

IROKO E ARÁ-KOLÉ: COMENTÁRIO EXEGÉTICO A UM MITO IORUBÁ-LUCUMÍ

Contribuição ao diálogo com as religiões afro-americanas*

Orlando Espín S.J.

A religião dos iorubás, tanto na América como na Nigéria, é rica em mitos. Entretanto, no Brasil e em Cuba, os *appatakís*¹ entraram, desde há pouco mais de um século, em processo de reformulação não só devido ao inevitável sincretismo, mas também por causa da transmissão oral. Hoje, com o lento processo de transcrição dos mitos em cadernos e coleções escritas, está começando (de maneira generalizada) a fixação de textos e sua comunicação semelhante em regiões diferentes². Isso

* Vinte anos depois da Declaração "Nostra Aetate" do Concílio Vaticano II, o diálogo com as religiões não-cristãs latino-americanas ainda não ocupou suficientemente a atenção dos teólogos. O artigo que ora oferecemos aos leitores, é uma tentativa — talvez pioneira — no campo da exegese dos mitos iorubás na América Latina. Até hoje o mundo iorubá latino-americano tem ficado longe de nossa Teologia e de nossa pastoral. A Teologia latino-americana tem levado em conta a religião e cultura dos negros só em termos de "religiosidade popular", não lhe reconhecendo sequer o nome de "religião". É uma incongruência não levar a sério a fé não-cristã de milhões de latino-americanos, pois equivaleria (quase) a mantê-los no silêncio teológico, histórico e cultural que lhes foi imposto durante séculos de racismo e escravidão. Também eles têm sua parte de contribuição ao processo teológico e libertador do Continente. A publicação deste artigo quer contribuir para um diálogo sério, em perspectiva teológica, com a significativa parcela africana da herança cultural do nosso Continente. (Nota da Redação)

¹ *Appatakí* é o termo que se usa em Cuba, entre os iorubás, para designar os mitos ou histórias sagradas. Também pode ser escrito *patakí*. Originalmente, dos *odu* de Ifá e do *Dilogum*. Cf. L. CABRERA, *Anagó. Vocabulario lucumí*, Chicherekú, Miami 1970) [A grafia dos vocábulos iorubás segue a adotada por O. G. CACCIATORE, *Dicionário de cultos afro-brasileiros*, Forense Universitária — SEEC/RJ, Rio de Janeiro, 1977). Os termos não-existentes no dicionário de O. Cacciatore são conservados na grafia empregada no original deste artigo e que é a grafia da maioria dos *lucumí* cubanos. Para o próprio vocábulo "iorubá" prefere-se a grafia de O. G. Cacciatore, contra o dicionarista Aurélio Buarque de Hollanda que traz acentuação paroxítona (*ioruba*). — Nota do Tradutor]

² Discute-se, entre os crentes, a validade da fixação escrita dos mitos. A transmissão oral foi sempre a regra, não por falta da escrita, mas pelo valor religioso da palavra falada. Contudo, pelo menos nas Antilhas (e nas áreas que de-

permitirá, com a continuação do processo, que os mitos iorubás na América possam ser estudados e valorizados, ao mesmo tempo que preservados do esquecimento ou da adulteração.

Mas qualquer que seja a realidade em vinte ou trinta anos, não se conseguirá fixar por escrito senão os mitos que agora ou no futuro se transmitem. Isto é, o processo mesmo de transmissão oral do texto foi reformulando-o de tal maneira que, ao encontrar sua estabilização escrita, não chega em sua forma original, mas na conhecida no momento da fixação. Querer conhecer os originais ou interpretar os textos fixados, obriga, então, à exegese.

1. DIFICULDADES E PROBLEMAS DA EXEGESE DOS MITOS IORUBÁS

São muitas as dificuldades que se encontram para qualquer tentativa de exegese. Em primeiro lugar, a escravidão se encarregou de debilitar a coerência da etnia iorubá na América e, certamente, no que se refere a sua religião. É admirável que se tenha mantido grande parte do universo religioso, mas não sem ter sofrido sérios desvios que de alguma maneira modificaram conteúdos e expressões. A título de exemplo, podemos mencionar o desaparecimento do autêntico sacerdócio de Orumilá no Brasil (apesar de os *babalaôs* terem sido e serem ainda indispensáveis para a religião tanto na Nigéria como em Cuba); o esquecimento de dezenas de *orixás* nigerianos entre os iorubás latino-americanos e, so-

pendem delas no religioso), torna-se evidente que o processo de fixação escrita está ganhando terreno. Comumente, os textos sagrados aparecem em cadernos escritos à mão, de uso particular e exclusivo de *ialorixás*, *babalaôs*, etc., e que vão passando de uma a outra geração no sacerdócio. Parece — mas é conjectura nossa — que a exigência de memorização das centenas de *odu* de Ifá (que chegam a mais de quatro mil) por parte dos *babalaôs*, obrigou a muitos deles a começar a fixação escrita e a transmiti-la assim a novos iniciados no sacerdócio de Orumilá. Apesar de — para os mais puristas — não ser muito ortodoxo, é certo que são os *babalaôs* os que mais cadernos escreveram e guardam com zelo, como também os que mais defendem o direito de fazê-lo. Dados o prestígio e a importância deste sacerdócio em Cuba (e Porto Rico), é possível ver em seu grupo o início do processo de fixação escrita, embora não se tenha limitado só aos *babalaôs*. Os primeiros cadernos de que se tem notícia apareceram em Cuba no início do século. Uma comprovação circunstancial da nossa hipótese da origem do processo de escritura entre os *babalaôs* é que, no Brasil, onde falta o autêntico sacerdócio de Orumilá, as exigências de memorização ou uso dos mais de quatro mil *odus* de Ifá (e sua transmissão a novas gerações) não foram intensas e, portanto, não obrigaram a buscar nos cadernos escritos uma alternativa à memorização e ao risco do esquecimento. Daí talvez que o processo de fixação escrita não esteja tão avançado no Brasil como em Cuba, por exemplo, e que a transmissão oral seja ainda o meio comum de ensino no Candomblé-nagô.

bretudo em Cuba, a reelaboração da mitologia, a fim de transformar os *orixás* em grupos de parentesco (fazendo, assim, que "seres divinos" que na África não estavam relacionados por laços familiares, apareçam nas Antilhas como membros de um grande clã ou família).

Outra dificuldade para a exegese dos textos iorubás na América é a ausência de uma autoridade religiosa central que, de alguma maneira, regule ou estabeleça a ortodoxia e conteúdos a serem admitidos universalmente. A realidade é que, — e até com bastante uniformidade para o que se poderia esperar —, cada casa de culto e cada região geográfica guardou e transmitiu suas próprias tradições orais que nem sempre coincidem umas com as outras. Mas, apesar disso, o prestígio de alguns sacerdotes ou sacerdotisas na memória coletiva do povo iorubá na América Latina, foi provavelmente, o melhor meio para preservar certa unidade mínima e um alto grau de fidelidade às fontes.

Os problemas que enfrenta a exegese dos *appatakís* são numerosos; mas valham os acima mencionados como amostra das dificuldades. Entretanto, queremos destacar um obstáculo que encontramos ao tentar qualquer interpretação ou recuperação dos textos: o sincretismo. Este não só provocou a reformulação dos originais nigerianos, ou a criação de novos mitos na América devido ao confronto com a Igreja católica e como maneira de sobreviver num contexto muito adverso, mas também foi o resultado da miscigenação entre as diversas etnias africanas. O sincretismo intra-africano já havia começado do outro lado do Atlântico desde antes do início do tráfico de escravos para a América. Exemplo disso é a rica influência mútua observável entre os *ewe-fon* de Daomei (atual Benin) e os *iorubá-nagô* da Nigéria. Mas foi na América Latina que o sincretismo intra-africano se agilizou, criando-se novas sínteses religiosas, novas elaborações míticas e rituais, com a contribuição das etnias que foram trazidas para o nosso continente. Entretanto, pelo menos no Brasil e em Cuba, não cabe dúvida de que os iorubás exerceram a hegemonia religioso-cultural e atuaram como matriz dentro da qual novas sínteses foram gestadas³.

Por isso os *appatakís* latino-americanos não podem ser compreendidos como transmissão pura e simples do *appatakí* nigeriano, ainda que, evidentemente, a matriz iorubá seja predominante. Na América, os mitos sofreram a influência desse sincretismo intra-africano, mas, além disso, sofreram a penetração do catolicismo obrigatório e ambiental. Não é fácil, portanto, separar as camadas mais recentes (sincréticas) do

³ No Haiti e na República Dominicana, pela predominância cultural e numérica dos *ewe-fon*, foram estes que mantiveram a hegemonia, assimilando em sua religião as tradições das outras etnias. O resultado foi o Vodou, embora em sua versão dominicana se percebam alguns traços mais fortes de origem conga.

texto de um *appatakí* para buscar a sua forma ou conteúdo iorubá original. Se se quer saber o que veio da África, será preciso recordar que mesmo isso não é o iorubá puro.

Mais ainda. Aqui na América os iorubás se encontraram com outras etnias por eles já conhecidas (os ewe-fon, por exemplo), e aqui continuaram o processo sincrético começado na África. Por isso, como distinguir o iorubá das outras influências africanas, quando estas influências ocorreram, em momentos diferentes e sob circunstâncias diversas, em ambos os lados do Atlântico? O que é fruto do sincretismo intra-africano no continente de origem, e o que é fruto do sincretismo intra-africano na América Latina? Que critérios usamos para distingui-los? Cabe, pois, perguntar frente a qualquer *appatakí*, o que é inegavelmente iorubá? Que é, no mesmo *appatakí*, contribuição de outros grupos étnicos tanto antes como durante (ou depois) da escravidão? Que efeitos pode ter tido a abolição, pela mobilidade que proporcionou, no processo sincrético mais recente?

Por outro lado, a presença de elementos católicos num mito é, às vezes, mais fácil de detectar. Por exemplo, sinal desta influência seriam os símbolos religiosos evidentemente cristãos ou ibéricos; ou formulações dos textos que incluem referências a acontecimentos, coisas ou explicações que historicamente se demonstre que eram impossíveis ou desconhecidos na África, ou contraditórios com relação à religião dos antigos escravos; ou também evoluções de mitos anteriores que obviamente ocorrem em contexto católico ou que pretendem defender a religião iorubá de acusações católicas⁴. Entretanto, deve-se sempre levar em consideração que os preconceitos étnicos podem interferir na exegese, caso o exegeta acredite que alguma idéia, explicação, etc., é demasiado "sublime" ou "elaborada" para ser iorubá. Primeiro será preciso provar que a sofisticação de idéias ou explicações era impossível ou difícil entre os iorubás (e basta o que se crê de Olodumarê, o Ser Supremo, para mostrar que a sofisticação de pensamento também era e é patrimônio desta etnia), ou será necessário provar que *esta* elaboração *neste* mito — qualquer que seja o mito que se interprete — não é de nenhuma maneira explicável a partir de outros elementos do universo religioso iorubá, ou é, evidentemente, alheio a ele. Às vezes é fácil provar ou mostrar a origem não-iorubá, mas outras vezes é simplesmente impossível. Suponhamos que

⁴ Entre os muitos exemplos de influência católica que poderíamos citar, vejamos um mito sobre como chegou Oxum a Cuba (em: M. CROS SANDOVAL, *La religión afrocubana*, Playor, Madrid, 1975, 11-12) ou um *appatakí* sobre a criação do mundo que mostra um inconfundível — e expresso — paralelo com o relato bíblico (em: J. GARCÍA CORTÉS, *El Santo. Los secretos de la Sante-ría*, Universal, Miami, 1971, 85-94).

sempre haverá uma dose de intuição em todo esforço exegético, mais além do que se possa ou não provar.

Outra observação sobre a exegese se refere à língua. Em primeiro lugar, embora a língua iorubá se tenha mantido nos círculos religiosos, não deixa de verificar-se — mesmo aí — uma degeneração de seu uso (que, recentemente, se defronta com esforços de recuperação). Os “negros velhos” — como os chama L. Cabrera —, quase sempre ex-escravos ou filhos de escravos, podiam comunicar-se melhor em iorubá que na língua dos brancos (inclusive já entrado o séc. XX); mas, pouco a pouco, seus descendentes foram perdendo tal habilidade e a língua iorubá se converteu em idioma sagrado, para uso cúltico, especialmente na área cultural cubana. A maioria dos fiéis já não entende iorubá (salvo palavras e frases soltas, ou alguns cantos prefixados). Embora esteja acontecendo em alguns lugares um processo de recuperação da língua nigeriana, sendo ensinada até a crianças, não se pode prever se esta luta por manter a vigência do iorubá (e sua paralela batalha por preservar a cultura) dará resultados ou se generalizará mais além dos círculos limitados em que está ocorrendo. O fato é que o iorubá, como língua, está ficando como “vestígio vinculante” em contexto ritual, ao menos nas Antilhas (e, supomos, também no Brasil).

Os *appatakís* foram originalmente transmitidos em iorubá. Porém a fixação escrita que observamos nos últimos anos (e que vem crescendo) é toda em espanhol, ainda que inclua, com certa freqüência, fragmentos inteiros em iorubá. Quais eram os textos primeiros em sua língua de origem? São exatas as traduções? Até que ponto o traduzir implicou em alterações nos originais? As traduções para idiomas europeus, e a seguir sua fixação escrita, estarão criando algum tipo de *corpus* que, talvez dentro de algumas décadas, será admitido como válido universalmente (ou ao menos nas Antilhas)?

Ainda que seja possível, em teoria, a tradução inversa (do espanhol ao iorubá) para tratar de reconstruir o texto primeiro, encontramos com outra série de dificuldades: as do desenvolvimento próprio da língua iorubá. Evidentemente, hoje, na Nigéria, fala-se e escreve-se em iorubá. Não obstante, já se passaram um ou dois séculos desde que a língua chegou à América. Daí ter que se levar muito seriamente em conta as modificações geradas pelo desenvolvimento que qualquer língua passa ao longo de tantos anos. O iorubá original não conhecia a escrita. Toda transmissão de mitos era exclusivamente oral. Portanto, o iorubá original de um texto latino-americano significa o mesmo, ou se emprega da mesma maneira hoje como há dois séculos e meio atrás? A gramática não mudou nada, ou ao menos em nada que afete a interpretação de textos antigos? Que conhecimento seguro temos do iorubá que primeiro chegou à América — e do que lhe precedeu na África — que nos permita

ter certeza?

Apesar de que algumas dificuldades com os textos sagrados nigerianos sejam parecidas com as que enfrenta o exegeta da Bíblia, os contextos e problemas lingüísticos são também muito diferentes. Para o mundo bíblico existe uma imponente bibliografia e numerosas fontes escritas contemporâneas aos textos, etc. Esta não é a situação com relação aos mitos iorubás. Aqui, a escrita é muito recente, a bibliografia também o é, e as fontes são praticamente orais. Além do mais, existe a importante diferença entre as duas religiões (judeu-cristã e iorubá): a presença determinante de revelação normativa, escrita e histórica numa e não na outra. Não significa que não exista história no universo religioso iorubá, ou que careça de revelação. Apenas indica que os *tipos* de concepção de história, os *modos* de revelação, além da centralidade de Jesus para os cristãos, etc., fazem com que ambas as religiões pertençam a mundos hermenêuticos diferentes. O emprego de métodos exegéticos aplicáveis à Bíblia não é adequado à realidade da mitologia iorubá.

Por último, outra área de dificuldades para a exegese é a dos contextos sócio-históricos dos mitos. Alguns dados da história iorubá hoje parecem ser admitidos como certos, mas muito fica envolto na conjectura e na lenda. Mas não só o passado nigeriano, senão a mesma experiência iorubá na América é, às vezes, tão difícil de recuperar como aquele passado.

O sistema escravista latino-americano impediu, por muitas décadas, o interesse pela cultura, pela história e pela religião dos africanos. E muito menos permitiu ao escravo preservar por escrito seu patrimônio. Os resultados, para nossa investigação moderna dos *appataks*, são fontes escritas viciadas pelo racismo dos amos ou por sua ignorância do que realmente sucedia entre os negros; ou são tradições orais que não há como avaliar (exceto por comparação entre diversas áreas do Continente ou com a Nigéria atual).

A reconstrução exegética das fases de elaboração de um mito, dada a carência de material escrito ou histórico comprovado, é altamente problemática, embora o moderno aumento de conhecimentos da cultura, da mitologia e da história iorubás abram novas esperanças e possibilidades para a investigação. Maior dificuldade enfrenta, entretanto, a tentativa séria de interpretação que procura esclarecer o uso original de um mito e que trate de seguir sua elaboração textual a partir das mudanças no uso do texto. Se a isso acrescentamos a necessidade de relacionar mudanças de uso e processo de elaboração com os contextos sócio-históricos ou econômicos do povo iorubá (na Nigéria ou na América), a dimensão dos obstáculos torna-se imensa. Mas como chegar a uma interpretação válida dos mitos sem incluir nela contextos, elaborações tex-

tuais e usos?

2. NECESSIDADE DO DIÁLOGO IORUBÁ-CRISTÃO

Diante do que foi dito até agora, cabe perguntar se não é muito arriscado empreender a exegese de um *appatakí*, como pretendemos fazê-lo em seguida. Como interpretar um texto sagrado iorubá com tantas limitações e conscientes de que estas não foram superadas? Evidentemente, é um risco e uma ousadia. Mas, frente à religião iorubá na América, já não podemos permanecer somente no nível descritivo. A ousadia nos convida a corrermos o risco e a enfrentarmos-nos com a urgência e a necessidade da exegese. Em nosso caso, esta se limita à interpretação dos mitos⁵. Queremos compreender, interpretar (explicitamente, desde a tradição teológica católica) os conteúdos da fé iorubá expressos nos *appatakís*.

Hoje, na teologia católica, há um sincero compromisso com o diálogo inter-religioso. As religiões não-cristãs são hoje vistas também como veículos da graça e do Espírito e como meios de salvação⁶. O diálogo é a atitude fundamental no presente. Isso é evidente com relação ao judaísmo, islamismo, hinduísmo e budismo.

Mas, apesar de tudo, parece que na América Latina ainda não levamos suficientemente a sério, do ponto de vista teológico, a presença de religiões não-cristãs. Às vezes damos a impressão de que tudo aqui foi católico ou protestante ou, quando muito, "vestígio" de religiões pré-colombianas ou coloniais que não merecem o estudo sistemático e o

⁵ A religião iorubá é rica em mitos, mas também a liturgia tem enorme importância. A organização interna da religião (sacerdócio, casas de culto, fraternidades etc.) é complexa e não é explicável meramente por critérios não-religiosos. Por isso seria irresponsável pensar que o estudo da mitologia é suficiente para conhecer a religião. Mas é necessário.

⁶ Não podemos aprofundar aqui, como desejaríamos, o tema da Teologia das religiões. A bibliografia moderna é muito ampla. A título de exemplos das diversas correntes de pensamento, cf. J. DANIELLOU, *Le mystère du salut des nations*, Seuil, Paris 1948. ID., *Christianisme et religions non-chrétiennes, Études* 321 (1964) 323-336. L. SARTORI, *Teología de las religiones no cristianas, DicTeolInterd IV*, 416-436. A. RACE, *Christians and Religious Pluralism*, Orbis, Maryknoll 1982. P. TILLICH, *Christianity and the Encounter of World Religions*, Scribners, Nova York 1963. R. PANIKKAR, *Religión y religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1965. J. NEUNER (ed.), *Christian Revelation and Word Religions*, Longmans Green, Londres 1967. H. R. SCHLETTE, *Cristianos y no cristianos. Diálogo de salvación*, Herder, Barcelona 1969. E. CORNELIS, *Valores de las religiones no cristianas*, Herder, Barcelona 1970. K. RAHNER, *Christianity and Non-Christian Religions, Theological Investigations V*, Helicon, Baltimore 1966, 115-134.

trato dialogal oferecido ao Islã ou ao hinduísmo. As religiões negras na América, antes que "religiões", eram (e ainda são para muitos) superstição e bruxaria. Só depois do Vaticano II começamos a perceber a riqueza, magnitude e longa história da fé (africana) de milhões de latino-americanos. Só nas duas últimas décadas, muito lentamente e entre poucos, começa a ser semeada uma teologia latino-americana das religiões.

Ultrapassando os preconceitos, o propósito de diálogo, por fim, é também elemento necessário em nosso continente. Mas para dialogar precisamos respeitar e conhecer. Devemos buscar juntos o que nos possibilite mostrar a ação de Deus entre nós. O presente trabalho situa-se explicitamente nesse contexto de busca, de possibilitação do diálogo e, portanto, na trilha da teologia latino-americana das religiões.

3. OS APPATAKÍS LATINO-AMERICANOS

São numerosíssimos os *appatakís* latino-americanos. Aqui vamos estudar apenas um deles. É um mito conhecido em Cuba e na área cultural que dela depende quanto ao âmbito religioso. Na ilha de Cuba existiu a escravidão até o último quartel do séc. XIX, e o tráfico de escravos se deteve poucos anos antes da abolição⁷. Em Cuba os iorubás são chamados *lucumí* e sua religião se conhece comumente como "*Santería*" ou *Regra de Osha*⁸. As tradições nigerianas conservam-se com um sacerdócio estabelecido e autêntico e com alto grau de fidelidade às origens. O sincretismo é evidente, mas sua influência é freqüentemente mais periférica do que se poderia esperar. Em Cuba os *lucumí* conseguiram ter uma influência maior que no Brasil, tanto no religioso como em termos culturais mais amplos. De tal maneira que é muito elevado o número de brancos, por exemplo, que participa ativamente na "*Santería*" e inclusive no sacerdócio.

O mito que vamos estudar é *lucumí*. Tem evidentes raízes nigerianas e o vestígio do catolicismo é mínimo (para não dizer inexistente). Como veremos mais adiante (no comentário ao v. 41), o texto parece ser o resultado de uma fase intermediária de elaboração, evocando algum mito antigo e talvez já perdido, mas sem mostrar mais sincretismo que o ocorrido na África (e ainda assim num grau bastante baixo). Inclusive há algumas indicações circunstanciais (que serão notadas no comentário) de ser este um *appatakí* fruto da combinação de outros mais anti-

⁷ Lembre-se que Cuba só conseguiu sua independência neste século: 1902. Cf. F. W. KNIGHT, *Slave Society in Cuba During the Nineteenth Century*, Univ. of Wisconsin Press, Madison 1970. A. F. CORWIN, *Spain and the Abolition of Slavery in Cuba: 1817-1896*, Univ. of Texas Press, Austin, 1967).

⁸ Escreveu-se muito sobre a *Santería*. Como exemplos, podem ver-se os títulos que recomendamos na bibliografia, no final deste trabalho.

gos e que já não se conservam como textos independentes. Evidentemente é um mito nigeriano conservado com muita fidelidade na América. Sua redação atual, fixada por escrito, é obviamente cubana: há referências a animais e plantas com seus nomes antilhanos, e há uma transferência de Iroko (na África identificado com uma árvore e em Cuba com outra). No entanto, essa redação cubana não mostra sinais de ter alterado a história que narra, além desses pormenores mínimos. Isto é, todo seu conteúdo é coerente com o resto da religião iorubá, não supõe nenhum desenvolvimento inesperado em mitologia ou rito, e não oferece nenhuma dúvida sobre sua fonte oral iorubá. Este *appatakí* sobre Iroko e Ará-Kolé, que conta (sem excluir outros temas) a origem do Bem e do Mal, é um bom exemplo da mitologia iorubá na América e uma bela mostra do universo religioso e da qualidade poética do povo *lucumí*.

O texto do *appatakí* que passamos a apresentar, merece alguns breves esclarecimentos sobre sua representatividade. Em primeiro lugar, seguimos a fixação escrita que aparece num caderno de "*santero*", mas que conseguimos verificar em outros centros de culto. Em segundo lugar, o mesmo texto (com mínimas variações) foi publicado por M. Cros Sandoval⁹, e a comparação entre as duas versões do mesmo *appatakí* mostrou não só o alto grau de fixação escrita já alcançado, mas também uma semelhança assombrosa. O texto publicado por Cros Sandoval foi obtido em Miami, enquanto o nosso procede de Porto Rico. Para maior confirmação (além da comparação que fizemos com formas de mito transmitidas em outras casas de culto em Porto Rico, Miami e Nova York), conseguimos verificar sua existência e difusão em Cuba. Nossos informantes nos asseguram que este *appatakí* é conhecido por lá, em formas mais ou menos iguais, (quase sempre, como viemos a saber, na parte oriental da ilha). Todo este processo longo de verificação nos assegura que o mito é representativo do que se transmite em "*Santería*" sobre esse tema. Seria interessante (e importante) chegar a verificar sua presença, difusão, uso, etc., no Candomblé-nagô da Bahia.

O *appatakí* que estudamos como mito, deveria chegar a sua interpretação plena, dentro da religião iorubá, no contexto do rito¹⁰. Isto é, comumente se considera que é a liturgia que oferece ao mito as chaves

⁹ Em: M. CROSSANDOVAL, *La religión afrocubana*, ob. cit. 113-116. *Santero(a)* é o termo usado em Cuba para designar o sacerdote ou sacerdotisa. É sinônimo de *ialorixá* ou *babalorixá*, mas nunca se usa em referência ao *babalaô*.

¹⁰ Ver nota 5. Aqui acrescentamos as seguintes observações: A) O rito, quase sempre é interpretação existencial do mito. Isto é, quem toma parte na celebração litúrgica, como crente, está fazendo sua a narração sagrada, não só como verdade na qual se crê, mas também como verdade que compromete. O rito, por outro lado, só tem sentido religioso quando vem acompanhado do mito. Aquele sem este logo desembocaria em magia. Rito sem mito, possível na prática como gesto mágico, não se explica por si mesmo porque o símbolo ou a ação litúrgicos são por si mesmos ambivalentes. B) Dito isto, é evidente que o mito, embora comprometa como verdade preferencialmente no contexto litúrgico, pode ainda assim comunicar e preservar conteúdos religiosos — sem cair em magia — mesmo quando separado do rito que, talvez, originariamente o tenha acompanhado. A relação mito-rito, assim entendida, permite compreender melhor as razões aduzidas para o nosso interesse pela mitologia iorubá.

interpretativas vitais. Entretanto, no caso desta história sagrada de Iroko e Ará-Kolé não pudemos encontrar um uso ritual. Algumas referências a tradições cúlticas parecem evidentes no texto, ou ao menos possíveis; porém não deixam entrever se alguma vez este *appatakí* formou, com certeza, parte do corpo de mitos que se empregam no culto ou que o explicam e justificam. Apesar disso, podemos conjecturar que em alguma etapa de sua elaboração deve ter servido de explicação ou legitimação para sacrifícios de expiação, orações de arrependimento, ou algo parecido. Talvez lentamente se tenha ido desenvolvendo a necessidade (a partir de círculos relacionados originalmente com ritos de expiação) de enfatizar certas qualidades ou atitudes de pureza de intenção, arrependimento do coração, humildade ante Deus, etc.. Inclusive, dentro de nossa hipótese, é também possível que a elaboração do mito tenha tido a finalidade de justificar algum grupo dentro da religião, ou de tirar importância a um outro. É também possível (embora pouco provável, devido à etapa intermediária, da qual provém, quase seguramente, o texto original) que a realidade do sistema escravocrata em Cuba tenha obrigado de algum modo a desvalorizar o rito e a enfatizar a valentia, sabedoria, solidariedade e compaixão. Mas... tudo isso são apenas hipóteses, a partir das bem poucas (e bastante indiretas) referências cúlticas do texto.

A divisão do texto em versículos e sua numeração é exclusivamente nossa. A intenção é facilitar a referência às partes e a possível reconstrução (que deixamos para outra oportunidade) dos *appatakís* que podem originariamente ter-se combinado para dar origem a este. Segue o texto na sua íntegra.

4. UM APPATAKÍ SOBRE IROKO E ARÁ-KOLÉ

¹ Nos princípios do mundo, o céu e a terra tiveram uma discussão.

² A terra argumentava que era mais velha e poderosa que seu irmão, o céu.

³ "Eu sou a base de tudo, sem mim o céu se desmoronaria, porque não teria nenhum apoio. Tudo seria fumaça. Eu crio todas as coisas vivas, as alimentos e as mantenho. ⁴ Sou a dona de tudo. Tudo se origina em mim, e tudo volta a mim. Meu poder não conhece limites". ⁵ E seguia repetindo: "Sou sólida, sou sólida. O céu é vazio, não tem corpo. Como podem suas posses ser comparadas com as minhas? Que tem ele, mais que suas nuvens, sua fumaça e sua luz? ⁶ Valho mais que ele. Ele deveria reverenciar-me".

⁷ Obá Olórun não respondeu, mas fez um sinal ao céu para que se afastasse, severo e ameaçador. ⁸ "Aprende tua lição", disse o céu enquanto se afastava. "Teu castigo será tão grande como teu arrogante orgulho".

⁹ Iroko, a sumaúma, preocupada, começou a meditar em meio ao grande silêncio que se seguiu ao afastamento do céu, ¹⁰ porque Iroko tinha suas raízes fincadas nas entranhas da terra, enquanto que seus galhos se estendiam no profundo da intimidade do céu. ¹¹ O sensível coração de Iroko estremeceu de medo ao compreender que a grande harmonia que havia existido desapareceria e que as criaturas terrestres sofreriam terríveis desgraças.

¹² Até esse momento o céu havia regulado as estações com terno cuidado, de maneira que o calor e o frio tivessem efeitos benévolos nas criaturas que povoavam a terra. ¹³ Nem as trovoadas nem as secas haviam castigado a terra. ¹⁴ A vida era feliz e a morte vinha sem dor. As enfermidades e as tragédias eram desconhecidas. A morte era pura, pois não existiam as epidemias. ¹⁵ O homem desfrutava de uma longa vida, e a velhice não trazia impedimentos físicos, apenas um desejo de imobilidade, e o silêncio se movia vagorosamente através das veias, buscando deliciosamente sua meta: o coração. ¹⁶ Suavemente os olhos se fechavam, vagorosamente chegava uma escuridão; a morte trazia a felicidade infinita. O fim era um belo ocaso. ¹⁷ A bondade pertencia a este mundo e uma pessoa moribunda podia sorrir ao pensar no grande banquete que seu corpo formoso e são ofereceria aos incontáveis vermes que o devorariam. ¹⁸ Ao imaginar carinhosamente o muito que se divertiriam os pássaros ao tirar-lhe seus brilhantes olhos convertidos em sementes. ¹⁹ Em seu sonhos, os animais, fraternalmente, pastariam de seus cabelos quando estes se misturassem com o capim tenro e nutritivo, e seus filhos e irmãos comeriam os suculentos tubérculos que foram alimentados por seus próprios ossos e por sua carne. ²⁰ Ninguém pensava em causar danos a ninguém. A natureza ainda não havia dado mau exemplo. ²¹ Não existiam bruxas malvadas nem plantas venenosas. Ninguém tinha que controlar o poder das forças maléficas que surgiram depois da dor e da miséria. ²² Tudo pertencia a todos e ninguém tinha que governar, conquistar nem reclamar posses. ²³ O coração humano era puro. O céu e a terra estavam unidos, e o céu ainda não havia enviado seu raio destruidor. ²⁴ Nunca as forças celestiais haviam enviado seu raio para destruir bosques, nem um sol impiedoso havia castigado a terra. O mar era uma calma infinita e nenhum vento furioso se originava nele. Ninguém se sentia intimidado pelo mar. ²⁵ O rato era o melhor amigo do gato, e o veneno dos escorpiões era uma gota de mel. ²⁶ Qualquer monstro tinha uma alma boa e cândida, e a hiena e a pomba tinham a mesma alma.

²⁷ A feiúra veio mais tarde, quando chegou o tempo dos sofrimentos. Isso fez Iroko chorar, ele, a árvore mais amada por ambos, o céu e a terra. ²⁸ Invadiu-o um luto profundo pelo que se perdia. Então a sumaúma produziu suas brancas flores e espalhou sua dor sobre toda a terra. ²⁹ Esta tristeza, que viajou com o vento, penetrou no homem, nos animais e em tudo quanto vivia. Uma tristeza nunca antes sentida encheu todas as almas. ³⁰ Quando, ao extinguir-se a tarde, se ouviu o grito profundo e desconcertante da coruja, foi um novo lamento no silêncio de um ocaso diferente. Iroko estendeu seus braços num gesto de proteção.

³¹ Essa noite foi uma noite diferente. Uma noite desconhecida, na qual a angústia e o medo fizeram sua aparição na terra, penetrando os sonhos, gerando a *lyondó*, dando novas formas e garras características e cruéis à escuridão. ³² No dia seguinte, homem, animal e todas as criaturas vivas se perguntavam assombradas, sem poder dar-se ainda uma resposta, por que ainda não existiam palavras para expressar a confusão e ansiedade. As vozes que se ouviam eram absurdas e ameaçadoras e penetravam no ar e na queda

das águas. ³³ Um dia inesperado nasceu cheio de trabalhos. O sol começou a devorar a vida. ³⁴ A sumaúma dizia a todas as criaturas que buscavam refúgio sob seus ramos: "Vamos rogar por nossa mãe, a terra, que ofendeu ao céu". ³⁵ Mas ninguém entendia Iroko, porque ninguém conhecia o significado da palavra ofender. ³⁶ Lentamente a terra estava secando. O sol obedecia às ordens de não queimar com seu calor e luz excessivas, mas de ir esgotando as águas pouco a pouco. ³⁷ Naquele tempo, as águas eram todas doces e potáveis, inofensivas, claras, mansas, cheias de virtudes e, como suas gigantescas bocas estavam abertas para o sol, subiram para o céu e foram sustentadas no ar. ³⁸ A terra sentia em suas entranhas os efeitos da fúria de seu irmão, o céu. Sofria terrivelmente de sede. ³⁹ E, finalmente, lhe implorou em voz baixa: "Irmão, minhas entranhas estão secando, manda-me um pouquinho de água".

⁴⁰ E o céu, longe de aliviar a sede atroz de sua irmã, a encheu de um fogo branco e soprou seu corpo ardente com um vento quente que, açoitando-a selvagememente, tornava ainda mais aguda a dor das queimaduras. ⁴¹ As criaturas da terra sofriam junto com ela o terrível tormento do fogo, da sede e da fome. Porém, o martírio de seus filhos era, para a terra, mais cruel que seu próprio sofrimento. ⁴² Submissa pedia perdão ao céu por seus filhos inocentes, pela erva esturricada e pelas árvores moribundas. ⁴³ O sofrimento fazia com que se perdessem as recordações da felicidade passada. A dor exauria as criaturas até que a última memória da felicidade, antes existente, fosse esquecida. ⁴⁴ Toda felicidade, agora, era remota e inacreditável. Começaram as maldições. A feiúra entrou no mundo. ⁴⁵ Foi então, quando nasceram todas as desgraças. As palavras se converteram em instrumento de maldade. ⁴⁶ A paz daqueles que morreram foi perturbada; e aqueles que morriam não podiam descansar na bela paz da noite, cuja doçura era duradoura. ⁴⁷ "Perdó-me", implorava a terra. Mas o céu, inclemente, guardou suas águas. Tudo era pó inerte, quase todos os animais haviam morrido. ⁴⁸ Homens como esqueletos, sem água nem alimentos para manter-se, continuavam a tarefa de cavar o martirizado corpo da terra em busca de água e de forças para devorar os que jaziam impotentes sobre as rochas nuas. ⁴⁹ Toda a vegetação havia desaparecido ⁵⁰ e somente uma árvore, em todo aquele mundo árido, com sua gigantesca copa, permaneceu verde e saudável. Era Iroko, que desde tempos imemoriais havia reverenciado o céu. À sumaúma dirigiam-se os mortos em busca de refúgio. ⁵¹ Os espíritos de Iroko falavam com o céu constantemente, tratando de salvar a terra e suas criaturas. Iroko era o filho predileto da terra e do céu. ⁵² Seus poderosos galhos acolhiam os que buscavam sua sombra e seu refúgio, sendo capaz de resistir ao castigo de Olórun. ⁵³ Iroko dava instruções aos que podiam penetrar no segredo que estava em suas raízes. ⁵⁴ Estes conheceram a grandeza da ofensa e então se humilharam e se purificaram aos pés da sumaúma, fazendo súplicas e sacrifícios. ⁵⁵ Assim, a erva miúda que havia a seu redor, os animais quadrúpedes, os pássaros e os homens que ainda restavam vivos e se tinham tornado clarividentes, realizaram o primeiro sacrifício em nome da terra.

⁵⁶ Como o céu havia se afastado, escolheu-se a cigarrinha como men-

sageira para levar a oferenda ao céu. A cigarrinha era o mais leve de todos os pássaros e provavelmente poderia alcançar as grandes alturas do céu.⁵⁷ A cigarrinha levantou vôo, mas não pôde chegar a seu destino. Na metade do caminho caiu vítima da fadiga. Então o papa-mosca foi escolhido por sua audácia e constância, mas não teve melhor sorte.⁵⁸ Outros pássaros foram enviados, mas suas asas quebravam-se ou seus corações falhavam ao alcançar certa altura, e se precipitavam de volta à terra.⁵⁹ Então o pássaro Ará-Kolé disse: "Vou levar as súplicas ao céu e estou certo de que só eu poderei chegar à outra margem".⁶⁰ Todos olharam com grande desprezo esse pássaro repulsivo, sombrio e horroroso que falava em tais termos.⁶¹ Nesse momento o intrépido animal, que era um grande voador, partiu com as oferendas para o céu e logo perdeu-se de vista.⁶² Entretanto, o rápido pássaro também caiu e a terra pareceu ter perdido sua última esperança.⁶³ Todos começaram a perguntar-se se aquele pássaro bobo e pesado, tão feio, que se alimentava devorando cadáveres, seria capaz de levar a cabo sua missão.⁶⁴ Aquele animal pestífero e feio era sua última esperança.⁶⁵ Assim Ará-Kolé partiu de novo, levando consigo a última súplica da terra que, sem muita confiança nessa missão, pensava que sua causa estava perdida.⁶⁶ Mas Ará-Kolé voou incansavelmente e com serenidade durante dias e noites, até o outro lado do céu.⁶⁷ Passou à margem e voou ainda mais longe, depositando as oferendas, e fazendo com que as palavras da terra fossem ouvidas. Dizia:⁶⁸ "Céu, a terra me enviou para implorar tua clemência. Os filhos e as criaturas da terra te pedem perdão. São teus servos e desde o mais profundo de seus corações imploram misericórdia.⁶⁹ Senhor, a terra está morrendo lá embaixo. Galinhas, galos, pombas, ovelhas, cachorros, gatos, todos nós estamos morrendo. Perdoa-nos, pedimos-te de coração".

⁷⁰ Depois que ouviu esta súplica, o céu voltou seus olhos para a terra. Fazia muito tempo que o céu não lançava nenhum olhar para a terra. Então a viu na nudez de sua morte.⁷¹ Vendo que agora o reverenciavam devotamente e com fervor, aceitou as oferendas da terra. "Perdão a terra", disse o céu à Ará-Kolé.⁷² Nesse momento as criaturas da terra viram como as nuvens se enchiam desde os quatro cantos do céu, e ouviram o coaxar das rãs líquidas que vinham nas nuvens ou que ressuscitavam do pó morto.

⁷³ Ruidosamente as águas começaram a precipitar-se desde o abismo em que haviam sido contidas, e desceram em grandes borbotões até chegar à terra.⁷⁴ Ará-Kolé voou dia e noite pelo grande espaço, fugindo do dilúvio que ameaçava afogá-lo. Quase o alcança quando, indomavelmente, as águas se derramaram sobre a terra formando um grande lago.⁷⁵ Graças a Iroko as criaturas se salvaram do dilúvio. A terra bebeu água e saciou a sua sede, gerou, cobriu sua nudez com novo verdor, dando graças ao céu.⁷⁶ Entretanto, nunca a terra voltou a conhecer os dias felizes do começo.⁷⁷ O céu nunca mais prestou muita atenção, cuidado ou afeto à terra, que agora lhe era indiferente.⁷⁸ E todo mundo sabe como tem sido a vida desde aquele dia.

5. AS PARTES TEMÁTICAS DO TEXTO

Este *appatakí* poderia ser dividido de várias maneiras, dependendo dos critérios que se empreguem e do que se pretendesse estudar no mito. Assim, por exemplo, caberia a possibilidade de uma abordagem com critérios de análise histórico-lingüística que produzisse uma reconstrução das várias tradições orais e dos estádios de elaboração (que parecem estar por detrás do texto atual). Este tipo de abordagem é evidentemente de grande importância. Porém, mesmo aproveitando alguns resultados dessa maneira de estudar o *appatakí*, optamos por um comentário exegético, temático, versículo por versículo. Julgamos ser esta opção mais proveitosa, como primeiro passo, dando primazia ao interesse pelo diálogo com a religião iorubá (ainda que talvez possa também haver, por detrás de nossa opção metodológica, uma apologia em favor do mútuo respeito).

O interesse pelo diálogo cristão-iorubá é o que mais nos preocupa. Certamente, mais do que a análise histórico-lingüística por si só. Poder-se-á aduzir que o conteúdo religioso dos mitos iorubás só será alcançado mais plenamente depois daquela análise. Esse argumento é evidente. Mas, como em muitos círculos teológicos ainda não se chegou a descobrir a riqueza e magnitude da fé iorubá e, inclusive, como parece que ainda não se chegou a compreender essa fé como "religião" (e religião não-cristã, mais exatamente), preferimos que este nosso estudo ajude, na medida do possível, a descobrir na teologia o que foi evidente para milhões de latino-americanos por mais de dois séculos.

Haverá diálogo verdadeiro entre o cristianismo e a religião dos iorubás, quando esta for considerada e respeitada como capaz de enriquecer o cristianismo (e não só vice-versa, como comumente se acreditou). Não parece merecer o nome de diálogo um encontro superficial ou folclórico, que pensa ver uma carência essencial no universo religioso *lucumí*, a nível de graça, verdade, etc.. A busca de condições de diálogo leva-nos a interessarmo-nos, primeiramente, pelo ensinamento deste *appatakí*, sem esquecer o aspecto histórico-lingüístico. Uma teologia latino-americana das religiões não pode nem deve limitar-se ao mero conhecimento das religiões não-cristãs no continente, mas sim elaborar teologicamente sua razão de ser e seu espaço na América Latina, e enfrentar a tarefa de estabelecer um clima de conhecimento verdadeiro e de respeito mútuo entre o cristianismo e as outras religiões presentes entre nós. Seria tragicamente irônico se a teologia latino-americana decidisse não prestar atenção às expressões religiosas populares mais tradicionalmente marginalizadas, ou se o fizesse como simples apêndice sem importância.

Tendo presentes estes esclarecimentos, voltemos ao *appatakí* que apresentamos. Cremos que, tematicamente, pode ser dividido nas se-

guintes partes:

- a) vv. 1-8 — O pecado da Terra e o castigo (por afastamento) do Céu.
- b) vv. 9-26 — O paraíso perdido por causa do pecado. Iroko, a sumaúma sagrada¹¹, entra em cena. É ele quem medita e convida o ouvinte (ou leitor) a meditar: que perdemos?
- c) vv. 27-39 — O mundo depois do pecado, em crise, e sem o auxílio do Céu. A Terra, no entanto, não admitia ainda sua culpa. Desatende-se o conselho de Iroko: pedir perdão.
- d) vv. 40-55 — Sem arrependimento, a Terra e todo ser vivo continuam a sofrer terrivelmente, mas Iroko acaba ensinando que é preciso arrepender-se e pedir perdão ao Céu. Mas, apesar das súplicas das criaturas, o Céu não responde. Parece que o v. 47 aqui está fora de seu lugar original.
- e) vv. 56-69 — Os esforços da Terra e suas criaturas por fazer-se ouvir no Céu. Dois passarinhos muito comuns e populares entre os *lucumí* cubanos — a cigarrinha (tomeguín)¹² e o papamosca (pitirre)¹³ — tratam de aproximar-se do Céu, mas não o conseguem. Todos os esforços e esperanças parecem esvaecer-se. Só um animal feio e rejeitado como Ará-Kolé¹⁴, que traz na sua feiúra o resultado do pecado (cf. v. 27), é que por fim consegue chegar junto a Deus e comovê-lo. A Terra pede perdão a Deus de todo coração.
- f) vv. 70-78 — Comovido, o Céu perdoa e faz chover, e a Terra se salva. A sabedoria de Iroko triunfa, ensinando a pedir perdão, e a valentia de Ará-Kolé, rejeitado por todos, salva a todos. O vv. 76-78, no entanto, concluem o *appatakí* com uma nota pessimista: Deus continua longe, a harmonia original não retornou e continua a haver sofrimento na Terra.

¹¹ *Ceiba pentandra* (L.) Gaertn. [Nome vulgar em espanhol: ceiba; em português: sumaúma. Árvore da família Bombacaceae, alcança cerca de 50 metros de altura e exibe enormes sapopemas (raiz tabular que irradia do tronco da árvore). A área de distribuição desta espécie estende-se do México ao norte da América do Sul. — Segundo O. Cacciatore, iroko, orixá fitomorfo nagô, era na África a teca africana ou maogani (*Chlorophora excelsa-morácea*). No Brasil foi identificado com a gameleira branca (*Ficus doliaría* M.). - *Nota do Tradutor*]

¹² *Tiaris olivacea* L. [Nome vulgar em espanhol: tomeguín; em português: cigarrinha. — *Nota do Tradutor*]

¹³ *Tyrannus dominicensis* Gmelin. [Nome vulgar em espanhol: pitirre; em português: papa-mosca. — *Nota do Tradutor*]

¹⁴ *Cathartes aura* L. Comumente conhecido em Cuba como "aura tiñosa". [Nome vulgar em português: urubu-de-cabeça-vermelha. — *Nota do Tradutor*]

6. COMENTÁRIO AO TEXTO COMPLETO

Depois de ter visto as partes em que, tematicamente, pode ser dividido este mito, passemos agora ao comentário de quase todos os versículos.

v. 2: O Céu e a Terra são "irmãos". *Òrun* (i.é, "céu") e *Ayé* (i.é, "terra"), ao ter personalidades próprias neste mito, parecem evocar relatos mais antigos sobre a Cabaça Cósmica, formada por *Obatalá* e *Odudua*. Veremos isto mais adiante (cf. v. 41).

vv. 3-4: O culto à Mãe Terra ressoa nestes versículos. Tanto o v. 2 como os vv. 3-4 podem ser sinais da presença de conteúdos mais antigos, provenientes de *appatakís* já desaparecidos, ou de uma fase intermediária de elaboração do presente mito (indicada pelo ciclo *Obatalá-Odudua* ou da Cabaça Cósmica), como indicaremos no comentário ao v. 41.

v. 7: *Obá* significa "rei". *Olórun* é um dos nomes sagrados do Ser Supremo iorubá. O vocábulo vem da combinação de outros dois: *Olo* ("dono") e *Òrun* ("céu"). Significa, desta maneira, algo assim como: "Dono do Céu" ou "Soberano do Céu". Com freqüência, nos mitos iorubás basta dizer *Òrun* ("céu"), para que se entenda que se está falando de Deus. Por isso, neste comentário usamos a maiúscula para escrever "Céu". Outros nomes do Ser Supremo iorubá são *Olodumarê* e *Olofin*.

Olórun "faz um sinal ao Céu". O gesto se dirige a si mesmo. Isto é, é Deus quem se afasta. O contexto deste mito permite deduzi-lo (cf. esp. vv. 68-69).

v. 8: O afastamento de Deus é provocado pelo pecado de soberba da Terra. É um castigo. É evidente a influência dos mitos que colocam o Ser Supremo iorubá afastado do mundo. Este *appatakí* em si não nos permite concluir que seja um Deus inacessível, mas concluímos pelos dados da religião iorubá que temos a partir de outras fontes.

v. 9: *Iroko* era, originariamente, um *orixá* fitomorfo na África. Morava numa árvore sagrada, também chamada *Iroko*. Em Cuba, *Iroko* continua sendo árvore sagrada: a *Sumaúma*. Mas nas Antilhas não é freqüente ser considerada um *orixá*, embora o *appatakí* que estudamos, a faça ter "espíritos" (v. 51), estar relacionada com os mortos (v. 50) e ter, evidentemente, uma personalidade própria. Não há dúvida de que aqui há ecos específicos de mitos nigerianos que relatavam as histórias do *orixá* *Iroko*. Mas, mesmo que em Cuba *Iroko* tenha deixado (quase sempre) de ser um *orixá*, há abundantes testemunhos de que continua sendo muito reverenciado¹⁵. Neste versículo, convida-se o ouvinte (ou

¹⁵ L. CABRERA recolhe outros ritos e mitos de *Iroko*. Cf. *El Monte*, Chichere-kú, Miami ²1968, 155-162, 179-186, 192-194.

leitor) a acompanhar o Iroko na meditação sobre o que se perdeu por causa do pecado e da soberba.

v. 11: A conseqüência mais grave do afastamento de Deus é o fim da harmonia (que será descrita a partir do próximo versículo). É com o fim da harmonia entre o Céu e a Terra vêm todas as desgraças e o perigo da extinção da vida. Neste *appatakí* se insiste na sabedoria de Iroko, que compreende o que significa tanto o pecado como a desventura que este traz. Iroko compreende, porque tem suas raízes nas "entranhas" da Terra e seus galhos na "intimidade" do Céu. Iroko, neste mito, faz as vezes de lugar de encontro da sabedoria e experiências de *Örun* e *Ayé*.

vv. 12-20: Com o v. 12 começa a segunda parte do *appatakí*, em que se descreve o paraíso que existia antes do pecado da Terra. Estes oito versículos contam da bondade das forças da natureza (vv. 12-13), mas a ênfase evidentemente se coloca no tema da morte. Talvez, para o gosto ocidental moderno, estes versículos sobre o processo da morte pareçam um pouco macabros. A morte, segundo o mito, já era conhecida no paraíso; mas "o fim era um belo acaso" e não uma interrupção abrupta da vida. No mundo de harmonia, agora perdido, desejava-se a morte, porque ela era no fundo uma opção pela vida, uma maneira de contribuir para a continuação da vida na Terra, um gesto de solidariedade. É possível que, por detrás desta visão tão otimista da morte e desta fé na vida, esteja presente a conhecida "teologia" iorubá sobre o *axé*.

v. 21: A bruxaria e a magia, segundo este versículo, são conseqüências do pecado. Parece que não se nega a validade do recurso a elas ("... ninguém *tinha que* controlar o poder..."), porém isto se explica por causa ou como conseqüência do pecado. Se é assim, *talvez* se pudesse duvidar da suposta e necessária essência mágica da religião iorubá na América. Será que é realmente essencial? Não será antes que até os *lucumí* reconhecem na magia um desvio — ainda que às vezes consentido — do verdadeiramente essencial em sua religião?

v. 22: Tanto na Nigéria como depois na América, a história iorubá conhecia a guerra, a escravidão, a cobiça, etc. Este versículo e a primeira frase do seguinte nos falam da harmonia entre os humanos antes do pecado. É interessante notar que, para referir-se às relações sociais e interpessoais, dentre todas as imagens possíveis, este *appatakí* escolhe precisamente as do poder político-militar e a da propriedade privada, e passa por cima de outras dimensões da convivência humana. Parece haver, para este mito, uma conexão entre o "coração puro" e as dimensões de poder e propriedade mencionadas. Isto é, se existisse o "coração puro", não existiriam nem poder nem propriedade privada; e a existência destes é sinal da ausência daquele. O "coração puro" é conseqüência da harmonia entre Céu e Terra, mas ao romper-se essa unidade entre

Orun e Ayé, desfaz-se a pureza e como conseqüência surgem a dominação e a propriedade excludente. Em resumo, estas são fruto do pecado.

vv. 24-26: Talvez estes versículos estejam aqui (no texto fixado por escrito) fora de seu lugar original. Talvez devessem vir imediatamente depois do v. 13. É inevitável a lembrança de Isaías 11, 6-8. Não parece possível, entretanto, influência desse texto vétero-testamentário sobre o *appatakí* que examinamos: o uso da Bíblia era muito pouco frequente no catolicismo cubano da Colônia e Primeira República e os escravos teriam ainda menos acesso que outros ao Antigo Testamento.

v. 27: Este versículo que inicia a terceira parte do mito, volta a colocar a Iroko no centro do relato como aquele que compreende e medita o que acontece no mundo. Iroko é o mestre da verdadeira sabedoria, dada sua relação especial com o Céu e a Terra (cf. vv. 10-11). A realidade do mundo, depois do pecado, só pode causar dor e pranto. Um elemento interessante neste versículo é a introdução da feiúra como conseqüência dos sofrimentos (e, em última análise, do pecado). A referência ao feio poderia passar-se por cima, não fosse pelas muitas vezes que se repete no texto, e porque nos vv. 60 e 63-64 é essa, precisamente, a qualidade em que se insiste para descrever a Ará-Kolé: o pássaro feio e sujo que intercede diante de Deus para salvar a Terra. Ará-Kolé, por assim dizer, mostra em sua aparência as conseqüências do pecado.

vv. 28-29: A morte existia no paraíso (cf. vv. 15-19), mas não o luto, porque a morte era motivo de vida e harmonia. Entretanto, com o fim do paraíso, chega o luto. Não só pela morte biológica, mas também pelo desaparecimento da harmonia universal. Iroko é quem sente o luto: é ele que compreende uma vez mais. E a partir de Iroko (diz o mito que por meio de suas flores espalhadas ao vento) o luto e a tristeza alcançam a todos. As criaturas ainda não sabem o que sucedeu (só Iroko o sabe), nem porque estão de luto, mas se sentem tolhidas pela nova realidade e penetradas pela dor.

v. 30: Iroko, como que num gesto maternal, abre seus braços para proteger a um mundo entristecido, destruído, "no silêncio de um ocaso diferente". O mundo que se protege sob Iroko, acabará sendo ensinado por ele. Não há um paralelo — embora certamente sem influência — com as imagens israelitas da Sabedoria? Iroko é aqui a imagem da sábia compaixão solidária.

v. 31: Dramática apresentação do rompimento da harmonia: surgem a noite, o medo, a angústia, a escuridão e o Mal. *Iyondó*, entre os iorubás cubanos, não é um *orixá* (e portanto, não é uma versão modificada do que representa *Exu*) nem tampouco é o demônio cristão. *Iyondó* é uma vaga ou difusa representação do Mal. Eles simplesmente crêem que é "uma coisa má". Aplica-se o nome *Iyondó* a acontecimentos, pes-

soas ou coisas que possuem ou mostram a qualidade de maldade, ou se aplica o termo ao Mal mesmo. *Iyondó*, por seu uso, implica que o Mal tem uma certa realidade ou personalidade própria.

vv. 32-33: O *appatakí*, neste e em outros versículos, insiste na novidade da situação criada pelo pecado: não existiam nem palavras para expressá-la. A novidade também implica que esta realidade indizível não era consequência da criação em si, necessária à existência. É algo estranho que, como *Iyondó*, invadiu a criação. Os vv. 31-32 descrevem a angústia, o medo e o Mal como noite. O v. 33 fala do trabalho como dia, mas não como oposto qualitativamente à escuridão anterior, senão como continuação: a vida é devorada pelo sol. Em outras palavras, não há respiro nem há exceção. Toda a realidade foi atingida pelas consequências do pecado.

vv. 34-35: Iroko consegue partilhar sua sabedoria. Seu ensinamento é interessante e simples: rogar pela Terra que ofendeu o Céu. É o início do tema do arrependimento como única alternativa ao pecado. A ênfase que vimos, nos versículos anteriores, sobre a novidade da situação depois da perda do paraíso, reaparece aqui ao não saberem as criaturas o que significa ofender. A ofensa (e o arrependimento que a supõe) é novidade; mas uma novidade incompreensível, porque destruiu tanto a razão como a experiência anterior da criação boa. Poder-se-ia dizer que, segundo o *appatakí*, ofender ou pecar é irrazoável e destrói a criação, e por isso é incompreensível.

vv. 36-37: Estes dois versículos nos descrevem a ação ou castigo do Céu: a seca que coloca em perigo a vida. Não deve surpreender que este símbolo da seca apareça numa sociedade agrícola (tanto na Nigéria como em Cuba). O fim da seca será o sinal do perdão de Deus e do renascer da vida na Terra depois desse perdão.

v. 38: Outra breve descrição que completa a dos versículos anteriores. Naqueles (vv. 36-37) se falava da ação do sol que castigava a Terra em nome de Deus; neste se mencionam os efeitos que o castigo tem sobre a Terra.

v. 39: A Terra, por fim, se dá conta de que está sendo açoitada pelo Céu. Reconhece sua dependência; mas não seu pecado. Fala ao Céu "em voz baixa" e pede a chuva. Mas não se arrepende de coração. Sem arrependimento sincero não há perdão, mesmo que se supliquem os favores do Céu. *Ayé* permanece orgulhosa perante *Òrun*: quer ajuda, mas não ao preço de reconhecer seu orgulho como pecado.

v. 40: O Céu, ante a atitude da Terra, não só mantém o castigo, mas o aumenta. Há uma fúria, uma ira e até uma certa justificação da vingança do Céu (na redação deste *appatakí* ao menos).

v. 41: A Terra é mãe. No comentário ao v. 7 dissemos que *Olórun*

(nome do Ser Supremo iorubá, e que significa "Dono ou Soberano do Céu") com muita freqüência aparece nos mitos *lucumf* sob a aparência de Òrun ("Céu"), subentendendo-se que se refere a Deus. Pois bem, no estrato mais antigo dos mitos iorubá, aparece Odudua como contemporânea de Olodumarê-Olórún¹⁶ e como princípio feminino da Deidade Suprema. Um pouco mais tarde, no estrato intermédio, como resultado do sincretismo intra-africano ocorrido quando Ilê Ifé (depois de uma conquista militar?) se converteu na cidade mais sagrada dos iorubás, Obatalá — *orixá* da criação em Ilê Ifé — se converte no companheiro de Odudua, que assim passou a ser *orixá*, esposa de Obatalá e com ele agente da criação, e não mais dimensão feminina do Ser Supremo. Posteriormente a este estrato intermédio de elaboração, produziu-se um novo passo no sincretismo intra-africano, ao aparecerem mitos de Odudua como "irmão" (masculino agora) de Obatalá, para concluir em alguns mitos cubanos como "caminho" deste.

Vale dizer: nos estratos mais recentes da mitologia, Odudua se converte em *orixá* masculino ou em dimensão ("caminho") de Obatalá. Enquanto nos estratos intermédios Odudua é *orixá* feminino, esposa de Obatalá, com ele criadora de tudo, mãe dos viventes. É precisamente neste estrato intermédio que Odudua é simbolizada pela Terra e, mais concretamente, pela Terra-Mãe. Somente nos estratos mais antigos, já quase em desuso, podemos ainda descobrir os retos de mitos de Odudua como princípio ou dimensão feminina do Ser Supremo (junto com Olórún e, portanto, *não* um *orixá*). Em Daomei, Obatalá e Odudua são conhecidos como único *orixá* com duas facetas (masculina e feminina), conhecido sob o nome de Odoúwa. Aí mesmo se dá também o caso de Mavu-Lissa, deus andrógeno dos ewe-fon.

O nome de Odudua é de etimologia incerta. Poderia provir da combinação de *odu* ("resultado de Ifá"), *da* ("por si só") e *wa* ("existe"), significando então algo assim como: "A que existe por si só" ou "A que é seu próprio futuro". Ou também o nome pode vir de *odu* (que também significa a Cabaça mitológica da criação), *du* ("jorrou") e *wa* ("existe"), o que traduziria Odudua como: "A Cabaça da qual jorrou o que existe". Esta última possibilidade etimológica, entretanto, parece mais conforme com os estratos médios (e mais conhecidos) da mitologia iorubá, já que existe uma história sagrada, muito difundida, em que Obatalá e Odudua são as duas metades da Cabaça cósmica: aquele é o céu; esta, a terra. Mas seja qual for a etimologia mais correta, o que parece certo é que Odudua, nos estratos menos recentes (e isto é sinal da

¹⁶ Olodumarê é outro nome do Ser Supremo iorubá, bem como Olofin e Olórún. Embora sejam basicamente intercambiáveis, Olodumarê era (e certamente ainda é) o nome mais freqüente para Deus.

antigüidade do *appatakí* que estudamos, ou ao menos de suas fontes), é o princípio ou agente feminino da criação, simbolizado pela Mãe Terra. Referir-se à maternidade da Terra, como faz nosso *appatakí*, é imediatamente evocar Odudua.

Voltando ao mito que estamos comentando, a Terra é mãe que sofre o martírio e a morte de seus filhos inocentes. É difícil afirmar, só por este mito, que se esteja aqui buscando conscientemente elaborar (pelos autores deste *appatakí*) algum tipo de interpretação cubana do velho mito da Cabaça que formam Obatalá e Odudua. Mas não parece fácil ignorar que este texto não teria sido possível sem o conhecimento do mito mais antigo¹⁷.

v. 42: A Terra começa, finalmente, a pedir perdão. Chega ao arrependimento sincero. Mas é interessante notar que isto acontece devido ao fato de a Terra se comover "maternalmente" pelo sofrimento das criaturas, e não por ter reconhecido o seu pecado.

vv. 43-45: Estes versículos são uma reelaboração dos sofrimentos posteriores à perda do paraíso (cf. vv. 27-36), mas a ênfase é agora colocada no esquecimento do que foi o mundo antes do pecado e na crescente infelicidade e rivalidade entre as criaturas. Não só *Iyondó* faz dano, mas agora as criaturas mesmas se fazem o mal umas às outras.

v. 46: No contexto de desgraças que o mito descreve e em contraposição ao quadro paradisíaco anteriormente pintado (cf. vv. 12-26), especialmente a descrição da morte vivificante, diz-se agora que a morte se converteu em desgraça. Já não há paz nem para os mortos.

v. 47: Este versículo parece estar fora do seu lugar original. É provável que tenha estado depois do v. 55.

vv. 48-49: Dois versículos que continuam o catálogo de desgraças que sobrevêm ao mundo pelo pecado da Terra e pela insensibilidade do Céu.

vv. 50-54: O lugar singular que cabe a Iroko neste mito é evidente, aparecendo sempre como o portador da verdadeira sabedoria. Só ele se livra do castigo do Céu, porque só ele sempre reverenciou a Deus. Só ele, enfim, sabe o que significa o pecado e suas terríveis conseqüências. Iroko, porém, também é filho da Terra (como é filho do Céu) e, como parte do mundo, busca aliviar a dor. É compassivo e solidário. Dá abrigo aos que sofrem, acolhe os mortos e, sobretudo, partilha sua sabedo-

¹⁷ Cf. O. G. CACCIATORE, *Dicionário de cultos afro-brasileiros*, Forense Universitária — SEEC/RJ, Rio de Janeiro 1977, os verbetes "Cabaça", "Obatalá", "Odu" e "Odudua". Também: M. CROS SANDOVAL, *La religión afrocubana*, ob. cit., 127-148. C. CANET, *Lucumí. Religión de los yorubas en Cuba*, AIP, Miami 1973, 49-55. E. B. IDOWU, *Olodumare. God in Yoruba Belief*, Longmans Greens, Londres 1963, 22-29.

ria. Não somente quer assistir na dor, mas também pretende encontrar a solução para o castigo. Por isso, os que se deixam ensinar por ele, chegam ao verdadeiro conhecimento: compreendem o que é e o que foi o pecado e suas conseqüências, e aprendem a arrepender-se. Parece que os vv. 53-54 são um eco dos ritos iorubás ao *orixá* Iroko. Os *lucumí* cubanos ainda mantêm alguns dos ritos nigerianos (sacrifícios, *ebós*, etc.). Semear um Iroko — ou Sumaúma — é ainda um ato sagrado que envolve sérias obrigações religiosas¹⁸.

v. 55: Tendo recebido a sabedoria de Iroko, enfim as criaturas, em nome de sua Mãe Terra, oferecem o primeiro sacrifício ao Céu em sinal de arrependimento. Aqui colocaríamos o v. 47, em que a Terra também pede perdão. Agora teria sentido a súplica da Terra por clemência, uma vez que se aprendeu a sabedoria de Iroko ("se tinham tornado clarividentes").

vv. 56-57: Estes versículos, de maneira simples, nos apresentam as tentativas das criaturas para se fazerem ouvir pelo Céu. Dois passarinhos muito comuns e apreciados tratam de chegar a *Orun*, mas fracassam. Nem a capacidade de voar bem, nem os esforços ou a audácia permitem aproximarem-se do Céu.

v. 58: O *appatakí* relata o fracasso de todas as missões de intercessão diante de Deus. Ninguém o alcança. Os melhores do mundo não conseguem aproximar-se-lhe. Parece que as esperanças do mundo se esgotam. É evidente o eco da crença iorubá sobre a excelsa santidade de Deus e sua insuperável alteridade. Nenhum ser terreno pode aproximar-se dele qualitativamente (este mito o expressa em termos espaciais, que são mais gráficos).

vv. 59-60: Ará-Kolé, pássaro feio e repulsivo, popularmente considerado entre os *lucumí* como a mais desagradável das aves, se oferece para chegar a Deus. Para aumentar a grandeza da façanha e a generosidade e compaixão de Ará-Kolé, sublinham-se a feiúra do animal — várias vezes enfatizada no texto — e o desprezo com que é tratado. Fica em evidência a gratuidade de seu esforço, já que ninguém o respeita ou aceita.

vv. 61-64: À primeira vista parece ilógico, num *appatakí* que exalta Ará-Kolé, que se narre um primeiro fracasso deste mensageiro. Há indicações para duas possíveis respostas a esta dificuldade. Em primeiro lugar (e se nosso texto não foi adulterado), pode ser que se quisesse enfatizar mais a indignidade de todas as criaturas diante de Deus — inclusive Ará-Kolé. Por isso se repetiriam outra vez as más qualidades de Ará-Kolé: hediondo, feio, bobo, devorador de cadáveres, rechaçado por todos. Du-

¹⁸ Cf. L. CABRERA, *El Monte*, ob. cit., 179-186.

vida-se, pois, de sua dignidade ou capacidade de levar a cabo sua missão perante o Céu. Mas uma segunda resposta possível para a inclusão do primeiro fracasso do mensageiro poderia encontrar-se numa adulteração do texto que reproduzimos aqui. A versão que publica M. Cros Sandoval, a que já fizemos referência, mostra sinais de um *appatakí* (anterior?) que terminava de maneira diferente de como termina o nosso. O fim do mito não estaria no v. 78 (v. 75), mas acabaria inesperadamente com o primeiro fracasso de Ará-Kolé no v. 62. Em nosso texto o autor do mito (ou autores) coloca a palavra "pareceu" no v. 62, como maneira de dar continuidade ao mito até um final feliz. Na versão de Cros Sandoval, nesse mesmo versículo não aparece nenhuma expressão que suavize o fracasso de Ará-Kolé ou que permita logicamente continuar com o mito e uma segunda (e feliz) missão do mensageiro. Assim, apesar de que o texto em Cros Sandoval mostre um corte lógico no fluir do relato, pode indicar a presença de outro *appatakí* (talvez mais antigo) que não via possibilidade alguma de conseguir o perdão de Deus, ou talvez terminava de uma maneira diferente e já perdida para a tradição, ou, por último, também pode ser que os informantes de Cros Sandoval se tivessem equivocado na fixação escrita e cometido algum erro na transmissão do mito. Neste último caso talvez seja então o nosso texto o mais original. Seja como for, é impossível agora resolver este problema redacional (que certamente influiria fortemente na interpretação e uso do mito). E, ainda com estas dificuldades, não deixa de ser certo que o texto que usamos é transmitido em muitos centros de culto nas Antilhas. De qualquer maneira, ambas as redações do mito (a nossa com o suavizante "pareceu", e a de Cros Sandoval sem ele) continuam até o v. 78.

vv. 65-66: Ará-Kolé parte de novo rumo a Deus, com uma valentia e confiança que contradizem as dúvidas, críticas e desconfiança dos demais.

v. 67: Por fim Ará-Kolé chega ao Céu e aí deposita as oferendas da Terra. O rejeitado pelas criaturas acaba sendo aquele que faz com que se escutem no Céu as palavras da Terra. Se não fosse impossível mostrá-lo, quase nos inclinaríamos em ver aí uma influência dos Cantos do Servo de Javé, do Dêutero-Isaías, na figura de Ará-Kolé. Evidentemente esta influência não se deu (pelas mesmas razões aduzidas no comentário aos vv. 24-26). Além do mais, não há por quê buscar só influências judeu-cristãs num texto iorubá, quando as raízes nigerianas da religião *lucumí* trazem suficientes exemplos de heróis rejeitados que salvam seu povo.

vv. 68-69: Estes dois versículos, junto com os dois seguintes, formam o cume poético-teológico do *appatakí*. A oração da Terra é como-vedora. Ará-Kolé não pede perdão para si, mas para todos. Pede a Deus

que se compadeça da miséria e sofrimentos das criaturas. De coração, o mundo implora a clemência divina. Apela-se exclusivamente à misericórdia de Deus. Embora Ará-Kolé tenha trazido oferendas, em sua oração não se refere a elas, baseando seu pedido na confiança de que Deus se apiedará dos que sofrem. A beleza e comovedora força da oração está em contraste com a ambigüidade da resposta divina que segue.

vv. 70-71: Deus ouve a oração de Ará-Kolé. Ao olhar a nudez da terra, comove-se e perdoa. Mas não chega a ser uma resposta verdadeiramente compassiva. Seria melhor talvez dizer que Deus sentiu pena. Embora, conceda seu perdão devido ao sofrimento da criatura, influi muito a fervorosa reverência que observa na Terra. Que aceite as oferendas não é mais que um gesto litúrgico que significa que a oração foi ouvida. Mas os dois motivos para o perdão de Deus não são fáceis de conciliar: por um lado se diz que teve compaixão (pena?) do sofrimento, mas por outro se diz que só houve perdão ao observar a reverência submissa das criaturas. Não que necessariamente um motivo cancele o outro ou o exclua. Mas o que chama a atenção é que o Deus excelsamente bom, a que nada pode ser comparado em perfeição e virtude, dê tais mostras de egoísmo ou atue tão ciioso de seu poder e de seus direitos a ser adorado. Como dissemos, esta imagem pouco lisonjeira de Deus é difícil de conciliar com a outra, igualmente presente, do Deus misericordioso e generoso.

vv. 72-74: Estes versículos narram as conseqüências do perdão. Volta a chover sobre a Terra e a vida renasce. O perdão — é o que se deduz — foi tão abundante como a chuva.

v. 75: Iroko volta a entrar em cena para terminar o *appatakí*. Embora Ará-Kolé seja o mediador-salvador, nada poderia ter acontecido sem a sabedoria de Iroko. Foi ele que ensinou o arrependimento, através do qual se obteve o perdão e que tornou possível a missão de Ará-Kolé. Uma vez mais, neste versículo, os conhecimentos de Iroko salvam o mundo. Encontramos aqui, porém, outras dificuldades redacionais. Pela descrição do dilúvio ocasionado pelas chuvas (ou, ao menos, pelos restos de descrição que ficam), e pela referência explícita neste versículo a uma nova façanha de Iroko, cabe perguntar se não houve, nas tradições que se combinaram neste mito, um relato mais longo que agora passaria a contar-nos como foi esta nova catástrofe sobre a Terra e como foi que Iroko voltou a atuar em sua sabedoria. Parece que algo ficou fora da redação conhecida atualmente (em qualquer de suas variantes). É possível que por razões mais ou menos didáticas o texto tenha sido cortado, ou também que estejamos diante de um *appatakí* que se desprende de outro mais extenso (que seria algo assim como um ciclo de mitos sobre Iroko). Seja como for, o texto atual tem consistência pró-

pria e talvez por isso pode ser transmitido independentemente das outras histórias sobre Iroko. Além do mais, cabe notar que no caso de estarmos frente a um *appatakí* que se desprende de outro mais extenso, a figura (aqui central) de Ará-Kolé deve ser revisada, porque é difícil que num ciclo sobre Iroko possa Ará-Kolé ter tido tal importância. Se houve tal desmembramento — e isto não é mais que hipotético — deve ter acontecido já em Cuba e não na África e, portanto, faria parte dos estratos mais recentes na elaboração do texto.

v. 76: O *appatakí* mesmo adverte que, embora a história pareça ter tido um final feliz, de fato não foi assim. O mundo, é verdade, não foi destruído pela ira divina e Deus teve compaixão. Mas isto não significou a volta ao paraíso. A felicidade e harmonia dos primórdios não mais voltaram. Isto é, embora o pior castigo tenha sido evitado, as demais conseqüências do pecado ainda estão aí.

v. 77: Talvez este versículo seja expressão daquela dimensão de egoísmo ou frieza que víamos num dos dois motivos para o perdão de Deus (cf. VV. 70-71). Talvez se faça presente neste *appatakí*, o afastamento de Deus entre os iorubás. O texto parece querer também afirmar que Olórun, o distante, é igualmente o santo e misericordioso. É ainda possível pensar, embora não se possa provar, que este mito é um esforço, mais ou menos consciente, de conciliar ambos os aspectos do Ser Supremo: sua indiferença e sua santa misericórdia.

v. 78: É possível que este último versículo (ou talvez também o anterior) tenham sido acrescentados mais recentemente. É simplesmente um convite à reflexão pessoal do ouvinte (ou leitor). Equivale à frase evangélica: "Quem tem ouvidos para ouvir..."

7. COMENTÁRIO VALORATIVO DO APPATAKÍ

As perguntas sobre a origem do Bem e do Mal são tão antigas como a humanidade. Toda religião parece perguntar-se por ela. A "Sante-ríá" não é exceção, como o demonstra o mito que estudamos.

Segundo o *appatakí*, o Bem está na origem mesma do mundo. A união entre Céu e Terra é primigênia. O Bem é fruto dessa união e, portanto, parte da essência ou natureza mesma da criação. O Bem, em última análise, é o único que tem *direito* de existir.

O Mal, pelo contrário, é o resultado da quebra da unidade. É a soberba, o pecado da Terra, que provoca toda maldade. Quando o Céu se afasta, aborrecido, *Iyondó* ("o Mal") aparece. Não existiria sofrimento algum se *Ayé* não tivesse ofendido à *Òrun*: o Mal (e toda a dor que vem com ele) é um estranho que invadiu a criação. *Iyondó* não tem direitos, mas crueldade, e o poder que lhe foi permitido pelo Céu como castigo à Terra, e só o Céu pode controlar *Iyondó* e o dano que ele cria.

Mas é interessante notar que, apesar da destruição da harmonia e felicidade primeiras, sobreviveu um Bem que, de alguma maneira, permanece como sinal ou vestígio do que foi e como esperança do que poderia ser: a sabedoria e solidária compaixão de Iroko. O mito justifica a sobrevivência deste precário sinal ao dizer, a sua maneira poética, que isto se deve a que Iroko tem suas raízes "fincadas nas entranhas" da Terra e seus galhos "na intimidade" do Céu. O que Iroko simboliza neste relato sagrado é o Bem que ainda nos resta e nos é acessível. Não suprime o Mal e suas desgraças, mas permite sobrepor-se a eles e não perder a esperança de que Deus se apiedará do mundo.

O Bem, embora desse modo limitado, é de alguma maneira alcançável. Mas só pela sabedoria e solidária compaixão, segundo o modo de Iroko. O Mal só pode ser perdoado ou limitado em seus efeitos por meio da oração sincera e, especialmente, pelo arrependimento do coração.

Visto assim e deixando de lado as personagens mitológicas e sempre simbólicas, não é muito o que se poderia objetar — desde a teologia católica — aos ensinamentos deste mito. Não obstante, não é tão simples deixar de lado as figuras protagonistas desta história (embora os *lucumí* não sejam tão ingênuos que interpretem seus próprios mitos de maneira muito rigorosa ou, como diríamos hoje, fundamentalista). Como tampouco é simples deixar de lado outros conteúdos religiosos deste *appatakí*. Por isso, não tudo é aceitável para o cristianismo — e isso é mais que evidente — nem faríamos bem em esquecer ou diminuir as dificuldades.

Dada a extensão do mito e a diversidade de temas secundários e não querendo estender-nos demasiadamente, selecionamos alguns pontos-chave sobre os quais faremos breves comentários: (a) a figura de Iroko e Ará-Kolé, (b) o que é o perdão e (c) quem é Deus.

a) *Iroko e Ará-Kolé*

Iroko é o sábio desta história sagrada. É ele, por assim dizer, quem ensina ao ouvinte (ou leitor) o sentido do mito, já que possui a sabedoria e por isso compreende o significado do Bem e do Mal. É ele, também que se compadece das demais criaturas, ajudando-as a encontrar o caminho que lhes permita superar as desgraças.

Iroko é o único, em toda a criação, que nunca deixou de adorar a Deus e de venerar a Mãe Terra. Nele se unem, ainda e apesar do pecado que lhes separou, e nele se mantém algo da harmonia perdida. Iroko pode assim interpretar corretamente os fatos.

Mas Iroko não é sábio para si. O *appatakí* insiste na compaixão e solidariedade de Iroko. Sua sabedoria é para os demais e só para os demais. Sofre, abala-se, chora — conta-nos o mito — ao dar-se conta do

acontecimento. Empenha-se em partilhar sua compreensão. Abriga sob sua sombra os que são vítimas do Mal.

Por outro lado, Ará-Kolé não é o símbolo do sábio intercessor. A função de Ará-Kolé neste *appatakí* é, certamente, a do que intercede diante de Deus em nome da Terra; mas uma intercessão que o mito refere como originada na missão de Iroko e, sobretudo, na solidária compaixão de Ará-Kolé e seu generoso esforço.

Ará-Kolé é o rejeitado, o feio e repugnante, que se sobrepõe às maiores adversidades e ao menosprezo dos demais, conseguindo não só salvar a todos, mas também mostrar qualidades que o mundo necessita e que não queriam ver nele. Essas qualidades (valentia, solidariedade, etc.) são as que lhe alcançam ser ouvido por Deus.

É interessante, dadas as figuras de Iroko e Ará-Kolé, que o sábio e mestre não desempenha a função de intercessor, apesar de dizer-se que mantém seu vínculo com o Céu. E Ará-Kolé, embora sendo vítima do Mal (insiste-se em que sua feiúra é sinal disto), acaba sendo o salvador dos demais viventes. Parece que o *appatakí* indica uma dimensão mais profunda.

Ei-la: saber não é suficiente para salvar, nem a valentia é suficiente para conhecer o que se deve fazer diante do Mal. Iroko sabe mas não salva. Ará-Kolé, o valente, salva, só porque Iroko ensinou o que se deve fazer. Somar ambos personagens, embora teoricamente possível de alguma maneira, não faria justiça ao que o mito ensina. Se lemos o texto mais pausadamente, veremos que o *appatakí* nos diz que tanto Iroko como Ará-Kolé têm em comum qualidades. É nessas qualidades que ambos possuem — compaixão e solidariedade — que está a sabedoria capaz de operar salvação. Uma vez que a sabedoria e a valentia se fundamentam ou complementam nessa solidária compaixão, então — e só então — é possível vencer as adversidades e descobrir o que se deve fazer para aproximar-se de Deus. Só assim haverá salvação. Iroko, que de alguma maneira mantém sua unidade com o Céu, recebe a sabedoria; Ará-Kolé, a criatura que mais mostra em si as conseqüências do Mal, valentemente intercede pela Terra. Mas, só quando ambos se unem no profundo vínculo da solidária compaixão por seu mundo, realizam, num único movimento, a salvação da Terra.

Este *appatakí*, portanto, não é somente uma narração sagrada que satisfaz de alguma maneira o interesse por saber a origem do Bem e do Mal, mas é também uma tentativa de oferecer as linhas básicas de uma soteriologia. Por isso, este mito elabora muito mais que um simples relato para explicar o que foi "in illo tempore". Busca-se, de fato, a alternativa para o "hic et nunc", e esta se encontra, precisamente, na solidária compaixão que, por sua vez, se torna sabedoria e valentia. Como disse-

mos, aqui está implícita a semente (ou o fruto) de uma teologia iorubá da salvação.

b) *O que é o perdão?*

Ao longo de todo o *appatakí* o tema do perdão evidentemente é uma preocupação constante. A nescidade da Terra, a falta de sabedoria por parte das criaturas etc. são vistas como impedimentos para alcançar o perdão do Céu.

Para que sejam perdoados, os habitantes do mundo (e a Terra mesma) têm que saber experiencialmente que ofenderam o Céu e que eles — e não *Orun* — trouxeram a dor e *lyondó* sobre si mesmos. Seu pecado é a soberba e ele permanece enquanto não aprenderem a humildade. Pedir perdão sem humilde admissão de culpa é um gesto inútil.

O mito parece insistir em que esta aprendizagem da humildade é o mais difícil para o mundo. É fácil pedir auxílio ao Céu, mas só o sofrimento ensina a deixar a soberba e arrepende-se de coração. A humilhação é a escola da humildade.

E Iroko vai mostrando o que se deve aprender. É interessante lembrar que este personagem, filho predileto da Terra, também é filho amado do Céu. A esta vinculação com *Orun* deve sua sabedoria, enquanto à sua condição de criatura deve a solidariedade e compaixão.

Iroko ensina a arrepende-se, mostrando que a ofensa da Terra afastou o Céu e provocou a humilhante desgraça de todo ser vivo. Ele abre o caminho para a oração, o sacrifício ritual e a feliz missão de Ará-Kolé.

Embora Iroko seja indispensável neste mito, é Ará-Kolé que finalmente consegue o perdão. Para ser ouvido pelo Céu, Ará-Kolé vence suas próprias desvantagens e limitações e valentemente passa à outra margem do Céu. Leva oferendas a Deus, mas não são estas que comovem o Ser Supremo (embora as aceite em sinal de ter ouvido a oração). O que finalmente consegue o perdão para a Terra e seus habitantes é a sincera oração de Ará-Kolé que, em nome dos demais (que não mereciam sua generosa intercessão), admite diante de Deus o pecado e mostra sincero arrependimento. Ou, dizendo de outra maneira: o que alcança o perdão é a valente oração do coração arrependido e humilhado, não o gesto ritual.

Mas, o que é o perdão? O *appatakí* nos parece dizer que o perdão não é a absolvição da culpa ou o esquecimento do passado. O perdão é a suspensão do castigo merecido pelo pecado: ato divino jurídico e extrínseco. Quando Deus perdoa, termina a pena. Esta é comutada, mas o pecador continua trazendo em si sua culpa e continua sendo merecedor do castigo. A dívida de Deus evita a destruição completa da Terra e suas criaturas, mas não restabelece a harmonia perdida nem consegue a apro-

ximação do Céu.

O perdão, no fundo — segundo este mito —, não nasce do amor generoso de Deus, mas de um ato distante, de traços jurídicos, que ao comutar a pena “salva” o condenado, mas não o absolve. É um ato de onipotência divina, gesto de um Deus zeloso de manter seu prestígio e seus direitos. A relação original com Deus, rompida pelo pecado da Terra, jamais poderá se restabelecer, nem sequer pelo perdão que Deus outorga. O pessimismo desta soteriologia implícita é evidente.

c) *Quem é Deus?*

Este *appatakí* não nos ensina muito sobre Deus. Essa não é a sua intenção primeira, embora seja inevitável (como fomos vendo) que os traços da Divindade se vão fazendo presentes. Para fazer justiça à fé iorubá sobre Deus seria preciso apelar a outros mitos que nos contam as histórias do Ser Supremo. Mas, mesmo assim, o que podemos aprender sobre Deus, a partir deste *appatakí*, não deixa de ser relevante.

Como dissemos no início deste estudo, é freqüente a identificação entre Deus (*Olórun*, “O Soberano do Céu”) e Céu (*Orun*) na mitologia iorubá latino-americana. Ao longo de nosso trabalho, vários traços divinos foram se manifestando. Mas o que mais se destaca, a nosso ver, é a distante frieza de Deus em relação às criaturas que sofrem, sem por isto anular sua misericórdia.

É verdade que o *appatakí* diz que este afastamento não foi originalmente querido por Deus, mas que é o resultado do pecado, cujo único responsável é a Terra. Mas não deixa de surpreender que, quando finalmente a súplica por clemência chega ao Céu, Deus se comporte com mais desejo de garantir seu prestígio e a reverência que lhe é devida, do que com desejo de salvar, pura e simplesmente por sua perfeita e infinita misericórdia. Deus comuta a pena, mas se abstém de sentir sincero interesse. Certamente o perdão é generoso, na medida em que a abundância das chuvas é sinal disso. Também é verdade que o texto diz que em Deus houve uma reação de compaixão (ou pena), ao ver a nudez da Terra; mas mesmo assim, não é um gesto cheio de carinho, de interesse ou de amor. O Deus deste *appatakí* (que deve ser submetido a comparações com a mensagem de outros mitos *lucumí*) é frio, distante, um pouco egoísta, zeloso de seu poder e prestígio, embora também seja capaz de perdoar e de ser generoso.

Obviamente, nesta imagem de Deus temos um eco claro do que o universo religioso iorubá crê sobre o Ser Supremo. *Olórun* é uma divindade distante, tão por cima do mundo em sua santidade, perfeição e poder que é impossível aproximar-se dele. Deus é tão sublime e perfeito, segundo a religião iorubá, que não se pode preocupar com os problemas quotidianos, destas criaturas limitadas e pecadoras, que por melhores

que sejam jamais se Ihe poderiam assemelhar. Para lidar com a vida diária estão os *orixás*, delegados de Olórun. Mas, sem aparente contradição na teologia *lucumí*, esse mesmo Deus tão distante está sempre presente, a ele se oferecem as primeiras orações em certos ritos, dele se lembram ao amanhecer e ao anoitecer, a ele se confia a justiça final e dele se espera a salvação, quando os *orixás* parecem impotentes ou surdos ao chamado dos humanos. Mais que um *deus otiosus*, o Ser Supremo iorubá, tão ambivalente em seu ser e atuar, é um *deus absconditus* ou, ainda mais exatamente, um *deus incomprehensibilis*. O mito que estudamos, é uma mostra dessa obscuridade ou incompreensibilidade em que está envolto Deus aos olhos do povo iorubá.

8. RUMO AO DIÁLOGO COM A RELIGIÃO IORUBÁ

O leitor cristão desta história de Iroko e Ará-Kolé pode, sem dificuldade, admitir e admirar a beleza deste *appatakí*, a sabedoria que comunica, sua profundidade religiosa, a sinceridade que deixa transparecer, e pode ver a compatibilidade entre boa parte de seu conteúdo e o que ensina o cristianismo. O cristão compartilha com o iorubá muitos dos valores que este mito transmite: necessidade de arrependimento sincero, necessidade do perdão de Deus, valentia, sabedoria e, sobretudo, solidária compaixão. Também, entre outras coisas e com as devidas cautelas hermenêuticas, há uma crença comum na origem não-divina do pecado e do Mal e nas suas conseqüências (obviamente, não a nível de imagens ou símbolos, mas na profundidade da intuição e da experiência).

Entretanto, esse mesmo leitor cristão que pode se identificar com o acima mencionado e talvez com muito mais, não deixaria de se sentir muito longe da concepção ambivalente do ser e do atuar de Deus. E esta é uma diferença dramática entre as duas religiões.

As figuras de Iroko e Ará-Kolé não deixam de ser atraentes e em suas atitudes básicas evocam certos aspectos da profecia vétero-testamentário sobre o Messias e alguns ensinamentos do mesmo Jesus. Mas a salvação (e o perdão) mediada por Iroko e Ará-Kolé distancia-se muito do que o cristão crê e vê na salvação mediada em e por Jesus, o Cristo.

Em outras palavras, a leitura detalhada deste *appatakí* não nos esconde as diferenças que existem entre o cristianismo e a religião iorubá; mas tampouco permite ignorar os elementos comuns e a beleza e importância que encerram. E é, precisamente, sobre esses elementos comuns que se pode caminhar pela via do diálogo. Evidentemente, este mito não é a única fonte religiosa que deve ser considerada para o diálogo: já dissemos mais acima que existem centenas de outros mitos iorubás na América e toda uma rica liturgia. Além do mais, existem também a história e a cultura deste povo que também não podem ser esquecidas.

A história das relações entre o cristianismo e a religião iorubá em nosso continente tem sido um sério impedimento à compreensão ou inclusive ao conhecimento mútuo. Para o cristianismo, essa história tem sido — em termos gerais — muito vergonhosa. Para a religião iorubá — também em termos gerais — tem sido dolorosa e dilacerante. Parece-nos que é hora de lançarmo-nos pela via do diálogo, para além da vergonha ou do rancor, uma vez que os preconceitos começam a cair e começamos a ver-nos como homens e mulheres de fé. Tanto o *lucumí* deve ouvir do cristão o que é o Evangelho, como o cristão deve ouvir do iorubá o que é *Regra de Osha* (i.é, “*Santería*” ou Candomblé-nagô). Abrir-se às contribuições críticas do outro é às vezes o modo de se ver melhor. Muita incompreensão ainda deve ser superada (talvez mais nas Antilhas que no Brasil) e a abertura à crítica proveniente do outro é um bom meio de limpar o ar, curar feridas e superar um passado compartilhado dolorosamente.

Uma teologia latino-americana das religiões, parece-nos, seria um veículo mais do que adequado para promover o diálogo e a compreensão mútua. Obviamente, muitos são os problemas que ficariam fora das coordenadas dessa teologia, mas é evidente que se não passamos pelo caminho que nos abre a teologia das religiões, estaríamos negando não só uma valiosa ajuda, mas também impediríamos de ver o *religioso* nas religiões de origem iorubá na América, permanecendo assim exclusivamente ao nível sócio-antropológico (que é certamente válido, mas insuficiente)¹⁹.

¹⁹

O estudo de qualquer religião supõe não somente o manejo e interpretação de suas fontes e tradição, mas também o conhecimento de sua história. História não só enquanto povo que vive de uma fé comum, mas também enquanto povo organizado (por si ou junto com outros) econômica e sócio-culturalmente no tempo e em contextos concretos. O processo de diálogo entre cristãos e *lucumís* requer, portanto, um estudo a fundo de suas histórias individuais e de sua história comum na América. Evidentemente, o limite deste trabalho não permitia fazer aqui esse estudo. Mas, se se quer que o diálogo progrida, inevitavelmente será preciso levar em consideração o econômico, histórico e sócio-cultural. Não é irrelevante ao diálogo que a religião iorubá tenha chegado ao nosso continente como religião de escravos, que a escravidão tenha forçado o começo do sincretismo e que essa mesma escravidão (com os horrores que supõe) tenha sido legitimada religiosamente pelo cristianismo. A sobrevivência e afirmação da *Santería* (ou do Candomblé-nagô) entre nós é sinal do fracasso (pelo menos parcial) da legitimação católica da sociedade racista e de suas tentativas de catequese, e é mostra (também parcial) da rejeição que o cristianismo branco mereceu. O fato de os iorubás se autodenominarem “católicos” ou participarem da liturgia eclesial (e, evidentemente, há muitos iorubás que de fato são católicos e não participam da *Santería* ou do Candomblé-nagô), não significa mais que sincretismo, típica flexibilidade nigeriana diante de outras crenças, e vestígio de hábitos adquiridos à força nos tempos da colônia.

O diálogo sincero entre religiões deve levar, também, a uma melhor e renovada compreensão da própria religião e a uma mais concreta valoração (e admiração) da religião do outro. Isso requer tempo, esforço, estudo e boa vontade, se é que queremos encontrar a verdade comum e evitar a tentação do proselitismo (ingênuo?) ou do rancor. Só a verdade, certamente, pode indicar o caminho que se deve seguir.

Ao estudar este *appatakí* sobre Iroko e Ará-Kolé quisemos escutar o que a fé iorubá diz de si mesma. É óbvio que restam ainda muitas outras fontes mitológicas e rituais por examinar. E — o que é mais importante — resta elaborar as linhas mestras de uma teologia latino-americana das religiões. *Moforíbale Erekusú, iyá!*

(Tradução do espanhol por José de Anchieta Lima Costa S.J.)

BIBLIOGRAFIA

Em vez de sobrecarregar o corpo do artigo com extensas e freqüentes notas bibliográficas, preferimos limitá-las às indispensáveis e às que explicam algum detalhe do texto. A seguir, o leitor encontrará uma bibliografia *mínima* e *seleta* sobre *Santería* cubana e temas conexos. Os critérios que nos guiaram para escolher estas e não outras recomendações foram dois: a) que fossem obras que, em conjunto, oferecessem ao leitor não-cubano uma visão suficientemente adequada da religião *lucumí* na Grande Antilha; e b) que fossem publicações razoavelmente acessíveis ao leitor interessado (dadas as dificuldades de comunicação que às vezes existem em Cuba, e dado também o fato de que algumas obras só são disponíveis em segundas edições publicadas no exterior). Evidentemente, quando se selecionam algumas obras, dentre as muitas possíveis, sempre cabe a crítica de que algo importante ficou fora. Aceitamos a crítica.

A) Sobre *Santería* cubana

- L. CABRERA, *Anagó. Vocabulario lucumí*. Chicherekú, Miami 1970.
———, *Ayapá. Cuentos de jicotes*. Chicherekú-Universal, Miami 1974.
———, *Cuentos negros de Cuba*. Mnemosyne, Miami 1970.
———, *Otán Iyebiyé. Las piedras preciosas*. Chicherekú, Miami 1970.
———, *Yemanyá y Ochún*. Chicherekú-Universal, Miami 1974.
- C. CANET, *Lucumí. Religión de los Yorubas en Cuba*. AIP, Miami 1973.
- I. CASTELLANOS, *The Use of Language in Afro-Cuban Religion*, Georgetown University, Washington 1974.
- M. CROS SANDOVAL, *La religión afrocubana*. Playor, Madrid 1975.
- F. DALMAU, *Obatalá, Changó y Ochún*. Amapse, México 1971.
- A. EFUNDÉ, *Los secretos de la Santería*. Cubamérica, Miami 1978.
- J. GARCÍA CORTÉS, *El Santo, Los secretos de la Santería*. Universal, Miami 1971.
- M. GONZÁLEZ WIPPLES, *Santería*. Doubleday, Nova York 1975.
- R. LACHATANERE, *Manual de Santería. El sistema de los cultos lucumí*. Caribe, Havana 1942.
- F. ORTIZ, *Historia de una pelea cubana contra los demonios*. Universidad de Las Villas, Santa Clara 1959.

_____, *La africanía de la música folklórica de Cuba*. Ed. Ministerio de Educación, Havana 1950; Univ. Villas, Santa Clara 1965.

_____, *Los negros brujos*. Universal, Miami ²1973.

H. PERERA, *Idapó. El sincretismo en los cuentos negros de L. Cabrera*. Universal, Miami 1971.

J. SÁNCHEZ, *La religión de los orishás*. Estudios Afrocaribeños, San Juan (Porto Rico) 1978.

B) Sobre mitología iorubá na África

W. ABIMBOLA, *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Oxford University Press, Ibadan 1976.

R. C. ABRAHAM, *A Dictionary of the Yoruba Language*. Oxford University Press, Londres 1950.

W. R. BASCOM, *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*. Indiana University Press, Bloomington 1980.

U. BEIER, *Yoruba Myths*. Cambridge University Press, Nova York 1980.

_____, *Yoruba Poetry*. Cambridge University Press, Londres 1970.

S. O. BIOBAKU, *Sources of Yoruba History*. Clarendon, Oxford 1973.

H. COURTLANDER, *Tales of Yoruba Gods and Heroes*. Faucett, Hartford 1974.

I. O. DELANO, *Owe L'Essin Oro Yoruba Proverbs*. Oxford University Press, Nova York 1966.

A. FUJA, *Fourteen Hundred Cowries*. Oxford University Press, Nova York 1962.

E. B. IDOWU, *Olódùmaré. God in Yoruba Belief*. Longmans Green, Londres 1963.

J. O. LUCAS, *The Religion of the Yorubas*. CMS, Lagos 1948.

C) Sobre a escravidão em Cuba (incluindo a dos iorubás)

A. F. CORWIN, *Spain and the Abolition of Slavery in Cuba: 1817-1886*. University of Texas Press, Austin 1967.

R. GUERRA SÁNCHEZ (ed.), *História de la nación cubana*. 10 vols. Ed. HNC, Havana 1952.

_____, *Sugar and Society in the Caribbean: An Economic History of Cuban Agriculture*. Yale University Press, New Haven 1964.

K. F. KIPLE, *Blacks in Colonial Cuba, 1774-1899*. University of Florida Press, Gainesville 1976.

F. W. KNIGHT, *Slave Society in Cuba During the Nineteenth Century*. University of Wisconsin Press, Madison 1970.

M. MORENO FRAGINALS, *El ingenio. El complejo económico-social cubano del azúcar. 1760-1860*. UNESCO, Havana 1964.

F. ORTIZ, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Universidad de Las Villas, Santa Clara 1964.

J. A. SACO, *Historia de la esclavitud*. 4 vols. Ed. Cultural, Havana 1938.

E. SANTOVENIA – R. SHELTON, *Cuba y su historia*. Rema, Miami 1965.

Orlando Espín S.J. é doutor em Teologia pela PUC/RJ, onde apresentou a tese "Evangelização y religiones negras". É professor no Seminário Regional da Flórida, Estados Unidos. Participa no Programa de Formação Teológica da Conferência dos Religiosos da República Dominicana. É membro consultor do Projeto de Evangelização de Afro-Americanos do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano).

Endereço: Belen Jesuit Community – 500 SW 127 Ave. – Miami, FL 33184 – USA