos, e a mãe Josefina de Yemanjá não nos recebeu pela mesma causa. E tivemos que voltar para Porto Novo.

O primeiro cantor entrevistado foi o Agudá Rico Campos, 40 anos de idade, morador de Dodji<sup>13</sup> em Porto Novo, casado e pai de 3 meninas e 2 meninos; em seguida, foi entrevistada a Rainha Fali Alao de Porto Novo, 65 anos, anciã (mãe do autor), residente em Dodji e responsável por cantar em cerimônias tradicionais, casamentos, aniversários, batismos e por transmitir informações sobre a importância das mulheres na cultura de seu povo; a terceira entrevistada foi a Mãe do Terreiro Josefina de Yemanjá (45 anos) que faz consulta espiritual na sua casa<sup>14</sup> e, por último, os irmãos Frère Guedegbe, formados por 5 filhos do grande sacerdote dos *Voduns*, O Guedegbe – responsável por instituir o dia 10 de janeiro como o dia dos *Voduns* no Benin<sup>15</sup>.

Como foram delineadas neste trabalho, as entrevistas serão analisadas através das suas relações com a promoção da cultura, educação de crianças, relação com espiritualidade e os anunciados do rei ao seu povo.

---

<sup>12</sup> Uma senhora de 80 anos alegou que deveríamos consultar aos ancestrais e aos Orixás para saber se permitido ou não levar as informações para o estrangeiro, porque segundo ela poderíamos ter problemas futuros.

<sup>13</sup> Bairro muito reconhecido por ter este cantor como morador e referência, Também conhecido pelas suas mesquitas e pelos comercios predominantemente de mulheres que vender a comida e produtos diversos,

<sup>14</sup> A casa da mãe Josefina fica em Cotonou, a cidade capital econômico, também muito referenciada culturalmente pelos beninenses,

<sup>15</sup> Os Frère Guedegbe moram em Cadjehoun (que significa vamos comer e se divertir na língua Yoruba), bairro de Cotonou, onde moram parte dos ex-dirigentes do Benin, também tem muitos comercios,

Como as entrevistas foram feitas nas línguas Yorubá, Fon e outras <sup>16</sup>, estes dados foram traduzidos para língua portuguesa, com muito cuidado para não mudar o sentido das mensagens passadas pelos entrevistados e com a consciência das limitações e dos riscos da tradução já sinalizados por Walter Benjamin no seu texto “A tarefa do tradutor” (1923).

Através destas entrevistas é analisado o papel da cantiga no tecido sociocultural dos usuários da língua yorubá do Porto Novo, no Benin.

Esta pesquisa também conta com a observação participativa, que vai contribuir para análise dos casos, principalmente a relação entre as informações passadas nas entrevistas e o que nós vimos nas suas ações.

Nesse sentido, o estudo e o conhecimento da cosmopercepção dos povos da língua Yoruba vai ajudar no entendimento de como a matriz cultural deste povo é expressa nessas canções, cujos repertórios constituem o nosso caso de estudo.

O trabalho também conta com a leitura de diferentes textos referentes à oralidade e às narrativas que envolvem as cantigas, os conceitos de memória social e coletiva, patrimônio e o processo de patrimonialização dos artefatos e bens intangíveis.

### **Operacionalização**

O trabalho está dividido em cinco partes: as considerações iniciais, a introdução e mais três capítulos, cada um com diferentes ítems que abordam questões relevantes.

Nas considerações iniciais já apresentamos aos leitores o Benin e um resumo dos dados históricos, geográficos e demográficos e abordamos sucintamente os cantores Olorin, suas canções *awón órin*, a própria contextualização do Porto Novo (Benin) e sua localização na África Oeste. Em seguida, na introdução, explicitamos o tema e os objetivos principais e específicos. Justificamos a escolha do tema e a sua relevância para África, para os povos da língua Yoruba e para a própria ciência no contexto dos debates acadêmicos contemporâneos. Também descrevemos como está sendo o percurso deste trabalho, através das metodologias a serem usadas, não apenas para as pesquisas, assim como em relação às discussões que estão sendo relacionadas neste trabalho, e por último aqui, a operacionalização, ou seja, como o trabalho está estruturado.

---

<sup>16</sup> Tanto o autor, assim como os entrevistados falamos em diferentes línguas durante as entrevistas, Entre estas podemos citar as línguas Fon, Yoruba, Francês e Saxwê.

O primeiro capítulo - **OS CONHECEDORES TRADICIONAIS OLORIN : AS CANÇÕES AWÓN ÓRIN**- retrata as canções: as *oriki* e as *orin*, os conhecedores tradicionais *olorin* e as canções *awón órin* *olorin* do Porto Novo. Discute além disso, as relações culturais que envolvem os nomes dos diferentes cantores e suas canções, também as diferentes características presentes nas formas de apresentações e repertórios das canções. Aqui destacamos os quatro itens: o primeiro e o segundo que expõem os casos de mãe de terreiro Josefina de Yemanjá e Rainha Fali Alao com as suas canções *Oriki*. O terceiro e quarto caso que se ocupam dos irmãos Frère Guedegbe e Aguda Rico Campos e de suas canções *Orin*.

O segundo capítulo: abordagem teórico-conceitual (referencial teórico) constitui a terceira parte deste trabalho, a parte da fundamentação teórica conceitual, e conta com dois itens que discutem os conceitos da memória coletiva e social, e o conceito do patrimônio e os processos que envolvem a patrimonialização dos bens intangíveis, para verificar em que medida essas ferramentas conceituais são úteis para a análise que pretendemos fazer.

O terceiro capítulo: a cosmo percepção dos povos da língua yorubá e as canções *awón órin*, suas relações com o Ifa (em língua Yoruba) ou Fa (em língua Fon), enquanto a filosofia que possibilita a interpretação da linguagem e desejo dos Orixas. Esse capítulo aborda três itens, o primeiro sobre a história, o sistema cultural e a memória coletiva dos povos da língua yorubá e como aparecem nos repertórios das canções *awón órin* (*oriki* e *orin*), o segundo item apresenta a ancestralidade e o terreiro como guias de apresentação e performance dos cantores *Olorin*, e o terceiro item que apresenta as canções *awón órin* (*oriki* e *orin*) e o processo que envolve a política de gestão e preservação do patrimônio imaterial e coletivo.

As considerações finais constituem a última parte.

**CAPÍTULO 1:**  
**OS CONHECEDORES TRADICIONAIS *OLORIN*: AS CANÇÕES *AWÓN ÓRIN***



Fonte : Autor, 2019



Fonte : Autor, 2019

Como já foi explicitado na introdução, este capítulo se ocupa da caracterização, descrição e análise das categorias de canções *Awón Olorin*, a saber: *oriki*. Para caso do nosso trabalho focaremos aquelas canções, cujas características trazem as *evocações e as anunciações*, nas quais a divindade e a força dos ancestrais se expressam como força motriz que regulamenta a sociedade. Os *orin* são cantos onde podemos encontrar as narrativas históricas como elemento central na promoção da educação e da cultura, baseadas nos ensinamentos deixados pelos ancestrais, mas principalmente centradas na primeira idade, ou seja, na infância.

Também caracterizamos as duas categorias de cantores (conhecedores tradicionais), cujos repertórios foram analisados junto com as falas que aparecem nas suas entrevistas, fato que contribuiu para classificar os *Olorin*, cujas atuações se centram mais no espaço público (de contemplação com a população), e/ou no espaço privado (sagrado ou de poder), e que também podem atuar no tempo comum, ou apenas em eventos de grande marco histórico-cultural e referências simbólicas.

### 1.1. As Canções *Oriki*



Fonte : Autor, 2019

Os *Oriki* são categorias que exaltam as evocações associadas à genealogia e à história de família, lá os nomes dos ancestrais de uma família e sua trajetória são narrados, não apenas para seus descendentes, mas também para todo o povo passar a conhecer e a glorificar aqueles cujo passado foi importante para suas comunidades.

Trata-se de poemas através dos quais os membros de famílias passam a saber sobre o surgimento das suas famílias, as suas dimensões étnicas e o aprofundamento sobre as questões histórico-cultural que envolvem as suas linhagens e de como estabelecem o elo e o fortalecimento com os antepassados, para não se perderem no caminho da vida. Sendo assim, *Oriki* são registros orais da história familiar, que servem também para reanimar um ente querido sempre que ele se encontra sem coragem ou perdido nas suas tomadas de decisões entre o mundo dos ancestrais como nos casos das canções sobre a força das folhas e sobre a confiança e a segurança:

#### *Canções sobre a força das folhas*

Ewe ako ni yo aisa (Folhas ako, elas que tiram a negatividade)

Ewe ako ni yo aisa (Folhas ako, elas que tiram a negatividade)

lara fun eda oo (do corpo do ser humano)

lara fun eda oo (do corpo do ser humano)

la fun ni alafia (Vai te dar paz e saúde)

### ***Canções sobre a confiança e a segurança***

Omon abanigbetu nilara (Pessoa que passa confiança a todos);

Omon abanisunfe waran ni (Homem que vai se casar com uma mulher com quem terá lindos filhos);

Omon oni moro tiran omon lasho (Você tem tanta prosperidade, que pode até doar sua riqueza);

Omon wowo tiwo egbe lewu (Ele se preocupa tanto com o próximo, que se esquece de si mesmo)

### **1.2. As Cancões *Orin***



Fonte : Autor, 2019

Os temas *orin* também se centram na tradição do povo, mas é por meio desses cantos que agradecem aos ancestrais, escutam seus conselhos, ensinamentos e aprendem os demais saberes

tradicionais. Entre os povos da língua Yorubá existem muitas canções para agradecer a Ifá pela vida no dia-a-dia, entoados na parte da noite ou pela manhã (quando se acorda, conselhos para enfrentar os perigos que possam aparecer nos caminhos, para o povo viver conforme o seu modo de ser e viver, entre outros.

Esta categoria normalmente se centra muito na educação da criança, na conscientização dos adultos e na prática e promoção da cultura, como nos dois exemplos abaixo:

***Canção que ensina a obediência aos pais***

Baba ni ki juro (Meu pai disse para eu não ir)

Mabele mobe fere soco abele (O filho disse que precisava sair)

Iya ni ki juro (Minha mãe disse para eu ficar em casa)

Mabele mobe fere soco abele (O filho respondeu que precisava sair)

Kile kile i o abele (Que tristeza, ele partiu. Deveria ter obedecido os pais, mas agora está morto)

Kile kile i o abele (Que tristeza, ele partiu. Deveria ter obedecido os pais, mas agora está morto).

*Observação:* Ifá falou: Deus na terra é sua mãe, é o seu pai. Eles têm mais visão que tudo. Por isso, na África, os pais são muito valorizados.

***Canção sobre respeito ao outro***

*E man fo mo lomon sire (Não brinca com os sentimentos dos filhos dos outros)*

*Man sika ninu aiye re (Não faça e nem pense maldades nessa vida)*

*Mo kpere unbe leyin ola (Nós colhemos o que plantamos)*

*Idajo olohun ti sun mare (O julgamento de Deus está vindo)*

### 1.3. Os Cantores Olorin: conhecedores tradicionais



Fonte : Autor, 2019

No Benin, todos podem se tornar cantor, mas nem todos os cantores são Olorin, estes últimos são cantores, cujas vocações são consultadas através do Oráculo de Ifá, que vai determinar se um individuo pode ou não se tornar Olorin.

As pessoas que querem ser Olorin normalmente recorrem à consulta e nesse caso o Oráculo de Ifá determina quem pode ou não cantar para Orixás, reis e para o público em geral.

Caso qualquer um sair cantando sem essa consulta, por mais bonito que sejam as suas canções, não será legitimado pelo povo. E os que forem escolhidos pelo Ifá, também devem se submeter ao ritual antes de começarem a cantar, ou pelo menos, a cada vez que criam uma nova canção que será anunciada ao público.

Para saberem se as suas canções serão bem recebidas pelo público, os Olorin normalmente consultam os Orixás para se informarem sobre os dias e contextos em que devem anunciar suas canções. Principalmente entre os rituais relacionados aos eventos como casamento, nomeações e cultos espirituais.

Através destes cantores e suas canções, pode-se reforçar a legitimidade dos reis junto ao povo, elevando nas suas falas, o poder e o respeito ao rei, e os reis normalmente sabem tirar o proveito disso, porque os Olorin cantam, alegando que o poder do rei é dado pelos Orixás e deve ser acatado e respeitado. Principalmente quando chamam Oriki do rei.

Os cantores normalmente andam com um amuleto na mão denominado *Irue ou Iruexin*, para demonstrar também que têm o poder e o dom de cantar, que lhes foi outorgado pelos Orixás. E é através deste que, em Benin, conseguimos distinguir os Olorin dos demais cantores no meio do povo.

### 1.3.1. Mãe do Terreiro e as suas canções Oriki



Fonte : Autor, 2019



Figura 8 : Gisela, menina iniciada no culto de Yemanjá no terreiro da Mãe Josefina de Yemanjá. Os colares no pescoço dela representam a proteção, a bengala representa o poder de herança do terreiro (ela será uma das herdeiras do terreiro), e o rabo de cavalo prova que ela será uma das Olorin que vai passar a cantar nos cultos religiosos e para os reis e seus povos.

Fonte : Autor, 2019

Quando a Mãe Josefina de Yemanjá nos recebeu na sua casa espiritual (terreiro) em Cotonou, onde faz suas consultas, ela estava com um traje que normalmente usa durante o culto aos Orixás, principalmente a Yemanjá, à qual sua linhagem pertence.

A mãe do terreiro também estava com a cabeça coberta com o turbante, como uma forma de proteger o Ori, templo do corpo, onde a sabedoria habita.

Também estava descalça, segundo ela o contato com a terra é importante porque viemos da terra e vamos voltar para terra.

A representação do espaço do terreiro, assim como o modo de apresentação desta senhora, é reproduzida no dia-a-dia das famílias de Porto Novo.

Encontramos as pessoas usando os objetos em suas casas como guarda e motivador para o sucesso da família. Estes objetos, além de evocarem a relação com os ancestrais e Orixás, também são escutados nas falas da Mãe Josefina e os encontramos expostos no ambiente de sua casa espiritual.

Os que caminham descalços, quase todos, alegaram suas relações com a terra e anunciaram que pertencem à terra, que lhes dá abrigo e sustento como uma mãe que alimenta seus filhos.

Mas aqui não se trata de apropriação da terra, o que nos distancia da noção do território que remete ao poder, mas sim evoca uma relação, onde o próprio corpo se apresenta como fruto da terra, que é dado pela terra e que um dia a terra vai receber de volta.

Nesta relação, o que podemos lembrar é a construção com o lugar, ou seja, um processo de inter-relação entre os que vivem da terra e na terra, que é seu destino final, sendo assim, pertencem ao Orixá, matriz da terra.

As maiorias que encontramos com as cabeças cobertas alegaram que a sabedoria deve ser protegida e como a *Ori* é o templo do saber, a cabeça se torna, portanto, no elemento fundamental do corpo. Não apenas porque é onde guardamos os conhecimentos, mas o mais importante é que os conhecimentos pertencem aos ancestrais e devem ser tratados com o devido respeito.

A nossa entrevista com a mãe Josefina de Yemanjá foi baseada na história de vida, experiência e trajetória desta mulher, que era freira, se tornou pastora, e largou a igreja para se tornar mãe do terreiro.

Ela nos contou que quando ficou doente, nos primeiros momentos rejeitou o terreiro, mas quando não conseguiu cura no hospital e nem solução para os seus problemas do dia-a-dia, teve

que procurar um Babalawo, recomendado por duas pessoas que ela encontrou na rua e que nem conhecia.

A mãe do terreiro nos informou que o próprio Babalawo lhe perguntou no primeiro contato sobre a recomendação anteriormente dada pelas duas pessoas, que ela ignorou. Também alegou ter melhorado, quando o pai do terreiro a submeteu ao ritual que lhe deu condição para obter conhecimentos sobre os Orixás.

Como filha de Yemanjá (dona das águas e riquezas do mar), também abriu sua casa de consulta espiritual depois de ter aprendido sobre a história da linhagem, a qual ela pertence, e sobre a relação que esta linhagem tem com a Orixá das águas.

Também aprendeu a fazer consulta com os búzios, segundo ela graças ao Ifá e aos Oráculos.

Neste caso, duas questões chamaram a nossa atenção:

A primeira, as contradições das duas visões do mundo, que serão mais abertamente discutidos no terceiro capítulo, mas que aqui se expressa como uma contradição entre os saberes da medicina convencional (dita moderna), e os saberes da cura do terreiro (dita tradicional).

Da mesma forma que a mãe Josefina, tem muitas pessoas que alegam terem procurado cura nos hospitais e nunca conseguiram, até os próprios profissionais de saúde às vezes recomendam as casas espirituais.

E quanto ao sucesso após a procura das casas espirituais, nos parece o mesmo discurso de muitos que nas igrejas alegam terem encontrado o caminho certo para o bem estar.

Este fato nos atenta a procurar elementos de cunho material e imaterial que operam na motivação capaz de alavancar as vidas para o sucesso após a procura do templo, mas que no caso da mãe Josefina, a solução foi o terreiro e não a igreja, diferente de outros casos quando acontece o contrário.

Em relação aos tratamentos, é de lembrar que os terreiros não internam os seus pacientes. É um fato que os pacientes de terreiros quase sempre morrem em casa, e os pacientes dos médicos morrem no hospital, isso pode qualificar o hospital (na percepção dos pacientes) como o lugar da morte (de um fim sofrido), e os terreiros e outros templos como os lugares da salvação e purificação para uma nova vida após a morte.

Nas suas canções, a mãe Josefina de Yemanjá se dedica aos ensinamentos sobre o uso das folhas para cura, assim como ao ensino sobre a relação com os ancestrais e mais especificamente às consultas que possibilitam os conhecimentos sobre os Orixás a que cada

linhagem familiar pertence e como devem se comportar no dia-a-dia, conforme recomendam as divindades.

Figura 3: autor e Mãe Josefina de Yemanjá na sua casa espiritual

### 1.3.2. Rainha Balogun Fali Alao e as suas canções Oriki



Fonte : autor, 2018

Figura 9: A Rainha Balogun Fali Alao com a sua sobrinha Kadjirat no casamento de uma dos sobrinhos, usam as mesmas trajes para se apresentar ao público nos grandes eventos.



A Rainha Balogun Fali Alao demonstra o domínio na fala sobre a cultura dos povos das línguas Yorubá e Fon. Ela canta para o Rei, e tem muita gente na família que canta nas três línguas: Yorubá, Fon e Francês.

No ato da entrevista feita numa quinta-feira<sup>17</sup>, usamos o mesmo traje comum entre as famílias africanas durante os grandes eventos ou na recepção de visitas importantes. Normalmente as famílias e comunidades tendem a usar as mesmas roupas ou estampas para se apresentar nos grandes eventos, o que acaba informando que determinadas pessoas com as roupas parecidas são da mesma família.

A rainha é de uma família com algumas características comuns na vida urbana de Porto Novo, o interior da sua casa onde foi feita a entrevista é mobiliada com móveis importados, o que não impede que suas memórias estejam ancoradas nos valores tradicionais. Porque em um dos cantos na sala e parte central da porta de entrada principal, encontramos um amuleto que dá boas-vindas aos visitantes, e que é qualificada como protetor da família às visitas carregadas de maldade.

A rainha também usou lenço, visto que cobrir a cabeça representa o Ori, a cabeça é o templo do corpo, onde o saber se habita e deve ser coberta, principalmente perante uma apresentação ao público.

Mas quatro questões chamaram a nossa atenção em relação à fala da Rainha, à nossa observação ao espaço de entrevista e aos próprios gestos e movimentos do corpo desta mulher, a saber:

A primeira, observamos que assim como em outros locais de África, em contextos históricos diferentes, as pessoas que usam os mesmos trajes durante a apresentação nos grandes eventos ou na recepção de uma visita importante, não apenas são da mesma família ou comunidade, assim como em muitos casos pertencem à mesma autoridade política ou religiosa.

---

<sup>17</sup> Como foi mencionada anteriormente, quinta-feira é o dia que os ancestrais permitem a fala dos Olorin para o povo. É o dia sagrado para todos os Orixás, é o dia que estas entidades conversam com o Ifá, e normalmente são os dias bons para investir nos negócios e iniciar os projetos da vida.

Nesse caso, torna-se comum ver os irmãos do mesmo pai usarem as mesmas roupas, também as esposas do mesmo marido, assim como os grupos do mesmo reino ou então comunidades do mesmo terreiro.

Também o fato foi verificado como o reforço do sentimento e pertencimento da identidade nacional, quando os africanos usavam roupas parecidas para demonstrar a unidade depois das independências em relação às antigas metrópoles coloniais. E durante a transição política para a democracia, muito embora nos períodos de eleições, os grupos do mesmo partido também chegam a usar trajes parecidos, às vezes com a imagem das suas lideranças partidárias.

A segunda questão observada é que a rainha estava a usar um rabo de cavalo, que é um objeto usado para apresentação, anúncio e saudação aos reis e ancestrais.

Mas assim como nas demais localidades da África Oeste e Central, em Porto Novo os reis e pessoas idosas importantes das famílias também usam este objeto para chamar atenção dos mais novos.

O fato curioso é que na medida em que a fala da Rainha se parecia mais séria, mais força usava na movimentação deste objeto, isso nos parece uma forma de demonstrar e reforçar a autoridade. Porque também se usa para indicar a direção e obrigação que deve ser cumprida entre os súditos.

Mas nesse caso, também podemos tomar este objeto e gesto como elementos onde a própria fusão do poder religioso e político se inter-relacionam, tornando-se dependentes nas suas manifestações perante o corpo de quem transmite a autoridade. O que nos convida a atentar mais sobre a relação do poder entre os chefes religiosos, lideranças comunitárias, e os chefes de Estados. Isso porque durante e depois das lutas independentistas, muitos líderes usavam estes objetos para simbolizar o uso da força do poder.

A terceira observação foi que, apesar de sentada durante a entrevista, a rainha movimentou o corpo tempo todo, e os seus movimentos remeteram às performances comuns nas danças do terreiro e realizados durante os cultos dos ancestrais. Esses movimentos, assim com os movimentos da mãe Josefina, mantém uma forte relação.

Nos momentos finais da entrevista, ela cantou uma cantiga, e começamos a cantar juntos, por se tratar da cantiga da família. E no final acabamos por repetir os mesmos movimentos que são comuns entre os povos do Benin.

Primeiro, levamos dois passos para frente e dois passos para trás, um passo à esquerda e um passo à direita, neste caso, os dois passos para frente querem dizer que quando a pessoa chegar à sua casa você deve lhe oferecer água, os movimentos dos pés para trás demonstram que a pessoa que veio na sua casa deve comer, o movimento para a esquerda é para dar boas vindas e o movimento para a direita quer dizer que todas as energias más serão saradas.

A quarta questão, e não menos importante, ou seja, a mais curiosa é que a rainha mesmo sendo de uma família importante no contexto da espiritualidade e religiosidade dos povos da língua Yorubá, é casada com um homem comerciante de família Mandinka de Mali, cujo sobrenome Traoré representa os comerciantes e guerreiros durante o Império do Mali.

Mas esta família, apesar de se tornar muçulmana, não abandonou e nem desprezou suas vivências com a ancestralidade e seus vínculos com os Orixás. E este fato se repete em quase toda parte da África onde a religiosidade islâmica se difundiu a partir do século VII e assim como o catolicismo na Costa Oeste africana a partir do século XV.

No seio da mesma família, encontramos integrantes das religiões católicas, muçulmanas como uma forma de contemplação social, mas apesar de fiéis ao Deus monoteísta, é no terreiro que levam os problemas mais sérios das suas famílias para buscar soluções e curas imediatas.

Nas suas canções, a Rainha Balogun Fali Alao fala sobre o seu papel e a responsabilidade como aquela que apresenta o Rei ao público, aquela que é chamada para dar voz e legitimidade às cerimônias como casamentos e outros eventos de caráter público.

As canções exaltam a importância do seu pai que foi ministro de defesa de um dos Reis do Benin, e a importância da sua família para o povo do Benin. E outra questão importante nas suas cantigas é a orientação aos mais novos em obedecer e se submeter às autoridades dos pais e mais velhos, como dotados do saber e que podem orientar para o caminho certo.

Também faz a saudação aos mais novos, principalmente aqueles que quando viajam devem pedir a benção dos pais antes da viagem, e canta saudando os ancestrais, pedindo as suas proteções para todas as famílias e para o seu filho.

### 1.3.3. Os Irmãos Frère Guedegbe e as suas canções Orin



Fonte : autor, 2019

Figura 10: Irmãos Frère Guedegbe e os instrumentistas do grupo numa apresentação ao público



Figura 11: Irmãos Frère Guedegbe numa apresentação ao publico na rua do Porto Novo. Fonte: Autor, 2019



Fonte : Autor, 2019

O grupo musical *Frère Guedegbe* é formado por cinco irmãos de pai, filhos do grande sacerdote dos *Voduns* Guedegbe, que também se tornou o responsável pela instituição do Dia 10 de janeiro como o Dia dos *Voduns* no Benin.

O Guedegbe foi um dos reis no Benin, os filhos cantam canções sobre a cultura e o Vodun. E muito embora não sejam irmãos da mesma mãe, não importa, porque segundo eles o fato de não terem vindos da mesma mãe, não muda as suas relações e nem prejudica a sua união.

Normalmente se apresentam com a roupa branca, o que demonstra a relação com a espiritualidade e com as divindades. Usam colares que são muito comuns entre as mulheres do terreiro, fato que simboliza a maternidade e a fertilidade. Também usam lenço e turbante para cobrir a cabeça, que se entendem como uma proteção do templo de saber e guardião do corpo.

Entre os cinco irmãos, unidos e filhos de único pai, normalmente o mais velho é que fala em nome do grupo, os demais apenas falam com a permissão deste mais velho.

A performance deste grupo também demonstra a relação com as danças e os movimentos do corpo muito comum nos terreiros e rituais de ancestralidade e Orixás. O grupo busca trazer os valores culturais e históricos para as ruas, como uma forma de promover a autenticidade do saber tradicional e de torná-lo acessível ao povo.

Trabalham no sentido de restaurar a imagem de Vodun, valorizar a cultura e a história. A casa deles também parece uma casa normal com a característica das casas urbanas de Porto Novo (Benin).

Mas duas questões nos chamaram a atenção na fala de um dos irmãos, normalmente o mais velho:

A primeira questão é o fato de que mesmo sendo irmãos de mães diferentes, isso não muda em nada as suas relações, ou seja, se relacionam como se fossem frutos de uma única mulher. E essas questões normalmente são comuns nas famílias e comunidades africanas, aonde muita das vezes uma mãe chega a ter que demonstrar mais carinho ao filho de outra mulher do seu marido, e os filhos mais velhos também são obrigados a se responsabilizar primeiro pelos irmãos que não são da mesma mãe.

Estes comportamentos na África são justificados e reforçados por questões morais impostas pela comunidade, mas chega a doer o coração, porque muitas mães e irmãos acabam cuidando o filho de outra mulher e o irmão de mãe diferente apenas pela obrigação moral e não pelo desejo próprio.

Mas os hábitos deixados pelos europeus na África, junto com o processo de urbanização em curso e principalmente a transição econômica, criaram situações interculturais que levaram às novas formas de relações entre as famílias dos centros urbanos e estão se alastrando para áreas rurais.

Nesse sentido, o último caso de transição econômica que vem estimular novas disputas econômicas, nas quais a relação do indivíduo prevalece sobre o coletivo, mostra claramente as tensões no interior das famílias e entre seus membros, além de reforçar a solidariedade entre irmãos da mesma mãe. Também tornam mais intensos os conflitos entre as esposas do mesmo marido, principalmente em relação à herança no caso da morte do chefe da família.

A segunda questão sobre a relação entre os irmãos - o mais velho é que normalmente tem o lugar de fala, fomos levados a fazer uma observação na mesma linha do primeiro caso.

Nas comunidades africanas, principalmente dos centros em processo da urbanização, com a transição econômica de subsistência para renda, o lugar de fala dos mais velhos está sendo ocupado pelos mais resolvidos financeiramente. O que muitas das vezes gera a contradição nas comunidades e relações familiares. Mas mesmo assim, não verificamos casos em que a fala da

mãe e do pai é substituído pela fala dos filhos, mas há casos em que os irmãos mais novos desafiam os mais velhos por terem mais renda.

A maioria das sociedades africanas, porém, ainda se organiza em categorias de idade, sendo a categoria ligeiramente acima a responsável pela educação da categoria abaixo.

As cantigas dos irmãos *Frère Guedegbe* destacam a promoção da cultura, o respeito à espiritualidade e às crianças. Segundo os ensinamentos dos seus ancestrais, as crianças são divindades que devem ser postas no mundo com muita responsabilidade e devem ser tratadas bem com todo carinho e atenção.

Por exemplo, uma história relatada na canção dos irmãos é que se um adulto cair, ele vai olhar para trás preocupado com o que os outros vão pensar. Mas se o mesmo acontecer com uma criança, ela vai olhar para frente e seguir como se ninguém estivesse reparando nela. Trata-se de uma mensagem clara: não importa o que os outros pensam sobre você. Quando tudo não estiver bem, apenas siga em frente.

Figura 5: autor e Irmãos Frère Guedegbe em sua casa com as roupas brancas ancestrais.

#### 1.3.4. Agudá Rico Campos e as suas canções Orin

Figura 12: o interior da casa do cantor Rico Campo destaca o amoleto no canto inferior esquerdo da foto



Fonte : Autor, 2019

Figura 13: cantor Rico Campos com a traje de apresentando apontando o dedo para o autor, sinal de atenção



Fonte : Autor, 2018

O cantor Rico Campos é de família Agudá, aquela dos retornados do Brasil para África<sup>18</sup>. E apesar de muçulmano, o cantor não deixa de cumprir os seus deveres com os ancestrais.

As suas canções promovem a cultura e a educação, com os provérbios que evocam os Orixá e os ancestrais.

A casa do Rico Campos é uma casa comum entre as famílias de Porto Novo, com alguns mobiliários importados de Europa, Ásia e Emirados Árabes. Durante a entrevista, contamos com a presença da sua filha, ainda criança, que animou e emocionou o ambiente do encontro.

O cantor também estava com um traje comum entre os jovens da cidade, uma blusa confeccionada no Benin e uma calça jeans. Ele aparenta ser muito mais jovem do que sua idade real.

Na apresentação do cantor, apenas pudemos explorar a fala e algumas cantigas, uma vez que o encontro ocorreu em um momento particular, dentro casa da família. Por isso, ele não fez questão de realizar nenhuma performance, que poderia ser explorada para analisar como as suas danças se revelam através dos repertórios das suas canções. No entanto, o movimento e uso do corpo, assim como o próprio instrumento da música, nos proporcionaram certos elementos da relação com a ancestralidade e as práticas comuns nos terreiros.

O Rico Campo, apesar de pertencer à família Agudá, não falou muito sobre a história da sua família, mas reconheceu o desejo de conhecer o Brasil, de onde estes retornados embarcaram para o Benin nos fins do século XIX.

Alguns fatores importantes que observamos na relação com o cantor, junto com a sua fala, nos conduz a certas proposições, a saber:

Diferentemente dos cinco irmãos Guedegbe, Rico Campos não tinha a canção como herança de família, mas no processo de superação da vida, assim como a mãe Joséfina de Yemanjá, também foi no Oráculo que encontrou o seu destino.

Apesar de todos os aqui apresentados terem incentivado a promoção da cultura, Rico Campos parece mais híbrido, até por reconhecer a influência da música congoleza nos seus

---

<sup>18</sup> Tem um bairro que criaram em Porto Novo onde atualmente moram os seus descendentes. A grande parte de família Campos, Paraiso, Bandeira e Da Silva.

repertórios, mas também por falar sobre o problema do ensino da cultura europeia nas escolas africanas, a sua fala parece mais em defesa de uma cultura africana, que particularmente beninense.

Ainda que todos tragam os elementos da ancestralidade como o eixo definidor da cultura e educação, foi Rico que se centrou mais detalhadamente na relação familiar entre marido e esposa, e entre os pais e os filhos. Alegando que o verdadeiro amor deveria ser manifestado até a morte e que os filhos devem respeitar o espaço dos pais.

Sobre a educação, fala sobre a estrutura e organização do espaço de saber. E também sobre a estrutura da canção, que segundo ele tem três partes: introdução, desenvolvimento e conclusão. Parece-nos que o Rico em longo prazo vai introduzir os instrumentos modernos nas suas canções. Por ser Agudá e de família que cultua Egungun (os ancestrais mortos), ele pode nos fornecer elementos para afirmar que a espiritualidade dos Orixá em Porto Novo deve ter sido atualmente a herança das duas práticas, uma ancestralidade mais antiga africana, junto com os elemento do Candomblé levado pelos Agudá.

Se isso for comprovado por evidências robustas, assim como em Lagos na Nigéria, nos leva à hipótese de os dois lugares terem sido único na África, onde a ancestralidade é compartilhada como uma herança africana e da sua diáspora.

Figura 6: autor e Aguda Rico Campos na casa do cantor durante a entrevista



Fonte: autor, 2018.

## CAPITULO 2

### MEMÓRIA COLETIVA DE POVOS DE LÍNGUA YORUBA: PATRIMÔNIO E PATRIMONIALIZAÇÃO



Fonte : Autor, 2019

Neste segundo capítulo, em um primeiro momento contextualizamos os povos de língua Yorubá e as canções Awón Orin, para em seguida discutirmos as noções de memória coletiva e social, de patrimônio e de patrimonialização e nos indagar em que medida os teóricos apresentados nas diferentes disciplinas do PPGMS podem servir como ferramentas para analisar o nosso objeto de pesquisa.

## 2.1 – Os povos de língua Yorubá e as canções Awón Orin



Fonte : Autor, 2019

Os povos da língua Yoruba habitam os espaços do Delta do Níger na África centro Oeste, entre os territórios de atuais Estados contemporâneos do Benin, Togo e Nigéria. Dentre os grupos *kwa*, os povos da língua Yorubá estão entre os mais importantes do ponto de vista demográfico e distribuição geográfica, entre 8 e 12 milhões de indivíduos (ALAGOA, 2010, p. 519).

As comunidades localizadas nos espaços onde originalmente emergiram os povos de cultura e língua Yorubá mantinham, em grande maioria, as mesmas estruturas sociais das comunidades Yorubá, como é o caso do Allada, fundado por volta de 1575, e que desempenhava o papel de Ile-Ifé no país Iorubá (ALAGOA, 2010, p. 524).

Alagoa sustentou, segundo a tradição, que os povos da língua Yorubá também migraram para diferentes localidades Oeste africana, principalmente devido às instabilidades no Golfo da Guiné e Beafra entre os séculos XVII ao XIX. Parte dessas comunidades, que não se organizaram enquanto Estado, com a chegada dos europeus foram às primeiras vítimas entre os grupos que foram condicionados e submetidos ao comércio de homens em condições de escravizados, segundo Alagoa (2010, p. 521). Até mesmo aquelas que se organizaram em estrutura de Estados nessa região, ainda eram desproporcionais militarmente em relação às

forças europeias no início do século XVI, momento em que vai ocorrer o processo de transição do comércio transariano para trasatlântico.

Para Alagoa (2010, p. 524) os sequestros e raptos que ocorreram nesse período e localidades, mostravam-se extremamente destruidores, e para o autor estas práticas devem ter contribuído para diminuir a mobilização do trabalho comunitário, o volume do cultivo agrícola e a confecção artesanal, até então de maior expressão.

Convém afirmar que as primeiras tentativas de ocupações feitas pelos Estados de economias nacionais europeias já nos séculos XVI ao XVII, assim como a própria transferência de rotas e o comércio para litoral foram realizadas sob o monopólio europeu. Também contribuíram para degradar às economias locais e alterar as estruturas comunitárias.

Logo, estávamos perante às novas relações sócio-espaciais, onde foram vivenciadas a insegurança local e desrespeito às autoridades, aos anciões e ao modo de vida das famílias africanas.

Mas Alagoa (2010, p. 524) sustentou que nesse processo de transição, também ocorreram rivalidades entre algumas comunidades africanas, provocadas pelo desejo de estabelecer centros e comércio com os europeus, o que acabou contribuindo para a destruição das relações tradicionais existentes entre as comunidades e os Estados locais.

Esse fato pode ter sustentado a tese de Anderson Ribeiro Oliva (2005, p. 144), para quem, nos meados do século XVIII, a região do Golfo da Guiné, na África Ocidental, já estava sendo sacudida pelo intenso movimento expansionista do Reino do Daomé. E que as cidades costeiras e do interior, quase todas foram cair nas mãos dos governantes de Daomé. O que provavelmente colaborou para o enfraquecimento de outros reinos da região, como é o caso do Oyo.

A expansão militar-comercial do Daomé – escreve Alagoa (2010, *idem*) - também chegou a mudar a configuração étnica e do comércio e, colaborar para inserção de outros elementos na redefinição dos critérios identitários de alguns grupos da própria região.

Foi neste momento que apareceram os primeiros indícios da construção de uma identidade em comum entre os povos da língua Yorubá, nas avaliações de Smith (1965) e Law (1985, 1973).

Smith resalta que há muitas características comuns entre as populações da área de floresta do Golfo da Guiné, e que as relações culturais se estendem da margem Leste do rio Ogum até a margem Oeste do rio Níger. E destaca a domesticação e confecção de materiais de cultivo agrícola, o comércio, as formas de organização política, social e lingüística e a

legitimação de dinastias, das tradições históricas ou **cosmológicas**, que eram compartilhadas há muito tempo por vários grupos ou reinos local.

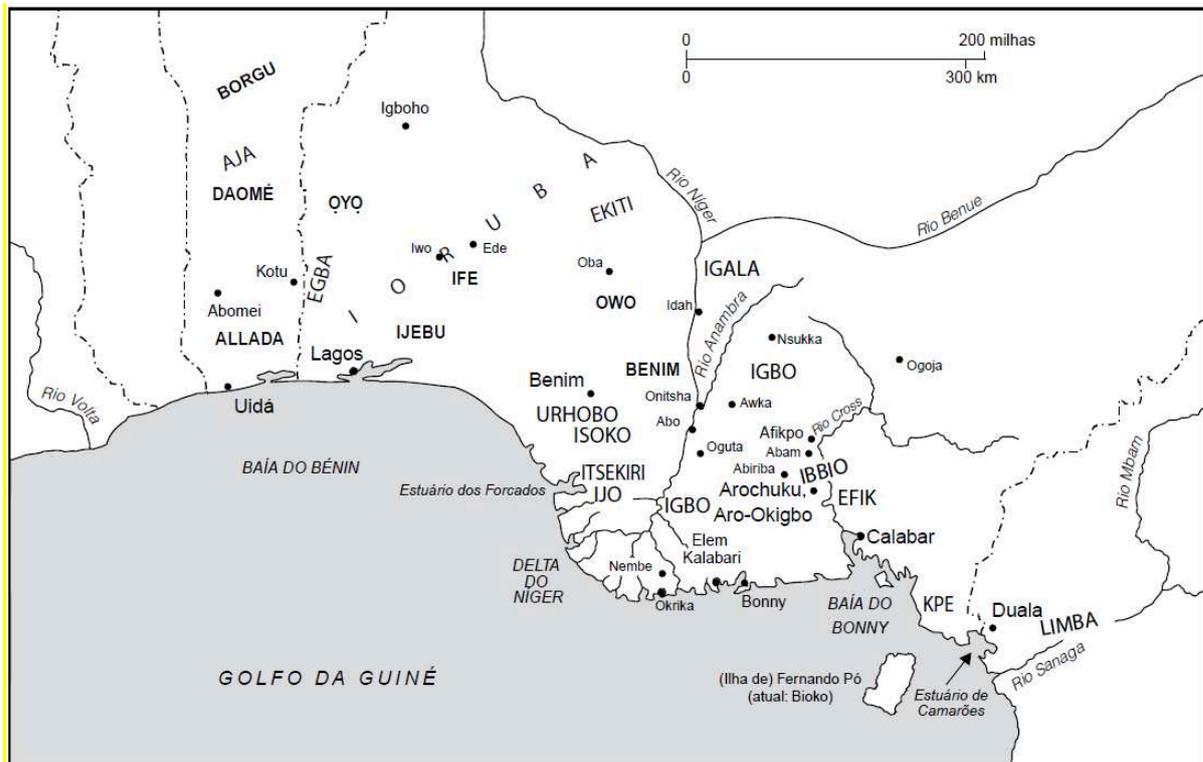
Porém, Anderson Ribeiro Oliva (2005, p. 144) sustenta que o ato de se reconhecerem e serem reconhecidos como Yorubá no contexto da unificação e da afirmação identitária passou a ser uma ação mais percebida a partir do final do século XVIII e especialmente ao longo do século XIX.

Nesse caso, a própria resistência contra a presença britânica (comercial, missionária e política na região), pode ter potencializado tal referência.

Outros historiadores (Matory, 1994a e Verger, 1997a e b) reforçam as conclusões de Anderson (idem) de que a relação com as sociedades islamizadas da região das savanas, como os haússas ou as de Kanem- Bornu, poderia também ter reforçado tal diferenciação identitária.

Para nós, o mais importante é o fato desta unificação e afirmação dos povos da língua Yorubá terem emergido como uma ferramenta de luta e resistência contra a ocupação e dominação cultural dos corpos e espaços de herança ancestral, cuja cosmopercepção e espiritualidade tornaram determinante na condição de existência e permanência Yoruba na África e suas diásporas.

Figura 6: A localização dos povos da língua Yorubá no Delta do Níger e os Camarões, do século XVI ao XVIII.



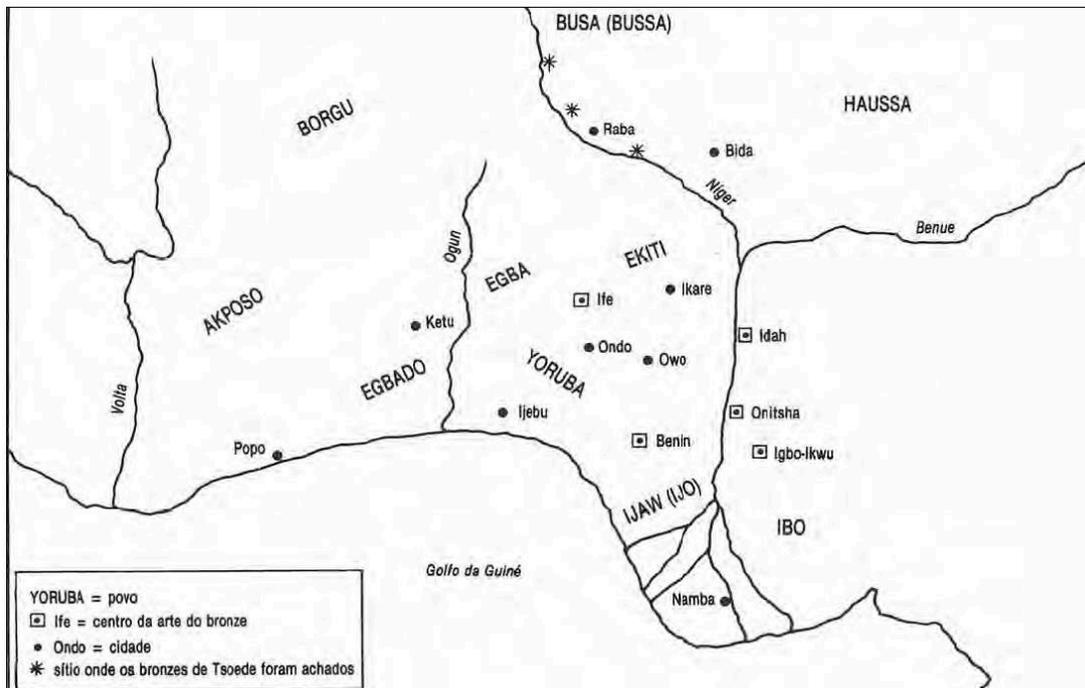
Fonte: E. J. Alagoa (2010, p. 520).

Figura 7: Região entre o Volta e os Camarões no período de 1100 a 1500. D.C.



Fonte: A. F. C. RYDER (2010, p. 380)

Figura 8: as populações do Delta do Niger. (D. T. Niane.)



Fonte:

RYDER (2010, p. 382)

## 2.2. A noção da memória coletiva e social



Fonte : Autor, 2019



Fonte : Autor, 2019

Caber indagar aqui em que medida, para explicar esse quadro, podem ser úteis algumas ferramentas conceituais produzidas na Europa, a partir de outras realidades. Percorreremos brevemente alguns teóricos que discutiram a noção de memória coletiva e social, mas buscaremos destacar algumas leituras de teóricos africanos sobre o tema.

O conceito de memória coletiva introduzido na teoria social pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs parece ser relevante para o nosso trabalho, especialmente no uso que dele fez o antropólogo moçambicano Belchior Canivete (2016), mestre pela Universidade Eduardo Mondlane (UEM), a mais antiga de Moçambique e doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pesquisador do Arquivo de Patrimônio Cultural (ARPAC) – Instituto de Investigação Sociocultural de Moçambique entre os anos 2007 e 2012, Canivete destaca a ideia central de Halbwachs de que a memória depende do contexto social e de que o conceito de memória coletiva deve ser discutido com ênfase nas estruturas sociais da memória.

Para ele, como para Halbwachs, a memória é sempre socialmente estruturada, uma vez que os grupos sociais são determinantes na definição dos aspectos do passado que devem ser recordados e da forma como serão recordados. E reforça que nesse caso, o indivíduo apenas convoca lembranças à mente por confiar nas estruturas sociais da memória, como linguagem, tempo e espaço. (HALBWACHS, 1992, p. 182).

Sendo assim, é impossível uma memória sem estas estruturas disponibilizadas pelo grupo, são essas estruturas que dão coerência e integridade às memórias. Sem tal apoio, imagens individuais do passado seriam incertas, incompletas e provisórias.

Na sua “História e Memória em Moçambique: disputa sobre memória na cidade da Beira” (2016), Belchior Canivete (2016) defende que é aqui, nas estruturas sociais, que se legitima a existência de uma memória coletiva, o que de outro modo, a memória do indivíduo dependeria da sua contínua interação com os membros dos grupos sociais dos quais ele faz parte.

O polêmico Halbwachs (1992, p. 185), por seu lado, afirma que as nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos. E reforça que embora são os indivíduos que se lembram, eles o fazem enquanto integrantes de grupos sociais específicos e inspiram-se nesses grupos para reconstruir o passado.

Desta forma, se a memória coletiva tira a sua força e duração por ter como base um conjunto de pessoas, são apenas os indivíduos que, de modo isolado, vão se lembrar, enquanto integrantes do grupo (Ibidem, p.69). Halbwachs também enfatiza a ligação entre a duração de

um grupo e a sua memória. Ele defendeu que a memória de um grupo se conserva apenas enquanto o grupo existir.

Nesse caso, a memória de uma sociedade se estende até onde pode – quer dizer, até onde atinge a memória dos grupos de que ela se compõe. Reforça o autor que não é absolutamente por má vontade, antipatia, repulsa ou indiferença que se esquece uma quantidade tão grande de fatos e personalidades antigas, é porque os grupos que guardavam sua lembrança desapareceram (Ibidem, p. 105).

Já para Pierre Nora (1984), a operação intelectual é o que leva à destruição da memória. Nora traz uma ideia de história altamente disciplinadora e aparentemente bem sucedida, e defende que o efeito da aceleração não é apenas a multiplicação das memórias coletivas, mas também a ruptura com o passado, isto é, com o campo da experiência.

Nas palavras poéticas de João Cabral de Mello Neto, “o passado é aquilo que não passou do que passou”. Conforme Nora, é tarefa do historiador do presente fazer de forma consciente o passado manifestar-se no presente (Apud Hartog, 2013, p. 160), aquilo que ele tem chamado de *história como memória*. Nora sustenta que essa memória é uma reconstrução histórica, pois trata-se de um passado já extinto ou prestes a desaparecer para sempre (Idem, ibidem, p. 151). Esta história está enraizada no que ele chama “*lieux de mémoire*”, incorporando traços e vestígios concretos do passado.

Outro ponto central na teoria Halbwachiana é o caráter reconstrutivo da memória coletiva. Este autor entende a memória individual e coletiva como um processo de reconstrução, recusando a ideia de que o passado permanece inteiro em nossa memória, e afirma que o passado é constantemente reconstruído para se adaptar às exigências, necessidades e aspirações contemporâneas do grupo.

Para Halbwachs, retomado por Canivete, os quadros coletivos são, pelo contrário, precisamente os instrumentos usados pela memória coletiva para reconstruir uma imagem do passado que está de acordo com a época e com os pensamentos predominantes da sociedade (1992, p. 40). Essa reconstrução implica uma representação seletiva do passado em função das preocupações do presente. Quando estas estruturas desaparecem ou mudam, também se alteram as representações dos acontecimentos pretéritos: É a razão ou a inteligência que escolhe entre o armazém de lembranças, elimina algumas delas, e arranja as outras de acordo com uma ordem se ajustando com nossas ideias do momento (Ibidem, p. 172).

Halbwachs sugeriu ainda que essa reconstrução contínua do passado, no presente constitui um fator de identidade do grupo. E no momento em que examina o seu passado, o grupo

nota que continua o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo (2006, p. 108).

Por outro lado, Michael Pollak (1989) no seu texto “*Memória, Esquecimento e Silêncio*” critica o conceito de memória coletiva proposto por Halbwachs, argumentando que este conceito apenas sustenta as funções positivas da memória, como o reforço da coesão social, negando o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional.

Conforme Pollak, a crença de Halbwachs na continuidade e estabilidade da memória coletiva e no poder da sociedade para configurar a memória individual, nega as tensões, conflitos e disputas entre memórias concorrentes na sociedade. Este autor conta que esta disputa pode aparecer não apenas nas relações entre um Estado que pretende a dominação hegemônica sobre a sociedade civil, mas também entre a sociedade englobante e grupos minoritários.

Neste caso, Pollak vai propor uma inversão de perspectiva no estudo da memória coletiva, defendendo a adoção de uma abordagem construtivista que privilegia os grupos dominados, os excluídos, marginalizados e as minorias. O autor apoiou no conceito *memórias subterrâneas*, que são lembranças comprometedoras, proibidas, indizíveis ou vergonhosas, que se opõem à mais legítima e poderosa das memórias coletivas, a *memória nacional*.

Para Pollak, as memórias subterrâneas prosseguem a subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível e, dependendo da conjuntura do presente, elas podem emergir. Este autor vê a memória coletiva como o resultado de um trabalho contínuo de *enquadramento* ou de organização, feito por profissionais de História integrados em diferentes grupos sociais.

Segundo Pollak, esse trabalho de organização ou de enquadramento da memória, também envolve a produção de discursos organizados em torno de acontecimentos e de grandes personagens, e a construção de objetos materiais, como, por exemplo, monumentos, museus, bibliotecas, práticas comemorativas, etc. E é aqui que entramos no continente africano para dar conta das canções *awón órin* entre os *olorin* e da cosmopercepção de povos da língua Yoruba, ancoradas no registro oral.

O escritor e etnólogo mali Amadou Hampâté-Bâ (2013, p. 13) diz que a memória dos africanos, sobretudo aquela que aparece na fala dos *Dieli*<sup>19</sup> e na canção dos *Djidius* através da tradição oral e que não aparecem nas escritas, é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosa. Reforça que nestas culturas, as pessoas são treinadas a observar, olhar e escutar com atenção, o que torna os acontecimentos guardados nas suas memórias. Assinala ainda que uma vez contada

---

<sup>19</sup> Conhecido como Griot na literatura da produção francesa.

a história, a memória das pessoas não registra somente o conteúdo contado, mas todo o cenário, a atitude do narrador, sua roupa, seus gestos, sua mímica e os ruídos do ambiente (HAMPÂTÉ-BÂ, 2013, p. 13).

O argumento De Hampâté-Bâ associa as narrativas orais à memória, levando em conta o local do acontecimento e o modo como as personagens se apresentam no cenário real que, com o tempo, vão reaparecer como história e memória de um determinado grupo (HAMPÂTÉ-BÂ, 2013, p. 13).

Assim, por considerarmos como patrimônio as canções tradicionais *awón órin* entre os *olorin*, cabe aqui uma rápida abordagem também sobre o conceito de patrimônio e de patrimonialização.

### 2.3. A noção de patrimônio e de patrimonialização



Fonte : Autor, 2019

A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO (2003, artigo 2) considera o patrimônio cultural imaterial, como as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.

Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

Para Gallois (2006, p. 10 e 11), essa definição de patrimônio cultural imaterial manifesta-se particularmente nos seguintes âmbitos: as tradições orais e expressões orais, incluindo a língua como veículo do patrimônio cultural imaterial; dança, música e arte da representação tradicionais; as práticas sociais, os rituais e eventos festivos; os conhecimentos e os usos relacionados à natureza e ao universo.

Sugere José Reginaldo Gonçalves (2002) no texto *Monumentalidade e cotidiano: o patrimônio cultural como gênero de discurso*, que em termos analíticos, talvez seja mais proveitoso pensarmos o patrimônio cultural como determinado gênero de discurso, marcado por um conjunto de regras específicas, tais como, vocabulário, gramática, entonação, ritmos, movimentos corporais, etc.

Segundo Gonçalves, diferentes grupos sociais têm gêneros de discursos específicos por meio dos quais dialogam com outros discursos. Ele ressalta que é por intermédio desses discursos que elaboramos nossas formas de autoconsciência individual e coletiva.

Nessa perspectiva, interessa ver como as pessoas elaboram a sua auto-percepção. Para tal, o antropólogo construiu os princípios da *monumentalidade* e do *cotidiano*. De acordo com o seu esquema, os discursos do patrimônio cultural podem ser interpretados como narrativas articuladas em torno desses dois discursos.

O autor assinala que o discurso da monumentalidade é desenvolvido nos meios intelectuais e produzido por empreendimentos políticos e ideológicos. Este discurso é centrado principalmente na espiritualidade, na imaterialidade, na hierarquia e na etiqueta. Enquanto isso, o gênero de discurso cotidiano, surge da experiência cotidiana e da memória biográfica, e se centra particularmente no corpo, na materialidade, na irreverência e no riso. Ele ressalta que esses gêneros não chegam a ser monopólio de um ou de outro grupo. Se, por um lado, um tipo de arquitetura, culinária, festa, artesanato, música, pode ser juridicamente reconhecida pelo Estado como patrimônio cultural, por outro lado, os discursos de patrimônio cultural produzidos por empreendimentos políticos podem ser reinterpretados pelas culturas populares. Gonçalves insiste que devemos prestar atenção ao conjunto de regras de cada um desses discursos, pois esses gêneros discursivos têm diferentes concepções de patrimônio, tempo, espaço, subjetividade, etc.

Os patrimônios culturais imateriais (ou tangíveis) conquistaram notável centralidade no panorama político e cultural do mundo contemporâneo, especialmente após a elaboração da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO (2003).

Através desse dispositivo jurídico – nos diz *Matsuura* (2006) - os Estados tiveram mecanismos de ajuda na identificação, transmissão e valorização das expressões do patrimônio imaterial, estimulando a cooperação e a assistência internacional, tendo em vista a necessidade de proteger a diversidade cultural e a criatividade humana. A partir dessa preocupação iniciou-se uma série de debates sobre o tema, governos criaram instituições, legislações e iniciativas (como os inventários de bens) para a salvaguarda do patrimônio intangível, e hoje é notório o interesse dos especialistas.

A grande novidade advinda neste período – na visão de Regina Abreu - é que o campo da patrimonialização abarcará diálogos em rede entre representantes de novos organismos – agências locais, nacionais e internacionais e, sobretudo, movimentos sociais, organizações não-governamentais, coletivos de indivíduos oriundos de camadas populares e um sem número de sujeitos coletivos – favorecidos pelas novas tecnologias, trazendo um novo elemento como contraponto para a quase exclusividade das instituições estatais neste domínio (ABREU, 2015, p. 69).

Nas últimas décadas, em todo o mundo o Programa da Proclamação de Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade já reconheceu várias formas de expressão e espaços culturais. Na África, nas três primeiras proclamações foram reconhecidos 14 exemplos notáveis dos seus patrimônios culturais bastante diversos como o Patrimônio Oral Gelede do Benin, Nigéria e Togo (2001), as tradições de cantos polifônicos dos Pigmeos Aka da África Central (2003) e o Sistema de Adivinhação Ifá da Nigéria, reconhecido em 2005 (UNESCO, 2006). A Proclamação de obras-primas do patrimônio imaterial da UNESCO é uma estratégia decisiva para salvaguardar os patrimônios vivos, considerados frágeis e, em grande medida ameaçados de desaparecimento (UNESCO, 2006).

**CAPÍTULO 3:**  
**A COSMOPERCEÇÃO DOS POVOS DE LINGUA YORUBA:**  
**A ANCESTRALIDADE, O TERREIRO E A DIVERSIDADE**



Fonte : Autor, 2019

Como foi pontuado na introdução deste trabalho, este capítulo se ocupa da caracterização e da análise das categorias de canções *Awón Olorim*, a saber: *oriki*, e aquelas canções, cujas características trazem as *evocações e anunciações*; em que a divindade e a força dos ancestrais se expressam como força motriz que regulamenta a sociedade e os *orin*, que são cantos onde podemos encontrar as narrativas históricas como elemento central na promoção de educação e cultura, baseadas nos ensinamentos deixados pelos ancestrais, mas principalmente centradas na primeira idade, ou seja, na infância.

Também caracterizamos as duas categorias de cantores (conhecedores tradicionais), cujos repertórios foram analisados junto com as falas que aparecem nas suas entrevistas, fato que contribuiu para classificar os *Olorin*, cujas atuações se centram mais no espaço público (de contemplação com a população), e/ou no espaço privado (sagrado ou de poder), e que também podem atuar no tempo comum, ou apenas em eventos de grande marco histórico-cultural e referências simbólicas. Destacaremos o papel das línguas e da tradição oral na construção desse patrimônio, após discutirmos políticas de gestão do patrimônio.

### 3.1. -Canções Awón Órin: Gestão do Patrimônio Imaterial Coletivo



Fonte : Autor, 2018

Figura 16: Egu ou Egungun, os ancestrais dançando para purificar a terra e abençoar o povo



Fonte : Autor, 2018



Fonte : Autor, 2018

A UNESCO (2003) classifica como patrimônio cultural imaterial os conhecimentos e as técnicas assim como a criação de artefatos e lugares que alguns indivíduos ou grupos consideram como parte dos seus patrimônios culturais. Mas antes de inserirmos no nosso debate, torna-se importante discutir algumas questões que nos parecem de grade importância para o debate por envolverem o patrimônio e o processo da patrimonialização das construções imateriais das comunidades de Centro-Oeste Africano.

O sujeito que confere reconhecimento ao bem cultural que se transforma em patrimônio é o Estado, através de uma das suas instituições, ou um organismo internacional como a UNESCO com a mediação do Estado - nos diz Wilson Trajano (TRAJANO 2012, p. 12)).<sup>20</sup>.

A UNESCO mudou em 2003 as normas necessárias para as candidaturas ao Diploma de Patrimônio Cultural Intangível da Humanidade. Anteriormente, um dos itens a ser evidenciado

---

durante a candidatura do bens culturais proclamados pela agência como Obras-Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade era estar em iminente risco de desaparecimento. Com a Convenção de 2003, estas obras-primas passaram a fazer parte da Lista Representativa do Patrimônio Cultural Intangível da Humanidade, então dividida em dois grupos: uma lista representativa e uma lista do patrimônio com urgente necessidade de salvaguarda.

No nosso contexto africano o sentimento do ser Yorubá, Fon ou Igbo supera a ideia da nação e do ser Nigeriano, Togolês ou Beninense como nacionalidades em construção, a importância que cada construção material ou imaterial vai adquirir, passa pelo povo no qual esta criação se funda, e a importância dada pelo Estado é mais pela afinidade que os seus agentes constituem com o grupo pelo qual estas construções se fundam, o que pode influenciar na importância que o Estado pode conferir para as práticas e construções inerentes à cultura humana. Mais do que discutir teoricamente as políticas de gestão do patrimônio, cabe, portanto, apresentar aqui as manifestações que merecem ser patrimonializadas, especialmente as línguas, os ritos tradicionais, os cultos, as cerimônias e o Ifa que se registram em diferentes países africanos, além fronteiras.

Em Arique, berço da espiritualidade do vodu, o culto aos mortos apresenta danças e rituais muito tradicionais. No atual Daomé, Benin, esse rito ancestral, que é amplamente praticado no país, é adotado principalmente pelo povo Fon. Quando os povos iorubás migraram para o Benin, eles levaram consigo a sua cultura, ou seja, os seus cultos e rituais. Dentre estes, o culto aos mortos conhecido pelo nome de Egoungoun parece usar as mesmas práticas que o culto dos mortos dedicado a Assaint no Benin.

O culto do Egoungoun é a manifestação no plano físico dos mortos vestidos em vários tecidos multicoloridos e multifacetados, ricamente adornados com decorações específicas para cada Egoungoun. Esses egoungoun seriam a encarnação de Oya Igbalê, esposa de Xangô, ex-rei de Oyo deificado. Simboliza a ligação entre os deuses, os ancestrais e os vivos. O culto a Egoungoun foi introduzido no Benin durante o reinado do Rei Ghézo (1818-1858).

A cada ano, durante a cerimônia de morte, de nascimento e nas festas tradicionais, cada Égouttons desempenha um papel específico ao longo da cerimônia e se vira no Kouhô, a câmara dos mortos guardada pelos guardiões da coisa, cuja entrada está sujeita a uma iniciação (Awo Mimon), e não surge até outra cerimônia familiar.

Durante as cerimônias Kluitô, daqueles que morreram e voltaram (O Voltando), existem Kluitô que uma vez que saem, rezam por toda a família e despejam bênçãos para que

depois da cerimônia todos os desejos e solicitações realizados se tornem realidade. Este é, geralmente, o papel atribuído ao Kluitô, que chamamos HOUETO, o representante da família egrégora.

Também há kluitô que sai para animar toda a família ou mudar o ânimo e o coração de quem está triste. Tem Kluitô que, após sair, realiza rituais durante a cerimônia de morte para purificar e santificar toda a família. Este é o primeiro Kluitô a se apresentar durante a cerimônia. Geralmente, esse papel é desempenhado pelo Èlègba, o guardião que é o primeiro a sair e marcar o campo.

Existem Kluitôt que, ao partirem, punem os filhos que se comportaram mal ou que não respeitaram os pais e a família.

Há pessoas Kluitôt que saem e dançam como mulheres para destacar a feminilidade. São eles que mostram a magnificência e toda a beleza do culto ancestral.

Existem Kluitôt que saem para demonstrações de ocultismo, isto é, coisas extraordinárias que não são familiares aos humanos. Pode-se citar, por exemplo, desaparecer (passar para outra dimensão) e manter a água em um cesto cheio de buracos. Tudo isso é realizado para aguçar a curiosidade das pessoas.

Finalmente, há um Kluitôt que sai para colocar os jovens das famílias em dia, correndo por todos os lados.

Aqui, houve o cuidado de não mencionar as peculiaridades das respeitáveis irmandades sagradas de Egungun. O que acontece nestes conventos, como em todos os nossos conventos de Vodoun, é indizível.

### **3.1.1 Nossas Línguas Maternas: fonte inesgotável de Conhecimento**

As línguas maternas transmitem muitas narrativas de amor, paz, esperança, compaixão, coragem, orientação, culinária, intimidação, paixão e tantos outros aspectos da cultura de um povo. Tudo isso faz parte do patrimônio

Algumas palavras da língua nativa dispostas de maneira concisa e precisa podem ser objeto de um ensaio sem fim.

Algumas palavras bem-organizadas do léxico fornecem uma ou mais lendas que são enigmáticas e sensacionais.

Um poucas palavras, cujo deslocamento ou má pronúncia de uma só pode mudar a própria gênese da dita narrativa, na verdade esconde toneladas de páginas de escrita.

Se nossos ancestrais tivessem perpetuado o rito da transcrição (escrita), a África teria certamente os melhores escritores do mundo.



Fonte : Autor, 2019.

As línguas maternas transmitem muitas lendas de amor, paz, esperança, compaixão, coragem, orientação, culinária, intimidação, paixão e tantos outros aspectos da cultura de um povo. Se alguns de nossos avós soubessem escrever e a maioria de nossos jovens tivesse gosto pela leitura, a África talvez seria muito melhor, porque as histórias das experiências de nossos ancestrais mascaradas nas lendas compartilhadas em nossas línguas maternas teriam tido um significativo impacto na nossa educação.

É urgente ter um assunto em que nenhum pátio de fogueira, nenhuma tonelada de páginas para preencher, mas apenas discussões como a educação de um homem sábio com esses alunos, onde você aprende o propósito da vida de uma maneira diferente.

Como viver em uma sociedade que almeja a modernidade preservando nossa cultura e nossos valores ancestrais e orientada em direções benéficas para si e para a comunidade.

Nossas línguas locais têm uma forma muito mais sutil de transmitir mensagens e, ao mesmo tempo, constituem um meio eficaz de integração sociocultural.

Uma das construções de sabedoria em línguas yorubá é o Ifa, que merece aqui um destaque.

### 3.1.2 O que é Ifâ?



Fonte : Autor, 2019.



Fonte: Autor, 2019.

Esta é a primeira pergunta que buscaria elucidar todos aqueles que se sentiriam tentados a aprofundar o conhecimento deste arcano de nossa tradição. A resposta simples e aparentemente verdadeira que se pode dar a essa pergunta seria a seguinte: Fâ (língua Fon) ou Ifá (língua Yorubá) é um método de adivinhação. É a geomancia como é praticada na Nigéria, Benin e Togo, para citar apenas estes três países onde o seu nome é o mesmo e onde as suas interpretações parecem assumir uma certa uniformidade.

Em outras palavras, o Fâ é uma técnica divinatória derivada da geomancia que, além disso, é uma arte, cuja consistência é a busca e a compreensão da vontade das forças invisíveis através do reflexo dessa vontade na terra, por ondas telúricas.

Isso funda a superioridade e a plenitude da geomancia como a arte divinatória mais adequada para o homem, porque reflete na terra a vontade do ser supremo para o homem, mesmo em todas as circunstâncias de sua vida. Daí a necessidade de recorrer à adivinhação.

O Fâ não seria o mensageiro, mas a própria mensagem do Ser Supremo. Cada mensagem seria um Fâ Dü e cada Fâ Dü seria a palavra do Ser Supremo, de Mahu, da energia criativa de todas as coisas e de toda a vida.

O papel de uma iniciação e de uma consulta de Fâ Vai registrado a seguir:

FÂ é uma ciência divinatória que pode revelar o futuro ao mesmo tempo que se oferece para ajudar o homem a enfrentá-lo pelos meios apropriados. Por FÂ e por FÂ abrir novas perspectivas para o homem, ele pode se não mudar seu destino ou pelo menos modificá-lo, a fim de se conhecer melhor e de se responsabilizar melhor por si mesmo.

Os elementos constitutivos da geomancia que é o Fâ são as casas geomânticas e os signos geomânticos.

Existem dezesseis (16) casas geomânticas e dezesseis (16) sinais principais. A passagem dos dezesseis signos nas dezesseis casas geomânticas dá um total de 256 (duzentos e cinquenta e seis) signos divididos da seguinte forma:

Dezesseis signos-mãe chamados "Dougan" ou "Dou-medji". Eles também são os representantes das casas e 240 (duzentos e quarenta) placas laterais chamadas "Vikando" ou "Douvi". que são os derivados da multiplicação das 16 mães sozinhas

### 3.1.3 A iniciação em Ifã



Fonte: Autor, 2019.



Fonte: Autor, 2019.



Fonte: Autor, 2019.



Fonte: Autor, 2019.

No Daomé, tivemos dois tipos de iniciações do Fa. Tivemos ANAGO Fâ e FON Fâ.

O primeiro Bokonon de Dahomey Baba DJISSA, cujo nome verdadeiro é ADÉBÈÔLÒ era de Ifè na Nigéria. Assim que veio para o Daomé, ele praticou ANAGO Fâ que era uma prática baseada na entidade Gbadou.

A entidade Gbadou é uma entidade da hierarquia Minon Nan, é o aspecto masculinizado da energia da fertilidade e faz parte da classe Kinninsi.

É a entidade que é usada para as iniciações do Fa de acordo com o princípio de ANAGO Fâ. Após a iniciação em Fâ de acordo com o princípio de ANAGO Fâ, você está diretamente ligado à entidade por meio de seu Fâ. É uma entidade que garante proteção e prosperidade. Possui alguns princípios e proibições que devem ser observados uma vez que se aprenda sobre Fâ de acordo com o princípio ANAGO Fâ.

As cerimônias de iniciação diferem um pouco das cerimônias de iniciação via FON Fâ, mas o princípio permanece o mesmo, os sinais de Fâ encontrados na iniciação via FON Fâ ou ANAGO Fâ transmitem as mesmas mensagens, as mesmas histórias, as mesmas lendas, as mesmas entidades, as mesmas proibições etc ...

Cabe agora abordar o Fon Fâ.

A iniciação via Fon Fâ é baseada em "Lègba" e "Minon Nan". Ao contrário de ANAGO Fâ, FON Fâ é baseado no aspecto feminilizado da energia da fertilidade. Antes de uma iniciação de Fâ via Fon, é ao Boko Lègba e à entidade Minon Nan que é necessário fazer libações para pedir sua graça e bênção ao novo leigo que deseja ser iniciado antes de partir. dizer na floresta sagrada para se tornar um iniciado para que possa encontrar o sinal que o manterá de felicidade e prosperidade desde a manhã até a noite de sua vida.

Em resumo, ANAGO Fâ e FON Fâ são os dois métodos de iniciação em Fâ que existem no Daomé, agora Benin. A iniciação é um rito de passagem pelo qual um leigo adquire poder ou conhecimento e muda seu status espiritual. A iniciação é todo um processo ritualístico de admissão a uma sociedade secreta ou irmandade.

A iniciação no Fa é, então, um rito de passagem da vida secular para a iniciatória. Um leigo que gostaria de se conhecer vai ao empréstimo do Fâ e após a iniciação se aproxima do caminho iniciático. O caminho para o interior, um caminho que lhe permitirá identificar todas as zonas cinzentas que obscurecem a sua vida, todas estas zonas cinzentas cujo questionamento constante não foi seguido.

A iniciação em Fâ é a jornada do mundo visível para o mundo invisível.

A iniciação para mulheres é diferente da iniciação para homens. Mulheres e crianças são iniciadas em Agbassa no Bokonon e os homens adultos são iniciados na floresta sagrada.

As mulheres não vão para a floresta sagrada para serem iniciadas porque antes de qualquer iniciação na floresta sagrada há todo um processo que uma mulher não pode seguir.

Não poderíamos ter nos aventurado a explicar tudo o que acontece durante a iniciação. É um segredo que nenhum iniciado pode compartilhar com um não iniciado.

Iniciação é conhecer a si mesmo, saber quem você é e conhecer os princípios de vida que governam o seu ser, não como um ser humano, mas como um ser divino.

### 3.1.4 Sacrifícios prescritos após a iniciação ou consulta do Ifâ



Fonte: Autor, 2019.



Fonte: Autor, 2019.

Os sacrifícios ou "adra" realizados em todos os signos do FA são de extrema importância e variam de pessoa para pessoa. Eles são importantes pela simples razão de que se baseiam na linguagem universal dos símbolos da natureza.

Com base nos contos e aforismos, bem como nas lendas inerentes a cada signo encontrado, na consulta ou na iniciação, o Bokônnon ou Babalawo busca os símbolos neles escondidos que podem ser encontrados na natureza. Na realidade, cada indivíduo ou homem tem seu correspondente na natureza, no nível mineral, vegetal ou animal e cada signo encontrado traz à tona os símbolos relacionados. Tudo o que existe no homem também é encontrado em certa quantidade e qualidade fora do homem. Toda a criação externa encontra-se de alguma forma presente no próprio homem. Portanto, é certo que Amadou Hampâté BA disse:

“O homem é o universo em miniatura. O homem e o mundo são interdependentes ”

Após uma iniciação, ou consulta ao FÂ, o Bokonon pesquisa nos diferentes reinos: mineral, vegetal ou animal, os elementos possuindo as mesmas qualidades vibratórias do indivíduo ou do consultor para proceder à substituição do indivíduo por um outro "próprio" presente na natureza para afastar ou prender as más vibrações presentes no signo.

Isso é muito eficaz, mas essa eficácia também depende do cumprimento das regras prescritas no sinal e do comportamento do iniciado ou do consultor. Em cada signo de Fâ, há uma infinidade de sacrifícios (Adra) que devem ser realizados para ter um controle real sobre sua vida. Os sacrifícios (Adra) que estão no sinal devem ser realizados para evitar que eventos nocivos ocorram, desviem seu curso ou mitiguem seus efeitos. Portanto, os sacrifícios, quando bem feitos, prendem as más vibrações e resolvem as situações de maneiras às vezes espetaculares. As circunstâncias são assim modificadas favoravelmente porque suas causas foram um tanto dominadas pelo uso dos signos de Fâ, a essência original de tudo o que existe.

Os elementos usados na execução dos sacrifícios são então enviados para o lugar certo de acordo com o sinal que saiu. Portanto, há certos itens que são depositados em locais-chave depois que os sacrifícios foram realizados. Por isso, costuma-se dizer "Adra didé wè yin Fâ", ou seja, "a execução dos sacrifícios que, em matéria de Fâ, é a coisa mais preponderante". Os sacrifícios desempenham um papel muito importante na vida do iniciado.

Durante a realização dos sacrifícios, o cabelo é parcial ou totalmente removido e adicionado a certos elementos simbólicos. O todo é então consagrado e depositado na Tolègba (lègba pública). Além disso, há uma série de sacrifícios realizados para obter controle sobre os eventos.

### 3.1.5. Consulta de Ifâ



Fonte : Autor, 2020

Conforme indicado, uma consulta é um processo de intervenção, uma série de operações ou etapas realizadas pelo consultor com o objetivo de transformar uma determinada situação em uma nova situação que seja mais desejável e adequada.

Assim, a consulta de Fâ nada mais é do que a busca pelo conhecimento do resultado favorável ou desfavorável de qualquer coisa que se queira empreender em todas as áreas da vida diária.

Durante a consulta, o Bokonon dá a você um ou dois grãos Adjikoun que você adicionará ao dinheiro da consulta e depois fará sua pergunta sobre o todo e o depósito. Também aí, muitas pessoas devem compreender certas coisas antes de qualquer consulta. Você poderia fazer dez consultas com a mesma moeda ou com o mesmo tíquete que planejou para a consulta, por isso nunca deve misturar várias perguntas ao mesmo tempo. Faça uma e apenas uma pergunta por vez e você terá uma resposta clara e direta para a pergunta que deveria fazer. Caso contrário, você terá uma resposta do Fâ, mas não saberia exatamente qual pergunta o Fâ respondeu por meio das explicações do Bokonon.

Assim que a pergunta for feita, o Bokonon procederá a um ritual, enviando a pergunta que você fez ao invisível. Ele então esperará alguns minutos para acordar o Fâ e ter as respostas para a pergunta feita.

Terminado este rito, lança então o primeiro rosário que é o tema central da consulta, ou seja, o "Dounon" que representa o presente. Em seguida, ele lança o segundo rosário cujo sinal que sai está em Adji que representa o futuro e, finalmente, ele lança o terceiro rosário cujo sinal que sai está em Akwè que representa o passado. Esses três sinais juntos representam os sinais de uma consulta de Fâ e podem ser positivos ou negativos.

O Bokonon explica tudo o que o consultor pode saber parcialmente. O tema do futuro "Adji" descreve o que acontecerá com o problema apresentado a Adjikouin no futuro. O tema Akwè revela algumas coisas que aconteceram muito antes que aquelas para as quais o consultor veio para consultar se tornassem uma grande preocupação.

Por meio dessas explicações, são expostas etapas que precisam ser seguidas para se ter sucesso. Sacrifícios podem ser prescritos para interromper o curso do advento, modificá-lo ou mitigar suas consequências quando for inevitável. E se foi um acontecimento desejado ou favorável, a execução dos sacrifícios pode gerar acontecimentos favoráveis, acelerar as suas manifestações, ampliar e diversificar os seus previsíveis efeitos benéficos, destruindo assim tudo o que possa constituir uma deficiência ou obstáculo.

Geralmente é assim que, a partir de uma simples consulta a Fâ, pode-se ter controle parcial ou total sobre uma situação favorável ou desfavorável.

Nos próximos posts << O que é uma iniciação para Fâ seguido pelo papel preciso de sacrifícios para consultas e iniciações >>

### 3.1.6. O calendário de Ifê



Fonte : Autor, 2020.



Fonte: Autor, 2019.

Tudo é cíclico nesta vida, a única coisa que não muda é que tudo muda. Atualmente, o mundo inteiro adota o calendário cristão baseado no nascimento de Jesus (o calendário gregoriano), calendário diferente do Fâ que é o Fèkan. É adaptado ao calendário gregoriano para facilitar a compreensão das massas.

É chamado de Fèkan (calendário de Fâ) porque contém o Fezan, ou seja, os dias de Fâ por semana, bem como sua natureza (positiva ou negativa).

A semana de Fè tem 9 dias e não 7 de acordo com o calendário gregoriano.

Tivemos: Medjo, Mèkou, Voodoo, Azon, Vo, Enxada, Bo, Hin, Fâ

Tivemos 5 dias positivos e 4 dias negativos:

Positivo: Mèdjo, Vodoun, Vo, Bo, Fâ

Negativo: Mèkou, Azon, Houè, Hin

Natureza dos dias:

Dias Positivos

Mèdjo: O dia ideal para começar tudo, qualquer atividade ou criação a curto, médio e longo prazo e isso, todas as áreas da vida

Vodoun: O dia mais favorável para os rituais e cerimônias de vodu e outras cerimônias do plano ocultista, bem como a comunhão com os santos.

Vô: Este dia é recomendado para a execução de sacrifícios, esmolas, ofertas e todas as irmandades, religiosas.

Bô: Adequado para operações e manipulação da virtude do elemento, rituais de magia e outras operações místicas

Fâ: Bom para tudo. Este dia é o melhor para as operações de Fâ, geomancia, Cabala e outros rituais relacionados à adivinhação e outras práticas de visão ou contato com mestres cósmicos.

Dias negativos:

Mèkou: Ambiente de luto, tristeza. Áreas cinzentas pairarão sobre o que está sendo realizado hoje, traição e humilhação.

Azon: Símbolo de doença, dificuldade de saúde, dispersão de energias (financeiras, materiais, físicas)

Hwè: Processo, desacordo, disputa, desarmonia.

Hin: Fracasso, revés, incapacidade de realizar, suspensão brutal, parada ou fim repentino, calúnia, calúnia.

AWAYA: O mês Fâ conta 28 dias, como o ciclo menstrual da mulher normal, aumentado em 1 dia ou 29 de acordo com certos meses.

O final de cada mês de Fâ é marcado pelo DIA NEUTRO, denominado AWAYA. Hoje não tem influências positivas ou negativas.

AWAYA marca o fim e / ou o início da luação. Este dia é representado por um ponto preto no calendário gregoriano e é com este ponto que começa o período da lua nascente.

Não podemos ver a lua no dia de Awaya a olho nu, mas podemos vê-la através de uma água ritual preparada para a ocasião. Na língua Fon dizemos: é nan mon sun dô amansi min (podemos ver a lua invisível a olho nu no jarro sagrado através da água sagrada)

O dia de Fâ que se segue ao dia de AWAYA é sempre Mèdjo, ou seja, o renascimento de um novo ciclo lunar. Muito favorável para iniciar qualquer projeto ou qualquer realização

### 3.1.7 O mundo visível e o mundo invisível



Fonte: Autor, 2019.



Fonte: Autor, 2020.



Fonte: Autor, 2019.



Fonte: Autor, 2019.

O mundo visível (físico) é sustentado pelo mundo invisível e tudo o que acontece no visível é apenas um reflexo do mundo invisível.

Não vemos Vodoun, mas vemos essas demonstrações. Não vemos tudo o que acontece no invisível, mas vemos essas manifestações no visível.

- Quando somos influenciados por uma entidade, percebemos os efeitos no plano físico (o visível).

- Quando alguém te enfeitiça de alguma forma, você percebe os efeitos no plano físico.

- Quando você faz oferendas a entidades para pedir sua graça, você percebe os efeitos inevitáveis no plano físico.

- Quando você usa sabonetes, anéis, perfumes e todas as outras coisas ocultas, os efeitos desses trabalhos são sempre perceptíveis no plano físico.

- Quando você come algo e isso induz um certo número de efeitos negativos em você, é porque a taxa vibratória deste alimento não condiz com a taxa vibratória do seu próprio ser interior. Cientificamente é chamado de ALERGIA. Tudo o que existe no mundo tem uma taxa vibratória, até mesmo nosso próprio planeta vibra em uma certa frequência.

- Quando você machucar alguém no mundo físico, esse mal voltará para você e ficará muito mais carregado negativamente, cujas causas terão suas raízes no invisível, não importa como apreendamos o tempo.

Nosso mundo é fascinante e não para no nível visível, pelo contrário, essas raízes estão no invisível. Tudo o que deve nos atingir física, moral ou espiritualmente passa primeiro pelo invisível.

Há um ditado entre nós que diz: "Sè man sà ä kintô si hô à" << Se o espírito não vende, o inimigo não poderia comprar >> em outro tema, << Se o mundo invisível não permitir, poderia não se materializar no mundo físico. >>

O mundo físico é apenas um reflexo de tudo o que passa no mundo invisível.



Fonte: Autor, 2018.



Fonte: Autor, 2019.



Fonte: Autor, 2019.

### 3.1.8. Os ancestrais



Fonte: Autor, 2019.



Fonte: Autor, 2019.

Por todas essas belas pessoas, os seguidores do culto Vodoun e da tradição ancestral não conhecem DEUS!

Porém, muito antes dos sermões e pregações daqueles que se arrogam o monopólio do conhecimento de DEUS, e sobretudo, muito antes da alfabetização, o conceito que nossos ancestrais tinham de Deus é, ainda hoje, mais próximo dos conhecimentos metafísicos e místicos relativos às realidades imutáveis do Universo, do que os melhores sermões de pregadores religiosos.

Na verdade, os termos "MAHU", "OLOROUN", "JIXWE YEHWE", pelos quais os Fons, os Nagos; os Guns e Minas Express God não são da era colonial ou pós-colonial. Eles são anteriores à chegada dos brancos ao nosso país. Se nos permitirmos uma pequena digressão sobre o significado de cada um desses termos, descobriremos que:

- “MAHU” expressa a ideia de algo que nada supera em magnitude. É o Supremo Absoluto;

- “OLOROUN” expressa a ideia do criador Dono do sol, fonte de luz e vida em nosso sistema planetário;

- “JIXWE YEHWE” exprime a ideia do Santo do Céu, ou seja, o puro poder à prova de podridão e inalterável que ocupa todo o cosmos; o Onipotente, o onisciente e o onipresente em outro tema, o Eterno!

Se colocarmos esses termos juntos, veremos que para nossos ancestrais, DEUS é o Supremo Absoluto, o Criador-Proprietário do Sol, o Onipotente, o Eterno!

Então, os propagadores das religiões monoteístas hoje nos transmitiram uma ideia de Deus que é mais expressiva ou superior do que aquela que já temos de nossos ancestrais iletrados?

Agora chegamos aos Vodouns. Nossos ancestrais nunca colocaram o vodu no lugar de Deus, que já é o indescritível e indefinível Absoluto; mas os Vodouns são, por outro lado, definíveis e identificáveis. É assim que é para eles;

- “o FOGO cósmico, que nossa eletricidade grosseira representa analogicamente na terra, é simbolizado por Xebiosso;

- "a energia AÉREA que relê verticalmente o Topo e o Fundo e mantém o equilíbrio entre todas as forças opostas, é simbolizada por Dan Gaga Hwedo; sua contraparte, que relê horizontalmente tudo na terra, é simbolizada por Dan Ayido Hwedo.

- “A energia TELÚRICA, distribuidora de riquezas ao mesmo tempo que compensa os atos praticados na terra, é simbolizada por Sakpata;

- “A energia AQUÁTICA, nomeadamente em água doce (lago; rio, rio, lençol freático inesgotável) é simbolizada por Toxossou;

- “o órgão de VIRILIDADE que manifesta a potência masculina de reprodução, é simbolizado por LÈGBA;

- “o órgão da FERTILIDADE que manifesta o poder feminino de maturação, é simbolizado por MINON NAN;

- "a energia de destruição brutal que governa o ferro, a guerra e os instintos belicosos, é simbolizada por GOÛ, um termo ao qual" Gbadagri "é às vezes acrescentado em memória da região da Nigéria, da qual seu culto se espalhou pelo Golfo de Benin;

- “a energia primordial assimilável à NATUREZA, paciente, lenta e perseverante, que se adapta a todas as circunstâncias, a todas as situações e a todos os ambientes para se manifestar, é simbolizada por SÈGBÔ LISSA

Até mesmo algumas manifestações incomuns da natureza como HOXO, AGO, KE, ABIKOU, etc ... são chamadas de Vodouns por nossos ancestrais, porque simbolizam energias excepcionais.

Mas nossos ancestrais consideram que o HOMEM é sobretudo a criação manifestada ou visível, por isso o chamam de GBETO, ou seja, PAI DA NATUREZA;

Em outras palavras, os Vodouns são energias invisíveis, mas ativas, às quais o homem tem o poder de recorrer para fazê-los realizar tal e tal coisa.

Eles são hierarquicamente inferiores ao homem no plano da criação, porque cada um deles representa uma energia particular, enquanto o homem globalista todas as energias, ou seja, os 4 elementos nele sozinho.

- O ar que respiramos (DAN)
- O fogo que está em nós e que regula a temperatura do nosso corpo (HÈBIOSSO)
- Água que representa mais de 60% da massa corporal (TOHOSSOU)
- A terra que representa a carne humana representada por em nós por (SAKPATA)

Todas as tradições africanas reconhecem e defendem a existência de um ser supremo adorável de várias maneiras por meio das entidades e elementos que fundamentam nosso mundo.

O vodu não é baseado apenas em entidades ou divindades, mas é uma filosofia de vida e uma forma de viver de acordo com os princípios naturais baseados nos valores morais incorporados por cada povo.

Apesar de seu número impressionante em todos os continentes e em todas as suas formas, as divindades adoradas hoje pertencem às quatro legiões, cada uma das quais possui um elemento primordial.

As divindades da Legião do Fogo:

Lègba

Hebioso

Gbadè

Sogbo

Aklombe

Aden

As Divindades da Legião da Água:

Minon nan

Yah-Lode

Toxossou

As divindades da Legião Aérea:

Dan

Agwè

Lissa

As Divindades da Legião Terrestre:

Gou

Sakpata

Ayizan

Ayido Hwèdo

Kennenssi

Cada uma dessas divindades dessas regiões tem duas qualidades ou polaridade. Dependendo do aspecto ou das condições de suas emanações, cada uma delas pode ser positiva ou negativa, ou seja, construtiva ou destrutiva.

Conhecemos o ser supremo, nossos ancestrais tinham uma ideia bastante clara e límpida de todos os aspectos da vida antes da chegada dos brancos que, em vez disso, criaram uma brecha na educação sócio-cultural da África.

### 3.1.9 A Mulher

Imagem: Entidade YAH instalada no Daomé na época do Rei Ghézô em Gbédavô na localidade de Dassa.





Fonte: Autor, 2019.



Fonte: Autor, 2019.



Fonte: Autor, 2019.

" O Criador é uma Mulher ". Sim, o criador é uma Mulher; a mulher está na Terra o ser que canaliza e expressa sob todos os seus atributos. A mulher é a extensão do criador na terra, razão pela qual diz que está mais perto da iluminação do que o homem. O subconsciente que chamamos de " minon nan " (nossa mãe rainha) é da mesma natureza que o criador ou o ser que canaliza e expressa diretamente e perfeitamente esse atributo do Criador é a mulher.

Nos templos e nas igrejas elas são mais numerosas, e na espiritualidade africana o patamar mais alto independentemente da divindade é ocupado por uma divindade feminina, porque a espiritualidade é o seu elemento natural de vida e expressão. A espiritualidade é para a mulher o que a água representa para o peixe. É por essa razão que no plano espiritual a mulher é mais poderosa do que o homem, e o poder que a mulher tem sobre o homem inimaginável. Sim, o criador é uma mulher. Sim, o Deus que cria é feminino. Não vou dizer mais nada para evitar amálgama.

### 3.2 A cosmopercepção dos Povos de Língua Yoruba

Como já se sabe, os povos da língua Yorubá contribuíram significativamente para as culturas do Caribe e da América do Sul, particularmente Cuba e Brasil, locais onde espiritualidade e religiosidade dos povos da língua Yorubá são praticadas. E além do Benin e Togo, na Nigéria os Yorubá são um dos três maiores grupos.

Segundo Ìdòwú (1962, p. 4) os Yorubás compreendem vários povos que se aproximam pela língua, tradições, crenças religiosas e práticas.

Mas, existe um fato curioso que não podemos deixar de apontar aqui, sobre a relação que inclui a **cosmopercepção** dos povos africanos, suas **unidades culturais** expressas na **diversidade** e a singularidade dos povos da língua Yoruba perante a relação com o mundo material e imaterial.

Se por um lado os povos de língua Yorubá (Orixa) do Benin compartilham algumas divindades com os cultos Fon (Vodum), além de destacarem com as mesmas cosmopercepções, diferindo apenas nas línguas do culto e algumas formas de representação através dos objetos e espaços.

Por outro lado, as suas cosmopercepções diferem um pouco dos demais povos de África centro Oeste. Isso porque, a expressão dominante na ancestralidade Oeste Africano requer a existência de um espírito<sup>21</sup> ou energia que se funda na interdependência dos demais espíritos matrizes e que controlam os três elementos naturalizados (mar, mata e terra) e todos os fenômenos, manifestos e acontecimentos que vem deles.

Não fica claro em muitas situações se essa energia é um espírito acima dos espíritos matrizes, ou é apenas um manifesto que resulta das suas fusões.

Nesse sentido, os espíritos matrizes guiam os corpos vivos em contato com os elementos das suas tutelas, através de uma negociação permanente com os seus ancestrais, que nesse contexto, são esses antepassados que detem o poder sobre os corpos dos seus descendentes.

O terreiro continua se destacando como espaço da referência espiritual, da religiosidade e de troca entre os espíritos matrizes, os ancestrais mortos, as incorporadoras, os balobeiros, as catandeiras e mais velhos e iniciados. E é da fala de incorporadores e do ensinamento do terreiro em geral, que determina a condição e forma pelo qual a comunidade vai se instruir, se organizar e se demandar as suas relações sócio-espaciais (SILVA, 2019).

---

<sup>21</sup> Nindô para os Bijagós da Guiné Bissau, Ngala para os Balantas da Guiné Bissau e Bambaras do Mali.

Kofi Johnson e Raphael Tunde Oyinate (2004, p. 3) analisaram a religião tradicional dos povos da língua Yoruba e encontraram um espírito acima dos Orixas e do Orixalà, que para eles também pode se considerar esta religião, uma crença monoteísta. Esta tese não vamos defender aqui por dois fatores. Primeiro é o fato de que muito embora as duas ou mais religiosidades possam referenciar um espírito (omnipotente, onisciente e omnipresente) acima dos demais matrizes, nada garante que os povos destas religiosidades constituem a mesma forma de se relacionar com este espírito no seu imaginário coletivo e/ou na sua cosmopercepção.

A segunda questão é o fato de que apesar desse espírito se constituir para os povos da língua Yorubá, um espírito supremo. Ele é atribuído nomes diferentes conforme as circunstâncias de culto e tipo específico do ritual ou pedido.

Nesse sentido, a terminologia **Ọlórún** passa a se referir ao Ser Supremo e o termo **Ẹlédàá** na referência ao controle da chuva, enquanto **Olódùmarè** é o recompletador dos riachos (Johnson e Oyinate, 2004, p. 3).

Os dois autores sustentam que as três nomeações (Ọlórún, Olódùmarè, e Ẹlédàá) são intercambiáveis para o mesmo Deus, **Ọlórún**. Sendo **Ẹlédàá**, na língua Yorùbá, significa aquele que cria e **Olódùmarè** significa o Todo Poderoso, o Ser Supremo.

Para Kofi Johnson e Raphael Tunde Oyinate (2004, p. 3), os povos da língua Yorùbá crêem que os Orixas não podem existir independentes do Ser Supremo. Reforçam que os estes povos vêem as divindades como “seres espirituais e intermediários entre o homem o Ser Supremo”. Papel que os próprios ancestrais mortos cumprem no contexto das demais comunidades da África Oeste. E para caso das duas religiões monoteístas, Jesus Cristo para comunidades cristãos, e/ou Moamé para muçulmanos.

Os dois autores afirmaram que a melhor investigação acadêmica sobre o conceito do Ser Supremo entre os Yorùbá vem de **E. B. Ìdòwú**, na sua obra *Olódùmarè – God in Yorùbá belief*, no qual **Ìdòwú** afirmou que **Olódùmarè** é o nome tradicional do Ser Supremo e que Ọlórún, embora comumente usado na linguagem popular, tornou comum pela consequência do impacto do cristianismo e do islamismo sobre os povos da língua Yorùbás (AWÓLÀLÚ, 1979).

Segundo **Ìdòwú**, o Ser Supremo é reconhecido por todas as divindades como o Líder a quem pertence toda autoridade e a quem é devido lealdade. Ele não é ninguém entre muitos. Seu estado de supremacia é absoluta. Na adoração, os povos da língua Yorùbá o têm como última instância, considerando-o o primeiro e o último de cada dia. Ele é o proeminente. (Ibid, p.53).

Kofi Johnson e Raphael Tunde Oyinate (2004, p. 5), listaram os diferentes nomes atribuídos ao espírito proeminente entre os Yorubas, a saber:

**Olódùmarè:** O conceito denota aquele que tem a plenitude ou grandeza superlativa, a majestade eterna sobre tudo aquilo do qual o homem possa depender;

**Olórun:** literalmente o dono do Céu. O dono do céu ou senhor do lugar que está acima.

Às vezes os Yorùbá usam Olórun Olódùmarè juntos. Esta dupla palavra significa o supremo cujo domicílio está no céu.

**Èlédàà:** O criador. Como o nome sugere o Supremo. É responsável por toda a criação.

**Àláàyé:** O vivo. Isso significa que o Yorùbá crê que Deus é eterno.

**Èlẹmìí:** Encarregado da vida, Senhor do sopro vital. Usado para se referir ao Ser Supremo, sugere que todos os seres vivos devem sua respiração ao Supremo. Os Yorùbá crêem que ao ser retirada a “respiração vital” pelo doador da respiração a alma também é retirada.

**Olójó Ò ni:** Significa o dono ou o regulador deste dia ou dos sucessivos dias. Para chamar o Ser Supremo de Olójó Ò ni depreende-se que todos os homens e mulheres dependem totalmente do Ser Supremo.

Resumidamente, a espiritualidade e religiosidade dos povos da língua Yoruba valorizam o espírito supremo Olódùmarè, que deu alma a todos os seres vivos, e Orixalá que construiu a forma do corpo e a terra onde as almas habitam.

São destacadas aqui algumas divindades, muito embora para o efeito de análise apenas vamos trabalhar com as divindades cujas referências são mais próximas ao novo trabalho:

Exu, o mensageiro divino, Ifa (Ò rúnmilà). Orixá da adivinhação, Odùduwà. O Criador da Terra, Òrixalá. Grande Òrìṣà, Ògún, o deus do ferro, Ò ràn míyàn (Ò ràn yàn), o filho de Ògún e de Odùduwà, Xangó, o deus do trovão (JOHNSON E OYINADE, 2004, 5).

#### **- Exu, o mensageiro divino**

Exu, também conhecido como Elégbà ou Elégbára, é o mais jovial e astuto das Òrìṣà (Bascom, 1969). Ele é o mensageiro divino que entrega os sacrifícios prescritos pelo Bábáláwo a Olórun, após terem sido colocados nos altares. O altar é feito de um pedaço de laterita (uma terra vermelha) encontrada em Ilé-Ifè, Nigéria.

Os Yorùbá crêem que Èṣù é um trickster que se delicia em causar problemas ou que ele serve outros Òrìṣà trazendo problemas aos seres humanos que os ofenda ou que os negligenciem. Para ilustrar, vejamos o que dizem de Ṣàngó, deus do trovão, que desejava matar uma pessoa com seus raios: ele deve, primeiro, pedir a Èṣù que desobstrua os caminhos para ele. Esse pensamento é errôneo!

Èṣù, nada verdade, pode utilizar várias penalidade que tem à sua disposição, pois ele é conhecido como guardião da lei , Ọlópàá, porque ele pune aqueles não fazem os sacrifícios prescritos pelos Sacerdotes e recompensa aqueles que os fazem. Quando algum dos Ọ̀rìṣà deseja recompensá-los na terra, envia Èṣù para fazê-lo. Alguns estudiosos ocidentais têm feito grandes esforços para pintar Èṣù como o equivalente do “Diabo” judaico-cristão. Isto é um erro. O papel de Èṣù é o de um mensageiro que entrega os sacrifícios a Ọlórun e para outros Ọ̀rìṣà. Sua notável destreza em realizar seu papel como guardião divino não é coerente para identificá-lo como o Satã dos cristãos ou dos muçulmanos (Bascom 1969). Sem se importar a qual Ọ̀rìṣà é devoto, todos rogam a Èṣù com frequência de modo que ele não lhes traga problemas.

#### **- Ifa (Ọ̀ rúnmìlà), Ọ̀rìṣà da adivinhação:**

É um amigo muito próximo de Èṣù. É conhecido como “clérigo” de outros Ọ̀rìṣà e visto como Bábáláwo. Bábáláwo é definido como um homem instruído ou um erudito por causa de seu conhecimento e sabedoria nos versos de Ifá. Ele trabalha como intérprete das mensagens entre os Ọ̀rìṣà e os seres humanos. Ọlórun, o Deus Supremo, deu-lhe poder (Àṣẹ) de falar para os Ọ̀rìṣà e se comunicar com os seres humanos através do oráculo. Por exemplo, quando o deus do trovão ou qualquer outro Ọ̀rìṣà requer um sacrifício especial, ele envia essa mensagem aos seres humanos por meio de Ifá. Importante frisar que Ọ̀ rúnmìlà é aquele que transmite e interpreta os desejos de Ọlórun à humanidade.

Ọ̀ rúnmìlà prescreve sacrifícios os quais são levados por Èṣù . Qualquer Ọ̀rìṣà pessoal pode ser adorado, porém todos os crentes da religião Yorùbá recorrem a Ifá em casos de necessidade. Baseados no parecer do Bábáláwo, os sacrifícios apropriados a Èṣù são identificados e feitos sendo levados por Èṣù a Ọlórun (Bascom 1969).

Nem todos os devotos de Ifa podem se tornar um Bábáláwo. O título de Bábáláwo é dado somente aos devotos especiais que tenham um largo conhecimento de Ifá. Requer-se uma iniciação de alto custo financeiro e muitos anos de aprendizagem para interpretar as figuras (Odù), prescrever sacrifícios e remédios.

#### **- Odùduwà. O Criador da Terra**

Os Yorùbá crêem que ele é o criador da terra. Consideram-no como progenitor de todos os Yorùbá e o primeiro a governar a terra como rei de Ilé-Ifẹ̀.

#### **- Ọ̀rìxalá. Grande Ọ̀rìṣà**

Òrìṣà da brancura. Òrìṣà-ṅlá, Òṣààlá ou Òbàtálá é melhor descrito como o rei da brancura. Acredita-se que ele seja o criador da humanidade, fazendo os primeiros homem e mulher. Tem o papel de amoldar os seres humanos no ventre, antes que nasçam. Trabalha na escuridão com uma faca; ele esculpe seus corpos como um escultor, separando os braços, pernas, dedos das mãos e dos pés e faz as aberturas para os olhos, nariz e boca. Aquele que ele formou como albino (àfín), corcunda (abuké), aleijados (arọ), anão (aràrá) e mudos (odi) serão consagrados a ele. Não são resultado de erros; ele os faz assim para marcá-los como seus seguidores e que sua adoração não será esquecida. Òrìṣà-ṅlá é conhecido como o “Rei do pano branco”. Seus devotos podem usar outras roupas, mas o branco lhes é o traje mais apropriado.

### **Ò rànmiyàn (Ò ranyàn), o filho de Ògún e de Odùduwà:**

Diz-se que Òrànmiyàn possui dois pais Ògún e Odùduwà. Um mito conta que Ògún, certa vez, trouxe muitos escravos da guerra e os deu a Odùduwà, o rei, exceto uma mulher, conhecida como Lankange. Como Ògún se apaixonou por Lankange, ele a manteve consigo.

Quando Odùduwà soube disso ele deu ordens para que Ògún lhe trouxesse Lankange . Antes de fazê-lo, Ògún explicou a Odùduwà que ele havia copulado com Lankange . Não obstante, Odùduwà tomou Lankange como sua esposa . Quando Lankange deu a luz a Ò rànmiyàn , a criança era meio branca como Odùduwà e meio negra como Ògún (Bascom, 1969)

Para melhor contextualizarmos a cosmopercepção aqui discutida coletada no trabalho de campo, apresentamos no tópico final um resumo das entrevistas com as principais perguntas e respostas

### **3.3 – As entrevistas**

**Entrevistado:** Aguda Rico Campos

**Entrevista conduzida por:** Aboubakar Traore

**Data:** Janeiro de 2018

**Local:** Porto Novo (Benin)

*O que te motivou a canta? De onde tirou a coragem para cantar?*

Eu nasci com o dom para cantar.

Quando criança eu cantava com outros meninos, e depois passei a cantar na igreja.

Sou da família pobre, estudei no colégio até o terceiro ano, e tive que parar os estudos para trabalhar com a construção civil.

Depois de quatro (4) meses de trabalho, as coisas não estavam a ficar bem, e até um ano de trabalho nada melhorava. E eu fui consultar *Oráculo* e este me diz que o meu destino era cantar, não trabalho com a construção.

Passai deste então a me envolver com a cantiga, e no início o meu estilo era mais influenciada pelo estilo de musica do Congo, eu gostava muito e tinha intensão de ir cantar com os congolese, mas como não tinha condições de ir para Congo, saia pelas ruas do Porto Novo cantando de lado ao lado. E ai comecei a ter aceitação.

No início as minhas cantigas eram muito influenciadas pelo estilo da musica congolese.

Cantava pouco a pouco na rua até me tornar o que sou hoje.

*O que você canta? Que conteúdos as suas cantigas passam para as pessoas?*

As minhas cantigas falam sobre a educação de criança, fazendo apelo às crianças para obedecerem a mãe. Também apelam aos pais, o marido e a esposa à conversar e resolver os seus problemas de casa sem agredir ou atingir as crianças.

A minha família cultua Egungun, que são os mortos, os ancestrais, e eu tocava e cantava para Egungun. Só que eu levei este repertório para cotidiano com letras mais adaptadas à educação das crianças e conselho aos pais para se comportarem na presença dos filhos.

*Como você consegue a motivação para cantar?*

A minha motivação deve à IFA, é o que me liga aos ancestrais e aos 256 Orixás (voduns), principalmente a divindade Egugum, Orixá dos mortos que os meus ancestrais e minha família cultua.

Na África cada família tem uma linhagem e divindade que pertence, ou seja, aquela que tem ligação com os seus ancestrais. Algumas famílias pertencem à Yemanjá (Maimuna), e outros pertencem o Exum ou demais Orixás, assim cada família vai ao Babalawo consultar seus ancestrais e Orixás quando tem problema no ceio da família.

*É através desta relação que você confiou e cresceu?*

Sim, tenho amor. Apesar de amor dos homens acabam quando morrem.

O amor acaba na morte, porque quando morre o marido, a esposa não vai junto, e assim também com a esposa, o marido não vai, ou seja, o amor acaba no tumulto, se tivesse amor de verdade, deveríamos aceitar ser sepultado com as nossas parceiras quando elas morrem.

Para mim este seria o amor de verdade.

*Qual das suas cantigas que as pessoas apreciam mais?*

A cantiga que cantei usando a fabula da relação “gato e rato”. Eu disse nesta cantiga que você já mais vai encontrar a cabeça do gato na mãe do rato, e se isso acontecer, é porque o mundo já está virado de cabeça para baixo e de pés por alto.

Esta cantiga me fez crescer e projetar na carreira, depois me casei e hoje estou com duas esposas e uma filha. Mas não estudei muito, a minha vida estava muito perturbada no inicio, mas hoje estou melhor.

As minhas cantigas chamam atenção das crianças, apelo à estas que quando acordam de manha devem pedir benção dos mais velhos, e assim também antes de dormir.

Eu tenho outras cantigas com letras diversificadas, mas o meu foco é na educação das crianças, conselho aos pais e a promoção da cultura dos povos do Benin.

Eu me preocupo com os mais novos, se eu encontrar o filho de alguém a cometer asneira na rua, me sinto o direito de reaprendê-lo, e acho que os demais pais podem fazer o mesmo com a minha filha quando crescer.

Devemos colaborar para educação dos mais novos. E onde a mãe e o pai estão sentados para conversar coisas intimas da família, o filho não pode sentar. Se os pais estiveram na sala o filho precisa respeitar o momento deles, e se não for chamado tem que respeitar.

Nas minhas musicas também refiro à proteção e principalmente da mãe e do pai. Como se manter a relação com a mãe que é quase Deus e quem protege.

*Acha que os filhos não respeitam os pais? Está preocupado com isso?*

Atualmente os filhos adolescentes fumam e bebem a bebida alcoólica na presença dos pais, e não demonstram muito respeito aos mais velhos como na época da nossa infância.

Outra coisa é que muitos não querem mais falar a língua tradicional, apenas a língua dos europeus, mas isso deve ao fato de que estão a perder a educação e conhecimento da linguagem dos pais, as escolas apenas promovem a cultura de fora, mas mesmo assim, em casa devem falar a língua dos seus ancestrais.

Na universidade os alunos falam francês porque fomos colonizados pela França e o Estado nada fez para mudar isso, mas em casa devem falar a língua dos ancestrais e aprender a história dos nossos antepassados, como na época era contada e escutada, nada era gravada e tínhamos a capacidade auditiva de captar e fixar o que os mais velhos contavam .

Anteriormente a gente fazia um círculo e todo mundo sentava, mãe e pai, todo mundo sentava e se contavam histórias e histórias. Não tinha gravação e a audição era a capacidade de captação. Para aprender deve-se lutar.

*E sobre a cultura e educação, como aparecem nas suas músicas?*

Em relação à cultura e educação, eu canto sempre que se uma mulher não tiver educação, ninguém vai querer casar com ela, mas se tiver educação, por mais difícil que seja a situação dela, todos vão esforçar e fazer de tudo para construir uma família com ela. Isso vale para os homens em relação às mulheres que podem querer ou não casar com eles.

A mulher pode ser feia, mas se tiver educação, vale mais que ser bonita. Assim como os homens, precisa ter educação e cultura para construir uma família com uma grande mulher.

*Como estão estruturados os repertórios das suas canções?*

As canções é como estudo, tem três estruturas, introdução, desenvolvimento e conclusão, não é simplesmente uma brincadeira. E quanto as minhas letras também exaltam os conhecimentos que adquiro com os mais velhos, o que os mais velhos me falam e me ensinam.

Estudo primeiro para cantar depois, canto sobre a vida das pessoas, às vezes o inimigo está ao seu lado e você não sabe, e se estiver no alto tem uns que vão querer de derrubar. Precisa se cuidar com o que fala, porque se tiver luz os inimigos vão querer te derrotar.

Mas acho que ter pessoas que te invejam na vida, te atenta para quanto você é importante, caso contrário pode não descobrir a sua importância, e é através de superação destes que você cresce.

Eu sou o Aké, Rido Campos, o Guda (Ogun) me protege, é o Orixá de ferro, não quero a negatividade de ninguém, mas se meter comigo o Bicho pode pegar.

*Muito obrigado Aguda Rico Campos*

**Entrevistado: Rainha Balogun FALI ALAO**

**Entrevista conduzida por:** Aboubakar Traore

**Data:** Dezembro de 2017

**Local:** Porto Novo (Benin)

*A Rainha Balogun FALI ALAO pode nos falar um pouco de ti?*

Eu sou rainha e filha de uma família descendente do antigo ministro de defesa do rei, o Balogun, braço direito do rei, que mais tarde tornaria rei no caso da morte deste. Ele ia pegar o trono, mas falou que não queria o trono, mas sim cuidar do rei e de sua família.

A felicidade dele era defender o povo do inimigo nas grandes guerras.

Eu sou que anuncia qualquer evento que vai acontecer na comunidade, eu é que canto, sou a filha de Balogun, seja no funeral, no casamento ou no nascimento de uma criança. Eu sou quem anúncio.

Eu sou irmã de três, tenho uma irmã mais velha que poderia se tornar rainha, mas no meu caso foi à espiritualidade que me revelou neste ofício, não foi uma escolha dos homens.

*Pode nos falar sobre as suas cantigas?*

As minhas cantigas anunciam os eventos e suas importâncias dentro da comunidade, como é o caso do casamento, chegada de um rei, ou o batismo de uma criança. É através das minhas canções que o povo passa, a saber.

E normalmente canto as canções para animar as crianças quando choram pelos diversos motivos.

*Como são as canções de casamento?*

As canções de casamento falam da relação de duas famílias de homem e mulher.

Quando a família de homem vai pedir a mão de uma mulher, eles devem cantar de casa deles até chegarem na casa da família de mulher.

O futuro marido sai cantando junto com a sua família a pedir permissão dizendo que vão se abaixar e submeter as regras da família de mulher. Mas se for ao contrário, a família de homem se exhibe alegando que a esposa é nossa, e quando a família trouxer a esposa, a esconde, e o marido tem que se submeter ao sacrifício para ter acesso à sua esposa, tem que mostrar que é capaz e preparado para ter esposa e uma família.

*E para os ancestrais? Tem alguma canção específica?*

Tem canção para os ancestrais, dos mortos, este que morreu pode ser mais novo ou no meio ou mais velho, e se for mais velho, é lavado e enterrado, e depois a esposa dele vai pegar um prato na mãe e se o marido foi trabalhador de jornal, ela bota um jornal e sai cobrando à todos pelo trabalho que o falecido marido fez para a comunidade.

*E para as crianças ou os mais novos. Tem alguma canção?*

Canto dizendo, se um menino ou uma menina quer viajar no outro mundo para deixar a família, eu não tenho dinheiro nada para te dar, mas nesta canção você tem minha oração e minha benção para você ir e voltar com o que você for procurar.

Para quando voltar e poder ajudar, te espero com a minha oração, não pensa nunca mal de alguém, o que você é seja isso, e se falar mal de alguém pode precisar desta pessoa um dia.

A paciência de ter demais pode nos deixar irritado e querer fazer mal, mas tem que ter a paciência, não é qualquer um que consegue ter nos momentos difíceis é a chave do mundo e se tiver paciência, é uma prova de vida que se você passar, vai seguindo bem na vida.

Ao mesmo tempo em que quando conseguir ficar bem na vida, não pode ser arrogante com as pessoas, porque se tiver hoje, amanhã pode ficar sem e deve ter equilíbrio e saber se relacionar com as pessoas além das condições econômicas e momentos de instabilidade ou estabilidade na vida.

*Obrigado Mama Rainha, pela sua benção e colaboração com o nosso trabalho.*

**Entrevistado:** os Irmãos Frère Guedegbe

**Entrevista conduzida por:** Aboubakar Traore

**Data:** Janeiro de 2018

**Local:** Porto Novo (Benin)

*O porquê vocês se apresentam e cantam descalço? E quase sempre sem chinelos?*

O nosso Orixá é a matriz da terra, e o contato com a terra é importante, pois esta vibração é o que nos motiva a seguir o nosso caminho.

A gente não usa chinelo nas apresentações, parece tudo natural, a terra mexe com a gente.

*Como a culturas e línguas dos povos do Benin se apresentam nas vossas cantigas?*

Se atente à seguinte questão.

Para você que é de um país de África, mesmo sendo uma ex-colônia europeia como Benin, além de francês, você tem a sua língua materna que é primeira.

Além de francês, tem outras línguas e não podem se perder, tem sua língua que é primeira. Porque se você chegar falando francês e enquanto as pessoas da sua família falam a língua materna, você vai se perder no meio do ceio familiar. E isso não é uma honra para você.

Presta bem atenção para se entender a China que nesta posição economicamente forte, até o Benin já exportou produtos para este país. Mas a China hoje se tornou a economia mais forte no mundo. Mas o porquê?

Porque sentaram e pensaram, o porque dependemos dos outros?

Se a gente tem a nossa cultura e não podemos nos tornar dependente de outros povos, e quando voltaram a dar valor à cultura que foi preservada, é a partir disso que eles conseguiram se alavancar, é fundamental a autenticidade.

As pessoas vieram e roubam a nossa cultura e vendem lá fora, e nós podemos melhorar e dar ênfase aos valores culturais, nós mesmo podemos exportar e ganhar com a nossa cultura, não os outros que apropriam dessa.

Um francês chega ao Benin e aprende a nossa cultura e leva para vender lá fora.

*O porquê vocês não falam, apenas um fala?*

É uma regra, o irmão mais velho que fala, em outras ocasiões como nas ruas todos costumam falar, mas quando se trata da fala sério sobre o grupo. Ele é que fala, ele é que decide, e sem autorização dele não falamos, é assim que nos respeitamos e a vida continua.

*Para mais ênfase, podem mostrar através da dança ou falar mais sobre o vosso trabalho e a vossa visão da cultura e relação com o exterior?*

A nossa cultura não pode ficar apenas no Benin, olha caso da Nigéria como é muito conhecido a partir da sua cultura. Nós podemos usar esta ferramenta para se expandir e divulgar o país no resto do mundo.

Podemos melhorar a nossa cultura e ver com que ela seja conhecida lá fora.

Nós temos uma história em comum com o Brasil, a cultura brasileira tem muito da nossa cultura pelos ancestrais que saíram no Benin para o Brasil e deixaram a herança desta cultura com os seus descendentes.

O Brasil usa a cultura com raízes na África, onde Benin é parte desta cultura de afirmação daquele povo, em parte de origem africana.

Se um dia chegarmos ao Brasil, acredito que ceremos bem recebidos, vamos sentir em casa antes de fazer qualquer coisa. Isso porque é um país que grande parte da população enfatiza a cultura. E o Brasil tem candomblé, isso é muito valorizado. Não apenas no Brasil, mas no mundo todo através dos descendentes africanos do Brasil.

O Brasil mexe com a gente, nos faz sentir orgulho da parte deste povo de origem africana pela sua espiritualidade.

Brasil é muito isolado de América Latina, mas continua numa relação com África através da espiritualidade dos africanos e descendentes africanos.

*Como você defende esta ligação entre africanos e brasileiros? Como se dá esta ligação historicamente?*

Durante a colonização e o captura de homens que foram levados para as Américas, entre estes foram levados os mais fortes que além de uma boa disponibilidade física, provia de saberes que vão tornar possível a sustentação do sistema econômica dos Estados europeus.

Neste âmbito, também foram levados alguns “Bokonô” língua jeje (fon), ou Babalawo, língua yoruba<sup>22</sup>. Mas foram sem nada de material, mas levaram os saberes, saberes estes que vão tornar possível para as suas afirmações e determinações.

---

<sup>22</sup> No Brasil normalmente são chamados de pai do santo ou mãe do santo.

Os ancestrais que foram levados, também levaram outros valores, o povo pode ser destruído materialmente, mas espiritualmente não, Orixá e Vodun continuaram no Brasil e parte das Américas entre os descendentes africanos.

Não podemos esquecer a nossa cultura, temos que ser firmes e defender a cultura.

*O que tem a dizer sobre as crianças e os mais novos?*

Anteriormente a criança não podia sentar onde os adultos conversam, e nem alçar voz com os mais velhos. Também deve pedir benção quando sai pelas ruas e quando voltar em casa.

A criança deve obedecer aos pais que orientam, e abaixar a cabeça à sua mãe, tem que obedecer.

O nosso pai foi um guerreiro que mostrou a força da tradição cultural, e tinha 36 mulheres e muitos filhos para cuidar<sup>23</sup>. E nunca desrespeitamos os mais velhos, sempre obedecemos, e nós não devemos largar esta luta que o nosso pai fez, precisa ser honrado.

O que nos motivou foi o que aprendemos na família com os nossos pais, as coisas de natureza, dos ancestrais e dos Orixás.

*O porquê vocês não cantam a musica moderna?*

Pensamos em cantar musicas moderna, mas temos a nossa cultura como vamos cantar a musica moderna? O que é Orixá, o que é Oraculo? São fatores que nos motivou a cantar na tradição e ensinar para população.

*Como os cinco se reuniram, sendo irmãos de um pai com 146 filhos? Como vocês reuniram para começar a cantar? Como vocês conseguiram, sendo irmãos de mães diferentes?*

Não precisamos vir da mesma mãe para se unirmos, nós somos filhos gerações diferentes, e a nossa geração parece mais unida, e soubemos tirar o proveito desta união para criar o grupo e seguir com as cantigas.

*O que as vossas cantigas trazem para o mundo? É apenas para os Orixás e educação das crianças? Ou são especificamente para os rituais?*

A nossa canção mostra importância da cultura para crianças e para o mundo. As canções relacionadas com os rituais não levamos para as ruas, são sagradas e ficam nos terreiros, é separado.

---

<sup>23</sup> Muito embora tratada desta maneira, a maioria destas mulheres são os que viviam sub a tutela do seu poder ou na sua unidade de agregado familiar. Nesse caso, muitas mulheres eram esposas dos irmãos, sobrinhos ou dos próprios filhos.

Mas o que cantamos para o mundo, não exclui as demais religiões, é para todos e para o bem de todos. E são coisas que vão ajudar o povo, tanto católico, quanto muçulmano.

O que cantamos mexe com todo o mundo, as coisas do ritual não cantamos nas ruas.

*Pode falar pra gente o que vocês cantam?*

As pessoas vieram de mundos diferentes, e vivem num mundo que é às vezes perigo.

Para isso você precisa saber de onde você saiu e para onde pretende ir, é uma forma de iniciação de si no mundo, para não se perder, as nossas canções falam disso.

Tem que prestar atenção para saber onde está a pisar e que Orixá o seu corpo pertence para você não se perder. E para conhecer o seu lugar no mundo.

A primeira canção que nos fizemos fez o povo ficar de olho na gente, a segunda fez pessoas nos procurar e ir à trás de nós, e a terceira nos deu reconhecimento e prêmio nacional e até o presidente do país nos reconheceu. E o governo nos deu carro e outras facilidades, o que prova que cantamos e elevamos a cultura do país.

*Qual a canção que mais te identifica?*

A canção que referimos ao Obenede, nome de um Oráculo de búzios. É um numero, é o irmão mais velho de todos os Odú.

Devo falar do Ifá, é o jogo, mas dentro de Ifa tem Oráculo, nome de cada Orixá que vai se revelando, nós fazemos uma musica sobre Odu Obenede, tem 256 Orixá, mas este é mais velho entre os Odus.

*Mas este Odu quando joga pode sair bem e/ou mal?*

Este é um Edu do bem, é o Edu de *Alafia*, que abre o caminho e te diz, vai e procura o seu caminho, e nem sempre é o mesmo com o caminho dos seus pais.

Você não nasceu junto com o seu pai e não é ele que vai fazer o seu caminho e o seu destino, o seu pai tem o destino dele, e você também tem o seu destino.

Edu de *Alafia* abre o caminho para você seguir sua vida e não ficar parado esperando os seus pais decidiram o seu caminho.

Me lembrei da história de um menino que foi na casa do Bokonô e pediu para este Babalawo jogar para saber o destino dele. Querendo saber o que o Oraculo vai revelar.

O pai do santo (Babalawo) falou pra ele que tinha muita felicidade pela frente, e o menino ficou a vida toda sentada esperando o destino bater a porta dele. Não pode, nunca.

Tem que levantar para o destino e só assim as pessoas vão te ajudaram a crescer.

O que cantamos não é coisa má, são coisas que mexem com alma e família das pessoas, e as crianças, mas só foi possível através dos meus pais.

Quando o nosso pai ensinava a gente não valorizava e achávamos mau, mas hoje percebemos que era realidade e hoje nos deu a condição de apresentar e se afirmar.

A canção nos motivou a dar educação e onde estivermos somos reconhecidos, e tudo que se procuram, as pessoas referências as nossas canções.

*Hoje vocês não precisam mais trabalhar porque já tem tudo?*

A vida está seguindo bem, mas não pelo fato da gente conseguir os nossos objetivos e que vamos parar de lutar e procurar mais as coisas.

Agora que temos reconhecimento é que devemos trabalhar mais para no mínimo manter o nível ou ir mais além. Mas sempre com o foco na promoção da cultura e educação das crianças.

*Mas se alguém vier de fora e escutar a vossa canção sem saber a nossa língua? Como vai saber o que significa as vossas cantigas.*

O grupo canta na língua Mina, Fon e Francês que são as três principais línguas e mais faladas no Benin. Mas cantamos outras línguas para as pessoas entenderem, apesar de sermos do povo Fon.

*Vocês falam da cultura e atualidade do mundo. Como a questão de educação aparece nas vossas canções?*

A educação tem três meios de instrução: a família, a rua e a escola.

A educação da família te instrui e te dá base para se estruturar e enfrentar os desafios que a rua te impõe e criar condições para sua permanência na escola.

A educação de rua pode te guiar para perdição, mas suas experiência entre os amigos pode te fortalecer após aos vários problemas.

A educação da escola te orienta, o professor transmite o que tem que aprender, mas esta não deve valorizar apenas a cultura ocidental como acontece em maioria dos casos das escolas do Estado.

Por isso a educação familiar continua sendo melhor e mais importante por elevar a ancestralidade e ensinar os nossos valores culturais.

O problema que envolve a educação familiar é que se o menino é bom, falam que é a educação do pai, e se for mau fala que é a culpa da mãe.

O ensinamento do colégio só fala coisa de Europa, e não conta história das nossas danças, das nossas rainhas e reis, e não valoriza as nossas línguas, e o nosso futuro são essas crianças de hoje que devem ser ensinados os valores culturais.

As universidades e colégios deveriam valorizar a cultura local, temos que ensinar as crianças os valores histórico-cultural local.

Antigamente se andava normal e não precisava vestir tanto para ser respeitado, hoje as nossas crianças não sabem mais de antigos reis e não sabem mais sobre a cultura.

Atualmente as crianças e mais novos usa internet muito cedo, e confundem isso com o saber mais essencial.

As histórias estão a desaparecer e precisamos ensinar crianças sobre as nossas histórias, elas são futuro e não devemos inserir eles apenas na língua francesa e história do Europeu. Primeiramente porque torna necessário educar com base na cultura local e depois a cultura do resto de mundo, porque assim a criança já vai ter base da sua cultura para depois se integrar na inter-relação que o mundo demanda.

*O que o Babalawo representa para a vossa filosofia de vida?*

O Babalawo apenas interpreta o que o Oraculo diz.

Oraculo é uma linguagem do espirito Supremo, *Orumila*, matriz de todos os Orixas, e é através da sua revelação que os Orixas vão comer.

Oraculo se revela através dos Odus, são 256 Odus e cada Odu representa um Orixá,

Oraculo é a fala de Orixá, e cada um numero de Odu que caiu as pessoas podem saber que Orixá eles pertencem.

Ogun, Ogunda tem o seu numero, cada um tem o seu, e é a divindade que fala e orienta.

*Obrigado irmãos!*

**Entrevistado:** Josefina de Yemanjá

**Entrevista conduzida por:** Aboubakar Traore

**Data:** Janeiro de 2018

**Local:** Porto Novo (Benin)

*Escutamos rumores sobre a sua história, mas achamos melhor nos informar contigo mesmo. Como vem parar do terreiro?*

Esta é a minha casa, eu sou Filha de Yemanjá, mãe do mar e dona das suas riquezas.

Antes eu era pastora e crente da igreja evangélica. Mas de repente as coisas começaram a correr mal comigo e foi quando encontrei com duas pessoas estranhas numa conversa acabei comentando que estava com problemas.

As duas me informaram que se tratava de problema espiritual e me indicaram a procurar um terreiro, jogar o Ifá para saber do que se trata e quem sabe as coisas podem melhorar. E uma

delas me falou que eu deveria largar a igreja para seguir os Orixás se não os meus problemas não acabar.

Eu olhei às duas. E falei, Deus me livre, eu já mais iria por um terreiro e nem vou fazer consulta com um Babalawo. E um me falou que se focar na igreja nada vai mudar.

Depois de um tempo fiquei doente e quase morri. Só que os medicamentos da farmácia já não resolviam mais, e eu acabei procurando um Babalawo para fazer consulta.

A primeira coisa que ele me perguntou foi o seguinte:

Você chegou a encontrar com duas pessoas que te indicaram o terreiro?

Eu informei que sim, e ele jogou e viu que o meu Orixá era Yemanja, Mãe das Águas e dona do Mar e das suas riquezas, me submeteu ao ritual e também me informou que o meu destino era tornar uma mãe do terreiro.

*Como foi este processo? A sua caminhada até se tornar Mãe do Terreiro?*

Depois do ritual que fizemos para os meus ancestrais e para Yemanja, tive que ficar neste terreiro para aprender a jogar o Ifá e interpretar os Búzios.

Tenho que admitir que as coisas melhoraram quando eu submete ao ritual com o Babalawo. Mas só depois de um tempo que eu resolvi abrir esta casa. Isso porque além de eu já tinha aprendido algumas lições com os búzios, também sonhava muito com os objetos que vi no terreiro do Babalawo que me consultou, e quando voltei nesse terreiro, me informou que eu precisava conduzir um ritual para abrir a casa espiritual.

Como está agora? As coisas melhoraram?

Estou melhor, não procuro ninguém para conversão, brincando, mas nem tanto.

Tenho minha casa e consulto as pessoas, também curo aqueles cuja ancestralidade tem como a linhagem pertencente à Yemanja.

*Muito obrigado Mãe Josefina de Yemanja!*

Yemanja, mãe das águas e dona dos mares e rios que banham os nossos destinos.

Obrigado!

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Torna importante assegurar que com este trabalho não pretendemos tirar nenhuma conclusão singular, nem tão pouco assegurar ou legitimar o caso de estudo como uma única verdade e/ou oposta às outras.

O mais importante é como as narrativas analisadas se estruturam e tornam determinantes para (re) configurações das comunidades Yorubas, ou seja, como elas se organizam a partir destas narrativas.

Nesse contexto, pode-se assegurar que muito embora no contexto africano muitas narrativas possam ser expressas através de oralidade, para o nosso caso, convém destacar as performances em que o ritmo do som e movimento do corpo se confirmam como operadores de discurso.

Outra curiosidade é o fato de as canções *Awón Órin* serem em línguas Yoruba e Fon. Isso demonstra a diversidade cultural do Benin e o enraizamento da pluridiversidade na expressão cultural do seu povo, como vimos anteriormente com a presença de diversos grupos no seu espaço em processo da construção nacional.

Os cantores *Olorin*, enquanto conhecedores de saberes ancestrais, além do conhecimento da história, também têm facilidade de seexpressar em diferentes línguas, fato que permitiu um diálogo mais aberto durante a realização das entrevistas nas línguas Fon, Yoruba e Francês, muito embora apenas as duas primeiras são cantadas para evocar os espíritos.

A memória africana de tradição oral não deve ser afirmada apenas através da escrita, muito embora deve-se considerar que apenas a fala não constitui a tradição oral na sua integra. Mas sim, um conjunto de manifestações que incluem o ritual e a performance onde a fala, o movimento do corpo e a própria referencia espacial e temporal devem ser levadas em conta.

Logo, as narrativas manifestadas nas canções que se tornaram objetos de análise nesse trabalho, assim como os cantores, também são todos sujeitos de uma cultura, cuja cosmopercepção se revela de uma maneira especifica em relação com o mundo e outras culturas.

Para compreender a base e o sentido das canções, foi necessário o estudo sobre a crença Yorùbá, porque é nela que a cosmopercepção dos povos desta língua se fundamenta e retroalimenta o seu sentido e significado e, nesse caso, com ênfase em suas relações com Olódùmarè, o espírito onipotente, onisciente e onnipresente que deu origem ao mundo e deu alma aos seres vivos.

Entre os Yorùbá, a narrativa do princípio do mundo, que antes do começo era um pântano, um deserto aquoso, torna-se muito importante pela forma como eles se organizam e se relacionam com os seus espaços, assim como pela sua criação por Olódùmarè e algumas divindades, que junto deste viviam no céu (PARRINDER, 1986).

Òrìṣà-ṅlá (Ọbàtálá) foi quem criou a terra firme com a permissão de Olódùmarè, que junto lhe deu a matéria orgânica da terra, uma casca de caracol, um pombo e uma galinha, quando desceu à região pantanosa e lançou a terra da casca do caracol, colocando o pombo e a galinha sobre a terra e eles começaram a ciscar e a dispersar a terra ao seu redor (JOHNSON E OYINADE, 2004, P. 5).

Após o surgimento da terra, Olódùmarè orientou novamente a Òrìṣà-ṅlá (Chefe das divindades), a criar conteúdos como floresta e outras matérias. E foi nessa circunstancia que Òrìṣà-ṅlá tomou para si Òrúnmilà, (divindade do oráculo) como seu **conselheiro e orientador**.

A narrativa dos povos da língua Yoruba sustenta que após a criação do conteúdo na terra, Òrìṣà-ṅlá pediu ao Olódùmarè para liderar uma delegação de dezesseis almas. E Olódùmarè lhe deu dom de criar a forma do corpo humano que este espírito onnipotente introduziu as almas, criando o sentido de vida entre os humanos.

Os Yorùbá crêem que Olódùmarè é único com a sua unicidade que previne as pessoas de criar imagens gravadas ou pinturas ilustrativas. E apesar de existir símbolos, nenhuma representação ou imagem pode ser relacionada a ele.

Kofi Johnson e Raphael Tunde Oyinade (2004, p. 7) contam que a maioria das oferendas dadas pelos Bábáláwo e Yaloriká (acerdotes de Òrúnmilà) são levadas ao Ọlórún por Èṣù. Mas torna importante atentar, que apesar das oferendas constituírem uma pratica muito comum e fundamental nos rituais dos povos da língua Yoruba, apenas os Orixas recebem oferendas. Olódùmarè não recebe oferenda, muito embora tem Èṣù como o principal mensageiro.

De acordo com os povos da língua Yorùbá, todas as pessoas são criadas por Olódùmarè, a quem é atribuído o controle do destino da humanidade, e que é designado por Ọlórún quando relacionado a este atributo. O que concluímos é que os povos da língua Yorubá dão ao Ser Supremo vários nomes e que os Orixás não vivem independentes do Ser Supremo, pois ele é o Criador deles.

Para melhorar a compreensão em relação à crença dos povos da língua Yorùbá, é, também, importante entender sobre as divindades, principalmente aquelas cujas atribuições se tornaram importantes para análise das canções e perfil dos cantores analisados neste trabalho.

Nesse sentido, identificamos aqui nesta dissertação as divindades, cujas atribuições são mais importantes para a construção das narrativas de cunho espiritual, cultural e educativa.

Algumas narrativas entendem Ifa como o Orumilá, a divindade que revela a função de cada humano na terra. É normalmente muito próxima ao Exu, a divindade mensageira. Pela nossa pesquisa, chegamos a conclusão que não é exatamente uma divindade, mas a performance ritualística de narrativa filosófica pelo qual a mensagem é convocada e recebida através do Exú.

Nesse contexto, quando se fala de Ifá, deve se levar em conta as mensagens orais, os gestos e performance dos Babalawo, a configuração espacial, e propriamente os oráculos e outros instrumentos usados como centro do pensamento no qual a cabaça apoia. Foi o que tentamos demonstrar no nosso trabalho.

Requer nesse caso, que a cabeça não é mais o centro do pensamento, pois não se trata da racionalidade, mas da performance do corpo guiado e orientado pela Orumila. É está a divindade que controla o ritual performático do anunciado e a revelação solicitada pelo Babalawo.

O Bábáláwo e/ou Yalorixa são instruídos pelo conhecimento e pela sabedoria presentes nos versos de Ifá. E trabalham como intérprete das mensagens entre os Orixas e os seres humanos. Olórun, o Deus Supremo, deu-lhe poder (Àṣẹ) de falar para os Orixas e se comunicar com os seres humanos através do oráculo.

Ò rúnmilà prescreve oferendas e recomendações os quais são levados por Exú. Qualquer Orixá pessoal pode ser adorado, porém todos os crentes da espiritualidade Yorubá recorrem a Ifá em casos de necessidade. Baseados no parecer do Bábáláwo, as oferendas apropriadas a Exú são identificados e feitos. Sendo levados por Exú a Olórun (Bascom 1969).

Nem todos os devotos de Ifa podem se tornar um Bábáláwo. Esse atributo é dado somente aos devotos especiais que tenham um largo conhecimento de Ifá. Requer-se uma iniciação e aprendizagem para interpretar as figuras (Odù), prescrever oferendas e remédios.

Para que os cantores tradicionais passaram a receber o atributo de Olorin, tiveram que consultar o Orumila, que abre as portas para contato do Babalawo aos demais Orixas, e através da performance Ifá, onde a filosofia do Orumila se expressa, os cantores podem saber e seguir seus destinos.

“No Benin todos podem setornar cantor, mas nem todos os cantores são Olorin, estes últimos são cantores cujas vocações são consultadas através do Oráculo da Ifa, que vai determinar se um individuo pode ou não tornar Olorin”.

Creio que ficou aqui demonstrado que as cantigas *Oriki* como vêm anteriormente, são meios para o anunciado dos Orixas, o que lhe concede o atributo ritualístico e espiritual. Também educativa e de caráter cultural, nesse sentido, contribuindo para a construção da opinião pública e dinâmica social no Benin.

Os temas *Oriki* também remetem a promoção do conhecimento sobre a genealogia, ou seja, o conhecimento sobre ancestralidade de diferentes famílias e comunidades, contribuindo para o fortalecimento da solidariedade e revelações de caráter cívico.

Esperamos que este trabalho de pesquisa e a análise das questões possam de alguma forma contribuir para a gestão pública no setor de educação e cultura, que não apenas valorize as cantigas e os cantores tradicionais, mas que também inclua seus conteúdos nos currículos escolares. Nesse sentido, acreditamos ter dado algumas pistas que podem ser úteis para a implementação da Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008 que torna obrigatório o estudo da história e cultura indígena e afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio.

Trata de modo de existir e de resistir de um povo que percebe o mundo e sua existência de um modo específico, cuja língua e vários elementos lhe concede uma singularidade e pluridiversidade cultural.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABIU, Sena A, L, *Religião além da vida: estudo comparativo de religiosas entre os Vodunsi do litoral sudeste do Benin, na África subsaariana, e o Batuque do Rio Grande do Sul, no Brasil*, Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, BR-RS, 2016.
- ABREU, Regina. *Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil*. In: Cécile Tardy e Vera Dodebei (orgs.) *Memória e Novos Patrimônios*. Marseille: OpenEdition Press, 2015, p.67-93.
- AGUIAR, Nádia. *Brasil e Benin*. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br> Acesso: Julho de 2018
- ALAGOA, E. J. Do delta do Níger aos Camarões: os fon e os ioruba In: OGOT, Bethwell Allan (org). *História Geral da África*, vol. V, Brasília: UNESCO, 2010.
- BÂ, *Amadou Hampâté. Amkoullel, o Menino Fula*. 3ª Ed. Cidade:Palas Athena, 2013.
- BESSA FREIRE, J. R. B. *Patrimônio, língua e narrativa oral*. In: DODEBEI, V. e ABREU, R. (Orgs.) *E o patrimônio?* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.
- BENJAMIN, Walter. *A tarefa do tradutor* (1923). Belo Horizonte Fale/UFMG 2008.
- CANIVETE, Belchior F. *História e Memória em Moçambique: disputa sobre memória na cidade da Beira*. Rio de Janeiro: CCS IFCH UERJ, 2016.
- CONTURSI, M. E. & FERRO, F. *La narración: usos y teorías*. Bogotá: Norma, 2000.
- GALLOIS, D. T. (org.) *Patrimônio Cultural Imaterial e povos indígenas - Exemplos no Amapá e norte do Pará*. São Paulo, Iepé, 2006.
- HALBWACHS, Maurice. *On collective memory*. Tradução de Lewis Coser. Chicago:The University of Chicago Press,1992.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2006.
- IPHAN. *Brasil e Benin farão inventário de bens do patrimônio cultural associados a ambos os países*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br> Acesso: Maio de 2018.
- JOHNSON, Kofi e OYINADE, Raphael Tunde. *O Monoteísmo na Religião Tradicional Yorùbá*. Tradução de Mário Filho. (Thinking About Religion, Magazine, Volume 3, 2004)
- Disponível em: [http://organizations.uncfsu.edu/ncrsa/journal/v03/johnsonoyinade\\_yoruba.htm](http://organizations.uncfsu.edu/ncrsa/journal/v03/johnsonoyinade_yoruba.htm). Acesso: 18/12/2020.

- KI-ZERBO, J. (coord.). *História geral da África I – metodologia e pré-história da África*. Tradução de Beatriz Turquetti et al. Paris: UNESCO; São Paulo: Ática. 1982.
- LAW, Robin. The constitutional troubles of Oyo in the Eighteenth Century. *The Journal of African History*, 1971. vol. 12, nº 1, pp. 25-44.
- MATSUURA, Koichiro. *Prefácio*. In: UNESCO (org.) *Obras Maestras Del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad – Proclamaciones 2001, 2003 2005*. Disponível em: [www.unesco.org](http://www.unesco.org) Acesso em: Julho de 2018.
- MONOD-BECQUELIN, A. *La tradition orale n'est plus ce qu'elle était*. In: *Revue Sciences Humaines*, nº 159, Dossier “Pourquoi parle-t-on? L'oralité redécouverte, 2005.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. A invenção dos iorubás na África Ocidental: reflexões e apontamentos acerca do papel da tradição oral na construção da identidade étnica. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 27, n. 1-3, p. 141-79, jan./dez. 2005. Disponível em: [http://www.ucam.edu.br/institucional%5Cceaa%5Crevistas\\_todasssss.asp](http://www.ucam.edu.br/institucional%5Cceaa%5Crevistas_todasssss.asp). Acesso em: 16 dez. 2010.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p.3-15, 1989.
- POLLAK, Michael. *L'Expérience concentrationnaire, Essai sur le maintien de l'identité sociale*. Paris: Métailié, 1990.
- QUEIROZ, Yeda Pessoa. *Falares Africanos na Bahia - Um Vocabulário Afro-Brasileiro*. Rio. ABL. 2011,
- RYDER, Allan Frederick Charles. Do rio Volta aos Camarões In: NIAME, Djibril Tamsir (Org). *História Geral da África IV. A África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, 2010.
- SILVA, Alberto da Costa e. *Um Rio chamado Atlântico – A África no Brasil e o Brasil na África*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- SILVA, Maurício W. C. da. O constrangimento entre os kurandeiros espirituais tradicionais e a medicina moderna na África Oeste, 2016.
- SILVA, Maurício Wilson Camilo da. Sombra di polon: o embrião das moranças e tabankas da herança kaabunke. *Africanidades*, v. 10, n. 25, p. 1-14, out./dez. 2017. Disponível em: <http://www.africaeafricanidades.com.br/documentos/0010250122017.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2018.
- SMITH, Robert. *Kingdoms of the Yoruba*. Londres: Methuen, 1969.

TRAJANO FILHO, Wilson, Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos. In: SANSONE, Lívio (Org.). *Memória da África: Patrimônios, museus e políticas das identidades*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2010.

UNESCO. *Obras Maestras Del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad – Proclamaciones 2001, 2003 2005*. Disponível em: [www.unesco.org](http://www.unesco.org) Acesso em: Julho de 2018.

\_\_\_\_\_. Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Disponível em: [portal.unesco.org/](http://portal.unesco.org/) Acesso em: Maio de 2018.

VANSINA, J. *A tradição oral e sua metodologia*. In: KI-ZERBO, J. (Org.) *História geral da África*. Tradução de Beatriz Turquetti et al. Paris: UNESCO; São Paulo: Ática. 1982.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos (dos séculos XVII-XIX)*. 4. ed. Salvador: 2002.

## ANEXO: AS REPRESENTAÇÕES DOS CONHECEDORES DE SABERES ANCESTRAIS, *OLORIN*

Figura: A entidade do terreiro da Mãe Josefina de Yemanjá pelas ruas após o ritual em um dos rios do Cotonou. Por se tratar de Orixá feminino, as mulheres normalmente são dominantes e são elas que direcionam as caminhadas e os rituais.



Fonte: autor, 2019.