



***Ìkómo* e o processo de nomeação dos indivíduos da etnia Yorùbá**

***Ìkómo* and the process of naming among Yorùbá ethnicity**

Samuel Ayobami Akinruli¹

Luana Carla Martins Campos Akinruli²

Resumo: Ainda hoje, grande parte dos procedimentos de nomeação de indivíduos de grupos africanos se relaciona a complexos processos culturais que representam sistemas simbólicos, ritualísticos e espirituais. A abordagem proposta nesse artigo tem o intento de estimular reflexão a respeito dessa prática para o povo Yorùbá, grupo étnico presente em diversos países da África Ocidental. Para tanto, serão priorizadas discussões presentes em obras de autores nativos no intuito de compreender suas abordagens, descrições e reflexões a respeito dessa tradição. Serão elucidados conceitos / ideias que orientam o *ìkómo* no contexto Yorùbá, de modo focar nos entendimentos próprios desse grupo a respeito de sua cultura e a ressaltar suas experiências e vivências no diálogo *com e a partir* do olhar nativo.

Palavras-Chave: Yorùbá; Nomeação; Nascimento; Morte; Tradições.

Abstract: Till date, much of the naming processes of individuals from African groups relate to complex cultural processes that represent symbolic, ritualistic, and spiritual systems. The approach proposed in this article is intended to stimulate reflection on this practice in the context of the Yorùbá people, an ethnic group present in several West African countries. Therefore, we will prioritize discussions present in the works by native authors in order to understand their approaches, descriptions and reflections about such traditions. As such, concepts / ideas that guide *ìkómo* in the Yorùbá context will be elucidated, so as to focus on this group's own understandings of its culture, in order to highlight experiences and dialogues *with* and *from* the native's perspective.

Keywords: Yorùbá; Naming; Birth; Death; Traditions.

1 Economista, especialista em geoprocessamento, mestre em propriedade intelectual, doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É diretor de gestão de inovação do Instituto de Inovação Social e Diversidade Cultural (INSOD). E-mail: ayobami@insod.org.

2 Antropóloga, arqueóloga e historiadora, realiza pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É coordenadora de projetos e pesquisas do Instituto de Inovação Social e Diversidade Cultural (INSOD). E-mail: luanacampos@insod.org.

O nascer e o morrer para o povo Yorùbá

Pode-se afirmar que as situações mais importantes na vida para um Yorùbá se tratam do nascimento e da morte. E, nesse sentido, os dois eventos são investidos de significados que refletem não somente uma situação pontualmente localizada e irrefutável na vida de todos os sujeitos, como também momentos que balizam tanto a trajetória temporal em um porvir da sua missão no mundo – o nascer – quanto da revisão do seu percurso de vida – o morrer. São tempos críticos, limiares e repletos de significância individual e coletiva.

Há de se ressaltar que a morte nesse contexto não é considerada como o fim da vida, mas uma transição de uma forma de existência para outra anterior, de reencontros com semelhantes que não estão mais no plano terreno, momento de reaver o espírito ancestral. Por sua vez, o nascer é investido de entendimentos associados aos prósperos caminhos repletos de sentimentos de expectativas, de promessas de um vir a ser, de demandas de cumprimento de missões, situação de (re)conhecimento das jornadas terrenas.

Tanto o nascer e o morrer são envoltos por rituais, seja o *isìnkú* (sepultamento de quem morreu velho) ou o *ikómo* jáde (cerimônia de nomeação dos bebês) que é chamada de *ikómo* no uso cotidiano. São começos e fins da vida que sob uma perspectiva cíclica precisam ser socialmente solenizados sob preceitos ancestrais de manutenção da coesão social e, portanto, das tradições, posto que há expectativas que o espírito possa, por ventura, retornar à terra no corpo das crianças ainda na barriga das mães. Nesses dois casos, o *isìnkú* e o *ikómo*, são tempos de celebração, posto que são rituais que demarcam (re)começos. São ritos de passagem que transformam a consciência dos participantes por meio do conhecimento e manutenção das tradições para as gerações seguintes através da experiência ambígua entre o determinado e indeterminado da vida, a dor da perda e a alegria do recomeço.

As circunstâncias da morte – suas causas, a idade, a posição social e as filiações religiosas – influenciam nos ritos do funeral. E, por isso, são relevantes as considerações a respeito de dois comportamentos principais em relação à morte na cultura Yorùbá: se é um jovem e tem uma morte inesperada, isso é encarado com pesar, enquanto o falecimento de um indivíduo em idade avançada, com vida próspera, que tenha deixado filhos adultos, é tratado com regozijo. Deve-se ter em conta que diferentemente do *isìnkú* que se trata do funeral de pessoas mais velhas, no qual durante sete dias são demandados grandes esforços de cumprimento de todas as etapas ritualísticas, com enterro do cadáver em terras da família, ou seja, no quintal de casa,³ o sepultamento de crianças ou jovens é

3 DREWAL, Margaret T. *Yoruba Ritual: performers, play, agency*. Bloomington: Indiana University Press, 1992, p. 38-39.

algo que não deve ser comemorado.

Portanto, a situação do nascimento ou morte também pode definir o tipo de funeral do sujeito. Dentre vários exemplos possíveis, podemos citar o falecimento de um *abuké* (pessoa corcunda) que é sepultado dentro de uma urna funerária de cerâmica (*orù* ou *ikòkò*) seguindo ritos específicos. Por sua vez, quem foi levado por causa do *ikíu omi* (morte pela água, por afogamento) é sepultado na beira do rio com seus rituais próprios. Ainda, a morte de um dos gêmeos (*Ìbejì*) na infância também recebe um tratamento especial, no qual o *Ère Ìbejì* (escultura de bronze, madeira, ferro), vira um objeto simbólico e representativo de um dos irmãos sobrevivente. O sepultamento de uma criança não é algo banal para a sociedade Yorùbá, aliás, essa morte (*ikíu èwe*) é vista como um acontecimento trágico (*òkú òfò*). Normalmente, quando um sujeito com idade avançada for levado pela morte, a sua família faz um funeral considerado digno para a comemoração da vida pretérita do sujeito e, assim, fecham as ruas e fazem um grande *ayeye isìnkú* (festa de sepultamento), com shows e diversas performances artísticas onde todos dançam, comem, bebem e festejam junto com a família do defunto. No caso de um *okú òfò* de um jovem, já não são feitas festas, mas seguem-se os ritos de sepultamento dentro das circunstâncias do contexto da vida e da morte do sujeito.

Nesse ínterim, é importante citar a questão dos *àbíkú*, ou seja, “crianças que morrem na infância”, ou melhor dizendo, crianças que nasceram ou estão predestinadas a morrer.⁴ Tratam-se de indivíduos que terão contato com a morte antes da maturidade e em situações trágicas. De acordo com os costumes Yorùbá, um *àbíkú* é uma criança que morre e o seu renascimento se dá muitas vezes na mesma família, de modo que uma de suas características é o seu tempo de vida muito curto e, por vezes, sua atraente estética. Acredita-se que os *àbíkú* conformam uma espécie de espíritos que vivem no interior de árvores e florestas, bem como em áreas suburbanas e marginais das cidades, que se manifestam em horários propícios, como antes do amanhecer, nos dias quentes de sol e nas noites escuras e sombrias. Tais locais e horários são, portanto, inapropriados para mulheres grávidas.

A força dos *àbíkú* está em se autodestruir, o que promove a frustração e a rejeição dos familiares: nenhum *àbíkú* promete permanecer na vida e ele completa vários ciclos de vida com uma mesma mãe, o que explica porque são indiferentes à situação de tristeza dos pais em levar uma vida sem filhos. Portanto, as mães e os pais nunca sabem qual exatamente é o tempo de vida de um *àbíkú*. Entretanto, antes do nascimento, os *àbíkú* decidem permanecer vivos por um período tão curto quanto um dia ou por anos. Existem, assim, classificações dos tipos de *àbíkú*: aqueles que morrem na infância (*àbíkú-omodé*) e aqueles que morrem na adolescência ou quando acabam de

4 SOCIETY, Church Missionary. *A dictionary of the Yoruba language*. Lagos: Church Missionary Society Bookshop, 1918, Part II, p. 3.

atingir a idade adulta (*àbikú-àgbà*).⁵

Ao nascer, os *àbikú* podem ficar pelo tempo que desejarem e, ao morrerem, revisitam novamente a família durante uma próxima gravidez. Esse círculo continua enquanto for do desejo dos *àbikú* ou até que se manejem dispositivos para manter a criança na terra (*ilé ayé*). E uma das formas de prevenir a morte dos *àbikú*, o que quebraria com o ciclo de renascimentos, inclui os processos de nomeação que assumem funções terapêuticas e mágicas, servindo como meio de comunicação para além da função vulgar de identificação dos sujeitos.⁶

Neste caso, tratam-se de nomes relacionados à natureza, ao terrestre e aos seres celestes que tentam promover, em grande medida, o sentimento de rejeição e exclusão da criança no mundo para que, a partir do seu desgosto e desafeição, os *àbikú* não sintam prazer em retirar a sua vida ou, ainda, que promovam maneiras de tentar convencê-los a pensar em viver e, portanto, criar expectativas de sobrevivência. Seguindo essa premissa podem ser citados alguns nomes ou apelidos com significados associados aos *àbikú*, a saber: *Kilànkó* (o oposto ao *ikómó*, ou seja, não há o que comemorar); *Igbékòyí* ou *Igbókòyí* (a rejeição do sujeito pelos espíritos que permanecem [enterrados] nas florestas, o que informa sobre situações específicas de enterros nesses locais costumeiramente associados às doenças ou outros males); *Ewúré* ou *Ekú* ou *Ajá* (cabra ou rato ou cachorro); *Dúrójayé* (espere para aproveitar a vida/o mundo); *Ayéduń* (o mundo é doce); *Kòkúmó* (não morra novamente); *Máalomó* (não vá novamente); *Kúyè* (que a morte seja esquivada); *Rèmílékún* (Deus tem que pôr fim às minhas lágrimas); *Àbíyèlómó* (uma criança nasce para viver); *Àjítòní* (ele acorda hoje); *Ayélàágbé* (o mundo é um lugar que deveria permanecer); *Ànwòó* (estamos o assistindo); *Dúrosinmí* (espere para enterrar os pais); *Bánjókòó* (sente-se comigo).⁷

Como exposto, os nomes dos indivíduos possuem usos sociais e seus significados figurativos vão além do léxico para se promover o entendimento do sentido em relação ao coletivo. Nesse caso, os processos de nomeação podem ser considerados como atos de guerra, de resistências, ações persuasivas contra o fenômeno dos *àbikú*. De toda forma, são os *babaláwo* que se procurados pelos pais, poderão conceder ajuda espiritual, o que inclui a escolha dos nomes.⁸

A questão dos *àbikú* ressalta, ainda, a relevância de um outro momento singular na cultura Yorubá que é o casamento, cujo resultado mais esperado da construção desse novo núcleo familiar

5 MOBOLADE, Timothy. The Concept of Abiku. In: *African Arts*, nº 1, vol. 7, out. 1973, p. 62-64.

6 ODEBODE, Idowu; ONADIPE, Adenike. A speech act analysis of Abiku names among the Yoruba Nigerians. In: *Language in India*, nº 5, vol. 12, mai. 2012, p. 129-142.

7 MOBOLADE, 1973, p. 63 e ODEBODE; ONADIPE, 2012, p. 134-138.

8 É interessante observar que há um número expressivo de publicações que buscam analisar a questão dos *àbikú* e dos processos nominativos nas obras de escritores nativos, estes que podem ser considerados os principais críticos e porta-vozes da cultura tradicional. Tem-se, por exemplo, BARKER, Clare. "Redreaming the World": ontological difference and abiku perception in The Famished Road. In: *Postcolonial Fiction and Disability: exceptional children, metaphor and materiality*. Ney York: Palgrave Macmillan, 2011, p.158-188.

são os filhos. A falta de filhos seria, portanto, uma maldição pior que a chegada de um filho *àbikú*. A cerimônia de casamento (*ìgbéyàwó*) acontece a partir da união da *ìdilé ọkọ* (família do noivo) com a *ìdilée iyàwó* ou *ìdilée aya* (família da noiva) no intuito de que esse novo relacionamento de dois troncos familiares possa promover a frutificação e edificação de um novo ramo por meio dos seus descendentes.⁹

Cada um dos momentos tratados nessa seção – nascimento, casamento e morte – seguem complexos ritos sociais que perpassam pelos crivos das tradições das famílias no ambiente imediato em sintonia com as tradições Yorùbá. De modo mais amplo, é relevante compreender que *ikú* (a morte) em relação a *òkú* (o sujeito sem *èmi*, ou seja, sem vida) demanda a compreensão da perspectiva não somente cultural, mas filosófica do próprio povo Yorùbá. De acordo com sua cosmogonia, *Ikú* (o *òrìṣà* da morte, um ser sobrenatural) é visto como pertencente e do maior grau entre os 200 + 1 *Ajogun* (seres sobrenaturais malevolentes associados ao lado esquerdo e que representam os poderes malignos que vivem no *Ayé*) em contraposição dos 400 + 1 *Irúnmolè* (seres sobrenaturais benevolentes associados ao lado direito e que representam os poderes benignos). Existe o Ser Supremo (*Olódùmarè*) e espíritos ou divindades no universo (*Ọrun Àiyé*) que sustentam a vida no equilíbrio de forças entre o mal e o bem, pois ambos coexistem e são interdependentes. Essa concepção do universo – aquele que é governado por duas forças opostas – trata-se de uma premissa fundamental ao entendimento do pensamento Yorùbá, tronco de onde a humanidade surgiu.

Os processos de nomeação dos indivíduos na sociedade Yorùbá

A nomeação é um ato social cuidadosamente pensado e realizado no contexto tradicional africano. A autoridade de nomear seres e objetos, além de verbalizar uma descrição e uma experiência no mundo, registra a consciência da existência de algo ou alguém. A nomeação é, portanto, uma parte fundamental dos atos sociais, o que inclui a eficácia do poder da fala sobre a experiência de vida dos sujeitos, o que se não determina, influencia a conformação de sua identidade. A individualidade de um sujeito, sua personalidade, os papéis sociais e as categorias que deve representar podem estar consubstanciados em seu nome pessoal, algo que é inseparável de sua pessoa e que pode até chegar a exprimir a alma do indivíduo. Os nomes próprios concedem informações socioculturais, não somente para enfatizar a identidade individual, como também a

9 De acordo com Oyèwúmi, a importância da reprodução e da maternidade pode ser atestada pelo fato, por exemplo, de que muitas mulheres africanas preferem e apreciam ser auto identificadas como mãe, ao invés de mulher ou esposa. Na cultura Yorùbá é comum o chamamento respeitoso a uma mulher que é casada e tem filhos pela alcunha “mãe de”, ou seja, *Ìyá*. In: OYÈWÚMI, Oyèronké. Family Bonds – Conceptual Binds: African Notes on Feminist Epistemologies. In: *Signs*, nº 4, vol. 25, verão de 2000, p. 1093-1098. Os sinônimos de *Ìyá* são, respectivamente, mãe, senhora, mulher. In: SOCIETY, 1918, vol. II, p.145.

respeito dos valores, pensamentos e conhecimentos sobre o mundo.¹⁰ Os nomes podem servir, inclusive, para validar e perpetuar fatos históricos que passam a ser rastreáveis ou podem advir de expressões e provérbios populares que são fundamentados da vivência social, o que explica que alguns desses nomes podem ser usados sem distinção de gênero.¹¹

O nascer é seguido do ato ritualístico de nomear: todas as crianças recebem nomes (*orúkò àbísò*). De acordo com as tradições do povo Yorùbá, a cerimônia de apresentação do novo sujeito que acabou de chegar a esta esfera de existência é chamada de *ìsòmólórúkò* ou *ìkómò jáde*, costumeiramente abreviada de *ìkómò* (batismo). Trata-se de uma cerimônia de nomeação que tem um significado mais amplo de reconhecimento social daquele indivíduo, ao mesmo tempo em que ele recebe as bênçãos coletivas e (re)conhece sua identidade. Tradicionalmente, uma criança do sexo feminino é batizada no sétimo dia de vida, enquanto uma criança do sexo masculino é batizada no nono dia e, no caso de gêmeos, o *ìkómò* ocorre no oitavo dia. Atualmente, entretanto, costuma-se realizar a cerimônia, indistintamente do gênero, no oitavo dia.¹²

O *ìkómò* é a faceta coletiva do processo de nomeação que se inicia anteriormente: no cenário tradicional, a criança é levada ao *babaláwo* no terceiro dia de nascimento para uma consulta (*esè ntayé*). Nesse ritual os pés da criança são colocados no pó de adivinhação (*ìyèrè osùn*) usado pelo *babaláwo* sendo ditados diversos *odùs* do *Ifá*, de modo a ser revelado o que está prescrito para a criança, os desafios e suas missões. Sacrifícios podem ser oferecidos se prescritos, e todas as proibições dadas devem ser aderidas fielmente. Dessa forma, o caminho da vida daquela criança passa a ser conhecido pelos pais.¹³

Deve ser destacado, ainda, que o tratamento da mulher no pós-parto é algo que merece esclarecimento por se relacionar ao futuro da vida de seu filho, o que expõe que no arranjo familiar Yorùbá, o laço mais importante está dentro do fluxo da linhagem materna. Ao parir a criança, parece também a placenta, o que retoma o aspecto na filosofia Yorùbá de que bem e mal andam juntos, ou seja, quando um bebê nasce, para cada coisa boa que o acompanha, existe também uma negatividade. Assim, há um primeiro rito de passagem realizado na situação do nascimento que é denominado *ibi omò*, no qual após a expulsão da placenta durante o trabalho, esse órgão materno-fetal é enterrado em lugar que nunca mais vai ser achado. Isso seria uma forma de afastar o *ibi* (negativo) do *ire* (positivo) de todo o indivíduo. Assim, os Yorùbá usam o vínculo espiritual entre o

10 AKINNASO, F. Niyi. The Sociolinguistic Basis of Yoruba Personal Names. In: *Anthropological Linguistics*, nº 7, vol. 22, 1980, p. 275–304.

11 OGUNWALE, Joshua A. A Pragmalinguistic Study of Yoruba Personal Names. In: *Journal of Literary Onomastics*, nº 01, vol. 2, 2012, p.24-35.

12 OLAJUBU, Oyeronke. *Women in the Yoruba religious sphere*. Albany: State University of New York Press, 2003, p.96.

13 ONIBERE, S.G.A.; ADOGBO, Michael P. (eds). *Selected Themes in The Study of Religions in Nigeria*. Lagos: Malthouse Press Limited, 2010.

feto e seu *ibi* (placenta) para estabelecer uma relação indissociável entre o ser humano e o *ibi* (mal), de modo que se entende que o mal é uma parte indispensável da vida de bem de cada pessoa.

From the Yoruba existentialist perspective, *ibi* is inextricably woven into each individual's life. This is expressed in the Yoruba saying that *t'ibi t'ire la da'le aye* (The universe was created as a mixture of evil and good). The origin of this saying can be traced to the event of the individual's birth. When a woman is undergoing labour, two things are expected: *omo* (the baby) and *ibi omo* (the baby's after-birth or placenta). *Ibi omo* is also referred to as *ikeji omo* (baby's second) or *alabarin omo* (baby's company). (...) "it is instructive to note that in Yoruba thought, no woman would be congratulated for [sic] giving birth to a baby until the placenta which is translated as *ibi* or *ekeji omo* has come out." This implies that a successful delivery is one in which both the baby and its *ibi* are successfully delivered.¹⁴

Então, após o *ibi omo* e o *ese ntaye*, no oitavo dia ocorre a cerimônia de nomeação do bebê. Diferentemente dos dois anteriores, o *ikomo* é um momento de celebração coletiva e grandes investimentos podem ser dispendidos para o regozijo das famílias. É realizada uma cerimônia na qual o *babalawo* usa diversos elementos naturais e minerais para orar pelo recém-nascido no processo de divulgação pública do seu nome. São empregados itens como o mel (*oyin*), a noz-de-cola (*obi*), o sal (*iyó*), a pimenta (*atare*), a noz-de-cola amarga (*orogbo*), o peixe (*eja*), a cana-de-açúcar (*ireke*), a água (*omi*), e cada um desses itens possui simbologias para a vida do bebê: o mel significa doçura, a noz-de-cola é usada para dissipar o mal, a noz-de-cola amarga serve para trazer longevidade, o peixe se relaciona à resiliência, enquanto a água significa o frescor e as boas relações humanas, o elemento essencial da vida pois, segundo os ancestrais, "a água não tem inimigos" (*omi ko ni ota*) e, portanto, uma criança não pode ter inimigos.¹⁵ Concomitantemente ao emprego desses materiais que são provados pelo bebê e utilizados como símbolos das esperanças, expectativas e orações dos pais para o recém-nascido, os versículos do *Ifá* são acionados para apoiar tais bênçãos e, para isso, todos os presentes devem responder *àse* (amém).

O aspecto festivo da ocasião – marcado pela alimentação e bebidas abundantes, além de músicas e danças jubilosas – expressam a alegria no nascimento de um bebê, de modo que o *ikomo* denota a iniciação da criança na rede social de relações, bem como lhe confere o (re)conhecimento da sua identidade. As cerimônias de nomeação são ocasiões de grande alegria para todos da família

14 "Da perspectiva existencialista Yorubá, o *ibi* está indissociavelmente entrelaçado na vida de cada indivíduo. Isso é expresso no ditado que diz que *tibi tire la da'le aye* (o universo foi criado com uma mistura de mal e bem). A origem desse ditado pode ser atribuída ao evento do nascimento do indivíduo. Quando uma mulher está em trabalho de parto, duas coisas são esperadas: *omo* (o bebê) e *ibi omo* (o pós-parto ou placenta do bebê). *Ibi omo* também é referido como *ikeji omo* (seguido do bebê) ou *alabarin omo* (a companhia do bebê). (...) 'É instrutivo notar que, no pensamento Yorubá, nenhuma mulher seria parabenizada por dar à luz a um bebê até que a placenta traduzida como *ibi* ou *ekeji omo* saia.' Isso implica que uma entrega bem-sucedida é aquele em que o bebê e seu *ibi* nascem com sucesso". BALOGUN, Babalola J. An Examination of the Yoruba Traditional – Existentialist Conception of Evil. In: *Thought and Practice: a Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK) – New Series*, nº 2, vol. 6, dez. 2014, p.61. Tradução nossa.

15 ODEBODE; ONADIPE, 2012, p. 97.

e da comunidade de forma geral, porque as crianças garantem a continuidade do tronco familiar e do próprio grupo étnico.¹⁶

A fundamentação de todos os atos cerimoniais e ritualísticos do povo Yorùbá é pautada no *Ifá*, que pode ser tratado como o *corpus* de conhecimento ancestral, um complexo sistema de pensamento filosófico que guia os costumes e tradições que foram historicamente iniciados a partir da cidade-mãe ancestral de *Ilé-Ifè*.¹⁷ Baseado na tradição oral, manifesta-se em histórias, lendas, poesias, músicas, versos, provérbios e em um sofisticado esquema adivinhatório, cujos pronunciamentos em diversos suportes orientam e são responsáveis pela manutenção da fé ao *Ifá*.¹⁸ Assim, epistemologicamente, o *Ifá* não está restrito exclusivamente ao processo de adivinhação, apesar de ser esta faceta a mais exposta e a base da orientação social do grupo. Se nos limitarmos em sua dimensão adivinhatória, estaríamos minimizando a complexidade antropológica do *Ifá*.¹⁹

Destarte, o *Ifá* possui sua manifestação como *Oba Òrìṣà - Òrúnmilà*, divindade da sabedoria e do desenvolvimento intelectual, o qual os *babaláwo* (sacerdotes do *Ifá*) são seus porta-vozes de comunicação, interpretação, entendimento e manutenção das tradições, e que através dos sistemas de adivinhação baseados em conhecimentos orais, registros escritos e fórmulas matemáticas, promovem processos criativos e plásticos de preservação do conhecimento ancestral. O *Ifá* é fundamentado em versos recitados (*odùs*) em número total de 256 (*àmúlùmálà*) que são decorrentes da combinação entre os 16 principais *odùs* (*olodù*) que, em última instância, abordam as formas de bem-viver na sociedade.²⁰

De modo geral, pode-se categorizar os nomes dados no contexto Yorùbá em *orúko* (nomes reais), *orìkì àbiso* (codinomes) e *orìkì àlàjé* (apelidos, associados à linhagem), todos recebidos pela criança no nascimento.²¹ Outros autores indicam que:

16 É importante destacar que a cerimônia de nomeação é uma iniciação simbólica do bebê tanto para a sociedade quanto para a sua própria vida. De certa forma, a criança é apresentada, através da cerimônia, a um dos aspectos mais importantes do sistema de valores Yorùbá, a cooperação e o comunalismo, que exigem um alto grau de solidariedade com os parentes. E, por conta desses valores, os Yorùbá valorizam muito o compartilhamento, o cumprimento das obrigações, a responsabilidade total sobre os assuntos dos seus dependentes, a prestação de assistência e lealdade aos familiares mais velhos, além da participação em várias atividades comunitárias, como em clubes e associações. In: AKINNASO, 1980, p. 278.

17 É interessante ressaltar que o *Ifá Divination System* foi reconhecido pela UNESCO desde o ano de 2005 como um bem representativo do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, oficialmente inscrito no ano de 2008. Cf. *Ifá of the Yoruba People of Nigeria*. Disponível em http://www.unesco.org/archives/multimedia/?pg=33&s=films_details&id=3742, acessado em 10 de dezembro de 2019.

18 ADEGBINDIN, Omotade H. *Ifá in Yoruba Thought System*. Durham: Carolina Academic Press, 2014, p. xx.

19 OLÚFEMI, Táíwò. *Ifá: An Account of a Divination System and Some Concluding Epistemological Questions*. In: WIREDU, Kwasi B. (ed.). *Companion to African Philosophy*. New Jersey: Blackwell Publishing, 2004, p. 304-312.

20 OLÚWOLÉ, Sophie B. Culture, Gender, and Development Theories in Africa. In: *Africa Development*, vol. XXII, nº 1, 1997, p. 95-121. OLÚWOLÉ, Sophie B. *Socrates and Òrúnmilà: Two Patron Saints of Classical Philosophy*. 3ª ed. Lagos: Ark Publishers, 2017.

21 OGUNWALE, 2012, p. 26.

To the Yorùbá in particular and African in general, a name is not just a means of individual identity, but it has social, psychological and behavioural effects on the life of the bearer. Yorùbá is a tonal language, in other words, the meaning of a name is greatly influenced by the tones on the name. Previous efforts have been made by scholars to classify Yorùbá names into: *orúko àbiso* (name given on the eighth), *orúko inagije* (nick-name), *orúko idílé* (family name), *orúko èsin* (religious name), *orúko àmútòrunwá* (name from birth circumstance and signs) (...).²²

Em outras palavras, quando “o *Orúko* (nome), o *Oriki* (atribuído) e o *Oriḽe* (orixá) são dados, o indivíduo se torna distinto, a família é conhecida, e ele pode a qualquer momento ser rastreado”. Desse ponto de vista, “dois homens podem ser encontrados com o mesmo nome, mas raramente juntos com a mesma alcunha e, ainda mais raramente, com o mesmo orixá”. Um homem é universalmente reconhecido pelo seu *Orúko* (nome), sendo conhecido por seus familiares pelo seu *Oriki* (atributo), que é sempre usado em conjunto com o seu *Oriḽe* – sendo este expresso quando se deseja carinho ou admiração.²³

A nomeação demarca traços identitários, situações construídas no tempo presente, e expressos pelo *Oriko*. Por exemplo, em caso de gêmeos, aquele indivíduo que é o primeiro a nascer é chamado *Táíwò*, uma forma abreviada de *Táyéwò*, ou seja, o provador do mundo. De acordo com a tradição, o primeiro dos dois que conheceu o mundo, vai e prova. Se ele permanecer por lá, entende-se que o mundo não é ruim, de modo que ele envia um sinal para o outro irmão gêmeo para que também venha para esse mundo. Assim, o segundo indivíduos a nascer dos gêmeos é nomeado *Kéhindé* que significa chegada tardia. Por sua vez, se a mulher novamente engravidar depois dos gêmeos, seu filho irá se chamar *Ìdòwú*, e o seguinte será chamado *Àlàbá*, por exemplo.

O processo de nomeação deve também considerar a história familiar que vem dos seus ancestrais e que remete aos vínculos do passado. A honra e veneração aos ancestrais é algo socialmente prioritário na cultura Yorùbá, de modo que os velhos são aqueles a quem se deve ouvir e respeitar, o que fortalece os vínculos intergeracionais de forma a também garantir a continuidade da identidade.²⁴ Adiciona-se a isso, o fato de que demarca a relação de territorialidade traçada pelos sobrenomes familiares: um sobrenome indica a dispersão daquela família a partir de uma cidade. Os

22 “Para os Yorùbá em particular e para os africanos em geral, um nome não é apenas um meio de identidade individual, mas tem efeitos sociais, psicológicos e comportamentais na vida do portador. O Yorùbá é uma língua tonal, em outras palavras, o significado de um nome é muito influenciado pelos tons do nome. Esforços anteriores foram feitos por estudiosos para classificar os nomes Yorùbá em: *orúko àbiso* (nome dado no oitavo dia), *orúko inagije* (apelido), *orúko idílé* (nome familiar), *orúko èsin* (nome religioso), *orúko àmútòrunwá* (nome das circunstâncias e sinais do nascimento)”. OKEWANDE, Oluwole T. Etymological investigation of tones in the Yorùbá personal praise names: *Oriki Àbiso*. In: *International Journal of Humanities and Cultural Studies*, vol. 2, nº 1, jun. 2015, p. 486. Tradução nossa.

23 JOHNSON, Samuel (Rev.) & JOHNSON, Obadiah (Dr.). *The History of The Yorubas*. Lagos: CSS Limited, 2001 [1921], p.87. Tradução nossa.

24 A velhice entre os iorubás é uma indicação de sabedoria e experiência, ambas consideradas elementos cruciais para uma vida bem-sucedida. Também incorporado na noção de velhice é a premissa de integridade e responsabilidade. In: OLAJUBU, 2003, p.96.

nomes e, especialmente os sobrenomes, são marcadores identitários inclusive entre os grupos sub-étnicos dos Yorùbá.²⁵ Nessa sociedade poligâmica, a mulher recebe o nome do esposo, um fator de orgulho, de identificação e de aceitação social, de modo que o nome de família (*Òrùkó Oríkì*) é patrilinear. Há um entendimento de que o nome da mãe de um indivíduo fornece aos seus antagonistas o acesso à verdadeira essência da pessoa, de modo que a sua não citação explícita seria uma forma de proteção do sujeito.²⁶

O *oríkì* é uma prática de rememoração dos ancestrais que é feita oralmente, uma espécie de poemas em louvor, sendo o clamor composto pela sucessão de acontecimentos memoráveis da família, com citação dos nomes dos indivíduos, elogios feitos à linhagem e registros das façanhas dos ancestrais no contexto social mais amplo. Em funerais é uma das ações a proclamação dessas composições ao falecido, o que geralmente é acompanhado por danças e toques tradicionais de percussão.²⁷ Essa árvore genealógica invocada no *oríkì* do falecido faz referência às linhagens paterna e materna do defunto e, nesse ponto, sublinha-se que a noção de família entre os Yorùbá é algo de grande profundidade retórica, posto que é extensa, ampla, não universalizante e não necessariamente nuclear.²⁸

Ao mesmo tempo em que a conformação da identidade dos sujeitos se dá pela relação com a sua ancestralidade, com o seu passado e as suas origens, a projeção de seu caminho, de seu futuro também está presente nos significados dos nomes escolhidos para o indivíduo.²⁹ Os nomes também demonstram o caminho da vida daquela pessoa, o seu porvir, de modo que estão filiados ao *orí* de cada indivíduo. O *orí* (cabeça) traz a ambiguidade do sentido, pois significa tanto a parte física do corpo humano, quanto o seu conteúdo interior e espiritual, sua alma, sua essência, suas missões na terra, seu destino. É relacionado ao ponto mais alto ou superior, é o próprio *òrìṣà* que cada um possui, dono dos percursos e caminhos que cada indivíduo escolheu antes de retornar à terra. Por isso, dizem que não existe um *òrìṣà* que mais apoie o homem que o seu próprio *Orí*.

Os nomes, especialmente o *òrùkó àmútòrunwá* são vindos do além, preveem o destino e promovem a conexão entre a alma e o corpo. O *orí* está conosco antes de nascermos, é o nosso guia

25 ÌKÒTÚN, Reuben O. Surnames as Markers of Identity among the Yorùbá Sub-Ethnic Group Members. In: *Open Journal of Modern Linguistics*, 2014, nº 4, jun. 2014, p. 307-316.

26 OLAJUBU, 2003, p.34.

27 ADÉÉKÓ, Adélékè. Oral Poetry and Hegemony: Yorùbá Oríkì. In: *Dialectical Anthropology*, nº 3-4, vol. 26, set. 2001, p. 181-192.

28 Conforme ressaltou a autora, há pouca compreensão de que os arranjos sociais africanos, familiares e de outras formas, derivam de uma base conceitual diferente daquela do mundo ocidental. Por exemplo, o princípio predominante organizador de muitas famílias africanas tem sido os laços consanguíneos e não os conjugais, ou seja, as relações de sangue constituem o núcleo da família, contudo, o parentesco é forjado principalmente baseado nas relações de nascimento e não em laços matrimoniais. Cf. OYÉWÚMI, 2000.

29 A característica *sui generis* dos processos de nomeação para os Yorùbá se trata da elaborada estrutura linguística e da complexidade dos significados socioculturais. Para eles, a construção de nomes pessoais é baseada nas regras lexicais, sintáticas, semânticas e pragmáticas da língua. Os nomes pessoais dos Yorùbá são, portanto, significativos e reflexivos da realidade conceitual e sociocultural do grupo. In: AKINNASO, 1980, p. 277.

e o nosso guardião, e por isso é importante cuidar dele por meio de rituais (*Ìbòrí*). Portanto, o nome dado a uma criança no nascimento tem seu efeito também sobre o seu futuro, pois relaciona-se a uma predestinação, mas sendo a ideia de destino humano no contexto Yorùbá entendida como um campo de possibilidades. Isso significa que há diferentes maneiras pelas quais o destino dos humanos pode ser alterado, o que põem em xeque a tendência a interpretar as tradições do contexto Yorùbá a partir de uma premissa de fatalismo e de atitude determinista em relação à vida.³⁰

Considerações Finais

Os processos de nomeação Yorùbá estão localizados, de maneira mais ampla, em uma epistemologia africana cujo diálogo permite interpretar e conhecer as multiplicidades das formas de ser e viver no mundo, que não são universais, mas, ao contrário, submetidas às especificidades da diversidade dos grupos. O povo Yorùbá se coloca em oposição direta à crença ocidental na unidade da natureza ou à interpretação monoteísta das práticas religiosas, à polarização entre bem e mal ou entre o ocidental e oriental, e à existência de certezas absolutas. Portanto, os processos de nomeação de indivíduos Yorùbá refletem a complexidade não somente dos entendimentos dos seus significados léxicos, como abordam representações e construções sociais do grupo.

Os rituais nominativos dos indivíduos Yorùbá reforçam a relação com a identidade em suas facetas individual e coletiva, com seus lastros territoriais em uma combinação de funções sociais diversas das nomeações, com identidades múltiplas e compostas por diversas combinações, dentre elas, atributos das linhagens materna e paterna. Em última instância, a nomeação na cultura Yorùbá demonstra os entendimentos e as vivências sobre as múltiplas temporalidades da vida dos indivíduos pertencentes a esse grupo, em um relacionamento muito imbricado entre a relevância dos nomes sobre o passado, o presente e o futuro não somente do indivíduo, mas do coletivo. Também, expõem as dinâmicas culturais da preservação das tradições, apoiadas em combinações de elementos tradicionais e contemporâneos, entre a antiguidade e a modernidade.

Referências:

- ABÍMBÓLÁ, Kola. *Yorùbá Culture: a philosophical account*. United Kingdom: Birmingham, 2006.
- ADEMULEYA, Babasehinde A. The Concept of Ori in the Traditional Yoruba Visual Representation of Human Figures. In: *Nordic Journal of African Studies*, nº 2, vol. 16, 2007, p. 212-220.

30 Há diversas interpretações e controvérsias relacionadas à interpretação dos Yorùbá sobre o seu futuro, conforme explicitou BALOGUN, Oladele A. The Concepts of Ori and Human Destiny in Traditional Yoruba Thought: A Soft-Deterministic Interpretation. In: *Nordic Journal of African Studies*, nº 1, vol. 16, 2007, p. 116–130.

ADÉÉKÓ, Adélékè. Oral Poetry and Hegemony: Yorùbá Oríkì. In: *Dialectical Anthropology*, nº 3-4, vol. 26, set. 2001, p. 181-192.

ADEGBINDIN, Omotade H. *Ifa in Yoruba Thought System*. Durham: Carolina Academic Press, 2014.

AKINRULI, Samuel A.; AKINRULI, Luana C.M.C. Descolonizando práticas e saberes: um exercício de reflexão sobre os estudos culturais na África Ocidental: o caso da Nigéria e do povo Yorùbá. In: SANTOS, Vanicléia S.; MARCUSSI, Alexandre A; AMADO, Leopoldo; RESENDE, Taciana A. Ga. de. (Org.). *Cultura, História Intelectual e Patrimônio na África Ocidental (séculos XV-XIX)*. Curitiba: Brasil Publishing, 2019, p. 67-94.

AKINRULI, Samuel A.; AKINRULI, Luana C.M.C. Entre língua e cultura de um grupo étnico: o ensino de Yorùbá em uma experiência de ensino, pesquisa e extensão. In: *Anais do III CIM – Congresso de Inovação e Metodologias no Ensino Superior*. Belo Horizonte: Diretoria de Inovação e Metodologias de Ensino (Giz/UFMG), 2017, p. 1-10. Disponível em: <https://congressos.ufmg.br/index.php/congressogiz/CIM/paper/download/598/315>, acesso em 2 de dezembro de 2019.

AKINNASO, F. Niyi. The Sociolinguistic Basis of Yoruba Personal Names. In: *Anthropological Linguistics*, nº 7, vol. 22, 1980, p. 275-304.

ARKER, Clare. “Redreaming the World”: ontological difference and abiku perception in The Famished Road. In: *Postcolonial Fiction and Disability: exceptional children, metaphor and materiality*. New York: Palgrave Macmillan, 2011, p.158-188.

BALOGUN, Babalola J. An Examination of the Yoruba Traditional – Existentialist Conception of Evil. In: *Thought and Practice: a Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK) – New Series*, nº 2, vol. 6, dez. 2014, p. 55-73.

BARKER, Clare. “Redreaming the World”: ontological difference and abiku perception in The Famished Road. In: *Postcolonial Fiction and Disability: exceptional children, metaphor and materiality*. New York: Palgrave Macmillan, 2011, p. 158-188.

DREWAL, Margaret T. *Yoruba Ritual: performers, play, agency*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

JOHNSON, Samuel (Rev.) & JOHNSON, Obadiah (Dr.). *The History of The Yorubas*. Lagos: CSS Limited, 2001. [1921]

Ifa of the Yoruba People of Nigeria. Disponível em http://www.unesco.org/archives/multimedia/?pg=33&s=films_details&id=3742, acessado em 10 de dezembro de 2019.

ÌKÒTÚN, Reuben O. Surnames as Markers of Identity among the Yorùbá Sub-Ethnic Group Members. In: *Open Journal of Modern Linguistics*, 2014, nº 4, jun. 2014, p. 307-316.

- MOBOLADE, Timothy. The Concept of Abiku. In: *African Arts*, nº 1, vol. 7, out. 1973, p. 62-64.
- ODEBODE, Idowu; ONADIPE, Adenike. A speech act analysis of Abiku names among the Yoruba Nigerians. In: *Language in India*, nº 5, vol. 12, mai. 2012, p. 129-142.
- OGUNWALE, Joshua A. A Pragmalinguistic Study of Yoruba Personal Names. In: *Journal of Literary Onomastics*, nº 01, vol. 2, 2012, p. 24-35.
- OKEWANDE, Oluwole T. Etymological investigation of tones in the Yorùbá personal praise names: Oríkì Àbíso. In: *International Journal of Humanities and Cultural Studies*, vol. 2, nº 1, jun. 2015, p. 486-494.
- OLAJUBU, Oyeronke. *Women in the Yoruba religious sphere*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- OLÚFÉMI, Táiwò. Ifá: An Account of a Divination System and Some Concluding Epistemological Questions. In: WIREDU, Kwasi (ed.). *Companion to African Philosophy*. New Jersey: Blackwell Publishing, 2004, p. 304-312.
- OLÚWOLÉ, Sophie B. Culture, Gender, and Development Theories in Africa. In: *Africa Development*, vol. XXII, nº 1, 1997, p. 95-121.
- OLÚWOLÉ, Sophie B. *Socrates and Òrúnmilà: Two Patron Saints of Classical Philosophy*. 3ª ed. Lagos: Ark Publishers, 2017.
- ONIBERE, S.G.A.; ADOGBO, Michael P. (eds). *Selected Themes in The Study of Religions in Nigeria*. Lagos: Malthouse Press Limited, 2010.
- OYÈWÚMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. In: *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series – Volume 1. Dakar: CODESRIA, 2004, p. 1-8.
- OYÈWÚMI, Oyèrónké. Family Bonds – Conceptual Binds: African Notes on Feminist Epistemologies. In: *Signs*, nº 4, vol. 25, verão de 2000, p. 1093-1098.
- SOCIETY, Church Missionary. *A dictionary of the Yoruba language*. Lagos: Church Missionary Society Bookshop, 1918.
- TRAGER, Lillian (Abeke). *Yoruba Hometowns: community, identity, and development in Nigeria*. London: Lynne Rienner Publishers, 2001.