

REVISTA OLORUN N. 71, abril de 2019
ISSN 2358-3320 – www.olorun.com.br

ÈSÙ ÒTA ÒRÌSÀ: UM ESTUDO DE ORÍKÌ

Luiz L. Marins

Segunda edição
Abril de 2019

RESUMO

A pesquisa apresenta cronologicamente as publicações em línguas ioruba, inglesa e portuguesa do *oríkì*, mostrando possíveis equívocos nas traduções oferecidas até agora. Indica, alternativamente, outros significados linguísticos, culturais e religiosos para esse texto sagrado.

A primeira edição deste artigo foi publicada no livro *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu*, Aulo Barretti Filho (org.), Edusp, São Paulo, 2010.

INTRODUÇÃO

Este trabalho foi publicado primeiramente no livro *Dos Yorùbá ao Candomble Kétu*, de Aulo Barretti Filho (org), em 2010, pela Edusp. Esta nova edição em 2019 agora pela Revista Olorun foi atualizada e reformulada, sem as redundâncias repetitivas do *oríkì* que constam na primeira edição.

O objetivo deste texto é estudar o polêmico *oríkì Èsù Òta Òrìsà*, traduzido para o português como “Exu, o inimigo dos Orixás”. Este *oríkì*, em uma de suas versões, possivelmente serviu como base para o título do livro *Exu, o Inimigo Invisível do Homem*, que deu origem a este estudo, e que também fará parte de nossa pesquisa.

Este texto acompanha suas publicações em língua inglesa e portuguesa, mostrando as traduções, versões e equívocos deste *oríkì*. Pretendemos apresentar outra versão (talvez a original) em que Èsù não é “o inimigo dos Orixás”, nem “o inimigo invisível do homem”, e sim um “Orixá que sempre vence”.

Buscamos outras interpretações e significados linguísticos e culturais deste *oríkì*, e sua possível relação com o popular jogo ioruba chamado *ayò*, mostrando exclamações e expressões próprias deste jogo, que podem estar relacionadas com o mesmo.

Para definirmos de forma breve aos menos familiarizados com o idioma o que é um *oríkì*, citamos Costa Lima (1999, p. 67):

“[...] o *oríkì* é uma saudação nominal. É um nome que encerra uma louvação, um elogio que se refere a uma qualidade sempre excelente da pessoa. Os *oríkì* são também criados para os Orixás, as cidades, plantas e animais domésticos”.

Um *oríkì* de um ioruba informa a origem de uma pessoa, em que condições nasceu, seu grau iniciático, seu poder político, suas qualidades morais, seu grau de conhecimento, etc. Uma frase, longa ou curta, que enalteça as qualidades e poderes de algo ou alguém, pode ser resumida por elisão, à qual seguem diversas regras gramaticais de difícil compreensão, e aglutinada em uma única palavra, vindo a formar um *oríkì*. A tentativa de tradução desta palavra-frase para outro idioma é muito perigosa, e ainda que o tradutor use de toda isenção e honestidade, pode-se chegar a diferentes significados e a várias interpretações. Sobre tais dificuldades de tradução e interpretação de um *oríkì*, Tavares (1999, p. 209) comenta:

“[...] aproximar-se dos *oríkì* mais longos é um risco, uma temeridade, uma cilada, que, não obstante, não inibem os vorazes e incautos tradutores que, sem mesmo uma comezinha iniciação linguística, invadem uma língua [...] pessoas que não sabem o ioruba e pouco dominam a língua portuguesa, vivem traduzindo de uma para outra língua afoitamente e vivem

publicando desavergonhadamente seus monstregos pseudoliterários em que nem se aproximam do sentido literal.”

Apesar de todas as dificuldades da tradução até mesmo por parte de um falante nativo, Ulli Beier (1970, p. 20) informa que “[...] os iorubas não apenas são extremamente conscientes do significado dos nomes, como também gostam de interpretar cada palavra”.

Deduzimos desta afirmação de Beier que todos os falantes-tradutores nativos de ioruba devem ter plena consciência do significado das palavras que traduzem, principalmente dos *oríkì*, e esta afirmação é importante porque questiona a probidade dos autores das versões deste *oríkì* a serem estudados aqui.

Os tons da língua ioruba, e a palavra “ota” nos dicionários

A língua ioruba é tonal, isto é, as variações do tom dão o significado da palavra e são graficamente representados deste modo: (´) tom ascendente, (˘) tom descendente, sendo que a ausência da acentuação tonal indica o tom médio. Durante um trabalho de tradução, a não observação destes tons pode levar a um texto completamente diferente em outra língua.

Verificando alguns exemplos de palavras ioruba neste quadro comparativo, é possível perceber como elas podem ter seus significados facilmente confundidos quando transportados para outro idioma:

Ioruba / Iorubês / Português

Àsẹ (axé): Um comando, uma ordem, uma
benção

Àsé (axé): Menstruação

Ásé (axé): Um pássaro

Ààsẹ (aaxé): Uma porta larga

Àwo (awo): Placa, prato

Awó (awô): Galinha da guiné, conhecida por etù

Awò (awo): Espetáculos

Awo (awo): Segredo

Bàbá (babá): Pai

Bàbà (baba): Milho da guiné

Ìyá (iyá): Mãe

Ìyà (iya): Punição

Ìya (iya): Separação

Òta (óta): Pedra

Òta (óta): Um campeão do jogo de ayò

Òtá (ótá): Inimigo

Poderíamos citar dezenas de palavras com variações tonais semelhantes, em que a alteração do tom implica a

mudança de seu significado, mas bastam estas poucas para o nosso estudo do *oríkì*.

Embora muitos livros escritos em ioruba omitem os tons, os falantes nativos não se confundem, pois sabem compreender o sentido da palavra dentro do contexto. Entretanto, a omissão ou alteração desses tons na versão para uma língua estrangeira causam um enorme prejuízo à tradução, muitas vezes completamente contrária ao sentido original.

Nos exemplos dados, adaptando-se os tons à fonética da língua portuguesa, essas palavras diferentes no idioma ioruba, tornam-se apenas uma no iorubês, onde seu sentido original pode ser esquecido ou confundido. Isto é o que parece ter ocorrido com o *oríkì Èsù Òta Òrìsà*. Consultando os dicionários de ioruba, encontramos os seguintes verbetes para a palavra “Ota”, que será o objeto de nosso estudo:

ABRAHAM, R. C., *Dictionary of Modern Yoruba* (1962, p. 529)

- *òtá*: *enemy* [inimigo]; *hostility* [hostilidade]
- *òta*: *who is good shot* [que é bom atirador]; *winner in the game ayò* [vencedor no jogo do ayò].
- *Òtá*: *a town in Yorùbá Nation* [uma cidade da Nação ioruba].
- *ota*: (*bullet*) [bala de arma de fogo].

CMS, *A Dictionary of the Yoruba Language* (1977, p. 188)

- *ota*: *gunshot* [tiro], *bullet* [bala], *cartridge* [cartucho]
- *òtá*: *enemy* [inimigo], *opponent* [oponente], *antagonist* [antagonista], *adversary* [adversário]
- *òta*: *a marksman* [bom atirador]; *a shooter* [um atirador]

FAMA, Chief – *Fama's Èdè Awo, Òrìsà Yorùbá Dictionary* (1996a, p. 117)

- *ota*: *stone* [pedra]
- *òta*: *a good ayò player* [um bom jogador de ayò]; *a good sports person* [um bom esportista.]
- *òtá*: *enemy* [inimigo]
- *Òtá*: *a town in Yorùbá Nation* [uma cidade da nação ioruba]

O LIVRO DE DOPAMU

Em 1990 foi lançado no Brasil o livro *Exu, o Inimigo Invisível do Homem*, de P. Ade Dopamu, tradução de Iyakemi Ribeiro do original em inglês, Èsù, *the Invisible Foe of Man*, 1986.

Na edição em português, na p. 98, o *oríki Èsù Òtá Òrìsà*, foi traduzido como “Exu, inimigo das divindades”,

sendo que a fonte utilizada foi Daramola & Jeje, conforme consta em nota do mesmo livro.

Entretanto, embora autores anteriores, como veremos adiante, já houvessem publicado esse *oríkì* com esta mesma tradução para o inglês, Dopamu utilizou-o especialmente para comparar Èsù com o diabo. Esse sincretismo iniciado pelos colonizadores europeus foi adotado pelos iorubas aculturados, inclusive por Dopamu.

Para melhor elucidar a questão, transcreveremos esta frase do *oríkì*, publicado primeiro por Daramola & Jeje, fonte utilizada e citada por Dopamu, e depois a transcrição e tradução do próprio Dopamu:

Daramola & jeje (1975, p. 298) escreveram:

Èsù Òta Òrìsà.

Dopamu (1990, p. 98) transcreveu outra palavra, e e ele mesmo traduziu:

Èsù Òtá Òrìsà,

Exu, o inimigo das divindades

A fonte citada por Dopamu na nota 55 da p. 98, a saber: Daramola & Jeje, escreveram a palavra ioruba *òta* (sem o tom ascendente na letra “a”), e não *òtá* (com o tom ascendente na letra “a”), como publicou Dopamu. Com esta alteração proposital, ou equívoco, não sabemos, a palavra, de acordo com os dicionários de ioruba, tem outro sentido,

como pretendemos mostrar no decorrer deste texto. Dopamu não esclareceu porque usou uma palavra que não consta na fonte citada.

Yakemi Ribeiro (2001, p. 25), tradutora do original em inglês para o português, informou no jornal Tambor, de Sandra Epega, ser a tradução do ioruba do próprio Dopamu:

“[...] eu integrava – como ainda integro – o Conselho Editorial da Editora Oduduwa, e a decisão de publicar essa obra do Dopamu em português foi tomada a partir de considerações sobre a necessidade de polemizar o tema [...] o texto de Dopamu não foi adulterado e foi traduzido por ele próprio para o inglês”.¹

Queremos dar um destaque especial para a última frase de Yakemi: **“foi traduzido por ele próprio para o inglês”**.

De acordo com a grafia ioruba por ele usada, a tradução para o inglês está correta. Entretanto, podemos notar claramente que Dopamu “equivocou-se” na transcrição do texto original ioruba de Daramola & Jeje. Se a intenção da editora era polemizar o tema, realmente conseguiu.

Devido ao enorme prejuízo que a publicação deste livro trouxe para o Orixáismo no Brasil, decidimos estudar o *oríkì* com o objetivo de expor neste texto o andamento de suas publicações e traduções, apresentando outra versão e

1 Dopamu traduziu para o inglês, porém, como utilizamos a edição em português, isentamos a tradutora na questão do conceito em estudo neste trabalho.

sua possível relação com o popular e tradicional jogo ioruba chamado *ayò*.

A VISÃO TRADICIONAL

De acordo com a religião tradicional ioruba, Èṣù é aclamado como mensageiro de *Olódùmaré*. No Seminário sobre a Tradição Oral Ioruba promovido pelo Departamento de Literatura e Línguas Africanas, Abiḡdun (1975, p. 421) publicou importante texto:

[...] *Ifá* reconhece o poder de Èṣù, simbolicamente agrada-o e solicita sua cooperação através da face (s) esculpida (s) de Èṣù na borda do *Opón*. Durante o processo divinatório, a face de Èṣù, ou uma das faces de Èṣù (onde existe mais que uma) precisa facear o sacerdote de *Ifá*, dividindo o *Opón* em duas partes iguais.

A face simbólica que encabeça este diâmetro imaginário ou bissetriz, o qual graficamente confirma o caráter de Èṣù como:

A sòtún-sòsì láí ni tǐjú, (aquele que fica dos dois lados sem sentir vergonha).

Por sua posição, Èṣù é altamente reconhecido pelos homens e deuses como o mais poderoso e influente Òrìṣà no sistema religioso ioruba. Ele mantém o delicado equilíbrio entre as forças benevolentes e malevolentes do universo¹.

1 “[..] Ifá acknowledges the power of Èṣù symbolically, placates him and solicits his co-operation through the carved face(s) of Èṣù in the border decoration of *opón*. During the divination process, the face of Èṣù, or one

Abiodun esclarece que Èṣù atua em todos os campos opostos do *Opón*, ele está ao mesmo tempo do lado direito e do lado esquerdo, tanto em cima como embaixo, atuando assim como uma missão designada, que é reconhecida e faz parte de suas funções religiosas, pois é esta sua qualidade multifária, multifocal, multiforme e múltipla que estabelece o equilíbrio da relação *Òrun-Àiyé*¹. Juana Elbein (1993, p. 131) diz que:

“[...] em virtude da maneira como Èṣù foi criado por *Olódùmarè*, ele deve resolver tudo o que possa aparecer e isso faz parte de seu trabalho e de suas obrigações [mas] a bibliografia sobre Èṣù é escassa. As referências mais ou menos extensas feitas para Èṣù em alguns trabalhos de acordo com a

of the faces of Èṣù (where there are more than one) on the border must face the Ifá priest, dividing the *opón* into two equal parts. The symbolic faces of Èṣù heads this imaginary diameter or bisector, which graphically confirms Èṣù's character as: *A sòtún-sòsì láì rí tíjú (one who belongs to two opposing camps without having any feeling of shame)*. By his position rightly regarded by men and gods as a most powerful and influential Òrìṣà in the Yorùbá religion system. He maintains the precarious balance between the benevolent and the malevolent powers of the universe”. O grifo é nosso.

1 Conjunto coexistencial de dois mundos paralelos e interativos, a saber: *Òrún* (mundo espiritual, invisível e impalpável) e *Àiyé* (mundo material, visível e palpável).

religião e cultura ioruba são incompletos e *quase sempre enganosos*” (1971, p. 2)¹.

Quanto ao *opón*, trata-se de uma bandeja divinatória de madeira utilizada pelo sacerdote de *Ifá*, possuindo geralmente as bordas esculpidas. Sobre essas esculturas, Barretti (1981, p. 12) informa que:

[...] normalmente são feitas faces simbolizando o Òrìṣà Èṣù, Òrìṣà mensageiro entre Òlórún os outros Òrìṣà e os Homens, cumprindo uma importantíssima função para Òrúnmìla no jogo de *Ifá*, e também são esculpidos animais prediletos de Òrúnmìla, como por exemplo, a cabra. É digno notar que possuem entalhes com caracteres simbólicos representando Èṣù, com a finalidade de atrair mais os poderes deste Òrìṣà.

O poder de realizar, a função de policial, e a característica da neutralidade de Èṣù é muito bem comentada por Abimbola (1976, p. 186) neste extrato:

[...] embora Èṣù seja um dos Òrìṣà, ele não está sempre os favorecendo, e ao contrário dos outros deuses, ele não está sempre ajudando os seres humanos. Parece razoável assegurar que a ação de Èṣù em ajudar ou bloquear qualquer Poder ou Ser, é algumas vezes por seu capricho, e outras vezes, na intenção de punir os transgressores, especialmente aqueles que se negam a realizar os sacrifícios prescritos [...] Èṣù portanto assume o

1 “The bibliography on Èṣù is scanty. The more or less extensive references made to Èṣù in various works dealing with Yoruba religions or culture are incomplete and nearly always misleading.”

papel de um policial imparcial, punindo aqueles que perturbam o ordem do universo [...] Negligenciar os sacrifícios é levado muito a sério por Èsù, e ele favorece somente aqueles que realizam os sacrifícios prescritos, e este é o significado do ditado *Eni ó rúbò l' Èsùú gbè* (Èsù favorece somente aqueles que realizam o sacrifício prescrito), normalmente encontrado em muitos *ese Ifá*¹.

Usar uma só palavra, “ambiguidade”, para adjetivar todos estes e outros atributos divinos de Èsù é muito perigoso, porque Èsù é um poder espiritual que *Olódùmarè* criou e colocou à disposição da humanidade para auxiliá-la no cumprimento de seu destino, um poder indispensável, um *Àse* à disposição de tudo e de todos, e não uma entidade puramente ambígua pelo simples prazer de sê-lo. Barretti² (2004) informa que “Èsù recebeu de *Olódùmarè* uma cópia

1 “Although Èsù is believed to be one of the gods, he does not always favour his fellow gods, and unlike the other gods, he does not always support human beings. It seems plausible to hold that the action of Èsù in supporting or opposing any power or being is dictated sometimes by his own whims and caprices, and sometimes by a genuine desire to punish offenders, especially those who have neglected the prescribed sacrifice. Èsù, therefore, assumes the role of an impartial police officer, punishing those who have disturbed the order of the universe. Neglect of sacrifice is taken very seriously by Èsù and he favours only those who have performed the prescribed sacrifice. This is the meaning of the saying *Eni ó rúbò l'Èsùú gbè* (Èsù favours only those who have performed the prescribed sacrifice), usually found in many *ese Ifá*”.

2 Para maiores detalhes sobre este tema veja nesta coletânea *Òsòòsì e Èsù, os Òrìsà Alákétu...* no tópico: Èsù: O Guardião do Àse.

do Àse”, o qual ele utiliza para realizar todos os seus desígnios.

O ORÍKÌ

Acompanharemos agora as publicações deste *oríkì* Èsù Òta Òrìsà e as respectivas versões oferecidas, a fim de que possamos compreender as variações que ocorreram em suas publicações.

Queremos esclarecer que não é nossa intenção diminuir nenhum dos autores aqui citados, nem desmerecer seus trabalhos. A crítica que porventura se fizer necessária nada tem de pessoal, e será sempre no sentido cultural, visando apenas a buscar o entendimento do tema, que é polêmico por si só.

J. Olumide Lucas (1948)

Arquidiácono, pastor da Igreja de São Paulo em Lagos, Nigéria, secretário honorífico do Sínodo Diocesano de Lagos, Lucas (1948, p. 57) publicou o seguinte verso:

Eṣu li ọta Orìṣa,
Eṣu is the enemy of the Orìṣa
Èsù é o inimigo do Òrìsà

Entretanto, Lucas deixa dúvidas quanto à tradução oferecida, porque a palavra ioruba correspondente a inimigo (*enemy*), é òtá, (com tom ascendente na letra “a”, e

descendente na letra “o”), e não *ota*, (sem nenhum tom). Assim, não podemos confiar em sua tradução. Lucas não publicou o *oríkì* completo.

Bolají Idowu (1962)

Pastor da Missão Metodista na Nigéria¹, Idowu (1962, pp. 80-85) publicou alguns versos soltos deste *oríkì*, como segue:

Èṣù òtá òrìṣà,
Èṣù, *the adversary of the divinities*
Èṣù, o adversário das divindades

Idowu não ofereceu explicações quanto ao uso da palavra *òtá* (inimigo, que ele traduziu por adversário). Mas, apesar disso, embora protestante, afirma que Èṣù não é o diabo do Novo Testamento, colocando-se em sua defesa nas pp. 80 e 83:

[...] ele certamente não é o diabo do Novo Testamento, o qual é um poder em oposição ao plano de Deus para salvação do homem [...] nós não podemos chama-lo de diabo – não com o sentido deste nome dentro do Novo Testamento²

1 Internet – <http://www.edo-nation.net> Acessado em 08/02/2016

2 “He is certainly not the Devil of our New Testament acquaintance, who is an out and out evil power in opposition to the plan of God’s salvation of man [...]. we cannot call him the Devil – not in the New Testament sense of that name”.

Apesar de Idowu afirmar que Èsù não é o diabo, não esclareceu com que sentido utilizou a palavra “adversário”.

Daramola & Jeje (1967)

Daramola & Jeje publicaram este *oríkì* somente em idioma ioruba, com uma grafia diferente das duas anteriores, como segue, sendo que os autores não ofereceram nenhuma tradução para o inglês:

Èsù Òta Òrìsà

Observem que Daramola & Jeje não acentuaram com tom alto a letra “a” de Òta, mas apenas a letra “ò”. Assim, de acordo com os verbetes dos dicionários de ioruba, podemos ensaiar outra versão.

A palavra òta é também um adjetivo para vencedor, campeão, melhor jogador do jogo de ayò, aquele que faz algo melhor, como veremos adiante.

Como vimos, *oríkì* de Daramola & Jeje parece enaltecer as qualidades de Èsù como “sempre vencedor” e nada tem a ver com as publicações e traduções que procuram diminuí-lo ao sincretizá-lo com o diabo, tentando fazer parecer que ele é inimigo dos Òrìsà e dos homens. Não temos mais informações sobre a religiosidade desses autores.

Abiodun (1974)

Pesquisador de belas-artes do Instituto de Estudos Africanos da Universidade de Ifé, durante o Seminário da Tradição Oral Ioruba desta Universidade, Abiodun (1975, p. 421) no artigo “Ifá Art Objects: An Interpretation based on Oral Tradition”, na nota 17, cita Daramola & Jeje como fonte, mas, sem apresentar explicações utilizou outra palavra ioruba: “ota”, que, como está grafada, com outro significado (observem os tons):

Èṣù ota Òrìṣà
Èṣù, *the cornerstone of the gods*
Èṣù, a pedra angular dos deuses.

No verso Èṣù ota Òrìṣà, a palavra ota utilizada por Abiodun não confere com a fonte por ele citada, uma vez que Daramola & Jeje escreveram òta (com tom descendente na letra “ò”), e não ota (sem nenhum tom), cujos significados são diferentes. Abiodun interpretou a frase Èṣù ota Òrìṣà, por “Èṣù, *the cornerstone of the gods* – Exu, a pedra angular dos deuses”.

Em nosso entendimento, a palavra inglesa *cornerstone* foi mal empregada por Abiodun para a tradução da palavra ota, como veremos adiante. A nosso ver, deveria ter sido utilizado apenas a palavra *stone*.

Encontramos a palavra *cornerstone* na Bíblia da Sociedade Torre de Vigia editada em inglês, português e

ioruba. Vejamos a frase com suas respectivas traduções ou versões trilingües:

- Inglês: ... *while Christ Jesus himself is the foundation cornerstone.*
- Ioruba: ... *nígbà tí Kristi Jésù fúnra rẹ̀ jé òkúta ìpílẹ̀ igun ilé.*
- Português: ... ao passo que o próprio Cristo Jesus é a pedra angular de alicerce.

Nesse texto, a palavra *ìpílẹ̀* refere-se à palavra inglesa *foundation* (fundação). As palavras iorubas que nos interessam são *òkúta* e *igun*, as quais formam a tradução da palavra *cornerstone*. Nos dicionários temos:

DICTIONARY OF MODERN YORUBA, R.C. ABRAHAM¹

- *òkúta*: stone (pedra).
- *igun*: corner (canto, esquina).

A DICTIONARY OF THE YORUBA LANGUAGE, CMS²

- *òkúta*: stone (pedra).
- *igun*: corner, nook, angle (canto, esquina, lugar retirado, ângulo)

Como vimos, para Abiòdum utilizar a palavra inglesa *cornerstone* precisaria ter escrito em ioruba a expressão

1 Ver ps. 312, 468 e 554 [3].

2 Ver ps. 120, 110 e 171.

òkúta igun, ou, no mínimo, ota igun, e não apenas ota. O sentido do que está escrito em inglês não é o mesmo do que está escrito em ioruba.

Ainda assim, para esta versão de Abiodun, Èṣù ota Òrìṣà, (mesmo que diferente da fonte citada, pois escreve a palavra ota, sem nenhum tom), arriscamo-nos a sugerir, a partir do ioruba, outra interpretação: “Èṣù, a pedra Òrìṣà”, pois entendemos que o verso grafado desta forma pode também referir-se à “pedra de Èṣù”, a laterita. Sobre a qualidade desta pedra ligada à Èṣù, Barretti (2005)¹ informa que:

“[...] a laterita *in natura* pertence a Èṣù, e quando uma lasca, um pedregulho ou uma rocha de laterita é retirada deste solo “sacro”, ou seja, individualizada de seu continente, torna-se um Èṣù em potencial e depois de devidamente consagrada é “ele próprio”, ela o representa e o simboliza, é Èṣù, e recebe então, o nome de Èṣù Yangi.”

De qualquer forma, Abiodun está a favor de Èṣù e mais próximo das tradições ioruba do que as interpretações anteriores de Lucas e Idowu

Dopamu (1986)

Dopamu frequentou a Universidade de Ibadan de 1970 a 1973, onde obteve o título de *B. A Degree* em Estudos

1 Ver “*Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu*”. BARRETTI FILHO, Aulo (org.), Edusp, 2010, pg. 92.

Religiosos. É professor de Religião Africana e Estudos de Religião Comparada, chefe do Departamento de Religiões da Universidade de Ilorin e atualmente faz parte do Council for Christian Colleges & Universities (Conselho dos Colégios e Universidades cristãs)¹, nos Estados Unidos.

Publicou em inglês o livro *Èsù, the Invisible Foe of the Man (Exu, o Inimigo Invisível do Homem)*.

Este livro foi traduzido para o português por Iyakemi Ribeiro e publicado no Brasil em 1990 pela Editora Oduduwa, do nigeriano Sikiru Salami, conhecido como King:

1. *Èsù òtá òrìsà*
2. *Oṣétura ni orúko bàbá m̀ò ó*
3. *Alágogo ìjà ni orúko iyá n pè è*
4. *Èsù Òdàrà omokunrin Idolofin,*
5. *le sonso sori ese elese*
6. *Ko jẹ, ko si jẹ ki eni n jẹ gbee mi*
7. *A kii lowo lai mu ti Èsù kuro*
8. *Akii layo lai mu ti Èsù kuro*
9. *Asotun-sosi lai ni itiju*
10. *Èsù, apata somo olomo lenu*
11. *fi okuta dipo iyò*
12. *Loogemo orun,*
13. *A n la kalu*
14. *Paapa-wara,*

1 Internet. CCUU. Acessado em 05/07/2009. Atualmente a página está indisponível, possivelmente, talvez, devido ao seu passamento. www.ccuu.org/projects/templeton/pageID.55,channel./viewpage.asp.

15. *A tuka mase isa*
16. *Eṣù mase mi, omo elomiran ni o se.*

A tradução do ioruba para o inglês foi feita pelo próprio Dopamu. A tradução para o português é da professora Iyakemi Ribeiro:

1. Exu, o inimigo das divindades¹
2. *Osetura* é o nome pelo qual o pai o conhece
3. *Alagogo ija* é o nome pelo qual a mãe o chama
4. *Eṣù Odara*, o homem forte de *Idoḷofin*
5. Ele senta-se ostensivamente sobre uma perna
6. Recusa-se a comer, e não deixa quem come, engulir
7. Não se pode ter dinheiro sem por à parte uma porção para Exu,
8. Não se pode ter felicidade sem por à parte uma porção para Exu
9. Ele que toma partido sem envergonhar-se
10. Exu, que impossibilita a manifestação dos outros
11. Ele que transforma pedra em sal
12. A criança indulgente do céu;
13. Ele cuja grandeza manifesta-se em toda parte
14. Apressado, o inesperado;
15. Ele que quebra em fragmentos que não se pode juntar
16. Exu, não mexa comigo, é com outra pessoa que você deve mexer

Comparando o texto de Dopamu (1990, p. 98) com o original de Daramola & Jeje, citado por ele em nota como sua fonte de informação, verificamos que sem nenhuma explicação Dopamu a palavra ioruba *òtá* que é diferente da

1 Novamente lembramos que nosso estudo foca a tradução de Dopamu do iorubá para o inglês, e não a tradução de Iyakemi Ribeiro do inglês para o português.

palavra *òta* (observem o tom da letra “a”). A tradução da palavra *òtá* por “inimigo” está correta, mas foi utilizada por Dopamu apenas para diminuir Èsù, colocando-o dentro de um conceito contrário ao da religião tradicional ioruba.

Entretanto, em livro anterior, Awolalu & Dopamu (1979, p. 82) publicaram os seguintes conceitos sobre Èsù:

[...] esta divindade tem sido mal representada como o demônio das concepções bíblicas. [...] *Eṣu* era uma das divindades que estavam junto a *Olodumare*, o Supremo Deus, no Tempo da Criação. [...] *Eṣu* também veio como um Juiz Divino para assuntos de ritual e conduta humana. Ele pode deste modo ser reconhecido como “Inspetor Geral” dos rituais. Inspetora o comportamento e a conduta das divindades e dos homens, e então faz o seu relatório a *Olodumare*. Dessa forma, *Eṣu* pode aprovar ou desaprovar qualquer ritual que ele inspecionou, e é a recomendação que ele faz a *Olodumare* que será aceita”¹.

Comentando este parecer de Dopamu, Yakemi Ribeiro (2001, p. 25) escreveu que:

1 “This divinity has been mis-represented as the devil of the Biblical conception.... *Eṣu* is believed to be one of the divinities who were closest to *Olodumare*, the Supreme Deity, from the timeless beginning.... *Eṣu* also came as God’s deputy in matters of ritual and human conduct. He can thus be regarded as the “Inspector General” of rituals. It is duty to look into the behaviours and conduct of both divinities and men, and then make a report to *Olodumare*. Thus *Eṣu* can approve or disapprove of any ritual he inspected and it is the recommendation he makes to *Olodumare* that will be accepted.” Usamos de uma tradução livre na expressão “God’s deputy” utilizada por Dopamu, pois é inadequada ao conceito teológico iorubá.

“[...] na obra escrita em autoria com Awolalu, *Dopamu* mostra-se de opinião que Exu não deve ser inteiramente identificado com o Satã das escrituras cristã e muçulmana [mas] no decorrer de seus estudos sua opinião se modificou, e a obra *Exu, o Inimigo Invisível do Homem*, constitui uma espécie de retratação pública.”

Seria interessante saber a quem exatamente se dirigia essa retratação, embora pública, e porque precisou se retratar em seu outro livro *Exu, o Inimigo Invisível do Homem*, a ponto de contradizer tudo o que dissera anteriormente, causando um enorme prejuízo à religião tradicional ioruba.

Sàlámì (1991)

Síkírù Sàlámì (King), ioruba nascido em *Abeokuta*, no Estado de *Ogum*, Nigéria, pertence à linhagem *Kenta*. É doutor em Ciências Sociais e ex-professor extracurricular de língua e cultura ioruba do Centro de Estudos Africanos da USP. Fundou o Centro Cultural Oduduwa, em São Paulo, onde ministrou cursos sobre a cultura e a religião ioruba. Publicou este *oríkì* também pela Editora Oduduwa, como segue:

Èṣù òta òrìṣà
Exu, o inimigo dos orixás

Sàlámì (1991, p. 25) escreveu em ioruba a mesma palavra publicada por Daramola & Jeje, *òta*, mas traduziu

equivocadamente por “inimigo”, publicando o verso Èsù òta òrìsà em português “Exu, o inimigo dos orixás”, sendo que neste caso deveria ter utilizado a palavra òtá, e não òta (observem os tons). Não foi oferecida nenhuma explicação do porquê da tradução da palavra ioruba òta por “inimigo”, pois, de acordo com os dicionários de ioruba, esta palavra, tal qual grafada, não quer dizer “inimigo”, e sim: “um bom atirador”, “vencedor do jogo de ayò”, “um campeão”.

A versão “inimigo”, de Sàlámì, foi crucial para negativar o Orixáismo no Brasil, pois, nigeriano, falante nativo de ioruba e professor extracurricular de língua, religião e cultura ioruba no Centro de Estudos Africanos da USP, influenciou fortemente outros autores nos anos 1990, que passaram a reproduzir este *oríkì* nos livros e jornais religiosos afrodescendentes, diminuindo Èsù e abrindo precedentes para as críticas das igrejas evangélicas neopentecostais, prejudicando assim sua própria tradição religiosa e cultural no Brasil.

Baba King como é conhecido, republicou em 2011 no livro “*Exu e a Ordem do Universo*”, pg. 333, o mesmo *oríkì* com uma nova tradução, diferente daquela que publicou em 1991, tentando, talvez, supomos, reparar o equívoco da publicação anterior:

Èsù òta òrìsà

Exu, o temido dos orixás

Ainda que esta nova publicação esteja ressignificada, sua nova tradução, embora mais favorável à Èsù, ainda deixa

dúvidas, pois várias palavras iorubas são associadas à “temor”, exceto a palavra *òta*. Conforme o minidicionário português-ioruba por Gideon Ìdòwù (2011, p.237), temos:

“TEMOR: *ìbèrù, Ìbèrùbojo, ominú, èrù, ijáyà, ifòyà.*”

Assim, Sikiru Salami corrigiu o equívoco anterior com outro equívoco, e sua tradução continua sem fazer sentido.

Orlando J. Santos (1993)

Copiando *Sàlámì* e *Dopamu*, Orlando publicou o mesmo *oríkì*. Porém, o importante na publicação de Orlando não é o *oríkì*, mas sim, a nota do editor, na página 87, na qual cita Altair Togun, conhecido tradutor das cantigas de *candomblé kêtù*:

Èṣù òta òrìṣa

Exu, o inimigo dos orixás

* Nota do Editor: Como facilmente se deduz da bibliografia consultada, muitos dos *oríkì* aqui transcritos – no todo ou em parte – foram extraídos do excelente texto de autoria de Síkírù *Sàlámì* (King), *Cânticos dos Orixás na África* (São Paulo, Ed. Oduduwa, 1991). Sentimo-nos, portanto, no dever de transcrever a observação feita por Altair B. Oliveira (T’ogun), responsável pela revisão do texto em ioruba da presente obra, por julgá-la pertinente e esclarecedora, não implicando demérito para a obra citada. Observa T’ogun:

“Como pessoa também ligada ao culto aos Òrìṣà e militante, discordo da colocação do oríkì: Èṣù Òtá Òrìṣà. (Exu, o inimigo dos Orixás), que na verdade deve grafar-se: Èṣù Oòtá Òrìṣà, (Exu, o Oficial da Guarda dos Orixás). Há uma grande diferença entre uma coisa e outra, sendo por isso muito importante, não somente o conhecimento do ioruba, mas também da versão do culto (principalmente o de Èṣù), sem o ranço da visão cristã, que o liga ao Diabo, o Anti-Cristo, o adversário dos Santos, como também da visão muçulmana, que o liga a Satã, com a mesma conotação.”

Em nota, Togun reescreveu o *oríkì* inserindo agora a palavra *Oòtá*, grafia por ele considerada correta, mas sem fornecer explicações sobre a fonte.

Fama (1993)

Ioruba nascida em *Emùré Ilé*, vilarejo pertencente ao Estado de *Ondó*, Nigéria, em 1953, em uma família tradicional do culto de *Ògún*, é (ou foi) ligada ao templo *Ìjò Òrúnmilá Atò*, de Lagos.

Na década de oitenta escreveu artigos na revista *Òrúnmilá Magazine*. Iniciada em *Ifá*, atualmente reside na Califórnia, onde fundou a Editora *Ilé Òrúnmilá Communications*. Fama publicou a maior quantidade de versos deste *oríkì*, como segue:

*Èṣù, òta Òrìṣà
Èṣù, Òrìṣà's avenger
Èṣù, o vingador dos Òrìṣà,*

Fama (1996b, p. 149) traduziu a frase Èsù òta Òrìsà por Èsù, Òrìsà's avenger, (Èsù, o vingador dos Òrìsà). A palavra òta utilizada por Fama, de acordo com seu próprio dicionário, significa “pedra”, e não “vingador”. A palavra ioruba para vingador é “olùgbèsan” (CMS, 1977, p. 174). Fama não forneceu explicação porque interpretou a frase dessa forma, mas, de qualquer maneira, sua versão está a favor de Èsù e da religião tradicional ioruba.

Altair T'Ògún (1994)

Altair B. Oliveira, *Bábàlòrìsà* de candomblé da Nação *Kétu*, na tentativa de buscar outra interpretação do *oríkì* apresentou uma versão pessoal tanto em ioruba como em português:

Èsù òtà Òrìsà
Exu, oficial da guarda dos Orixás

Queremos lembrar que no livro “*O Ebó no Culto aos Orixás*”, na p. 87, em *Nota do Editor*, Altair Togun, como revisor de ioruba, escreveu informando ser a grafia correta, Èsù Oòtá Òrìsà, interpretando como “Exu, o Oficial da Guarda dos Orixás”, discordando assim da tradução utilizada, “Exu, o inimigo dos Orixás”.

A palavra *Oòtá* refere-se de fato a um dos dezesseis mais altos títulos militares do antigo império de Òyó

(Abraham, 1962, p. 493)¹. Este título foi grafado como *Owòta* por Johnson (1973, p. 73), e *Owòtá* por Abraham (1962, p. 496), o qual redireciona para a palavra *Oòtá*, utilizada por Altair para aquela nota.

Porém, em seu livro *Elégùn*, Altair (1995, p. 10) reescreveu muitas palavras iorubas, principalmente substituindo *Oòtá* por *òòta* (observem os tons descendentes das duas letras “o”, e a falta do tom ascendente da letra “a”) escrevendo *Èsù òòta Òrìsà*, mas traduzindo também por “Exu, o oficial da guarda dos Orixás”.

Não encontramos nos dicionários de ioruba a palavra *òòta* tal qual está grafada. Ambas as palavras, *òòta* e *Oòtá*, também não aparecem em nenhuma publicação anterior deste *oríkì* de que temos conhecimento.

De qualquer forma, essa tentativa de Altair de procurar uma nova interpretação mostra claramente que a sociedade afro-descendente não aceita a versão “Exu, o inimigo dos Orixás”, sendo um importante apoio para o propósito deste estudo.

Odetade (1994)

Possuindo o título de *Aji Gbe Opa Èsù* no *Ilé Àsẹ* Marabo, terreiro reconhecido por pertencer à Tradição de

1 V. *ààfin* W (x) (b) p. 22; T(vi) p. 21.

Òrìṣà¹, no bairro de Santo Amaro, em São Paulo, dirigido na época pelo *Bàbálòrìṣà* Falagbe *Eṣutunmibi* (filho de santo de *Sàlámì*), *Odetade*, contrariando então seu avô-de-santo, publicou este *oríkì* no *Jornal Informativo* neste mesmo *Ilé* da forma como segue:

Èṣù ota Orìṣa

Eṣu, aquele que é um (que come junto; acompanha; divide o *ota*) com as divindades.

Odetade (Alves, 1994, p. 3), na frase *Eṣu ota Orìṣa*, discorda radicalmente de *Sàlámì*, então seu avô-de-santo, traduzindo por “aquele que é um, que come junto, que acompanha, que divide o *ota* com as divindades”, numa interpretação livre sem apoio da linguística, e sem oferecer nenhuma explicação conceitual teológica que dê suporte à sua tradução.

O conceito de *ota* (*ota*) está tão enraizado nas religiões afrodescendentes como “pedra sagrada” ou “pedra de assentamento”, que *Odetade* nem mesmo procurou traduzi-la. O que importa registrar é que a tentativa de uma nova versão desse *oríkì* já havia começado dentro da própria família de santo de *Sàlámì*, e isto serve para reforçar nosso trabalho de pesquisa.

1 Movimento religioso afrodescendente voltado para o resgate da religião tradicional iorubá, iniciado nos anos 1980 por alguns líderes religiosos.

Adesoji (1996)

Michael Ademola Adesoji, ioruba radicado no Brasil, publicou uma apostila sobre assentamentos e *oríkì* de Òrìsà, oferecendo uma breve versão:

Èsù òtá òrìsà
Exú, inimigo de outro Orixá

Na frase que nos interessa, Èsù òtá òrìsà, Adesoji traduziu como “Exú, inimigo de outro Orixá”. Não importa a qual outro Òrìsà ele se refere, o que importa é que ele seguiu as mesmas traduções dos autores que procuram diminuir Èsù, também contrariando suas próprias tradições culturais e religiosas.

Gilberto de Èsù (1999)

Ogã Gilberto de Èsù, também tentando reinterpretar o *oríkì*, escreveu no livro *Faráima*, em homenagem à Mãe Stella do *Ilé Àsẹ Opo Afonjá*:

“Esu Ota Orisa”
“Esu a pedra fundamental do Orisa”

Como Gilberto utilizou em português a palavra “pedra”, supomos que fez valer a palavra iorubá *ota*.

Não foi oferecida explicação sobre o uso da palavra “fundamental”, que não aparece nas fontes iorubas, portanto,

é muito provável que tenha vindo da palavra inglesa *cornerstone*, conforme publicado por Abiodun.

Eduardo Fonseca (2002)

Professor, escritor e jornalista, autor do Dicionário Yoruba Nagô – Português, Presidente da Yorubana Sociedade Teológica, publicou no livro “Zumbi” pg. 349, a seguinte tradução:

“Esú Ota Órisá”

“Exú é o inimigo do orixá Ifá”

No texto de Fonseca, a rigor, nada está correto, nem o ioruba, nem seu pretense iorubês, nem sua pseudo-tradução. Não sabemos como Fonseca chegou à conclusão que Èṣù é inimigo de Ifá, quando o conceito adotado é que Èṣù é o principal amigo de Ifá. O autor não ofereceu detalhes da interpretação.

Mário Filho (2016)

Sacerdote de Umbanda e iniciado no Ifa Nigeriano da família do arabá Oyekale, do Estado de Kwàrà, Nigéria.

Tentando esclarecer o assunto em sua página no Facebook, Mário informa ter procurado informações junto a seu iniciador em Ifá, e outros iorubas, informando que:

“Para meu Àràbà, e outros nigerianos que consultei (em Ìjàgbò, Estado de Kwàrà), a frase correta, com a entonação correta é: “Èṣù òta Òrìṣà”, ou seja, Èṣù é a pedra [em que se estabelecem] do Òrìṣà.

De fato, a tradução para a grafia apresentada por Mário, é “pedra”. Porém, o fechamento da questão não é tão simples. É sabido que alguns outros Òrìṣà também utilizam pedra em seus assentamentos, e quando este *orìkì* é traduzido por “pedra”, aguarda-se uma explicação plausível sobre qual seria o fundamento e a relação teológica de Èṣù com o *okútà* (pedra) destes Òrìṣà. Curiosamente, a tradução oferecida por Mário Filho é a que mais se aproxima da tradução oferecida por Odetade.

Precisamos lembrar também que a palavra utilizada pela maioria das fontes que aqui apresentamos escreveram *òta* ou *òtá*, e não *ota* como citou Mário (observem os tons).

Sàngódiran Ibuowo (2018)

Filho do *elégùn Sàngó Aláàfin Òyó*, é professor de ioruba na L. A. Primary School, Odo-Owo, Òyó, no Estado de Òyó, e leciona ioruba para as comunidades de Òrìṣà.

Através da intermediação da Dra. Paula Gomes, assessora cultural do *Aláàfin Òyó*, e membro do *Àṣà Òrìṣà Aláàfin Òyó*, entidade oficial do *Aláàfin* para preservação e suporte ao povo de Òrìṣà, solicitamos a tradução para este

oríkì. Segue a tradução de Sàngódiran, conforme fornecida pela Dra. Paula Gomes:

Èṣù òta Òrìṣà
Èṣù, *the most perfect in Òrìṣà*
Èṣù, o mais perfeito dos Òrìṣà.

Sàngódiran esclarece que a palavra òta (observe o tom) não pode ser traduzida em apenas em uma palavra, esclarecendo que:

“Òta, esta palavra não pode ser traduzida em apenas uma palavra, significando: aquele que, entre os Òrìṣà, faz todas as coisas com perfeição.”

“Òta, this word can not translate into one word, mean: the one who does everything perfectly, among the orisa”

O JOGO DO AYÒ

Como podemos perceber, as versões deste *oríkì* são divergentes. Algumas estão a favor de Èṣù, outras estão contra. A intenção de nosso trabalho é buscar outra interpretação para este *oríkì*, uma possível relação do mesmo com o jogo do ayò.

O ayò é um popular e tradicional jogo ioruba jogado em um tabuleiro com aproximadamente 50 cm de comprimento, 20 cm de largura e 8 cm de espessura, sobre a qual existem doze concavidades de 5 cm divididos em duas

fileiras de seis, paralelas uma a outra, contendo ainda dois receptáculos de boca larga utilizados para guardar as peças do jogo, geralmente sementes.

Os tabuleiros mais trabalhados dobram-se e fecham como uma caixa que pode, assim, ser carregada facilmente. A origem desse tabuleiro de jogo é obscura, pois o *ayò* pertence às datas antigas da história ioruba e veio com eles durante sua migração para a África Ocidental e a Nigéria, sendo o passatempo mais popular.

Foi largamente utilizado nas terras africanas, mas em outros países é mais conhecido como *Mancala*, havendo registro na Arábia e na Ásia. *Ayò* é o nome utilizado pelos iorubas e alguns estudiosos chegam a dizer que a *Mancala* é o “jogo nacional da África”. O *Ayò* que estudaremos é a versão ioruba, o chamado *Opón Ayò*.

Nesse jogo são utilizadas 48 sementes da planta *Igi Ayò* (*Caesalpinia Crista* ou *Holoptelea Grandis*)¹, chamadas de *omo Ayò* (filhos do *Ayò*), onde são distribuídas quatro sementes para cada uma das doze concavidades. As crianças geralmente aprendem a jogar o *Ayò* diretamente em buracos feitos no chão, utilizando sementes de palmeira, tornando-se muito parecido com o jogo de bolinha de gude, mas não

1 Verger, 1995, p. 641: “*Caesalpinia Bonduc* (L.) Roxb., Leguminosae Caesalpinioideae. Nomes iorubá: *Sáyó*, *Sénwò*, *Séyò olópón*, *Ayò*. Nomes em português: Olho-de-gato, Ariós, Carniça, Juquerionano, Silva-da-praia; *Holoptelea Grandis* (Hutch.) Mildbr., Ulmaceae. Nomes iorubá: *Ayó*, *Iná Jókòó*.” Não há nomes em português.

possuímos dados suficientes para afirmar se esta é ou não uma das origens deste jogo infantil do Brasil.

Idowu (1994, p. 34) estudando o nome *Olódùmaré*, em nota, faz breves referências ao jogo de *ayò* dizendo que:

“Ayò é um jogo ioruba composto de um tabuleiro com doze buracos, seis de cada lado, e cada buraco contém quatro sementes para começar o jogo. Ele é jogado por duas pessoas sentadas em posição oposta de cada lado do tabuleiro”¹.

Um *itàn* do *Odù Òtúrúpòn-Òyèkú* publicado por Epega (1994, p. 171) nos mostra como *Ifá* recomenda o jogo do *ayò* para afastar a tristeza e evitar a morte:

Òtúrúpòn' yèkú

1. *Okebebebe Awo ayé*
2. *Li o difáá f' Ayò*
3. *Ó difá f' Omódé*
4. *Wón ni:*
5. *Ere li ao maa ba omò-ayo se*
6. *Biaba nba omode sere a maa fi ayò inú rẹ ran'ni*
7. *A difá f' Onilé-owó ti ko ni idùnnú*
8. *Wón niki ó wa rúbo:*
9. *Igbá-iyán*
10. *Awo-obe*
11. *Oniruuruu ounje*
12. *Egbàá méjilá owo*

1 “Ayò is a Yoruba game made up of a board with twelve cells, six on each side, and each cell containing four seed counters to begin with. It is played by two people sitting opposite each on either side of the board”.

13. *Pẹlu ayò ninu opón*
14. *Ki gbogbo èniyàn maa wa ba o jeun*
15. *Ki won maa ba o ta ayò ni ilé rẹ*
16. *Bi a wipe ki ibànújé rẹ le tan*
17. *Ki o ma ba kú.*

Em inglês, com tradução de Epega:

1. *Okebeeebe, the diviner of the world*
2. *Divined Ifá for the ayò game*
3. *Divined Ifá for the children*
4. *They said:*
5. *They should always play the ayò game*
6. *Playing with children one can share in their joy*
7. *This was the Ifá divined for a rich man who was very unhappy*
8. *The sacrifice:*
9. *A calabash of pounded yams*
10. *A pot of soup*
11. *Several items of food*
12. *Two thousand cowries*
13. *Ayò seeds in their trays*
14. *Invite people to a party*
15. *To play ayò game with he in your house*
16. *To banish your sorrow*
17. *And to avert death*

Em português:

1. *Okebeeebe, o adivinho do mundo*
2. *Jogou Ifá para o jogo de ayò*
3. *Jogou Ifá para as crianças*
4. *Eles disseram:*
5. *Que eles deveriam sempre jogar ayò*

6. Jogando com as crianças compartilhamos da alegria delas
7. Jogo de *Ifá* para um homem rico que estava muito infeliz
8. O sacrifício:
9. Uma cabaça de inhame batido
10. Um pote de sopa
11. Vários tipos de comida
12. Dois mil búzios
13. Sementes de *ayò* no tabuleiro
14. Convidar as pessoas para uma festa
15. E para jogar *ayò* com ele em sua casa
16. Para espantar a sua tristeza
17. E para evitar a morte

Segundo o Babaláwo Fálàdé (1998, p. 77), as sementes de *ayò* também fazem parte do *ìbò* (objetos auxiliares do jogo de *Ifá*), com significado de *ire* (boa sorte) para o consulente ter muitos filhos.

Pierre Verger (1999, p. 141)¹ registrou um cântico para Èsù que fala das sementes de *ayò*, o qual vem de encontro com a nosso trabalho:

Eleyimbo d(i) omò ayó
Afi are ni (aw)a f(i) omò ayó

Eleyimbo tornar filho (jogo de *ayó*)
Somente diversão que nós com filho *ayó* fazer

Eleyimbo torna-se o grão do jogo de *ayó*.
Com o grão do jogo de *ayó* só podemos divertir-nos.

1 Agradeço ao prof. Aulo Barretti Fº a sugestão destes versos.

Este cântico mostra que as sementes utilizadas no jogo de *ayò* são chamadas *omò ayó* e estão relacionadas com Èsù, sendo que *Eleyimbo*¹ é uma palavra-frase que significa “sem casca”, “descascado”, no caso, referindo-se às sementes.

As regras gerais deste jogo são:

- É jogado por duas pessoas agachadas ou sentadas face a face com a prancha de jogo colocada em sentido longitudinal entre eles.
- As sementes são igualmente distribuídas entre as concavidades, de forma a assegurar que cada jogador terá o mesmo número de sementes ao iniciar o jogo.
- Cada jogador joga uma vez alternadamente, distribuindo as sementes em sentido anti-horário.
- O jogador começa a jogar com cinco sementes colocando uma semente em cada concavidade, tanto de seu lado, como do lado de seu oponente, e no lugar onde ele colocar a última das cinco sementes, ele colhe todas as sementes deste lugar e continua a jogar da mesma forma, terminando sua volta de jogo quando sua última semente desta sua vez cair em um lugar vazio, capturando então todas as sementes da

1 Abraham, 1962, pp. 109 e 159.

concauidade oposta, guardando-as em um recipiente do próprio tabuleiro chamado *òdù*.

- O jogo é concluído quando as sementes que sobram em uma das fileiras são poucas para continuar o jogo.
- Vence o jogo quem conseguir o maior número de sementes do adversário, que são contadas no final.

Este jogo atrai muitos espectadores que, quando chegam, costumam cumprimentar os jogadores, e é este “cumprimento” a base de nosso trabalho de buscar outra versão para o *oríkì*. Para isso transcreveremos um texto de Odeleye (1977, p. 15), no qual ele explica o motivo da saudação:

“Tão logo o jogo começa, os espectadores podem ser vistos chegando um por um, e assim que [os espectadores] vem para tomar o seu lugar, eles cumprimentam os jogadores:

Mo k'ópè mo k'óta o (Eu cumprimento o noviço, eu cumprimento o experiente).

Uma resposta instantaneamente vem do jogador que está vencendo:

Òta n' jẹ òpè kò gbodò fohùn (O experiente está respondendo, o noviço não se atreve a responder.)

Nos casos em que o jogo está empatado, normalmente não há resposta [dos jogadores] para o cumprimento [dos espectadores], pois os jogadores estão completamente concentrados no jogo, e um dos espectadores [já presente]

silenciosamente explica [ao que chegou] que ainda não é possível quem é o vencedor, principalmente se a jogada anterior foi continuada e os jogadores estão empatados.

Entretanto, quando existe um equilíbrio entre os dois jogadores, ambos podem responder ao mesmo tempo: *Òta n je*¹.

Observem que Odeleye traduziu a palavra *Òta* para o inglês como *adept*, usando também a palavra *skill* quando se refere aos dois jogadores. Consultaremos estas palavras no *Dicionário Webster's* (inglês-inglês) para melhor defini-las:

- *adept, (n). one fully skilled or well versed in any art; a proficient; a master.* [alguém completamente qualificado ou bem versado em qualquer arte; um proficiente; um mestre.]
- *adept, (a). highly skilled; completely versed in or acquainted with.* [altamente qualificado; completamente versado ou familiarizado com algo]
- *skill, (n). discernment, knowledge, distinction.* [discernimento, conhecimento, distinção] 1. *Great ability or proficiency;*

1 “As soon as the game starts, spectators can be seen arriving one by one, and as each comes to take his place, he greets the players thus: Mo k’ópè mo k’óta o, (I greet the novice and I greet the adept), and a reply instantly comes from the player who is winning: *Òta n’ je òpè kò gbòdò fohùn*, (The adept is answering, the novice dares not answer). In cases where the skills match each other, there is no reply to the greeting, the players are completely engrossed in the game, and one of the spectators will quietly explain that it is not yet clear who is the winner, especially if the previous game was a draw and the skills are on a par. At times when there is a balance between two players, both of them may answer: *Òta n’ je*, at the same time.”

expertness; [grande habilidade ou proficiência, perícia]. 2. *An art, craft, or science, especially one involving the use of the hands or body*. [uma arte, artesanato ou ciência, especialmente que envolve o uso das mãos ou do corpo]. 3. *Ability in such an art, craft or science*. [habilidade em uma arte, artesanato ou ciência]. 4. *Knowledge; understanding; judgment*. [conhecimento, entendimento, julgamento].

- *skill, (v.t.) to know; to understand*. [conhecimento, entendimento]
- *skill, (v.i.) 1. to be knowing; to be dexterous in performance*. [saber, ser habilidoso em performance] 2. *To differ; to make a difference; to matter or be of interest*. [diferir, fazer a diferença]

O Egbe Ijinle Yoruba, The Association for the Study of Yoruba Culture, organizou em 1970 uma competição anual para jogadores de *Ayò* na área de Lagos. Para demonstrar, criaremos três quadros cênicos¹ onde ocorrem esta saudação em três situações diferentes, que relacionam o sentido de *òta* com o *oríkì*, cujos protagonistas fictícios serão Taywo, Oyedele e Kolawole

1 Agradecemos ao professor Aulo Barretti Filho pela sugestão dos quadros cênicos.

1º QUADRO CÊNICO: TAYWO X OYEDELE

Os jogadores estão jogando *Ayò*, e uma pequena aglomeração se forma em volta, todos estão atentos e agitados. Taywo está vencendo o jogo. Nesse momento chega Kolawole e cumprimenta os jogadores:

– *Mo k'ópè mo k'óta o* (Eu cumprimento o noviço, eu cumprimento o experiente).

Taywo responde:– *Òta n' je òpè kò gbòdò fohùn* (o experiente está respondendo, o noviço não se atreve a responder).

Kolawole compreendeu que quem estava vencendo o jogo era Taiwo, pois foi ele quem respondeu ao cumprimento.

No final do jogo, Taiwo exclamou: – *òtá n' jó; òpè ò gbóòdò fohùn* (o adversário está sendo queimado [vencido], o iniciante não deve falar).

Taiwo é então o Òta, o vencedor. Por ter perdido o jogo, Oyedele manteve-se calado.

2º QUADRO CÊNICO: TAYWO X KOLAWOLE

Oyedele aproxima-se de um aglomerado de pessoas que estão assistindo a um jogo de *Ayó*. Ele vê que Taywo e Kolawole estão jogando e faz o cumprimento de praxe:

– *Mo k'ópè mo k'óta* o (Eu cumprimento o noviço, eu cumprimento o experiente).

Kolawole responde:– *Òta n' je òpè kò gbodò fohùn* (O experiente está respondendo, o noviço não se atreve a responder).

Oyedele percebeu que era Kolawole quem estava vencendo.

No final do jogo Kolawole exclamou: – *òtá n' jó; òpè ò gbòdò fohùn* (o adversário está sendo queimado, o iniciante não deve falar).

Kolawole é então o *Òta*, o vencedor. Por ter perdido o jogo, Taywo manteve-se calado.

3º QUADRO CÊNICO: KOLAWOLE X OYADELE

A platéia estava silenciosa, nem parecia um jogo de Ayó. Taywo resolveu verificar e foi até o local onde o jogo estava acontecendo. Estavam jogando Kolawole e Oyadele. Ele chega e faz o cumprimento de praxe:

– *Mo k'ópè mo k'óta o* (Eu cumprimento o noviço, eu cumprimento o experiente).

Os dois jogadores respondem ao mesmo tempo: *Òta n' jé* (O experiente está comendo).

Com a resposta dada pelos dois jogadores ao mesmo tempo, ele percebeu que o jogo estava empatado, pois os dois jogadores estavam “comendo” as sementes um do outro, e até o momento nenhum deles era de fato o *Òta*, o vencedor.

[Fim dos quadros cênicos]

Indo de encontro com nossa interpretação do *oríkì*, veremos o verbete *ayò* no *Dictionary of Modern Yoruba* (1962, p. 84):

ayò: (1) (a) (i) jogo jogado com sementes de *Holoptelea Grandis* (*ayó*; *iná jókòó*) (b) *mo kí òta, mo kí òpè* “eu cumprimento vocês jogadores de *ayò*!”; a resposta feita pelo vencedor é: *òtá n' jó, òpè ò gbóòdò fohùn* [o adversário está sendo queimado, o

aprendiz não deve falar]. O perdedor usualmente guarda silêncio, ou ele pode replicar: *wolè o!* [tome cuidado]¹.

Notem que o cumprimento registrado no *Dictionary of Modern Yoruba* é o mesmo registrado por Oyedele. Percebam que duas palavras são utilizadas: *òta*, para mostrar o vencedor, versus, *òtá*, para designar “adversário perdedor do jogo”. Se admitirmos apenas em suposição que todos os Òrìṣà jogassem o *ayò*, nesse caso, apenas e tão-somente, Èṣù seria um adversário dos Òrìṣà por ser um *expert* jogador, um campeão, aquele que sempre vence.

O leitor interessado poderá encontrar um vídeo deste jogo em nosso canal do Youtube, neste endereço:

https://www.youtube.com/watch?v=cfjX_-KKGS8

1 O sentido é que o adversário está vencido. Ensaíamos uma tradução do iorubá para as duas últimas frases deste verbete, pois o dicionário não oferece uma versão dessas expressões para o inglês.

A PALAVRA OTA: OUTROS SIGNIFICADOS

Durante o estudo da palavra Ota, verificamos que ela carrega outros conceitos que os dicionários não registraram, onde a simples tradução por “pedra” não é suficiente para esclarecer seu significado cultural de longevidade e eternidade, conforme registrado por Ademakinwa (1956, p. 41) que transcreveremos aqui:

Did’ota – A Arte Do Ser Humano Ser Tornar Pedra

“Antigamente, em tode nosso extenso país, não havia uma cidade onde a idéia de *Ota-dida* não era bem conhecida.

Hoje, embora esquecida, o verdadeiro significado do termo ainda é entendido por algumas poucas pessoas [...] é necessário saber algo sobre esta arte de "se tornar pedras" [...] muitos anciões de *Ife* eram privilegiados por viverem muito, e por causa disso, eles faziam muitas pessoas acreditarem que eles nunca morreriam [...] eles faziam esculturas de pedra de si mesmos, e as mantinham em alguns lugares secretos que eram conhecidos apenas por algumas pessoas de sua confiança.

Qualquer pessoa idosa e importante que assim tinha feito, contava para poucas pessoas de sua total confiança onde ele gostaria que seu corpo fosse secretamente enterrado, e onde o seu cenotáfio¹ deveria ser colocado para mostrar para o mundo o quanto ele era poderoso. Este costume era chamado “*did’ota*”.

1 “Monumento fúnebre erigido à memória de alguém, mas que não lhe encerra o corpo”. *Dicionário Aurélio, op. cit.*, p. 140.

O verbo desta expressão é “*da*” i.e. tornar-se: e o substantivo é “*Qta*”, de “*Òkúta*”, pedra, e conseqüentemente, “*D’qta*” quer dizer “tornar-se pedra”.

Naquele tempo, as pessoas que faziam isto eram altamente estimadas como homens de grande honra e respeito, e por conseguinte induziam muita gente a seguir o seu modo de vida.

Por causa deste costume, o termo “*Did’qta*” era muito conhecido naqueles dias por todo o nosso país.

Eventualmente, quando as pessoas queriam falar de alguém que tenha convencido outras pessoas, que magicamente ele se transformou em pedra devido a sua longa idade, eles diziam assim: “*O gbógbó, O di qta*”, i.e., ele era tão velho que ele se tornou uma pedra.”¹

1 “DID’OTA – ART OF HUMAN BEINGS BECOMING STONE – Throughout the whole of our extensive country, there was not a town in ancient time in which the idea of *Qta*-dida was not well known. Although it has abandoned, yet, the true meaning of term is still quite understood by a few people today [...] will be necessary to know something about this art of becoming stones [...] many ancient Ifes were privileged to live to very great ages, and by this privilege they made many people believe that they never died at all [...] they used to make some carved stones in their own effigies, and keep them in some secret places which would be known to only a few trusted people under them. Any important aged person who had done this would tell his most trusted few people where he would like his corpse be secretly buried, and where his cenotaph would be placed to show to the world how powerful he was. This practice is termed ‘*did’qta*’. The verb of this words is ‘*da*’ i.e. to become: and the noun of it is ‘*Qta*’, from ‘*Òkúta*’ stone, and hence, ‘*D’qta*’ means – ‘become stone’. At that time, people who could so deceive others in this way were highly esteemed as men of great honour and respect so accorded them consequently induced many other people to follow they

Neste caso, a tradução de ota como “pedra” tem o conceito de eternidade, pois ao acreditar que uma pessoa idosa “veio a ser tornar pedra”, ela tornou-se imortal. Foi por este motivo que afirmamos que Abiodun não foi feliz quando utilizou a palavra *cornestone*, pois ela não carrega em inglês o mesmo conceito ioruba de eternidade da palavra ota.

Idowu, no livro *Olódùmarè* (1990, p. 43) publicou um outro *oríkì* utilizando a palavra Ota também com noção de eternidade:

“Olódùmarè é chamado Òyígíyìgì Ota Aikú, (O Extremamente Poderoso, Rocha Imutável que Nunca Morre). Este título forma um triplo e poderosíssimo conceito de idéias, sobre seu Extremo Poder, Sua Infinita Grandeza, Sua Imutabilidade e Sua Eternidade. A figura usada é de uma montanha de rocha dura, larga e muito extensa que não pode ser atravessada ou medida por nenhuma maneira conhecida. Mover uma montanha não é possível; onde ela está, ali ela permanece para sempre¹.”

ways of life. This was why the term ‘Did’ota’ was widely known throughout our country in those days. Eventually, when people wanted to speak of the long age of any of the people who had so cleverly deceived others into the idea of being magically turned into stone, they used to express it hyperbolically thus: ‘O gbógbó, O di ota’ i.e. he was so old that he eventually became a stone”. Para este texto, optamos por uma versão livre, devido a complexidade do tema.

1 “Olódùmarè is called Òyígíyìgì Ota Aikú, (The Mighty, Immovable Rock that never dies). This appellation makes a strong, threefold concept of the ideas of His superlative greatness, His steadfastness, and His ‘ever-living-ness’. The figure used is of a large, very extensive mountain of very hard rock which cannot be spanned or measured by any

A palavra Ota, interpretada assim por Idowu, carrega o conceito de algo invencível, extremamente forte e poderoso, e assim deve ser, pois o tema onde ela aparece, neste caso, é *Olódùmarè*.

Ota, traduzida por “pedra” como sinônimo de *òkúta*, não aparece nos dicionários de ioruba, exceto no *Dicionário de Fama* (1996a, pp. 93 e 117), sendo interpretada por Idowu com um sentido poético, ou de fato seja um conceito religioso ioruba que não foi devidamente registrado nos dicionários.

Bascom (1991, p. 57) informa que no culto de *Ifá*, uma pedra (ota) faz parte dos objetos auxiliares usados para detalhar a consulta, possuindo também o significado de vida longa para o consulente.

Talvez todos esses conceitos embutidos na palavra ota sejam os motivos do uso comum da palavra “otá”, traduzida por “pedra sagrada” na diáspora religiosa afrodescendente.

conceivable means. And, of course, to move such a mountain is beyond the wildest probability; where it is, there it remains for ever”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Notamos no decorrer do estudo que não houve por parte dos autores iorubas, o desejo de esclarecer pontos importantes das traduções onde ocorrem as palavras *òta*, *ota*, e *òtá*, que mais bem explicassem os conceitos da religião tradicional ioruba.

O idioma parece ter facilitado o “equivoco”, quando apenas um tom alto sobre uma letra, como é o caso da letra “a” de *òta*, forma outra palavra, *òtá*, com um significado diferente. Basta isso para mudar completamente o sentido de um texto ioruba onde ocorra esta palavra.

Diante do exposto, especialmente a explicação do professor de ioruba Sàngódiran Ibuowo, e do registro dos dicionários, entendemos que Èsù Òta Òrìsà pode ser melhor traduzido por Èsù, o Òrìsà que “sempre vence”, “que é o melhor”, “que faz tudo com perfeição”, tal como o *òta* no jogo de àyo.

Èsù Òta Òrìsà é um verso de louvor às qualidades positivas de Èsù. Equivale a dizermos que Pelé é o melhor jogador de futebol, ou que Ayrton Senna é o melhor piloto automobilístico.

Entendemos que se não houve má-fé por parte de Dopamu, houve, no mínimo, conivência com os interesses das religiões não tradicionais. Era preciso diminuir a importância de Èsù, o mensageiro divino da religião ioruba, para prevalecer os interesses das religiões introduzidas politicamente pelo colonizador.

É um grande paradoxo constatar que Dopamu utilizou a palavra “indulgente” como um bom atributo qualificativo de Èṣù ao traduzir o verso 12 e, ainda assim, tenta provar que Èṣù é o diabo, uma entidade do mal absoluto que não existe na religião tradicional ioruba.

A única explicação que nos vem é sua aculturação com as religiões não tradicionais, onde, socialmente falando, é muito mais conveniente concordar com os conceitos religiosos do invasor dominante, agradando assim à elite política e religiosa, do que defender as religiões tradicionais e os Òrìṣà.

Existe muita diferença entre “Exu, o inimigo dos Orixás” *versus* “Exu, Orixá que sempre vence, que é o melhor, que faz tudo com perfeição”.

Para um iorubano, confundir òta com òtá é a mesma coisa que um brasileiro confundir as palavras sessão, seção, cessão, pois mesmo que não forem escritas corretamente, sempre saberemos entendê-las no contexto do tema.

Concordamos com Barretti (2005)¹ quando diz que “os referenciais religiosos sempre são dos conceitos europeus para os *yorùbá*, e nunca o inverso”. A visão de Èṣù como inimigo parte dos colonizadores, e não dos iorubas tradicionais.

Sugerimos que a dessincretização de Èṣù da figura mitológica do diabo deve começar pelos sacerdotes das

1 “*Dos Yorùbá ...*” pg. 131.

religiões afro-brasileiras, eliminando de seus templos toda representação visual e instrumentos de culto que lembrem sua figura, passando pelos editores que devem evitar editar livros que falem de Èṣù quando nessas obras ele estiver associado ao demônio cristão.

É necessário também a revisão do verbete “Exu” em todos os dicionários de língua portuguesa, inclusive do Google, de forma que o mesmo ofereça o verdadeiro conceito oriundo da religião tradicional ioruba.

Esperamos ter contribuído para o esclarecimento do tema abordado por este *oríkì*, como também para o resgate da boa imagem da religião ioruba e dos Òrìṣà, tanto em sua origem na África como na diáspora afrodescendente, especialmente a imagem de Èṣù, o grande amigo da humanidade, que recebeu de *Olódùmarè* a missão de ajudar o homem no cumprimento do destino de seu *Orí*.

BIBLIOGRAFIA

ABIMBOLA, Wande.

_____. 1975, *Yoruba Oral Traditions*. Ifé, University of Ife, (org.).

_____. 1976, *Ifá, An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan, Oxford University Press.

ABIODUN, Rowland. “Ifá Art Objects: An Interpretation on Oral Traditions”, In: Wande Abimbola (org.). *Yoruba Oral Tradition*. Ifé, University of Ife, 1975.

ABRAHAM, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*. London, Hodder & Stoughton, 1962 [1946].

ADEMAKINWA, J. A. *Ifé, Cradle of the Yoruba, Part I e II*. Ibadan, Yoruba Research Scheme, 1956.

ADESOJI, Michael Ademola.

_____. 1992, *Àdúrà, as Rezas dos Orixás Africanos*. s.e., s.l.

_____. 1996, *Oríkì: Evocações dos Orixás*. s.d., s.l., s. e.

ALVES, Damião. “Èsù, o Inspetor Geral de Olodumare”. *Jornal do Ilé Àsè Marabo*, São Paulo, n.º 5, p. 3, 1994.

AWOLALU, J. O. & DOPAMU, P. A. *West African Traditional Religion*. Ibadan, Oniboje Press & Book Industries, 1979.

BARRETTI FILHO, Aulo.

_____. 1981, “Ifá: Os Odùs da Vida”. *Revista Ébano*, São Paulo, Editora Ébano, nº 10.

_____. 2004, “Èṣù, o Detentor do Poder e o Guardião do Àṣe”. *VII Alaiandê Xirê no Ilê Axé Opô Afonjá*. Salvador, (mimeo.).

BASCOM, William. *Ifa Divination*. Indianapolis, Indiana University Press, 1991 [1969].

BEIER, Ulli. *Yoruba Poetry*. Cambridge, UMI Books, 1997 [1970].

CÂMARA CASCUDO, Luís da. 6ª ed., *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1988.

CARYBÉ. *Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*. Salvador, Raízes, 1980.

C.M.S. *A Dictionary of the Yoruba Language*. Ibadan, Oxford House, 1977 [1913].

COSTA LIMA, Vivaldo. “Ainda Sobre a Nação Queto”. In: Cleo Martins & Raul Lody (org.). *Faraimará: O Caçador Traz Alegria*. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

DARAMOLA, Olu & A. JEJE. *Awon Àṣà ati Òrìṣà Ilẹ Yoruba*. Ibadan, Onibon-Òjé Press, 1975 [1967].

DOPAMU, Peter Ade. *Exu, o Inimigo Invisível do Homem*, São Paulo, Ed. Oduduwa, 1990.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana.

_____. 1993 [1976], *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis, Vozes.

_____. “Èsù Bara Láróyè, a Comparative Study”, Institute of African Studies, University of Ibadan, 1971.

EPEGA, Afolabi & NEIMARK, Philip. *The Sacred Ifa Oracle*. New York, Harper Collins, 1994.

FÁLÀDÉ, Fásínà. *Ifá: The Key to it's Understanding*. California, Àrè Ifá Pub., 1998.

FAMA, Chief.

_____. 1996a, *Fama's Èdè Awo, Òrìsà Yorùbá Dictionary*. San Bernardino, Ilé Òrúnmilà Communications.

_____. 1996a, *Fundamentals of the Yoruba Religion*. San Bernardino, Ilé Òrúnmilá Communications, 1996.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988, (Ed. da *Folha de S. Paulo*, 1994).

FERREIRA, Gilberto A. “Exu, a Pedra Primordial da Teologia Ioruba”. In: Cleo Martins & Raul Lody (orgs.). *Faraimará, o Caçador Traz Alegria*. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

FILHO, Mario. Internet. Página pessoal no Facebook, 13/12/2016. Acessado em 22/01/2019. Disponível em:

<https://www.facebook.com/mario.filho.3386/posts/1203197489727618>

FONSECA JUNIOR, Eduardo. *Zumbi dos Palmares*, Sociedade Yorubana Teológica, Rio de Janeiro, 2002.

IDOWU, B. D. Bolaji. *Olódùmarè, God in Yoruba Belief*. New York, A&B Publishers, 1994 [1962].

IDOWU, Gideon B. *Uma Abordagem Moderna ao Yorùbá (Nagô)*. Porto Alegre, Palmarinca, 2011.

JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. London, Routledge & Kegan Paul Ltda., 1973 [1921].

LUCAS, Olumide J. *The Religion of the Yorubá*. Lagos, CMS Bookhop, 1948.

MARINS, Luiz L. “Èsù Òta Òrìsà: Um Oríkì Polêmico”. *Jornal Tambor*, ano 3, nº 23, p. 9, Guararema, 2001.

ODELEYE, Chief A. O. Ayo. Ibadan, Oxford University Press, 1977.

ODÍDERÉ. *Òrúnmilà Gazette*, vol.1, nº 1, San Bernardino, Ilé Òrúnmilà Com., 1998.

ÒGÚNBÒWÁLÈ, P.O. *Àwon Irúnmalè Ilè Yorùbá*. Ibadan, Evans Brothers, 1980 [1962].

OKEMUIYA, G. “Irunmole and their Relationship with Man”. *Orunmila Magazine*, nº 2, Sekoni-Afun Press, Lagos, 1986.

REVISTA OLORUN. Internet, www.olorun.com.br

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. “Exu, um Orixá Igualmente Polêmico”. *Jornal Tambor*, ano 3, nº 25, Guararema, 2001.

SÀLÁMÌ, Síkírù. *Cânticos dos Orixás na África*, São Paulo, Oduduwa, 1991.

SANTOS, Orlando J. *O Ebó no Culto aos Orixás*. Rio de Janeiro, Pallas, 1993.

T’OGUN, Altair. *Elégùn, Iniciação no Candomblé*. Rio de Janeiro, Pallas, 1995.

TAVARES, Ildásio. “Oriki Oye Oruko”. In: Cleo Martins & Raul Lody (org.). *Faraimará: O Caçador Traz Alegria*. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

TORRE DE VIGIA, Sociedade. *Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas*. New York, Watchtower, 1986.

VERGER, Pierre.

_____. 1992, “O Deus Supremo Ioruba: Uma Revisão das Fontes”. *Afro-Asia*, nº 15, Salvador, Ceao.

_____. 1995, *Ewé, o Uso das Plantas na Sociedade Ioruba*. São Paulo, Companhia das Letras.

_____. 1997, *Orixás*, Salvador, Corrupio.

_____. 1999 [1957], *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo, Edusp.

_____. 2002, *Saída de Yaô*. São Paulo, Axis Mundi.

WATCHTOWER, Society.

_____. 1984, *New World Translation of the Holy Scriptures*, New York, Watchtower.

_____. 1997, *Ìwé Mímó ní Ìtumò Ayé Tuntun*. New York, Watchtower.

WEBSTER, Noah. *Webster's New Twentieth Century Dictionary of the English Language*. New York, Simom & Schuster, 1979.

WOORTMANN, Klaas. “Cosmologia e Geomancia: Um Estudo da Cultura Yoruba-nagô”. *Anuário Antropológico* 77, Roberto C. Oliveira (org.), Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.