ÈŠÙ ÒTA ÒRÌŠÀ: UM ESTUDO DE ORÍKÌ

Luiz L. Marins

Março, ano 2019
Redação

Erick Wolff
Editor - Diretor

Dr. Roberto Tamelini Jr.
Jurídico

Conselho Editorial

Roberto Tamelini Junior
Joana D’arc Espindola

ISSN 2358-3320
Nossa capa
Fotografia - Erick Wolff de Oxalá
Nesta edição especial número 71, a Revista Olórun traz o artigo Êsù Òta Òrisà, de Luiz L. Marines, reescrito especialmente para esta edição, mantendo a essência do artigo original publicado na coletânea “Dos Yoruba ao Candomblé Kétu”, de Aulo Barretti Fº (org.), Editora Edusp, 2010.

Boa Leitura.
ÈSÙ ÈTA ÈRÌSÀ: 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 oríki, mostrando possíveis equívocos nas traduções oferecidas até agora. Indica, alternativamente, outros significados linguísticos, culturais e religiosos para esse texto sagrado.


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 oríki que constam na primeira edição.
O objetivo deste texto é estudar o polêmico oríki Èsù Òta Òrìsà, traduzido para o português como "Exu, o inimigo dos Orixás". Este oríki, 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 oríki. 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 oríki, 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 oríki, citamos Costa Lima (1999, p. 67):
“[...] o oríki é uma saudação nominal. É um nome que encerra uma louvação, um elogio que se refere a uma qualidade sempre excelente da pessoa. Os oríki são também criados para os Orixás, as cidades, plantas e animais domésticos”.

Um oríki 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 oríki. 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 oríki, Tavares (1999, p. 209) comenta:
“[...] aproximar-se dos oríki 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 monstros negros 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 oríki, 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

Àṣe (axé): Um comando, uma ordem, uma benção
Àṣé (axé): Menstruação
Àsé (axé): Um pássaro
Àasè (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
Íyá (iyá): Mãe
Íyà (iya): Punição
Íya (iya): Separação

Óta (óta): Pedra
Òta (óta): Um campeão do jogo de ayò
Òtá (óta): 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 oríki.

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 oríki Èṣù Òta Òrisà. 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, Òrìṣà 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 *órìkì Èsù Òtá Òrìṣà*, foi traduzido como “Exu, inimigo das divindades”, sendo que a fonte utilizada foi Daramòla & Jeje, conforme consta em nota do mesmo livro.

Entretanto, embora autores anteriores, como veremos adiante, já houvessem publicado esse *órìkì* 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 *órìkì*, publicado primeiro por Daramòła & Jeje, fonte utilizada e citada por Dopamu, e depois, a transcrição e tradução do próprio Dopamu:
Daramola & jeje (1975, p. 298) escreveram:

Èsù Òta Òrisà.

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

Èsù Òtá Òrisà,
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 equivoco, 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”.

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

---

1 Dopamu traduziu para o inglês, porém, como utilizamos a edição em português, isentamos a tradutora na questão do conceito em estudo neste trabalho.
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 Orixaísmo no Brasil, decidimos estudar o oríki com o objetivo de expor neste texto o andamento de suas publicações e traduções, apresentando outra versão e sua possível relação com o popular e tradicional jogo ioruba chamado ayò.

A VISÃO TRADICIONAL

De acordo com a religião tradicional ioruba, Èsù é aclamado como mensageiro de Olódùmaré. No Seminário sobre a Tradição Oral Ioruba promovido pelo Departamento de Literatura e Línguas Africanas, Abiodun (1975, p. 421) publicou importante texto:
[...] Ifá reconhece o poder de Èsù, simbolicamente agrada-o e solicita sua cooperação através da face (s) esculpida (s) de Èsù na borda do Opón. Durante o processo divinatório, a face de Èsù, ou uma das faces de Èsù (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 Èsù como:

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

Por sua posição, Èsù 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 universo².

Abiodun esclarece que Èsù 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 múltiplice que estabelece o equilíbrio da relação Òrun-Àiyé³. Juana Elbein (1993, p. 131) diz que:

---

2 “[...] Ifá acknowledges the power of Èsù symbolically, placates him and solicits his co-operation through the carved face(s) of Èsù in the border decoration of opón. During the divination process, the face of Èsù, or one of the faces of Èsù (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 Èsù heads this imaginary diameter or bisector, which graphically confirms Èsù’s character as: A sòtún-sòsì lái ri tijú (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 Òrisà in the Yorùbá religion system. He maintains the precarious balance between the benevolent and the malevolent powers of the universe”. O grifo é nosso.

3 Conjunto coexistencial de dois mundos paralelos e interativos, a saber: Òrùn (mundo espiritual, invisível e impalpável) e Àiyé (mundo material, visível e palpável).
“[...] em virtude da maneira como Èsù 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 Èsù é escassa. As referências mais ou menos extensas feitas para Èsù em alguns trabalhos de acordo com a religião e cultura ioruba são incompletos e quase sempre enganosos” (1971, p. 2)\(^4\).

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 Òrisà Èsù, Òrisà mensageiro entre Òlórun os outros Òrisà e os Homens, cumprindo uma importantíssima função para Òrúnmila no jogo de Ifá, e também

---

\(^4\) “The bibliography on Èsù is scanty. The more or less extensive references made to Èsù in various works dealing with Yoruba religions or culture are incomplete and nearly always misleading.”
são esculpidos animais prediletos de Òrúnmila, como por exemplo, a cabra. É digno notar que possuem entalhes com caracteres simbólicos representando Èsù, com a finalidade de atrair mais os poderes deste Òrìsà.

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

[...] embora Èsù seja um dos Òrìsà, 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 Èsù 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 sacrificaíos prescritos, [...] Èsù portanto assume o 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 rúbo l' Èsùú gbè (Èsù favorece somente aqueles que realizam o sacrifício prescrito), normalmente encontrado em muitos ese Ifá⁵.

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

⁵“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 rúbo l’Èsùú gbè (Èsù favours only those who have performed the prescribed sacrifice), usually found in many ese Ifá.”

O ORÍKÌ

Acompanharemos agora as publicações deste orìkì Èsù Èta Òrìṣà 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.

---

⁶ Para maiores detalhes sobre este tema veja nesta coletânea Òsòòsi e Èsù, os Òrìṣà Alákétu... no tópico: Èsù: O Guardião do Àse.
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:

*Esu lì ọta Orijà,*  
*Esu is the enemy of the Orijà*  
Èsù é o inimigo do Òrìṣà

Entretanto, Lucas deixa dúvidas quanto à tradução oferecida, porque a palavra ioruba correspondente a inimigo (*enemy*), é ọtá, (com tom ascendente na letra “a”, e descendente na letra “o”), e não ọta, (sem nenhum tom). Assim, não podemos confiar em sua tradução. Lucas não publicou o oríkì completo.
Bolají Idowu (1962)

Pastor da Missão Metodista na Nigéria⁷, Idowu (1962, pp. 80-85) publicou alguns versos soltos deste oríki, como segue:

Èsù òtá órìsà,
Èsù, the adversary of the divinities
Èsù, 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 Èsù 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

---

⁷ Internet – http://www.edo-nation.net Acessado em 08/02/2016
homem [...] nós não podemos chama-lo de diabo – não com o sentido deste nome dentro do Novo Testamento⁸.

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

Daramola & Jeje (1967)

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

Ḥṣù Ọta Ọrìṣà

⁸“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”.
Observem que Daramola & Jeje não acentuaram ascendentemente 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)

como fonte, mas, sem apresentar explicações utilizou outra palavra ioruba: “ota”, que, como está grafada, com outro significado (observem os tons):

Èsù ota Òrisà
Èsù, the cornerstone of the gods
Èsù, a pedra angular dos deuses.

No verso Èsù ota Òrisà, a palavra ota utilizada por Abiodun não confere com a fonte por ele citada, uma vez que Daramola & Jeje escreveram ôta (com tom descendente na letra “ò”), e não ota (sem nenhum tom), cujos significados são diferentes. Abiodun interpretou a frase Èsù ota Òrisà, por “Èsù, 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 trilíngues:

- Inglês: ... *while Christ Jesus himself is the foundation cornerstone.*
- Ioruba: ... *ńígba tí Kristi Jésu fúnra rè jé ọkúta ịpilè ịgun ịlè.*
- Português: ... ao passo que o próprio Cristo Jesus é a pedra angular de alicerce.

Nesse texto, a palavra *ịpilè* refere-se à palavra inglesa *fundation* (fundação). As palavras iorubas que nos interessam são *ọkúta* e *ịgun*, as quais formam a tradução da palavra *cornerstone*. Nos dicionários temos:
DICTIONARY OF MODERN YORUBA, R.C. ABRAHAM

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

A DICTIONARY OF THE YORUBA LANGUAGE, CMS

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

Como vimos, para Abiodum utilizar a palavra inglesa cornerstone precisaria ter escrito em ioruba a expressão 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.

9 Ver ps. 312, 468 e 554 [3].
10 Ver ps. 120, 110 e 171.
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, Barrett (2005)\textsuperscript{11} informa que:

“[... ] a laterita \textit{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

\begin{footnotesize}
\begin{enumerate}
\item[11]\textsuperscript{11} Ver “Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu”. BARRETTI FILHO, Aulo (org.), Edusp, 2010, pg. 92.
\end{enumerate}
\end{footnotesize}
Dopamu (1986)

Dopamu frequentou a Universidade de Ibadan de 1970 a 1973, onde obteve o título de *B. A Degree* em Estudos 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)\(^{12}\), nos Estados Unidos.

Publicou em inglês o livro *Èṣù, 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. Esù òtá òríṣà
2. Osétura ni orúko bàbá mò ó
3. Alágogo ịjà ni orúko iyá n pè è
4. Esù Òdàrà omokunrin Idolofin,
5. le ọnọ sori ese ẹlese
6. Ko je, ko si je ki eni n je gbẹe mi
7. A kii lowo lai mu ti Esù kuro
8. Akii layọ lai mu ti Esù kuro
9. Asotun-ṣosi lai ni itiju
10. Esù, apata somo olomo lenu
11. fi okuta dipo iyo
12. Loogemo orun,
13. A n la kalu
14. Paapa-warar,
15. A tuka maše isa
16. Esù maše 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 divindades\(^{13}\)
2. *Osetura* é o nome pelo qual o pai o conhece
3. *Alagogo ija* é o nome pelo qual a mãe o chama
4. *Esù Odara*, o homem forte de Idolofin
5. Ele senta-se ostensivamente sobre uma perna
6. Recusa-se a comer, e previne aquele que come que engula o que come
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

\(^{13}\) 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.
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 explicaçã Dopamu a palavra ioruba òtá que é diferente da 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 Oloɗumare, 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 “Inspector Geral” dos rituais. Inspecciona o comportamento e a conduta das divindades e dos homens, e então faz o seu relatório a Oloɗumare. Dessa forma, Eṣu pode aprovar ou desaprovar qualquer ritual que ele inspecionou, e é a recomendação que ele faz a Oloɗumare que será aceita”14.

14 “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 Oloɗumare, 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 Oloɗumare. Thus Eṣu can approve or disapprove of any ritual he inspected and it is the recommendation he makes to Oloɗumare that will be accepted.” Usamos de uma tradução livre na expressão “God’s deputy” utilizada por Dpamu, pois é inadequada ao conceito teológico iorubá.
Comentando este parecer de Dopamu, Yakemi Ribeiro (2001, p. 25) escreveu que:

“[…] na obra escrita em autoria com Awolalu, Dopamu mostrase 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.
Comentando este parecer de Dopamu, Yakomi Ribeiro (2001, p. 25) escreveu que:

“[...] na obra escrita em autoria com Awolalu, Dopamu mostrou-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 Adeòkuta, 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:

Èşù òta òrìsà
  Exu, o inimigo dos orixás

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”.

**Essa versão de Sàlámí 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 Èshù 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, ìjàyà, ìfòyà.”

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

Orlando J. Santos (1993)

Copiando Sàlámì e Dòpamu, 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 kÊtu:

Êsù òta Òrìṣà
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 colocaçã do oríki: Êsù Òtá Òrìṣà. (Exu, o inimigo dos
Orixás), que na verdade deve grafar-se: Èṣù Oọtá 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 oríki inserindo agora a palavra Oọtá, 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 Ôgún, é (ou foi) ligada ao templo Ìjo Òrúnmílá Atò, de Lagos.

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

Èsù, ota Ôrísà
Èsù, Ôrísà’s avenger
Èsù, o vingador dos Ôrísà,

Fama (1996b, p. 149) traduziu a frase Èsù ota Ôrísà por Èsù, Ôrísà’s avenger, (Èsù, o vingador dos Ôrísà). A palavra ota utilizada por Fama, de

Altair T’Òqún (1994)

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

Èṣù òòta Òrìṣà  
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 Oótá Òrìṣà, interpretando como “Exu, o Oficial da Guarda dos Orixás”, discordando assim da tradução utilizada, “Exu, o inimigo dos Orixás”.

A palavra Oótá refere-se de fato a um dos dezesseis mais altos títulos militares do antigo império de Òyó (Abraham, 1962, p. 493)\(^{15}\). Este título foi grafado como Owòta por Johnson (1973, p. 73), e Owōótá por Abraham (1962, p. 496), o qual redireciona para a palavra Oótá, utilizada por Altair para aquela nota.

Porém, em seu livro Elégùn, Altair (1995, p. 10) reescreveu muitas palavras iorubas, principalmente substituindo Oótá por òòta (observem os tons descendentes das duas letras “o”, e a falta do tom ascendente da letra “a”) escrevendo Èsù òòta Òrìṣa, 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 Oótá, também não aparecem em nenhuma publicação anterior deste oríkì de que temos conhecimento.

\(^{15}\) V. ààfin W (x) (b) p. 22; T(vi) p. 21.
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 Àse Marabo, terreiro reconhecid por pertencer à Tradição de Òrìsà, no bairro de Santo Amaro, em São Paulo, dirigido na época pelo Bàbálòrìsà Falagbe Esutunmibi (filho de santo de Sàlàmì), Odetade, contrariando então seu avô-de-santo, publicou este oríki no Jornal Informativo neste mesmo Ilé da forma como segue:

Èsù ota Orisa

---

16 Movimento religioso afro-descendente voltado para o resgate da religião tradicional iorubá, iniciado nos anos 1980 por alguns líderes religiosos.
Eṣu, aquele que é um (que come junto; acompanha; divide o ota) com as divindades.

Odetade (Alves, 1994, p. 3), na frase Eṣu ota Orisâ, discorda radicalmente de Sâlâmì, 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 oríki já havia começado dentro da própria família de santo de Sâlâmì, e isto serve para reforçar nosso trabalho de pesquisa.

Adesoji (1996)

Michael Ademola Adesoji, ioruba radicado no Brasil, publicou uma apostila sobre assentamentos e oríki de Òrisà, oferecendo uma breve versão:
Ésù ọtá òrìsà
Exú, inimigo de outro Orixá

Na frase que nos interessa, Èsù ọtá 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 Faráíma, em homenagem à Mãe Stella do Ilé Àse 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 pretenso iorubês, nem sua pseudo-tradução. Não sabemos como Fonseca chegou à conclusão que Èsù é inimigo de Ifá, quando o conceito adotado é que Èsù 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 procurou 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: “Èsù ota Òrìṣà”, ou seja, Èsù 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 oríki é traduzido por “pedra”, aguarda-se uma explicação plausível sobre qual seria o fundamento e a relação teológica de Èsù 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 Òrisà.
Através da intermediação da Dra. Paula Gomes, assessora cultural do Aláàfin Òyó, e membro do Àsà Òrîṣà Aláàfin Òyó, entidade oficial do Aláàfin para preservação e suporte ao povo de Òrîṣà, solicitamos a tradução para este oríki. Segue a tradução de Sàngódiran, conforme fornecida pela Dra. Paula Gomes:

Èsù òta Òrîṣà
Èsù, the most perfect in Òrîṣà
Èsù, o mais perfeito dos Òrîṣà.

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 Òrîṣà, faz todas as coisas com perfeição.”
“Ôta, this word can not translate into one word, mean: the one who does everything perfectly, among the orisa”

O JOGO DO AYÔ

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

O ayô 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 ayô 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. Ayô é o nome utilizado pelos iorubas e alguns estudiosos chegam a dizer que a Mancala é o “jogo nacional da África”. O Ayô que estudaremos é a versão ioruba, o chamado Opón Ayô.

Nesse jogo são utilizadas 48 sementes da planta Igi Ayô (Caesalpinia Crista ou Holoptelea Grandis)\(^{17}\), chamadas de omo Ayô (filhos do Ayô), onde são distribuídas quatro sementes para cada uma das doze concavidades. As crianças geralmente aprendem a jogar o Ayô diretamente em buracos feitos no chão, utilizando sementes de palmeira, tornando-se muito parecido com

---

o jogo de bolinha de gude, mas não 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”⁰⁸.

Um ìtàn 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:

---

⁰⁸ “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.”
Òtúrúpòn' yèkù

1. Okebeebee Awo ayé
2. Li o difáá f'Ayò
3. Ó difá f'Omódé
4. Wón ni:
5. Ere li ao maa ba omo-ayo se
6. Biaba nba omode sere a maa fi ayò inú rè ran'ni
7. A difá f'Onilé-owó ti ko ni idùnnú
8. Won niki ó wa rúbo:
9. Igbá-iyán
10. Awo-obe
11. Oniruuruu ounje
12. Egbàá méjilá owo
13. Pelu ayò ninu opón
14. Ki gbogbo èníyàn maa wa ba o jeun
15. Ki won maa ba o ta ayò ni ilé rè
16. Bi a wipe ki ibànújé re le tan
17. Ki o ma ba kú.

Em inglês, com tradução de Epega:

1. Okebeebee, 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. Okebeebee, 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 alguém pode dividir sua alegria
7. Este foi o 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 Fálàdè (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)\(^{19}\) registrou um cântico para Èsù que fala das sementes de ayò, o qual vem de encontro com a nosso trabalho:

\(^{19}\) Agradeço ao prof. Aulo Barretti Fº a sugestão destes versos.
Eleyimbo d(i) omo ayó
Afi are ni (aw)a f(i) omo 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.

Este cântico mostra que as sementes utilizadas no jogo de ayó são chamadas omo ayó e estão relacionadas com Èsù, sendo que Eleyimbo20 é uma palavra-frase que significa “sem casca”, “descascado”, no caso, referindo-se às sementes.

20 Abraham, 1962, pp. 109 e 159.
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 concavidade 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 oríki. 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:

Ọta n’ je ọpè 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: Ọta n je21.

---

21 “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’opè mo k’ọta o, (I greet the novice and I greet the adept), and a reply instantly comes from the player who is winning: Ọta n’ je ọpè kò gbodò 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,
Observem que Odeleye traduziu a palavra Ôta para o inglês como adept, usando também a palavra skill quando se refere aos dois jogadores. Consultaremos estas palavras no Dicionário Webster’s (inglês-ingles) 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; 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

---

*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: Ôta n’ je, at the same time.***
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 cênicos onde ocorrem esta saudação em três situações diferentes, que relacionam o sentido de Òta com o oríki, cujos protagonistas fictícios serão Taywo, Oyedele e Kolawole

---

22 Agradecemos ao professor Aulo Barretti Filho pela sugestão dos quadros cênicos.
1º QUADRO CÊNICO: TAYWO X OYEDELE

Os jogadores estão jogando Ayô, 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 gbodò 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.
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’ópe mo k’óta o
  (Eu cumprimento o noviço, eu cumprimento o experiente).

Taywo responde:

- Òta n’ je òpè kò gbodò 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 exlamou:
- òtá n’ jó; òpè ò gbóọdọ fohún
  (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 o gbódò 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:

Ôta n’je
(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 Ôta, 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 (_ayò_; _íná jómò_) (b) _mo kí òta_, _mo kí òpè_ “eu cumprimento vocês jogadores de _ayò_”; a resposta feita pelo vencedor é: _òtá n’ jó_, _òpè_ _ò gbóódó foḥ̀n_ [o adversário está sendo queimado, o aprendiz não deve falar]. O perdedor usualmente guarda silêncio, ou ele pode replicar: _wolè o!_ [tome cuidado]²³.

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

-----
²³ O sentido é que o adversário está vencido. Ensaiamos uma tradução do iorubá para as duas últimas frases deste verbete, pois o dicionário não oferece uma versão dessas expressões para o inglês.
perdedor do jogo”. Se admitirmos apenas em suposição que todos os Òrìṣà jogassem o ayò, nesse caso, apenas e tão-somente, Èsù seria um adversário dos Òrìṣà por ser um expert jogador, um campeão, aquele que sempre vence.

A PALAVRA QTA: OUTROS SIGNIFICADOS

Durante o estudo da palavra Qta, 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 todo nosso extenso país, não havia uma cidade onde a ideia 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 Ìfe 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 tivesse feito, contava para poucas pessoas de sua total confiança onde ele gostaria que seu corpo fosse secretamente enterrado, e onde o seu cenotápio24 deveria ser colocado para mostrar para o mundo o quanto ele era poderoso. Este costume era chamado “did’ota”.

24 “Monumento fúnebre erigido à memória de alguém, mas que não lhe encerra o corpo”. Dicionário Auréllo, op. cit., p. 140.
O verbo desta expressão é “da” i.e. tornar-se: e o substantivo é “Ota”, de “Òkúta”, pedra, e consequentemente, “D’ota” 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 segui-lo seu modo de vida.

Por causa deste costume, o termo “Did’ota” 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 ọta”, i.e., ele era tão velho que ele se tornou uma pedra.”

25 “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 Ota-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 believed 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
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 Òyígíyígi 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 sempre."  

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 *Olọdũmarè*.

*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.

---

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

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 consultante.

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.

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 otá, 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 tradução do professor de ioruba Sàngódiran Ibuowo: “Èṣù, o mais perfeito dos Òrìṣà”, e do registro dos dicionários, entendemos que Èṣù Òta Òrìṣà pode ser melhor traduzido por Èṣù, o Òrìṣà que “sempre vence”, “que é o melhor”, “que faz tudo com perfeição”, tal qual o òta no jogo de àyo, conforme demonstramos.

Èṣù Òta Òrìṣà é um verso de louvor às qualidades positivas de Èṣù. 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, convivência com os interesses das religiões não tradicionais. Era preciso diminuir a importância de Èṣù, 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.


27 “Dos Yorùbá ...” pg. 131.
Sugerimos que a dessincretização de Èsù da figura mitológica do diabo deve começar pelos sacerdotes das 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 Èsù 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 Òrìsà, tanto em sua origem na África como na diáspora afrodescendente, especialmente a imagem de Èsù, 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.).


ADESOJI, Michael Ademọla.  
______. 1992, Àdúrà, as Rezas dos Orixás Africanos. s.e., s.l.  
______. 1996, Oríki: Evocações dos Orixás. s.d., s.l., s. e.


BARRETTI FILHO, Aulo.  


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


ELBEIN DOS SANTOS, Juana.
_____. 1993 [1976], *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis, Vozes.


FAMA, Chief.


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


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


VERGER, Pierre.
_____. 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.

WATCHTOWER, Society.