

Ikomojade: a primeira vez que nascemos

Rogério Athayde

Pesquisador do NIFAn - Universidade Federal do Rio de Janeiro

athayderog@gmail.com

Recebido: 19 de janeiro de 2023
Aprovado: 30 de junho de 2023
DOI:10.47661/afcl.v16i32.63641



ARTIGO

ATHAYDE, Rogério, Ikomojade: a primeira vez que nascemos AAnais de Filosofia Clássica 32, 2022 p. 60-90

ABSTRACT: This article aims to problematize the understanding of one of the initiatory ceremonies of Afrodiasporic religions of Yoruba origin, known as ikomojade. The central argument argues that it is not a baptism, as it is often treated, but a public presentation of the children who have just been born. The main implication of this approach is to avoid any possible syncretic approach, distinguishing ikomojade from other religious traditions.

KEY-WORDS: Ifá; *Ikomojade*; Philosophy of religion; Religious initiation.

RESUMO: O presente artigo pretende problematizar a compreensão de uma das cerimônias iniciáticas das religiões afrodiaspóricas de matriz iorubá, conhecida como ikomojade. O argumento central defende que não se trata de um batismo, como frequentemente é tratado, mas de uma apresentação pública das crianças que acabaram de nascer. A principal implicação desta abordagem é evitar qualquer possível aproximação sincrética, distinguindo o ikomojade de outras tradições religiosas.

PALAVRAS-CHAVE: Ifá; *Ikomojade*; Filosofia da religião; Iniciação religiosa.

Conta uma antiga história yorubá que Iku (a morte¹) andava por toda parte fazendo seu serviço de levar os vivos embora deste mundo. E Iku não parava um minuto sequer, carregando em suas costas escuras homens e mulheres, velhos e crianças. Mas Iku não agia com maldade. Sua natureza era essa mesma e, tanto quanto fosse possível compreender, ela vinha fazendo um bom serviço. Tão bom que parecia haver cada vez mais mortos e menos vivos. Isso causava tanto medo e sofrimento que os infelizes sobreviventes da sanha de Iku foram consultar Orunmilá, o deus da sabedoria, da inteligência e do conhecimento. Orunmilá entendeu que Iku estava exagerando, que jovens e crianças, homens e mulheres saudáveis não deveriam morrer antes de seu tempo. Não antes que pudessem cumprir o destino que escolheram viver. Então Orunmilá procurou por Iku e fez com ela um acordo. Disse que reconhecia a importância de seu trabalho, que se não houvesse a morte a própria vida talvez perdesse o sentido. Mas que nem todos podiam ser levados por Iku. Orunmilá disse que seus filhos usariam um *idé* (uma pulseira) com contas coloridas, e que com esse distintivo deveriam ser poupados da morte prematura. Iku concordou com Orunmilá e apertou sua mão. Desde esse tempo os filhos de Orunmilá, os filhos do conhecimento e da sabedoria, podem viver suas vidas até idades avançadas, de tal maneira

¹ Preciso dizer que para o povo yorubá morte é masculino. Mantive o uso do feminino por ser uma história adaptada às condições diaspóricas. Coloquei em itálico as expressões em língua estrangeira (yorubá, espanhol, inglês) e os títulos, entre os quais os nomes dos odu, que tratei como obras de referência da oralitura de Ifá (cf. infra n.2); todavia não coloquei em itálico os nomes próprios e, particularmente, os nomes das divindades. Também não coloquei em itálico as palavras do yorubá que já foram assimiladas pelo português brasileiro, como orixá ou abadá.

que tenham chance de cumprir seus destinos².

Esta narrativa compõe o imenso repertório de histórias da tradição oral yorubá (Cf. ABIMBOLA, 1976; BASCOM, 1984; KARADE, 1994; KARENGA, 1999; NELSON, s/d; OSAMARO, s/d; PÓPÓOLÁ, s/d). E como acontece frequentemente quando as mitologias estão em jogo, revelam inúmeros aspectos da organização social, definindo regras de parentesco, estabelecendo escalas de poder político, apontando os procedimentos de rituais religiosos, explicando a forma como a própria realidade é compreendida, entre tantas outras funções (ELIADE, 2002; OTTO, 2006; KERENY, 2011). Sem desejar cair na armadilha estruturalista que Victor Turner denunciou, os mitos podem perfeitamente expressar aspectos da “estrutura social” (como desejaria Radcliffe-Brown) ao mesmo tempo em que apontam para o âmbito talvez ainda mais amplo e profundo de um “status ontológico” (TURNER, 2008, p. 51). E então, poderíamos acrescentar, um sistema ou conjunto de mitos, uma mitologia, é também uma forma de conhecimento, é uma gnose e requer uma hermenêutica.

Neste caso em particular, o mito de Iku explica que a morte é simultaneamente uma naturalidade e uma necessidade. Ela deve estabelecer com a vida um todo harmônico, sem se colocar em posição negativa ou polar, como ocorre com os pares opostos que o raciocínio dialético tanto aprecia. Iku não é da vida sua contrapartida, seu contrário, seu inimigo invencível. A morte é também vida, na medida em que está com ela, participa dela e com ela compõe. Na verdade

² Este mito pode ser encontrado no *Odu Ifá Ogbe Fun*. Outras versões desta mesma história dão conta de outros detalhes narrativos. Neste sentido ver ATHAYDE, Rogério. Orunmilá. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2022. *Odu Ifá é precariamente traduzido por destino. Um destino moldável, condicionado por incessantes mudanças de contexto e atitudes individuais. Alguns sacerdotes de Ifá, babalawos, com os quais estive nos últimos anos, entendem Odu Ifá como uma literatura oral, ou, como me relatou o babalawo Ifayode, a biblioteca de Ifá. Ifayode me explicou que isto é possível ser dito pela extensíssima quantidade de histórias que poderiam perfeitamente encher, segundo ele, muitas estantes com seus livros.*

morte e vida formam aqui um composto cosmológico, em que a vitória definitiva de uma sobre a outra causaria o colapso do sistema. Em outras histórias em que Iku surge como personagem de destaque, esse mesmo aspecto é lembrado. É o caso, por exemplo, do que se pode encontrar no *Odu Ifá Osa Ogbe*, em que Iku é convidada a se sentar à mesa, ao lado de todos os outros deuses do panteão yorubá, como uma igual, em um banquete oferecido por Olofin (o deus supremo); ou como se conta nos versos do *Odu Ifá Ofun Meji*, em que uma criança rejeitada pelos próprios pais é protegida e criada por Iku até que se torne adulto e possa escolher seu destino livremente (NELSON, s/d; OSAMARO, s/d; PÓPÓOLÁ, s/d). Em todas essas narrativas Iku é tratada como alguém que possui papel bem definido, sem as aparentes contradições que a simples dicotomia com a vida sugeriria.

É importante notar que nestes casos Iku é um personagem antropomorfizado e, portanto, capaz de assumir condutas humanas, com erros e acertos. Suas ações, como a de outros personagens em condições semelhantes, são exemplares e devem ser tomadas como orientadoras comportamentais³. Isso parece concordar com a perspectiva indicada por Turner acerca de um símbolo religioso, capaz de revelar sua potência ontológica. Não seria com a mera transformação de uma ideia ou conceito (*iku*, a morte) em um personagem dotado de existência antropomórfica (Iku) o que garantiria a identificação desta ontologia. Mas é o que se depreende disso, ou seja, as inúmeras possibilidades de interpretação sugeridas a partir da narrativa dos mitos. O conto fantástico de Iku que reproduzi aqui, assim como diversos outros da mitologia yorubá, oferecem condições para um mergulho reflexivo que leva em direções bem diferentes daquelas imaginadas pelo estruturalismo ou pelo funcionalismo. As ações simbólicas que residem no seio da

³ O mesmo acontece, por exemplo, em histórias cujos personagens são Hoje e Amanhã (do *Odu Ifá Ogbe Weñe*), Paciência, Sabedoria e Boa Conduta (em *Ogbe Tua*), Dinheiro e Amizade (em *Ogbe Fun*), Verdade e Mentira (em *Otura Meji*), entre tantas outras narrativas.

narrativa mitológica podem assim ser mais que um “epifenômeno”, constituindo uma percepção da própria realidade (Cf. TURNER, 2008).

Ainda tendo em mente a história de Iku que contei, é preciso reconhecer que havia ali um desarranjo, um desequilíbrio da ordem natural das coisas. Iku agia de forma descontrolada, fazendo mais mortes, causando mais sofrimento, provocando mais medo do que seria esperado dela. Então Orunmilá, que representa o conhecimento, a inteligência e a sabedoria, interfere de tal maneira a criar uma regra de comportamento: Iku não deve levar seus filhos antes do tempo. Os dois personagens fazem um pacto, reconhecendo mutuamente suas zonas de atuação. Neste relato, de uma maneira um tanto esquemática, poderia dizer que Iku é responsável pela produção da morte, enquanto Orunmilá é o encarregado de defender e promover a vida. O acordo é assinalado através de um distintivo simbólico, o *idé*, a pulseira, ou neste caso, *idefá*, a pulseira de Ifá, a quem Orunmilá representa⁴. É claro que podemos retirar daí mais de um ensinamento sobre como a sabedoria e a inteligência podem evitar a interrupção da vida antes do tempo. Não só pelas razões que a própria razão, nesse caso, conhece – ou seja, que com inteligência e sabedoria, devemos supor, um indivíduo tenha condições de fazer escolhas melhores para uma vida longa e saudável. Mas, além disso, a consulta oracular, mediada por Orunmilá, seria capaz de indicar os rumos ajustados para o bom cumprimento do destino. Também seria possível concluir, mais uma vez, que vida e morte caminham juntas, que são as faces complementares de uma mesma realidade. O caráter disciplinador – se pudermos dizer dessa forma – de Orunmilá cria uma ordem universal, que deve ser respeitada e encorajada, porque resolve e

⁴ É importante esclarecer que Orunmilá é um Orixá, como são Exu, Ogum, Oxóssi, Xangô, Oyá, Yemanjá, Oxum, Oxalá, etc. Cada um deles possui uma identidade de aproximação com os humanos. Por exemplo, Oxum é geralmente identificada com o amor e a sedução, Xangô com a justiça, Yemanjá com a maternidade, Oxalá com a serenidade, entre outros. Orunmilá possui sua identidade de aproximação associada à inteligência, à sabedoria e ao conhecimento. Por esta razão é responsável pela consulta oracular, que é apenas uma dos muitos traços caracterizadores de Ifá. Dizendo de outra forma, Orunmilá é o personagem, enquanto Ifá é a potência que ele manipula.

respeita o equilíbrio entre a vida e a morte. Mas então essa historia ainda rende mais interpretações.

De que forma este mito encontra acolhimento na vida dos homens? Ou, dizendo de outra maneira, como são celebradas as condições humanas para que a vida seja preservada e a morte só chegue no momento em que lhe caberá chegar, não como vilã, mas como a última testemunha de um destino bem cumprido? Que mecanismos rituais podem garantir ao povo yorubá as condições para que vida e morte cumpram devidamente seus papéis?

Ao longo da vida, homens e mulheres que dizem pertencer, de uma forma ou de outra, à tradição yorubá, realizam diversos rituais de passagem. Como aqueles descritos no clássico de Van Gennep, ritos de nascimento, de puberdade, de casamento e de morte, possuem forte investidura simbólica associada ao sagrado. A mudança de um estado para outro da existência exige um tratamento cerimonial que formaliza a transformação, instituindo o novo status social do indivíduo. Nas palavras do mestre alemão:

Toda alteração na situação de um indivíduo implica aí ações e reações entre o profano e o sagrado, ações e reações que devem ser regulamentadas e vigiadas, a fim de a sociedade geral não sofrer nenhum constrangimento ou dano. É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial à outra e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza, a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte (GENNER, 2013, p. 24).

Estas cerimônias buscam meios de preservar a vida, estimulando seu caráter dinâmico, ao mesmo tempo em que são promovidas as condições para o conhecimento e o desenvolvimento individual. Van Gennep considera esses ritos transformadores; ritos que de alguma forma

transportam os homens e as mulheres de uma fase a outra de suas vidas, tornando-os diferentes do que haviam sido, por acúmulo de dotações ou mudança de seu status. A partir desse pensamento talvez seja possível dizer que, para aqueles que reivindicam sua filiação à tradição yorubá, a transformação transforma o indivíduo em quem ele deve ser, colocando-o em direção ao bom cumprimento de seu próprio destino. Mas então, como saber qual é o destino individual? E tendo conhecimento dele – acreditando ser essa uma informação confiável ou verdadeira – como promover as condições de sua realização plena?

A primeira de uma extensa série destas cerimônias é chamada *ikomojade*. Trata-se de uma cerimônia que é tomada como um equivalente cerimonial do batismo. Mas verdadeiramente não deve ser assim interpretado. É um ritual de nomeação e agregação (para seguir com a terminologia de Van Gennep) realizado nos primeiros dias de vida da criança. Acredito que um estudo cuidadoso desta cerimônia, associando-a a outros e diversos aspectos da mitologia que a sustenta, podem fornecer interessantes perspectivas para a compreensão do pensamento yorubá – ou que a ele se proclame pertencente. Talvez assim possamos enxergar um pouco do que Turner chamou de “status ontológico”. Em outros termos, o que o autor escocês afirmava é que o ritual não pode ser somente interpretado a partir de uma função que a ele se atribua no âmbito da sociedade; também não é um componente instrumental de uma estrutura ou, menos ainda, a estranha manifestação de sintomas neuróticos, que atuariam como um “mecanismo de defesa cultural”. A investigação de um ritual pode nos fazer penetrar em modos de ser sociais e em sentidos da existência coletiva, permitindo ampliar de forma especialmente privilegiada a capacidade de interpretação de uma cultura (TURNER, 2008, p. 50-51).

Antes, porém, de passar à descrição e análise desta cerimônia, preciso apontar alguns problemas que, apesar de não poderem ter tratamento adequado aqui, seja pelo caráter acanhado deste trabalho, seja pelas limitações de seu autor, não poderia deixar de denunciá-los.

O primeiro deles é certamente derivado do fato de não ser este um trabalho de pesquisa extensiva em uma sociedade yorubá. Refiro-me às tradições simbólicas, mitológicas e religiosas, cujas matrizes são proclamadas e reivindicadas como pertencentes ao espólio yorubá no Brasil, e em particular na cidade do Rio de Janeiro. Dito isso, é necessário declarar ainda que as implicações políticas, ideológicas e religiosas dessa questão são muito complexas, não permitindo a simples enunciação da *cultura yorubá* como tema que todos reconhecessem de pronto, sem polêmicas ou disputas. E devo estender o argumento. Minimamente o “mercado religioso” do Rio de Janeiro – e me atrevo a dizer de forma ligeira, o de São Paulo também – se encontra praticamente em condições de batalha campal (Cf. SUNG, 2014). De um lado estão as casas tradicionais de candomblé, dirigidas por babalorixás e ialorixás (pais e mães de santo), que já haviam inaugurado tempos atrás a disputa pela legitimidade de suas origens (Cf. CAPONE, 2004); de outro está o fato relativamente recente do ressurgimento de babalawos no Brasil, os sacerdotes de Ifá, que vieram transtornar o campo religioso das casas de culto tradicionais com o conhecimento da mitologia e do oráculo de Ifá. Ainda entre estes últimos, um conflito muitas vezes agressivo se pronuncia através de suas diferentes origens e filiações sacerdotais: babalawos cubanos, ou de formação cubana, via de regra não reconhecem babalawos nigerianos, ou de formação nigeriana. O mesmo ocorrendo em contrário. Sobre isso posso acrescentar que não só no Brasil, mas também em Cuba, a recente influência de babalawos nigerianos vem trazendo distúrbios políticos, ideológicos e litúrgicos ao

“Ifá criollo” e também à *santería*⁵.

Por razões como estas, a cerimônia do *ikomojade*, como diversas destas cerimônias de origem yorubá – origem pretendida, legítima, fantasiosa ou qualquer outra modalidade deste complexo cenário – deve ser posta no centro nervoso de disputas pelo “mercado religioso” e também de conflitos políticos e ideológicos. Ao mesmo tempo o conhecimento desta cerimônia e sua realização revelam complexos circuitos de informação entre os praticantes das religiões. Alguns sacerdotes que pesquisei diziam ter ouvido falar da cerimônia, mas como uma prática que já não se realiza mais no Brasil, esquecida mesmo em casas tradicionais de *candomblé*⁶. Outros afirmam realizar a cerimônia, mas com diferenças pontuais⁷. Mas provavelmente o caso mais interessante aponta para as questões que envolvem *babalawos* de formação e linhagem cubana e *babalawos* de formação e linhagem nigeriana. Os sacerdotes de tradição cubana com os quais tive contato, em sua maioria, não realizam o *ikomojade*, parecendo ter uma

⁵ Esta questão me foi trazida por Omoadeifá e Ifáyode, depois de sua última viagem a Cuba, entre dezembro de 2017 e janeiro de 2018. Segundo eles, Cuba vive agora a polarização entre o chamado “*Ifá criollo*”, reconhecido como o modelo tradicional de Ifá da ilha caribenha, e o “*Ifá nigeriano*”, recentemente introduzido por lá. Os dois *babalawos* cariocas me relataram que durante a cerimônia da “Letra do Ano” – quando inúmeros *babalawos* cubanos se reúnem para fazer um grande ritual de revelação, indicando as principais tendências do ano vindouro – havia uma clara divisão entre os dois grupos, inclusive representados pelos sacerdotes Lázaro Costa, do “*Ifá criollo*”, e Victor Betancourt, do “*Ifá nigeriano*”. Esse é um tema que merece uma pesquisa criteriosa e urgente. Suas repercussões no ambiente religioso brasileiro, em particular o da cidade do Rio de Janeiro, já começam a ser percebidas através da posição pessoal de alguns *babalawos* de formação e linhagem cubanos.

⁶ É o caso do *babalorixá* carioca, escritor, professor universitário e criador do site Cidadão Asé Márcio de Jagun. Disponível em: <<<https://www.cidadaoase.wordpress.com/2013/03/25/ikomojade-o-batismo-nocandomble/>>>. Acesso: 19 jul. 2018.

⁷ Como pode ser visto com o *babalorixá* José Carlos Ibulamo, do Ile Alaketu Asé Ibulamo. Disponível em: <<<https://www.ileibualamo.blogspot.com/2011/06/ikomojade.html>>>. Acesso em: 19 jul. 2018. Esse também é o caso da ialorixás Sandra Medeiros Epega, em seu texto “*Ikomojade. A cerimônia do nome do recém-nascido na tradição dos orisá*”. In. MOURA, Carlos Eugênio Maarcondes de (Org.). *Somávo*. São Paulo: Empório de Produção, 2005, p. 104-108.

desconfiança risonha e debochada do ritual. Essa atitude se explica porque o *ikomojade* chegou ao Brasil, ao que parece, através de babalawos de origem nigeriana, radicados em São Paulo, desde os anos 1980⁸.

A cerimônia de *ikomojade* que conheço me foi apresentada por babalawos do Rio de Janeiro, da casa Ile Axé Awon Omo Orunmilá. Dois deles – que chamarei aqui por seus nomes de iniciação – são Ifayode e Omoadeifá, ambos de linhagem cubana, mas que possuem curiosidade, desprendimento e interesse suficientes pelo estudo de Ifá a ponto de não se manterem presos a uma só referência dogmática. Ifayode me relatou que no início dos anos 2000 fez diversas viagens a São Paulo, estabelecendo contato com babalawos daquela cidade. Na ocasião conheceu o babalawo Falagbe, José Tadeu de Paula Ribas, Esutumibi, da casa Ile Axé Marabo. Ifayode me contou ainda que muitas cerimônias, e também *adurás*, *itans* e *ofós* (respectivamente, orações, versos de Ifá e palavras de encantamento) foram passados na época para o grupo carioca. Entre estas cerimônias estava o *ikomojade*, que comentaremos em seguida. Ifayode sugere que todo esse material teria chegado em São Paulo através do babalawo nigeriano Fabunmi Sowunmi, que teve importante papel na reconstrução do culto de Ifá no Brasil, assim como o fez o templo de Oduduwa, liderado por Babá King, pelos idos dos anos 1980, na mesma cidade. Com o perdão da muito provável redundância, esse pequeno relato já é indicativo do que chamei de *complexos circuitos de informação* entre os babalawos que vem atuando no Rio de Janeiro. Dito isso, vamos à cerimônia.

O *ikomojade* é um ritual de iniciação. Mais que um equivalente ao batismo, é uma cerimônia de nomeação e de agregação, na medida em que um novo nome é dado à criança e, a partir daí, é acolhida e reconhecida no meio social de seus pais. Com Van Gennep é permitido

⁸ Como pude conferir em diversos encontros com babalawos de formação cubana no Rio de Janeiro.

dizer que o *ikomojade* marca o “retorno social do parto”, a reintrodução da parturiente, agora mãe, em seu meio familiar e social mais amplo, bem como a apresentação do recém-nascido à comunidade, ao qual passa então a pertencer (GENNEP: 2013,p.60). Porém, antes mesmo que a cerimônia tenha início, outros rituais de preparação são realizados. Seu caráter não é exatamente secreto – por que todos os envolvidos, afinal, sabem da existência deles. Da mesma forma, porém, não são públicas – já que se trata de pequenas ações íntimas, privadas. Poderia dizer, então, que aqui haveria uma sutil diferença entre o *secreto* e o *discreto*.

Assim que o nascimento ocorre, o pai da criança vai à casa do babalawo. Nesta ocasião o sacerdote fará o “jogo de obi” para o Orixá Exu⁹, perguntando se alguma oferenda é necessária, se existe algum procedimento especial que deva ser observado para o caso desta criança, se é preciso cuidar de algo em relação à mãe, ao pai ou à família. Também é neste momento que a placenta é apresentada aos pés do Orixá, como forma de indicar que o nascimento ocorreu e que a criança já está neste mundo. É bom que se diga que Exu é um deus yorubá, responsável, entre tantas outras tarefas, pela comunicação dos homens com o universo do sagrado. É Exu quem carrega as oferendas aos outros deuses (daí um de seus títulos, *Elebó*, “aquele que leva o *ebô*”, o sacrifício ou oferenda), permitindo que novos e incessantes ajustamentos da ordem possam ser alcançados¹⁰. Exu também é conhecido na mitologia yorubá por ser o deus que precisa ser atendido e reverenciado antes de todos os outros, com o risco de não ser possível dar continuidade às cerimônias

⁹ O *jogo de obi* é uma das possíveis consultas oraculares que a tradição religiosa descendente da yorubá preservou nas Américas. No Brasil, com o candomblé, e em Cuba, com a *santería*, só para ficar nestes poucos exemplos, é bem conhecido o oráculo do obi, que é usado para consultas feitas diretamente aos Orixás. São identificados inúmeros sistemas de leitura deste oráculo, mas fundamentalmente ele se baseia nas cinco possíveis quedas dos quatro gomos do fruto *obi*: *Aláfia*, *Ejife*, *Etawa*, *Okaran* e *Odiku*.

¹⁰ É o que se pode encontrar no mito da criação do mundo encontrado no *Odu Ifá Oshe Tura*. Sobre esta questão é preciso consultar o clássico de Stefania Capone, *A busca da África no Candomblé*. A autora dedica a primeira parte de seu trabalho à análise das inúmeras facetas de Exu.

ou mesmo à própria vida. Deriva daí a importância de fazer uma apresentação prévia a Exu; ou, como dizem os babalawos com os quais tive contato nestes últimos anos, “dar conta a Exu”¹¹.

Nesta mesma ocasião – ou seja – imediatamente após ter “dado obi” a Exu, apresentado a placenta e anotado as possíveis orientações que este Orixá terá indicado – o babalawo deverá consultar o oráculo de Ifá. O significado desta consulta é instruir os pais sobre como devem se conduzir até a cerimônia do *ikomojade*. É clara a preocupação neste momento com a saúde e a vida do recém-nascido. E as variáveis aqui são extensíssimas. O oráculo de Ifá poderá instruir sobre a necessidade de manter um ambiente limpo, a preocupação com o aleitamento, a importância de manter a conduta branda e calma dos pais, as condições que devem ser respeitadas quanto às visitas ao recém-nascido, os relacionamentos dos familiares; enfim, inúmeros conselhos que devem ser observados nos primeiros dias de nascimento.

O *ikomojade* deverá ser realizado poucos dias após o nascimento da criança: se for um menino, nove dias depois do parto; sendo uma menina, sete dias; e no caso de gêmeos, oito. A cerimônia poderá ser celebrada em um templo, na casa dos pais da criança ou do próprio sacerdote. Na verdade, o que me pareceu ser determinante para a escolha do local do rito é mais a dimensão do espaço – que deve ser suficiente para acolher todos os convidados – que propriamente o caráter sagrado dele. Esta é uma das tantas adaptações necessárias das atividades religiosas de matrizes africanas ao ambiente urbano brasileiro (SILVA, 1995).

Os convidados chegam ao local da celebração de maneira ruidosa e alegre. Falam trivialidades, comem salgadinhos, bebem refrigerantes, como em qualquer reunião entre amigos e familiares. A gravidade

¹¹ Digo que ouvi essa expressão sendo usada frequentemente pelos babalawos do grupo carioca Ile Axé Awon Omo Orunmilá. O que é verdadeiro. Mas preciso dizer que essa é uma forma usual também nas casas tradicionais de candomblé. “Dar conta a Exu”, ou ainda, “despachar Exu”, são formas comuns nesses ambientes religiosos.

cerimonial é representada pelos babalawos, que devem estar na ocasião trajados com sua indumentária “tradicional” – geralmente feita com tecidos muito coloridos – o abadá – ou camisolão – a calça e o filá (uma pequena boina, que lembra o *kipá* judaico, ou o *taqiyah* islâmico). Eles pedem licença a todos e se retiram para um lugar reservado, acompanhados da mãe e do recém-nascido. Eles deverão consultar o oráculo de Ifá mais uma vez, agora com o intuito de saber qual será o nome da criança, o nome que os deuses darão e pelo qual ela deve ser conhecida no mundo dos vivos (o Aye). Essa seção da cerimônia é conhecida como *esentaye* ou, simplesmente, o “jogo do nome” – muito embora a tradução mais correta seja “colocar os pés no chão”. Os babalawos devem conhecer um bom número de nomes que devem ser sugeridos nessa ocasião; nomes que sejam capazes de fazer referência a aspectos agradáveis da vida, que apontem para a esperança em um futuro de saúde e prosperidade para a criança, de felicidade para os pais e para a família¹².

O nome também pode contar uma história. Pude recolher o relato de um casal, que já havia realizado o ritual de *ikomojade* de seu filho, e que reproduzo rapidamente aqui apenas para efeitos demonstrativos. Eles me contaram que desejavam muito ter um filho. A esposa engravidou a primeira vez, mas a gestação foi interrompida por um aborto espontâneo. Eles me disseram que este episódio causou imenso sofrimento e que tiveram muito medo que a história viesse a se repetir. Então os dois foram consultar o oráculo de Ifá, que lhes recomendou a realização de uma sequência de complicados e

¹² Pude observar que estes babalawos cariocas, particularmente Ifáyode e Omoadeifá, conhecem uma vasta bibliografia sobre o assunto. Eles possuem muitos livros, que manuseiam tanto em formato analógico, quanto em formato digital, em seus celulares e tablets, facilitando a consulta de uma quantidade infindável de possíveis nomes para as crianças. Dentre eles posso citar *1,000*(african) Orisá/Yorubá names*, de Chief Fama. Como o título informa, são mil nomes e seus significados, que serão usados em diversas situações cerimoniais. Não caberá neste pequeno trabalho a reflexão sobre o assunto, mas não posso deixar de notar o fato destes babalawos terem um sofisticado manuseio das modernas tecnologias de comunicação, além de serem fluentes em espanhol e inglês.

trabalhosos *ebós* (oferenda ou sacrifício) durante os nove meses da gravidez. Pouco tempo depois ela percebeu que estava esperando um filho, e então fizeram tudo o que lhes havia sido indicado. Depois desse tempo a criança nasceu. Era um menino, saudável e – segundo me disseram – risonho. Na ocasião da cerimônia do *esentaye*, o oráculo de Ifá concedeu-lhe o nome de *Obitedo*, que quer dizer “criança muito desejada pelos pais”. Dessa forma *Obitedo* é um menino que crescerá conhecendo a história de seu nascimento, ao mesmo tempo em que trará em seu nome a certeza de ser amado pelos pais¹³.

Esse jogo que define o nome estabelece também os cuidados que a família terá de observar com a criança nesta primeira fase da vida. Talvez seja necessário lembrar que ritos de iniciação, com forte presença de aspectos religiosos, sagrados e místicos, têm também outra importante faceta a ser apontada; senão o que haverá de mais importante nestes casos: a revelação de uma identidade pessoal. Ou seja, para além de se saber quem é para o grupo que o inicia e acolhe, é preciso *saber quem é para si mesmo*. É claro que para o caso de crianças tão pequenas, as revelações são realizadas para seus familiares e amigos mais próximos, que devem ser responsáveis por sua educação. As revelações do oráculo de Ifá para a criança, bem como o rito de sua nomeação, indicam pesadas responsabilidades que seus pais devem conhecer e cumprir. Assim, caso a revelação aponte a necessidade de cuidar para que a criança não seja mimada – porque sua personalidade indica a tendência a se tornar alguém no futuro de difícil convívio, ou que tenha problemas para entender que o mundo não se dobrará à sua vontade – os pais serão avisados disso e deverão educar seu filho de tal maneira a evitar que este traço se manifeste. Em outros casos os adultos serão orientados a ter cuidado com alguns alimentos, para que a criança não se engasgue; cautela com o fogo, para que não se queime; atenção com a água, mar,

¹³ Essa é uma das muitas histórias que colecionei nestes anos de pesquisa junto aos babalawos do Ile Axé Awon Omo Orunmilá.

rio ou piscina, para que não se afogue, entre infundáveis recomendações. Da mesma forma os pais poderão ser instruídos a facilitarem a educação de seus filhos com a música, o desenho, a dança, os esportes, conforme a indicação percebida na leitura oracular. Enfim, os conselhos são potencialmente intermináveis. Eles são apresentados como cuidados sempre muito particulares, sempre respeitando o que “disse Ifá”, entendendo o que pode ser uma tendência, positiva ou não, de comportamento, de caráter, de sua saúde, de seus talentos e limitações.

Terminado o *esentaye*, os babalawos se dirigem para onde estão todos reunidos. No centro do local onde a cerimônia terá lugar são estendidas algumas esteiras no chão. O babalawo que oficiará o ritual se senta em uma dessas esteiras e pede para que a mulher mais velha da casa se apresente. Ele entrega em suas mãos um pequeno pote (*igbá*) com água, para que espalhe seu conteúdo por todos os lados. Enquanto realiza esta operação ela pronuncia o seguinte *ofó* (encantamento): *omi tutu, ile tutu, orunle tuto, ilekun tuto, omotitun tutu, gbogbo tiwa ni tutu*; que quer dizer “água fria, água que acalma a casa, acalma o telhado, acalma a criança pequena, torna a todos nós frios e calmos”. Neste caso, a associação da “água fria” com a “água que acalma” deve ser compreendida a partir do significado da própria palavra *tutu*, que pode ser traduzida como *frio* e, de maneira análoga, como *calmo* e *quieto*. Ifayode me informou ainda que *tutu* seria melhor traduzido por *fresco*, acentuando ainda mais seu caráter análogo à *tranquilidade* e à *leveza*. Além disso, o antônimo, ou oposto simbólico, de *tutu* seria *ina*, que se traduz como *fogo*, *calor*, tendo o “a” com pronúncia aberta, ou *castigo*, *açoite*, se o “a” for pronunciado fechado. Logo, a aspersão de água fria pela casa tem por objetivo evitar os ânimos agitados e preservar um ambiente tranquilo para que o ritual possa ter início (Cf. BENISTE, 2014).

Perguntei também a Omoadeifá porque uma mulher mais velha deve ser responsável por esta parte da cerimônia. Ele me respondeu que

mulheres mais velhas, que já passaram pela menopausa, não teriam as variações hormonais que tornam o humor feminino, com frequência, tão volátil. Seriam mulheres supostamente mais sábias e brandas, o que se ajusta ao pedido de calma que fazem enquanto espalham água no ambiente em que será realizado o ritual. Na verdade ainda poderia sugerir outras interpretações, como o tabu em relação ao sangue menstrual, considerado muitas vezes uma impureza que limita circunstancialmente a participação feminina em diversas atividades sagradas (GENNEP, 2008, p. 54-55). Outras sugestões seriam mais óbvias, como o argumento de que teriam essas mulheres mais velhas passado por todas as fases de suas iniciações religiosas, estando por esta razão, preparadas para exercer diversas funções sacerdotais; ou ainda, que poderia se supor terem passado pelos ciclos de nascimento de seus filhos – e talvez netos – dando-lhes legitimidade, através da experiência, para que iniciem o cerimonial de agregação do *ikomojade*.

O sacerdote que oficia o ritual pronuncia um longo *adurá* (oração), saudando e pedindo a benção dos deuses (os Orixás) e dos ancestrais (Eguns). Ele começa dizendo *Ibá ô! Ibá jije ni ngbe eni. Ai je ki ngbe eniyan* [“Saudações! Saudações atraem a proteção de quem saudamos. Deixar de saudar não é favorável a ninguém”]. Depois a criança é erguida e apresentada a todos os presentes pelo babalawo. Os pais são chamados a se levantar e recitar sua ancestralidade. Em seguida os padrinhos fazem o mesmo¹⁴. O babalawo entoia uma cantiga melodiosa que diz: *Omode kekere/Nse ni tutu, nse ni tutu/Olorun fun alase ô/nse ni tutu./Omode kekere/Nse lasunwu, nse lasunwu/Olorun fun alase ô/nse lasunwu./Omode kekere/Nse ni soro, nse ni soro/Olorun fun alase ô/*

¹⁴ Sobre os padrinhos é correto dizer que são escolhidos pelos pais da criança entre seus amigos e familiares. Geralmente formam um casal que deve assumir o compromisso de cuidar da criança, participar de sua educação e, se for necessário, substituir os pais em caso de morte ou de ausência pontual. Sem muita reflexão, e correndo o risco de ser superficial e leviano, nada muito diferente do que encontramos em outras tradições culturais. Não caberia aqui, nas condições desprezíveis deste trabalho, investigar as possíveis relações de parentesco que são desenhadas e redesenhadas com estas escolhas.

nse ni soro. Esta canção pode ser traduzida assim: “Criança pequena/ fazendo você calma, fazendo você calma/ Olorun será seu deus/ fazendo você calma. /Criança pequena/ fazendo você crescer depressa, fazendo você crescer depressa/ Olorun será seu deus/ fazendo você crescer depressa. /Criança pequena/ fazendo você falar, fazendo você falar/ Olorun será seu deus/ fazendo você falar”. A esta altura é comum que todos estejam muito emocionados, ainda mais se o sacerdote possui boa voz e afinação. Participei de algumas destas cerimônias, sempre oficiadas pelo grupo carioca a quem me referi. Em todos os casos foi Omoadeifá o responsável pela condução ritual, enquanto cabia a Ifayode a tradução dos *adurás* que iam sendo entoados. De tal forma que quem quer que tenha assistido a essas cerimônias pôde acompanhar e compreender perfeitamente tudo o que estava acontecendo¹⁵.

O babalawo oficiante pede para que lhe seja trazida uma bandeja com nove vasilhas contendo pequenas porções de água, mel, azeite de dendê, sal, cana-de-açúcar, obi, *orogbo*, (estes últimos itens são frutos comestíveis, usados em consultas oraculares específicas) *atare* (um tipo de pimenta em grão) e peixe seco. A partir daí ele segue apresentando um a um destes alimentos à criança, tocando em sua cabeça e em sua boca. Reproduzo agora a sequência desses *adurás*, por sua beleza e significado.

¹⁵ É inescapável fazer aqui referência à leitura feita por Pierre Bourdieu de circunstâncias cerimoniais como estas. Em *A economia das trocas linguísticas*, Bourdieu chega a se referir ao “porta-voz” como um “impostor provido de cetro”, argumentando, entre outras coisas, que “a linguagem de autoridade governa sob a condição de contar com a colaboração daqueles a quem governa, ou seja, graças à assistência dos mecanismos sociais capazes de produzir tal cumplicidade, fundada por sua vez no desconhecimento, que constitui o princípio de toda e qualquer autoridade” (BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas linguísticas*. São Paulo: USP, 2008. p. 89 e 91). Entendo que a ideia de autoridade formulada pelo sociólogo francês suponha alguma instância de monopólio da informação e de conhecimento. Afinal, no caso particular de sacerdotes, saber de seu ofício supõe a iniciação em segredos do sagrado. Mas gostaria de ressaltar que entre estes babalawos cariocas, do Ile Axé Awon Omo Orunmilá, existe um esforço de fazer circular informações e, tanto quanto é possível, criar contextos favoráveis para o aprendizado. Não sei se isso chega a contradizer o que Bourdieu afirma. Mas talvez valha o desafio.

Omi

*Omo titun, omi ni yi o.
Omi ni nmu aye toro
Oun ni a nlo fun gbogbo nka laye
Omi ko ni pa e lori
Omi ko si ni gbe e lo
Bi omi ba bale
Omi a lepa, wa lepa owo, ola, omo
A ki nba omi sota
A ki nba omi sota
Ki a bori
Wa bori ota re o
Omi ni npa ina
Wa pana oke isoro aye*

Água

Criança, aqui está a água.
É o que faz a vida se harmonizar.
É o que se usa para tudo na vida.
Você não se enganará com a água.
Você não terá uma morte
Provocada pela água.
Quando a água cai na terra
A água faz a marca dela,
Assim sua vida será marcada por dinheiro,
prosperidade e filhos.
Ninguém faz inimizade com a água.
Você não vencerá seus inimigos.
É a água que apaga a ira do fogo.
Você superará as dificuldades da vida.

Oyin

*Omo titun, oyin ni yi o
Ki aye re dun titi bi oyin*

*Dindun didin ni a maa nba
Afara oyin
Aye re yio maa dun
A ko ni ri oun ibaje ni ile aye re*

Mel

Criança, aqui está o mel.
Para que sua vida seja
Eternamente doce.
O favo do mel está sempre doce.
A sua vida será sempre doce.
Você não viverá dificuldades insuperáveis
em sua vida.

Epô

*Omo titun, epô ni yi o.
Asodero ni
Aye re yoo loro
Wa ni oro s'owo,
s'aje, s'ayo, ati si alafia.*

Azeite de dendê

Criança, aqui está o dendê.
É ele que harmoniza as coisas.
Sua vida será harmoniosa.
Você terá harmonia com dinheiro,
prosperidade, felicidade e saúde.

Iyó

*Omo titun, iyó ni yi o.
Iyó ki nba nkan je
O ntun nkan se ni
O ni si ni idi baje baje*

*Iyó ki de inu ounje ki o ma dun
Bi o ti se de si arin Awon obi re yi
Aye won a dun
Wòn o mo e si ola
Wòn o mo e si ire
Afekari aye ni a nfe iyó
Teru tomo yoo fe o kari aye*

Sal

Criança, aqui está o sal.
O sal não estraga as coisas.
Ele conserva as coisas.
Você não estará no local onde se estragam as coisas.
Quando o sal chega em uma comida ela torna saborosa.
Agora que você chegou na vida de seus pais
a vida deles será dócil e terá sabor.
Eles terão você como aquele que traz prosperidade.
Eles terão você como aquele que traz o bem estar.
Toda a humanidade aceita e gosta do sal.

Ireke

*Omo titun ireke ni yi o
Ki aye re ni adun
Ki aye re ni ayo
Ki aye re ni ola.*

Cana-de-açúcar

Criança, aqui está a cana-de-açúcar.
Para que sua vida seja doce.
Para que sua vida tenha felicidade.
Para que sua vida tenha prosperidade.

Obi

Omo titun obi ni yi o
Obi ni nbe iku
Obi ni nbe arun
Obi ni nbe ejo
Oun naa ni nbe ota
A ba e, be gbogbo ohun buruku ile aye.

Obi

Criança aqui está o obi.
É o obi que aplaca a morte.
É o obi que aplaca a doença.
É o obi que aplaca a intriga.
É ele mesmo que aplaca inimigos e
perseguições.
Ele aplacará todo o mal que existe no mundo.

Orogbo

Omo titun orogbo ni yi o.
Orogbo ni ngbo eni saye
Wa gbo, w ato laye
Ki o to li si ibi ti gba nre
Aye o ni se e ni abiku fun awo obi re.

Orogbo

Criança, aqui está o orogbo.
É o orogbo que traz longevidade
Para viver bastante.
Você terá uma vida longa nesta vida
Antes de ir embora para o local onde os anciãos vão.
Os seres humanos não farão de você um
abiku para seus pais.
Eles não tirarão sua vida com feitiço.

Atare

*Omo titun atare ni yi o.
Atare ni ndi tire labo
Odindi ni atare ndi tire
O ko ni di tire labo
Opolopo omo ni atare ni
Wa lomo lopo
Wa lowo lopo
Wa ni alafia lopo
Wa ni oun gbogbo lopo.*

Atare

Criança, aqui está o atare.
Aqui está o atare.
A semente que ele carrega não vem pela metade.
Ela vem completa.
Como a semente, tudo na sua vida não será pela metade.
O atare sempre tem muitas sementes.
Você terá muitos filhos.
Você terá muita prosperidade.
Você terá muita saúde.
Você terá muito de tudo.
Como atare tem muitas sementes.

Eja

*Omo titun eja ni yi o
Ori leja fi nla bu
Eja ni nbori omi
Iwo omo titun o maa bori isoro
Iwaju re.*

Peixe

Criança, aqui está o peixe.

É com a cabeça que o peixe
atravessa as profundezas das águas.
É o peixe que supera a água.
Você criança vai superar todas as dificuldades
que irão aparecer no seu caminho

Depois de recitados todos estes *adurás*, o babalawo pede para que lhe seja trazido um pouco de terra. Ele põe os pezinhos do recém-nascido sob a terra e diz:

Ile

Omo titun ile ni yi o.
Ao gbe omo,
Ao fi esse omo naa te ile
Ao wa wure bayi pe
Ile ree o
Ile ogere
Ile ni a nte ki a to te omi
A ki nbinu ile ki a maa te
Bi o ba nrin nile ki omo araye
Ma binu re
A ki nbale sowo ki a padanu
Gbogbo ohun ti o ba dawole
Lori ile aye yi
O ko ni padanu.

Terra

Criança, aqui está a terra.
A terra que está espalhada pelo universo.
É nela que se pisa primeiramente
Antes de tocar a água.
Ninguém que tenha ódio da terra
Priva-se de pisar nela.
Quando você andar sobre a terra

Que os seres humanos não tenham ódio de você.
Todos que fazem negócios com a terra
lucram com ela.
Tudo o que você se propuser a fazer em sua vida
Não será em vão.
Você lucrará na vida.

É preciso dizer que a criança a esta altura foi apresentada tanto simbólica quanto efetivamente a alguns dos principais alimentos da tradição yorubá – ou que dela pretende descender. Além disso, os desdobramentos metafóricos que possuem fazem referência a diversos aspectos da vida, como os votos de felicidade, tendo saúde, longevidade, superação de dificuldades, prosperidade, filhos, inteligência, entre outros. Por sua vez, a apresentação da terra ensaia o primeiro passo, convidando a criança a poder pisar o solo com segurança. Em outras palavras, o sacerdote põe os pés da criança no mundo, como uma inaugural relação com a realidade.

Encerrada essa etapa da cerimônia, o babalawo toma a criança novamente em seus braços e fala três vezes em seu ouvido o nome que recebeu no *esentaye*. Ninguém consegue ouvi-lo, porque se trata de um sussurro. Mas depois disso, o sacerdote pronuncia bem alto o nome, para que todos possam conhecê-lo. Esse é o momento do ritual de nomeação chamado *isomoloruko*, literalmente a cerimônia de “dar o nome”, ou de “anunciar o nome”. Pode notar aqui uma grande semelhança com o ritual de nomeação pelo qual passa o *iyawo*, o iniciado para os Orixás, no momento de sua apresentação pública, comumente chamada de “saída”. Naquela circunstância o neófito, geralmente tomado pela energia de seu Orixá, é levado ao centro da assembleia pela mãe ou pai de santo (Iyalorixá ou babalorixá), ou por um “padrinho ou madrinha de *orukó*” – “padrinho ou madrinha do nome”. Deve se dizer no ouvido do *iyawo* três vezes e bem baixinho algo que nenhum dos presentes consegue ouvir. O *iyawo* responde as três vezes sussurrando também.

Então a ele é pedido que diga bem alto o nome pelo qual será conhecido. O *iyawo* responde, para que todos possam ouvir; todos o saúdam, cantam e dançam, ao som dos atabaques. Perguntei a Ifayode se minha comparação procedia. E ele me disse que sim; que enquanto o *iyawo* está recolhido durante os sete primeiros dias após sua “feitura”, ele na verdade está “escondido do mundo”. Ifayode me relatou que uma das histórias contadas no *Odu Ifá Osa Meji* diz que enquanto os filhos dos deuses estão sendo preparados para retornar ao mundo, os *ajoguns* – energias maléficas para os homens como *Iku* (a morte), *Arun* (a doença), *Ofo* (a perda), *Lorogun* (a confusão), entre outros – estão em seu encalço. “Eles tentam encontrá-los, mas não conseguem”, disse-me ele. O *iyawo* que está “recolhido” se encontra em uma condição de fragilidade, porque já não é quem havia sido, ao mesmo tempo em que ainda não se tornou quem deve ser. A isso Victor Turner chamou de “liminaridade”, um estado fronteiro entre ser e não ser, ou como o próprio autor definiu, uma “fase intermediária dos ritos de passagem”, que caracteriza mudanças no status social de um grupo ou de um indivíduo (TURNER, 2008, p.47).

Esta liminaridade é superada aqui com a revelação de um nome sagrado. Tanto na cerimônia de “saída de *iyawo*”, quanto no *isomoloruko* do *ikomojade*, receber um nome é simultaneamente revelar-se renascido no mundo, agraciado pela proteção dos deuses e dos ancestrais contra os *ajoguns*, e fortalecido pelo conhecimento de sua identidade. Se admitimos que “dar nome é dominar a essência” – como, mais uma vez, me disse Ifayode – estes ritos de nomeação são capazes de oferecer um tanto de segurança e precaução contra os males que o mundo oferece aos viventes. Em outro contexto, Pierre Bourdieu refere-se a atribuição de uma essência, “uma competência”, podendo ser compreendida como “o mesmo que impor um direito de ser, que é também um dever ser (ou um dever de ser). É fazer ver a alguém o que ele é e, ao mesmo tempo, lhe fazer ver que tem que se comportar em função de tal identidade”

(BOURDIEU: p.100). Dessa maneira, a instituição do nome – mais que um título, cargo ou posição – é um poder: poder vital, porque autoriza a vida; poder existencial, porque favorece o conhecimento (ou reconhecimento) de quem pode e deve ser. Notei ainda outra maneira desse juízo ser formado.

O comportamento da criança durante a cerimônia é percebido pela comunidade como sinais prováveis de seu caráter. Se ela chora e se mostra nervosa com o ritual, isto poderá significar uma personalidade manhosa, caprichosa e irascível. Se, ao contrário, ela se comporta de maneira branda, participando da cerimônia com graça e calma, ela será apontada como alguém de bom trato. É particularmente sintomático perceber a reação dos mais velhos da casa, que costumam agir com impaciência diante das crianças que choram durante a cerimônia, recusando-se os pequenos pedaços de alimentos que são colocados em sua boca. Comentários como “Ih! Esse aí vai dar trabalho!”, “Mas que menina tnhosa, ein?!”, ou “Mimado esse menino!”, são feitos sem constrangimentos, inclusive com certa complacência dos presentes, até mesmo dos pais. O mesmo ocorre em contrário. Quando a criança se “comporta bem”, os mais velhos tendem a se mostrar bem mais simpáticos, não escondendo sua predileção quando produzem pequenas interjeições de aprovação (“Ah...!”) ou quando fazem questão de ter a criança nos braços ao final da cerimônia. De certa maneira, o que se pode retirar de atitudes como estas é, não só a aprovação ou reprovação da atitude da criança – que obviamente, não poderia ser julgada por sua boa ou má educação, levando-se em conta seu tempo ainda tão pouco de vida – mas os sintomas de seu caráter. Isto sim faz mais sentido, entendendo que para aqueles que creem na religião yorubá – ou que a ela se dizem identificados – e na absoluta eficiência do oráculo de Ifá, a criança é dotada de um destino particular (um *Odu Ifá*) e um Orixá (um deus patrono, ao qual sua linhagem possui pertencimento). Portanto, mesmo tão nova, a criança é vista como um indivíduo, possuidor de potências (ou potenciais) que serão positivos ou não, desenvolvidos ou

não ao longo de sua vida.

Imediatamente após a revelação pública do nome da criança – o *isomoloruko* – todos são convidados a repeti-lo alegremente, como forma de aceitação e acolhimento ao grupo. Este rito de agregação – nos termos de Van Gennep – é seguido de um adurá proferido pelo babalawo que diz *Fun re ni're, fun reni owo, fun re ni alafia, fun re ni aiku, fun re ni agbara, fun re ni ogbon! Ko si ku, ko si oko, ko si idina, ko si idina, ko si eyo, ko si arun, ko si fitibo, ko si arifin!*; que é traduzido como “que haja sorte, que haja prosperidade, que haja saúde, que haja vida longa, que tenha o dom da palavra, que tenha inteligência! Que não haja morte, que não haja prejuízo, que não haja obstáculos, que não haja tragédias, que não haja doenças, que não haja opressão, que não haja desrespeito”. Esta oração confirma mais uma vez a importância e significado da cerimônia do *ikomojade*, como um ritual de nomeação, um ritual de agregação e, posso acrescentar, um ritual de proteção à criança. Logo em seguida todos são chamados a colocar um apelido carinhoso na criança. Isto é chamado de *oruko elewo*, e tem por objetivo criar laços particularizados do recém-nascido com cada um dos membros do grupo. Omoadeifá me contou que, além disso, conceder outros nomes, afetuosos e engraçados, é também uma maneira de dizer à criança “Olha como é bom ficar aqui!”, “Veja como gostamos de você!”, “Fique conosco!” Esta é uma preocupação que se relaciona, mais uma vez, com a morte prematura e, por conseguinte, com a espiritualidade conhecida por *abiku*. Mas, tristemente, não será possível tratar desse assunto aqui ¹⁶.

¹⁶ A morte prematura de crianças e os aspectos mítico-religiosos a eles relacionados, encontram espaço de reflexão no tema dos *abiku*. Neste artigo tentei mostrar como o ritual do *ikomojade* – sendo rito de nomeação e agregação – opera com para garantir a vida dos recém-nascidos. No início, comparei o *ikomojade* ao batismo, tendo em mente os rituais cristãos católicos. A associação, porém, não pode ser mais estranha. Apesar de algumas pessoas das religiões de Orixá entenderem dessa forma, existem diferenças significativas o suficiente para que não aceitemos de bom grado esta aproximação. A mais grave, talvez, seja que enquanto o batismo não quer que as crianças morram “pagãs” (sem o sacramento do batismo), o *ikomojade* não quer que as crianças morram. Mas este é tema para outro trabalho.

O *ikomojade* termina com uma longa saudação aos pais, aos presentes e à própria criança feita pelo babalawo oficiante. Todos são lembrados da felicidade de ter filhos e do quanto eles vem ao mundo para nos trazer alegria. Os filhos devem aprender com seus pais e, da mesma maneira, devem ensinar a seus pais. Eles devem ser fonte de inteligência, sabedoria e criatividade; com eles podemos ver o mundo com os olhos renovados, com a alma leve e o coração esperançoso. Os filhos, enfim, trazem sorte e permitem que seus pais jamais sejam esquecidos. Mesmo quando a morte vier fazer sua colheita.

Conclusão

Comecei contando uma história. Vou terminar contando outra. Diz Ifá que “Iku (a morte) não deixa a criancinha ser forte”. Havia uma menina que deveria nascer neste mundo. Seu nome era “A-morte-os-puniu”. Ela era filha de funerais. Ela dizia que não viria ao mundo para ficar. Dizia que nada seria suficiente para mudar sua vontade, que seus pais poderiam lhe oferecer vestidos e brinquedos, ela não viveria o suficiente neste mundo. Dizia que seus pais poderiam fazer todas as suas vontades, poderiam dar amor e carinho, ela voltaria de qualquer forma para a casa dos mortos. Dizia que quando estivessem felizes, comemorando sua presença, ela iria embora sem consolo, sem olhar para trás. Mas nada disso era de conhecimento de seu pai, enquanto preparava o berço onde ela dormiria; nada disso sabia sua mãe, que acariciava a barriga enquanto crescia. Quando “A-morte-os-puniu” nasceu, sua mãe foi consultar Ifá, para conhecer seu destino. Os babalawos arregalaram os olhos e disseram: “Sua filha é *abiku*, um espírito inquieto, que não quer viver! Você precisa fazer correndo a oferenda! Pegue um galo; pegue um bode; pegue o tronco de uma bananeira; pegue as folhas de *abirikoló*. Faça *ebó* para que sua filha fique conosco!” Assim foi feito. A mãe de “A-morte-os-puniu” fez oferenda com um galo, um bode, um tronco de

bananeira e folhas de *abirikoló*. Ela conseguiu mudar a vontade de sua filha. Depois desse tempo ela também mudou seu nome e então pode cumprir um destino entre os vivos (Cf. VERGER, 1983).

Esta história, como tantas outras que podem ser encontradas na literatura oral de Ifá, conta que Iku sempre está à espreita. Ela precisa fazer seu trabalho, que como se sabe, é interromper o tempo dos viventes. Mas Ifá ensina também que é preciso andar prevenido. As cerimônias de iniciação criam condições para que a vida seja preservada. Neste sentido o ritual de nomeação e agregação do *ikomojade* é apenas a primeira de uma série delas. Primeira e fundamental, na medida em que pretende evitar a morte prematura com as oferendas (*ebô*), com os conselhos (*ilô*) e com o nome (*orukô*). A criança deve ser amada e acolhida, cuidada e vigiada, orientada e educada, de tal forma a entender que sua vida entre os vivos é desejada por todos.

Orunmilá fez o pacto com Iku. Disse que seus filhos deveriam viver até que realizassem os destinos que escolheram. Desde então Iku olha para os filhos de Orunmilá e procura o *idé* de contas coloridas que trazem em seus pulsos. De certa maneira, todos os rituais de passagem da tradição yorubá – e como tantas vezes corrigi, tradição proclamada, legítima ou não – desejam reafirmar seu compromisso com a vida e a necessidade do cumprimento do destino. Para isso é preciso atenção vigilante contra os *ajoguns*, que estão soltos no mundo para trazer infelicidade, sofrimento e morte aos viventes. Iku sempre deverá ser lembrada a não bater à porta de nossas casas antes da hora devida. E os humanos, tão pequenos, devem fazer sua parte, aprendendo o que significa pronunciar seus nomes.

Referências Bibliográficas

- ABIMBOLA, Wande. *Ifá: An exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan: Oxford Press, 1976.
- ATHAYDE, Rogério. Orunmilá. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2022.
- AWOLALU, J. *Omosade. Yorubá Beliefs and sacrificial rites*. New York: Athelia Henrietta Press, 2001.
- BASCOM, William. *The Yoruba of Southwestern Nigeria*. Printed in the United States of America: Waveland Press, 1984.
- BENISTE, José. *Dicionário Yorubá-Português*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.
- BRAGA, J. *Fuxico de Candomblé*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.
- COSTA, Ivan Horácio (Mestre Itaoman). *Ifá: o Orixá do destino: o jogo de Opon e do Opelê Ifá*. São Paulo: Ícone, 1995.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- FATUNMBI, Fa'Lokun. *Ìbà'sè Òisà: Proverbios, Leyendas Historia Sagrada y Oración Ifá*. Caracas: Editorial A.C. Festival de Tradiciones Afroamericanas, 2005.
- FAMA'S, Èdè Awo. *Òrìsà Yorùbà Dictionary*. Printed in United States of America: Ilé Òrunmilá Communications, 2001.
- FAMA, Chief. *1,000*(african) Orisá/Yorubá names*. Nigeria: Ile Orunmilá Communications, 2005.
- GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem: um estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, casamento, funerais, estações etc*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KARADE, Ifá. *The handbook of Yoruba religions concepts*. Printed in the United States of America. 1994.
- KARENGA, Maulana. *Odù Ifá*. Los Angeles: University of Sankore Press, 1999.
- KERENYI, Karl. *Imágenes primigenias de la religión griega. IV. Prometeo. Interpretación griega de la existência*

- humana*. Editorial Sexto Piso; Madrid: 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papirus, 2012.
- MAUPOIL, Bernard. *A adivinhação na antiga costa dos escravos*. São Paulo: Edusp, 2017.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Somàvo: o amanhã nunca termina*. Novos escritos sobre a religião dos Voduns e Orixás. São Paulo: Empório de Produção, 2005.
- NELSON, Wilfredo. *Tratado de Ifá*. Cópia sem indicações bibliográficas.
- OLUPONA, Jacob K.; ABIODUN, Rowland O. *Ifá divination, knowledge, power, and performance*. Printed in United States of America: Indiana University Press, s/d.
- OSAMARO, Ibie. Ifism. *The complete work of Orunmila*. Cópia sem indicações bibliográficas.
- OTTO, Walter Friedrich. *Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- PÓPÓOLÁ, Solágbadé. *Practical Ifa: for the beginner and professional*. Cópia sem indicações bibliográficas.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Editora vozes, 1995.
- SUNG, Jung Mo. “Mercado religioso e mercado como religião”. In. *Revista Horizonte*. Belo Horizonte, v.12, n. 34, abr/jun, 2014. p .290-315.
- TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- VERGER, Pierre Fatumbi. “A sociedade Egbé Òrun dos abikú. As crianças nascem para morrer várias vezes”. In. *Afro-Ásia*, 14. 1983. p.138-160.