
BIBLIOTECA DE CLÁSICOS

APRESENTAÇÃO

Marc Schiltz chegou à Nigéria em 1962, dois anos depois da independência do país. Padre católico recém-ordenado, ele pertencia à sociedade Missionaries of Africa, atuante no continente desde o século XIX. Nos anos 1960, uma abertura doutrinal permitiu aos missionários acrescentar à liturgia elementos da cultura local – inclusive a língua – desde que não estivessem em conflito com as doutrinas católicas. Nesse contexto, Schiltz se dedicou a aprender iorubá. A crescente proficiência na língua despertou um profundo interesse nas manifestações culturais iorubás, inclusive a religiosidade tradicional.

No período posterior à guerra de Biafra (1967-1970), surgiu um movimento de renascença cultural e intelectual iorubá, respaldado por alguns líderes tradicionais, como os reis das cidades de Oşogbo e de Ìlá Òràngún. Nesse contexto, Schiltz conheceu muitos intelectuais e artistas locais, como o padre e etnólogo Thomas Moulero, natural do reino de

Ketu, e os dramaturgos nigerianos Duro Ladipo e Elijah Kolawale Ogunmola. Conviveu também com estrangeiros que participavam daquele movimento, entre eles o fotógrafo e etnólogo Pierre Verger, o antropólogo Robin Horton, o documentarista etnográfico Frank Speed, o escritor Ulli Beier e a artista plástica Suzanne Wenger.¹ Horton, que


1 Nesse período, a Universidade Obafemi Awolowo, sob a liderança do então reitor Wande Abimbola, foi outro importante epicentro da renascença cultural iorubá, reunindo um vibrante conjunto de intelectuais, hoje celebrados, mas, à época, em início de carreira, entre eles Olabiyi Yai, Francis Abiola Irele, Elisée Soumonni e Wole Soyinka, além da inglesa Karin Barber, da caribenha Maureen Warner-Lewis e da brasileira Yeda Pessoa de Castro. Os intercâmbios que aconteceram nesse período entre intelectuais iorubás e o Brasil, especialmente a Bahia, foram estimulados pelo efervescente clima intelectual, a exemplo da vinda de Olabiyi Yai à Bahia, em 1975, como professor de iorubá no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO). Num artigo retrospectivo sobre a produção intelectual de Yai, recentemente falecido, Adélékè Adéèkò ressalta a importância do grupo de “independence generation scholars”, do qual fazia parte. Contudo, uma análise sistemática desse movimento cultural está ainda a ser feita. Cf. Adélékè Adéèkò, “Decolonization without a linguistic turn is like drinking sugar without tea: Olábíyí Babalolá Joseph Yáí”, *Journal of*



à época lecionava na Universidade de Ilê-Ifé (atual Universidade Obafemi Awolowo) e que abordava a religião iorubá nos seus estudos, foi um importante interlocutor quando Schiltz tomou a decisão de estudar antropologia, com um projeto de doutorado sobre a migração do pequeno município de Ìgànná, no reino de Oyó, para os grandes centros urbanos como Lagos e Ibadan.² A religiosidade dos migrantes foi um dos temas abordados, dando origem a um levantamento de dados sobre os cultos aos orixás, entre eles Airá e Xangô. Nesse aspecto da pesquisa, Schiltz teve interlocutores privilegiados: Julius Bayo Oyésòro, filho do rei de Ìtàsá, e o padre Moulero, que realizava, há anos, pesquisas pioneiras sobre os reinos iorubás de Kétu e Šábé. Ambos compartilharam com Schiltz dados valiosos sobre os cultos nesses locais.

Quando Schiltz deixou a Nigéria, em 1975, já prestes a abandonar o sacerdócio católico, gozava de um

título honorífico, conferido pelo rei de Ila-Odo, uma pequena cidade de Oyó. Poucos anos depois, foi para a Universidade de Papua Nova Guiné, como professor. Durante seus primeiros anos lá, Schiltz produziu alguns artigos sobre aspectos da cultura iorubá, entre eles um estudo sobre Xangô e Airá.³ Contudo, o contexto cultural de Papua Nova Guiné gerou outros horizontes de pesquisa, resultando em publicações sobre temas relevantes ao novo ambiente.⁴ Depois de uma década naquele pequeno país do Oceano

the African Literature Association, v. 15, n. 2 (2021), pp. 308-320 .

2 Marc Schiltz, “Rural-urban migration in Ìgànná: A study of the changing relations of production in an agricultural community in northwestern Yorubaland”, Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Londres, Londres, 1980 .

3 Marc Schiltz, “Egunun Masquerades in Iganna”, *African Arts*, v. 11, n. 3 (1978), pp. 48-55; Marc Schiltz, “‘Habitat’ and Peasantisation in Nigeria: A Yoruba Case Study”, *Man*, v. 17, n. 4 (1982), pp. 728-746 ; Marc Schiltz, “Yorùbá Thunder Deities and Sovereignty: Àrà versus Šàngó”, *Anthropos*, v. 80, n. 1-3 (1985), p. 67-84 . Coincidentemente, Ulli Beier tinha passado alguns anos como professor na Universidade de Papua Nova Guiné, depois de sair da Nigéria durante a guerra civil, mas quando Schiltz começou na instituição, Beier já tinha ido embora.


4 Ver, entre outros: Marc Schiltz, “Rascalism, tradition and the state in Papua New Guinea” in Susan Toft (org.) *Domestic violence in Papua New Guinea* (Port Moresby: Land Reform Commission, 1985), pp. 141-160; Marc Schiltz e Lisette Josephides, “Through Kewa Country” in Edward L. Schieffelin e Robert Crittenden, *Like People You See in a Dream: First Contact in Six Papuan*

Pacífico, Schiltz foi para o Queen's College, em Belfast, Irlanda do Norte. De todos os lugares em que o antropólogo viveu, entretanto, foi a Nigéria que tomou como foco de um livro autobiográfico escrito nos anos 1990.⁵ Posteriormente, Schiltz voltou a escrever sobre a cultura iorubá, publicando, entre outros textos, uma versão ampliada do estudo sobre Xangô e Airá, aqui traduzida para o português.⁶

O texto aqui traduzido, originalmente intitulado “*Yoruba Thunder Deities and Sovereignty: Àrá versus Şàngó*”, é uma rica etnografia sobre as inter-relações, afinidades e rivalidades entre os orixás Airá e Xangô. Para o público brasileiro, uma das grandes contribuições do estudo é a abundância

de informações sobre o culto a Airá no contexto iorubá. No candomblé ketu, Airá é frequentemente tratado apenas como uma qualidade de Xangô. Na verdade, porém, a situação é mais complexa, pois o próprio Airá tem várias qualidades, entre elas Airá Intilé. Este, segundo a memória oral, teria sido patrono do antigo Candomblé da Barroquinha. Frequentemente tida como matriz de toda a nação ketu, essa comunidade, desaparecida no século XIX, teria dado origem aos terreiros da Casa Branca e do Gantois. Apesar da evidente importância histórica do culto a Airá no Brasil, pouco se sabe sobre ele na África. A obra de Pierre Verger, ainda a maior referência em língua portuguesa sobre os orixás na África, quase nada diz a respeito do culto a Airá.⁷ Mesmo na bibliografia internacional, em contraste com as fartas informações sobre Xangô, referências a Airá são quase inexistentes. Isto decerto decorre do pequeno número de adeptos do culto a Airá, que, como Schiltz demonstra, é restrito a alguns

Societies (Palo Alto: Stanford University Press, 1991), pp. 198-224.

- 5 Marc Schiltz, *Looking at Christians and Christianity Through a Stained-Glass Window in Yorubaland: A Personal Memoir*, texto inédito. Um original está depositado na biblioteca da Universidade de Bayreuth, Alemanha.
- 6 Marc Schiltz, “A Yoruba tale of marriage, magic, misogyny and love”, *Journal of Religion in Africa*, v. 32, n. 2 (2002), pp. 335-365 ; Marc Schiltz, “Yorùbá Thunder Deities and Sovereignty: Àrá versus Şàngó” in Joel E. Tishken, Toyin Falola e Akintunde Akinyemi (orgs.), *Şàngó in Africa and the African Diaspora* (Bloomington: Indiana University Press, 2005), pp. 78-108.

-
- 7 Pierre Verger, *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*, Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018, p. 146; Pierre Verger, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, São Paulo: Edusp, 1998, pp. 326-327.

poucos enclaves na região ocidental da Iorubalândia.

Além de oferecer dados pioneiros sobre o culto a Airá, o trabalho de Schiltz também se destaca por abordar o campo ritual como dinamicamente interligado ao âmbito político. No início dos anos 1980, a maioria dos estudos sobre a religiosidade iorubá pressupunha a existência de continuidades históricas e geográficas nas identidades das divindades, bem como na mitologia a seu respeito. Em contraposição, o estudo de Schiltz demonstra as limitações dessa perspectiva, ao focalizar precisamente as variações geográficas e temporais dos dois cultos. Para Schiltz, essas divergências são indícios de trajetórias históricas distintas, fornecendo uma janela para compreender o papel da política na evolução de particularidades rituais. No panteão de Oyó, Xangô ocupava uma posição privilegiada como orixá patrono do reino e a expansão do seu culto foi impulsionada pelo aparelho político-militar da metrópole, gerando tensões nos locais subordinados à sua soberania política e religiosa. Em alguns locais onde o culto a Airá já existia quando o culto a Xangô foi instalado, a memória das tensões é

expressa metaforicamente através da linguagem de gênero, com Xangô caracterizado como a “esposa” de Airá.⁸ Essas evidências sobre a mutabilidade do conceito de gênero como atributo de um orixá relembra a famosa polêmica sobre Oduduá, ancestral primordial do povo iorubá, travada entre Juana Elbein dos Santos e Pierre Verger em 1982. Enquanto a primeira defendia que Oduduá era feminino, Verger insistia que era masculino.⁹ Na verdade, a depender do local, talvez ambos tivessem razão: na região ocidental da Iorubalândia, há lugares onde Oduduá é considerado

8 Poucos anos depois, outros pesquisadores começaram a abordar a plasticidade do conceito de gênero entre os iorubás. Cf. J. Lorand Matory, *Sex and the Empire That Is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, p. 320; Oyeronke Oyewumi, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, St. Paul: University of Minnesota Press, 1997; J. D. Y. Peel, “Gender in Yoruba Religious Change”, *Journal of Religion in Africa*, v. 32, n. 2 (2002), pp. 136-166. Desse estudos, entretanto, apenas o de Peel reconhece a contribuição feita por Schiltz.

9 Juana Elbein dos Santos, “Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado”, *Religião e Sociedade*, n. 8 (1982); Pierre Verger, “Etnografia religiosa e probidade científica”, *Religião e Sociedade*, n. 8 (1982).

feminino, apesar de, na maioria do território iorubá, ser tido como masculino.

Da perspectiva da história do candomblé ketu, talvez a informação mais impressionante no artigo de Schiltz seja a discussão da história da antiga cidade de Ìtílé, um centro do culto a Airá, destruído nas guerras do século XIX, onde o rei era conhecido pelo título *onítílé*. A semelhança do título com o nome Intilé – associado ao orixá patrono do desaparecido Candomblé da Barroquinha – proporciona um enorme avanço na compreensão do

histórico dessa entidade tão importante nos primórdios do candomblé, sugerindo que o culto remonta à gente de Ìtílé, vendida ao tráfico negreiro em decorrência dos conflitos armados que atingiram a cidade. No entanto, a imensa quantidade, riqueza e grau de detalhes dos dados etnográficos apresentados no texto de Schiltz, abrangendo mitos, rituais, migrações etc., possibilitam uma multiplicidade de reflexões sobre diversos assuntos relacionados aos cultos estudados, tornando o texto uma referência para leitores de vários campos acadêmicos e para o próprio povo de axé.

Lisa Earl Castillo 

Pesquisadora independente

DIVINDADES IORUBÁS DO TROVÃO E SOBERANIA: ÀRÁ E ŞANGÓ*

Marc Schiltz

Entre os diversos cultos aos *òrìṣà* dos povos iorubás do sudoeste da Nigéria, o culto a Şangó é inegavelmente um dos mais difundidos e populares. Divindade do trovão e do relâmpago, Şangó teria se materializado na terra como o quarto *aláàṣin* de Òyó.¹ Vários mitos o caracterizam como um grande mago com diversos poderes, como a habilidade de lançar chamas pela boca (*oníná-l'ènu*) e de matar seus inimigos com raios do céu.² Nos séculos XVII e XVIII, enquanto o poder de Òyó se expandia na região, o controle do *aláàṣin* sobre o culto a Şangó

* Este texto se baseia em trabalho de campo realizado em 1974 e 1975 em vários locais do estado de Òyó, Nigéria. Agradeço a Julius Bayo Oyésòro, membro do *compound* de Baàlè Agbòjò em Itàsá, por compartilhar dados sobre o culto a Àrá naquele local. Diante de problemas de visto que impossibilitaram minha entrada no Benim, Sr. Oyésòro ainda realizou trabalho de campo neste país para mim. Estou muito grato também ao Padre Múléro (1888-1975), grande estudioso da história iorubá regional, que gentilmente cedeu permissão para consultar suas notas de campo sobre tradições orais relacionadas a Àrá em Kétu e Ìlárá, e ainda escreveu cartas de apresentação aos chefes dos centros de culto de Àrá nesses locais. Deixo aqui registrada minha profunda gratidão, em homenagem a sua memória. Nota da tradutora (doravante NT): Traduzido e anotado por Lisa Earl Castillo, auxiliada por Mariângela Nogueira, com permissão do autor e da Indiana University Press, do original inglês: Marc Schiltz, “Yorùbá Thunder Deities and Sovereignty: Àrá versus Şangó” in Joel E. Tishken, Toyin Falola e Akintunde Akinyemi (orgs.), *Şangó in Africa and the African Diaspora* (Bloomington: Indiana University Press, 2005), pp. 78-108. A ortografia dos termos em iorubá foi revisada por Félix Ayoh’ Omidire.

1 Em iorubá, o termo genérico para rei é *oba*, mas, por costume, em cada local usa-se um título específico, próprio àquela dinastia real. Fala-se, portanto, do *Aláàṣin* de Òyó, do *Onítilé* de Itílé, do *Onídiko* de Ìdiko, do *Alákétu* de Kétu e do *Oníşábéjé* de Şábé. Cf. Samuel Johnson, *The History of the Yorúbás*, Londres: Routledge, 1921, p. 34.

2 Ver Jonathan Olumide Lucas, *The Religion of the Yorúbás*, Lagos: C. M. S., 1948, p. 104.

tornou-se um mecanismo de reafirmação da soberania de Ọ̀yọ́ sobre os estados vassalos do Império.³

Șàngó não é a única divindade do trovão entre os iorubás. Àrá é o termo iorubá para trovão (a palavra para relâmpago é *ìmònàmóná*), e a representação divina dessa força é conhecida por vários nomes. Em Ile-Ifè, chama-se Ọ̀ràmfè, enquanto mais a oeste de lá, fora dos limites territoriais do Império de Ọ̀yọ́, nos reinos de Șábé e Kétu, o nome é Àrá. Por vezes conhecido como Àrá-gbígboná (literalmente, trovão quente), Àrá é cultuado também na povoação de Ìlárá, no lado nigeriano da fronteira com o Benim.⁴ Em Șábé e Kétu, o culto a Șàngó, ligado ao *aláàfin*, foi acrescentado ao culto a Àrá, que já existia no local. É inegável que a difusão do culto a Șàngó deveu-se ao crescimento do poder político de Ọ̀yọ́ nos séculos XVII e XVIII. Surge, porém, uma pergunta: já que fora dos limites do reino de Ọ̀yọ́ há uma coexistência dos cultos a Șàngó e Àrá, seria válido supor que o mesmo tenha acontecido dentro do reino, na própria terra de origem de Șàngó?

Durante trabalho de campo realizado em Ìgànná, cidade localizada na parte ocidental de Ọ̀yọ́, encontrei assentamentos a Àrá em vários *compounds* residenciais.⁵ Eram, porém, cultos bastante restritos,

3 Peter Morton-Williams, “An Outline of the Cosmology and Cult Organization of the Ọ̀yọ́ Yorùbá”, *Africa*, v. 34 (1964), p. 255.

4 Em Șábé e Kétu, Àrá é associado ainda à varíola, doença cujo nome em iorubá é justamente *ìgbóná* ou *ìlẹ̀-gbígboná* (terra quente). Em outras partes da região iorubá, o *òrìșà* que detém o poder sobre esta aflição é Șònpònná. NT: Ambas as divindades são cultuadas no Brasil. Àrá é conhecido como Airá, enquanto Șònpònná recebe vários nomes, entre os quais Obaluaiyè e Omolu (na nação ketu) e Azansu e Azoany (na nação jeje). “CF” Lisa Earl Castillo, “A ‘nação ketu’ do candomblé em contexto histórico: subgrupos iorubás na Bahia oitocentista” in Lucilene Reginaldo e Roquinaldo Ferreira, *África, margens e oceanos: perspectivas de história social* (Campinas: Editora Unicamp, 2021), pp. 295-296; sobre Sonponna, ver Luis Nicolau Parés, *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas: Editora Unicamp, 2006, pp. 292-298.

5 NT: Neste contexto, o termo inglês *compound* designa um tipo de residência coletiva tradicional, denominada *agbo ilé* em iorubá, que abriga várias gerações de parentes consanguíneos descendentes do ancestral que adquiriu o terreno. Frequentemente, entre os moradores há também agregados de vários tipos. Cf. Nathaniel Akinremi Fadipe, *The Sociology of the Yoruba*, Ibadan: Ibadan University Press, 1970, pp. 97-98.

envolvendo apenas membros da própria linhagem.⁶ Em contraste, o culto a Şàngó envolvia alto número de devotos, com grandes festas públicas anuais e sacerdotes consagrados para receber o *òrìṣà*, os chamados *ẹ̀lẹ̀gùn Şàngó*. Essas festas públicas objetivam garantir a proteção da divindade para toda a cidade e a prosperidade coletiva do povo.⁷

Essa cena de tolerância à diversidade religiosa é tipicamente iorubá. Em contraste, no povoado de Ìtàsá, localizado aproximadamente 13 milhas (21 quilômetros) a oeste, ainda dentro dos limites do reino de Òyó, encontramos um cenário bem diferente. Em Ìtàsá, Àrá reina supremo, enquanto Şàngó é excluído do panteão local. O presente texto procura analisar essa exclusão de Şàngó em Ìtàsá em relação a sua coexistência com Àrá nos reinos de Şábé e Kétu.

Em estudos da religiosidade iorubá, há uma tendência a hipotasiar os *òrìṣà*⁸ através de um grande modelo cosmogônico que seria aplicável a toda a Iorubalândia ao longo da história.⁹ Essa abordagem, porém, deixa de considerar a existência de diferenças regionais quanto à importância relativa de *òrìṣà* diferentes, cujas funções sociais e popularidade decorrem de contextos históricos específicos. Assim, entravam em jogo as relações de poder entre determinados atores e grupos sociais,

6 Em Ìgànná, todas as linhagens que possuem assentamentos de Àrá, dizem, sem exceção, que foram criados por ancestrais que morreram há muitos anos. Em uma das linhagens, os ancestrais citados vieram como refugiados do reino litorâneo de Àjàṣé (Porto-Novo). Em outros casos, conta-se de um ancestral que teria encontrado por acaso um *ẹ̀dùn àrá*, que o levou para casa e o utilizou para criar um assentamento a Àrá que está guardado no quintal dentro de uma quartinha de barro. Tudo indica que as pedras tidas como *ẹ̀dùn àrá* tratam-se, na verdade, de celtes fabricados por povos pré-iorubás num passado distante.

7 J. Lorand Matory, *Sex and the Empire That Is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

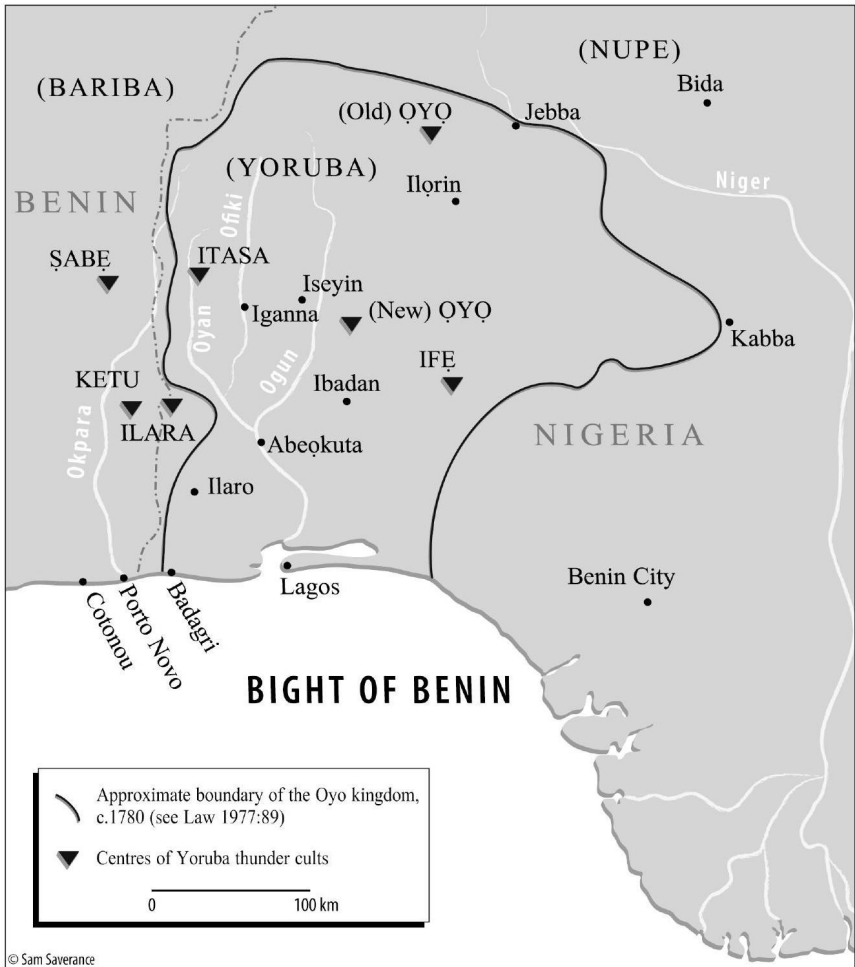
8 NT: Diferentemente do português e de várias outras línguas europeias, no iorubá, o plural não é sinalizado pelo uso da letra *s* no final das palavras. No presente texto, o autor manteve esse princípio linguístico. Ao traduzir o texto, optei por seguir o autor, sem acrescentar *s* final, mas utilizando a forma plural de artigos, adjetivos etc., por exemplo, “os *òrìṣà*”, “pelos *àbíkú*” etc. Sobre o plural na gramática iorubá, ver Samuel Crowther, *A Grammar of the Yoruba Language*, Londres: Seeley, 1852, p. 10. Ver também Félix Ayoh’ Omidire, *Èkó Dára! Curso básico de língua e cultura Yoruba*, Salvador: Editora Segundo Selo, 2020.

9 Cf. Emanuel Bolaji Idowu, *Olódùmarè: God in Yorùbá Belief*, Londres: Longman, 1962; Lucas, *The Religion of the Yorùbás*.

especialmente no âmbito da soberania de diferentes cultos aos *òrìṣà* do trovão associados a linhagens reais, como nos casos aqui discutidos. Portanto, é preciso abordar o estudo da religiosidade iorubá no contexto da organização de cultos em locais específicos, e não com base em generalizações deduzidas de características formais, deslocadas dos contextos sócio-históricos. Neste texto, uma análise dos contextos locais, entrelaçada com a apresentação de dados etnográficos, é o fio condutor para uma comparação dos cultos em Šábé, Kétu, Ìlára e Ìtásá, no intuito de compreender as variações entre a organização e o simbolismo ritual nesses locais. Primeiro, porém, farei um breve comentário sobre o peso político do culto a Šàngó nos tempos do Império de Òyó. Em seguida, discutirei as semelhanças e diferenças entre os cultos aos *òrìṣà* do trovão em Šábé e Kétu. Finalmente, analisarei o contraste entre as situações encontradas nesses dois lugares em relação à exclusividade do culto a Àrá em Ìtásá.

Mapa 1

Região dos cultos iorubás às divindades do trovão. Os reinos antigos de Kétu e Şábé hoje são divididos pela fronteira internacional entre Benim e Nigéria.



Şàngó e o imperialismo de Òyó

O papel fundamental do culto a Şàngó, de respaldar a autoridade do *aláàfin* sobre os territórios submetidos ao poder do Império, tem sido comentado por vários autores.¹⁰ Para Biobaku, em termos funcionais, a força política de Şàngó tinha um quê da força da adoração ao imperador no período tardio do Império Romano.¹¹ Para finalizar o treinamento para incorporar o *òrìşà*, os devotos de Şàngó tinham que ir à capital de Òyó e, quando a queda de um raio provocava alguma catástrofe, o rei local devia ir até o lugar para prestar homenagem a Şàngó, que lá teria se manifestado.¹² Ademais, para recolher os *èdùn àrà*, que teriam sido arremessados do céu por Şàngó para atingir pessoas que tivessem caído em seu desagrado, os sacerdotes do *òrìşà* eram autorizados a cobrar preços altíssimos para realizar os ritos de purificação.¹³ Outra evidência da utilização do culto a Şàngó no sistema de poder imperial encontra-se no costume de o *aláàfin* indicar sacerdotes devidamente iniciados ao *òrìşà* como governadores (*ajélé*) de territórios localizados ao longo da rota de comércio atlântico.

O perigo de queda de raios era constante, pois a frequência de relâmpagos na região iorubá e nas áreas adjacentes é uma das mais altas do mundo.¹⁴ A associação entre a realeza e o culto que controlava essa apavorante força da natureza foi, portanto, um meio poderoso para afirmar a soberania do rei. Interpretados como atributos do poder divino do *aláàfin*, o trovão e o relâmpago eram, em si mesmos, símbolos potentes das terríveis consequências de provocar a ira real, especialmente diante da existência de uma corporação muito bem articulada de sacerdotes, que

10 Ver Morton-Williams, “An Outline”, p. 255, e Robin Law, *The Òyó Empire c. 1600-c.1836*, Oxford: Clarendon Press, 1977, p. 140.

11 Saburi O. Biobaku, *The Ègbá and Their Neighbours 1842–1872*, Oxford: Oxford University Press, 1975, p. 8.

12 Johnson, *The History of the Yorúbás*, p. 35.

13 Morton-Williams, “An Outline”, p. 255.

14 G. J. Afolabi Ojo, *Yorúbá Culture: A Geographical Analysis*, Londres: University of Ifè; University of London Press, 1966, p. 171.

atuavam nos cantos mais distantes do Império e eram bem capacitados na interpretação das mensagens divinas e na execução de medidas punitivas contra infratores.

Obviamente, para administrar o Império, Òyó dependia de muitas outras coisas além do culto a Şàngó. Outro fator de grande importância na expansão e no policiamento do Império era o poder militar, tão importante quanto a habilidade diplomática do *aláàfin* em assegurar a lealdade dos reis nas províncias interiores do reino e em consolidar alianças com os soberanos de regiões mais afastadas.

Sobre as relações de dependência dos reinos de Kétu e Şábé do poder político de Òyó, Law comenta que, apesar de relações amistosas terem prevalecido durante a maioria do período imperial, há evidências contraditórias quanto ao pagamento ou não de tributos ao *aláàfin*.¹⁵ Além disso, mesmo que os reis de Kétu e Şábé tenham pagado tributos eventuais, aparentemente ainda mantiveram bastante autonomia sobre seus assuntos interiores. Ademais, depois de 1736, o caminho entre Òyó e Badagry – fundamental para Òyó ter acesso ao comércio atlântico, uma vez que esse reino não tinha território no litoral – não passava pelos reinos de Kétu e Şábé.¹⁶ Isso sugere que o *aláàfin* não podia ou preferia evitar depender da lealdade desses reinos. Diante disso, sugiro que, nesses dois locais, a justaposição entre o culto a Şàngó – pertencente ao *aláàfin* – e os cultos locais a Àrá devia ser interpretada como reflexo da soberania desses reinos ocidentais, a qual decorria, sobretudo, de negociação política, como mostrarei neste texto.

Dentro dos limites do reino de Òyó, o poder do *aláàfin* era maior. Mesmo assim, na região a oeste de Ìgànná (dentro dos limites do reino de Òyó, mas próxima à fronteira com Şábé), por onde passava a antiga rota do comércio atlântico referida acima, a lealdade dos governantes locais nem sempre era garantida, segundo meus dados de campo. Ao que parece,

15 Law, *The Òyó Empire*, pp. 141-142.

16 Law, *The Òyó Empire*, pp. 217-218. NT: O ponto de vista do autor sobre o caminho utilizado por Òyó se baseia no fato de Kétu e Şábé estarem no caminho de acesso mais fácil ao litoral.

ali, o alcance do poder administrativo de Òyó era mais fraco. Enquanto em algumas regiões mantinha-se lealdade a ele, em outras, os interesses locais tendiam a prevalecer, o que deixava a política do *aláàfin* relegada ao segundo plano. Foi o caso da povoação de Ìtàsá, um enclave do culto a Àrá cuja história será discutida na última seção deste texto. Lá, a ausência do culto a Şàngó sinalizava a fraqueza do alcance administrativo de Òyó. Ademais, o culto a Àrá em Ìtàsá difere em vários aspectos daqueles de Şábé e Kétu, embora tenha sido a partir destes últimos que o culto chegou a Ìtàsá e outros povoados da região ocidental de Òyó. As características singulares do culto a Àrá em Ìtàsá são explicadas, pelo menos parcialmente, pela oposição local ao culto a Şàngó, visto como símbolo de Òyó. Contudo, antes de abordar essa questão, analisarei o culto a Àrá em Şábé, Kétu e Ìlárá, e sua relação com o culto a Şàngó.

Àrá, o estrangeiro errante, e Şàngó, a esposa independente: duas divindades do trovão num casamento de conveniência

Nos reinos de Şábé e Kétu, Àrá e Şàngó são considerados divindades ferozes, mas seus cultos são justapostos. A aparentemente pacífica coexistência entre eles estabeleceu-se por meio de uma inversão conceitual, além de arranjos de negociação entre si. Şàngó sofreu uma mudança de gênero, sendo classificado como a primeira esposa de Àrá. No âmbito ritual, há também uma divisão de trabalho entre os sacerdotes dos dois cultos, nos preceitos de purificação realizados depois de catástrofes provocadas pela queda de raios. Enquanto em Òyó o culto a Şàngó é centralizado sob o controle do *aláàfin*, em Kétu e Şábé não há evidências de que Àrá tivesse importância especial para as linhagens reais. Aparentemente, nesses dois reinos, o culto a Àrá não tinha a função de respaldar a autoridade real. Nas cidades da região, há versões divergentes sobre os primeiros tempos do

culto a Àrá. A comparação dessas diferenças na mitologia traz insumos que ajudam a compreender as variações locais no culto.

Todas as narrativas descrevem Àrá como um homem itinerante, de morada incerta. Ainda convergem quanto ao fato de que o culto teria começado no interior do reino de Kétu, num pequeno acampamento de caçadores que crescera ao longo do tempo, tornando-se conhecido como Ìlárá (de *ilú-àrá*, “cidade de Àrá”). De Ìlárá, o culto disseminou-se em várias direções, chegando às cidades de Kétu e Šábé, capitais de reinos homônimos. Segue uma versão da história colhida em Šábé:

O culto a Àrá foi introduzido em Šábé por um homem chamado Gou. Este homem, que era nativo de Šábé, fora afligido pelos *àbíkú*¹⁷ e todos os seus filhos morriam na primeira infância. Quando soube o motivo, Gou tomou a decisão de deixar Šábé. Ao longo do percurso, ele passou por muitos acampamentos de caçadores, mas ninguém sabia curar sua aflição. Finalmente Gou chegou a um acampamento onde foi recebido por um caçador chamado Ogodo e sua esposa. Grande mago, Ogodo prometeu curar Gou com a condição de que ficasse lá morando. Gou aceitou e os anfitriões lhe deram uma filha sua para casar, além de um amuleto poderoso para acabar com a aflição provocada pelos *àbíkú*.

Poucos anos depois, Àrá chegou ao acampamento, manifestado como um homem qualquer, e perguntou se podia ficar. Foi bem recebido e Gou logo se tornou seu amigo íntimo, sempre elogiando-o por seus feitos poderosos. À medida que a fama de Àrá se espalhava, cada vez mais gente ia chegando ao acampamento para se juntar ao culto a Àrá. Até que o número de pessoas tinha crescido tanto que batizaram o lugar de *ilú-àrá*, ou Ìlárá.

Passados alguns anos, Àrá resolveu prosseguir sua viagem, mas, antes de partir, deu a Gou alguns ferros e pedras de raio, como lembranças. Depois da partida de Àrá, Gou criou um assentamento dedicado a Àrá, colocando dentro os objetos sagrados. Daí, rezou, perguntando a Àrá o que gostaria de receber no altar (*ojúbò*). Ao responder, Àrá revelou que queria um carneiro,

17 NT: *Àbíkú* são entidades espirituais malévolas que atacam crianças pequenas, provocando sua morte. Frequentemente, a mesma família é alvejada várias vezes. Cf. Pierre Verger, “A sociedade *egbé òrun* dos *àbíkú*, crianças que nascem para morrer muitas vezes” in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Pierre Verger: Saída de iaô. Cinco ensaios sobre a religião dos orixás* (São Paulo: Axis Mundi Editora/Fundação Pierre Verger, 2002), pp. 157-182.

uma galinha, nozes de cola e mingau de milho frio (*èkò tútù*). Àrá também prometeu ajudar aqueles que viessem para o cultuar.¹⁸

Depois que Gou teve muitos filhos e filhas, sem que morresse nenhum, resolveu levar sua família de volta a Šábé, para mostrar a seu povo a grande benção que havia recebido. Gou levou também alguns dos ferros e pedras de raio. De volta a Šábé, Gou ensinou ao povo os preceitos do culto a Àrá.

Posteriormente, Gou retornou a Ìlárá e lá faleceu. Mas, quando a notícia de sua morte chegou a Šábé, sua gente foi a Ìlárá e trouxe o corpo de volta, enterrando-o próximo ao assentamento de Àrá.

Em Šábé, o principal assentamento de Àrá está localizado numa área murada. O acesso ao santuário se dá através de uma pequena portaria. No centro do espaço, uma casa com teto de palha abriga o assentamento, que contém os ferros e os celtes (*edùn àrá*) que simbolizam o *òrìṣà*. Em outras partes do espaço, próximas ao assentamento principal, encontram-se altares a *Ọsòṣì* e *Amọḁ*, *òrìṣà* caçadores que, na tradição de Šábé, são consideradas esposas de Àrá. Dentro do santuário, há outra pequena construção, utilizada como residência do sacerdote responsável pelo culto a Àrá. Uma vez empossado, o sacerdote que dirige o culto vive no santuário com sua esposa até a morte. Dentro da área demarcada pelos muros, há ainda um carneiro sagrado amarrado a um poste. Também são guardados no local os instrumentos musicais próprios ao culto (tambores e agogôs) e um grande vaso de barro, virado para baixo e decorado com desenhos em baixo-relevo. A sepultura de Gou fica próximo ao assentamento de Àrá e, um pouco mais distante, há uma área utilizada pelos *aláàrá* (devotos de Àrá) para a preparação de comida em dias de festa.

Quando comparamos as várias narrativas e os arranjos rituais do culto em Šábé, Kétu, e Ìlárá, torna-se evidente que as principais diferenças giram em torno das personagens que fazem parte da trama: seus nomes, sua atuação no enredo, suas interações entre si e os locais visitados por elas. Uma vez que mitos podem ser interpretados como “manuais para

18 NT: O pedido de Àrá, de receber uma galinha em sacrifício, é fora do comum. Na África e também no Brasil, normalmente o sexo do animal sacrificado deve ser igual ao do *òrìṣà* que recebe a oferenda, como no caso do carneiro, o outro animal que Àrá pediu.

ação,” percebe-se que as diferenças entre os vários mitos sobre Àrá são fundamentadas em questões de identidade local, as quais, por sua vez, são relacionadas a rivalidades entre diferentes povoações no que tange ao controle do culto, bem como a outros assuntos mais mundanos.¹⁹

Quanto à origem do culto a Àrá, nos mitos colhidos em Kétu e Ìlárá, teria vindo de Şábé, através de Agbõn, um homem natural desta última cidade. Como no caso de Gou na narrativa de Şábé, na versão de Kétu Agbõn teria deixado sua terra devido a problemas provocados por àbíkú. Enquanto Gou teria encontrado Àrá pela primeira vez no acampamento de caçadores (posteriormente à povoação de Ìlárá) e retornado a Şábé bem depois, com o objetivo de introduzir o culto a Àrá ao local, Agbõn é retratado como alguém que já “tinha” Àrá quando deixou Şábé.²⁰ Em todas as versões, no entanto, o próprio Àrá permanece como uma figura misteriosa, atemporal, cuja origem não é sondada. Depois de se encontrar com as figuras ancestrais das narrativas, ele segue seu caminho, seja para morrer alhures como os outros homens, seja para permanecer vivo. Mesmo assim, o poder do culto a Àrá continua abençoando ou punindo o povo por meio de seus sacerdotes e devotos, encarregados de guardar os ferros e pedras de raio do òrìṣà. As narrativas de Kétu e Ìlárá reconhecem que o culto a Àrá fora introduzido por um homem de Şábé, observando também que o culto em si teve origem num acampamento de caçadores que, com o tempo, passou a ser conhecido como Ìlárá, “povoado de Àrá”.

Daí, porém, as narrativas começam a divergir, de forma que passam a prevalecer questões de interesse local. Em primeiro lugar, divergem em relação ao caçador solitário que abrigou o refugiado de Şábé e afastou os àbíkú que o perseguiram. A versão de Şábé diz apenas que ele se chamava Ògòdò, sem se referir a um lugar de origem. Em iorubá, a palavra ògòdò

19 NT: Aqui, o autor alude ao conceito do antropólogo Bronislaw Malinowski, que vê mitos como pautas ou guias sociais que estabelecem códigos ético-morais fundamentais, assim funcionando como bússolas que norteiam a sociedade. Cf. Bronislaw Malinowski, *Magia, ciência e religião*, Lisboa: Edições 70, 1988.

20 NT: A tradução reproduz a linguagem original do autor: Agbõn “*already had*” Àrá quando deixou Şábé. A expressão *already had*, por sua vez, é uma tradução literal do iorubá e significa “ser iniciado”.

refere-se à doença da pele conhecida como boubá em português.²¹ É possível que, no contexto da narrativa, o nome Ògòdò seja uma alusão a um òrìṣà homônimo que detém o poder sobre a enfermidade.²² Em uma das narrativas colhidas em Kétu, o caçador se chama Adare e é identificado como membro do *idílé* (linhagem) do *alákétu*, que estava acampado em algum mato daquele reino.²³ Adare deu sua filha Kòḃòla em casamento a Agbḃon. Com ela Agbḃon teve um filho que recebeu o nome Ewégbè mí (“a folha me salva”), uma alusão à força da magia de Adare para superar as malícias dos *àbíkú*. Ewégbè mí cresceu e teve um filho, que passou a ser conhecido como Bàbà Alààrá (pai dos devotos de Àrá), porque, nesse momento, o culto já tinha grande número de seguidores.

Na narrativa de Ìlárá, fala-se também de Agbḃon: teria trazido o culto a Àrá de Šábé. Mas, enquanto na versão de Kétu o local do acampamento pertence ao *alákétu* e o caçador que abrigou Agbḃon era da linhagem real daquele reino, a versão de Ìlárá não faz referência a quem era o dono da terra, afirmando apenas que as primeiras pessoas que se estabeleceram no local foram dois caçadores de Šábé, Òṣòṣì e Ògòdò. Como já foi dito,

21 NT: Conhecido como *ògòdò* em iorubá e *yaws* em inglês, boubá é uma infecção crônica da pele e das articulações, causada pela bactéria *Treponema pallidum pertenue*. É pouco comum no Brasil de hoje devido aos avanços proporcionados por antibióticos, mas ainda é endêmica em várias regiões tropicais da África e da Ásia. Cf. Fabrício Marques, “Uma agenda para as doenças esquecidas”, *Pesquisa Fapesp*, n. 302 (2021) [↗](#).

22 NT: Não fica clara a relação entre o *òrìṣà* Ògòdò, citado aqui, e a entidade chamada Ogodò no *candomblé*, considerada uma qualidade de Xangô, mas ambos são associados aos nupes, povo vizinho de Òyó, conhecido como tapa em iorubá. Alguns versos de Ifá se referem ao *òrìṣà* Oluogodo (lit. “dono da boubá”) como filho de Èkunlempé, um nome honorífico de Šòṃṃnà, *òrìṣà* que controla a varíola. Local de nascimento deste, Empe teria sido uma cidade nupe. Em relação a Šàngó, é dito que no lado materno foi neto de Elempe, um rei nupe. Contudo, a etimologia da palavra – *ele* + *Empe*, “senhor de Empe” – soa como um título do rei deste lugar. Portanto, além das evidências ligando Ògòdò e Xangô aos nupes, há sugestões de que ambos fossem da cidade de Empe. Cabe notar ainda que havia um antigo e importante centro de comércio chamado Ogodò, situado na margem sul do rio Niger, não muito longe da capital de Òyó. Originalmente pertencente aos nupes, Ogodò foi tomado pelos *òyós* em algum momento e posteriormente destruído nas guerras do século XIX. Cf. William Bascom, *Ifá Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa*, Indianapolis: Indiana University Press, 1991, p. 219; Law, *The Òyó Empire*, pp. 211-212; Johnson, *The History of the Yorùbás*, p. 149; Luis Nicolau Parés, “Xangô nas religiões afro-brasileiras: ‘aristocracia’ e interações ‘sincréticas’”, *Revista África(s)*, v. 1, n. 1 (2014), pp. 149-184.

23 NT: Como foi dito acima, *Alákétu* é o título do rei do reino de Kétu, literalmente “senhor de Kétu”.

ambos são *òrìṣà* e, em *Şábé*, o primeiro é reverenciado como uma das esposas de *Àrá*.

Em *Kétu* e *Ìlárá*, a organização do espaço físico dos assentamentos de *Àrá* difere do arranjo visto em *Şábé*. Em *Kétu*, há assentamentos ao *òrìṣà* em dois *compounds* que realizam seus preceitos em dias diferentes. Um dos *compounds* chama-se *Abiya*, o outro, *Ògòdò*.²⁴ No *compound* de *Abiya*, diz-se que o culto foi estabelecido por *Iná-akọ*, uma mulher que teria trazido os objetos sagrados de *Ìlárá*, aonde tinha ido para visitar parentes. Posteriormente, ela teria passado alguns objetos à irmã, *Afeyin/a-Àyìnké*, que morava no *compound* de *Ògòdò*. Em ambos os *compounds*, o *òrìṣà* reverenciado como esposa de *Àrá* chama-se *Orojafin*. Há também assentamentos secundários para *Òsòṣì* e *Àbíkú*, mas não se considera que sejam esposas. Ambos são representados por vasos cheios de água, que é utilizada por adeptos para se protegerem de diversas aflições. Em *Ìlárá*, o assentamento principal de *Àrá* está no limite urbano, numa área cercada e adjacente ao bosque sagrado. Lá, *Orojafin* também é considerada esposa de *Àrá*. A outra divindade estreitamente ligada ao culto é *Èṣù*, o *òrìṣà* arteiro e imprevisível (*trickster*), onipresente no panteão iorubá.

Essas diferenças ressaltam as particularidades da configuração que, em cada povoado, articula o culto a *Àrá* ao contexto religioso específico do local. Apesar disso, há também semelhanças entre os cultos de *Şábé*, *Kétu* e *Ìlárá*, especialmente entre os dois últimos. Nos casos de *Kétu* e *Ìlárá*, a similaridade talvez se explique por sua proximidade geográfica e pelos laços que os uniam historicamente, apesar da fronteira internacional que hoje os separa.²⁵ Por outro lado, se os vínculos entre os dois lugares são tão estreitos assim, por que a versão de *Ìlárá* sobre a origem do culto a *Àrá* identifica os primeiros moradores do acampamento como naturais de *Şábé*, sem mencionar o parente do *alákétu*,

24 NT: Neste contexto, *Ògòdò* é o nome de uma linhagem de família. Não é claro se tem alguma relação com o *òrìṣà* homônimo.

25 NT: Apesar de estar no lado nigeriano da fronteira, *Ìlárá* fica a apenas 18km da cidade de *Kétu*. Ver Mapa 1.

Adare, que consta na versão de Kétu? Minha leitura é que a narrativa de Ìlárá evidencia um interesse local de não se subordinar a Kétu quanto ao controle sobre o culto de Àrá (bem como, possivelmente, quanto a outras questões). Encontramos uma sugestão disso nos seguintes relatos colhidos em Ìlárá.

Depois que Agbõn se estabeleceu no acampamento de Òsòòsì e Ògòdò, vieram também outras pessoas morar no lugar, quando souberam dos grandes feitos de Àrá. Alguns anos depois, entretanto, a morte chegou na área e Agbõn refugiou-se em Ilẹ̀-èdu, outro acampamento de caçadores por onde ele tinha passado depois de sair de Şábé. Lá ele ficou por muitos anos e nesse intervalo o assentamento de Àrá em Ìlárá foi-se arruinando aos poucos. Quando Agbõn já era muito velho, chamou seu filho Ewégbèmí e lhe contou que tinha trazido Àrá a Ìlárá, donde fugiu para Ilẹ̀-èdu. Quando Ewégbèmí ouviu essa história se entristeceu porque o pai não lhe havia ensinado a cultuar Àrá. De repente, desceu nele o *òrìşà* de seu pai e Ewégbèmí levou Àrá de volta de Ilẹ̀-èdu para Ìlárá. Ele não sabia como cultuar Àrá, mas seguiu as orientações do *òrìşà*. Por isso, sempre que o povo de Kétu cantava seu *oríkì*, dizia: “Ewégbèmí fez o *òrìşà*, Ewégbèmí não teve *olúwo*” (ou seja, entrou no culto sem ser iniciado por um sacerdote). Por isso, mesmo antes da morte de seu pai, Ewégbèmí recebeu todos os poderes de Àrá, de usar raios como armas.

De acordo com esta narrativa de Ìlárá, então, o que lhe confere uma vantagem em relação a Kétu é a intervenção direta de Àrá ao descer no corpo de Ewégbèmí. A liderança deste sobre o culto, segundo o relato, era plenamente reconhecida pelo povo de Kétu no passado. Posteriormente, no entanto, a situação mudou e, por algum acidente da história, os adeptos de Àrá em Kétu conseguiram enganar o povo de Ìlárá, passando a controlar o culto. A rivalidade entre os dois lugares é expressa em outra narrativa de Ìlárá, que relata sobre quem tinha o direito a receber os pagamentos pelos ritos de purificação (*ètùtù*) realizados depois de alguma catástrofe provocada pela queda de um raio.

Depois da morte do *olúwo* (i.e., Ewégbèmí), que levou o culto a Àrá para Ìlárá, o povo deste lugar não sabia que sua própria gente havia introduzido o culto em Kétu. Pensavam que o culto a Àrá tivesse começado em Kétu e que só depois chegado à Ìlárá. Por isso, quando Àrá golpeava alguém ou destruía alguma propriedade, todas as taxas pagas pela retirada das pedras

de raios eram enviadas a Kétu. Continuou assim por muitos anos, até que um dia um velho cantou uma cantiga de *Gèlèdè*, cuja letra explicava que depois de Agbon ter ido a Ilẹ̀-èdu e de seus descendentes terem esquecido o culto a Àrá, Ewégbèmì reestabeleceu o culto ao *òrìṣà* por sua coragem e zelo. A cantiga abriu os olhos do povo de Ìlárá, que entrou logo em disputa com os kétu sobre quem tinha o direito de liderar o culto. A querela foi acirrada e finalmente o *alákétu* chamou os adeptos de Àrá de ambos os lugares para tentar buscar um acordo. Depois de escutar cada lado, decretou que, se um raio caísse em Ìlárá, o *ètùtù* seria realizado pelo povo de Ìlárá, mas quando caísse em Kétu, a responsabilidade sobre o *ètùtù* seria dos adeptos de Àrá de Kétu.

Essa narrativa sinaliza a autoridade jurídica do *alákétu* sobre os assuntos internos de Ìlárá, ao decidir a disputa entre os dois grupos de *aláàrá*: o de Kétu e o de Ìlárá. Mas o relato também sugere que, diferente do *aláàfin*, que controlava o culto a Sàngó em todos os povoados que pagavam tributo a Òyó, nem o *alákétu* nem os sacerdotes de sua cidade controlavam o culto a Àrá nos demais lugares. De acordo com o povo de Ìlárá, tal controle pertencia por direito a seu *olúwo*.²⁶ Essa é a importância das poesias panegíricas (*oríkì*), cantadas em Kétu em louvor a Ewégbèmì. Nesse sentido, da perspectiva de Ìlárá, era justa a decisão do *alákétu*, pois proibia os *aláàrá* de Kétu de lucrarem com ritos de purificação realizados em Ìlárá para as vítimas locais de raios. Porém, o julgamento também deixou a desejar, porque não reconheceu a autoridade do *olúwo* de Ìlárá sobre os devotos de Àrá em Kétu.

Pelas evidências examinadas até aqui, fica claro que, quanto aos preceitos rituais, os cultos a Àrá em Sábé, Kétu e Ìlárá têm bastante em comum. Nas narrativas sobre a origem do culto a Àrá, não se fala de Sàngó, que também não consta entre os *òrìṣà* cultuados com Àrá. Entretanto, em todos as três cidades, o culto a Sàngó se estabeleceu. Não há dados históricos que esclareçam quando e como o culto a Sàngó chegou;²⁷ mas,

26 NT: Aqui, o termo *olúwo* evidentemente se refere ao chefe de culto, diferente do sentido dado à mesma palavra no candomblé (grafada *oluô* em português), de adivinho.

27 NT: Dados coletados em Sábé no início dos anos 1990 sugerem que o culto a Sàngó foi estabelecido nessa cidade na segunda metade do século XIX. Montserrat Palau-Marti, *Religion et Société au Bénin: Les Sábé-Opárá*, Paris: Maisonneuve e Larrose, 1993, p. 200.

como em todo lugar, esses povos reconhecem que seu culto veio de Òyó e que seu nome vem do legendário *aláàfin* homônimo. Por outro lado, nessas cidades ocidentais, Şàngó aparece como *òrìṣà* feminino, primeira esposa de Àrá.²⁸ Como podemos reconciliar essa alegação, aparentemente incompatível e contraditória, ao que foi dito anteriormente?

Primeiramente, é preciso examinar a atribuição do gênero feminino a Şàngó, para depois analisar por que é tida como “esposa” de Àrá. Pelo modo com que as pessoas expressaram suas ideias sobre essa questão, parece que há uma distinção nítida entre o nome do culto e o *òrìṣà* que representa o trovão e o relâmpago. Um homem de Kétu apresentou a seguinte versão de um dos mitos mais conhecidos sobre Şàngó:²⁹

Nos tempos antigos, o nome “Şàngó” não era tão temido como hoje. Muita gente tinha esse nome. E assim era, até que um *aláàfin* de Òyó que se chamava Şàngó se desentendeu com seu povo. Quando ele se deu conta que o povo o rejeitava, foi no mato e se enforcou numa árvore. Aí quando o povo de Òyó soube da sua morte, começou a espalhar as notícias de que ele tinha se suicidado, dizendo “*òba so*, o rei se enforcou”. Mas as pessoas que eram ainda leais a Şàngó ficaram enfurecidos ao ouvir esse “*òba so*”, e tentaram em vão pôr fim ao boato sobre essa morte ignóbil. Por fim, foram à terra dos *ìbàribá*,³⁰ onde obtiveram um amuleto potente e perigoso,

28 NT: Poliginia era uma prática comum entre os iorubás e, numa sociedade que colocava alto valor no princípio de *senioridade*, a primeira esposa possuía privilégios marcantes em relação às mulheres com quem o marido casasse posteriormente, independentemente da idade real de qualquer uma das partes. Cf. Fadipe, *The Sociology*, pp. 114-116; John C. Caldwell, I. O. Orubuloye e Pat Caldwell, “The Destabilization of the Traditional Yoruba Sexual System”, *Population and Development Review*, v. 17, n. 2 (1991), pp. 229-262. Um princípio semelhante existe no candomblé, em relação à ordem de iniciação. Cf. Vivaldo da Costa Lima, *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais*, Salvador: Corrupio, 2003, pp. 77-79.

29 NT: Sobre as ambiguidades na atribuição de gênero no campo religioso iorubá, ver J. D. Y. Peel, “Gender in Yoruba Religious Change”, *Journal of Religion in Africa*, v. 32, n. 2 (2002), pp. 136-166. Para análises da mitologia em torno da morte e deificação de Şàngó, ver Pierre Verger, *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns*, São Paulo: Edusp, 2012 [1999], pp. 320-326; Parés, “Xangô nas religiões afro-brasileiras”.

30 NT: Os *ìbàribá* – conhecidos como *baribas* em português – são os habitantes do reino de Borgu, que faz fronteira com Òyó. São frequentemente mencionados nas tradições orais de Òyó, ora como aliados, ora como inimigos. Cf. Law, *The Òyó Empire*, pp. 32-33; Robin Law e Paul E. Lovejoy, “Borgu in the Atlantic Slave Trade”, *African Economic History*, v. 27 (1999), pp. 69-92.

feito com pólvora. Quando acontecia alguma trovoada, qualquer casa onde se colocava esse amuleto atraía os raios e pegava fogo. Voltando para sua terra, o povo de Şàngó plantou esse amuleto nas casas de todas as pessoas que queriam punir. Essa gente teve que pagar pesadas multas para que os seguidores de Şàngó fizessem os *ètùtù* e removessem as pedras de raio. O medo dessa punição se espalhava e para agradar os seguidores de Şàngó as pessoas se retrataram do que haviam dito sobre a morte do rei, dizendo: “*oba kò so*, o rei não se enforcou.” É por isso que até hoje Şàngó é chamado “*Ọba Kòso*.”

Segundo este relato, o legendário *aláàfin* Şàngó não detinha poder sobre raios; a técnica teria sido importada por seus seguidores, do reino de *Ìbàrìbá*, a oeste de *Ọyó*.³¹ No início do século XX, Frobenius colheu semelhantes tradições orais que atribuíam a origem do culto a Şàngó àquele reino, fora dos limites da Iorubalândia.³² Mesmo que seja possível que o próprio culto a *Àrá* tenha se originado naquela região, o que nos interessa aqui é que as percepções dos devotos dos *òrìşà* sobre as origens, os atributos e até o gênero deles variam de um lugar para outro. Em *Ọyó*, afirma-se que, ainda durante seu reinado como *aláàfin*, Şàngó já controlava a força dos raios, mesmo antes de seus seguidores aprenderem o segredo; o *òrìşà*, portanto, é nitidamente do gênero masculino.³³ Em *Kétu*, porém, apesar de concordarem que o culto a Şàngó surgiu em *Ọyó* e que leva o nome do legendário rei homônimo, o gênero do *òrìşà* não é especificado.

A lógica da condição feminina atribuída a Şàngó enquanto *òrìşà*, nas tradições de *Şábé* e de *Kétu*, torna-se clara nas narrativas que descrevem o arranjo conjugal que existia entre *Àrá* e sua “esposa” Şàngó. Na versão de um homem de *Ìlárá*:

31 Samuel Johnson cita os *ìbàrìbá* como aliados de *Ọyó*. Um rei *ìbàrìbá*, *Eléduwè*, grande líder militar, é lembrado ainda na cidade de *Ìgànná*, em narrativas sobre a batalha de *Ìlòrin*, que antecedeu a destruição de *Ọyó-Ilè* nos anos 1830. Johnson, *The History of the Yorúbás*, p. 159, pp. 263-271.

32 Idowu, *Olódùmarè*, p. 90.

33 NT: Infere-se que o controle de Şàngó sobre raios já sinaliza seu carácter divino, enquanto o fato de ser *aláàfin* aponta para o gênero masculino.

Essa Şàngó era como qualquer outra mulher. Mas quando Àrá descobriu que ela tinha alguns poderes mágicos (*òdògùn*, literalmente “remédios”, mas também “feitiços”), percebeu que ela poderia lhe ajudar no seu trabalho. Casou-se com ela, e quando os inimigos de Àrá tentavam lhe fazer mal, Şàngó vinha em seu auxílio e os matava. Ela fez isso durante muitos anos e Àrá estava muito satisfeito com ela. Já que Àrá tinha casado com muitas outras esposas depois de Şàngó, ele a recompensou dando-lhe autonomia para viver por sua própria conta. Ela ficou grata e aceitou, mas depois voltou, implorando que Àrá lhe desse os seus poderes. Depois de muitos pedidos, Àrá finalmente lhe deu alguns poderes. Daí, quando um raio caía em algum lugar que Şàngó tinha adquirido, Àrá dizia a seus seguidores que tinham que deixar que ela fizesse os *ètùtù*. Mas quando um raio era lançado por Àrá, a realização dos *ètùtù* só podia ser feito pelos devotos dele. Contudo, mesmo nos seus próprios territórios, Şàngó não podia retirar as pedras de raios sem invocar Àrá e fazer-lhe reverências (*ijúbà*).

Dessa forma de conceber a relação entre Àrá e Şàngó como casamento decorre, *ipso facto*, um importante reconhecimento das diferenças de posição hierárquica e de função entre duas personalidades fortes que são essencialmente iguais. Na sociedade iorubá, independentemente da riqueza ou do poder que tenha uma mulher casada, há uma expectativa de que ela reconheça a autoridade do marido nas questões domésticas (mas não em seus negócios) e, em esferas mais amplas, como em situações públicas, espera-se que trate o marido sempre com respeito e que o elogie. Contudo, essa conceitualização de Şàngó como a primeira esposa (*senior wife*) de Àrá é um eufemismo, expressado na linguagem de relações de gênero de casais. Aparentemente, ela representa uma resolução pragmática para o confronto explosivo entre os dois *òrìşà*, no momento histórico em que o culto a Şàngó chegou às regiões de Şábé e Kétu. Trata-se, em primeiro lugar, de uma afirmação funcional da primazia do culto a Àrá, senão no sentido político, pelo menos no nível moral (pois os sacerdotes de Şàngó não podem realizar os *ètùtù* sem antes prestar homenagem a Àrá). Em segundo lugar, a narrativa fornece uma justificativa para a separação espacial e organizacional dos dois cultos ao trovão; em ambas as cidades, os assentamentos de Àrá e Şàngó se encontram em *compounds* distintos e cada culto tem sua própria

organização interna. Essa configuração assemelha-se ao arranjo conjugal da primeira esposa (*senior wife*) de um abastado homem poliginista, a qual frequentemente mora em casa própria, separada de seu marido e das esposas com quem o marido casou-se depois (*junior wives*), uma situação que proporciona, para a primeira esposa, maiores possibilidades de prosseguir com seus próprios negócios.³⁴ Em terceiro lugar, essa narrativa explica a lógica da divisão de trabalho ritual entre os dois cultos, em relação à realização de rituais públicos de purificação depois da queda de um raio. Apesar de variações locais que podem ter surgido em povoados diferentes quanto à resolução prática dessa questão, dados de Šábé indicam que quando a queda de um raio provocava alguma catástrofe, realizava-se adivinhação para decidir se sacerdotes de Àrá ou de Šàngó deveriam conduzir os *ètùtù* necessários.

Para compreender em que medida o culto a Šàngó representava e respaldava a soberania do *aláàfin* nos reinos de Šábé e Kétu durante os tempos do Império de Òyó, é preciso realizar estudos adicionais. Não é claro se o desafio que o culto a Šàngó apresentava ao preexistente culto a Àrá era gerado por sua popularidade ou pela influência direta do poder do *aláàfin*. Os dados disponíveis sugerem, no entanto, que o imaginário popular sobre as duas divindades do trovão como cônjuges decorre de um histórico de concorrência religiosa, provavelmente gerada pela ascensão do imperialismo de Òyó.

Àrá em Ìtàsá: “Quando dois carneiros se enfrentam, um tem que ceder”³⁵

Enquanto nos reinos de Kétu e Šábé negociações políticas possibilitaram a coexistência de cultos separados a Àrá e a Šàngó, no caso de Ìtàsá, tais concessões não foram feitas. Nesse local, situado próximo à fronteira

34 NT: Ver nota 28.

35 Provérbio iorubá: *àgbò méjì kì í kàn kí òkan má yè.*

ocidental do reino de Ọyọ, o culto a Ẓàngó, que representava o *aláàfin*, foi mantido à margem em benefício do culto a Àrà, diretamente controlado pelo rei local, um quadro ritual entrelaçado com a trajetória histórica do próprio povoado. Começarei a esclarecer a questão da soberania por trás do “confronto dos deuses” com a história de Ìtàsá.

Originalmente, Ìtàsá chamava-se Ìtílé e os reis tinham o título de *onítílé*. Durante as guerras do século XIX, o povoado de Ìtílé foi saqueado várias vezes e finalmente abandonado. O atual vilarejo de Ìtàsá, localizado a aproximadamente 3 quilômetros das ruínas do povoado original, foi construído por antigos moradores de Ìtílé depois da “*pax britânica*” dos anos 1890.³⁶ A partir do período colonial, o chefe de Ìtàsá passou a ser classificado como *baálè* (chefe local), embora nos tempos pré-coloniais em Ìtílé o *onítílé* tenha se estabelecido como *oba* (rei). Ao discutir eventos desse local, usarei o nome de Ìtílé, mas quando os dados indicarem que estou lidando com o assentamento atual, falarei em Ìtàsá.

A história de Ìtílé começa quando, nos velhos tempos de Ọyọ, dois príncipes entraram em acirrada disputa pela sucessão ao trono. A concorrência terminou com a derrota do mais novo dos dois, Ilẹ̀mólà. Para não ter que se subordinar ao irmão, o enfurecido Ilẹ̀mólà e seus seguidores resolveram sair de Ọyọ e fundar seu próprio assentamento.³⁷ O grupo

36 NT: As guerras iorubás do século XIX, desencadeadas inicialmente pela queda do Império de Ọyọ na primeira metade do século, posteriormente se espalharam, envolvendo outras regiões e subgrupos iorubás. Com a expressão *pax britânica*, o autor se refere a um paradigma colonial que retratava a expansão colonial da Grã-Bretanha na região como necessária para pôr fim às guerras na Iorubalândia. A historiografia mais recente, porém, aponta para os interesses econômicos por trás do projeto colonial e para a agressão militar utilizada para o consolidar em lugares até então não envolvidos em conflitos armados. Cf. Johnson, *The History of the Yorùbás*, pp. 643-650; Toyin Falola, *Colonialism and Violence in Nigeria*, Bloomington: Indiana University Press, 2009.

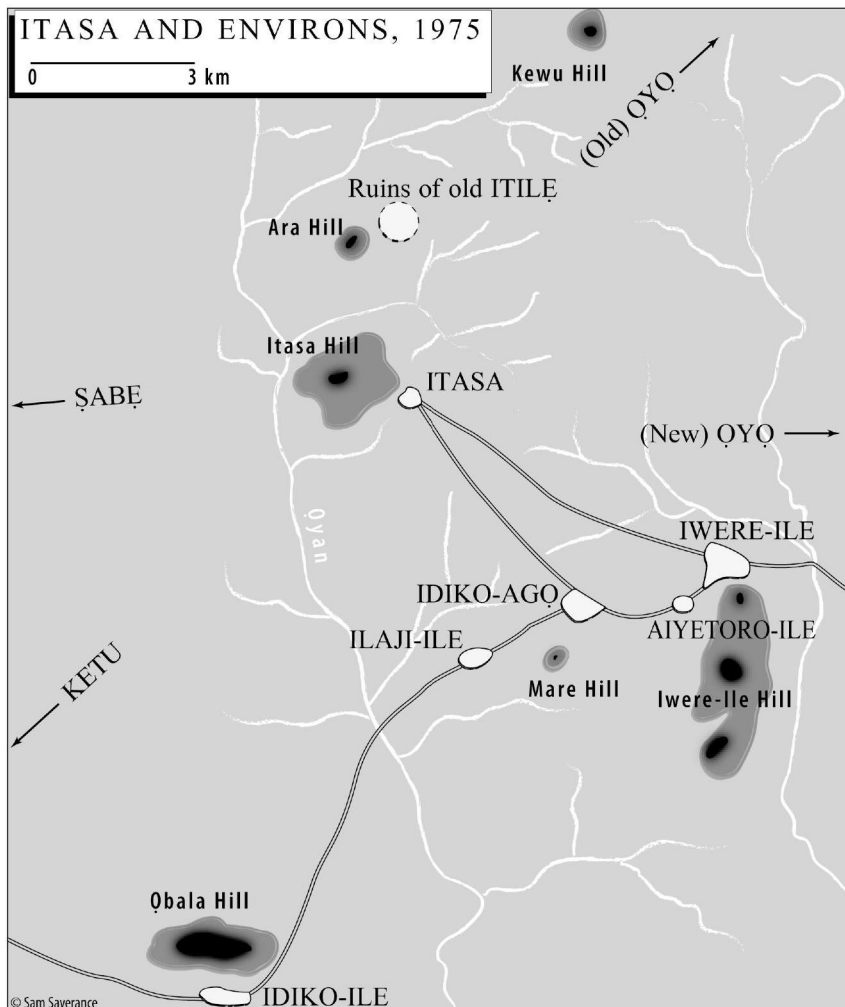
37 O tropo do rei-fundador que sai de seu lugar de nascimento em decorrência de ser derrotado pelo irmão em uma disputa pela sucessão é recorrente em narrativas sobre as origens de cidades e povoados iorubás, não apenas na história de Ìtílé. Geralmente, porém, o usurpador é tido como o mais novo dos dois irmãos e quem sai da cidade é o mais velho. Esse tropo é tão comum que até em Ìtàsá alguns informantes contaram o mito fundador do lugar dessa forma. Foi apenas depois, quando ouvi a versão do *baálè* e de alguns chefes e sacerdotes de Àrà da narrativa que citei acima, que podemos considerar a “mais oficial”, que percebi, surpreso, que no caso de Ìtílé a dinâmica está invertida: o irmão que saiu, Ilẹ̀mólà, era mais novo que o irmão que se tornou

saiu com muitas pessoas, rumo a sudoeste. Depois de uma jornada de mais de 150 quilômetros, Ilẹ̀mọ̀là e seus seguidores assentaram-se num local chamado Agbolé, próximo ao rio Ọ̀yán (tributário do rio Ọ̀gùn). Conta-se que os povoados locais e seus chefes optaram por servir ao líder dos ọ̀yọ́s exilados. Uma versão da história alude a 143 povoados, mas o finado Baálẹ̀ Oyèdòkun deu o número mais plausível de sete. Quando Ìtílẹ̀ foi saqueada pelos fulani nos anos 1830 e novamente pelos daomeanos por volta de 1880, todos os povoados subordinados teriam sido destruídos também. Esses vilarejos provavelmente eram localizados a norte e a oeste de Ìtílẹ̀ (como o antigo povoado de Kéwú, cujos descendentes principais detêm agora a chefatura de Báșà mú nas proximidades de Ìgànná). Certamente, nenhuma das cidades restantes na área, de Ìwéré a Ìjìó (que também foram saqueadas, mas depois reconstruídas), parece ter sido subordinada ao *onítílẹ̀*. Segundo as narrativas de Ìtàsá, quando os exilados estabeleceram-se no local, “Ilẹ̀mọ̀là decretou que os povoados naquela área servissem apenas a ele, e que não servissem mais ao *aláàfin*. Por causa dessa ordem, passaram a chamar o rei do local ‘aquele que é o dono da terra’ (*eni t’ó ní ilẹ̀*). Esse era o sentido de *onítílẹ̀*”.

Por meio dessa etimologia, surge um contraste zombeteiro com o título *aláàfin*, que significa “aquele que é dono do palácio” e que já pertencia ao irmão mais velho de Ilẹ̀mọ̀là, ao ascender ao trono de Ọ̀yó. Conta-se que, para demonstrar que a rejeição ao novo *aláàfin* não seria esquecida com o passar do tempo, Ilẹ̀mọ̀là jurou (*búra*) que “ele nunca mais poderá encontrar, cara a cara, seu irmão mais velho, o rei. Se os dois se vissem depois de Ilẹ̀mọ̀là ter a grande honra de se tornar rei, algo extraordinário aconteceria [*gọ ngọ yóò sọ*]”.

aláàfin. Essa inversão da narrativa é bastante significativa e norteia a análise que farei mais adiante sobre a identidade do *òrìșà* conhecido em Ìtàsá como Ọ̀bájí.

Mapa 2
Ìtásá e adjacências em 1975



Mais adiante, comentarei uma ocasião estrondosa do período colonial, quando os dois “irmãos” quase se encontraram. No entanto, em relação à origem de Itilé, a pergunta que permanece sem resposta é quando o assentamento foi fundado. Infelizmente, as narrativas sobre os primeiros

tempos não fornecem o tipo de informação necessária para estabelecer a data. A lista dos reis de Òyó sugere que as primeiras décadas do século XVIII foram o período mais provável da disputa que levou Ilèmòlà a fundar seu reino. Mas é provável que Ìtílé seja mais velho, uma vez que as genealogias que constam em mitos de origem frequentemente são versões simplificadas, com alguns nomes omitidos. De qualquer forma, é evidente que quando o poder de Òyó chegou a seu auge no século XVIII, o enclave rebelde de Ìtílé no interior remoto do reino já existia.³⁸

Ìtílé não é o único lugar na Iorubalândia cujos reis reivindicam que sua ascendência venha da linhagem real de Òyó. Encontramos outro caso no povoado de Ìdìkó (hoje dividido em dois vilarejos, Ìdìkó-ilé e Ìdìkó-àgò), situado a aproximadamente treze quilômetros a sudoeste de Ìtílé. É dito que o fundador de Ìdìkó foi um príncipe de Òyó que se exilou com seus seguidores depois que um irmão usurpou seu direito ao trono do *aláàfin*. Entretanto, não há sugestões marcantes de alguma mágoa duradoura entre o *onídikó* (rei de Ìdìkó) e o *aláàfin*. Segundo o costume, depois de se instalar como rei, o novo *onídikó* precisa ir a Òyó para prestar sua homenagem ao *aláàfin*. Depois disso, os dois “irmãos” não podem mais se encontrar. Contudo, ao que parece, fora essa estratégia de evitação pessoal, Ìdìkó permaneceu leal a Òyó, inclusive nos tempos em que o culto a Àrá estava se disseminando na região, como discutirei nos parágrafos abaixo.

O que sobressai nos dados colhidos sobre Ìtílé, porém, é que o *onítílé*, ao adotar Àrá como seu próprio *òrìṣà*, institucionalizou a desmoralização dos pilares fundamentais que sustentam a soberania do *aláàfin*, especificamente o papel fundamental de Sàngó como divina representação do poder do soberano de Òyó. Eis a história de como Àrá teria chegado a Ìtílé:

Àrá era um nômade. Ouvimos dizer que antes [de chegar aqui] ele morava na terra de Saworo [neste contexto, Šábé]. Onde quer que ele estivesse, tinha o hábito de deixar uma ou duas de suas esposas, bem como um pouco de seu

38 Law, *The Òyó Empire*, p. 89.

poder, para mostrar sua força ao povo. Ouvimos dizer que, nessas andanças, ele foi a Ìdìkó e pediu para ficar. Perguntaram-lhe que tipo de comida ele queria comer. Ele respondeu que gostava de inhame assado e da carne de cachorros e bois. Mas disse que, primeiro, antes de comer qualquer uma dessas comidas, ele tinha que comer o filho primogênito do rei. Ao ouvir isso, o povo de Ìdìkó não quis recebê-lo como visita. Agora, Àrá não sabia para onde sua jornada o levaria e estava preocupado com a falta de comida, porque tinha duas esposas viajando com ele. Por isso, pediu ao povo de Ìdìkó para ficar com uma delas. Essa esposa se chamava Ọbálá.

As narrativas contadas em Ìdìkó sobre a origem do lugar confirmam que, quando Àrá chegou pela primeira vez, as pessoas tiveram medo e não o deixaram ficar. Permitiram que ele dormisse, mas, no dia seguinte, o *onídìkó* o levou a Ìtílé, onde foi acolhido e cultuado. Em termos históricos, é lícito cogitar que a preocupação das pessoas de Ìdìkó em relação a Àrá estava misturada com um certo medo da possibilidade incorrer na ira de Şàngó e, ao mesmo tempo, na raiva do soberano de Ọyó. Outro possível receio, quanto a Àrá, é que Ìdìkó já tinha um *òrìşà* patrono, Ọbálá. Entretanto, é preciso observar que, em Ìdìkó, diferentemente de Ìtílé, Ọbálá não é visto como esposa de Àrá. Pelo contrário, é um *òrìşà* masculino, tido como ancestral dos habitantes originais do local.³⁹ A versão de Ìtílé, ao conceber Ọbálá como esposa de Àrá, pressupõe uma posição subordinada de Ìdìkó em relação a Ìtílé. Como marido de Ọbálá, Àrá teria a liberdade de visitá-la em qualquer hora ou lugar. Embora o povo de Ìdìkó discorde dessa versão, nesse povoado existe um assentamento para Àrá, adjacente e secundário ao assentamento maior de Ọbálá. Quando oferendas são feitas a Ọbálá, Àrá também as recebe. Não obstante, em Ìdìkó, pouco caso é dado a esse vínculo ritual entre as duas divindades. As pessoas dizem simplesmente que Àrá é cultuado por causa de sua visita a Ìdìkó, que Ìdìkó nada teve a ver com o culto em Ìtàsá

39 Assentado no morro Ọkè Ilé, com vista para Ìdìkó, Ọbálá é o piton sagrado, ancestral dos habitantes originais de Ìdìkó. Tradicionalmente, era cultuado como *òrìşà* da varíola, da mesma forma que Àrá é associado à doença em Kétu e Şábé. No local de Ìgànná, que fica bem próximo, Ọrìşàálá era o *òrìşà* da varíola anterior à fundação desta cidade.

(i.e, velho Ìtílé), e que os moradores de Ìdìkó nem sequer assistiam ao festival anual de Àrá naquele lugar. Dessa forma, os moradores de Ìdìkó reivindicam autonomia em relação a Ìtílé e simultaneamente justificam seu próprio culto a Àrá em termos que jamais poderiam ser interpretados como falta de lealdade a Òyó.

Voltando à narrativa de Ìtílé sobre a chegada de Àrá, conta-se que, ao sair de Ìdìkó, ele foi para o povoado de Ìwéré. Lá, também o povo ficou assustado e não quis aceitar suas demandas. Foi depois disso que os passos de Àrá o levaram a Ìtílé. A narrativa não cita o nome do *onítílé* que reinava nessa altura,⁴⁰ mas diz que o rei tremeu, apavorado, quando Àrá explicou que, para ele ficar no lugar, o rei teria que sacrificar seu *àrẹmọ* (filho primogênito). Àrá prometeu que se suas exigências foram cumpridas, utilizaria todos seus extraordinários poderes para amparar o rei. O rei, porém, insistia que não podia abrir mão de seu filho. Finalmente, o rei chamou os chefes do lugar e pediu seus conselhos. Eles lembraram ao soberano que seu primogênito era insano e que, quando o deixavam sair sozinho, vagueava entre um povoado e outro até que fossem enviadas comitivas de busca para o trazer de volta para casa. Por isso, os chefes aconselharam o rei a sacrificar o filho, dizendo: “Seria melhor ouvir ‘ele morreu’ do que ‘o filho do rei se perdeu’” (*ó kúkú sànkí á gbọ wí pé ó kú ju ọmọ ọba nù lọ*). Depois de muita reflexão, o rei finalmente escolheu que Àrá ficasse, aceitando o sacrifício do filho com a condição de que a demanda nunca voltaria a ser feita. A condição foi aceita e concordaram entre si que, a partir daquele momento, anualmente seria sacrificado um cachorro a Àrá.

A história conta ainda que, depois de receber o filho do rei e outras oferendas sacrificiais, Àrá retirou-se a um morro no limite do perímetro urbano de Ìtílé. Antes de se despedir, Àrá disse que o rei deveria o visitar no

40 Quando perguntei sobre o nome do *onítílé* que introduziu o culto a Àrá, a resposta foi Ìlẹ̀mòlà, o que aponta para a instalação do *òrìṣà* ainda nos tempos da fundação de Ìtílé. Independentemente da veracidade disso, essa resposta reforça a questão que assinaléi acima: que as histórias de Ìtílé e de Àrá são dois lados da mesma moeda, no que tange à questão de soberania.

dia seguinte. Quando amanheceu o dia, o rei chamou seu povo e perguntou se alguém se prontificava a ir em seu lugar até o estrangeiro, mas ninguém quis, com medo que Àrá os matasse e comesse. Finalmente, quando o rei disse que ele mesmo iria, já que ninguém mais queria, dois *ana* seus (parentes por casamento ou afins),⁴¹ Babalalè e Babègbé, resolveram ir. E a história prossegue:

No caminho, Babalalè andava na frente e Babègbé seguia atrás, carregando uma cabaça com mingau de milho, que ele queria oferecer ao estrangeiro. Em certo momento, ainda andando, Babalalè olhou para cima e viu Àrá lá longe, comendo a cabeça do filho primogênito do rei. Apavorado, Babalalè caiu no chão. Babègbé, que não sabia o que tinha acontecido, lhe perguntou qual era o problema. Mas Babalalè, estarecido, não conseguia falar. Daí Àrá gritou a Babalalè: “Você que já está com o peito no chão, fique assim e venha rastejando,⁴² e deixe Babègbé vir de pé como ele está.” Foi assim que Babègbé se aproximou com sua cabaça de mingau de milho. Quando chegou a Àrá, este lhe mandou colocar a cabaça no chão. Daí Àrá começou a pegar folhas de vários tipos, colocando-as na cabaça e explicando a Babègbé que a cabaça seria propiciatória (*koto amèrò*) e que deveria ser utilizada sempre que um lugar fosse atingido por sua ira. Àrá então ordenou que Babalalè se levantasse e sentasse num toco de árvore ali perto. Ele fez o que lhe foi ordenado e por isso, até hoje, quando Àrá atinge algum lugar (*jà nibikan*), Babalalè deve levar um banquinho até o lugar e sentar até o final dos ritos para apaziguar a ira do *òrìṣà*.⁴³ E, por fim, Àrá deu a Babalalè um bastão cerimonial (*òpá idàsá*). Depois, mandou Babalalè e Babègbé voltarem ao rei com uma mensagem: que Àrá prometia estar junto a ele em todas as suas necessidades.

Vemos aqui, como nas versões de Kétu and Šábé sobre a chegada de Àrá discutidas acima, que o *òrìṣà* é novamente caracterizado como

41 NT: No pensamento antropológico sobre sistemas de parentesco, parentes por casamento são conhecidos como afins. Ver, entre outros, Claude Lévi-Strauss, *As estruturas elementares do parentesco*, Petrópolis: Vozes, 1982; Robin Fox, *Parentesco e casamento: uma perspectiva antropológica*, Lisboa: Vega, 1986.

42 *Àyà rẹ tí o dà délẹ nàà ni kí o máa fi lalẹ bọ wá*. A palavra *lalẹ* (rastejar ou dividir o chão em dois) faz parte da etimologia do nome *babalalè*.

43 NT: Mais adiante, torna-se claro que Babalalè e Babègbé foram instituídos como sacerdotes titulares do culto a Àrá, cargos que passaram a seus descendentes ao longo das gerações. Nesse sentido, quando a narrativa disse que “até hoje” Babalalè senta-se num banco quando são realizados ritos de purificação, refere-se a um descendente, portador atual do título originalmente conferido a seu ancestral.

um andarilho estrangeiro que, quando chegava a algum lugar, nunca se impunha, apenas pedia hospitalidade. Na versão de Ìtílé, entretanto, surge um detalhe novo: ao chegar em algum povoado, Àrá sempre encarava a questão de soberania. Ele logo se dirigia ao rei, de quem exigia o sacrifício máximo, seu filho primogênito (*àrẹ̀mọ̀*), em troca de proteção e assistência. Nas tradições orais de Šábé e Kétu, não há sugestões desse tipo de demanda. Devemos levar em conta, contudo, que no período histórico em que o culto a Àrá estava começando a se espalhar no interior do reino de Ọ̀yó, o culto a Šàngó já tinha sido estabelecido nos estados vassalos do Império pelos representantes do *aláàfin*. Inferese, portanto, que os reis provinciais não podiam aceitar o culto a Àrá – que tinha seus próprios sacerdotes, especializados em realizar os ritos de purificação quando alguma catástrofe era provocada pela queda de um raio –, pois dar abrigo ao culto de Àrá colocaria em dúvida sua lealdade ao *aláàfin*. No caso de Ìtílé, é patente que a questão de soberania teve um peso fundamental na introdução do culto a Àrá. Além de aceitar Àrá como mais um *òrìṣà* entre vários outros já cultuados, como costumavam fazer tantos reis iorubás quando abrigavam em suas cidades exilados e refugiados que traziam consigo os cultos às divindades de seus lugares de origem,⁴⁴ o *onítílé* abraçou Àrá como seu próprio culto real, um instrumento para afirmar sua soberania na área que governava.

Ao sacrificar seu filho primogênito a Àrá, o *onítílé* celebrou um pacto permanente com o *òrìṣà*. Dessa forma, o monarca teria partilhado o poder de Àrá sobre os raios, com a habilidade de fazê-los cair sobre seus inimigos, como o *aláàfin* na sua aliança com Šàngó. É importante destacar que, antes de tomar a decisão de imolar o filho, o *onítílé* consultou seus chefes e seguiu os conselhos que lhe deram. Perante seu povo, portanto, o sacrifício tinha legitimidade e foi feito com vistas ao bem coletivo. Outro elemento chave é que o *onítílé*, por ter agido em favor do povo, reservou

44 Em alguns povoados, isso resultou na multiplicação de cultos aos mesmos *òrìṣà*, especialmente nos tempos das guerras do século XIX, quando refugiados levavam seus cultos ancestrais aos lugares onde se reassentavam. Em Ìgànná, por exemplo, encontramos três centros do culto a Ọ̀sun e outros três para Orò.

para si o controle direto sobre o culto a Àrá, através de seus afins, Babalalè e Babègbé, instituídos como sacerdotes titulares.⁴⁵ O sacerdócio foi investido em linhagens vinculadas ao *onítílé* por parentesco por afinidade, sem contemplar na cúpula do culto a presença de clãs com títulos de chefia civil. A lógica do *onítílé*, ao confiar uma tarefa tão arriscada a seus “afins”, foi expressa por informantes da seguinte forma: “Assim era nosso costume nos tempos de outrora. Deixávamos as obrigações mais difíceis e perigosas para nossos *ana* [afins] realizarem”.

Ademais, os laços de obrigação permanente embutidos na relação de parentesco de Babalalè e Babègbé com o *onítílé* – familiares, mas ao mesmo tempo não íntimos – impossibilitavam os dois parentes de usurparem o controle do monarca sobre o culto a Àrá, mesmo que, como sacerdotes, fossem plenamente iniciados, conhecedores dos códigos do poder esotérico. De forma geral, relações de parentesco são limitadas aos indivíduos específicos que formam os laços, mas, neste caso, a relação foi institucionalizada de forma hereditária e até hoje as linhagens de Babalalè e Babègbé são vistas como parentes da linhagem real em Ìtàsá.⁴⁶

O anseio do *onítílé* de deter o controle sobre o poder dos raios é evidente nos seguintes incidentes em Ìtàsá. Os dois primeiros revelam as preocupações do rei com a possibilidade de outrem ter acesso a esse poder e utilizá-lo para lhe fazer mal; nos dois últimos, vemos a ansiedade do monarca para manter ordem no povoado diante de ameaças, ora de moradores, ora de forasteiros.

O finado Oyèdòkun Àgànná foi instalado como *baálè* de Ìtàsá em 1962. Durante os preparativos, nos dias anteriores ao evento, o rei-eleito⁴⁷ organizou uma caçada para abastecer as festividades com grandes quanti-

45 NT: Como foi explicado na nota 43, os postos rituais conferidos a Babalalè e Babègbé se tornaram hereditários.

46 Em Ìdíkó também os sacerdotes de Oḃálá são parentes por afinidade do *onídiko*.

47 NT: No original, *king-elect*. Tradicionalmente, os reis iorubás eram escolhidos por um conselho de chefes entre vários candidatos, membros das linhagens reais. Uma vez escolhido, o novo rei somente passava a exercer o cargo depois de cumprir uma série de preceitos de posse. Com a expressão *king-elect*, o autor se refere ao novo monarca, depois de ser escolhido pelos chefes, mas antes de assumir oficialmente o cargo.

dades de carnes. Uma noite, enquanto ele e os outros caçadores estavam acampados no mato, uma chuva forte começou a cair. Todos correram para uma roça que ficava lá perto, onde havia uma casinha que podia abrigá-los até o aguaceiro passar. Com todos sentados ao redor da lareira, Oyèdòkun lhes contava histórias dos reis antigos. De repente houve um tremendo trovão e um raio atingiu uma árvore enorme ao lado da casa. A árvore caiu em cima da casa, prendendo todo mundo nos escombros, inclusive com algumas pessoas jogadas na lareira. Oyèdòkun recebeu uma pancada na cabeça, mas conseguiu resgatar o grupo. Passaram o resto da noite debaixo de chuva, com as dores dos ferimentos e com hienas e outros animais selvagens espreitando no entorno. Enquanto isso, o *onítílé*-eleito rezava a seus antepassados, implorando para lhe salvar e ao resto do grupo, para seus inimigos não terem a chance de comemorar sua morte antes de sua ascensão ao trono.

Para o rei eleito e seu grupo, a queda do raio sinalizou uma contestação à soberania do novo *onítílé*. Mas o grupo sobreviveu ao acontecimento, o que provou que nenhum rival tinha conseguido tirar o apoio de Àrá ao rei-eleito. Ademais, se o raio foi obra de Şàngó, o poder de Àrá, ao proteger o novo rei, foi mais forte. De fato, reafirmar a supremacia de Àrá sobre Şàngó permaneceu uma questão de importância para os *onítílé*, especialmente durante o período colonial, quando os administradores coloniais deixaram de reconhecer o título de realeza do soberano do lugar. Assim, o cargo do *onítílé* passou a ser equivalente a um *baálè* comum, subordinado ao *aláàfin*. Esse rebaixamento provocou a seguinte situação:

Quando Abióyè era *baálè* of Ìtàsá, o *aláàfin* convocou todos os reis lhe visitar, inclusive o *onítílé*, apesar do juramento feito por Ilèmólà, fundador de Ìtílé, de nunca mais reencontrar seu irmão, o *aláàfin*. Assim que o *onítílé* e seu cortejo começaram a viagem a Òyó, começou uma chuva forte, com trovão e relâmpago. O mau tempo, porém, não lhes impediu a viagem. Ao chegar em Òyó, foram hospedados em Ìsokùn. Lá, a tempestade continuou durante nove dias, cada vez mais forte. O *aláàfin* perguntou, então, quem era o rei que tinha chegado em Òyó. Ao saber que era o *onítílé*, o *aláàfin* enviou uma ave enorme e uma mensagem de desculpas: que o rei que saúda com trovão (*àrá*) não tivesse mais raiva dele, o *aláàfin*. O próprio Àrá tivera que lhe afastar, obrigatoriamente, porque o *onítílé* jamais deveria ver o rosto do rei de Òyó, e, além do mais, o *onítílé* não deveria se prostrar para rei algum.

Há uma alusão a esse acontecimento numa música cantada pelas mulheres do *compound* de Babalalè, no dia dos festejos anuais de Àrá em Itàsá:

Àkùkò Àr(ì)rà kò d'Òyó.- ó,
Gbangba l'a n'gbó l'óko.
O galo de Àrá cantou lá longe em Òyó,
As notícias chegaram a todo mundo
aqui na roça.

No seu livro *The New Òyó Empire*, Atanda argumenta, muito convincentemente, que em Òyó, entre 1906 e 1944, nos tempos do Aláàfin Ládìgbòlù, surgiu um regime autoritário de administração nativa sem precedentes.⁴⁸ Apoiado pelo oficial colonial Captain Ross, o *aláàfin* decretou que, durante as festividades anuais de *bẹ̀rẹ̀*, todos os reis provinciais tinham que visitar Òyó.⁴⁹ Para o *onítílé*, esse decreto desdenhava da política tradicional de evitação entre ele e o *aláàfin*, tornando inevitável um “confronto de deuses”. Foi nesse período que o cargo de *onítílé* foi rebaixado ao nível de chefe de povoado, segundo o sistema de classificação colonial das autoridades nativas.

Para o *onítílé*, a importância de reafirmar sua soberania por meio do poder divino de Àrá não era apenas pelo desejo de se legitimar pessoalmente enquanto autoridade política ou de assegurar a proteção da divindade. Estava relacionado também à necessidade de sua posição como monarca de um povo. Nos casos a seguir, veremos como o culto a Àrá funcionava para policiar determinados tipos de comportamento antissocial.

Quando alguém queria fazer mal a outra pessoa através de feitiçaria, [...] sempre acontecia algo que alertava o rei do que estava sendo planejado, e sobre o lugar no mato onde o feiticeiro guardava o segredo de seus feitiços maléficos. Primeiro, o rei mandava um mensageiro percorrer as ruas anunciando que havia um feiticeiro que pretendia fazer mal a alguém.

48 NT: Joseph Adebowale Atanda, *The New Òyó Empire: Indirect Rule and Change in Western Nigeria, 1894-1934*, Londres: Longman, 1973.

49 Johnson, *The History of the Yorùbás*, pp. 49-51.

Depois, o feiticheiro era avisado de que, se não desistisse de sua pretensão maléfica, seria destinado a morrer e seu nome seria tornado público.⁵⁰ Se mesmo depois disso o feiticheiro não se arrependesse, seria atingido por Àrá. Seria encontrado morto e um raio cairia sobre seu esconderijo no mato, sem que caísse sequer uma gota de chuva do céu.

Se Àrá punia assim os criminosos no interior da comunidade, seu modo de atingir pessoas de fora que ameaçavam a paz e o modo de vida de seu povo era igualmente devastador, como mostra a seguinte história sobre algo que aconteceu em 1957:

Àrá também protegia Ìtásá de perigos externos, especialmente punindo saqueadores. Um dia veio um grupo de ladrões e levou tudo que o chefe Jagun e seus filhos tinham. Os ladrões roubaram de noite e em seguida fugiram. Na manhã seguinte, o rei chamou um grupo de caçadores e lhes disse que Àrá tinha revelado o lugar no mato aonde os bandidos tinham levado os objetos roubados. Às dez horas da manhã, oito caçadores saíram para o lugar indicado pelo rei. Às três horas da tarde já estavam de volta, com tudo que os ladrões haviam levado. Quanto aos bandidos, a ira de Àrá matou todos eles.

A questão de soberania esclarece não apenas o culto do òrìṣà real em si, mas também os arranjos estruturais com outros cultos relacionados dentro da organização social de um determinado local, bem como os ritos específicos do culto de cada òrìṣà. A especificidade desses arranjos levanta dúvidas sobre as generalizações, tão frequentes em estudos sobre os cultos aos òrìṣà, em relação a supostas continuidades encontradas em todo o território iorubá, independentemente do período histórico. Muitas vezes, na verdade, os arranjos estão emaranhados na história do lugar, dando expressão à identidade e às reivindicações locais por soberania própria, em relação a outros povoados. Essa questão emergiu acima, na análise dos cultos a Àrá e aos òrìṣà auxiliares em Şábé, Kétu e Ìlárá. No caso de

50 A punição de feiticheiros, portanto, não era apenas uma morte ignóbil pela mão de Àrá; a desonra do criminoso permanecia vinculada a seu *idilé* (grupo de descendência). Dessa forma, o feiticheiro colocava em risco o renome ou “capital simbólico” de seu *idilé*. Para uma discussão da centralidade desse conceito na organização social iorubá, ver Marc Schiltz, “Habitat and Peasantization in Nigeria: A Yorubá Case Study”, *Man*, v. 17, n. 4 (1982), pp. 728-746; e “Rural-Urban Migration in Ìgànná”, Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Londres, Londres, 1980.

Ìtílé, deparamo-nos mais uma vez com uma configuração diferente no que tange às interrelações entre o culto a Àrá e a outros *òrìṣà* cultuados no local, e também no que diz respeito aos ritos específicos que fazem parte de tais cultos. Examinarei apenas os *òrìṣà* mais diretamente relacionados a Àrá na performance ritual dos festejos anuais realizados no morro de Àrá, próximo a Ìtàsá.

Diferente da região de Šábé e Kétu, onde o festival de Àrá é realizado em setembro ou outubro para coincidir com as comemorações da colheita do inhame, o chamado “festival do inhame novo”, em Ìtàsá, os ritos em louvor a Àrá acontecem depois da primeira coleta de milho, normalmente em junho. O dia do festival é o único do ano em que há acesso livre ao morro de Àrá.⁵¹ No cume rochoso do morro, há três assentamentos. No centro, está o de Àrá, com uma barraca que guarda as pedras de raios (*ẹ̀dùn àrà*), símbolos sagrados da divindade. Próximo a Àrá, está um assentamento dedicado a Ògún, *òrìṣà* caçador e patrono dos ferreiros, que, segundo se conta, forjou os *ẹ̀dùn àrà*. Ògún é cultuado como divindade titular do *onítílé* e seu assentamento consiste em uma pedra vertical. O terceiro assentamento, posicionado atrás de Àrá, é dedicado ao *òrìṣà* Ọbájí. Embora algumas pessoas de Ìtàsá descrevessem Ọbájí como esposa de Àrá, para os informantes mais próximos à cúpula do culto – o *baálẹ̀* de Ìtàsá, o Babalalẹ̀ e os chefes Sóbalojú e Ìkólàbà –, Ọbájí é o irmão mais velho de Àrá. Ọbájí teria chegado para visitar Àrá e, a convite dos moradores, concordou em permanecer. A esposa de Àrá, nas tradições de Ìtílé, é Ọṣun, mas o assentamento dedicado a esta *òrìṣà* não está no morro de Àrá. É situado num bosque, mais próximo ao atual povoado de Ìtàsá.

Há, portanto, várias diferenças entre o cortejo de *òrìṣà* em volta a Àrá no cenário de Ìtàsá/Ìtílé e aqueles que fazem parte da constelação de divindades na região de Šábé e Kétu. Neste último eixo geográfico, nenhum *òrìṣà* é descrito como irmão de Àrá e as divindades auxiliares

51 Conta-se que há muito tempo alguém tentou voltar ao morro depois do encerramento das cerimônias, para buscar seu gorro e seu cachimbo. Ao chegar no topo, se deparou com os *òrìṣà*, que realizavam suas próprias comemorações. As entidades pegaram o homem e o mataram. Sua caveira se encontra dentro do assentamento, como lembrança da gravidade desse tabu.

lá encontradas, com destaque para Sàngó, são ausentes em Ìtílé. Nota-se, inclusive, que apesar da recorrência das narrativas de uma esposa de Àrá que mora separada do marido – papel ocupado por Sàngó nas tradições de Sábé-Kétu – em Ìtílé é Òṣun que consta como mulher de Àrá. Cabe notar que em Òyó, Òṣun é geralmente tida como esposa de Sàngó. Desta perspectiva, ao se casar com Òṣun, Àrá teria roubado a mulher de Sàngó.

A presença do caçador-ferreiro Ògún no morro de Àrá tem um paralelo na inclusão de assentamentos para os *òrìṣà* caçadores Òsòṣì e Amode. dentro do espaço sagrado de Àrá em Sábé. Faz sentido que Ògún tenha um lugar de importância nas tradições religiosas de Ìtílé, uma vez que até hoje a caça é uma atividade importante para a maioria dos homens no local. Ao mesmo tempo, é preciso dizer que, diferentemente dos caçadores de povoados vizinhos, que realizam comemorações anuais em louvor a Ògún, os caçadores de Ìtílé afirmam uma identidade distinta, dedicando os festejos a outro *òrìṣà* caçador, Agemo.⁵²

Desconhecido fora de Ìtílé é Òbájí, o terceiro *òrìṣà* assentado no morro, cultuado pelos chefes locais que representam as linhagens não reais. A caracterização de Òbájí como o irmão mais velho de Àrá introduz uma relação de parentesco sem paralelo nas outras áreas de culto deste *òrìṣà*. Enigmática à primeira vista, a lógica da relação torna-se mais clara quando é interpretada à luz da história da origem de Ìtílé. Como já vimos, o povoado surgiu de um desentendimento entre Ilèmòlà, fundador de Ìtílé, e seu irmão mais velho, que teria usurpado o trono do *alààfin*, privando Ilèmòlà de seus direitos sucessórios. Considerando essa sequência de eventos, parece-me que, de uma perspectiva estrutural, a figura de Òbájí na trama mitológica de Ìtílé funciona como um substituto metafórico para o Sàngó do *alààfin*. Ao oferecer sacrifícios a Òbájí, os moradores (por intermediação dos chefes locais) procuram, no plano alegórico, intermediar o conflito histórico entre Àrá/*onítílé* e Sàngó/*alààfin*.

52 Agemo possui um lugar importante no panteão da parte sul do território iorubá de Ijèbú, mas o culto é raro em Òyó, especialmente na região noroeste do reino. Ademais, a forma de cultuar Agemo em Itásá é bastante diferente do modelo de culto encontrado entre os Ijèbú.

Os motivos etnográficos a favor dessa explicação estruturalista são, ao mesmo tempo, gerais e específicos. Mediação é uma prática social bem difundida entre os iorubás, especialmente no contexto de disputas. Quase sem exceção, a administração de conflitos leva a acordos triádicos, porque as partes principais (ou senão eles, outros com interesses na resolução) recorrem aos mais velhos ou a um chefe para intermediar um acordo.⁵³ Sobretudo, é por meio de sacrifícios (oferecidos depois de arbitragem oracular, através do Ifá) que indivíduos procuram reestabelecer relações pacíficas com entidades espirituais – *òrìṣà* ou outras – que tenham sido ofendidas. A recusa do *onítílé* em honrar o *aláàfin* envolveu, irrevogavelmente, todos os moradores de Itilé depois da institucionalização de Àrá como *òrìṣà* patrono do lugar. Em decorrência do acolhimento de Àrá, Şàngó foi rejeitado, com efeito criando um impasse. Da perspectiva pragmática, era impossível que Itilé ignorasse a soberania do *aláàfin*. Geográfica e politicamente, Itilé ainda fazia parte do reino de Òyó, mesmo que situado na periferia. Há evidência, por exemplo, de que quando sacerdotes de Àrá realizavam ritos de purificação, o *aláàfin* enviava uma delegação para receber parte das taxas cobradas. Aparentemente, portanto, a contradição entre a negação ideológica de Şàngó e a homenagem política prestada por meio do pagamento de tributos ao *aláàfin* (irmão mais velho do *onítílé*) foi resolvida no campo ritual, com os sacrifícios oferecidos a Obájí (irmão mais velho de Àrá).

Outro ponto relevante para a análise do enigma do culto a Obájí, é a etimologia do nome. A palavra *oba* significa rei, enquanto o verbo *jí* significa ascender ou levantar-se. O vocábulo *jí* é encontrado em outros nomes iorubás, a exemplo de Babá-tún-jí (“pai levantou-se de novo”), dado a filhos que nascem depois da morte do pai. Nesse sentido, o nome do *òrìṣà* Obájí (“o rei levantou-se”) sugere uma alusão ao monarca de Òyó.

53 Ver Klaus-Friedrich Koch, *War and Peace in Jalémó*, Cambridge: Harvard University Press, 1974.

Através dos rituais realizados em volta de Àrá, Ògún e Ọbájí durante o festival anual, Ìtílé expressa a particularidade da sua identidade, distinta, por um lado, de Şábé-Kétu e, por outro, de Ọyó. O animal sacrificado a Ògún é um galo, oferecido pelas mãos do *onítílé*, enquanto Àrá recebe um cachorro, também das mãos do *onítílé*. Em outros cantos do território iorubá, esses dois animais, especialmente o cachorro, são os sacrifícios prediletos de Ògún. Na tradição religiosa de Ìtílé, na qual os louvores a Àrá estão em primeiro lugar, é ele, e não Ògún, que recebe um cachorro imolado. É interessante constatar que, no modelo ritual de Şábé-Kétu, Àrá recebe um carneiro, animal também preferido por Şàngó em Ọyó. Os porquês por trás da escolha de um cachorro como o animal sacrificatório a Àrá em Ìtílé permanecem elusivos, mas, de uma perspectiva estrutural, o que sobressai é a particularidade do culto ao *òrìṣà* patrono de Ìtílé, tanto em relação a Şábé-Kétu quanto a Ọyó.

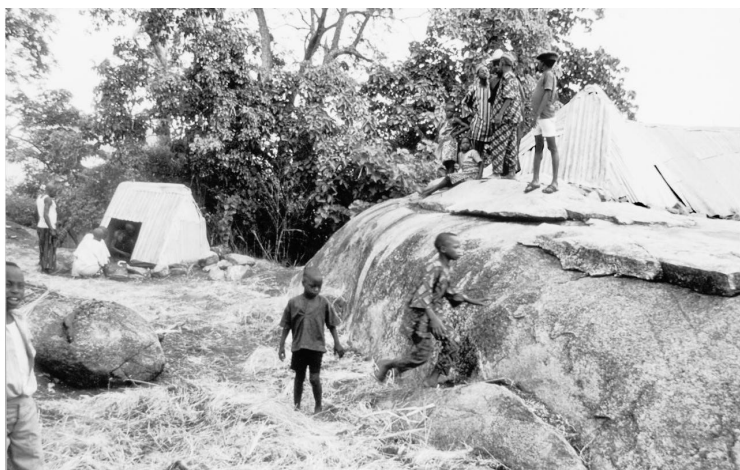
Figura 1
Assentamento de Àrá no *compound* de Babègbé em Ìtàsá



Fonte: Foto de Marilyn Houlberg. National Museum of African Art, Eliot Elisofon Photographic Archives, n 2005-002-5647.⁵⁴

54 NT: As fotografias que acompanham este texto foram tiradas em 1975, quando a antropóloga e fotógrafa Marilyn Houlberg acompanhou Marc Schiltz a Ìtàsá no seu trabalho de campo para o presente artigo, cedendo-lhe reproduções das imagens. Depois do falecimento de Houlberg em 2012, sua obra foi doada ao National Museum of African Art, parte da Smithsonian Institution, Estados Unidos. Sobre Houlberg e sua obra, ver John Mason *et al.*, “Marilyn Jensen Houlberg, 1939-2012”, *African Arts*, v. 46, n. 2 (2013), pp. 4-7; Peter Haffner, “Pioneering Women Photographers in Africa: Marilyn Houlberg”, *Smithsonian Collections Blog* [🔗](#).

Figura 2
Morro de Àrá, durante o festival anual ao òrìṣà em Ìtàsá



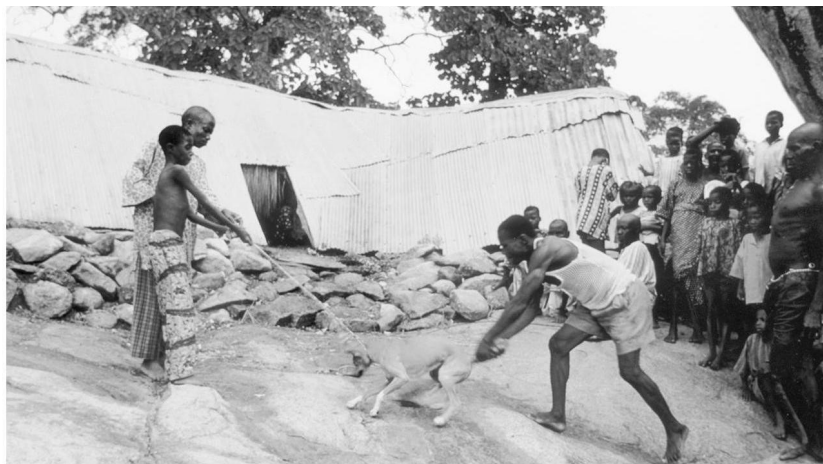
Fonte: Foto de Marilyn Houlberg, National Museum of African Art, Eliot Elisofon Photographic Archives, n. 2005-002-5694.

Figura 3
A imolação de um carneiro para Ọbajì no morro de Àrá em Ìtàsá



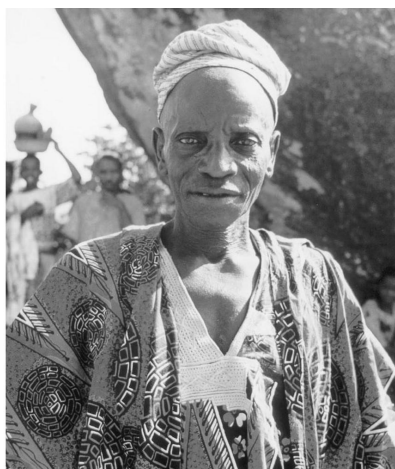
Fonte: Foto de Marilyn Houlberg. National Museum of African Art, Eliot Elisofon Photographic Archives, n. 2005-002-5683.

Figura 4
O sacrifício de um cachorro para Àrá no morro de Àrá em Ìtàsá



Fonte: Foto de Marilyn Houlberg, National Museum of African Art, Eliot Elisofon Photographic Archives, n. 2005-002-5805.

Figura 5
Babalalẹ̀, sacerdote de Àrá, durante o festival anual da divindade em Ìtàsá



Fonte: Foto de Marilyn Houlberg, National Museum of African Art, Eliot Elisofon Photographic Archives, n. 2005-002-5806.

A particularidade do culto a Àrá na tradição de Ìtílé também se expressa na maneira de realizar o sacrifício animal. Na região ao redor de Ìtàsá, quando caçadores fazem a imolação de um animal para Ògún, seja cachorro ou galo, uma pessoa segura, com braços estendidos, o animal, enquanto outra corta a cabeça com um golpe de facão. Em contraste, no morro de Àrá, quando se sacrifica um galo para Ògún, o animal é morto como se mata uma ave nos bosques ancestrais ou nos santuários do òrìṣà: prendendo a cabeça no chão com o dedo do pé e puxando o corpo. Quando um cachorro é imolado para Àrá, é morto a golpes, sem derramar o sangue.⁵⁵ É desta mesma forma que os povos da região das Terras Altas de Papua Nova Guiné matam seus porcos. Entre os iorubás, porém, a técnica difere muito do comum. Mais ortodoxa é a maneira de realizar o sacrifício para Ọbájí: utilizando uma faca, os chefes da vila cortam o pescoço de um carneiro, animal preferido pelos deuses do trovão em outros lugares, até por Àràmfẹ em Ifẹ. Se, como sugeri acima, Ọbájí é uma representação sublimada de Sàngó, nada mais ortodoxo que lhe oferecer um carneiro.

Há ainda outro questionamento: como Ìtílé conseguiu escapar da punição de Ọyó, apesar de suas pirraças rituais contrapondo Àrá a Sàngó? Será que escapou mesmo? Nenhuma das histórias registradas sugere que Ọyó tenha tomado, em momento algum, medidas disciplinares – militares ou quaisquer outras – contra Ìtílé. Teria a relação consanguínea entre o *aláàfin* e o *onítílé* impossibilitado alguma ação que resultasse em fratricídio? Ou será que reis de locais tão pequenos e insignificantes como Ìtílé nem merecessem a atenção do *aláàfin*, desde que não se envolvessem em atividades sediciosas? Ainda outra possibilidade, levantada acima, é que os governantes de Ọyó não tenham

55 Mesmo que caiam algumas gotinhas de sangue no chão, são imediatamente cobertas com terra, para assegurar que o cachorro todo, substituto do primogênito de Ilẹ̀mòlà, seja destinado exclusivamente para Àrá.

conseguido consolidar o controle em regiões fronteiriças, como a área entre os rios Òfikì and Okpara onde Ìtílé se situava.⁵⁶

Independentemente do motivo real que impedia Òyó de tomar atitude direta contra Ìtílé, cabe notar que, no século XIX, a região da fronteira ocidental do Império começou a ser vitimizada pelas predações dos fulani. Ilorin, por exemplo, passou a ser governados pelos invasores e o Daomé também sofreu incursões.⁵⁷ Contudo, o *aláàfin* não implementou políticas para proteger Ìtílé, enquanto no povoado leal de Ìdìkó mandou instalar um governador (*ajélè*). Este representante da autoridade do *aláàfin* se estabeleceu na margem do rio Òyán, em terras pertencentes ao *onídikó*, que passou a ser o povoado de Ìlaji. As tradições orais de Ìtílé não se referem a isso, mas citam um acontecimento do mesmo período, que levou o *onítílé* a apagar os últimos vestígios de sua descendência real de Òyó. Até então, na linhagem do *onítílé*, quando nasciam crianças do sexo masculino, recebiam as mesmas escarificações que marcavam os membros da casa do *aláàfin* (i.e., seis cortes em cada bochecha, *àbàjà mэфà*). Contudo, nos tempos do *onítílé* Olúgbolá, aconteceu uma tragédia: morreram 143 meninos, em consequência de infecções nos cortes feitos em suas faces. A partir daí, Olúgbolá decretou que ninguém mais da casa real recebesse as marcas *àbàjà mэфà*.⁵⁸ Chama atenção o número de fatalidades citado, porque a mesma narrativa inicia-se com a afirmação de que, nos tempos da fundação de Ìtílé, 143 vilarejos na região declaram lealdade ao *onítílé*. Deixando de lado a questão do número exato

56 Em outro texto, sobre a cidade de Ìgànná, defendo que essa cidade, localizada na margem do rio Òfikì, constituía o baluarte mais ocidental do *aláàfin*. Cf. Schiltz, *Rural-Urban Migration*.

57 NT: Sobre a tomada de Ilorin pelo califado de Sokoto, ver João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 159-175. A referência ao Daomé, no entanto, parece ser um exagero. Apesar de os fulani terem conquistado o território nupe, vizinho de Òyó, o reino de Borgu, também vizinho e mais próximo ao Daomé, ficou ileso. A historiografia do Daomé não cita agressões de Sokoto. Cf. Murray Last, “O califado de Sokoto e Borno” in J. F. Ade Ajayi (org.), *África no século XIX até 1880, História Geral da África, vol. VI* (Brasília: UNESCO, 2010), pp. 641-697; Edna G. Bay, *Wives of the Leopard: Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey*, Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.

58 Crianças do sexo feminino, contudo, ainda recebem as marcas *pélé*, em homenagem a uma ancestral feminina natural de Šábé.

de lugares envolvidos, o fato é que todos eles foram saqueados, inclusive Ìtílé, primeiramente pelos fulani e depois novamente pelo Daomé, quando todos foram reduzidos a ruínas. O povoado de Ìtàsá – o único que foi reconstruído, na virada do século XX – é a única lembrança do antigo enclave de Àrá que existia dentro dos limites do reino de Òyó. Talvez essa dispersão fosse o preço que os descendentes de Ilèmólà pagaram por terem abraçado Àrá em detrimento de Şàngó.

Minha análise sobre os deuses iorubás do trovão tem sido, em grande medida, uma tentativa de elaborar um registro etno-históricográfico. Para preencher as lacunas que ficaram, é preciso realizar outras pesquisas e, talvez, repensar a forma da conceber a história da Iorubalândia. No entanto, procuro, na minha abordagem, ser norteado pela observação de Horton sobre a necessidade de estudar a religiosidade tradicional dos iorubás como uma prática dinâmica.⁵⁹ Nesse sentido, torna-se imprescindível estudar as crenças religiosas e a simbologia ritual no contexto de questões identitárias e do exercício de poder. No caso de cultos reais, a afirmação de soberania era uma preocupação central, tanto nos assuntos internos do reino quanto nas relações externas. Como vimos, em reinos ocidentais onde o culto a Àrá não era vinculado às linhagens reais, a imposição do culto imperial a Şàngó provocou negociações políticas entre os dois cultos, enquanto variações locais no culto a Àrá persistiam, como consequência das circunstâncias sob as quais o culto se estabeleceu. A ausência de tal tipo de coexistência em Ìtílé não se explica, portanto, pelo argumento de que Àrá e Şàngó sejam em si forças espirituais mutuamente excludentes. Pelo contrário, a história desse reino tão pequeno revela que sua postura intransigente em relação ao culto a Şàngó remonta ao rompimento entre o rei fundador e seu irmão mais velho, o *aláàfin* de

59 Robin Horton, “African Conversion”, *Africa*, v. 41, n. 2 (1971), p. 99.

Ọ̀yọ́. Ao adotar Àrá como òrìṣà patrono da linhagem, os *onítílé* encontraram uma forma de reafirmar, no âmbito ritual, autonomia e soberania perante o poder imperial de Ọ̀yọ́. Finalmente, no que tange à ideia de que o culto a Ṣàngó respaldava a autoridade do *aláàfin* em todos os cantos do Império, nossos dados sugerem que historicamente, em alguns povoados da região ocidental, isso acontecia apenas à medida que Ọ̀yọ́ consolidava sua autoridade política.

Postscriptum: “Onde está Àrá hoje em dia?”

Quase duas décadas depois de meu trabalho de campo na região de Ìtàsá, na década de 1970, recebi uma carta de Paul Ọ̀ládélé, velho amigo e eterno correspondente, em que ele levantava um questionamento inesperado sobre Àrá: “Muitas vezes me pergunto onde está Àrá hoje em dia?”. Nessa altura, em 1992, ele já morava em Lagos com sua família há aproximadamente quinze anos. Quando ele me escreveu, todos seus empreendimentos comerciais tinham fracassado e seu casamento também parecia ir na mesma direção. Não lhe parecia viável voltar a Ìtàsá, para ser lavrador ou abrir um negócio, por causa de seu medo de entidades maléficas (bruxas e feiticeiros). Implícito nessa percepção estava um reconhecimento aparente de que a modernidade e as campanhas de conversão religiosa de missionários podiam ter provocado a decadência dos cultos aos òrìṣà, como o culto real a Àrá em Ìtàsá. Em consequência disso, segundo Paul e muitas outras pessoas, gente mal-intencionada que se envolve com bruxaria ou feitiçaria fica completamente impune. Seus questionamentos em relação ao paradeiro de Àrá foram expressos assim:

Nos tempos antigos, se algum caçador de Ìtàsá desrespeitasse o tabu de Àrá e trouxesse pólvora para dentro do povoado, próximo ao assentamento do òrìṣà, haveria um repentino relâmpago que incendiaria sua casa. Além disso, se o rei soubesse que alguém estava a preparar feitiço (*jùjú*) no mato, secretamente,

para prejudicar alguém, ele enviava um pregoeiro para prevenir as pessoas do perigo iminente. E se o feiticeiro não abandonasse imediatamente o seu plano maléfico, Àrá o atingiria mortalmente, deixando seu bosque de jùjú em cinzas. Mas hoje, tudo virou bagunça e todo mundo faz o que bem quer.

Eu tenho certeza que Àrá não mora mais no morro sagrado de nosso povoado... Falei sobre isso com Baba-lalè [o velho sacerdote de Àrá]. Ele respondeu que a modernidade acabou com tudo. Mas não tinha resposta à minha pergunta sobre onde Àrá está agora. Ele me garantiu que ele mesmo sempre faz os ritos para propiciar Àrá (*ètùtù*) e por toda sua vida sempre fez tudo que o *òrìṣà* lhe pedia. Também todos os anos, no festival, ele leva os moradores ao morro de Àrá e faz o sacrifício de um cachorro, em nome do rei. Mas no campo, ao lado do morro de Àrá, onde antigamente nunca se deixava ninguém fazer roça, um dos moradores já tem um plantio de tabaco para a Nigerian Tobacco Company [Empresa Nigeriana de Fumo]. É uma pena que a entidade não se encontre mais no lugar que sempre morou. Quem é Àrá? De onde ele veio? Onde está ele agora? Ninguém sabe responder a essas perguntas.

Eu conheço Paul Ọládélé há muitos anos e entendi sua pergunta sobre o paradeiro de Àrá não como uma interrogação meramente acadêmica, mas como uma questão existencial. Por trás da pergunta, havia sua percepção de estar encurralado por forças fora de seu controle, nas garras de um Estado-nação fracassado (Nigéria), e de que sua cidade natal tinha se tornado disfuncional, desprovida de Àrá. Tomar o controle das entidades do além tornou-se uma indústria crescente na Nigéria, especialmente entre cristãos evangélicos e pentecostais, que as chamam de serviços de Satanás e reivindicam confrontá-las com o poder do Espírito Santo, frequentemente durante exorcismos performáticos diante de milhares de fiéis. Da minha perspectiva, entretanto, enquanto antigo missionário do bispado católico de Ọyó tardiamente convertido à Antropologia, devo advertir que a pregação de uma guerra santa contra os poderes ocultos do mal não é isenta de problemas. Por um lado, o efeito dessa guerra sobre os fiéis de hoje – como sugere Paul Ọládélé – é que muitos deles tornaram-se mais paralisados, pelo medo de bruxos e feiticeiros, que seus antepassados, uma vez que estes acreditavam que seus *òrìṣà* ofereciam a melhor proteção contra inimigos ocultos. Por outro lado, a instigação de frenesi contra bruxos, em vez de promover sociabilidade, confiança

e boa vontade para com a vizinhança, tende a intensificar o medo de, e o ódio para, o Outro, pela possibilidade de ser bruxo disfarçado de pessoa comum. Em última instância, ao apontar supostos agentes satânicos como responsáveis pelo sofrimento humano, tal guerra santa tende a ofuscar a percepção humana das repercussões imediatas e duradouras de suas próprias ações ou inações, além das consequências dessas, para o bem ou para o mal, na vida dos outros.

doi: 10.9771/aa.v0i64.45959

