

ENQUANTO ISSO, DO OUTRO LADO DO MAR... os Aròkin e a Identidade Iorubá

*Paulo Fernando de Moraes Farias**

*Para Waldir Freitas Oliveira
e Vivaldo da Costa Lima.*

Os 300 anos de resistência negra no Brasil representam um trabalho histórico difícil (mas coroado de sucesso) de preservação de heranças culturais trazidas da África. Não é preciso dizer que “preservação” e “tradição” não significam imobilidade. Muito pelo contrário, sabemos que abrangem inovações, amálgamas, reinterpretações, reinvenções, e várias formas de combinação do novo com o antigo, e do próprio com o que é tomado emprestado e apropriado. Isso se aplica até aos rituais, embora uma parte da literatura especializada internacional continue a vê-los como repetição de estruturas imutáveis, e como um desafio à passagem do tempo. Como se pode observar na própria África, cada recelebração de um ritual encerra um potencial de novidade: abre possibilidades de improvisação e reinterpretação, e de reconsideração de alternativas — ainda que esse potencial não seja necessariamente ativado em cada oportunidade. É também para transformar-se que os rituais existem e se repetem.¹

A preservação de heranças culturais tem operado em contextos políticos, econômicos, e religiosos, muito diferentes na África e na Bahia. Mas é útil comparar o que tem acontecido lá e aqui, se quisermos apreender o potencial de influências recíprocas presente no vínculo que continua a existir (às vezes mais, às vezes menos diretamente) entre o continente africano e a diáspora

* Centro de Estudos Afro-Orientais, (UFBA), e Centre of West African Studies (Birmingham University, Inglaterra).

¹ Sobre isso ver Margaret T. Drewal, *Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency*, Bloomington e Indianapolis, 1992; A. Apter, “*Que faire ?* Reconsidering Inventions of Africa”, *Critical Enquiry* 19, (1992), pp. 87-104; A. Apter, *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*, Chicago e Londres, U. Of Chicago Press, 1992, pp. 213-224; T.C. McCaskie, “Death and the *Asantehene*: A Historical Meditation”, *Journal of African History*, 30 (1989), pp. 417-444.

negra — um vínculo sujeito ele próprio a grandes vicissitudes históricas.

Os dois lados do Atlântico — deste lado a Bahia e outras partes da diáspora negra, e do outro lado a África negra — têm-se mantido um diante do outro como sedes de processos culturais muitas vezes comparáveis (ora paralelos, ora divergentes).

A criação da consciência pan-iorubá moderna, a partir de identidades de grupo menos abrangentes, tem sido bem estudada do lado africano mas sem estabelecer relação com fenômenos comparáveis que tiveram lugar na Bahia.² Na África, aquela consciência emergiu de circunstâncias históricas que se desenrolaram a partir dos meados do século XIX, na esteira do colapso do Alááfinato de Òyó Ilé e da fundação de um neo-Alááfinato na nova cidade de Òyó, do crescimento da influência da cultura islâmica nas áreas ao sul do emirato de Ilorin, e do começo das atividades de missionários cristãos. Em parte, ela é o resultado não planejado de processos de integração econômica e administrativa operantes durante os períodos colonial e pós-colonial. Mas ela é também consequência de projetos políticos lançados em resposta ao colonialismo europeu pela intelligentsia cristianizada que se formou entre os iorubá, e da constituição de um mercado cultural pan-iorubá através também do desenvolvimento de uma cultura popular de massa.³ Um aspecto crucial da formação dessa consciência pan-iorubá foi a criação de uma *koiné* (uma língua padronizada pan-iorubá), inicialmente para a tradução da Bíblia e para uso nas escolas estabelecidas pelos missionários protestantes, e logo para uso generalizado.⁴ O trabalho de unificação da língua foi acompanhado de outro, cuja finalidade era criar textos escritos sobre as tradições iorubás para uso naquelas escolas.

² Sobre a formação dessa consciência na África, ver J.D.Y. Peel, "The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis", em E. Tonkin *et al.* (orgs), *History and Ethnicity*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1989, pp. 198-215; M. R. Doortmont, "The Invention of the Yorubas: Regional and Pan-African Nationalism versus Ethnic Provincialism", em P.F. de Moraes Farias e Karin Barber (eds), *Self-Assertion and Brokerage: Early Cultural Nationalism in West Africa* (Birmingham University African Studies Series 2), Birmingham, 1990, pp. 101-108; M.R. Doortmont, "Recapturing the Past: Samuel Johnson and the Construction of the History of the Yoruba" (tese de doutorado), Erasmus Universiteit, Rotterdam, 1994.

³ Sobre o papel da música popular iorubá nesse processo, ver C.A. Waterman, *Jùjú: a Social History and Ethnography of An African Popular Music*, Chicago e Londres, U. Of Chicago Press, 1990, pp. 12, 93-94; e C.A. Waterman, " 'Our Tradition is a Very Modern Tradition': Popular Music and the Construction of Pan-Yoruba Identity", *Ethnomusicology* 34, 3 (1990), pp. 367-379.

⁴ Sobre essa padronização linguística, ver J. Gbénga Fágboṛún, *The Yoruba Koiné -its History and Linguistic Innovations*, Munique e New Castle, Lincom Europa, 1994.

Há um laço entre tudo isso e a Bahia, e esse laço nos oferece uma informação bibliográfica importante que só foi preservada deste lado do Atlântico. A data da primeira edição de um daqueles textos, o *Ìwé kíkà èkèrin lí èdè ioruba* (*Quarto Livro de leituras em língua iorubá*), é incerta. Em seu detalhado estudo dos primeiros textos impressos em iorubá, Robin Law não conseguiu encontrar nenhuma edição desse livro anterior à edição de 1911.⁵ Mas Nina Rodrigues, falecido em 1906, faz referência ao *Ìwé kíkà èkèrin*, e deve ter tido conhecimento dele na Bahia no final do século passado. O livro deve ter sido trazido a Salvador por um dos negros baianos que comerciaram e estudaram em Lagos nas últimas décadas do século XIX, como o justamente famoso *babaláwo* Ójélàdè Martiniano Eliseu do Bonfim (c. 1859—1942)⁶. Sabe-se que aquele foi um período de reafirmação, reinvenção e recodificação, na África, das tradições dos povos de língua iorubá, e que teve repercussões na Bahia, até mesmo décadas depois com a “entronização” (apesar de certas resistências) dos “Obás de Xangô”, em 1937, no Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá, sob o impulso da Mãe-de-Santo Aninha e do próprio Ójélàdè Martiniano Eliseu do Bonfim.⁷

Mas, na verdade, o processo de constituição da consciência pan-iorubá na África teve uma contrapartida muito mais antiga na Bahia, mais antiga do que o trabalho dos missionários protestantes (africanos ou não) nas regiões de língua iorubá que hoje fazem parte da Nigéria. Sabemos todos que nas décadas de 1830 e 1840 africanos que se categorizavam a si mesmos como oió (óyó), ebá (ègbá), jabú (ijèbú), e ijexá (ijèsá), coexistiam em Salvador. Coletivamente, eles eram conhecidos, e se classificavam a si mesmos, como “nagôs” (de “ànàgò” — originalmente a denominação de outro grupo que também falava uma variante da língua que hoje todos chamam de língua iorubá). Tudo indica que o nome “nagô” se difundiu na Bahia com esse sentido abarcante, sob a influência de africanos que falavam uma outra língua, a língua fon.⁸

⁵ R.C.C. Law, “Early Yoruba Historiography”, *History in Africa* 3 (1976), pp. 69-89 (ver pp. 73, 88).

⁶ R. Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil* (2a edição), São Paulo, Nacional, 1935, p. 203, 333. Ver também Waldir Freitas Oliveira e Vivaldo da Costa Lima (orgs.), *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*, São Paulo, Corrupio, 1987, pp. 29, 47-52; Pierre Verger, *Notes sur le culte des Orisà et Vodun*, Dakar, IFAN, 1957, pp. 314, 333.

⁷ Vivaldo da Costa Lima, “Os Obás de Xangô”, *Afro-Ásia*, 2-3 (1966), pp. 5-36.

⁸ Sobre essa questão consultar Yêda Pessoa de Castro, “Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil”, *Afro-Ásia*, 6-7 (1968), pp. 63-81 (ver p. 67); Vivaldo da Costa Lima, “O conceito de ‘nação’ nos candomblés da Bahia”, *Afro-Ásia*, 12 (1976), pp. 74, 79. E também P.C. Lloyd, “Osifekunde of Ijebu”, in P.D. Curtin (org.), *Africa Remembered*, ,

Dentre os nagôs submetidos a interrogatório após o movimento de 1835, pelo menos um está classificado nos documentos como nagô-jabú. Um outro, também classificado como nagô, identificou-se como oió. Outros descreveram-se a si próprios, e a alguns de seus conhecidos, como nagô-ebá. Mas, como disse um deles, “ainda que todos são nagôs, cada hum tem sua terra”.⁹

Na África, o nome “yorubá” (provavelmente derivado da língua haussá) foi originalmente aplicado somente aos òyó, e depois generalizado a todos os grupos cujos idiomas são variantes da língua que passou a ser também chamada de língua iorubá, e da qual se criou uma versão padronizada para uso nas escolas e em textos impressos. Na Bahia, os òyó ou iorubas (ou “yariba”, uma das formas desse nome em língua haussa) eram considerados como uma subdivisão dos “nagôs” — como vimos acima com referência à década de 1830, e conforme observado também por De Castelnau, na década de 1840.¹⁰ Tanto de um como do outro lado do mar, o nome de um grupo foi promovido a nome coletivo de uma constelação de grupos.

Ao mesmo tempo que aquela identidade “nagô” abrangente se definia na Bahia, uma outra identidade coletiva se formava também aqui com base no islã. Os nagôs muçulmanos, e por extensão outros negros muçulmanos, eram conhecidos em Salvador, na década de 1830, como “malês” (do iorubá *ìmàle*, “muçulmano”). Há indicações de uma certa tendência a estabelecer claras fronteiras simbólicas entre os nagô-malês e outros nagôs. Alguns nagôs muçulmanos se recusavam a apertar a mão dos nagôs que fossem praticantes da religião dos Òrișà, e os chamavam de *kèfèri* (a forma ioruba da palavra árabe que significa “infieis”). Também criticavam os que iam à missa “adorar” imagens de pau.¹¹

Mas, ao mesmo tempo, fica claro que a coletividade nagô-malê oferecia um importante terreno de unificação comunitária a pessoas pertencente a diferentes “subgrupos” nagôs, ao mesmo tempo que reunia gente de outros grupos (haussá, tapa [nupe], etc...). E vínculos de família, de linhagem e de solidariedade étnica, não deixaram de continuar a existir entre muitos nagô-

Madison e Ìbàdàn, Ìbàdàn U. Press, 1967, pp. 217-288 (ver pp. 245, 248); R.C.C. Law, *The Òyó Empire c. 1600-c. 1836*, Oxford, Oxford U. Press, 1977, p. 5 nota 14.

⁹ João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*, São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 190.

¹⁰ Francis de Castelnau, *Renseignements sur l'Afrique centrale et sur une nation d'hommes à queue qui s'y trouverait, d'après le rapport des nègres du Soudan, esclaves à Bahia*, Paris, P. Bertrand, 1851, p. 7.

¹¹ Reis, *Rebelião escrava*, p. 134.

malês e outros nagôs.¹² Em suma, a identidade malê e a identidade nagô não coincidiam na Bahia, mas se imbricavam — isto é, funcionavam como idiomas alternativos de unidade, parcialmente sobrepostos um ao outro.

Do lado baiano do mar o papel do islã, e em particular da tradição nagô-malê, na formação de uma consciência unitária nagô ou mais geral rapidamente diminuiu, ao ponto de praticamente apagar-se, nas décadas seguintes. Isso se explica em grande parte pelo terror engendrado pela repressão que se seguiu à rebelião dos malês (1835).¹³

Até 1835, tinham coexistido em Salvador em pé de igualdade linhas de tradição islâmica trazidas à América do Sul pelos nagôs e por povos de origem mais setentrional como os nupe e os haussás. E, contrariamente ao que muitos afirmam, a tradição muçulmana iorubá não era simplesmente uma derivação da tradição muçulmana haussá. O vocabulário islâmico da língua iorubá inclui um elenco de palavras (como por exemplo a palavra *Àlùfàà*, “mestre corânico”) que parecem ter sido adquiridas no estágio inicial do contato com a religião do Qur’án, e que não vêm da língua haussá, mas sim da língua songhay. Essas palavras entraram na língua iorubá ao longo de rotas comerciais freqüentadas por comerciantes que usavam o como língua franca.¹⁴ A partir desses contactos inaugurou-se uma tradição *imàle* que seria influenciada historicamente pela grande tradição muçulmana haussá (mas sem depender inteiramente desta), e que foi eventualmente introduzida na Bahia.

Depois de 1835, a maioria dos muçulmanos que puderam continuar a viver na Bahia, ou que a ela aportaram, dissociaram-se da tradição nagô-malê e buscaram identificar-se (e serem identificados por observadores externos à comunidade) com outras corrente históricas do islã na África. Assim, nos fins da década de 1840, Mahamma — um haussá muçulmano nascido em Kano e chegado à Bahia no princípio da década — afirmava que, na África, o nome de “malê” se aplicava aos “infiéis” (provavelmente dando a esse termo a significação de “sincretistas”, de acordo com a taxonomia político-religiosa propagada pelos líderes da *jihad* de Sokoto).¹⁵

¹² Ibid, pp. 135, 150

¹³ Ibid, pp. 235-282; Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Brasiliense, 1985, pp. 72-86, 101; Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os santos du XVIIè au XIXè siècle*. Paris, Mouton, 1968, pp. 356-358, 599-600.

¹⁴ Sobre esses empréstimos léxicos tomados direta ou indiretamente ao songhay consultar S. Reichmuth, “Songhay-Lehnwörter im Yoruba und ihr historischer Kontext”, *Sprache und Geschichte in Afrika* 9, 1988, p. 269-299; e também P.J. Ryan, *Imalè: Yoruba Participation in the Muslim Tradition*, Missoula, Scholars Press, 1978, p. 98 note 134.

¹⁵ Castelnau, *Renseignements*, p. 12. Sobre a taxonomia usada na propaganda da *jihad* ver D.M. Last e M.A. Al-Hajj, “Attempts at Defining a Muslim in Nineteenth-Century Hausaland and Bornu”, *Journal of the Historical Society of Nigeria* 3, 2 (1965), pp. 231-240.

Ao romper do século XX na Bahia, e em parte como consequência do predomínio adquirido pelos haussás no ensino do islã em Salvador, o nome “malê” era percebido como nome depreciativo — não apenas pelos muçulmanos haussás, mas também pelos próprios nagôs muçulmanos educados por mestres haussás. Em seu lugar tinha sido adotado o nome “musulmi”, de origem haussá, que também se tornara corrente entre os muçulmanos iorubás da África sob a forma *mùsùlùmí*, mas sem que isso provocasse lá o desaparecimento do nome *imàle*.¹⁶ Embora o *limamo* (*imam*) de Salvador fosse um nagô, ele se classificava como musulmi e não admitia ser chamado de malê. Apesar dos muitos anos passados, a lembrança da repressão de 1835 continuava viva e mesmo os musulmi continuavam a sentir-se ameaçados. A prática do islã se cercada de muitas precauções.¹⁷

A tradição malê fora em grande parte expelida da Bahia, e os vestígios dela que aqui permaneceram sobreviveram em aliança íntima com o candomblé e o afro-catolicismo, com dissolução gradual das práticas especificamente islâmicas.¹⁸ Isso atraía acusações da parte dos musulmi, como observou Nina Rodrigues.¹⁹ Alguns daqueles vestígios malês perdurariam até a década de 1940, porém fracamente.²⁰ E a comunidade musulmi também se extinguiu na Bahia em nosso século.²¹

Na África foi diferente. Longe de extinguir-se, o islã tem crescido entre os iorubás (aproximadamente 50% dos iorubás da Nigéria descrevem a si mesmos hoje em dia como muçulmanos), e tem continuado a participar da consolidação da identidade iorubá.²² As relações entre a religião dos òrisà,

¹⁶ Ver R. 'D. Abubakre, “The Contribution of the Yorubas to Arabic Literature” (tese de Ph.D. em dois volumes), Universidade de Londres, S.O.A.S., 1980, vol. 2, p. 165.

¹⁷ Sobre isso ver Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, pp. 100-102, 111-112.

¹⁸ Sobre as consequências da repressão após 1835, ver também J. J. Reis e P.F. de Moraes Farias, “Islam and Slave Resistance in Bahia, Brazil”, *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 3 (1989), pp. 41-66 (especialmente pp. 61-62); e P.F. de Moraes Farias, “Sugar and a Brazilian Returnee in Mid-Nineteenth-Century Sokoto”, in D. Henige e T.C. McCaskie (orgs.), *West African Economic and Social History. Studies in Memory of Marion Johnson*, Madison: Universidade de Wisconsin, Program of African Studies, 1990, pp. 37-46.

¹⁹ Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, p. 101.

²⁰ Ver Antônio Monteiro, *Notas sobre Negros Malês na Bahia*. Salvador, Ianamá, 1987.

²¹ Sabe-se que uma mesquita e um Centro Cultural Islâmico estão situados na Ladeira da Independência n. 58, Salvador. Mas são de fundação recente e o diretor do centro, Misbah Àkànní Ibrahim, é um iorubá vindo da Nigéria.

²² Ver D.D. Laitin, *Hegemony and Culture: Politics and Religious Change among the Yoruba*. Chicago, U. Of Chicago Press, 1986; e também S. Reichmuth, “Islam und Adab. Islamische Bildung und soziale Integration in Ilorin, Nigeria” (tese de Habilitation), Universidade de Bayreuth, 1991.

as várias formas do cristianismo, e o islã, na herança ioruba são intrincadas e há muito que dizer sobre elas.²³ Essas relações, desde o século XIX até os dias atuais, têm sido uma arena de competição de projetos político-culturais entrecruzados. A situação é hoje mais complexa do que nunca, marcada pela mobilização de energias para opor à crise política e econômica vigente novas formas de solidariedade comunitária (inclusive pela formação de novas igrejas independentes e retomada de militâncias islâmicas), e marcada também pelo florescimento internacional do revivalismo islâmico, e de novas formas de evangelismo que fazem largo uso dos mídia.

Como ocorrera na Bahia da década de 1830, dentro da comunidade muçulmana iorubá da Nigéria entrecruzam-se hoje diferentes atitudes e correntes de pensamento. Ainda que correndo riscos de simplificação excessiva, é possível definir algumas dessas tendências. Uma delas defende uma clara ruptura com práticas culturais e costumes, percebidos como *jahill* (“pagãos”), e critica também o componente cristão da cultura iorubá atual — acusando-o de alianças históricas com interesses externos, e de cumplicidade com a preservação do “paganismo”. Essa tendência está bem tipificada pelas atividades didáticas e pelos livros de *al-ḥajj* Adam al-Ilúrí (1917–1992), o respeitado fundador do *Markaz* ou Centro de Educação Árabe-Islâmica, também conhecido como Arabic Training Centre, transferido em 1955 de Abèòkúta para Agége (Lagos).²⁴ Uma outra tendência tem concentrado suas energias na denúncia da hegemonia de concepções introduzidas pelo cristianismo, e pelo secularismo filo-cristão, nas escolas, universidades e na mídia.²⁵ (E não há como negar que, estatisticamente, existe um considerável desequilíbrio, em prejuízo dos muçulmanos iorubás, no que diz respeito à participação na educação universitária e na liderança política, e ao acesso a vantagens econômicas).²⁶ Uma terceira tendência atua através de negociações culturais sutis e graduais, que permitem a re-estruturação de praxes e idéias antigas dentro de um novo quadro islâmico.

²³ Ver entre outros P.F. de Moraes Farias, “Ḷrānmíyān’s Frustrated War on Mecca: Reflexes of Borgu Ritual in Johnson’s Ioruba Narratives”, in T. Fálolá (org.), *Pioneer, Patriot and Patriarch: Samuel Johnson and the Yoruba People*, (Madison: African Studies Program, 1993), pp. 121-132; e P.F. de Moraes Farias, “‘Yoruba Origins’ Revisited by Muslims: an Interview with the *Aròkin* of Ŷyò and a Reading of the *Aṣl Qaba’il Yuruba* of *al-ḥajj* Adam al-Ilúrí”, in Farias e Barber (org.), *Self-Assertion and Brokerage*, pp. 109-147

²⁴ Sobre ele ver Farias, “‘Yoruba Origins’”, pp. 125-143.

²⁵ Ver por exemplo D.O.S. Noibi, “Yoruba Muslim Youth and Christian-sponsored Education”, *Bulletin on Islam and Christian-Muslim Relations in Africa*, 6:3 (1988), pp. 3-25.

²⁶ Ver Laitín, *Hegemony and Culture*, p. 126-129.

O presente artigo se ocupa dessa terceira tendência. Re-examinaremos rapidamente, neste final do século XX, alguns aspectos de uma instituição iorubá que foi descrita pela primeira vez cem anos atrás, e que desde então — por razões que serão apontadas depois — tem sido raramente investigada pelos estudiosos da cultura e história dos iorubás. Daremos a palavra àqueles que encarnam essa instituição (os *Aròkin* de Òyó, que agora se definem como muçulmanos), para que eles nos deixem ver em que medida o que fazem hoje continua o que na década de 1890 faziam os seus antepassados seguidores da religião dos Òriṣà, ou disso diverge.

Veremos que na África, como no Brasil, a vitalidade cultural não se preservou através de isolamento e imobilidade mas, antes, graças à criação de sínteses em que o novo se articula ao antigo, e em que diversas formas de identidade (por exemplo a identidade de muçulmano e a identidade de membro da corte do Aláàfinato de Òyó) jogam entre si uma partida complicada.

O Aláàfin de Òyó e os Aròkin

A cidade de Òyó, no sudoeste da Nigéria, continua sendo um centro importante do culto dos Òriṣà e também inclui uma percentagem significativa de cristãos em sua população. Mas, desde a década de 1970, a maioria dos habitantes da cidade se compõe de muçulmanos. Na região em torno da cidade, de acordo com o recenseamento de 1952, 43% dos habitantes declaravam como identidade religiosa primeira o vínculo com a religião dos Òriṣà, 37% se definiam como muçulmanos, e 20% se categorizavam como cristãos. Porém, atualmente os muçulmanos predominam na área.

O *Aláàfin* de Òyó é considerado como suprema autoridade tradicional por uma parte considerável das populações de língua iorubá. Ele encarna a herança do Òriṣà e rei Ṣàngó (Xangô) e representa a continuação do Aláàfinato de Òyó, o poderoso império cujo apogeu político-militar se situou nos séculos XVII e XVIII.²⁷ A dinastia dos *Aláàfin* foi reconstituída e reinstalada em Òyó no final da década de 1830, após o abandono de sua antiga capital Òyó Ilé, que é hoje um vasto campo de ruínas aproximadamente 130 km ao nordeste da Òyó moderna.

O *Aláàfin* atual, *Ọba Àlàáfi* Lamidi Ọláyiwọlá Adéyemí III, é o continuador de Ṣàngó e foi entronizado em janeiro de 1971, aos 31 anos de idade, com todos os necessários ritos da religião dos Òriṣà. Mas ele é também muçulmano, e já fez mais de uma vez a peregrinação a Meca. Em 1991, ele desempenhou a função de *amÍru 1-hajj* da Nigéria, isto é, foi o líder oficial de todos os muçulmanos nigerianos que fizeram a peregrinação coletiva aos lugares santos do islã naquele ano.²⁸

²⁷ Ver Law, *The Òyó Empire*.

²⁸ Farias, " 'Yoruba Origins' Revisited by Muslims", pp. 113-115, 145; e J. A. Àtândá, *The New Oyo Empire*, Londres, Longman, 1979, p. 293.

Tradicionalmente, o *Alààfin* não podia ser muçulmano. *Alààfin* Àtibà, que antes se convertera oficialmente ao islã, renunciou a essa religião ao subir ao trono ca. 1837. No princípio do presente século outro *Alààfin*, Lávàni Agogojà (1905 — 1911), para poder reinar teve que afastar-se oficialmente do islã através de um ritual especial.²⁹ O *Alààfin* que reinou em seguida (de 1911 até os finais de 1944), Ládìgbòlù I, não era muçulmano embora o islã tivesse feito grandes progressos em Òyó durante essa época.

O *Alààfin* seguinte, Adéníran Adéyemí II, reinou de fato de 1945 até 1954 (quando foi banido de Òyó após distúrbios políticos na cidade). Mas só foi oficialmente deposto em 1956. Adéníran Adéyemí II (pai do atual *Alààfin*) era um muçulmano fervoroso, que fez a peregrinação a Meca e estimulou muitos membros de sua corte a fazerem o mesmo. Ele é descrito por mais de um observador como alguém que se desinteressou até certo ponto dos rituais da religião dos Òriṣà.³⁰ Ainda assim foi ele quem conferiu o título e as insígnias de *Ìyá Nàsó* a Senhora, pelos serviços por ela prestados ao culto de Ṣàngó na Bahia.³¹

De 1956 até o começo de 1968 o *Alààfin* reinante foi Ládìgbòlù II, um muçulmano que se esforçou por manter uma atitude imparcial em relação à religião dos Òriṣà, ao cristianismo e ao islã.³² Depois dele houve um interregno, que se prolongou até a escolha do atual *Alààfin* em dezembro de 1970.

Na corte do *Alààfin*, os *Aròkin* formam uma corporação masculina hereditária de músicos e cantores, que são também especialistas do tratamento do passado. Eles cantam os *orìkì* dos *Alààfin*, e se encarregam também de transmitir, em prosa, imagens e interpretações de episódios históricos.³³ Descrevem a si mesmos como muçulmanos e dizem que a adoção da identidade islâmica por membros de sua corporação começou na época do *Alààfin* Ládìgbòlù I, isto é, entre 1911 e 1944, e se intensificou na década de 1960. Como se pode verificar em fotografias feitas por nós,

²⁹ R.E. Dennett [1910], *Nigerian Studies.*, Londres, Cass, 1968, p. 25.

³⁰ Ver por exemplo R. Smith, "The Alafin in Exile", *Journal of African History* 6:1 (1965), pp. 55-77 (ver p. 70 nota 38); e S.O. Babáyemí, "Òyó Palace Organization — Past and Present", *African Notes*, 10:1 (1986), pp. 4-24 (ver p. 22).

³¹ D.M. dos Santos, *História de um terreiro Nagô* (2a ed.). São Paulo, Max Limonad, 1988, p. 18.

³² E.D. Adélówò, "Islam in Òyó and its Districts in the Nineteenth Century" (tese de Ph.D.), Universidade de Ibádàn, Departamento de Estudos Religiosos, 1978, p. 560.

³³ *Orìkì* são muito mais do que simples "cantos de louvor" ou recapitulações de memórias históricas. Sua função é a de recarregar e intensificar as energias físicas e anímicas do alvo (humano ou não) ao qual são dirigidos. Sobre isso ver Karin Barber, *I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women, and the Past in a Yoruba Town*, Edimburgo e Washington, DC, Edinburgh U. Press e Smithonian Institute, 1991.

vários deles possuem o calo que cresce na testa de muitos muçulmanos praticantes, após anos seguidos de tocarem o chão com a cabeça durante as cinco preces diárias.

Quando entrevistados por nós em março de 1988, os chefes dos *Aròkin* — e outros membros da corporação — fizeram questão de descrever seu principal papel na corte de uma maneira muito especial.³⁴ Não se apresentaram como, acima de tudo, guardiães da memória de grandes vitórias no campo de batalha, ou de outros altos feitos políticos dos *Aláàfin*. Em vez disso, descreveram-se, principalmente, como aqueles que oferecem consolo (*ìtùnú*) ao *Aláàfin* em seus momentos de dor e que o acalmam em seus momentos de cólera. É dessa atividade de restabelecimento da equanimidade do rei que deriva outra forma de trabalho, que consiste em citar episódios do passado e usá-los como precedentes que emprestam sentido (*Ítúmò*) ao que ocorre no presente. Aos seus próprios olhos, é porque são agentes de consolação que os *Aròkin* se ocupam de narrar a história. A tarefa (eminentemente política) de gerência das emoções do rei é que é o principal incentivo ao trabalho de memorialização, interpretação e citação *ad hoc* de precedentes históricos.³⁵ Como veremos, em momentos de crise social o trabalho de produção da calma pode dirigir-se não somente ao *Aláàfin*, mas também ao público em geral.

Foi em grande parte com dados fornecidos pelos *Aròkin* entre 1886 e 1897, que o Reverendo Samuel Johnson escreveu sua obra *The History of the Yorubas* (somente publicada em 1921, postumamente), que continua sendo o texto mais importante para o estudo da história iorubá.³⁶ Mas Johnson oferece menos informação do que seria desejável a respeito daqueles seus informantes e nada diz a propósito de como eles viam as tarefas que desempenhavam.

³⁴ A entrevista teve lugar no palácio (*ààfin*) de *Ọyọ* e foi gravada em três conjuntos separados de áudio-cassettes por (a) Dr. S.O. Babáyemí (atualmente *Ọba* Akínrinólá I, o *Olúfi* de Gbòngán) e Dr. O. Láyiwólá, para o Instituto de Estudos Africanos da Universidade de Ibádán; (b) Dr. M. R. Doortmont (da Erasmus Universiteit, Rotterdam); e (c) Dr. Karin Barber e eu próprio (Centre of West African Studies, Universidade de Birmingham). A transcrição e tradução do texto oral gravado neste último conjunto de áudio-cassettes foram executadas por Chefe A. Ọgúndíjo da Universidade Ọbáfẹmi Awólówò, Ilé Ifè. Agradeço o apóio que me foi prestado pelo *Aláàfin*, pelos *Aròkin*, e pelos colegas acima mencionados. Agradecimentos especiais a Karin Barber por suas críticas e sugestões (respaldadas por sua intimidade com a língua iorubá) durante o estudo do material coletado em *Ọyọ*.

³⁵ Para uma ampla discussão desse tema, ver P. F. De Moraes Farias, "History and Consolation: Royal Yoruba Bards Comment on Their Craft", *History in Africa* 19 (1992), pp. 263-297.

³⁶ Samuel Johnson, *The History of the Yorubas* [1921], editado por Obadiah Johnson], Lagos, C.M.S. Bookshop, 1966.

Nas muitas décadas que se seguiram à pesquisa feita por Johnson, poucos foram os estudiosos que se propuseram a entrevistar os *Aròkin*, apesar do fato de que a presença destes nunca desapareceu de Òyó.³⁷ Daqueles poucos estudiosos, nenhum investigou o que os próprios *Aròkin* pensam a respeito de si mesmos e do trabalho que fazem.

Johnson glorificou os *Aròkin* como “historiadores da nação” iorubá, mas ao mesmo tempo os reduziu ao papel de simples informantes da nova história escrita, da qual ele foi praticamente o fundador entre os iorubás. Isso em parte explica a pouca atenção que tem sido dispensada aos *Aròkin* desde então.

Pareceu a muitos que Johnson capturara a versão autêntica e definitiva do que os *Aròkin* tinham para contar, posto que ele recolhera essa informação em uma época em que Òyó estava ainda “protegida” das incursões da modernidade, e em que a influência do islã (capaz de alterar a cultura tradicional) ainda não se fizera sentir fortemente na sede do Alááfinato.

Outros pensaram que, dado o prestígio e a difusão do livro de Johnson, as informações veiculadas pelos *Aròkin* de nossa época estariam já irremediavelmente contaminadas pela versão escrita dessas informações divulgadas por aquele autor, dado o conhecido fenômeno de “feedback” entre o escrito e o oral.³⁸ Seria pois tarefa inútil tentar obter algo de novo daqueles especialistas da oralidade.

Foi precisamente para testar essas pressuposições que solicitamos uma entrevista com os *Aròkin*, em 1988. Dela ficou claro que muito havia a aprender com eles que não fora registrado por Johnson nem por nenhum outro pesquisador. Ficou também claro que — embora os *Aròkin* tenham agora adotado a identidade muçulmana — eles continuam a produzir sínteses de repertórios islâmicos e não-islâmicos.³⁹ Isso era exatamente o que já faziam no tempo em que Johnson os entrevistava, quando os membros da corporação ainda não se definiam a si mesmos como muçulmanos.⁴⁰ Mas há uma diferença importante. No tempo de Johnson, embora

³⁷ Notáveis exceções a essa regra são os trabalhos de R. Smith, “The Alafin in Exile” (já citado) e “List of the Alafin of Oyo” (*African Historian* 1: 3 (1965), pp. 52-55); R.C.C. Law, “How Many Times Can History Repeat Itself?”, *International Journal of African Historical Studies* 18, (1985), pp. 33-51 (ver pp. 44, 50-51); S.O. Babáyemí, “The Fall and Rise of Òyó c. 1760-1905” (tese de Ph.D., Centre of West African Studies, Universidade de Birmingham, 1980); B.A. Agírí, “Early Oyo History Reconsidered”, *History in Africa* 2, (1975), pp. 1-16.

³⁸ Sobre esse fenômeno de “feedback”, ver D. Henige, *The Chronology of Oral Tradition*, Oxford, Clarendon, 1974, pp.97-103, 118-120.

³⁹ Farias, “Yoruba Origins Revisited”.

⁴⁰ Para uma análise do contexto em que as tradições recolhidas por Johnson foram produzidas, e das razões pelas quais elas sintetizavam repertórios islâmicos com outros repertórios, ver Farias, “Òrànmíyàn’s Frustrated War on Mecca”, pp. 129-130.

os *Aròkin* tomassem empréstimos às narrativas muçulmanas, eles o faziam dentro de um contexto social que era maioritariamente não-muçulmano. Agora, pelo contrário, eles estão ao serviço de um *Aláàfin* muçulmano, e rodeados de uma população que é muçulmana em sua maioria. Uma importante mudança de ênfase teve lugar, alterando os pesos relativos dos diversos elementos reunidos nas sínteses narrativas correntes em *Ọyó*, e nas identidades coletivas lá declaradas.

Os *Aluṣẹ̀kẹ̀rẹ̀* e os *Alaro*

Os *Aròkin* se subdividem em dois grupos, de acordo com o instrumento que tocam. Os *Aluṣẹ̀kẹ̀rẹ̀* são mestres do *ṣẹ̀kẹ̀rẹ̀* (um chocalho construído com uma cabaça de grandes dimensões, coberta com uma rede em que estão enfiados búzios do tipo tradicionalmente usado como moeda), enquanto que o *aro* dos *Alaro* consiste em grandes anéis de metal em forma de letra C, que são batidos um contra o outro.⁴¹

O título completo do chefe dos *Alaro* é *Ọ̀nà-Alaro*. Antes de nossa entrevista, em 1988, esse título não tinha sido registrado pela literatura especializada, o que mostra quanto foi pouca a pesquisa realizada até então sobre os *Aròkin*. O título completo do chefe dos *Aluṣẹ̀kẹ̀rẹ̀* é *Iba Ológbò*, e tampouco estava registrado na literatura anterior a 1988. De nossa entrevista participaram o *Ọ̀nà-Alaro Láwàní Afólábi* e também *Álímì Adéyemí Ìsòlá*, o idoso *Aròkin* que se preparava para ser instalado oficialmente como *Iba Ológbò*. Outros dez *Aluṣẹ̀kẹ̀rẹ̀* e três *Alaro* tomaram parte no encontro.

Os dois subgrupos dos *Aròkin* relatam diferentes histórias sobre suas respectivas origens, mas convergem na descrição do trabalho de consolar e acalmar o rei que ambos apontam como central.⁴² É dessa descrição que nos ocuparemos agora.

Láwàní, o *Ọ̀nà-Alaro*: «Se alguma coisa acontece ao rei, o rei nos manda chamar. Assim que os chefes [membros da corte do *Aláàfin*] nos contam que tal e tal coisa se passou com o rei, [nós falamos ao rei sobre] outro rei ao qual aconteceu coisa parecida. Aí ele diz que aceita o que se passou, porque é coisa de *Ọ̀lórùn*. Imagine que um príncipe, o primogênito do rei, tenha morrido. Os cortesãos não ousam dar a notícia ao rei. Eles escondem o cadáver. Aí eles dizem “Chamem os *Aròkin* !” Então nós dizemos a ele [ao

⁴¹ Para uma etnografia detalhada dos *Aròkin*, ver Farias, “History and Consolation”, pp. 266-270.

⁴²Sobre a história de origem dos *Alaro*, ver Farias, “History and Consolation”, pp. 272-274.

rei]: “Ouvimos dizer que seu filho morreu. Ouvimos dizer que seu filho morreu. Aconteceu uma vez que o filho de fulano [um Aláàfin do passado] morreu da mesma maneira. E aconteceu a mesma coisa com o filho de sicrano [outro Aláàfin]”. Ai então o Aláàfin diz que se conforma com o que lhe aconteceu. Somos nós os que chegamos e contamos a ele.»

Pergunta de Dr S.O. Babáyemí (interrompida): «Porque vocês são...»

Alușèkèrè Bèélò: «.....Olùtúnú [aqueles que consolam]. Nós enfrentamos [o rei].»

Alușèkèrè Álímí: «Sobre a questão da fundação deste trabalho, é porque nós somos os que são capazes de explicar o sentido [Ítúmò] do que se passa quando alguma coisa acontece a ele [ao rei].»

Nesse ponto o *Alușèkèrè Bèélò* nos contou a história de origem dos *Alușèkèrè*.⁴³ É um conto sobre o casamento da filha única do *Aláàfin* *Àjàkà Dàdà Àjùwòn* com o *Oníkòyí* (o *Ọba* de *Ìkòyí*) e sobre a morte trágica, mas puramente acidental, da princesa recém-casada. É então que os *Alușèkèrè* são enviados de *Ìkòyí* a *Ọyọ Ilé* para darem a notícia ao *Aláàfin*. A tarefa que tinham que enfrentar era precisamente a de comunicarem o acontecimento ao rei sem provocar nele uma cólera irracional (o relato traz em si o conhecimento implícito de que a cólera é um elemento central do luto).⁴⁴ Os *Aròkin* conseguem sucesso em sua missão usando do poder que têm como artistas. Cantam a notícia para o rei enquanto o fazem dançar movi-

⁴³O texto iorubá e a análise detalhada desta história (bem como o texto iorubá das passagens citadas anteriormente) estão em Farias, “History and Consolation”, pp. 274-282.

⁴⁴ Sobre a raiva e outros aspectos psicológicos do luto, ver o estudo clássico (escrito em 1915) de Sigmund Freud, “O luto e a melancolia”. Na cultura iorubá (como em outras culturas africanas), a morte de uma pessoa que viveu uma vida longa e frutuosa é saldada como uma oportunidade para celebrar alegremente as realizações do defunto ou defunta neste mundo — ver P. Morton-Williams, “Yoruba Responses to the Fear of Death”, *Africa*, Petrópolis, Vozes, 1984. Tais atitudes tiveram reflexos no Brasil: ver João José Reis, *A morte é uma festa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, pp. 161-163. Mas a morte prematura sempre foi vista como anormal e chocante. A morte dos filhos antes dos pais é uma infração da sucessão normal das gerações, e como tal um golpe *contra a própria história* — um golpe ao qual a dinastia e outras linhagens reais são particularmente sensíveis. Daí a necessidade de um trabalho *histórico* — realizado pelos *Aròkin* enquanto especialistas *da história* (mas também especialistas *da política* da corte) — para reconciliar os *Aláàfin* com essas tragédias. Para uma discussão mais detalhada, ver Farias, “History and Consolation”, pp. 278 (nota 44), 282-283.

do pela força irresistível da música, e sem que ele apreenda o sentido das palavras terríveis que está ouvindo.

Mas o resto do que disseram Bèélò, e seus colegas, durante nossa entrevista deixa claro que, contrariamente ao que se passou no suposto momento de origem, não são a música e o canto, mas sim o discurso de citação de precedentes históricos que os *Aròkin* usam costumeiramente para apaziguar as emoções violentas do rei. É aí que se revela o caráter duplo da maestria que possuem os *Aròkin*: são peritos em música e em retórica, e com exemplos tirados do passado desenvolvem um discurso de persuasão que usam como tranqüilizante do rei.

Tudo isso soaria sentimental e distante do jogo concreto da vida política, e poderia parecer uma inovação recente, se não encontrasse confirmação em dados independentes e mais antigos.

Em dois trechos de sua *History of the Yorubas*, o próprio Johnson registra (mas não analisa) o emprego do trabalho de “consolação” como recurso político fundamental. Em uma dessas passagens, Johnson relata a história de como, no tempo do *Aláàfin* Obalòkun, após grandes perdas de vida no campo de batalha, o *Ológbò* (forma abreviada do título *Iba Ológbò*, ao qual já nos referimos) foi solicitado a percorrer a capital do Aláàfinato no papel de arauto, para informar do acontecido os parentes dos mortos.⁴⁵ À luz do que aprendemos com os *Aròkin* em 1988, é fácil compreender que essa história trata de uma extensão excepcional ao público do serviço de consolo que os *Aròkin* costumeiramente prestavam só ao *Aláàfin*. Em outras palavras, ela oferece uma concentrada imagem simbólica de momentos de crise em que não só era necessário gerenciar cuidadosamente as emoções do próprio rei, mas era também indispensável estabelecer controle sobre o luto e o desespero dos súditos — para evitar que explodisse um motim.

Na outra passagem, Johnson nos conta uma segunda história: fora de si com a morte de seu filho primogênito e, supõe-se, refratário desta vez ao consolo tradicionalmente oferecido pelos *Aròkin*, *Aláàfin* Ajíbóyèdé volta-se ferozmente contra os chefes que lhe vinham oferecer pêsames e executa-os todos, acusando-os de hipocrisia. Quando uma revolta contra o *Aláàfin* já estava a ponto de rebentar, um muçulmano vindo especialmente à corte por esse motivo finalmente consegue convencer o rei a aceitar a perda do filho e a pedir desculpas em público aos seus súditos.⁴⁶ Esta segunda história se apresenta também como uma justificação da introdução do islã na corte, mas implicitamente

⁴⁵ Johnson, *History of the Yorubas*, p. 168.

⁴⁶ *Ibid*, *History of the Yorubas*, p. 164.

classifica a nova religião como um suplemento aos recursos de consolação já disponíveis.⁴⁷

Em resumo, o trabalho de citação de precedentes históricos executado pelos *Aròkin* sempre teve seu ponto de aplicação na perigosa fronteira entre o funcionamento da realeza e o resto da vida política. A gerência das relações entre o rei e os seus súditos requer especialistas bem treinados, capazes de manipular dados sobre o passado para produzir efeitos bem determinados na vida presente. Emoções violentas como a morte dos filhos são capazes de reduzir o rei a uma inatividade apática ou podem, pelo contrário, induzi-lo a violências irracionais. O trabalho de consolação tem a finalidade de evitar isso, e seu recurso ao conhecimento histórico é uma arma política. A tradição iorubá nisso revela uma sofisticada apreciação do poder das emoções como fator cultural.⁴⁸

O conceito de “consolação” está bem estabelecido na língua iorubá. O fato de que os *Aròkin* se descrevam como *olùtùnù* (“aqueles que consolam”) e as referências que fizeram à aceitação da vontade de Ọlórun pelo *Aláàfin*, poderiam sugerir influências cristãs ou muçulmanas. Afinal, “Ọlórun” (o nome tradicional do deus celeste) foi adotado pelos muçulmanos como tradução do nome de Alá e pelos cristãos como tradução do nome do deus bíblico. Além disso, “Olùtùnù” (“O Consolador”) é um dos títulos dados em iorubá ao deus dos cristãos. Mas, na verdade, a noção de *itùnù* (“consolação”, “desaquecimento de emoções esquentadas”), e a noção de *ipè* (“intercessão junto a alguém em favor de um terceiro”, “consolação”) não foram inauguradas pelo islã, nem pelo cristianismo. *Aláàfin* *Àtìbà* (reinante entre c. 1837 e c. 1859) teve um amigo de infância (e depois inimigo) chamado Oní-Ìpèḗ-dé (“O Consolador Chegou”), um nome dos que se davam a uma criança cujo nascimento compensasse a dor causada pela morte de outra. Certamente esse não foi um nome gerado pelo cristianismo, que naquela época estava ainda ausente da cena, nem pelo islã. Outro nome tradicional que incorpora também a idéia de consolação, formado com a frase *enù-kún-onîpè* (“O Consolador está cansado de oferecer condolências”), está ligado à crença nos *àbikú* — uma crença que não tem nada a ver com o cristianismo, nem com o islã.⁴⁹

⁴⁷ Para uma discussão detalhada desse tema, ver Farias, “History and Consolation”, pp. 284-285.

⁴⁸ Comparar, em um contexto muito diferente, R. I. Rosaldo, “Grief and a Headhunter’s Rage: on the Cultural Force of Emotions”, in E.M. Brunner (ed.), *Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, (Washington, 1984), p. 178-195.

⁴⁹ S. Johnson, *History of the Yorubas*, pp. 82, 84, 275, 278. Sobre os *àbikú*, ver Pierre Verger, “La société egbé òrun des àbikú, les enfants qui naissent pour mourir maintes fois”, *Bulletin de l’Institut Fondamental d’Afrique Noire* 30B (1968), pp. 1448-1487.

Considerações finais

Seria equivocado pensar que, no fim de contas, o islã iorubá é sempre um islã pouco ortodoxo ou puramente “nominal”, um verniz de “sincretismo” passado de leve sobre estruturas de muito mais antiga origem, que teriam basicamente permanecido por ele inalteradas. Na verdade, tanto o islã quanto o cristianismo em suas diversas formas têm alterado profundamente o panorama social iorubá porque têm servido de meio cultural para projetos de modernidade e de transformação do relacionamento com o mundo extra-africano, e porque hoje acenam com esperanças de reforma das estruturas pós-coloniais de que tanto têm sofrido os povos africanos. Essa é precisamente uma diferença importante entre a africanidade da diáspora negra baiana, cubana e haitiana (que privilegia a rica herança das religiões africanas anteriores à chegada à África dos monoteísmos escritos) e a africanidade da própria África (cujo quadro é muito mais variegado). Seria hoje impossível conseguir que todos os fundamentos do universo cultural dos iorubás da África coubessem dentro dos esquemas oferecidos pela religião dos Òrìṣà e pelo culto de *Ifá*, ainda que o poder e a riqueza desses esquemas continuem lá em evidência.

O caso de Òyó, seu *Aláàfin* e seus *Aròkin*, ao qual nos referimos neste curto artigo, representa um aspecto particular entre muitos outros aspectos do islã praticado por metade da população iorubá da Nigéria. A consciência que Òyó tem de sua importância histórico-cultural, e a viabilidade continuada do Aláàfinato como centro de autoridade tradicional e como participante nos jogos políticos modernos da Nigéria pós-colonial, dependem da legitimidade conferida pela herança de Şàngó. Mas agora se apoiam também na nova identidade islâmica adquirida pela maioria dos habitantes e da corte. Entre outras coisas, essa identidade facilita contatos e alianças com outros centros de influência também identificados com o islã, dentro e fora do território nigeriano. Òyó tem agora duas legitimidades paralelas.

Os *Aròkin* de hoje falam com orgulho dos profetas corânicos como profetas de “nossa religião”, mas continuam a referir-se também com orgulho à figura ancestral de Odùdúwà e a descrevê-lo como um *omo Òrìṣà* (“filho de Òrìṣà”). Ao contarem as razões da mítica migração de Odùdúwà a partir da Arábia, enfatizam um conflito entre irmãos rivais em lugar do conflito entre muçulmanos e não-muçulmanos registrado nas tradições coletadas por Johnson.⁵⁰ Em outras palavras, os *Aròkin* atenuam

⁵⁰ Comparar Farias, “Yoruba Origins”, pp. 121-122, com Johnson, *History of the Yorubas*, p. 4.

agora em seus relatos o que assinalava *oposição violenta e inimizade* entre o islã e a religião dos Òriṣà. Afirmam duas heranças paralelas, sem tentar negar (nem resolver) as diferenças entre elas. Não tentam apresentar Odùdúwà como muçulmano.

Isso é muito diferente da história de origem proposta por *al-ḥajj* Adam al-Ilúrí, que criticava os relatos dos *Aròkin* como especulações sem fundamento, e que buscava uma figura ancestral para os iorubás, não em Odùdúwà, mas nas genealogias preservadas pelas tradições da Arábia.⁵¹

Seja isso suficiente para sublinhar o caráter multi-facético do islã iorubá em nossos dias.

⁵¹ Ver Farias, “Yoruba Origins”, pp. 139-143.