

JUANA ELBEIN DOS SANTOS E  
DEOSCOREDES MAXIMILIANO  
DOS SANTOS, MESTRE DIDI AŞIPA

# ÉŞÚ

JUANA ELBEIN DOS SANTOS E  
DEOSCOREDES MAXIMILIANO  
DOS SANTOS, MESTRE DIDI AŞIPA

# ÉSTU

JUANA ELBEIN DOS SANTOS E  
DEOSCOREDES MAXIMILIANO  
DOS SANTOS, MESTRE DIDI AŞIPA

# ÈSÙ

CORRUPTO

ÊŞÙ

© 2014. JUANA ELBEIN DOS SANTOS E DEOSCOREDES MAXIMILIANO DOS SANTOS, MESTRE DIDI AŞIPA

TODOS OS DIREITOS DESTA EDIÇÃO RESERVADOS À / ALL RIGHTS RESERVED BY  
CORRUPIO EDIÇÕES E PROMOÇÕES CULTURAIS LTDA.

PROIBIDA A REPRODUÇÃO DO TODO E DE PARTES, SOB QUALQUER FORMA E MEIO, SEM  
A AUTORIZAÇÃO EXPRESSA DOS AUTORES E DA EDITORA / NO PART OF THIS PUBLICATION  
MAY BE REPRODUCED WITHOUT THE EXPRESS PERMISSION OF THE AUTHORS AND THE PUBLISHER

PUBLICAÇÃO PATROCINADA PELO / PUBLICATION SPONSORED BY FUNDO DE CULTURA DO GOVERNO DA BAHIA

EDITOR / EDITOR-IN-CHIEF: ARLETE SOARES

EDITOR EXECUTIVO / MANAGING EDITOR: RINA ANGULO

CONSULTORIA / ADVISOR: SECNEB - SOCIEDADE DE ESTUDOS DA CULTURA E DAS DIVERSIDADES CULTURAIS

EDIÇÃO / EDITOR: CIDA NÓBREGA

VERSÃO DO TEXTO ORIGINAL EM INGLÊS / ORIGINAL ENGLISH TRANSLATION: HENRI EVANS

DIGITAÇÃO DOS TEXTOS EM IORUBÁ E INGLÊS / TYPING IN YORUBA AND

ENGLISH: JEFFERSON FERREIRA REIS E / AND PETERSON FREITAS SANTOS

TRADUÇÃO DO INGLÊS / ENGLISH TRANSLATION: ALESSANDRA BARRETO VIANNA

REVISÃO E NORMALIZAÇÃO DE NOTAS E REFERÊNCIAS / ENGLISH EDITED: H. SABRINA GLEDHILL

ASSISTENTE DE PRODUÇÃO EDITORIAL / EDITORIAL ASSISTANT: CAMILA AZEVEDO

SECRETÁRIA / SECRETARY: ROSANA STEFANY MARTINS

CAPA, DESIGN GRÁFICO E EDITORAÇÃO ELETRÔNICA / COVER, GRAPHIC DESIGN

AND ELECTRONIC PUBLISHING: KÁTIA DRUMMOND & CLÁUDIO PAULO MARKETING+ DESIGN

Todos os esforços foram realizados para encontrarem-se os autores das fotos sem crédito que ilustram a obra; desde já colocamo-nos à disposição para dar às imagens os créditos devidos, como pagar a seus autores os direitos de publicação destas imagens, segundo o valor pago pelas fotos cedidas, como corrigir eventuais erros de identificação e créditos. Se for o seu caso, por favor, contacte-nos. / Every effort has been made to find and contact the authors of the uncredited photos published in this book. We are at their disposal to add photo credits and pay the authors for the right to publish these images, based on the standard amount payable for those rights, as well as to correct any mistaken identifications and credits. If this applies to you, please contact us.

S237 Santos, Juana Elbein dos,  
Êşù / Juana Elbein dos Santos e Deoscoredes Maximiliano dos Santos  
(Mestre Didi Aşipa). - Salvador: Corrupio, 2014.  
168p. :il.

Texto em português e inglês.

O conteúdo contempla uma coleção de histórias e cantigas tradicionais da  
cultura iorubá, transcritos nessa língua e traduzidas para o português e o inglês.

ISBN: 978-85-86551-47-5

1. Exu (Orixá). 2. Candomblé - Bahia. 3. Cultura afro-brasileira.  
4. Religião - Bahia. 5. Antropologia. I. Santos, Deoscoredes Maximiliano dos.  
II. Didi Aşipa, Mestre. III. Título.

CDD - 299.67



**ESHU ANUNINWA.** Eshu com sua cabaca. Escultura em argila vermelha, laterita, a matéria de origem do orixá, pintada de preto; 175 cm. Mestre Didi Asipa, 1972. Acervo dos autores.

**ESHU ANUNINWA.** Eshu, with his calabash. Sculpture in red clay, laterite rock, the orisha's original matter, painted black; 175 cm.; Mestre Didi Asipa, 1972. Collection of the authors.

Foi paixão à primeira vista.  
Meu profundo interesse pelas diversidades culturais me conduziu ao Rio de Janeiro, aproveitando um convite para participar de um congresso. Em visita a um ritual afro-brasileiro, presenciei, pela primeira vez, um iniciado possuído por Èṣù, entidade diferenciada, que me parece ser condutora de todo o panteão afro-brasileiro, princípio que dinamiza tanto a existência individual como a coletiva. Entidade que reencontrei em toda a gama de sua multiplicidade, ao longo de minha existência e convivência "iniciática", particularmente na Bahia, a "Roma Negra", no dizer da famosa Aninha.<sup>1</sup>

Foi paixão à primeira vista, repito.

Meus mestres Bastide<sup>2</sup> e Emílio<sup>3</sup> interpretariam minha identificação com Èṣù, cada qual a sua maneira. Bastide me orientaria para a análise e o estudo acadêmico, e Emílio para abrir os limites de meu inconsciente, o famoso Id ou como chamamos as construções de nossas fabulações para aplacar nossa profunda ignorância.

Èṣù é invocado para abrir e permitir o acontecer de todos os rituais. Dinâmico, neutro e intangível, cânticos, poemas, esculturas, simbolismos, saudações, rituais e mitos permitem-nos aproximar de seu devir. Princípio dinâmico individual e coletivo, Èṣù carrega e veste o simbolismo do branco, do vermelho e do preto.

A partir desta abordagem, trabalhei em dois textos. Um consiste em uma tentativa antropológica de colocar Èṣù no conjunto da cultura que chamamos baianamente de nagô, o iorubá da África Ocidental; o outro texto aborda Èṣù como o princípio propulsor de vida individual. Os dois ensaios<sup>4</sup> constituem uma única publicação.

Os textos oraculares em iorubá são objeto de uma tradução bilingue: português e inglês.

Èṣù Ènú gbàraṣo, que através de nossos 32 dentes-búzios, fala por nossa boca, espaço de encontro do òrun, o além, e do àiyé, a terra.

Èṣù é escravo, me ensinou uma velha senhora: sem Èṣù, dizia ela, nada se faz, nada anda.

Èṣù ocupa todas as nossas cavidades. Vive em nós.

<sup>1</sup> Eugênia Anna dos Santos (1869-1938), Islorixá da Bahia.

<sup>2</sup> Roger Bastide (1898-1974), sociólogo.

<sup>3</sup> Emílio Rodrigué (1923-2008), intelectual, psicanalista e escritor.

<sup>4</sup> *Èṣu Bará Laroiá: um estudo comparativo e Èṣu Bará: princípio da vida individual no sistema nagô.*

*It was love at first sight.*

*My profound interest in cultural diversity took me to Rio de Janeiro, taking advantage of an invitation to attend a conference. During an Afro-Brazilian ritual, I witnessed for the first time an initiate possessed by Èṣù, an unique entity that seems to guide the entire Afro-Brazilian pantheon, the principle that energizes individual and collective existence. I rediscovered this entity time and again in the full range of his multiplicity over the course of my life and "initiatic" experience, particularly in Bahia, or "Black Rome," in the words of the famous Aninha.<sup>1</sup>*

*I repeat, it was love at first sight.*

*My mentors Bastide<sup>2</sup> and Emilio<sup>3</sup> each interpreted my identification with Èṣù in his own way. Bastide guided me towards academic analysis and study, and Emilio towards opening up the boundaries of my unconscious mind, the famous Id, or what we call the construction of our fables to ease our profound ignorance.*

*Èṣù is invoked to open and allow all rituals to happen. Dynamic, neutral and intangible, songs, poems, sculptures, symbolisms, salutations, rituals and myths bring us closer to his process of becoming. An individual and collective dynamic, Èṣù bears and wears the symbolism of white, red and black.*

*Based on this approach, I have worked on two essays. One is an anthropological attempt to place Èṣù within the whole of the culture that in Bahia we call Nagô, the Yoruba of West Africa; the other approaches Èṣù as the driving principle of individual life. Both of them constitute a single publication.*

*The oracular texts in Yoruba have been translated into Portuguese and English.*

*Èṣù ẹnú gbàrajọ, who through our 32 teeth-cowries speaks for our mouth, the space where the ọrun, the beyond, and the àiyé, the earth, come together.*

*Èṣù is a slave. This is something an old lady taught me: without Èṣù, she used to say, nothing can be done, nothing works.*

*Èṣù occupies all our cavities. He lives within us.*

<sup>1</sup> Eugénia Anna dos Santos (1869-1938), a Bahian Iyalorisha.

<sup>2</sup> Roger Bastide (1898-1974), sociologist.

<sup>3</sup> Emilio Rodrigué (1923-2008), intellectual, psychoanalyst and writer.

<sup>4</sup> Eshu Bará Laroiô: A Comparative Study and Eshu Bará: Principle of Individual Life in the Nagô System.



*DANÇA WAND (EXU)* Artista iorubá, do sudoeste da Nigéria; em madeira, couro, búzios, fibra vegetal, porções medicinais, indigo; meados do século XX. Krannert Art Museum, University of Illinois em Urbana-Champaign. Presente de Irwin e Cecília Smiley.

*DANCE WAND (ESHU)* Yoruba artist, Southwestern Nigeria; Wood, hide, cowrie shells, plant fiber, medicinal bundles, indigo. Mid-20th century Krannert Art Museum, University of Illinois at Urbana-Champaign Gift of Irwin and Cecilia Smiley.



*EXU. Escultura em madeira, couro e búzios / Acervo dos autores. (FOTO Cláudio Gonçalves).*  
*ESHU. Sculpture. Wood, leather and cowrie shells / Collection of the authors. (PHOTO Cláudio Gonçalves).*

# SUMÁRIO / CONTENTS

<b>1 ÈSÙ BARA LÁRÓYÈ - EXU BARÁ LAROIÊ - ESHU BARA LAROYE</b>	<b>013</b>
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>016</b>
<b>INTRODUCTION</b>	<b>016</b>
<b>EXU, SÍMBOLO DO PRINCÍPIO DINÂMICO E DA EXISTÊNCIA INDIVIDUAL NO SISTEMA NAGÓ</b>	<b>025</b>
<b>ESHU, A SYMBOL OF THE DINAMIC AND INDIVIDUAL EXISTENTIAL PRINCIPLE OF THE NAGÓ SYSTEM</b>	<b>025</b>
<b>ÒRÌSÀ ÀTI ODÙ TÒ BÀ RÒ WÁ PÈLÚ ÈSÙ WỌ - TEXTO ORACULAR EM IORUBÁ</b>	<b>032</b>
<b>O ODU DE ORIGEM DE CADA ORIXÁ E O EXU QUE OS ACOMPANHA</b>	<b>032</b>
<b>THE ORISHAS, THE ODUS OF IFA AND THE ESHUS THAT ACCOMPANY THEM</b>	<b>033</b>
<b>EXU, SÍMBOLO DO PRINCÍPIO DA PROcriação E ELEMENTO DE COMUNICAÇÃO E REPARAÇÃO</b>	<b>050</b>
<b>ESHU, SYMBOL OF THE PRINCIPLE OF PROCREATION AND ELEMENT OF COMMUNICATION AND REPARATION</b>	<b>050</b>
<b>ORUN MORUN ÈSÙ TABI ATORUN DORUN ÈSÙ - TEXTO ORACULAR EM IORUBÁ</b>	<b>052</b>
<b>ORUN MORUN ÈSÙ TABI ATORUN DORUN ÈSÙ - VERSÃO EM PORTUGUÊS</b>	<b>056</b>
<b>ORUN MORUN ÈSÙ TABI ATORUN DORUN ÈSÙ - ENGLISH VERSION</b>	<b>060</b>
<b>ÌTÀN OŞETUÁ - TEXTO ORACULAR EM IORUBÁ</b>	<b>066</b>
<b>O ÌTÀN DE OŞETUÁ - VERSÃO EM PORTUGUÊS</b>	<b>073</b>
<b>THE ÌTÀN OŞETUÁ - ENGLISH VERSION</b>	<b>081</b>
<b>ÈSÙ ÒJÍŞE-ĘBO, PRINCÍPIO DE REPARAÇÃO</b>	<b>095</b>
<b>ÈSÙ ÒJÍŞE-ĘBO, PRINCIPLE OF REPARATION</b>	<b>095</b>
<b>EXU BARÁ, PRINCÍPIO DE COMUNICAÇÃO</b>	<b>107</b>
<b>ESHU BARA, PRINCIPLE OF COMMUNICATION</b>	<b>107</b>
<b>ORÍŞIRÍŞI ÈSÙ: ODÙ OGBÈ ÌREŦÈ</b>	<b>112</b>
<b>OS DIVERSOS TIPOS DE EXU: ODU ÓGBÈ ÌREŦÈ</b>	<b>116</b>
<b>THE VARIOUS TYPES OF ESHU: ODU ÓGBÈ ÌREŦÈ</b>	<b>122</b>
<b>O SIMBOLISMO DE EXU E RITOS PRIORITÁRIOS</b>	<b>127</b>
<b>THE SYMBOLISM OF ESHU AND PRIORITY RITES</b>	<b>127</b>
<b>CANTIGAS PARA EXU</b>	<b>134</b>
<b>ESHU'S CHANTS</b>	<b>137</b>
<b>2 EXU BARA: PRINCÍPIO DA VIDA INDIVIDUAL NO SISTEMA NAGÓ</b>	<b>141</b>
<b>ESHU BARA: PRINCIPLE OF INDIVIDUAL LIFE IN THE NAGO SYSTEM</b>	<b>141</b>
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>143</b>
<b>INTRODUCTION</b>	<b>143</b>
<b>ÌPÒRÍ: ODÙ ÈJÌ-OGBÈ - TEXTO ORACULAR EM IORUBÁ</b>	<b>147</b>
<b>ÌPÒRÍ: ODÙ ÈJÌ-OGBÈ - VERSÃO EM PORTUGUÊS</b>	<b>149</b>
<b>ÌPÒRÍ: ODÙ ÈJÌ-OGBÈ - ENGLISH VERSION</b>	<b>151</b>
<b>REFERÊNCIAS DAS OBRAS CITADAS</b>	<b>166</b>
<b>BIBLIOGRAPHY</b>	<b>166</b>



FOTO / PHOTO  
© Michael Cichon

1

---

ÈŞÙ BARÁ LÁRÓYÈ

---

EXU BARÁ LAROIÊ

UM ESTUDO COMPARATIVO

---

*ESHU BARA LAROYE*

A COMPARATIVE STUDY

AGRADECIMENTOS  
*ACKNOWLEDGMENTS*

Este estudo foi possível graças a um contrato com a UNESCO, pelo programa de estudos África-América Latina. Somos particularmente gratos aos coordenadores do Departamento de Estudos Culturais e à Divisão Latino-Americana da UNESCO, que nos permitiu passar seis meses na Nigéria e no Daomé [atual Benin]. Registramos também nossa gratidão ao [então] presidente do Daomé, Sr. Sourou Migan Apithy, por seu interesse e pela ajuda aos estudos comparativos entre os dois lados do Atlântico.

Durante nossa permanência na Nigéria, fomos assistidos pelo Instituto de Estudos Africanos da Universidade de Ibadan. Agradecemos ao Professor R. Armstrong, seu diretor, e a todos os que colaboraram com este projeto. Fazemos justa e especial menção à colaboração do babaláwo Ifatoogun Babalolá, de Ilobu, que colocou à disposição material de suma relevância para a pesquisa, e a David Agboola Adeniji, sábio de Iwo, cuja paciência e sabedoria foi de grande valor.

Estendemos ainda nossos agradecimentos ao Professor Henri Evans, do Departamento de Línguas Modernas da Universidade de Ibadan, que traduziu o texto para o inglês, e à Superintendência de Turismo da Cidade de Salvador da Bahia, no Brasil, pelo suporte ao Programa Cultural Afro-Brasileiro e por possibilitar a participação de um dos autores neste programa.

*This enquiry was made possible by a UNESCO contract, under the Africa-Latin America Programme of Studies. We are particularly grateful to the co-ordinators of the Department of Culture Studies and to the Latin America Division, thanks to whose assistance we were able to spend six months in Nigeria and Dahomey [now Benin]. We wish to express our gratitude to former President Sourou Migan Apithy of Dahomey for his help and interest in comparative studies on both sides of the Atlantic. We are also happy to acknowledge our indebtedness to Monsieur Mondachirou, then his Chief of Staff.*

*During our stay in Nigeria, we received the unfailing assistance of the Institute of African Studies of the University of Ibadan, who are sponsoring this publication. We are deeply grateful to Professor R. Armstrong, its Director, and to all those who co-operated in the project. We should be less than fair if we did not make a special mention of the collaboration of Babaláwo Ifatoogun Babalolá of Ilobu, who placed a great deal of important material at our disposal, and that of Mr. David Agboola Adeniji, Elder of Iwo, whose patience and knowledge of culture we greatly value.*

*We also extend our thanks to Professor Henri Evans, of the Department of Modern Languages of the University of Ibadan, for translating this study into English.*

*Finally, we are much obliged to the Department of Tourism of the city of Salvador, Bahia, in Brazil, for its support of the Afro-Brazilian Cultural Programme and for enabling one of the authors, who is on its staff, to participate in this project.*

## INTRODUÇÃO

## INTRODUCTION

Este estudo dá seguimento ao trabalho *West African Sacred Art and Rituals in Brazil: a comparative study* (SANTOS; SANTOS, 1967). É, portanto, uma análise comparativa do sistema religioso denominado "nagô"<sup>2</sup> no Brasil e de seus elementos originais na África Ocidental. O objetivo desta primeira pesquisa foi investigar as origens africanas do complexo cultural jeje-nagô dos cultos afro-brasileiros e suas expressões de arte vistas como elementos dinâmicos no contexto do ritual. Assim, este estudo concentrou-se nos lugares onde a tradição oral é particularmente próxima da herança cultural dos antigos reinos de Oió e Queto, e teve por finalidade um levantamento geral dos panteões,<sup>3</sup> sugerindo uma nova forma de agrupamento dos orixás, Òrìṣà, com foco especial nas entidades do panteão da

*This work follows on "West African Ritual and Sacred Art in Brazil" (SANTOS; SANTOS, 1967), a study completed in 1967. It is therefore, similarly, a comparative study of the religious system of the so-called Nagô<sup>2</sup> in Brazil and its original elements in West Africa. The aim of the previous enquiry was to investigate the African origins of the Jeje-Nagô culture complex of the Afro-Brazilian cults and their art forms, seen as dynamic elements within the ritual context. It therefore concentrated on those places which oral tradition indicated as being particularly close to their cultural heritage, above all, the ancient kingdoms of Oyo and Ketu; it sought to effect a general survey of the pantheons,<sup>3</sup> suggesting a new grouping of the supernatural entities, the Orisha, Òrìṣà, and dwelling especially on the Earth-linked pantheon: it was widely concerned with the*

terra, bem co  
como língua  
des-terreiro  
Portanto, e  
rativo anter  
são geral do  
deste é o d  
um dos ori  
Èṣù, que, P  
elementos  
de Olorun  
como no  
a própria  
religioso

Já no pri  
caram qu  
no pante  
tral, este  
merecia  
sente tra  
de Exu  
tendo e  
sunto e  
tuais, v  
dados,  
apurad  
bre Ex  
os vár  
renda  
em re  
cluinc  
e, cor  
9. Ta  
mátic  
lação  
Ogb  
sar d  
sobr  
e m

terra, bem como na preservação do nagô como linguagem ritual nas comunidades-terreiro da Bahia.<sup>4</sup>

Portanto, enquanto o estudo comparativo anterior teve como alvo uma visão geral do sistema cultural, o propósito deste é o de examinar e analisar apenas um dos orixás, fundamentalmente Exu, Èṣù, que, por seu significado, é um dos elementos básicos do sistema, próximo de Oḷorun e de Orixá Funfun. De fato, como nossa análise vai demonstrar, a própria existência de todo o sistema religioso repousa sobre Exu.

Já no primeiro estudo, os autores destacaram que, embora tenham incluído Exu no panteão do culto da terra e do ancestral, este era um assunto controverso que merecia uma análise especial.<sup>5</sup> No presente trabalho, os aspectos fundamentais de Exu são analisados. Obviamente, tendo em vista a complexidade do assunto e as limitações dos prazos contratuais, vários aspectos serão apenas abordados, merecendo investigação mais apurada. Um trabalho mais completo sobre Exu deverá estudar em profundidade os vários significados de sacrifício e oferta, os conceitos de direita e esquerda em relação a uma entidade mística, incluindo os conceitos dos números 1 e 3 e, conseqüentemente, dos números 7 e 9. Tampouco poderia um estudo sistemático de Exu deixar de considerar a relação intrínseca entre Exu e a sociedade Ogboni, bem como entre Exu e Ifá. Apesar da variedade de trabalhos publicados sobre Ifá, alguns de grande importância, e mesmo que todos façam referência à

*preservation of Nagô as a ritual language in the shrines of the State of Bahia.<sup>4</sup>*

*Thus, while the earlier comparative study aimed at a general view of the system, the purpose of the present work is to examine and analyse just one Orisha, namely Eshu, who, because of his significance, is one of the basic elements of the system, next to Oḷorún and the Oṛisà funfun. Indeed, as our analysis will show, the very existence of the entire religious system rests on Eshu.*

*In the first work, the authors remarked that, although they were including Eshu in the Earth and ancestor cult pantheon, this was a controversial issue and should be the subject of a special enquiry.<sup>5</sup> The present work is a study in which we analyse fundamental aspects of Eshu. Obviously, in view of the complexity of the subject and the fact that this is a monograph prepared within the time restrictions of a contract, we will barely touch upon several aspects, which will have to be further investigated. A more complete work on Eshu would have to research in depth the various meanings of sacrifice and offering; of the concepts of left and right in relation to a mystic entity including both concepts; of the numbers 1 and 3, and consequently of the numbers 7 and 9. Nor could a systematic study of Eshu leave aside a consideration of the profound relationship between Eshu and the Ogbóni society, and between Eshu and Ifá. Despite the variety of works published about Ifá, some of great importance,*

presença de Exu, nenhum deles explica claramente seu papel. Embora Abimbola, em sua importante análise da literatura do Ifá, diga que Orumilá age com o axé de Exu, ele comprometeu sua significativa contribuição quando deu a tradução infeliz para o termo axé, àṣẹ: "encantamento mágico" (ABIMBOLA, 1969, p. 388 e 394). Retomaremos esse conceito no curso desta análise.

A bibliografia sobre Exu é escassa. As referências mais ou menos extensas feitas a Exu nos diversos trabalhos sobre a religião e a cultura iorubá são incompletas e quase sempre equivocadas.<sup>6</sup> É interessante notar que J. Wescott, em um artigo pioneiro, examina os numerosos aspectos de Exu, sem chegar a uma definição satisfatória sobre a natureza profunda desse orixá, nem relacionar esses aspectos como elementos complementares da sua estrutura mística. Wescott cita os elementos como contraditórios, quando eles são de fato complementares e ajudam a entender melhor o papel e o significado simbólico de Exu dentro do sistema cultural como um todo. Isso se dá provavelmente pelo fato de Wescott, como muitos outros autores, insistir em tratar Exu como "trapaceiro" ou como "o deus da travessura" (WESCOTT, 1962, p. 336-354), sendo este apenas um dos muitos modos de Exu agir e, do nosso ponto de vista, uma consequência comparativamente sem importância e que só assume sua devida significação quando examinada a real natureza de Exu, seu significado simbólico dominante.

and although they all refer to the presence of Eshu, none of them clearly describes his role. Although Dr. Abimbola, in his important analysis of the Ifá literature, says that Ọrúnmilá acts 'with the àṣẹ of Eshu', he blurs this significant contribution by giving a rather unfortunate translation of àṣẹ as a 'magical charm' (ABIMBOLA, 1969, pp. 388 and 394). We shall return to this concept in the course of our study.

The bibliography on Eshu is scanty. The more or less extensive references made to Eshu in various works dealing with Yoruba religion or culture are incomplete and nearly always misleading.<sup>6</sup> It is interesting to note that, in a pioneering article, J. Wescott examines numerous aspects of Eshu without defining the ultimate nature of that divinity or relating all these aspects as complementary elements of a mystic structure. Where Wescott cites elements as contradictory, they are, in fact, complementary and help us better understand the role and symbolic significance of Eshu within the entire cultural system. This is probably due to the fact that, like many other authors, Wescott insists on treating Eshu as "the trickster or God of mischief" (WESCOTT, 1962, pp. 336-354). In our view, this is only one of the numerous modes of action of Eshu, and a comparatively unimportant consequence that assumes its proper significance once the real nature of Eshu, his dominant symbolic meaning, has been analysed.

A few explanations concerning the structure of the following text are necessary,

Algumas explicações quanto à estrutura deste texto são necessárias, particularmente considerando-se ser este um estudo comparativo.

Apesar do nome *nagô*, *nàgó*, ou *anagô*, *anàgó*, ser bastante conhecido dos estudiosos da cultura afro-ocidental, enquanto subgrupo étnico iorubá, que através de sucessivas migrações chegou ao centro e ao sul do Daomé (atual Benin), no Brasil o termo adquiriu uma conotação muito mais ampla. Tal como as palavras *iorubá* para a Nigéria e *lucumi* para Cuba, a palavra *nagô* no Brasil aplica-se a todos esses grupos interligados por uma linguagem comum – com variações dialetais – que reivindicam a descendência mítica de um progenitor comum, Odudua, que migrou do lugar de origem mítico, Ilé Ifé.

Já discutimos em outros trabalhos (SANTOS; SANTOS, 1967 e 1971a) os vários subgrupos, entre os quais o Brasil foi incluído, da denominação genérica de *nagô* que, considerados separadamente, possuem seus próprios nomes: Oió, Egbá, Egbadô, Ijexá, Ijebu, Queto etc. Os termos *iorubá*, *lucumi* e *nagô* adquiriram um significado equivalente em cada uma das áreas em que são empregados. Com fins de assegurar uma rápida compreensão do texto, os autores utilizam *nagô* para se referir especificamente a essa população e sua cultura no Brasil.<sup>7</sup>

Em um estudo comparativo da religião *nagô* e seus elementos iorubás originais, devemos destacar as dificuldades

*particularly as this is a comparative study.*

*Although the term Nàgó or Anàgó is well known to students of West African culture, denominating a Yoruba ethnic sub-group which through successive migrations reached central and southern Dahomey [Benin], in Brazil it has acquired a far broader connotation. Like the words Yoruba for Nigeria and Lucumi for Cuba, the word Nagô in Brazil has come to apply collectively to all those groups linked by a common language – with dialectal variations – claiming mythical descent from a common progenitor, Odùduwà, and who migrated from a mythical place of origin, Ilẹ Ifé.*

*We have already discussed in previous studies (SANTOS; SANTOS, 1967 and 1971a) the various sub-groups that came to be included in the generic name Nagô in Brazil, and which, considered separately, retain their own names: Òyò, Égbá, Égbádò, Ìjẹsá, Ìjẹbù, Kétu, and so forth. Yoruba, Lucumí and Nagô have acquired an equivalent meaning applied in each of the areas in which they are used. In order to ensure a rapid comprehension of the text, the authors use Nagô to refer specifically to that population and its culture in Brazil, Lucumi in reference to Cuba, and Yoruba to Nigeria.<sup>7</sup>*

*When embarking upon a comparative study of the Nagô religion and its original Yoruba elements, we must underscore the difficulties inherent in two different socio-historical processes. Whilst the Nagô liturgy in Brazil – we are referring*

inerentes a dois processos sócio-históricos distintos. Enquanto a liturgia nagô no Brasil – referimo-nos às comunidades-terreiro tradicionais, deixando de lado os vários processos de aculturação – evoluiu rumo a uma síntese, concentrando-se nos aspectos essenciais da tradição transmitida durante o apogeu da religião iorubá, no século XVIII e começo do século XIX, e florescendo nos poderosos reinos de Oió e Queto, a religião iorubá no oeste da África sofreu grande impacto da colonização administrativa, cultural e, sobretudo, religiosa.

O processo de “sincretismo” afro-católico apontado por Nina Rodrigues, retomado e desenvolvido por diversos outros autores, é ainda um conceito que requer uma completa reformulação, especialmente se aplicado aos tradicionais terreiros nagôs da Bahia, porém este tópico está além do âmbito deste trabalho. É suficiente dizer aqui que nas comunidades tradicionais não se pode falar de “sincretismo”, mas de adição. Na prática católica na igreja e na prática nagô nos terreiros<sup>8</sup> e nos assentos<sup>9</sup> tradicionais não há mistura nem sobreposição. Por exemplo: uma vez concluído o axexê, um ciclo de cerimônias funerárias, no terreiro, as pessoas vão à missa na igreja. Ambas as liturgias estão distintamente separadas, uma seguida da outra, e cada uma em seu local apropriado. Neste processo de adição, reforçado durante o período de escravidão, o nagô aceita e explica a religião católica com o seu próprio quadro de referências africanas. Esta

to the traditional 'terreiro'-communities and leaving aside the various processes of acculturation – evolved towards a synthesis by concentrating on the essential aspects of a tradition transmitted during the heyday of the Yoruba religion (the 18<sup>th</sup> and the early 19<sup>th</sup> century), flourishing in the powerful kingdoms of Oyo and Ketu, the Yoruba religion in West Africa suffered the strong impact of administrative, cultural, and above all, religious colonisation.

The process of Afro-Catholic 'syncretism', pointed out by Nina Rodrigues and taken up and developed by several authors, is yet another of those concepts which require a complete reappraisal, especially if it is applied to the traditional Nagô cult-houses of Bahia. However, this topic is beyond the scope of the present enquiry. Suffice it to say here that, in traditional communities, one cannot speak of 'syncretism' but of 'addition'. In Catholic practice in the churches and Nagô practice in the terreiros<sup>8</sup> and the traditional assentos,<sup>9</sup> there is mixing or superimposition. For instance, once the àşşşş, a cycle of funerary ceremonies, has concluded in the terreiro, the participants go to church to attend mass. Both liturgies are distinctly separate, one following upon the other, each in its proper place. In this process of addition – enforced on them during the era of slavery – the Nagô accept and explain the Catholic religion as their own frame work of African reference. This is an important concept when examining the significance of Eshu.

In West Africa, above all in Nigeria, the

é uma noção importante quando examinamos o significado de Exu.

No oeste da África, sobretudo na Nigéria, o iorubá comum, mesmo o mais fervoroso devoto dos orixás,<sup>10</sup> responderá sem hesitação, quando interrogado, que Exu é o demônio ou Satanás, no sentido mais desfavorável. Abraham (1979, p. 166) traduz Exu-Laroiê como "Sátàn: o demônio, Satanás", e o *A Dictionary of Yoruba Language* (1969, p. 72), "Èṣù: diabo, Satanás, demônio". Os devotos, nas comunidades-terreiro nagôs da Bahia, embora reconheçam a ambivalência e o caráter ameaçador de Exu, preservam seu significado tradicional. Exu, para eles, é um dos mais populares orixás, venerado com total dedicação. Este também parece ser o caso em Cuba (LEÓN, 1962, p. 57-61). Essa preservação do papel de Exu no culto nagô foi um fator indispensável para a compreensão e interpretação do material iorubá. Este material, fundamentalmente derivado dos textos de Ifá e de pesquisas e observações feitas em Oió, Oxogbô, Queto, Saquetê, Itakon,<sup>11</sup> complementa e ajuda na análise do material brasileiro.

Aprofundando esta investigação, existem dois propósitos intimamente relacionados que influenciaram naturalmente a seleção do material e a composição final do trabalho: um propósito objetivo, que foi realizar uma pesquisa científica sobre um aspecto fundamental da religião iorubá; e um propósito subjetivo, que foi tentar compreender em profundidade um aspecto da cultura e da prática litúrgica desta religião, sendo este uma forte

ordinary Yoruba, even the most fervent Orisha worshipper,<sup>10</sup> will, if questioned, answer without hesitation that Eshu is the Devil or Satan, in the most unfavourable sense. Even Abraham (1979, p. 166) translates Èṣù Láróyè as "Sátàn; the devil, Satan"; and *A Dictionary of the Yoruba Language* (1969, p. 72) defines Eshu as "devil, Satan, demon". However, the worshippers at the Nagô terreiro-communities in Bahia, whilst recognising the ambivalence and threatening character of Eshu, preserve his traditional significance: Eshu, to them, is one of the most popular Orisha, worshipped with full dedication. This also seems to be the case in Cuba (LEÓN, 1962, pp. 57-61). This preservation of Eshu's role in Nagô worship was an indispensable factor in understanding and interpreting Yoruba materials. Fundamentally derived from the Ifá texts and from enquiries and observations made in Oyo, Oshogbo, Ketu, Sakete and Itàkón,<sup>11</sup> these materials supplement and help to analyse their Brazilian counterparts.

Underlying this investigation, there are two closely related intentions that naturally influence the selection of material and final composition of the work, with the objective intention of achieving a scientific enquiry into a fundamental aspect of Yoruba religion. It also has the subjective intention of trying to gain an in-depth understanding of an aspect of the culture and practical liturgy of the religion, the latter being a strong motivator for at least one of the authors. We are

motivação para pelo menos um dos autores. Estamos ambos profundamente interessados em esclarecer os textos litúrgicos nagôs – cantos, orações, invocações, bênçãos, mitos – transmitidos oralmente de geração para geração.

Este trabalho consiste da compilação sistemática de fontes fidedignas, transcritas de sua forma oral, quer dizer, da forma como os textos foram pronunciados, utilizando a ortografia iorubá internacionalmente aceita, da sua tradução e posterior interpretação dentro do contexto ritual, que, por fim, possibilitou uma transcrição analítica. Este aspecto do trabalho é de fundamental importância para os autores, uma vez que o nagô não é mais uma língua cotidiana no Brasil, mas uma rica coleção de textos rituais, utilizados exclusivamente nas comunidades-terreiro tradicionais. E considerando-se também que uma última geração que teve contato direto com seus antecedentes africanos está em vias de se extinguir, torna-se cada vez mais difícil para as novas gerações alcançar uma total compreensão dos textos ainda utilizados. Estes são memorizados, repetidos e dramatizados durante os momentos relevantes dos rituais, porém o sentido literal das palavras, expressões e frases está gradualmente se perdendo.

A transcrição e tradução dos textos em nagô, mesmo com os erros que são inevitáveis em um trabalho pioneiro, devem fornecer uma compreensão mais profunda e completa da religião, revelar alguns textos antigos defensivamente preservados na diáspora, alguns dos quais provavelmente já desaparecidos na África, trazer novos

*both deeply concerned with bringing to light the Nagô liturgical texts – chants, praises, invocations, blessings, myths – orally handed down from generation to generation. This work consists of the systematic compilation of reliable sources: in their transcription in their oral form, that is to say in the form in which the texts are pronounced, using the internationally accepted orthography of Yoruba; in their translation and later interpretation in terms of the ritual context, which will make an analytical transcription possible. This aspect of the work is of fundamental importance to the authors. Since Nagô is no longer an everyday language spoken in Brazil, but a rich collection of ritual texts used exclusively in traditional cult-houses, and since the last generations that had a direct contact with their African antecedents are dying out, it is becoming ever more difficult for the new generations to achieve a full comprehension of the texts still in use. These are memorised, repeated, and dramatised during the relevant moments of the rituals, but the literal meaning of words, phrases and entire sentences is gradually being lost.*

*The transcription and translation of the Nagô texts, even with the mistakes which are inevitable in any pioneering work, should not only yield a deeper and more complete understanding of the religion; not only reveal some ancient texts defensively preserved in the Diaspora (some of which have probably already*

testemunhos à riqueza simbólica da poesia africana e, sobretudo, possibilitar aos participantes dos cultos nagôs manterem e reabilitarem sua herança africana.

A compreensão dos textos tem um efeito renovador, como se uma pessoa parcialmente cega recobrasse totalmente a visão e começasse gradualmente a focar em um mundo revitalizado, no qual cores e formas são-lhe reveladas em sua total riqueza e perspectiva.

Esta preocupação está claramente refletida no presente trabalho, em grande parte devotado à transcrição e interpretação dos textos coletados na Nigéria e no Daomé e à documentação e análise dos textos rituais nagôs no Brasil. Foi precisamente a cerimônia do padê, pàdê, e os cantos em série dedicados a Exu, que constituem a última parte do ensaio, que motivaram os autores a pesquisar sobre este orixá. O padê epitomisa, em uma única cerimônia, a estrutura, as características e relações simbólicas de Exu.

As limitações de prazo não permitiram aos autores apresentar uma versão mais literária e definitiva dos textos originais. Tendo primeiramente estabelecido uma tradução linear, checada e corrigida, eles se concentraram, em seguida, em produzir uma versão em inglês que fosse ao menos legível e não muito distante da original, que permitisse leituras simultâneas, mesmo para quem não é bastante versado em iorubá, bem como seu uso como documento objetivo por aqueles que não compartilham a visão dos autores.

Os autores decidiram manter a versão

*disappeared from Africa); not only bear new witness to the symbolic wealth of African poetry but above all enable participants in the Nagô cults to retain and rehabilitate their African heritage.*

*The total understanding of the texts has a life-renewing effect, as when a partially blind person recovers full sight and gradually begins to focus on a renewed world in which colours and forms are revealed in their total richness and perspective.*

*This concern is clearly reflected in the present work, much of which is devoted to the transcription and interpretation of the texts collected in Nigeria and [what was then] Dahomey, and to the documentation and analysis of the ritual Nagô texts of Brazil. It was precisely the Pàdê ceremony, which together with the serial chants of Eshu forms the last part of this essay, that moved the authors to research Exu. The Pàdê epitomises the structure, characteristics and symbolic relations of Exu in a single ceremony.*

*Unfortunately, the authors have not had time to present a definitive, more literary version of the original texts. Having first established a line-by-line translation, which was then checked and corrected, we have concentrated on producing an English translation that would at least be readable and not too far removed from the original. This will allow a simultaneous reading, even for those who are not well versed in Yoruba, as well as its use as an objective document for those who do not share the authors' views.*

iorubá de algumas palavras sempre que não foi possível encontrar um termo equivalente satisfatório. Conceitos como àṣẹ (axé), ìwà; òrun (orum); oriṣá (orixá), ẹbọra (eborá), odù (odu) etc. podem ser analisados, mas não traduzidos.

Finally, it has been decided to retain the Yoruba version of certain words, whenever a satisfactory equivalent could not be found. Concepts like àṣẹ, ìwà, òrun, òrìsà, ẹbọra and odù can be analysed but not translated.

<sup>1</sup> Trabalho realizado no Institute of African Studies da Universidade de Ibadan, em Ibadan, Nigéria, em 1971, através de contrato com a UNESCO. A presente edição foi preparada a partir de cópia mimeografada do texto original em inglês, fornecida pelos autores.

<sup>2</sup> Sobre a origem dos nagôs, ver SANTOS, Juana E.; SANTOS, Deoscoredes M. dos. *West African sacred art and rituals in Brazil: a comparative study*. Ibadan: Institute of African Studies, University of Ibadan, 1967. p. 9. Ver também a edição brasileira, *Arte sacra da África Ocidental e rituais no Brasil*. Salvador: Corrupio, 2014.

<sup>3</sup> Ver SANTOS; SANTOS, op. cit., p. 48.

<sup>4</sup> Ver *ibid.*, p. 13.

<sup>5</sup> Ver *ibid.*, p. 48-49.

<sup>6</sup> Sobre Exu, vários autores merecem ser citados. No Brasil: Nina Rodrigues, Edison Carneiro, René Ribeiro, Roger Bastide, Deoscoredes M. dos Santos; na África Ocidental: Le Herissé, Maupoil, Frobenius, Parrinder, Lucas, Idowu, Bascom, Morton-Williams, Joan Wescott; e nos estudos comparativos, Pierre Verger.

<sup>7</sup> O termo "iorubá" também será aplicado aos iorubás do Daomé, embora neste país os termos nàgó e nagonu têm o mesmo significado que no Brasil.

<sup>8</sup> Espaço no qual as atividades religiosas são realizadas, incluindo as construções.

<sup>9</sup> Literalmente "assento", "fundação", "suporte". É o lugar consagrado onde as entidades religiosas são cultuadas e recebem os sacrifícios.

<sup>10</sup> Oriṣás, eborás ou irumalés são entidades da religião nagô.

<sup>11</sup> As duas primeiras são cidades nigerianas, as demais são do Benin. [N.E.]

<sup>1</sup> Research conducted at the University of Ibadan, Institute of African Studies (Ibadan, Nigeria, 1971), in collaboration with UNESCO. This edition is based on a mimeographed copy of the English original supplied by the authors.

<sup>2</sup> On the origins of the Nàgó, see SANTOS, Juana Elbein; SANTOS, Deoscoredes M. dos. *West African Sacred Art and Rituals in Brazil: A Comparative Study*. Ibadan: Institute of African Studies, University of Ibadan, 1967. p. 9. See also the Brazilian Portuguese edition, *Arte sacra e rituais da África Ocidental no Brasil*. Salvador: Corrupio, 2014.

<sup>3</sup> See SANTOS; SANTOS, op. cit., p. 48.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>5</sup> *Ibid.* pp. 48-49.

<sup>6</sup> Regarding Eshu, several authors deserve to be cited. Concerning Brazil: Nina Rodrigues, Edison Carneiro, René Ribeiro, Roger Bastide, Deoscoredes M. dos Santos; concerning West Africa: Le Herissé, Maupoil, Frobenius, Parrinder, Lucas, Idowu, Bascom, Morton-Williams, Joan Wescott; and concerning comparative studies: Pierre Verger.

<sup>7</sup> The term Yoruba will also be applied to the Yoruba of Dahomey, even though, strictly speaking, in that country the terms Nàgó and Nagonu have the same meaning as in Brazil.

<sup>8</sup> Area in which all the religious activities are performed.

<sup>9</sup> Literally, "seat", "foundation", "support". It is the consecrated place where divine entities are worshipped and receive sacrifices.

<sup>10</sup> Òrìṣà, ẹbọra or irúnmọlẹ are entities of the Nagô religion.

<sup>11</sup> The first two cities are from Nigeria, the others are from Benin. [E.N.]

---

# EXU

SÍMBOLO  
DO PRINCÍPIO  
DINÂMICO E DA  
EXISTENCIAL  
INDIVIDUAL  
NO SISTEMA  
CULTURAL NAGÔ

Existe uma extensa bibliografia sobre a cultura iorubá, geralmente sobre a religião iorubá, sua preservação e influência em vastas áreas da América Latina. Não pretendemos repetir o que já foi dito – em todo caso seria difícil resumir uma visão de mundo sucintamente – nem descrever as entidades que compõem os panteões e povoam o universo: orixá (òrìṣà), eborá (ẹbọra), irumalé (irúnmoḷè), egum (egún), as mães ancestrais (ìyá àgbà) e muitos outros seres. Contudo, observando a natureza de Exu, sua posição especial e morfologia, devemos fazer referência constante a outras entidades da cosmologia. Na verdade, apesar da relação existente entre Exu e os ancestrais masculinos e femininos, ou seus representantes coletivos, e, em última análise, a Terra, Exu é uma parte e, de fato, o

---

# ESHU

A SYMBOL OF  
THE DYNAMIC  
AND INDIVIDUAL  
EXISTENTIAL  
PRINCIPLE OF  
THE NAGÔ  
CULTURAL SYSTEM

*There is an extensive bibliography on Yoruba culture, generally on Yoruba religion, on its preservation and on and influence in vast areas of Latin America. We do not intend to repeat what has already been said (it would in any case be difficult to summarise the system briefly), nor to describe the entities that make up the pantheons – the Orisha, Ẹbọra and Irúnmoḷè, the Egún, the Ìyá-àgbà (the ancestral mothers) and many other beings. However, in view of the nature of Eshu and his special position and morphology, we shall be making constant reference to the other entities of the cosmology and system. Indeed, despite the close relationship between Eshu and ancestors, male and female, and their collective representatives, and in the last resort the Earth, Eshu is an integral*

elemento dinâmico não apenas de todos os panteões, de todas as entidades, mas de tudo que existe. Neste sentido, como Olorum, Ọlorun, a divindade suprema, a protomateria do universo, Exu não pode ser separado ou classificado em nenhum dos panteões. Nas palavras de Ifá: "todo mundo tem o próprio Exu e o próprio Olorum em seu corpo, ou todo ser humano possui seu Exu individual, cada cidade, cada casa (linhagem), cada entidade, porque todas as coisas e todos os seres têm o próprio Exu".<sup>12</sup> E ainda: "se alguém não tivesse o próprio Exu em seu corpo, este alguém não poderia existir, ele não saberia que está vivo, porque todos devem possuir seu Exu individual".<sup>13</sup> Este aspecto de Exu como princípio vital e dinâmico de todo ser faz dele o elemento que ajuda a formar, desenvolver, mobilizar, crescer, transformar, comunicar. Os odus de Ifá, odù Ifá, explicam todas as coisas relativas aos vários Exus e como eles se diversificaram no mundo. Embora sejam numerosos, sua natureza e origem são únicas. Todo odu de Ifá que existiu no mundo tem seu próprio Exu individualmente. Todos os eborás e orixás, como os irumalés, cada um deles tem seu próprio Exu. Da mesma forma, todos os animais têm seu próprio Exu de tipos variados; todos os peixes nas águas têm seu próprio Exu; as árvores, com certeza, têm seus próprios Exus cada uma. Olodumaré criou Exu como um eborá muito especial e de uma forma tal que ele deve existir em tudo e habitar cada pessoa. Por causa de seus

part and in fact the dynamic element, not only of all the pantheons, of all the supernatural series and entities, but of everything in existence. In this sense, like Ọlorun, the supreme entity, the protomatter of the universe, Eshu cannot be separated or classified in any of the pantheons. In the very words of Ifá, 'Everyone has his own Eshu and his own Ọlorun in his body', 'or every human being has his individual Eshu, every town, every house (lineage), every entity, because everything and every being has its own Eshu'.<sup>12</sup> And again: 'If someone did not have his Eshu in his body he could not exist, he would not know that he is alive, because everyone must have his individual Eshu'.<sup>13</sup> This aspect of Eshu as the vital principle and dynamic element of every being makes him the element which helps to form, develop, mobilise, grow, transform and communicate. Odù Ifá explains everything concerning the various Eshu, and how they became assorted in the world. Although they are numerous, their nature and their origin are one. All the Odù Ifá that existed in the world have their own Eshu individually. All the Ẹborá and the Orisha that are irumolé, each of them has its own separate Eshu. In the same way, all the animals each have their own Eshu of the various types. All the fish in the waters have their own separate Eshu. The trees absolutely have their own Eshu, individually. Olódumarè created Eshu as a very special Ẹborá in such a way that he must exist with everything,

princípios e sua capacidade de atingir seus objetivos, sua inteligência e natureza dinâmica, os Exus de todo mundo devem estar dirigindo todos os caminhos de suas vidas. É o Ifá que nos diz, esclarecendo e possibilitando nosso entendimento sobre o assunto:

Ele disse:

Okotô

Tem um amplo cume oco

Assim, Okotô, com uma perna só

Rodopia por toda a terra.<sup>14</sup>

Posteriormente daremos continuidade a esse texto do Ifá, em que, através de contos, ilustram-se e explicam-se os diversos significados do odu Ògbè Ìrètè.<sup>15</sup>

Uma análise da imagem de okotô, com o qual Exu está associado, faz-se essencial. O okotô é uma variedade de caracol de concha cônica com o topo aberto. Okotô é a denominação da parte superior, que, repousada na ponta do cone (uma perna, um único ponto de contato), evolui em espiral, abrindo-se em cada rotação até tornar-se uma circunferência que se expande ao infinito (cume oco). Okotô demonstra que Exu, apesar de vários, possui uma única origem e natureza, e explica também seu princípio dinâmico e seu modo de autoexpansão e multiplicação. Exu é uno e infinitamente multiplicável. Muitos textos e cantos referem-se à relação entre Exu e o conceito de 1.

O odu Ògbè Ìrètè, mencionado acima, foi recitado pelo babalaô Ifatogun, para ilustrar os múltiplos e variados tipos de Exu – oríṣiríṣi Èṣù – como eles se

*and he must abide with each person. Because of his principles and capacity for accomplishment, his intelligence and his dynamic nature, everyone's Eshu should be guiding all their ways of life. It is Ifá that speaks out, disclosing it and enabling us to know that it is so. It is Ifá who says:*

*It said*

*Òkòtò*

*It said*

*Has a wide hollow top.*

*Thus òkòtò with one only leg*

*Spins all over the ground.<sup>14</sup>*

*Later, we shall continue with this Ifá text, in which will be developed the model-story that explains and illustrates the meaning of the odu Ògbè-Ìrètè.<sup>15</sup>*

*An analysis of the image of Òkòtò with which Eshu is associated is essential. The Òkòtò is a variety of snail possessing a conic shell with an open base, which is used as a spinning top. Òkòtò is the name given to the top which, resting on the point of the cone (a leg, a sole point of contact), revolves 'spirally' in all its parts, opening up with each revolution until it become a circumference expanding into infinity (hollow top). Òkòtò not only shows that the Eshu, 'although they are numerous, their nature and their origin are one', but explains Eshu's dynamic principle and manner of self-extension and multiplication. Eshu is infinitely multiplied. Many texts and chants refer to this relationship between Eshu and the concept of one. The above-mentioned Odu Ògbè-Ìrètè, was recited by a bàbálawo, a*

expandiram pelo mundo a partir de um único Exu, cuja natureza complexa eles compartilham, e para explicar seu papel como princípio de expansão e crescimento.

Este significado de Exu, de expansão e crescimento, é facilmente demonstrado no *itàn*, sobre Exu Ijelú, recitado como ilustração do *odu Ìwòrì-Méjì*, em que é explicitado o papel de Exu como fundador, condutor e protetor das cidades. Retomaremos estes *itàn* posteriormente.

Exu é essencialmente o princípio vital e dinâmico de todo ser e de toda coisa que existe. Sem Exu, a existência, suas representações e transformações não aconteceriam, a vida não se desenvolveria. Isto aparece explicitamente na análise sobre as funções de Exu em relação a cada orixá e eborá. Na Bahia, cada orixá tem o próprio Exu que o acompanha. Durante as "obrigações" em que oferendas são feitas, não se deve esquecer de dar, ao mesmo tempo, oferendas para cada Exu como elemento indestrutivelmente ligado a cada orixá. Os nomes de cada Exu acompanhante são conhecidos, invocados e cultuados junto com o orixá correspondente. De fato, é bem conhecido que Exu será invocado e receberá oferendas antes do orixá que ele acompanha. As razões desta prioridade são variadas e interrelacionadas; algumas delas serão examinadas quando considerarmos os vários aspectos da complexa simbologia de Exu. Por

*priest versed in the mysteries of Ifá, to illustrate the multiple and varied types of Eshu – orisirisi Èṣù – how these expanded throughout the world from a single Eshu, Àgbà Èṣù, of whose complex nature they partake, and to explain his role as a factor of expansion and growth.*

*This symbolism of Eshu, expansion and growth, is also clearly shown in the *itàn*, story, concerning Èṣù Ijelú, recited for the illustration of the *Odù Ìwòrì-Méjì*, in which is explained the role of Eshu as founder, commander and protector of cities. We shall return to these stories later.*

*That Eshu is essentially the vital and dynamic principle of every being or thing that exists, without which matter, its symbolic representations and universal change would come to a standstill, and life could not develop, also appears explicitly in an analysis of Eshu's function in relation to each of the Orisha and Eborá. In the Nagô cults of Bahia, each Orisha has their own Eshu which accompanies them. During the 'obligations' in which offerings are given, one cannot omit to give at the same time the offerings related to each Eshu as an element indestructibly tied to each Orisha. The names of each accompanying Eshu are known and invoked and worshipped together with the corresponding Orisha. Indeed, as is well known, Eshu will be invoked and served even before the Orisha he accompanies. The reasons for this priority are varied and interrelated; they will be examined as we consider the various facts of the complex symbol of Eshu.*

enquanto vamos sublinhar os aspectos dinâmico e existencial de Exu como principal elemento vital de cada orixá. Para ilustrar esta relação de Exu com os orixás, damos a seguir a transcrição integral do texto de Ifá recitado pelo babalaô Ifatogun, em que aparecem os nomes de cada odu e de cada Exu que acompanha cada um dos orixás.

*For the time being, suffice it to note the motor and existential aspect of Eshu as the individual 'life principle or element' of each Orisha. To illustrate this relationship of Eshu, we shall give the full transcription of a text recited by a Bábálawo containing information extracted from Ifá, in which the names of each odù and each Eshu accompanying each Orisha appear.*

<sup>12</sup> O nome Ifá designa o sistema oracular e o orixá que o rege. Os odus de Ifá são histórias – itàn – que apontam caminhos-respostas para as perguntas formuladas. Eles contêm os ensinamentos universais, teológicos e cosmológicos dos iorubás. Cada odu tem um nome e uma configuração.

<sup>13</sup> Informação dada pelo babalaô, sacerdote de Ifá, Ifatogun, de Ilobu, na Nigéria.

<sup>14</sup> Fragmento do odu Ògbè lřetè.

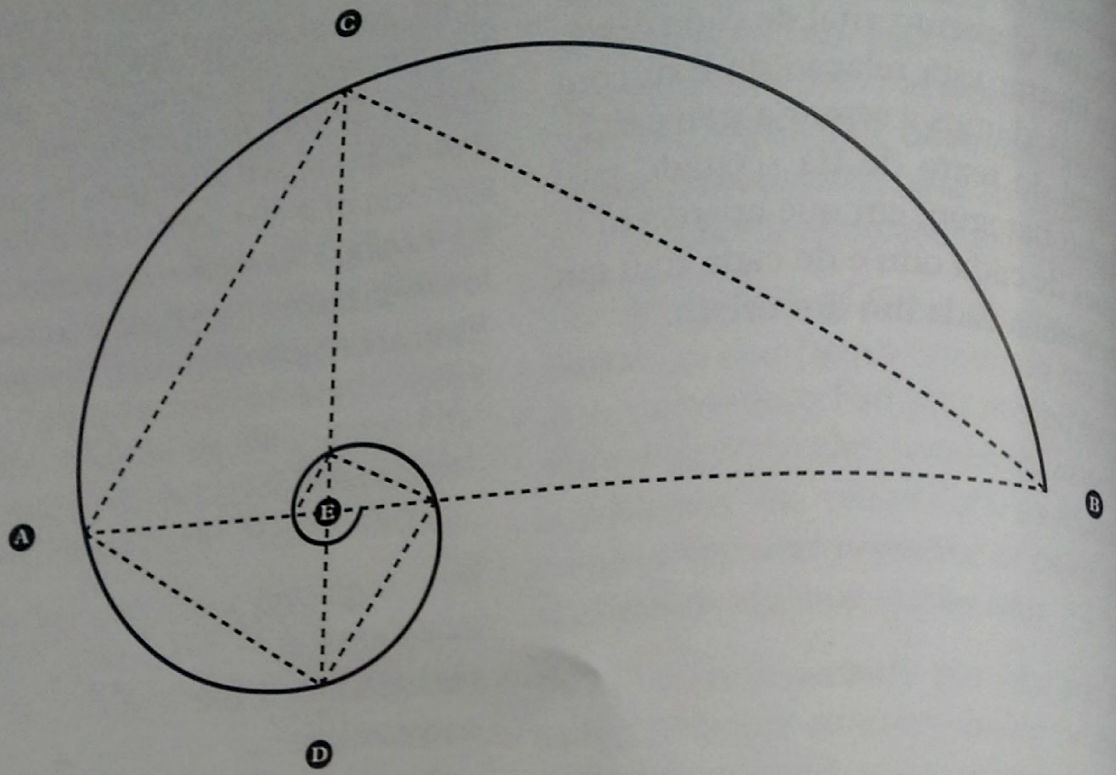
<sup>15</sup> Ver p. 116.

<sup>12</sup> Ifá is the name of the oracular system and its ruling entities. The Odù Ifá are the oracular texts - itàn - which indicate paths-answers to the questions formulated by the querent; each of them has a name and a configuration. They represent the universal teaching of the Yoruba, theological and cosmological.

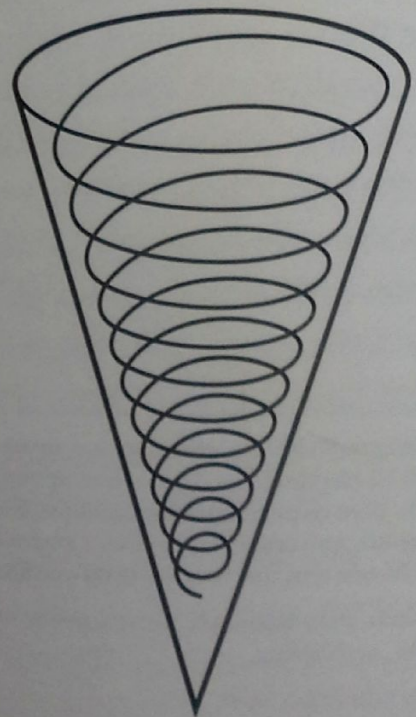
<sup>13</sup> Information supplied by the Bábálawo Ifatogun, of Ilobu, Nigéria.

<sup>14</sup> A fragment of the Odù Ògbè-lřetè.

<sup>15</sup> See page 122.



1 Processo de crescimento do caracol / *Growth process of the snail.*



2 Caracol-pião, símbolo do crescimento / *Jeweled topsnail, a symbol of growth.*



③ Processo de crescimento do Òkòtò, caracol, símbolo de Exu.

*Growth process of the Òkòtò or snail, a symbol of Eshu.*

ÒRÌŞÀ ÀTÌ ODÙ  
TÒ BÀ RỌ WÁ  
PÈLÚ ÈŞÙ WỌ

## OS ORIXÁS, OS ODUS DE IFÁ E OS EXUS QUE OS ACOMPANHAM<sup>16</sup>

- 01 Àwọn Odù kòṛkan nínú ifá tí àwọn òrìṣà kòṛkan bá rọ àtì àwọn Èşù rẹ tí ó wá pèlú olúkalukú. Èşù tí òrìṣà kòṛkan bá rọ ní ojù ifá odù kòṛkan tí ọ bá won rọ ni aá mọọ sọ yí.
- 02 Èji-Ogbè, òun ni Odù ifá tí Ọlòfin ákòkò táàà n pè ní Odùdùà àtì Ifá Ọrúnmilá tí wón jojo rọ; Èşù náàà, orukọọ rẹ ni à n pè ní Èşù Ọba-sin. Odù ifá tí ó sì bá won ró tí ó gbé gbogbo àwọn ìwà nìwọn yí wá fún Oodùà. O sì wá fún Ọrúnmilá pèlú àjọşè ijo'kó aye won àtì itéléé won nígbà gbogbo lé orí gbogbo nkan tí wón n şe ni Èşù yí wá fún.
- 03 Nínú àwọn òrìṣà yó'kù èyí tún kàn, òun ni òrìṣà Ọbátálá. Odù tí òrìṣà yí bá rọ ni àtì ikòlé ọrun òun là n pè ní Ọşefùún. Ọşefùún'yí Èşù tí ó sì wá fún òrìṣà' yí ní ojù Ọşefùún, òun ni à n pè ní Èşù Àgbagè: Èşù Àgbagè a nínla ká lùú òun ni Èşù Ọbátálá. Odù ifá tí ó sì gbé won rọ, òun ni Ọşefùún.

- 01 O Exu que acompanha cada orixá e o odu de Ifá que veio com cada um deles foi assim estabelecido:
- 02 Èji Ogbè é o odu de Ifá que acompanhou tanto Ọlòfin Àkòkò, que é chamado de Odudua, quanto Ifá Orumilá. O nome do Exu que os acompanha é Èşù Ọba-sin. O odu de Ifá que os acompanha trouxe do orum todas as cabaças da existência (igbá-ìwà). Este é o mesmo odu para Orumilá. Juntos eles participaram da criação e posterior estabelecimento do mundo. Exu Obasin estava com eles naquele tempo, durante todo este processo.
- 03 Entre os orixás, o próximo é o orixá Obatalá. O odu de Ifá que acompanhou este orixá desde o orum (a imensidão infinita do mundo sobrenatural, o além) é aquele que chamamos de Ọşefùú. Seu Exu, conforme ilustrado no Ọşefùú, é denominado Exu Àgbagè. O Exu Àgbagè é o Exu de Obatalá, o odu de Ifá que os segue é Ọşefùú.
- 04 Entre os demais orixás está Ogum-Lakayé. O odu de Ifá que ele trouxe, quando veio do além para a terra, é Ọgúndá Mèjì. O Exu Ogundá Mèjì

---

THE ORISHAS, THE  
ODUS OF IFA AND  
THE ESHUS THAT  
ACCOMPANY THEM.<sup>16</sup>

01 *The Odù Ifá with which each Orisha came and the Eshu which is with each of them. The Eshu which accompanies each Orisha and the Odù Ifá which came with each of them is as follows:*

02 *Èji Ogbè is the Odù Ifá who accompanied together both the Ọlọfin, Àkokó who is called Odùduá, and Ifá Ọrúnmilà. The name of their Eshu is called Ọba-sin. The Odù Ifá that accompanied them bought forth all the calabashes of existence, Igbá-ìwà. This same odù is for Ọrúnmilà. They cooperated together in the creation and further establishment of the world. This Eshu, Ọba-sin, was with them during all the procedures of creation and establishing everything of that time.*

---

<sup>16</sup> Odu recitado pelo babalaô Ifatoogun, integralmente gravado, transcrito e relido com o babalaô, com quem as palavras e frases obscuras ou esotéricas foram longamente discutidas.

---

<sup>16</sup> Recited by the Bábálawo Ifatoogun. It was taped and transcribed in full and re-read along with the Bábálawo, with whom any unclear or esoteric words or phrases were discussed at length.

03 *Among the other Orisha, the next one is Ọbatálá. The odù which accompanied this Orisha from Ìkọlé ọrun is the one we call Ọsefùú. His Eshu, as illustrated in Ọsefùú, is called Èşù Àgbagè. The Èşù Àgbagè is the Eshu for Ọbatálá; the Odù Ifá that followed them is Ọsefùú.*

04 *Among the other Orisha is Ọgún-Lákàiyé. The Odù Ifá that accompanied him to the world, ọde*

04 Ninú àwọn òrìṣà tí ó sì tún wà òun ni ògún Lákáayé. Ògún láákáayé odù Ifá ó gbée rọ si ode isálayé to si jẹ odù ti wọn fi Lee lati òde òrun tí tí ti ó si bá wá si ayé ni Ògúndá Méjì, Ògúndá Méjì Yí, Eṣù rẹ ti ó wà pẹlú ògún Lákáayé òun ni à n pè ní Eṣu Èlẹgbára, òun ni Eṣù ti Ògún.

05 Ninú àwọn òrìṣà èyí ti ò tún wà ti à n pè ní Egúngún. Egúngún 'yí jẹ ẹnì ti Òyèkú Méjì ni ifá ti wọn bá rọ wá sí ode ayé. Òyèkú Méjì n ló mu àwọn Eégún wá si ayé. Àwọn Eṣu Òyèkú Méjì Yí, tó si pẹlúu wọn òun ni Eṣù Bodè, yí ni àwón Egúngún. Itumò yí ló fi jẹ pé ibìkan bi ẹnu 'bodè ni igbó igbàlẹ Eégún ní wà.

06 Ninú àwọn òrìṣà àti ẹbora bí olúkálùkùu wọn ti ẹ wà pẹlú Eṣù u rẹ àti Odù Ifá rẹ. Ninú wọn mií wà ti wọn tún jẹ pé wọn tún wà ní ibìkẹjì tabí kẹta si orìṣá Ọbátálá àgbà, nínúu wọn la tún gbé n ri àwọn òrìṣà bíi òrìṣà Eteko, nínú àwọn òrìṣà n'lá náà ni ti odù Ifá tó gbé wá si ayé taa n pè ní Òdí Méjì. Odí Méjì yí, Eṣù Idènà òun ni Eṣù tó wà pẹlú rẹ, ti Olódùmarèé Yan fúun òrìṣà Eteko, tó si jẹ igbàkẹjì si Ọbátálá àgbà.

07 Ninú àwọn irúmọlẹ wònyí, a si tún n pè àwọn kan ní oro, oro yí, nínú odù ifá tí ò rọ wọn si òde ayé ni Ọwọnrín-wòsá, Ọwọnrín-wòsá n lẹ rọ Orò wá si òde ayé. Eṣù ti ó si pẹlúu rẹ, òun ni Eṣù Orifín. Eṣù Orifín yí jẹ pé ní orifín ni ilé rẹ, nígbà tó dé ayé n gbé. Eṣù yí ló wà fún orò. Idí èyí ni Oròó fi jẹ pé, òrìṣá Orifín ni oro n lẹ jẹ.

08 Ninú àwọn Irúmọlẹ yí, a si tún n pè áwọn kan ní òrìṣà tí ó wà ní Orifín, a tún n pè orúkọ ọ rẹ ní Ọrà-nífẹ. Ọrà-nífẹ yí, òrìṣà tí ó jẹ ní pé alágbára púpọ tí ò sì jẹ pé Orifín ni òun náà gbé ní òkè òrun.

09 Ò si n gbé ayé ní àkókò nṣembáyé, lati

que veio com Ogum Lakaaye é o Exu Èlẹgbára. Este é o Exu para Ogum.

05 Entre os outros eborás, está aquele chamado Egungum, que veio para o mundo acompanhado por Òyèkú Méjì. Òyèkú Méjì é o odu de Ifá que trouxe Egum para a terra. Os vários Exus para Òyèkú Méjì, que estão juntos com ele, são os Exus Bodè; os Exus Bodè são para todos os egunguns. Esta é a razão pela qual o igbalê de Egungum deve estar em algum lugar separado da comunidade.

06 Todos os orixás e eborás são acompanhados por seus próprios Exus e odus de Ifá. Os orixás fun-funs, os orixás do branco, também são de diversos tipos. Na segunda e terceira posição em relação ao orixá Obatalá Agbá, o mais velho de todos, está o orixá Etekô; ele também é membro do grupo de Orixalá. O odu que o acompanhou chama-se Òdí Méjì. Exu Idènà veio acompanhado do odu Òdí Méjì, e ele é o Exu que deve estar sempre junto com ele, já que foi Olodumaré que o escolheu para o orixá Etekô, que está no segundo lugar em relação à Obatalá Agbá.

07 Entre os irumalés, existe Oró. Ọwọnrín Wòsá foi o odu que o acompanhou ao mundo. Oró e Ọwọnrín Wòsá, ambos, vieram acompanhados por Exu Orifín e tiveram sua casa em um lugar conhecido como Orifín, nesse tempo em que vieram habitar na terra. Exu Orifín é o Exu para Oró, e é por esta razão que Oró é conhecido como Orixá Orifín.

08 Existem outros orixás que ficam em Orifín. Chamamos um deles de Oranifé. Oranifé é um orixá muito poderoso; ele vivia em Orifín e também no além.

09 Ele viveu na terra desde os primeiros tempos de sua criação, para ajudar a fundá-la, até que ele retornou a Orifín, que é sua residência. O odu de Ifá que acompanhou Oranifé foi o odu de nome Ikagundá. O Exu que acompanhou Ikagundá foi chamado Exu Ikagundá. Este Exu acompanhou Oranifé desde os tempos remotos.

10 Entre os orixás há o orixá Oxum. O odu que

isálaé, that he bears from òde òrun, and brought him to Earth, is Ògúndá Méjì. The Eshu Ògúndá Méjì who came with Ògún Lákáayé is Eshu Èlégbára. This is the Eshu for Ògún.

05 Among the other Orisha is the one called Egúngún. Egúngún was accompanied by Òyèkú Méjì to the world. The Òyèkú-Méjèèjì is the Odù Ifá that brought Eégún to the Earth. The various Eshu for Òyèkú Méjì that are together with him are the Èṣù Bodè, the Eshu Bodè are for all the Egúngún. This is the reason why the Ìgbàlé of Egúngún must be somewhere around the town gate.

06 All the other Orisha and Èbọra, everyone of them are accompanied by their own Eshu and Odù Ifá. Among the Orisha funfun, they, too, are of various kinds. In second and third rank to Obátálá Àgbà, the eldest of them, we find Òrìsà Ètẹko; he, too, is a member of Òrìsànlá's group. The Odù Ifá that followed him is called Òdí Méjì. Eshu Ìdèná is for the Òdí Méjì which accompanied him to the world, and is the Eshu that must be together with him, since it was Olódùmàre who has chosen him for Orisha Eteko who is the second in rank to Obátálá Àgbà.

07 Among the Irúmọlẹ there is one named Orò. The Òwọnrín Wọsá was the Odù who accompanied him to the world. The Òwọnrín Wọsá accompanied him to òde àiyé (Earth), both of them came with Eshu Orífin had his house at a place known as Orífin at the time when he came to dwell on Earth. This Eshu is for Orò, and it is for this reason that Orò is known as Òrìsà Orífin.

08 Among the Irúmọlẹ, there are some other Orisha that stay at Orífin. We call one of them Òrànífẹ. The Òrànífẹ is a very powerful Orisha. He was living at Orífin and also at òkè-òrun.

09 He was living on Earth since the early time of its creation in order to help to found the Earth till he returned to Orífin which was his residence. The Odù Ifá that accompanied Òrànífẹ was the Odù Ifá that is called Ikagunda. The Eshu that followed Ikagunda was called Eshu Ikagunda. This Eshu has accompanied Òrànífẹ since the olden days.

wá fi idí ayé kalé, tí tí, kó tó di pé ó tún padà sí Orifín tó jé ibùgbée rẹ. Idùufá ti ó bá Ọ̀rànifé yí rọ̀ wá, òun ni odù Ifá ti à n pè ní Ikagùndá yí Èşù ti ó si wá pèlúu rẹ̀ tí n pè ní Èşù Ikagùndá, Èşù yí lẹ̀ ti Ọ̀rànifé igbà láílái.

10 Nínú àwọn ọ̀rìşà wọ̀nyí, ọ̀rìşà Ọşun, Odù ifá ti ó rọ̀ wá si ayé òun ni Ọşetùá, ti a tún n pè ní Ọşé Awùrelà. òun ni Ọşún bá rọ̀ si ayé. Odù Ifá yí, Èşù rẹ̀ ni a si n pè ní Èşù Agbire, òun ló rọ̀ Ọşun wá si ayé, n si ni Èşù rẹ̀. Èşù Agbire yí ni Èşù ti Ọşún.

11 Nínú àwọn ọ̀rìşà àti eborá, èyí ti ó tún wá ti à n pè ní òkè. Nínú àwọn òkè wọ̀nyí, wọ̀n ní olórí tó si jé pàtàkì. kí àwọn oríşíríşíí ó tó tún wá pèlúu wọ̀n táwọ̀n nááá tún jé nkan gidigidi, ti kò şeé fi şeré. Ọ̀kèè wọ̀n-yí, Ọ̀ràngún Méjì, òun ni odù ifá ti ó rọ̀ wọ̀n wá sóde ayé. Èşù wọ̀n n La si pè ní Èşù Ọ̀fún Méjì. Odù ifá yí jé édá aláwọ̀ funfun, àti Èşù rẹ̀ pàápàá, ó si jé ijọ kan náá nínú àwọn Èşù pàápàá. Èşù yí ni eni tó rọ̀ Irúnmolè yí wá si òde Isáláyé.

12 Nínú àwọn ọ̀rìşà, Şàngó Olúfínrà, Odù ifá ti ó rọ̀ wá si òde ayé n lá n pè ní Ọ̀kanrà Méjì – Kábíyèsí. Bí odù ifá yí bá si ti hù ní ọ̀wọ̀ àwọn bàbáláwo nígbà ti wọ̀n bá n dáfá igbà męta ni wọ̀n ó şe kábíyèsí fún Şàngó olúfínrà, Ọ̀ba-kò-so. Ọ̀un ni eni ti wọ̀n şe Kábíyèsí fún nígbà láílái, kó tó di wípé àwọn Ọ̀ba, Ọ̀ba míí tó tún jé eborá bí rẹ̀, kí wọ̀n tó tó mọ̀ kó irú àşà yí.

13 Èşù Ọ̀kanrà Méjì ni Èşù rẹ̀ ti ó bá rọ̀ wá sí òde ayé, tó si jé pé gbogbo ibi tí a bá gbé gbọ̀ wípé Şàngó óun Èşù, wọ̀n pàdé şe irú ohun kan tàbí wọ̀n jọ şe àjọşe kan, ká ti mọ̀ pé Èşù Ọ̀kanrà Méjì yí kan náá ni òn pèlú rẹ̀, ni wọ̀n jọ şe àşepò.

14 Bá'yí ni àwọn oríşíríşíí ọ̀rìşà ti se ní

o acompanhou ao mundo é Ọşetùá, que é também chamado de Ọşé Awùrelà. O Exu deste odu de Ifá é chamado de Exu Agbire. Ele acompanhou Oxum a terra e é seu Exu; Exu Agbire é o Exu de Oxum.

11 Dentre os orixás e eborás, existe Oké. O grupo dos Oké tem um líder mais antigo que é muito importante. Antes vários tipos existiam com ele. Eles são também muito importantes e não se deve brincar com eles. O odu de Ifá que acompanhou Oké ao mundo é Ọ̀ràngún Méjì. O Exu deles é chamado de Exu Ọ̀fún Méjì. Este odu é uma criatura de complexão branca, como este Exu em particular. Este odu é um dos membros de Ifá, e este Exu é um membro dentre os próprios Exus. Foi Exu Ọ̀fún Méjì que acompanhou Oké em sua vinda para este mundo.

12 Dentre os orixás existe Xangô Olúfínrà. O odu de Ifá que o acompanhou ao mundo é chamado de Ọ̀kanrà Méjì – Kábíyèsí! Se este odu aparece quando Ifá está sendo consultado, Xangô Olufinran, o rei de Kossô, será saudado três vezes com a expressão Kábíyèsí!<sup>17</sup> Ele foi a primeira pessoa a receber esta saudação, naqueles tempos antigos; antes de os reis que eram eborás como ele aprenderem este costume.

13 O Exu de Ọ̀kanrà Méjì é o Exu que acompanhou Xangô Olúfínrà a terra. Em todo lugar que ouvimos sobre Xangô e Exu, eles se juntam para realizar alguma coisa que já combinaram entre eles; devemos entender que este Exu Ọ̀kanrà Méjì está com Xangô e eles atuam juntos.

14 Portanto, os vários tipos de orixás possuem vários tipos de Exu, e que são diferentes. Assim é também para Oiá Ọ̀kàrá iná là lóyin.<sup>18</sup> O odu de Ifá que acompanhou Oiá ao mundo é chamado Olósunsààrà (Olossun Sara). O Exu para Oiá nos espaços do aiê (a terra) e nos espaços do orum (o além) é Olósunsààrà. Oiá e esse Exu são muito unidos, portanto tudo em que Oiá atua envolve Exu. Deve-se entender que Exu Olósunsààrà e Oiá sempre agem juntos. Olósunsààrà é o odu de Ifá

10 Among the Orisha there is Ọṣun. The Odù Ifá that accompanied her to the world is Ọṣetùá, which is also called Ọṣe Awúrelà. Ọṣun was accompanied by this Odù to the Earth. The Eshu of this Odù Ifá is called Eshu Agbìre. He accompanied Ọṣun to the Earth and he is her Eshu. The Eshu Agbìre is the Eshu of Ọṣun.

11 Among the Orisha and Eḃora, there is one called Ọkè. Among all the Ọkè, they have a senior leader that is very important. Before, there were various kinds which existed with him. They are also important, and one should not play around with them. The Odù Ifá that accompanied the Ọkè to òde ayè is Ọràngùn Méjì. Their Eshu is called Eshu Ọfùn Méjì. This Odù Ifá is a white-complexioned creature, as well as this particular Eshu. This Odù is one of the members of Ifá, and this Eshu is a member of the Eshu themselves. This is the Eshu that accompanied, this irúnmoḃè to Ìsaláyé (to the world).

12 Among the other Orisha there is Sàngó Olúfíràn; the Odù Ifá that accompanied him to the world is called Ọkànràn Méjì – Kábíyèsí! If this Odù Ifá appears when it is being cast, it is three times they will have to hail Kábíyèsí, to Sàngó Olúfíràn, the King of Kò so. He was the first person whom they hailed Kábíyèsí,<sup>17</sup> in the olden days, before the rest of the kings who were eḃora like him learnt this type of custom.

13 The Èṣù Ọkànràn Méjì is the Eshu that accompanied him to òde ayé. Everywhere we hear of Sàngó and Eshu, they join to perform something, they combine together to do it; we must know that this Eshu Ọkànràn Méjì is with Sàngó and they perform together.

14 Thus, the various types of Orisha have various types of of Eshu of their own, differently. This matter is also alike for Ọya Ọkàrá iná là lóyin.<sup>18</sup> The Odù Ifá that accompanied Ọya to the world is called Olósùnsààrà. The Eshu for Ọya at òde Ìsaláyé and at Ìkòlé Ọrun is Olósùnsààrà. Ọya plus this Eshu are very united, so that everything that Ọya performs involves Eshu; it should be known that Eshu Olósùnsààrà with Ọya do things both together. Olósùnsààrà is the Odù Ifá that it has been marked<sup>19</sup> for Ọya from Ìkòlé Ọrun to òde Ìsaláyé.

17 "O rei está aqui!"

18 "Oia que come acarà como se fosse fogo".

19 Quando o babalaô consulta Ifá, ele marca no ọpọn Ifá (a táboa de Ifá), sobre iyèròsun (um pó), sinais que indicam o odu, que é a resposta para a pergunta do consulente. Portanto Olósùnsààrà foi o odu marcado na táboa de Ifá para acompanhar Oia quando ela veio do além para o mundo.

17 "The King is here!"

18 'Ọya, who eats acarà as if it was a fire'.

19 When the bábálawo consults the Ifá, he draws signs on the ọpọn Ifá (the Ifá tray) with iyèròsun (a liturgical powder), indicating the odu, which is the answer to the querent's question. Therefore, Olósùnsààrà was the odu marked on the Ifá tray to accompany Ọya when she arrived from the other world.

orisilirisil Èṣù tirẹ ní ọ̀tọ̀tọ̀, tití ni ọ̀rẹ̀ 'yí kan Ọ̀ya Ọ̀kàrà iná là loyìn. Odù ifá ti ò rọ. Ọ̀ya wá sí òde Isálayé ni Ifá tàà n pè ní Olósùnsààrà. Olósùnsààrà 'yí, Èṣù rẹ̀ n ni ó jẹ̀ Èṣù ti ọ̀yá ní Isálayé àti ni ikòlẹ̀ ọ̀run. Èṣù 'yí ni òun pẹ̀lú Ọ̀ya ni wọn jojo wà, tó si jẹ̀ wí pé gbogbo nkan tí Ọ̀yá bá ẹ̀, ti ó bá fará kan Èṣù, ká ti mò wí pé Èṣù Olósùnsààrà, òun pẹ̀lú rẹ̀ ni wọn jo n ẹ̀ àjoṣe yí Olósùnsààrà si ni ifá ti wọn fi tẹ Ọ̀ya ní àti ikòlẹ̀ ọ̀run tití wá sí òde Isálayé.

- 15 Nínú àwọn ẹ̀bọ̀ra, bi wọn ti ẹ̀ wà ní olúkaàka tí wọn si ní Èṣù ti wọn, Ọ̀rìṣà-roko, àgbàlagbà iràwọ̀, odù ifá tí ó bá wá sí òde Isálayé, odù ifá nàà là n pè ní Ìwòrì-wòdì. Ìwòrì-wòdì 'yí, òun ni odù ọ̀rìṣà-roko tó si jẹ̀ wí pé Èṣù Ìwòrì-wòdì ni Èṣù tí ó tẹ̀ le wá sí òde Isálayé. Èṣù Ìwòrì-wòdì ni Èṣù – tí ó wà pẹ̀lú ọ̀rìṣà-roko Àgbà iràwọ̀ 'yí.
- 16 Nínú àwọn ẹ̀bọ̀ra, bi wọn ti ẹ̀ wà ní olúkaàka ní ayé 'ya, bẹ̀ẹ̀ ni Èṣù-Òtúá awo Ìkogusí, òun ni odù tó rọ̀ Ọ̀balúayé wá ayé, tàà n pè ní Ṣọ̀pònná. Òun ni Odù tí wọn fi tẹ̀ ní òde ọ̀run. Èṣù Ọ̀bàrà-òtúá, òun ni ó wà pẹ̀lú Ọ̀balúayé tí ó si mó bá kiri ní igbà gbogbo lòrun àti láyẹ̀ 'yí tití tí wón fi wá sí ayé.
- 17 Bá'yí kan nàà, óun ni eborá tí a tún n pe orúkọ̀ rẹ̀ ní Ọ̀bamé́rí. Ọ̀bamé́rí 'yí Odù ifá tí ó rọ̀ wá sí òde Isálayé, òun ni Ọ̀túrúpòn-wònrín kan nàà n ni Èṣù wọn. Nítórí pé wọn jojo wá sí aye ni, orúko odù ifá 'yí bi ti jẹ̀ La wí 'yí ṣùgbòn lẹ̀hìn tí ó dí pé wón dé ayé tán, la tún n pè orúkọ̀ rẹ̀ ní Ọ̀túrúpòn-ti-Ọ̀bàlùfòn. Nítórí pé òun ni odù tí wọn fi tẹ̀ ní ní àtòde Ọ̀run wáyé. Èṣù Ọ̀túrúpòn-Wònrín kan nàà yí ni ó si mòdọ̀ jẹ̀ Èṣù ti Ọ̀bamé́rí ati ti Ọ̀balùfòn 'yí.
- 18 Nínú àwọn ọ̀rìṣà tí wón wà, tí a tún n pè

que foi marcado<sup>19</sup> para Oiá do além para o mundo,

- 15 Entre os eborás e seus Exus individuais, há o orixá Roko. O odu de Ifá que o acompanhou a terra é chamado Ìwòrì Wòdí; ele é o odu para o orixá Roko. E o Exu Ìwòrì wòdí é o Exu que está junto com orixá Roko.
- 16 Existem eborás individualmente na terra, da mesma forma que há um Exu para cada um deles, desde que vieram do orum. Do mesmo modo acontece com os odus de Ifá. Aquele chamado de Ọ̀bàrà Ọ̀túá Awo Ìkogusí é o odu que acompanhou Obaluaiê, que é chamado Xapanan, Ṣọ̀pònná. Foi justamente este odu que foi marcado para ele, desde o orum. O Exu Ọ̀bàrà Ọ̀túá é aquele que está com Obaluaiê e que sempre o acompanha no orum e no aiê, mesmo antes de virem para a terra.
- 17 Há também o eborá Ọ̀bamé́rí, e o odu de ifá que o acompanhou ao mundo foi Ọ̀túrúpòn-Wòrín. O Exu Ọ̀túrúpòn-Wòrín é o Exu para dois deles, ele é também para o orixá Obalufan, porque eles vieram ao mundo juntos. Só após eles terem vindo à terra é que seu nome passou a ser Ọ̀túrúpòn-ti-Ọ̀bàlùfòn. Mas este foi de fato o Exu marcado na táboa de Ifá para eles do orum para o aiê. Este mesmo Exu Ọ̀túrúpòn-Wòrín acompanha ambos, Obamé́rí e Obalufan.
- 18 Entre os demais orixás há Iemanjá. O odu de Ifá que veio com ela ao mundo é Ìwòrì Méjì. Ìwòrì Méjì é o Exu que foi marcado para ela desde o orum; ele tem estado com ela no mundo, assim todas as coisas feitas por Iemanjá devem ser conduzidas pelo Exu Ìwòrì Méjèèjì, que é o Exu que a auxilia.
- 19 Osanyin é um importante orixá dentre aqueles que vieram juntos ao mundo. O odu de Ifá que o acompanhou ao mundo é Ọ̀sé-eníwo. O Exu de Osanyin é chamado Exu Ìlàrẹ̀; ele o acompanhou ao aiê. Quando Osanyin está fazendo as oferendas, ele precisa da ajuda de seu Exu. Exu Ìlàrẹ̀ carrega suas oferendas até Olodumarê, no lugar apropriado, onde as oferendas são aceitas.

- 15** Among the Èḃḃḃḃ and the existence of their individual Eshu, there is Òrìṣà-Roko, àgbàlagbà iràwò. The Odù Ifá is called Ìwòrì wòdí. The Ìwòrìwòdí is the odù for Òrìṣà-Roko which accompanied him to the Earth. The Eshu Ìwòrì-wòdí is the Eshu that is together with Òrìṣà-Roko.
- 16** The Èḃḃḃḃ exist each one individually on the Earth, likewise there is one Eshu to be with each of them since they have come from òde ọrun. So also are the Odù Ifá. The one which is called Ọbàrà Òtúá Awo Ìkogùsí is the odù that accompanied Ọbalúayé to the Earth who is called Sọpọnná. It was this very odù which they marked for him at òde ọrun. The Eshu Ọbàrà-Òtúá is the one that is with Ọbalúayé and who followed him always in ọrun and àiyé even before they come to the Earth.
- 17** Thus, there is also an Èḃḃḃḃ which is called Ọbaméri. Ọbaméri and the Odù Ifá that accompanied him to òde isálayé was Òtúrúpon-wonrin. The Eshu Òtúrúpon-wonrin is for two of them. He also is for Òrìṣà Ọbàlùfọṅ. The Eshu Òtúrúpon-wonrin is for them. Because they came to the world together, the name of the Odù Ifá is as it as mentioned. Only after they had come to the Earth was his name called as Otúrúpon-ti-Ọbàlùfọṅ. But it was the very odù which was marked for them from òde ọrun to the Earth. The same Eshu Òtúrúpon-wonrin is for both Ọbaméri and Ọbàlùfọṅ.
- 18** Among the other Orisha there is one who is called Yemọja. Yemọja and the odù Ifá that followed her to òde isálayé is Ìwòrì mèjì. Ìwòrì Mèjì is the one marked for her from òde ọrun. The Eshu for her has been with her on the òde isálayé so that all things being done by Iyemọja should be directed by the Eshu Ìwòrì Mèjèjèjì which is the Eshu that helps her.
- 19** Ọsanyin is an important orisha among the orisha that come together to the world. The odù Ifá which accompanied him to the Earth is Ọsé-Eníwo. The Eshu of Ọsanyin is called Eshu Ìlàrẹ. Eshu Ìlàrẹ accompanied Ọsanyin to isálayé. Whon Ọsanyin is making annual sacrifice it must be with the help of his Eshu. Eshu Ìlàrẹ would carry his offerings to the foot of Olódùmarè at

ni Iyemoja, Iyemoja yi, odu ifa ti o ba wa si ode Isalayé, òun ni Iwòri-Méji tí òrun. Iwòri Méji 'yí òun ni wòn fi tẹẹ látí ode òrun. Èsù rẹ ló si wá pẹlú rẹ ní ode Isalayé tó wí gbogbo n tí Iyemoja bá n'se, Èsù Iwòri Méjééjì n ni Èsù tí mọọọ fi ònà haán àti ònà tí ó gbà raán lẹwẹ.

19 Osanyin, ó jẹ òriṣà pàtàkì nínú àwọn òriṣà tí wòn jọ wá sí ayé, Odu, ifa tí ó rẹ wá sí ayé ni Osé-eníwo. Osé-eníwo yí n'lò rọ Osanyin wá sí ode Isalayé. Èsù Osanyin yí n là n pè ní Èsù Ilàrẹ. Èsù Ilàrẹ yí ni Èsù tí ó bá Osanyin wá sí ode Isalayé tó si jẹ wí pé n ní mọọọ lẹ, tí ó bá rúbò ní oḍún Èsù Ilàrẹ ni yíó gbé ebo rẹ dé esé Olódumarè ní búda-ẹbo.

20 Osanyin ni òriṣà tí ó jẹ, eni tọ jẹ olórí Ajáwé-wagbò soògùn, ó si jẹ mọlé tó se pé gbogbo òun tí àwon mọlé yòó kú mọ se fún omọ wòn àti aráyé gbogbo n lèun nàà mọ se. Èsù Ilàrẹ ni Èsù Osanyin tí ó wá fún Osanyin ní ode Isalayé.

21 Nínú àwọn eboja yòó kù, Osòòsì, Osòòsì, ó jẹ ijòyè nínú ljo ògùn, tó si jẹ olórí tafà-tafà ode, Odu ifa tí ó rọ Osòòsì wá sí aye n là n pè ní Osèkànràn. Osèkànràn yí ní Odu Ifa tí wòn fi tẹ látí Ode òrun wá sáyé. Èsù Osèkànràn yí n là si n pé ní Èsù Ajámù n ní Èsù Osòòsì, ó si jẹ olórí ode tí n mọọọ ta ofà ní gbàa lálál.

22 Nínú àwọn eboja míran tó tún wá tí à n pè orúkọ ọ rẹ ni Nàná-Bùkúù. Eni yí si jẹ pàtàkì nínú ibátán Obalúaiyé Sòpònná. Sùgbòn Nàná Bùkúù yí, ààyèè tié, òun ni wí pé ó tún fi ọpòlọpọ ònà yàtò sí Sòpònná, Sùgbòn gbogbo nkan tí Sòpònná bá fẹ mọ ọ se, èyí tí kò bá dùn mọ ní inú tàbí tí ó bá rò pé kò dáa, òun ní í káa ní ọwọ kò, lati dáa lẹkun. Eboja yí ó si jẹ enikó'rira ògùn, tó bẹẹ tó fi jẹ wí pé

20 Osanyin é a cabeça de Ajáwé-wagbò soògùn, o herbalista entre os orixás. Ele é um imalé cuja conduta é semelhante à dos outros imalés. Ele concede seu auxílio às criaturas e aos povos do mundo. Exu Ilàrẹ é o Exu de Osanyin.

21 Entre os outros eborás, há Oxóssi, que tem um alto posto na congregação de Ogum. Ele é o acompanyador líder dos caçadores. O odu de Ifá que acompanhou Oxóssi é chamado de Osèkànràn. O outro nome para Exu Osèkànràn é Exu Ajámù. O Exu de Oxóssi é o Exu Ajámù. Oxóssi é o cabeça dos caçadores e foi um arqueiro famoso nos tempos antigos.

22 Entre os demais eborás que existem está Nanã Buruku. Ela é a principal entre os membros da família Obalúaiyé-Xapanan. Porém Nanã Buruku tem um papel diferente de Xapanan; todas as coisas que ele quer fazer, se não são satisfatórias ou boas para serem feitas, ela irá verificar e impedirá sua realização. Este eborá não gosta de Ogum, ao ponto de no preparo de todo sacrifício de animal feito em seu culto, nenhum instrumento de ferro poderá ser utilizado, devendo ser substituído por uma faca de madeira afiada. Seus alimentos não devem ser tocados por nenhum instrumento de metal porque Ogum e Nanã Buruku não têm boas relações. Nanã é uma lutadora perigosa como Xapanan. Ela não gosta de mau caráter, nem de extermínio, e não gosta de preocupar as pessoas, a menos que ela tenha sido ofendida. Só depois de fracassadas suas advertências é que ela ataca.

23 O Exu de Nana Buruku chama-se Èsù-Itòkù, que a acompanhou dos espaços do orum ao mundo. Exu Itòkù é o Exu para Nanã Buruku.

24 Entre os eborás está Nanã Buruku. O nome do seu odu, o odu que a acompanhou à terra é chamado Oyèkù Bùwiri.

25 Entre os outros eborás há o orixá Oxaguiã (Ogiyán), o Ewu de Ejiḡbò. <sup>20</sup> Ele é especialmente importante entre os orixás funfuns. Esse orixá funfun foi acompanhado pelo odu de Ifá chamado Owónrin-Eléḡbò ou Owónrin Otúá. Orixá Oxaguiã

*the proper place where offerings are accepted.*

<sup>20</sup> *Ọsaniyìn is the head of the Ajáwé-wagbò ọ̀ògùn, herbalists among the orisha. He is an imọ̀lẹ́ whose behaviour is alike to the other imọ̀lẹ́. He renders help to his children and to the peoples of the world. The Eshu Ọ̀làrẹ́ is the Eshu of Ọ̀saniyìn.*

<sup>21</sup> *Among the other Ẹ̀bọ̀ra, Ọ̀sò̀ò̀sì is a chief in the congregation of Ọ̀gún. He is the chief archer of the hunters. The Odù Ifá that accompanied Ọ̀sò̀ò̀sì to the world is called Ọ̀sé Kànràn, when marking Ọ̀sé Kànràn emerged as his odù to accompany him from ọ̀de ọ̀run to the Earth. The other name for Ẹ̀sù Ọ̀sé Kànràn is Ẹ̀sù Ajàmú. The Eshu of Ọ̀sò̀ò̀sì is Eshu Ajàmú. Ọ̀sò̀ò̀sì is the head of the hunters and was a famous archer in the olden days.*

<sup>22</sup> *Among the other ẹ̀bọ̀ra which existed there is Nàná Bùkúù. She is a principal relative among the kindred of Ọ̀balúayé Sò̀pònná. But Nàná Bùkúù has a different role from that of Sò̀pònná, although all things which Sò̀pònná wants to do, if they are not satisfactory or are not good to be done, she will check and stop him from carrying out such thing. This Ẹ̀bọ̀ra deeply dislikes Ọ̀gún to the extent that, if any sacrifice of an animal is performed for her worship, one must not use any type of iron instrument; it has to be a sharpened wooden knife. One must not touch her meat with any iron instrument because Ọ̀gún and Nàná Bùkúù are not on good terms. Nàná Bùkúù is a great pernicious fighter like Sò̀pònná. She does not like bad character, as well as extermination, and does not like to worry people, unless she has been offended. After abortive warning she will then launch an attack against that area.*

<sup>23</sup> *The Eshu for Nàná Bùkúù is Eshu Ọ̀tòkú who accompanied her from ọ̀de ọ̀run to the world. Eshu Ọ̀tòkú is the Eshu for Nàná Bùkúù.*

<sup>24</sup> *Among the ẹ̀bọ̀ra is Nàná Bùkúù. The name of her odù which accompanied Nàná Bùkúù to ọ̀de àiyé is called Ọ̀yèkú Bùwìrì.*

<sup>25</sup> *Among the other ẹ̀bọ̀ra there is Ọ̀ò̀sà Ogiyán. The Ewu of Ejigbo.<sup>20</sup> He is especially important among the Orisha funfun. This Orisha funfun was being*

---

<sup>20</sup> Ewu é um oiê, um título, em Ejigbô, cidade da Nigéria.

---

<sup>20</sup> Ewu is a title in Ejigbô, a city in Nigeria.

tí wọn bá pa ẹran fún láti fi boṣo, wọn kò gbọḍo fi irin kan ẹran rẹ fi tí wọn bá gbé igi tí ọ bá dà bí ọbẹ wọn gbọḍo mọḍo fi kun ẹran fúun, tàbí fi pa ẹran rẹ, wọn ọ gbọḍo fi irin kan ẹraan tiẹ. Nitori wí pé oun Ògún wọn kò ní fẹ síraa wọn. Nàná Bùkúú yí, tó sí jẹ alájogun ibi tí ọ pò gégé bí tí Ọpònná sùgbòn kò fẹràn iwà búburú bí ipanirun tàbí idaniyàn láàmú, kò fẹ bẹẹ àyà fi bí wọn bá sẹẹ, tó bá fi wá sùn títí tí wọn kò bá gbà, tó tó ọ lè nawo jà sí ihàabé.

23 Èṣù Nàná Bùkúú yí, oun ló sí jẹ Èṣù Itòkú, n ni orúkọ Èṣù rẹ é jẹ tí ọ báa rọ láti ọde orun wá ayé, Èṣù Itòkú, oun ni Èṣù Nàná Bùkúú.

24 Ninú àwọn ẹbọra tó tún wà tí à n pé ní Nàná Bùkúú yí kan náà orúkọ Odù Ifá tí ọ rọ Nàná Bùkúú wá sí ọde ayé oun láí pé ní Ọyèòkú Bùwiri, n ni Odù Ifá rẹ.

25 Ninú àwọn ẹbọra tó tún wà n ni ọ̀sà Ògìyán Ewú lẹjìgbò. Àwọn elé'yí jẹ ọkan pàápàá pàtàkì ninú àwọ̀ ọ̀rìṣà funfun. Ọ̀rìṣà funfun yí orúkọ Odù ifá tí ọ rọ wá sí ayé tí ọ bá rẹ, oun ni à n pé Ọ̀wọ̀nrín-Elẹjìgbò, àbí Ọ̀wọ̀nrín-Òtúá. Ọ̀rìṣà jẹ enikan tí ọ fẹràn iyán jìjẹ, tí ọ bá dà, tó dí tí kò bá ri ohun miiran jẹ mọ, tí ọ bá ri iyán jẹ mọ, ohun miiran tó ní oun ọ jẹ, bí jìjẹ bí àl jẹ ni, àyà fi tí ọ bá ríyán. Ni wọn fi pé é ní ọ̀rìṣà ọ̀jìyán. N'kan yí sí di orúkọ pàtàkì fúun pátápátá, ọ̀rìṣà yí ní ipá púpọ̀ lode ayé àti lóde orun. Nitori pé nígbà tí wọn te ilé ayé dó tán tí gbogbo ẹbọra tí wọn padà sí ẹsẹ Olódùmarè tí wọn tí wá orúkọ ọ̀rìṣà yí tí wọn mọ̀ pé oun ni Èṣù nílẹ̀ Olódùmarè. Ọ̀rìṣà tí sán onde sí wákà àyà. Bí orúkọ ọ̀rìṣà yí àti Èṣù rẹ, Èṣù orun ni Èṣù rẹ é jẹ, oun pàápàá Èṣù nílẹ̀ Olódùmarè ni orúkọ rẹ é jẹ.

adora comer iyán, inhame pilado. Se não houver meios de obter inhame pilado, ele aceitará qualquer outra comida que o substitua, embora insatisfeito, até que possa ter seu inhame pilado. Esta é a razão de seu nome ser Òsà Ògìyán (“orixá comedor de iyán”),<sup>21</sup> que se tornou o principal nome por que é chamado. Esse orixá tinha um papel muito importante tanto no mundo terrestre quanto no orum, pois quando os eborás voltaram a Olodumaré, depois de terem vindo criar e estabelecer a terra, o nome desse orixá, que repercute até hoje, é Èṣù-nílẹ̀-Olódùmarè, o Exu para a casa de Olodumaré; o orixá que traz preso numa cinta de couro, a tiracolo, um òndé contendo um remédio muito poderoso. Por isso Èṣù-nílẹ̀-Olódùmarè<sup>22</sup> é o nome desse orixá e do seu Exu, também nomeado Exu Orum.

Iroco

Olúéré Ògìyán<sup>23</sup> Èlùjù

O dono da floresta profunda.<sup>24</sup>

26 Ọ̀wọ̀nrín Enígbó é o odu de ifá que acompanhou o orixá Iroco ao mundo. Eles costumam chamar orixá Iroco por Irókò-ògbò. Vamos ouvir chamá-lo tanto de orixá Iroco como Òrókò-gbo. Ọ̀wọ̀nrín Enígbó foi o odu de Ifá que veio com ele do orum. Devido à importância do Iroco entre todas as árvores da terra, o eborá que tem sua morada num Iroco é um verdadeiro eborá. Em qualquer lugar em que haja um Iroco, o eborá vai usá-lo para sinalizar o teto de sua casa, porque para os irumalés que vivem debaixo da terra, o Iroco tem de fato grande valor. Ọ̀wọ̀nrín Ifá, que é chamado Ọ̀wọ̀nrín-Enígbò, acompanhou Iroko-gbò quando veio para a Terra, e o Exu que veio com eles é Exu Ọ̀rò-Igbi, que é o Exu para Ọ̀wọ̀nrín-Enígbò e para Iroko.

27 Dentre os orixás restantes está o orixá Oxumaré. Ọ̀ṣùmarè ègò<sup>25</sup> tí í ṣomò<sup>26</sup> Ọ̀lọ̀jà òruru.<sup>27</sup> Oxumaré foi o principal babalaô no começo da criação do mundo. Oxumaré é chamado de Ọ̀ṣùmarè ègò tí í ṣomò Ọ̀lọ̀jà òruru. Naqueles tempos, Oxumaré costumava fazer preparados especiais, para que as pessoas pudessem ter à mão. E isso é conhecido como “excrementos”<sup>28</sup> do arco-íris do orixá Oxumaré.

<sup>21</sup> Oxaguiã, "comedor de inhame pilado", designação ligeiramente modificada por se aplicar a alguém importante e perigoso e que não deve ser ofendido.

<sup>22</sup> O verdadeiro significado do nome sugere que o desempenho do orixá Oxaguiã está muito relacionado com a atividade de seu Exu. Eles são de fato muito unidos e estão associados por portarem o mesmo nome.

<sup>23</sup> Oxaguiã representa o Exu de Obatalá, e Iroco representa o Oxaguiã do interior da floresta.

<sup>24</sup> O oriki completo pode ser traduzido como: Iroco, a árvore que se sobressai dentre todas. O orixá funfun do coração da floresta; líder das folhas imperecíveis que tem flores ingrimes; portador de folhas que se destaca na altura.

<sup>25</sup> ègò – àì gò: que não é estúpido; que não demora a compreender; ègò = esperto.

<sup>26</sup> sòmọ – ọmọ: é a descendência. Oxumarê, o sábio que descende de Olojá Oruru, aquele que usa o xale [pano da costa] oruru.

<sup>27</sup> Olojá Oruru: é na verdade o arco-íris, sendo o oruru a cor em destaque que torna Oxumarê visível. Portanto, Oxumarê é descendente de Olojá Oruru.

<sup>28</sup> Segundo um mito, quando Oxumarê [o arco-íris] desaparece do firmamento, ele deixa nas extremidades do arco-íris substâncias designadas por "os excrementos de Oxumarê", que são de fato riquezas que ele deixa ao partir.

<sup>21</sup> Ogiyán: *Eater of pounded yam, but slightly changed as it applies to an important and dangerous person who should not be offended.*

<sup>22</sup> *The actual meaning implies that the performances of Oosà Ogiyán are also those of Ogiyán – Eater of pounded yam, but slightly changed, much related to the activity of his Èṣù, and both are so close that they are associated by bearing the same name.*

<sup>23</sup> Ogiyán representing Obatalá's Èṣù and Irókò representing the Ogiyán of the innermost Forest.

<sup>24</sup> *The full oriki can be freely translated as: Irókò, the tree that stands out among the others; the Orisà Funfun of the forest's core: Leader of perennial leaves who has a steep flower; leaf-bearer who excels in the heights.*

<sup>25</sup> ègò – àì gò: *not stupid. Not slow of understanding ègò – clever.*

<sup>26</sup> Sòmọ – ọmọ: *is the offspring. Òsùmàrè, the wise one who is the offspring of the owner of red sash.*

<sup>27</sup> Olojá Oruru: *is actually the rainbow; and the oruru is the color that stands out and makes Òsùmàrè visible. Therefore, Òsùmàrè is a descendant of Olojá Oruru.*

*accompanied by the Odù Ifá called Ọwòrín Eléjìgbò or Ọwòrín Òtúá. Ọòṣà Ọgiyán loves eating pounded yam. If there is no means of getting pounded yam for him, any other food which would be a substitute he would accept but with no satisfaction at all unless he could get pounded yam. That is why his name was Ọrisà Ọgiyán and became the chief name for him.<sup>21</sup> This orisha plays a very important role both at òde àiyé and at òde ọrun. Even after the Earth was created and established and the ẹbọra went back to their original place at the foot of Olódùmarè, the name of this orisha is still resounding to this today as 'Èṣù nilé Olódùmarè', the Eshu for the house of Olódùmarè, the orisha that tied Ondè, leather girdle containing powerful medicines round his mid-chest. Therefore, Èṣù nilé Olódùmarè<sup>22</sup> is the name of this orisha as well as of his Eshu, whose name is also Eshu Ọrun. This Eshu himself bears the name Èṣù nilé Olódùmarè, Eshu for the house of Olódùmarè.*

Ìrókò

Olúwéré Ọgiyán<sup>23</sup> Èleijù

*Owner of the deepest forest.<sup>24</sup>*

<sup>26</sup> Ọwòrín Enígbò is the Odù Ifá that accompanied Orisha Irókò to the world. They used to call Orisha Irókò by the name of Irókò-ògbò. We shall hear him called Orisha Irókò as well as Ọrókò-ògbò. Ọwòrín Onígbò is the Ifá which accompanied him from òde ọrun. Due to the importance of Irókò among the trees at òde isálayé, the ẹbọra which is dwelling in the Irókò is a true ẹbọra. Anywhere there is an Irókò, the ẹbọra will make of it a sign as the roof of their house because the irúnmoḷè are living underground and cause the Irókò to be valuable indeed. Ọwòrín Ifá who is called Ọwòrín Enígbò accompanied Irókò-gbo to the Earth and the Eshu that came with them is Èṣù Oro-Igbi who is the Eshu for Ọwòrín Enígbò as well as for Irókò.

<sup>27</sup> Among the rest of the orisha is Òsùmàrè. Òsùmàrè ègò<sup>25</sup> tí sòmọ<sup>26</sup> Olojá oruru.<sup>27</sup> The Orisha Òsùmàrè was a principal Bábálawo at the beginning of the creation of world. This Orisha Òsùmàrè is called 'Òsùmàrè ègò tí í sòmọ oloja oruru'. Òsùmàrè used

Irókò!

Olúwéré, Ògìyán Èlùjù

A bàso wẹ̀rẹ̀n kókò,

A bewé gbangba lálàde òrun.

26 Ọ̀wọ̀nrín-Enígbò n ni odù ifá tó rọ̀ Irókò wá sí ayé. Ní wọ̀n fi n pè Irókò ní Irókòògbò, a mò gbó pè Irókò gbò ni wọ̀n mọ̀ọ̀ n pé àwọ̀n Irókò. Ọ̀wọ̀nrín-Enígbò ni ifá ó tẹ̀ é wọ̀n láti ode òrun. Gégé bi Irókò ó tí ẹ̀ jẹ̀ pàtàkì ninú àwọ̀n igi lóde Isálaye, ẹ̀bọ̀ra tó sí n gbé inú Irókò ó jẹ̀ ẹ̀bọ̀ra 'kan tòótí. A ríi wí pé níbi Yòówù tí Irókò ó bá wá, àwọ̀n ẹ̀bọ̀ra ní í fii ẹ̀ àmìn sí orí n'lé e wọ̀n, gégé bi àwọ̀n irumọ̀lẹ̀ tí wọ̀n mọ̀ọ̀ n' gbé inú Ilẹ̀ ni Irókò ó fi jẹ̀ n'kan godo Ọ̀wọ̀nrín ifá yí taa n pè ní Ọ̀wọ̀nrín-Enígbò, tó mú Irókò-gbò wá sí ayé. Èsù rẹ̀, ò sí wá pẹ̀lúu rẹ̀, Èsù ọ̀rọ̀-igbi ni Èsù Ọ̀wọ̀nrín-Enígbò tó sí jẹ̀ Èsù tí Irókò yí, Èsù ọ̀rọ̀ igi.

27 Ninú àwo ẹ̀yí tí ó tún kàn nìsin 'yí, òun ni Ọ̀sùmòrè. Ọ̀sùmòrè ego tí í somo-á òrun. Bàbáláwo kan pàtàkì ẹ̀ni tí à n pè Ọ̀sùmòrè yí jẹ̀ nígbà àwáşẹ̀. Ọ̀sùmòrè yí náà ni à tún n pè ní Ọ̀sùmòrè ẹ̀gò tí í somo Ọ̀lọ̀jà oruru. Àwọ̀n àyájo àbí òògùn, òun tí ó tọ̀wó ẹ̀ ní Igbà láláí sílẹ̀ ayé fún àwọ̀n gbogbo tí wọ̀n ní nkan 'yí lẹ̀wó ni à n pè ní imo Ọ̀sùmòrè. Eyun ni ayé tó sí jẹ̀ ohun tí wọ̀n ní gbàgbé àti ohun tí kò le parun.

28 Ọ̀sùmàrè pàápàá, bàbáláwo ni. O jẹ̀ awo tí Ọ̀rùmilá Ifá tí mọ̀ọ̀ ẹ̀ ní òde ayé, ó sawo fún omọ̀ ẹ̀niyàn gbogbo lórisiirisíí, ó sí sawo fún Olókun, pàtàkì ní àkòkò ààrọ̀ ọ̀jọ̀. O sí ẹ̀ fún Olódùmarè kẹ̀hìn, nígbà tí ó ẹ̀ fún Olódùmarè kẹ̀hìn ni wọ̀n bá dáa duro sí òrun. Ọ̀sùmòrè n sọ bá'yí pé, àwọ̀n gbogbo tí òun fẹ̀ nkan fún tó kù ní ayé sí n kọ̀? Olódùmarè é ní tó bá dí ọ̀dún kẹ̀ta-kẹ̀ta kò mọ̀ọ̀ lo rẹ̀ na àşẹ̀ sí wọ̀n ní àrààrọ̀ ní ibùsì ọ̀jọ̀ kó sí mọ̀ọ̀ kári ayé àşẹ̀ ẹ̀ rẹ̀ yìò sí mọ̀ọ̀ mú wọ̀n.

28 Estas misturas que ele preparou para as pessoas do mundo tornaram-se inesquecíveis, além de nunca perecerem. Ele próprio é um babalaô, um sacerdote de Ifá-Orumilá, e o que ele realizou no mundo foi para todas as pessoas; ele as fez das mais diferentes maneiras. Ele fez importantes feitos para Olodumaré, no começo da criação. Ele jogou para Olodumaré, quando ficou retido nos espaços do além. E quando Oxumarê lhe perguntou sobre o que seria das pessoas a quem ele queria dar presentes na terra, Olodumaré disse-lhe que, a cada três anos, ele poderia sair e estender seu axé sobre elas, nas primeiras horas da manhã, quando o sol nascesse, e seu axé se estenderia pelo mundo todo, e seria efetivo.

29 Este é o porquê do arco-íris aparecer bem cedo pela manhã, a cada três anos. No ano em que ele aparecer, haverá facilidades, dinheiro, conveniências em abundância e boa saúde. Oxumarê aparece na terra, a cada três anos, de manhã cedo.

Oxumarê, o sábio que descende de Ọ̀lọ̀jà Oruru (aquele que possui o xale vermelho)

Ele também fica um pouco no céu todos os dias; antes de submergir, quando o sol está pronto para se pôr, ele, então, retorna para o orum.

30 O odu de Ifá que acompanhou Oxumarê ao mundo é Ogbè lẹ̀kú. O Exu que lhe é próprio é o Exu Emèrè. As serpentes são parte de Oxumarê. O que faz o arco-íris visível são as serpentes; é como se fossem uma lembrança, porque Olodumaré lhes deu "excrementos" sobrenaturais de modo que, no momento certo, elas se posicionam na terra em cada extremidade em que Oxumarê toca o chão, e ele torna-se visível.

31 Isto é um exemplo de como Oxumarê vem ao mundo de tempos em tempos. Assim Oxumarê é chamado Ọ̀sùmàrè ẹ̀gò tí í somọ̀ Ọ̀lọ̀jà òrun. Exu Emèrè é o Exu para Oxumarê. Ele não é um eborá nem um orixá diferente; ele é um babalaô em quem Ifá confiou e deu axé quando ele era um sacerdote de Ifá na terra. É por isso que seu nome é "a luz que atravessa a 'bandeja da terra', o firmamento, de um lado a outro e de trás para frente", fazendo-se inesquecível na terra até hoje.

to make some sacred preparations of a peculiar medicine in the olden days for the world to have them at hand. That is what is known as Orisha Òṣùmàrè's rainbow excreter.<sup>28</sup>

**28** These are the preparations he made for the people all over the world and they became unforgettable and they can never perish. Òṣùmàrè himself is a Babaláwo; he is an Ifá priest of Òrúmilà Ifá and what he performed in the world he did it for all kinds of people. He did it in many different ways. He performed important deeds for Olókun at the beginning of creation. He performed for Olódùmàrè as the last one. When he performed for Olódùmàrè, he was retained at òde òrun. Then Òṣùmàrè says 'what of the other people whom he wanted to bestow gifts at òde àiyé; Olódùmàrè told him that on every third year, he could go to spread his aṣẹ on them in the early hours of the morning when the Sun arises and the aṣẹ will spread worldwide and shall be effective.

**29** This is why the rainbow appears on the early mornings of every third year. On the year it appears, there would be easiness and abundant money and conveniences and good health. Òṣùmàrè appears on every third year early in the morning on Earth.

*The wise one, Who is offspring of  
Ọlọ'já òruru, the owner of red sash.*

*He stays also for a short while very day on the sky before submerging, when the sun is ready to set, and he will return to àjùlé òrun.*

**30** The Òdù Ifá that accompanied Òṣùmàrè to the world is Ogbè Iyèkú. His Eshu Emeṛẹ is the particular Eshu for Òṣùmàrè. The reason why the pythons are part and parcel of Òṣùmàrè and are the ones that make the rainbow visible as a remembrance because Òṣùmàrè has given to them the supernatural excreters so that when it is the proper time they will be placed on the ground and Òṣùmàrè will be visible.

**31** This is an example that Òṣùmàrè comes from time to time to the world. Thus, Òṣùmàrè is called Òṣùmàrè Eḡò ti í sọmọ Ọlọ já òruru. The Eshu Emeṛẹ is the Eshu for Òṣùmàrè. This is how it was, he is not

<sup>28</sup> According to a myth, when Òṣùmàrè [the rainbow] disappears from the Sky, He leaves substances on the edge of the rainbow that are called 'Òṣùmàrè's excrement', which are, in fact, treasures left behind on his departure.

29 Òṣùmòrè 'yí lẹ̀ mọ̀ọ̀ jade ní àárọ̀ ọ̀dún kẹ̀ta-kẹ̀ta, ọ̀dún tí ó bá já'de, gbogbo ará yé yìò ní ìrẹ̀sún, àti itẹ̀lẹ̀rùn owó àti ẹ̀rẹ̀rùn àti àlàáfíà. Ọ̀dún kẹ̀ta ní Òṣùmòrè yí mọ̀ọ̀ n já'de ní ààrọ̀ sí ayé. Òṣùmòrè ẹ̀gọ̀ tí í sọmọ Ọ̀lọ̀jà Oruru.

Ò sí lẹ̀ tó igbà pípẹ̀ díẹ̀ kó tó ó di pẹ̀ ọ̀ wọ̀lé nígbà tí ọ̀rùn bá n múra, tí n bá n lẹ̀ sí ipòrí ayé ní Òṣùmòrè yìò bá padà sí àjúlẹ̀ ọ̀run.

30 Odù ifá tọ̀ rọ̀ Òṣùmòrè yí wá sí ayé nígbà náà ní Ogbè iyékú ní ifá rẹ̀. Èṣù rẹ̀ sí jẹ̀ Èṣù Ẹ̀méré. Ọ̀un ní Èṣù tí ó wá fún Òṣùmòrè. Ẹ̀dí yí ní àwọn ẹ̀rẹ̀ tí wọn jẹ̀ ẹ̀ni ara Òṣùmòrè yí nígbà náà, irú àwọn ẹ̀rẹ̀ bẹ̀ẹ̀ ní wọn n wọ̀lá Òṣùmòrè gègè bí ohun ìrántí tí ó ẹ̀ fún wọn, tí ó sí jẹ̀ wí pé tó bá tí ti àsikò tí wọn ní láti lo nkan yí, wọn ọ̀ò gbe klà yíó sí mọ̀lẹ̀.

31 Eléyí fi hàn gégé bí àpẹ̀ẹ̀rẹ̀ Òṣùmòrè bí igbà tọ̀ wà ní ayé. Bá'yí ní a ẹ̀ n'pé Òṣùmòrè ní, Òṣùmòrè ẹ̀gọ̀ tí. Sọmọ Ọ̀lọ̀jà Oruru, Èṣù Ẹ̀méré ní Èṣù tí Òṣùmòrè yí. Bí ọ̀un tí ẹ̀ jẹ̀ ní yí, kí í ẹ̀ ẹ̀bọ̀ra à kan lẹ̀tẹ̀, kí ì sí í ẹ̀ ọ̀rìṣà kan lẹ̀tẹ̀. Bàbálawo tí Ifá gbàgbọ̀, ó sí fún ní àṣẹ̀ nígbà tí n ṣawo ní ayé, ní ó fi jẹ̀ pé orúkọ ọ̀ rẹ̀, tó la ọ̀pọ̀n ayé já síwájú sẹ̀hìn, tó ẹ̀ jẹ̀ ẹ̀ni ài nígbàgbé láyẹ̀ tí tí di ní òní.

32 Nítorí pé Èṣù bí Olódùmarè é tí mọ̀ọ̀ sí, ní pé irú ọ̀nà n'kan gbogbo tọ̀ jẹ̀ isẹ́ rẹ̀, enikẹ̀ni tí Èṣù bá sí wá pẹ̀lúu rẹ̀, Èṣù yí, ọ̀ n láti mọ̀ọ̀ ẹ̀ àwọn isẹ́ yí ní ọ̀nà tí ó jẹ̀ ìrànwọ̀ àti àgbéga orúkọ àti agbára gbogbo fún olúwa rẹ̀.

33 Oògùn ní Olódùmarèé fi Èṣù se fún olúkálùkúu wọn. Bí igbàti a bá wí pé ènìyàn bá ní oògùn lẹ̀wọ̀, tí ó bá fẹ̀, bẹ̀ẹ̀ ní Èṣù ẹ̀ jẹ̀ fún àwọn Ẹ̀bọ̀ra gbogbo.

32 A forma como Exu foi concebido por Olodumaré é para que ele resolva tudo que aparecer; isto é parte do seu trabalho e dever. Toda pessoa tem seu próprio Exu. Exu deve realizar seus trabalhos de maneira tal que a pessoa seja auxiliada para ter um bom nome e poder para desenvolver-se.

33 Olodumaré criou Exu como um remédio de poder sobrenatural para cada pessoa. É o mesmo que dizer que cada pessoa tem disponível seu próprio remédio de poder sobrenatural para usar no que for necessário. Da mesma forma Exu age para todos os eborás.

34 Assim é como Exu se multiplica para todos os seres humanos. Cada um tem seu próprio Exu, bem como cada cidade, cada linhagem e cada ser. Porque tudo e todos têm seu próprio Exu. Quando alguém disser que é capaz de elevar montanhas ou transformar florestas em savanas instantaneamente, é o Exu desta pessoa que concede tal ajuda. É por isso que nos tempos remotos as pessoas costumavam recitar um provérbio: "O dia em que estamos contrariados é o dia que nosso Exu inato monta em nós". Isto ilustra que cada pessoa tem seu próprio Exu. Quem não tiver um Exu em seu corpo não existe, tampouco sabe que está vivo, porque é obrigatório que cada um tenha seu próprio Exu. Porque cada um tem o próprio Exu e o próprio Olorum em seu corpo.

35 Assim é como o odu de Ifá revela este tipo de coisa para os orixás, os eborás e o irumalés. Certamente os nomes de cada odu que os acompanhou até a terra foram mencionados, bem como cada Exu que veio para o mundo junto com eles, como uma unidade.

36 Apenas os seres humanos não podem ver seus próprios Exus. Os eborás, orixás e irumalés podem ver seus Exus junto com eles, para que possam mandá-los a qualquer lugar para realizar tudo que eles precisarem, da maneira como Exu realiza seus deveres.

37 A relação entre os orixás e Exu com o odu que os acompanhou a terra é como está estabelecido acima.

a different ẹbọra and not a different orisha. He was a Bábálawo whom Ifá trusted and àṣẹ was given to him by Ifá when he was a priest of Ifá on Earth. That is why its name is 'the light that crosses through the tray of the Earth, the firmament, till today'.

- 32 Because, the way Eshu was created by Olódùmàrè is that he should solve every thing that may appear and this is part of his work and duty. Every person has his own Eshu; the Eshus should do his works in such a way that the person be helped so as to bear a good name and to have power to develop.
- 33 Olódùmàrè made Eshu like a medicine of supernatural power for each person. It is as if to say that each person has his own medicine of supernatural power at hand to use for everything he wants. In the same way is Eshu for all ẹbọra.
- 34 Eshu separately as well as town by town, house by house, being by being. Because everything and everyone has his own Eshu. When a person will say that he is able to level mountains or to turn forests into savannahs instantly, it is the Eshu of each person that renders such help. That is why the people of the olden days used to say a proverb thus: 'The day we get annoyed is the day our innate Eshu mounts us'. This illustration shows that each person has his own Eshu. Anybody who does not have an Eshu in his body cannot exist even to know that he is alive, because it is compulsory for everybody to have his own Eshu. Because each person has his own Eshu and his own Òlorun in his body.
- 35 Thus is how Odù Ifá reveal these kind of things for the orisha, the ẹbọra and the irúnmọlẹ. Certainly, the names of the odù which accompanied them to the Earth were distinctly mentioned and how each of the Eshu came as a unity with them together to the world.
- 36 Only human beings cannot see their own particular Eshu. The ẹbọra, the orisha and the irúnmọlẹ can see themselves together with their Eshu in order that they can send them anywhere to perform everything they need, according to Eshu's way and duties.
- 37 The relation ship between Orisha and Eshu with the odù which accompanied them to the Earth is as stated above.

34 Irúu bá'yí ní ó tàn tíí tò fi dórí àwọn  
mọ èniyàn, tí olúkálùkùú fi ní Èṣù tiré ní  
oní lù-jílù àti enilé-jilé àti olúkaakàa èniyàn  
kòòkan, nítorí pé ẹnìkòòkán ní Èṣù tié. Kó  
sọ òkè dì llẹ tàbí kó sọ igbó dì òdà lésé  
kan náà. Èṣù tò wà ní ara oníkálukú n ní  
n'fa iràwọ wònyí. ni àwọn ará ìgbàa láíáí,  
n' ni wòn fí pa òwè bá'yí wí pé: 'Níjò tí  
inú bá n'bini n'ni Èṣù ú gunni.' Èyí ni ká fi  
mọ pé olúkálukú ló ni Èṣù tiré, ẹnì tò bá  
saláì ní irú Èṣù yí ní ara, Olúwaaré kò tié  
le wà niayé kó fi mọ pé ayé ni òún wà.  
nítorí ó ti dì ọràn iyàn fún olúkálukù.  
Olúkálukù lo si ní ọlòrun tiré ní ara. Nítorí  
pé oníkálukù ni ló ní ẹṣìn tiré.

35 Bá'yí ni àwon Odù Ifá n'ló se n'se àfihàn  
irú n'kanwònyí ní ara àwon òrìsà gbogbo  
àti irúmólè gbogbo. Ní ìdání lójí, gbangba  
ni àwo wá n'dá orúkó Odù tí ó gbé won  
wá sí òde ayé àti bi Èṣù wòn yí ti se jé  
pé, wón jo n' fi esè rìn àrìn fesè-bosè  
wá sí ayé ni.

36 À fi àwon èniyàn ni kò le fojù kan tiwon  
látì mọọ dǎa ri ní ọ̀tò. Àwọn ẹ̀bọ̀ra, àwọn  
òrìsà, àwọn irúmólé, wòn mọọ ri ara  
wòn bá'yí pélú Èṣù wòn yi látì mọọ ráan  
ní ohun gbogbo tí wòn bá fẹ́ẹ̀ se tí; ọ̀ báà  
jé ọ̀nà n'kan tí Èṣù lè se ọ̀un ni.

37 Bí àwon òrìsà, bi wòn ti se wà pélú Èṣù  
àti Àwọn odù, Ifá tí ó si rọ ẹnìkálukù wá  
sí òde ayé bi wòn ti se wà ọ̀un niwòn yí.

---

<sup>29</sup> Elegbará é o Exu que acompanha Ogum.

---

<sup>29</sup> *Elégbára is the Èṣù who accompanies Ògún.*

Este texto, que a prática litúrgica confirma inteiramente, é de grande importância. Exu aparece como um dos elementos que são parte incontestável de tudo que existe. Sua função é resolver todos os “trabalhos”, achar todos os caminhos apropriados, abrindo-os ou fechando-os e, acima de tudo, dar toda assistência e poder para mobilizar e desenvolver não apenas a existência de cada indivíduo, mas também as tarefas atribuídas e delegadas a cada uma das entidades. Desta perspectiva, o papel de Exu como um dinamizador da vida não o obriga a nenhum posicionamento ético ou moral. Ele tanto ajuda Xangô a atirar suas pedras quanto Osanyin a preparar remédios. É sabido que seu poder pode ser usado tanto em trabalhos positivos como em negativos. É, talvez, neste nível de interpretação que Abimbola se refira a Exu como uma força neutra (ABIMBOLA, 1969, p. 392).

Veremos mais tarde que, enquanto esta interpretação é perfeitamente válida no que diz respeito a este aspecto “dinâmico” de Exu, de outros pontos de vista, ele assume posição e se transforma no controlador mais poderoso e árbitro de sacrifícios e oferendas em seu caráter de elebô (ẹlẹbọ). Elegbará, aquele que possui a força, seu controlador e ao mesmo tempo sua representação. Olorun delegou este poder a Exu, entregando-lhe o àdó-iràn, a cabaça que contém o poder que se propaga. Exu carrega àdó-iràn como um de seus principais emblemas. Em muitas esculturas e especialmente nos assentos, Exu é representado segurando uma cabaça com a extremidade alongada apontada para cima. Os iniciados explicam que ele precisa apenas apontar com seu adô para liberar e transmitir o poder inesgotável que contém.

Não é surpreendente que este aspecto de Exu, intimamente relacionado com Ogum,<sup>29</sup> tenha adquirido tanta supremacia a ponto de muitos pensarem que Elegbará seja outro nome de Exu. Ele é o àgbàrà, controlado e representado por Exu, que mobiliza todo e cada elemento no sistema e é o responsável por toda mudança.

*This document which fully confirms liturgical practice is of great importance. Eshu appears as one of the elements which form an indisputable part of all that exists. His function is to resolve all the 'works', to find all the proper ways, open or close them, and above all to apply all his assistance and power to mobilise and develop not only the existence of each individual, but the tasks assigned and delegated to each of the entities. From this point of view, Eshu's role as life mover does not tie him to any moral or ethical position. He equally helps Şàngó to shoot his lightning bolt as Ọsanyin to prepare medicines. It is well known in the cults that his power can be used in positive as well as negative works. It is perhaps at this level of interpretation that Abimbola refers to Eshu as a 'neutral' force (ABIMBOLA, 1969, p. 392).*

*We shall see later that, whilst this interpretation is perfectly valid with respect to this 'dynamic' aspect of Eshu, from other points of view Eshu assumes a position and changes into the most powerful controller and arbiter of sacrifices and offerings in his character of ẹlẹbọ. Eshu is the Lord of Power, Ẹlẹgbàrà, its controller at the same time as its representation. Ọlọrun delegated this power to Eshu by handing over to him àdó-iràn, the calabash which contains the power which propagates it self. Eshu carries the àdó-iràn as one of his principal emblems. Indeed, in many of the carvings and especially in the 'assentos', Eshu is represented bearing in his a long-necked calabash with the extremity pointing upwards. The initiated explain that Eshu needs only point with his àdó to unleash and transmit the inexhaustible power which it contains.*

*It is not surprising that this aspect of Eshu, intimately related with Ọgún,<sup>29</sup> should have acquired such supremacy, to the extent that Ẹlẹgbàrà is thought by many to be another name of Eshu. It is the àgbàrà, controlled and represented by Eshu, which mobilises each and every element in the system and is responsible for all change.*

# EXU

SÍMBOLO DO  
PRINCÍPIO DE  
PROCRIAÇÃO E  
ELEMENTO DE  
COMUNICAÇÃO  
E REPARAÇÃO

Exu é considerado Igbá-Ketá, terceiro na hierarquia do universo depois de Olorum e Orixalá, Òrìṣà-nlá. Sendo assim, Lucas reconhece: “Depois de Olorum, a divindade suprema, Exu é a única divindade que possui reconhecimento geral por toda a terra iorubá [...]. Ele é um orixá que ocupa o lugar mais importante entre todos os orixás” (LUCAS, 1948, p. 51). De acordo com um dos mitos da criação, Exu foi a primeira forma a existir. Antes dele havia a água e o ar; bem no princípio de tudo, havia apenas o ar. Olorum era uma massa de ar infinita. Quando ele começou a se mexer lentamente, a respirar, parte do ar transformou-se em uma massa de água e assim originou-se Orixalá. O ar e a água moveram-se, e parte deles tornou-se lama líquida. Desta lama, levantou-se um inchaço ou montículo, e surgiu a primeira matéria com forma,

# ESHU

SYMBOL OF THE  
PRINCIPLE OF  
PROCREATION  
ELEMENT OF  
COMMUNICATION  
AND REPARATION

*Eshu is considered Igbá-Keta, third in the hierarchy of the universe, after Olorun and Òrìṣà-nlà. Likewise, Lucas recognises: 'Next to Olorun, the Supreme Deity, Eshu is the only deity accorded general recognition throughout Yorubaland [...]. He is an orisha which occupies the most important place among the other orisha (LUCAS, 1948, p. 51). In accordance with one of the myths of creation Eshu was the first form to exist. Before him, there only existed air and water. At the very beginning of all, there was only air. Olorun was an infinite mass of air. When he began to move slowly, to breathe, part of the air changed into a mass of water and thus originated Òrìṣànlá. The air and the waters moved and part of them changed into liquid mud. From this mud, a swelling or small mound was raised, the first matter endowed with form, a*

uma lama avermelhada. Olorum admirou esta forma e soprou sobre o montículo, dando-lhe vida. Esta primeira forma de existência, a laterita, era Exu ou o protótipo de Exu, o ancestral ou Exu Agbá, o Exu que se tornou o rei de todos os seus descendentes, ou Exu Obá, ou também Exu Yangí, por conta de sua associação com a laterita, que é chamada de yangí. O Yangí é a representação mais importante de Exu. Fragmentos de laterita são sua representação mais direta, e são encontrados frequentemente encravados no chão, para indicar os lugares onde Exu é cultuado.

O nascimento de Exu Yangí aparece em vários mitos e em um deles a rocha se esfarela em vários fragmentos, derramando-se como uma chuva de pedras sobre todo o mundo. Outro ìtàn conta como a laterita tornou-se a representação de Exu Yangí, e como alguém deve proceder para sacralizar seu emblema, e como ele deve ser utilizado. Na Bahia ele é invocado da seguinte forma:

Èṣù Yangí Ọba Baba Èṣù  
Exu Yangí, rei e pai de todos os Exus.

Exu-Agbá é o pai ancestral de todos os Exus, e ele foi o primeiro a nascer. Como tal, é descrito como jovem em uma das principais histórias sobre o seu nascimento nos espaços do além, o orum, e na terra, o aiê, e sua subsequente multiplicação e expansão nos dois mundos.

Seria prudente, antes de tentar uma análise do aspecto simbólico de Exu como “descendente”, examinar a transcrição integral do ìtàn de Ifá que facilitará a interpretação que nos foi sugerida.

*reddish, muddy rock. Ọlorun admired the form and breathed over the mound, blowing his breath into it and giving it life. This form, the first form of existence, laterite rock, was Eshu, or rather a protoEshu, Eshu the ancestor or Èṣù Àgbà, the Eshu who was to be the king of all his descendants or Èṣù Ọba or also ÈṣùYangí, on account of his association with laterite, which is called Yangí. The Yangí symbol is the most important representation of Eshu. Fragments of laterite rock are his direct representatives and are frequently seen stuck in the ground to indicate places of Eshu worship.*

*The birth of Eshu Yangí appears in various myths and in one of them the rock splits into numerous fragments, showering like a rain of stones over the whole world. Another legend recounts how laterite came to represent Eshu Yangí, how one must proceed to consecrate his emblem and how it is to be used. In Bahia he is invoked thus*

Èṣù Yangí Ọba Baba Èṣù  
*Eshu Yangí king and father of all the Eshu*

*Èṣù-Àgbà is the father-ancestor of all the Eshu, but at the same time he is the first-born Eshu. As such, he is described as a youth in one of the principal stories of the birth of Eshu in the supernatural spaces, ọrun, and Earth, àiyé, and on his subsequent distribution and expansion in both worlds.*

*It may be prudent, before attempting an analysis of the symbolic aspect of Eshu as 'offspring', to give a full transcription of the Ifá stories, an examination of which will facilitate the interpretation which has suggested itself to us.*

# ORUN MORUN EŞÙ TABI ATORUN DORUN EŞÙ

## OGBE-HUNLE

- 001 Ó ki bayii nipa Eşù pe
- 002 Ìwá kú wàá
- 003 Ní mú wọn na rí ìrì kùrí
- 004 Adifá fún Orúnmilá
- 005 Nijò ti nlo rèè tòro omọ
- 006 Lọdọ Orişá Igbò wúji
- 007 Wọn ní kí ó rúbọ
- 008 Ki ó tóó lọ
- 009 Orúnmilá gbó, kò rúbọ

## ÌTÀN:

- 001 Tẹlẹtẹlẹ, siwaju ri
- 002 Olódumàrè pelu Orişá Igbòwúji
- 003 Ni wọn tii mea jọọ
- 004 Jókò ó şe edá ènià
- 005 Nigbàtí wọn yio dàá
- 006 Wọn da Eşu, Eşu si le
- 007 Ju àwọn méjèji lọ
- 008 Olọrun, Olodumàrè wa sọ fún Eşu pe
- 009 Ki o waa lọ gbè ọdọ Orişá ni ile
- 010 (Işedá Eşu) si nlo rèè gbé ibe
- 011 Orişá si n ran Eşù ni işe
- 012 Eşù a si mea jẹe
- 013 Ni ojo kan, Orúnmilá lo sọdọ Orişá
- 014 Ó ní ki ó fún òun ni omọ
- 015 Ti òun yio bí
- 016 Orişá ni òun ko tii dá àwọn ti òun n dá
- 017 Lọwọ tan
- 018 Pé ki Orúnmilá ki ó wá
- 019 Ni oşù kan sí àkókò náà

- 020 Orunmilá ni ó ti pẹ jù
- 021 Pe eyi ti o ba wa nile
- 031 Ki Orişá ki ó fún òun
- 032 Orişá ni ko si
- 033 Orunmilá ni eyí tí òun bá ni ilé àkò kán um nkò?
- 034 Pé kí Orişá ki ó fún òun ni èyí ùn náà
- 035 Orişá ni Orunmilá kò leè gbe ilé ayé sinín
- 036 Orúnmilá ni, òun yio sìn ín
- 037 Orişá ni ki Orúnmilá
- 038 Ki o lórèé fọ wọ
- 039 Kan an, ki o si pada
- 040 Ki ó maa lo sílé ayé
- 041 Nígbàtá yio fí ọwọ
- 042 Eşù li ó f'ọwọ kán
- 043 Ó f'ọwọ kánán tán
- 044 Ó si padá sí ayé
- 045 Bí Orúnmilá ti délé
- 046 Ó bá ọbínrin rẹ
- 047 Ti a n pe ni yeburu sun
- 048 Ọbínrin náà sí lóyún
- 049 Nigbàtì ó di ọşù méjìlá ti o jòdún
- 050 Yébìrè bi omọ ti o lóyún rẹ Orúnmilá yí
- 051 Omọ náà si jẹ ọkúnrin
- 052 Orúnmilá ní nìtórìpé
- 053 Orişá sọpé Alágbára ni
- 054 Omọ náà yio jẹ ó
- 055 O si sọ orukọ rẹ ni
- 056 Eşegbáa. (Eşegbara)
- 057 Bi iyá Eşù ti bi
- 058 Ti Orúnmilá wípé

059 Alágbára ni yio maa jẹ  
 060 Ọmọ náà Eṣù  
 061 Dahun o ni  
 062 Iyá Iyá  
 063 Ng o jẹ Eku  
 064 Iyá ni  
 065 Ọmọ naa jẹẹ  
 066 Ọmọ naa jẹẹ  
 067 Ọmọ l'Okùn  
 068 Ọmọ ni de  
 069 Ọmọ ni jìngìndìnríngìn  
 070 À mu ẹ yì, mú S'òrun  
 071 Ara ẹni

**ORIN:**

072 Iyá n wípé  
 073 Ma jẹẹ o  
 074 Ọmọ n wípé  
 075 Egbé Ṣaworo jìn – ùnkúnjìn  
 076 Ni wọn abá nlo rèè ra  
 077 Wọn sí ra gbogbo eku  
 078 Ilu tan; Nìgbàti eku tán  
 079 Ni luu ni Eṣù to o lo to  
 080 Ṣó pé òun yio j'eku mò  
 081 Nìgbàti ó di ọjò kejì  
 082 Tí wọn bi Eṣù, o ni  
 083 Iyá, Iyá,  
 084 Ng ó jẹ ẹja a a !  
 085 Iyá ni  
 086 Ọmọ maa jẹẹ  
 087 Ọmọ maa jẹẹ  
 088 Ọmọ l'okùn,  
 089 Ọmọ ni De  
 090 Ọmọ ni jìngìndìnríngìn  
 091 À mu ẹ yì, mú S'òrun  
 092 Ara ẹniá  
 093 Mọ n'ọmọ naá,  
 094 Maa jẹẹ oo!  
 095 Egbé Ṣaworo Jinùnkúnjìn  
 096 Ọrúnmilà tún ra  
 097 Gbogbo ẹja ti o wá  
 098 Ni ilú tan, ó ni ẹja ti tán o.

099 Nágba náà ni  
 100 Eṣu to danu dúró.  
 101 Nágbatí o di ọjò kẹta  
 102 Tí wọn bi Eṣù  
 103 O ní,  
 104 Iyá, Iyá,  
 105 Ng ó jẹ ẹiyẹ  
 106 Ng ó jẹ ẹiyẹ  
 107 Iyá ní  
 108 Ọmọ máa jẹẹ  
 109 Ọmọ máa jẹẹ  
 110 Ọmọ l'okun, ọmọ ni De  
 111 Ọmọ ni jìngìnríngìn  
 112 À mu ẹ Yi, mu S'òrun  
 113 Mọ r'ọmọ na,  
 114 Ají lo gba aṣo  
 115 Ọmọ máa jẹ oo

**ẸGBẸ: ṢAWORO JINÙNKÚNJIN**

116 Eṣù si jẹ gbogbo ẹiyẹ  
 117 Adie ati gbogbo nkan abiye tán poo  
 118 Ni ọjò kẹrin, Eṣù  
 119 Ni òun ó j'ẹrin  
 120 Iyá rẹ sì kọrin bi tii kọrin  
 121 Ni àkòkò, aja ni wọn koko ri,  
 122 Wọn pá ajá  
 123 Eṣù jẹẹ, ó tun bèèrè síi bèèrè ẹran  
 124 Wọn si PA gbogbo ajá tán poo,  
 125 Lẹhin náà wọn, tún PA gbogbo Ẹlẹde  
 126 Tán, wọn wàà pa gbogbo ẹwur, àgùtàn,  
 127 Malúù, Ẹṣin ati gbogbo ẹran inú ilú tán pàtà  
 128 Nìgbàti ó di ọjò karùn ùn  
 129 O ni, Iyá Iyá,  
 130 Ng ó jẹ ọ  
 131 Iyá ni, ki ó maa jẹ

**ẸGBẸ: ṢAWORO JINÙNKÚNJIN**

132 Eṣù si gbe Iyá rẹ  
 133 Ni tútù, ó jẹ  
 134 Bi Ọrúnmilà ti rí ẹyí  
 135 Ó Tọ àwọn babaláwo rẹ lọ  
 136 Lati bèèrè

- 137 Ohun tí òun lè ṣ kí ọmọ náà  
 138 Kí ó má baà pa oun jẹ  
 139 Àwọn Babaláwo ni,  
 140 Kí ó fí ida kan, owúkọ kan.  
 141 Àti ẹgbàá méje rúbọ  
 142 Ọrúnmilà si rúbọ  
 143 Nígbàtí ó di ọjọ kẹfà  
 144 O ni,  
 145 Bàbá, Bàbá,  
 146 Ng ó jẹ, ọ ọ!  
 147 Ọrúnmilà si kọrin bi ìyá Eṣù ti ma n kọrin

ẸGBÉ: ṢAWORO JÌNÙNKÚNJIN

- 148 Bí Eṣù ti dide, fi  
 149 Ó ng bọ, Ọrúnmilà  
 150 Ọrúnmilà o fa ida yọ, Eṣù si họ,  
 151 Ọrúnmilà si n lé e lẹ.  
 152 Nígbàtí Ọrúnmilà báà,  
 153 Ó bẹrẹ si i buu lẹgbé,  
 154 Bí ó bá Sá ekèrí kan Lara rẹ  
 155 Tí ó bá jù èyití ó bá jùuú sí ìbìkan  
 156 Eyíun yio di Yangi; nibiti  
 157 Ọrúnmilá bá jù u si.  
 158 Nígbàtí ó di igba ekírín  
 159 Ti Ọrúnmilà dànù Lara Eṣù  
 160 Ni ìyókù wáá dide  
 161 Ó wá n' sá á lọ.  
 162 Nígbàtí Ọrúnmilà  
 163 Yio fi tún báa, ó ti  
 164 Tún tóbi tàbí ní n' l'á to  
 165 Bi ó ti wà tẹ' lẹ'.  
 166 Níbití Ọrúnmilà  
 167 Gbégba a yi ni Ifá  
 168 Pè ni Ọrun Kejì.  
 169 Ọrúnmilà tún bu igba ekírí Lara r'ẹ,  
 170 gbogbo rẹ tún di Yangí  
 171 Ọrúnmilà tún leé dé Ọrun Kẹta,  
 172 O tún bu igba eírí Lara r'ẹ  
 173 otún fọnan dànù  
 174 Ọrúnmilà ṣe bè'ẹ ni ọrun kẹrin  
 175 Eṣù tún di Yangí  
 176 Ọrúnmilà lee dé ọrun Isal'ẹ merẹrin,

- 177 o bù lẹ gbẹ dànù bá kan náà  
 178 Àwọn si di Yangí  
 179 Ìdì ni yi tí ó fi jẹ pé bi a bá dé  
 180 Ọrun méeesán a kò lèe se àà bá  
 181 Yangí n' bẹ títí de òní  
 182 Nígbàtí Ọrúnmilá wáá lee de ọrun  
 ẹsèèsán tán  
 183 Eṣù ní ki o ma Le òun  
 184 Kiri mọ,  
 185 gbogbo ẹran ara òun  
 186 tí o tí di Yangí wọn hun ni,  
 187 Eṣù ni gbogbo wọn,  
 188 ki ó maa lọ ree kesi òun  
 189 latí ide wọn,  
 190 ki o maa rán wọn niṣe geg, bi ọmọ  
 191 bibi inu rẹ  
 192 o ni òun o si maa da Ọrúnmilà lóhun,  
 193 Nígbàtí tí wọn parí ọrọ wọn  
 194 ni Ọrun ikehin  
 195 Ọrúnmilá bere pé  
 196 Ìyá rẹ ti o pa jẹ n' kọ?  
 197 Eṣù dá Ìyá rẹ pada fún Ọrúnmilá  
 198 Eṣù ni ki  
 199 Ọrúnmilà ki ó maa késí òun  
 200 bí ó bá fẹẹ gba gbogbo àwọn nkan  
 201 bi ẹran ati eiyẹ  
 202 tí òun jẹ tí aiyé,  
 203 pé òun máà ràn àn lẹwọ  
 204 látí gbà pada fún làti ọwọ àwọn ọmọ  
 araiyé.  
 205 Pipadà ti Ìyá Eṣù  
 206 àti Ọrúnmilà yio pada – Ọde Ìwóró  
 207 ni wọn dé si,  
 208 ni Ìyá Eṣù bá bẹrẹ sí bi  
 209 Ọmọkùnrìn àti ọbìnrìn l'ọpọlọpọ.  
 210 Ogun lé wọn ni l'wóró,  
 211 Wọn bo si Kétu  
 212 Nígbàtí wọn de ilé,  
 213 Ọrúnmilà ké si Eṣù lati Ọde Ọrun,  
 214 Ó ní  
 215 Saré ó, wá gbà mi lẹwọ Ogun o o.

216 Eṣù Ódàrà  
217 Sarre wá  
218 Kí o wá gbà mi lẹwọ Ogun  
219 Eṣù waa sọkalẹ  
220 nille Kétu, o le Ogun lọ,  
221 Ó ní ki Bàbá tún pada si Óde Iwóró  
222 Kí wọn ó máà lọ gbe ibẹ,  
223 Ó wáà gbe Yangí kan fun wọn,  
224 Ó ní kí wọn ki ó gbée sí ọdọ,  
225 Pé bi Ogun bá de, ki wọn o maa ran  
Yangí naa ni  
226 Ó ní awọn ọmọ Iyá òun  
227 ti wọn yio bá máà kẹsí òun  
228 fún Iránlẹwọ kan,  
229 Kí wọn o maa wipe  
230 Ibá Ifá, Ibà Eṣù  
231 Ó sí júwe irú ewé  
232 tí wọn yio máà fi wé Yangí

233 tí wọn bá fẹ máà pè ni Eṣù  
234 tí Ágbára Eṣù yio fi máà wa ninu rẹ  
235 fun àwọn ọmọ Ọrúnmilà ti wọn jẹ ọmọ  
Iyá Eṣù  
236 Bí wọn bá si ti fi ewé na wẹ Yangí tán,  
237 Ágbára Eṣù yio wà ninú Yangí náà  
238 yio si maàà ẹ ẹ ti wọn ba pé ki ó ẹ  
239 Áwọn nkan tí ó ní kí wọn máà fún òun  
ni wọnyi,  
240 Ó ní  
241 Bí ó bá di ọjọ aré  
242 Ẹ fi epo fún Eṣùgbáa  
243 Bí ó bá di ọjọ Iyá  
244 Kí ẹ mú àdì fun Eṣù  
245 Eṣù j'òkò, j'ẹlẹde  
246 Bara nyan gbẹgí gbẹgí gbẹgí  
247 Ogun gbogbo nlọ  
248 Kọrọ, kọrọ – kọrọ.

**OGBE-HUNLE**

- 001 Que recitou o seguinte:  
 002 É uma exigência corajosa  
 003 Que faz, para que as pessoas tenham  
 uma conduta ofensiva.  
 004 Eles recitaram o odu para Orumilá,  
 005 No dia em que ele foi pedir um filho  
 006 Para Orixá ìgbò wújì.  
 007 Eles o orientaram a dar uma oferenda  
 008 Antes de ir fazer o pedido.  
 009 Orumilá ouviu, mas não fez a oferenda.<sup>30</sup>

**ÌTÀN:**

- 010 No começo dos tempos,  
 011 Olodumaré e o Orixá ìgbòwújì (Orixalá)  
 012 Estavam juntos  
 013 Trabalhando na criação do homem.  
 014 Enquanto isso,  
 015 Eles criaram Exu.  
 016 Exu era mais difícil que eles dois.  
 017 Olorum e Odolumaré falaram para Exu que  
 018 Ele deveria ir viver com os orixás em casa  
 deles  
 019 Exu ìşèdà foi e ficou na entrada da casa.  
 020 Os orixás enviaram Exu como seu re-  
 presentante;  
 021 Exu costumava executar seus deveres.  
 022 Um dia Orumilá foi a Orixá  
 023 Ele pediu que lhe desse um filho  
 024 [Um filho] Que nascesse.  
 025 Orixá disse que ele ainda não havia aca-  
 bado de criar aquele

- 026 Que ele ainda devia ser criado  
 027 E que Orumilá deveria voltar  
 028 Dentro de um mês.  
 029 Orumilá disse: é muito tarde,  
 030 Qualquer filho que Orixá tivesse feito  
 031 Ele deveria lhe dar.  
 032 Orixá disse que não tinha nenhum  
 033 Orumilá disse: “Que tal aquele que vi na  
 entrada da casa?”  
 034 Orixá deveria lhe dar aquele mesmo.  
 035 Orixá disse: “Orumilá, você não pode  
 tê-lo na terra para mimá-lo”.  
 036 Orumilá disse: “Eu irei mimá-lo”.  
 037 Orixá então disse que Orumilá  
 038 Deveria ir e colocar suas mãos nele  
 039 E voltar,  
 040 Retornar ao mundo.  
 041 Quando ele colocou suas mãos  
 042 Foi sobre o próprio Exu.  
 043 Tendo tocado Exu,  
 044 Ele retornou para o mundo.  
 045 Enquanto Orumilá ia a caminho de casa  
 046 Ele teve relação com sua mulher,  
 047 Chamada Yébiírú,  
 048 À mulher engravidou.  
 049 Quando se passaram doze meses, um  
 ano completo,  
 050 Yébiírú deu à luz um filho que havia sido  
 concebido por Orumilá  
 051 A criança era um varão.  
 052 Orumilá disse que  
 053 Porque Orixá lhe falou que esse filho

054 Teria enorme poder  
055 Ele o chamaria  
056 Elegbará.  
057 Quando a mãe de Exu o trouxe ao mundo,  
058 Orumilá disse:  
059 Elegbará.<sup>31</sup>  
060 O próprio filho, Exu,  
061 Respondeu e disse:  
062 Mãe, mãe  
063 Eu quero comer preá  
064 A mãe disse:  
065 Filho, come  
066 Filho, come  
067 Um filho é como contas de coral  
068 Um filho é como cobre,  
069 Um filho é como uma alegria infinita  
070 Aquele que nos representa com honra  
071 E nos representará depois da morte.

CANTO:

072 A mãe continuou cantando:  
073 Come, filho; come, filho  
074 Criança, come.

CORO: ŞAWORO JINKIINGINI!<sup>32</sup>

075 Então eles foram comprar preás secos  
076 Até que todos os preás tivessem acabado.  
077 Quando não havia mais preás na cidade,  
078 Exu parou  
079 Chorando porque queria comer mais preá.  
080 No dia seguinte  
081 Ao seu nascimento, Exu disse:  
082 Mãe, mãe  
083 Eu quero comer peixe  
084 Sua mãe falou:  
085 Filho, come  
086 Filho, come  
087 Uma criança é como contas de coral  
088 Uma criança é como cobre  
089 Uma criança é como uma alegria infinita,  
090 Que nos representa com honra  
091 E nos representará depois da morte  
092 Já que tive um filho,  
093 Que continue a comer

CORO: ŞAWORO JINKIINGINI!

094 Orumilá comprou  
095 Todo peixe seco que havia na cidade  
096 Até quando falou: o peixe acabou.  
097 Foi nessa hora  
098 Que Exu parou de chorar.  
099 No terceiro dia  
100 Do nascimento de Exu,  
101 Ele disse:  
102 Mãe, mãe  
103 Eu quero comer aves  
104 Eu quero comer aves  
105 A mãe falou:  
106 Come, filho  
107 Come, filho  
108 Uma criança é como contas de coral, uma  
criança é como cobre,  
109 Uma criança é como uma alegria infinita,  
110 Que nos representa com honra e nos  
representará após a morte  
111 Já que tive um filho,  
112 Que, quando acorda, usa duzentas vesti-  
mentas diferentes.  
113 Filho continue a comer.

CORO: ŞAWORO JINKIINGINI!

114 Exu comeu todas as aves; todas as que  
existiam  
115 Galinha e todo animal de penas que existia.  
116 No quarto dia,  
117 Exu disse que queria comer carne.  
118 Sua mãe cantou como costumava: Come,  
filho, come...  
119 Eles encontraram apenas cachorro  
120 Eles mataram o cachorro.  
121 Exu comeu e continuou pedindo mais carne.  
122 Eles mataram todos os cachorros  
123 Depois disso, eles mataram todos os porcos.  
124 E continuaram matando todos os bodes,  
carneiros,  
125 Touros, cavalos e todo tipo de animal de qua-  
tro patas de toda a cidade, até o extermínio.  
126 No quinto dia, Exu disse:  
127 Mãe, mãe

128 Eu quero comer você  
129 Sua mãe falou que ele deveria comê-la:  
Come, filho, come...

CORO: ŞAWORO JINKIINGIN!

130 Exu tomou sua mãe  
131 E a comeu.  
132 Quando Orumilá viu isso  
133 Foi ao seu babalaô  
134 Para lhe perguntar  
135 O que ele deveria fazer para que a criança  
136 Não o matasse e devorasse.  
137 O babalaô disse  
138 Que ele deveria usar uma espada, um bode  
139 E quatorze mil cauris para fazer oferenda.<sup>33</sup>  
140 Orumilá fez a oferenda.  
141 No sexto dia do nascimento de Exu  
142 Ele disse:  
143 Pai, pai  
144 Eu quero comer você.  
145 Orumilá então cantou a cantiga da mãe  
de Exu: Filho, come...

CORO: ŞAWORO JINKIINGIN!

146 Quando Exu levantou-se  
147 E avançou contra ele,  
148 Quanto Orumilá puxou a espada, Exu  
saiu correndo.  
149 Orumilá o perseguiu.  
150 Quando Orumilá o alcançou,  
151 Ele o cortou com a espada.  
152 Quando ele cortava um pedaço de seu corpo  
153 E o atirava para qualquer lugar, cada pe-  
daço atirado  
154 Transformava-se em Yangí,  
155 Em qualquer lugar que Orumilá o atirasse.  
156 Depois que Exu teve seu corpo cortado  
157 Em duzentos pedaços, por Orumilá,  
158 O que restou dele se pôs em pé  
159 E continuou a escapar.  
160 Antes que Orumilá  
161 Pudesse alcançá-lo novamente,  
162 Ele já estava de novo grande e inteiro  
163 Como era antes.  
164 O lugar onde Orumilá

165 O encontrou novamente é chamado por Ifá

166 O segundo orum.

167 Orumilá cortou novamente duzentos pe-  
daços do seu corpo

168 Todos eles se tornaram Yangí.

169 Então Orumilá o perseguiu até alcançá-  
lo no terceiro orum;

170 Novamente ele cortou duzentos pedaços  
de seu corpo

171 E os atirou por todos os cantos.

172 Orumilá fez, então, o mesmo no quarto  
orum.

173 Exu tornou-se de novo Yangí.

174 Então Orumilá o perseguiu por todos os  
quatro espaços do orum

175 Ele o cortou com a espada e jogou os pedaços

176 Como havia feito antes, e estes pedaços  
tornaram-se Yangí.

177 Esta é a razão pela qual quando alguém  
chega a qualquer

178 Dos nove espaços do orum, deve en-  
contrar ali

179 Os Yangí, até hoje.

180 Depois que Orumilá o perseguiu por to-  
dos os nove espaços do orum

181 Exu disse a Orumilá que não deveria mais  
persegui-lo

182 De um lugar para outro

183 E que todos os pedaços de seu corpo

184 Que se tornaram Yangí

185 Exu disse que Orumilá

186 Poderia ir, aos pés deles,

187 Consultar, de tempos em tempos, e enviar  
cada um deles

188 Para realizar qualquer coisa que lhe en-  
comendasse,

189 Como quem envia seu próprio filho.

190 Ele disse que responderá sempre que  
Orumilá o convocar.

191 Quando eles terminaram seu diálogo,

192 No último orum,

193 Orumilá lhe perguntou

194 Sobre sua mãe, que ele havia devorado;  
onde ela estava?

195 Exu devolveu a mãe para Orumilá  
 196 Exu disse que  
 197 Orumilá deveria chamá-lo  
 198 Se quisesse recuperar  
 199 Todo e cada um dos animais e das aves  
 200 Que ele comera na terra  
 201 Que ele ajudaria  
 202 A receber de volta das mãos de todas as  
 pessoas do mundo.  
 203 Exu retornou a sua mãe  
 204 E Orumilá estava na cidade de Iwóro  
 205 Onde eles ficaram  
 206 A mãe de Exu começou a dar à luz  
 207 Muitos filhos do sexo masculino e feminino.  
 208 Uma guerra estourou na cidade de Iwóro  
 209 E eles se mudaram para Queto.  
 210 Quando eles chegaram lá  
 211 Orumilá invocou Exu do orum.  
 212 Ele disse:  
 213 Venha depressa me resgatar das mãos  
 destes guerreiros (Ajogun)  
 214 Exu Odára,  
 215 Venha mais que depressa  
 216 E me resgate da guerra que estourou  
 217 Exu, então, veio a este mundo,  
 218 Na cidade de Queto, e expulsou os guer-  
 reiros.  
 219 Ele disse que seu pai deveria voltar para  
 a cidade de Iwóro  
 220 Que eles deveriam ir e morar lá.  
 221 Ele então deu um Yangí para eles  
 222 E disse que eles deveriam mantê-lo muito  
 perto deles  
 223 E que a qualquer momento que a guerra

estourasse, eles deveriam enviar este Yangí,  
 pedindo que ele realizasse qualquer tra-  
 balho que eles quisessem.  
 224 Ele disse que todos os descendentes de  
 sua mãe  
 225 Que quisessem chamá-lo,  
 226 Para os ajudar,  
 227 Que eles deveriam recitar  
 228 Louvores para Ifá, louvores para Exu.  
 229 E descreveu as espécies de folhas  
 230 Que eles deveriam usar para lavar o Yangí  
 231 Para ser enviado como seu representante  
 232 E para possuir o poder de Exu, que este  
 poder permaneceria com ele.  
 233 Por todos os descendentes de Orumilá  
 que são descendentes de sua própria mãe.  
 234 Após lavar o Yangí com as folhas  
 235 O poder de Exu entrará no Yangí  
 236 Para que ele realize todo trabalho que eles  
 queiram que ele realize  
 237 Abaixo estão os elementos que ele ordenou  
 que eles dessem a Exu  
 238 Ele disse:  
 239 Se for um dia de paz,  
 240 Ofereçam epó (azeite de dendê) a Eleg-  
 bará;  
 241 Mas se for um dia de luta,  
 242 Derramem adi (óleo do caroço do dendê)  
 em Exu.  
 243 Exu come cachorros, come porcos.  
 244 Bará caminha altivamente e devagar, ba-  
 lançando-se à direita e à esquerda.  
 245 Todos os agressores estão indo embora,  
 246 Enquanto ele caminha altivo.

<sup>30</sup> Os nove primeiros versos referem-se aos nomes dos baba-  
 laôs que consultaram Ifá e recitaram o odu que foi marcado  
 no opón Ifá como resposta à consulta de Orumilá.

<sup>31</sup> Elegbará é aquele que possui egbará, o poder que se expande.

<sup>32</sup> Expressão formada por onomatopeia: o tilintar de gui-  
 zos, que expressa alegria ruidosa.

<sup>33</sup> Cauri, molusco do gênero *Cypraea*, da espécie *C. mo-  
 neta* e *C. annulus*; búzio usado como moeda, no século  
 XVIII, na costa ocidental da África.

## ATỌRUN DỌRUN EŞÙ

### OGBE – HUNLE

- 001 Which recites as follows:  
002 It is a hearty demand (searching in a hearty way)?  
003 That makes people to have offensive behaviour.  
004 They recited the Odu for Orunmilà,  
005 On the day when he went to request a child  
006 From Orisha Igbò wújì.  
007 They asked him to make offering  
008 Before he would go.  
009 Orúnmilà heard, did not perform the offering.<sup>30</sup>

### ÌTÀN

- 010 Before and in the beginning,  
011 Olódumarè and Orisha Igbò wújì (Ọ̀risànlá )  
012 They were together  
013 Sitting working on creating man.  
014 When they continued creating,  
015 They created Eshu, Eshu was  
016 [more] difficult than the two of them.  
017 Olódumarè told Eshu that  
018 He should go to live with the Orisha in his house  
019 Eshu went and live there at the entrance house  
020 Orisha sent Eshu as a representative,  
021 Eshu used to execute the duties.  
022 One day, Orúnmilá went to Orisha,  
023 He asked him to give him a child  
024 To be born.  
025 Orisha said that he has not yet finished

- creating the one he  
026 Has yet to create.  
027 That Órúnmilà should come back.  
028 In a month from then,  
029 Órúnmilà said, it is too late,  
030 That whatever child he has made,  
031 That Orishas hould give to him.  
032 Orisha said there is none.  
033 Ọ̀rúnmilà said, what of that one he have seen at the entrance house?  
034 That Orisha should give him that very one.  
035 Orisha said, Ọ̀rúnmilà you cannot afford to have him on Earth to pet.  
036 Ọ̀rúnmilà said, I will pet him  
037 Orisha said that Ọ̀rúnmilà  
038 Should go and lay his hand  
039 On him and go back,  
040 And return to the world.  
041 When he put his hand  
042 It was on Eshu himself.  
043 Having touched him,  
044 He went back to the world  
045 As Ọ̀rúnmilà came to reach his house,  
046 He had intercourse with his wife.  
047 By name Yebìírú.  
048 The woman became pregnant.  
049 When it was 12 months, a complete year,  
050 Yebìírú gave birth to a child which child had been conceived by Ọ̀rúnmilà.  
051 The child was a male.  
052 Ọ̀rúnmilà said, because  
053 Orisha told him that the child  
054 Will be the possessor of power,

055 He called him  
 056 Eḷegbárá.  
 057 As Eshu's mother delivered  
 058 And Ọrúnmilà said:  
 059 Eḷegbárá,<sup>31</sup>  
 060 The child himself, Eshu,  
 061 Answered and said:  
 062 Mother, mother,  
 063 I want to eat bush rats.  
 064 The mother said:  
 065 Son, eat on,  
 066 Son, eat on.  
 067 A child is like red ball beads,  
 068 A child is like brass,  
 069 A child is like long-lasting joy,  
 070 Whom one had as a presentable honour  
 and represents after death,  
 071 Ourselves.

**SONG**

072 The mother continued saying:  
 073 Son eat on; son, eat son.  
 074 Child, eat on.

**CHORUS: ŞAWORO JINKIINGIN!<sup>32</sup>**

075 The they went to buy dry rat,  
 076 Until all rats were sold out  
 077 Of that town; when there were no more  
 078 Rats in the town, was when Eshu stopped  
 079 Crying that he wanted to eat rat again.  
 080 The next day after  
 081 Eshu was born, he said:  
 082 Mother, mother  
 083 I want to eat fish  
 084 His mother said,  
 085 Child, eat on,  
 086 Child, eat on,  
 087 A child is like red ball beads,  
 088 A child is like brass,  
 089 A child is like long-lasting joy,  
 090 Whom one had as a presentable honour  
 and represents after death  
 091 Ourselves.  
 092 For so much I have got a child,  
 093 Carrying on eating,

**CHORUS: ŞAWORO JINKIINGIN!**  
 094 Ọrúnmilà bought  
 095 All the dry fish which were  
 096 in that town entirely when he said, fish  
 have finished,  
 097 Then was the time  
 098 Eshu stopped crying.  
 099 When it was the third day  
 100 After the birth of Eshu  
 101 He said:  
 102 Mother, mother  
 103 I want to eat birds,  
 104 I want to eat birds.  
 105 The mother said:  
 106 Child eat on,  
 107 Child eat on,  
 108 A child is like red ball beads, a child is  
 like brass  
 109 A child is like long-lasting joy  
 110 Whom one had as a presentable honour  
 and represents after death ourselves.  
 111 For so much, I have got a child,  
 112 One who wakes up and uses 200 differ-  
 ent garments.  
 113 Child carrying on eating.

**CHORUS: ŞAWORO JINKIINGIN!**

114 Eshu eat up all the birds,  
 115 Chickens and every feathered pet existent.  
 116 On the fourth day,  
 117 Eshu said he wanted to eat meat.  
 118 His mother sang as she used to sing:  
 Child eat on....  
 119 It was just dog they found.  
 120 They killed the dog.  
 121 Eshu ate, he continued asking for more  
 meat.  
 122 And they killed all the dogs entirely  
 123 After that they again killed all the pigs.  
 124 They continued killing all the goats, sheep,  
 125 bulls, horses and all kinds of 4-legged  
 animals in the city entirely. They were no  
 more, until total extermination.  
 126 On the fifth day, Eshu said:  
 127 Mother, mother  
 128 I want to eat you.

129 *His mother said, that he should eat her:  
child eat on....*

CHORUS: ŞAWORO JINKIINGIN!

130 *Eshu got hold of his mother*

131 *Raw and ate her.*

132 *When Ọrúnmilà saw this,*

133 *He went to his Babaláwo*

134 *To inquire*

135 *What he should do so the child*

136 *Might not kill him and devour him.*

137 *The Babaláwo said*

138 *That he should use one sword, one he-goat.*

139 *And 14,000 cowries for making offering.<sup>33</sup>*

140 *Ọrúnmilà made the offering*

141 *On the sixth day, Eshu was born*

142 *He said:*

143 *Father, father,*

144 *I want to eat you.*

145 *Ọrúnmilà then sang the Eshu's mother's  
song: Child eat on....*

CHORUS: ŞAWORO JINKIINGIN!

146 *As Eshu stood up*

147 *Towards him,*

148 *As Ọrúnmilà draw the sword out, Eshu  
put to his heel,*

149 *Ọrúnmilà pursuing him.*

150 *When Ọrúnmilà reached him,*

151 *he cut him with the sword*

152 *If he cuts one piece from his body*

153 *And threw it; each of the thrown out  
pieces to anywhere,*

154 *Each one would become Yangí anywhere*

155 *Ọrúnmilà threw it to*

156 *After it became 200 pieces that*

157 *Ọrúnmilà cut from Eshu's body,*

158 *The rest of him stood up*

159 *And went on escaping.*

160 *Before Ọrúnmilà*

161 *Could reach him again, he*

162 *Had become big and great as*

163 *He was before.*

164 *The place where Ọrúnmilà*

165 *Met him again is called by Ifá*

166 *The second ọrun.*

167 *Ọrúnmilà again cut 200 pieces of his body.*

168 *All of them turn to Yangí*

169 *Ọrúnmilà pursuit him till reaching the  
3<sup>rd</sup> ọrun;*

170 *He again cut 200 pieces of his body.*

171 *All of them he threw all around.*

172 *Ọrúnmilà did again the same in the  
fourth ọrun.*

173 *Eshu became again Yangí*

174 *Then Ọrúnmilà pursued him through all  
the four ọrun isalẹ*

175 *He cut him with the sword, threw the  
pieces as he did*

176 *Before; the very pieces became Yangí*

177 *That is the reason why, when one  
reaches any of*

178 *The nine ọrun, we must find*

179 *Yangís there to this today.*

180 *After Ọrúnmilà drove him through all the  
nine ọrun,*

181 *Eshu said that he, Ọrúnmilà, should not  
pursue him*

182 *From one place to another again.*

183 *All the pieces of his body*

184 *That had become Yangís,*

185 *Eshu said, all of them are the ones, Ọrúnmilà*

186 *Should go and consult from time to time,*

187 *At the foot of them,*

188 *And send any of them, to go and do  
anything, and execute accordingly to  
[perform] the works commanded, as  
one sends his own*

189 *True-found child.*

190 *He said, he will be answering, through  
all these pieces-stone, any time Ọrúnmilà  
will call him.*

191 *When they finished their discussion,*

192 *At the the last ọrun,*

193 *Ọrúnmilà asked him about*

194 *His mother that he has devoured,  
where is she?*

195 *Eshu returned his mother to Ọrúnmilà.*

196 *Eshu said that*

197 *Ọrúnmilà should call him*

198 If Ọrúnmilà wants to get back all and  
 199 Each of the animals and birds  
 200 Which he ate on the Earth  
 201 That he will assist,  
 202 By getting back [the animals and birds] from  
 the hands of all the people of the world.  
 203 The return of Eshu's mother  
 204 And Ọrúnmilà was at Iworo town,  
 205 Where they stayed.  
 206 The mother of Eshu started to give birth  
 207 To many many male children and female.  
 208 A war broke out at the town of Iworo  
 209 And they shifted to Ketu.  
 210 When they reached there  
 211 Ọrúnmilà invoked Eshu from ode ọrun,  
 212 He said,  
 213 'Run hastily to rescue me from the hands  
 of this warriors (Ajogun)  
 214 Eshu Ọdàrà  
 215 Runhastily,  
 216 And come to rescue me from out-  
 break of war'  
 217 Eshu then came to the Earth  
 218 In the town of Ketu; he drove away  
 the assailants.  
 219 He said that his father should go back to  
 Iworo city,  
 220 That they should go and live there.  
 221 He gave one Yangí to them.  
 222 He said that they should keep it near them,  
 223 That at any time a war [should] arise, that

they should send this Yangí, asking it to per-  
 form any work they would wish for them.  
 224 He said, all the children of his mother,  
 225 Who would like to call him  
 226 For help  
 227 They should recite  
 228 'I pay propriety to Ifá, I pay propriety to Eshu'.  
 229 And described the king of leaves  
 230 Which they should use to wash the Yangí  
 231 Which they want to be sent and that  
 as his deputy  
 232 Will possess Eshu's power, agbára Eshu,  
 and shall remain in it.  
 233 For all the children of Ọrúnmilà who are  
 children of Eshu's mother.  
 234 After washing with the leavesthe said Yangí,  
 235 The power of Eshu will enter that Yangí  
 236 And it will be doing any work they want  
 him to perform  
 237 The following are the things which he  
 ordered them to give to him  
 238 He said,  
 239 'If it is on a day of peace  
 240 You give palm oil to Eḷẹgbàà;  
 241 If it is on day of battle,  
 242 You pour the kernel oil to Eshu'.  
 243 Eshu eats dogs, eats pigs.  
 244 Bara walks lordly and slowly balancing  
 left and right.  
 245. All the assailants are going away  
 246 As he walks in lordly and stealthily.

<sup>31</sup> Eḷẹgbàrá is that which possesses egbàrá, the power that expands.

<sup>32</sup> Onomatopoeic expression that indicates the sound of rattles, which express unbridled joy.

<sup>33</sup> Cowries are molluscs of the *Cypraea* genus from the *C. moneta* and *C. annulos* species; cowries were used as currency in 18th-century West Africa.

Como vemos neste itàn, Exu Agbà foi criado por Olorum e Orixalá, o ar e a água do mito relatado. Exu é mais habilidoso, inteligente e forte (le)<sup>34</sup> que os outros, além de ser de difícil trato. Olorum o envia a Orixalá, que o coloca longe de si próprio, perto da entrada principal e o despacha, como seu representante, para realizar “trabalhos”. Porém, nenhuma criança havia sido moldada ainda. Exu é a primeira criança da criação, a primeira a existir. Como tal, ele é transferido para a terra, como filho de Orumilá e sua esposa. Exu, concebido pelo movimento da água e do ar, nos espaços infinitos do orum, foi renascido e transferido para o mundo pela cópula de um par formado por um elemento masculino e um feminino. Em um processo de crescimento e expansão, que consiste em se multiplicar infinitamente enquanto ainda houver existência, Exu descendente, vindo de sua mãe e cortado pela espada de seu pai, irá se dividir e reproduzir, populando e dando vida a cada um dos elementos que individualmente o representa.

O número 200, além de convencionalmente indicar grandes quantidades, está sempre relacionado com Exu e suas representações ou com as entidades de significado similar ao dele.<sup>35</sup> Também veremos esta analogia mais adiante no mito de Orişirişî Èşù, em que o número aumenta para 1.200, com o mesmo significado.

Exu e suas representações estão sempre associados com o lado esquerdo, tal como os 200 imalés míticos da cultura nagô, que também estão à esquerda.

No Brasil e no oeste da África os nomes

*Likewise in this itàn, Eshu Àgbà is created by Olorun and Orixalá, the air and water of the myth related earlier. Eshu is more skilled, intelligent and strong (le)<sup>34</sup> than either and is difficult to deal with. Olorun sends him to Orixalá, who places him far from himself, near the main entrance and dispatches him as his representative to carry out 'works'. But no child had yet been moulded. Eshu is the first child of creation, the first to exist. As such, he is transferred to Earth, where he is born as the son of Orumilá and his wife. Eshu, conceived of the movement of air and water in the infinite spaces of orun, is reborn and translated to the world, àiyé, conceived by the copulation of a pair formed by a male and a female element. In a process of growth and expansion which is to multiply and infinitum, so long as there shall be existence, Eshu-offspring, issuing from his mother and cut by his father's sword, will divide and reproduce, populating and giving life to each of the elements which individually represent him.*

*The number 200, apart from conventionally denoting a large quantity, is always related to Eshu, and his representatives, or with entities of parallel significance to Eshu. This will also be seen later in the myth of Orişirişî Èşù, in which the number is increased to 1,200 with the same significance.<sup>35</sup>*

*Eshu and his representatives are always associated with the left-hand side and likewise the 200 mythical imolè of the Nagô system are of the left.*

*Although in Brazil as well as in West*

das entidades são Imọlẹ ou Irúnmọlẹ, Èbora ou Órísá, todos empregados com significado equivalente e geralmente traduzidos livremente por “deuses” ou “divindades”, mas existem distinções importantes entre eles, embora estas definições estejam além do foco deste trabalho. Neste ponto, será suficiente explicar que dos 600 imalés que vieram do orum para criar e estabelecer a terra e todas as suas atividades, 400 são da direita e 200 da esquerda. O número 200 é a alegoria que representa os descendentes de Exu – os 200 Yangís individualizados e distribuídos por todo o orum e o aiê –, cópias fiéis do Exu original. Os pedaços de matéria cortados de seu corpo mantiveram seu princípio vital e de procriação e adquiriram vida individualizada.

De um ponto de vista diferente, este ìtàn ilustra outra característica importante: a relação entre a voracidade de um recém-nascido e a devolução posterior de tudo que ele devorou, sobretudo a mãe.

O segundo ìtàn, que complementa o primeiro, será transcrito a seguir e permitirá uma compreensão melhor deste aspecto. Ele faz parte do odu Òṣetùá, o décimo sétimo, além dos dezesseis principais odus de Ifá, sem o qual todo o sistema oracular de Ifá permaneceria paralisado.

*Africa the names of the entities are Imọlẹ or Irúnmọlẹ, Èbora or Órísá they are all used with an equivalent meaning, generally translated, pretty freely, as 'gods' or 'deities', there are important distinctions between them, which are however beyond the scope of this study. Suffice it to explain here that, out of the 600 Imọlẹ which came from the ọrun to create and establish the Earth and all its activities, 400 were of the right-hand side and 200 of the left-hand side; 200 is the figure which represents Eshu's descendants, the 200 individualised Yangí, distributed in all the ọrun and on Earth, and faithful copies of the original Eshu-offspring. The pieces of matter cut off from his body carried with them the vital principle, and the principle of procreation, and acquired individualised life. From a different point of view, this story illustrates another important characteristic: the relationship between the voracity of the new-born and the later giving back of all that he has devoured, including and above all his mother. We shall transcribe the second ìtàn, which supplements the first one and will allow a better development of this aspect. It forms part of the Òdu Ifá, the 17<sup>th</sup> member of the 16 principal Òdu Ifá, without which the entire Ifá system would remain paralysed.*

<sup>34</sup> De acordo com Abraham (1979, p. 406): “1. é forte...; 2. é duro..., é cruel, 3. é difícil”. Conforme *A Dictionary* (1969, p. 152): “hábil, poderoso, capaz!”.

<sup>35</sup> Abraham lista “Igba-abéřé: 200 agulhas”, como o nome apropriado para Ilari, os arautos da corte de Oió, que são dedicados a Exu. Sobre a relação entre Ilari e Exu, ver também Jonhson, Verger e Morton-Williams.

<sup>34</sup> According to Abraham (1979, p. 406): “1. Is strong...; 2. Is hard..., is cruel; 3. Is difficult”. According to *A Dictionary* (1969, p. 152): “able, powerful, capable”.

<sup>35</sup> Abraham lists “Igba-abéřé: 200 needles” as a proper name for the Ilari, messengers at the court of Oyo who are dedicated to Eshu. On the relationship between the Ilari and Eshu, see also Johnson, Verger and Morton-Williams.

# ÌTÀN ÒŞETÙÁ

Èyì ní ìtàn Òşetùá nínú odù Ifá. Itàn Eşù ní ònà tí Eşù gbá tí n'fí'n'gbé ẹbọ lọ sí esẹ Olódùmarè, àti ibùfín. Ibùdà ẹbọ, tí Eşù fi jẹ òjìşẹ ẹbọ láyé – lẹrun.

Òşetùá 16 sọ gbogbo ìtumò àwọn àbájáde ìtàn wọn yí gbangba b'yí. Nínú ìtàn 'yí, ọrọ Ọrúnmilà, nínú àşọ yéni l ẹ, ó wí bá'yí: Ó ní –

Kóunkòrò

N lawo Ewí ayé

Ọlẹrùn mù dẹdẹde kale

Awo o gbàun – gbàun!

Àwọn Alákà ní n'be lódò

Wọn n'te tutu niniini.

Àwọn wọn yí ni Babaláwo

Tó dífá fún Irínwó Irúnmoḷe.

O yù kòtún

Wọn dá fún igba moḷe

O yù kòsì

A dífá fún Ọşun

Senge sín Olóyà iyùn

Níjò tó sikeṭàdínlógún

Gbogbo irúnmoḷe wá sóde isálú ayé.

Nígbà tí Olódùmarè

Tí ó rán àwọn Orişá meṭàdínlógún 'yí

Wá sí òde ayé pé kí wọn ọ má tẹ ilé ayé dó.

Wọn sí rọ sí ayé ní igbà yí

N'ka tí Olódùmarè é kọ wọn

Láti òde ọrun tí ó jẹ

Ópómúléré ayé fún igbésì àwọn ọmọ èniyàn

Àti àwọn ẹbọra.

Olódùmarè é kọ wọn wí pé

Bí wọn bá dé ayé

Kí wọn ó lá igbó orò

Kí wọn ó si la igbò eégún

Tí ọn n'pè ní Igbó Ọpa.

O ní kí wọn ó si la Igbódù fún Ifá

Tí wọn ó! gbé mọọ lọ rẹ é teniyan nífá.

Ón ní kí wọn ó la pópó

Fún Orişá, kí wọn ó mọọ pe ibe ní Igbóòşà

Gbogbo àwọn işesí ojúbọ 'yí

Olódùmarè é kọ wọn

Àti b'wọn ó tí mọọ şe gbogbo àwọn

ètutù wọn 'yí

Tí kò fi ní si àşipà ikú

Àbí ri ràgàn, làiròmọ bi

Kọ mọşe sí

Àti ọ şì, kọ mọ şe si nì ayé

Àti àrùn àimọdí,

Kó mọ şe mọọ şe si wọn

Àti àlùbà, kọ mọ şe wà fún wọn

Ìparun àti ìràta, kọ mọ şe si fún wọn.

Gbogbo n'ńkan wọn yí ni Olódùmarè é

Fi kọ àwọn Orişá meṭàdínlógún 'yí

Ó si rán wọn pé kí wọn ó mọọ lọ sí ilé ayé

Láti mọọ lọ rẹ é şe gbogbo rẹ

Níghà tí wọn rọ sí òde ayé

Lóòtò wọn làgboro.

Wọn lagbó eégún

Wọn lagbó Ifá tí à n'pè nígbóódù

Wọn sí tún la pópò fún Oríṣá  
 Tí à n'pè nigbòòòṣà.  
 Wọn ṣe gbogbo àwọn ètò wọnwọn yí  
 Bí èniyàn kàn bá wà tí àra a rẹ ọ bá á le  
 Tò bá lọ dáfá lẹwọ Ọrúnmilà,  
 Tó bá jẹ eégún ni ọ bá gbá á sílẹ,  
 Yíò sọ fún pé à fi ki wọn ó múu lọ  
 Si Igbó eégún, nígbó Igbàlẹ  
 Látì lọ ṣe ètùtù eégún fúnun.  
 Látì ṣe eégún tírẹ nàà fúnun;  
 Tí ọ mọọ sìn, tò jẹ pé eégún ' yí  
 Ni ọ mọọ dáàbò bọ ó.  
 Bi ẹnikán bá wà, tò bá jẹ obinrin  
 Tò bá n'ràgàn,  
 Wọn ó rẹ é dá Ifá fúnun.  
 Kí Ọrúnmilà ṣò wípé, Ọṣun ní kí elé'yí  
 Kò mọọ lọ rẹ é gbagbo o rẹ lẹdọ.  
 Bi ẹlẹmfinbbá wá,  
 Tò bá jẹ pé ọ̀sì lẹ fẹ mọọ taá  
 Tí Ọrúnmilá bá dá Ifá fúnun,  
 Ó leé jẹ pé orò ni yíò jẹ eni tí  
 Ó lè bá elẹ'dá rẹ ṣe pọ,  
 Yíò si sọ fúnun wí pé;  
 0Orò ni kó mọọ lọ rẹ é bọ.  
 Wọn ó si múu lọ sí Igbórò.  
 Wọn n'ba gbogbo àwọn `nnkan wọn yí bọ,  
 Títí, gbogbo bí wọn ti n'ṣe àwọn ètùtù  
 wọnwọn yí,  
 Wọn ọ ké si Ọṣun.  
 Nígbà ti wọn bá lọ sí Igbó eégún  
 Tàbígbò orò ni,  
 Tàbí Igbó Ifá ni,  
 Tàbí Igbóòòṣà ni  
 Tí wọn bá dé,  
 Ẹran ti wọn bá pa níbẹ,  
 Ọmílín lè jẹ ewúr,  
 Ọmílín lè jágbó,  
 Ọmílín lè já'gútán  
 Ó lé já'diẹ,  
 Ọṣun ni wọn ọò kóo fún

Wí pé kò lọ ré é sè é.  
 Wọn á ní, tò bá ti sè é,  
 Kò tún gbodọ jẹ n'gbẹ mọ,  
 Torí pé àwọn n'gbée lọ sí ọ̀dọmọlẹ,  
 Ní ibù ṣẹbọ ni.  
 Gbogbo nnkan tí wọn n'ṣe  
 Ọṣún bẹrẹ sí í na aṣẹ iyà mi síí!  
 Àṣẹ iyà mi Àjẹ'ysi `n ba gbogbo o rẹ jẹ.  
 Ẹni tí Ọn bá sọ pé kò nì í kú, ín kú.  
 Ẹni tí ọn bá sọ pékò ní í yè  
 Elégún yó' yè.  
 Ẹni tí ọ bá sọ pé yò'rí ọmọ bí,  
 Yò' tún mọọ ràgàn bẹẹ nàà ni.  
 Ọ̀lòkúnrùn tí ọn bá sọ pé yìò sà̀n,  
 Ọ̀jòjòò rẹ kò nì ì fúyẹ.  
 Nnkan ' yí ni wọn lójú wí pé  
 Àṣẹ Olódùmarè kì í mọ ọ ṣẹlẹ!  
 Gbogbo nnkan tí Olódùmarè é kò àwọn  
 N nàà làwọn dán wò, ti gbogbo  
 rẹ ó bára um' yí.  
 Ewo ni kí àwọn ó ṣe?  
 Nígbà ti wọn peraa wọn ní ipàdẹ,  
 Ọrúnmilà sí mú é̀sì wá wí pé  
 Ọ̀rọ̀ wa ' yí kó ṣeé fi ọgbòn mọ  
 Bí kò ṣe pé kí ọ̀n ó bi Ifá léèrè!  
 Bá ' yí ni Ọrúnmilà bá gbé ipòrì rẹ já'de,  
 N lẹ bá dá Ifá, ó sí wo Odù tò wá ' yí títí.  
 Wọn `n porúkọ Odù 'yí ní Ọ̀ṣẹ̀tùá.  
 Ó sì wòó lọ síwá, ó wò ó lọ ṣe – hìn  
 Gege bí ìṣọlẹ sí ọ̀rọ̀ rẹ gbogbo,  
 Ọrúnmilà sì rnú è̀sì wá fún àwọn Odù yó'kú  
 Tí wọn péjọ wípé, kò ní síṣe, kò láíṣe  
 Ẹyin Oríṣá Irúnmọlẹ ' yí  
 À fi kA wá Olòyẹ àti ọ̀lọ̀gbòn  
 Tí a lè rán sí Olódùmarè wá  
 Látì fún lábọ ọ̀rọ̀ yí  
 Irú n'nnkan tí yó ' bá tún bá riṣe nípaà rẹ,  
 Tí n'nnkan wọn yí ó fi mọọ yanjú,  
 Tí kò si nì mọọ tì sònà bá'yí mọ.  
 Wọn sọ bá'yí wípé, kò nì síṣe,

Kò láì ẹ̀, ìwọ̀ Ọ̀rúnmilà náá  
 Ní ọ̀' wá lọ sí ọ̀dọ̀ ẹ̀.  
 Ọ̀rúnmilà dide n' ẹ̀,  
 Ọ̀ lọ fi ọ̀gbón inúu ẹ̀, ó fi mu atá!  
 Ó fimọ̀ràn ó fi móbì!  
 Ọ̀ tọ̀dun, ọ̀ sọ̀dun kẹ̀  
 Ọ̀rúnmilà fa osùn ẹ̀ tu.  
 Igi tọ̀ lágbara ó gbé Ọ̀rúnmilà!  
 Ọ̀ lọ sí àjùlé Olódùmàrẹ̀.  
 Nbẹ̀ ni Ọ̀rúnmilà bá Eṣù Ọ̀dàrà  
 Tí Eṣù jó' kó si ilé Olódùmàrẹ̀.  
 Eṣù ti lè é sọ̀ fún Olódùmàrẹ̀ pé  
 Ohun tí n' bá gbogbo iṣẹ̀ ayé jẹ̀ mọ̀  
 àwọn lẹ̀wọ̀  
 Àwọn kò sọ̀ fún ẹ̀ni tó ẹ̀ iṣẹ̀tádínlógún àwọn  
 Wípé kò mọ̀ bá àwọn kálo  
 Nítorí náà, òun ni n' ba gbogbo ẹ̀ jẹ̀.  
 Olódùmàrẹ̀ é gbọ̀.  
 Bí Ọ̀rúnmilà ti dé  
 Tó kò gbogbo ẹ̀jọ̀ wọn' yító rọ̀ ó  
 Bá' yí ni Olódùmàrẹ̀ é sọ̀ fún wípé:  
 K' wọn ọ̀ lọ rẹ̀ é kẹ̀ sí ẹ̀niṣẹ̀tádínlógúun wọn  
 Láti mọ̀ mú lọ gbogbo ibi ẹ̀tùtù  
 Tí wọn n' bá lọ.  
 Nítorí pé kò si ọ̀gbọ̀n mílín mọ̀  
 Tí òun ó' kò wọn ju ohun tí òun ti sọ̀ fún ùnn lọ.  
 Nígbá tí Ọ̀rúnmilà dé ilé ayé,  
 Ó kẹ̀ sí gbogbo àwọn iriṣà wọn yí jọ̀, ó  
 Tún fún wọn ní àbọ̀.  
 Wọn bá kẹ̀ sí Ọ̀ṣun pé  
 Kò báwọn ká lọ sí ibi tí àwọn n' gbé n' lọ rẹ̀é  
 Ẹ̀ ẹ̀tùtù ní igbó eègún.  
 Ọ̀ṣun ta wípé òun kò ní lọ láílái.  
 Wọn bẹ̀rẹ̀ sí bé Ọ̀ṣun títí,  
 Gbogbo o wọn bi ọ̀n tí n' dọ̀báḗ  
 Bẹ̀ ni wọn n' tún tẹ̀ríba fúun.  
 Ọ̀ṣun ní bú gbogbo o wọn kárikáriká.  
 Ọ̀ bú Oriṣá – Nlá!  
 Ó bó' gún  
 Ó bú Ọ̀lọ̀fin Oodúà!

Ó bú Ọ̀rúnmilà!  
 Ọ̀ bú Ọ̀sànyìn!  
 Ọ̀ bú Ọ̀rànfẹ̀!  
 Ọ̀ bú gbogbo o wọn kárikáriká bẹ̀ tán,  
 Nígbá tí ó di ọ̀jó' kejì,  
 N' lẹ̀sún bá gbàpẹ̀.  
 Wọn ní kò mọ̀ kálo  
 Ó ní òun kó ní lọ láílái.  
 Ó ní n' nkan ni ẹ̀ lè ẹ̀.  
 Nígbá tí ọ̀rọ̀ yí sùu yin bá' yí  
 Ó ní oyún tóúun ní sínú  
 Tí ẹ̀ bá lè jẹ̀ pé,  
 Ẹ̀ mọ̀ ọ̀nà tóúun fi lè bí lẹ̀kúnrin  
 A jẹ̀ wí pe ní  
 Ọ̀un ó fà á fúun yin kò mọ̀ báa yin lọ.  
 Tí òun bá bí lóbìnrín,  
 Ẹ̀ ti mọ̀ dájú!  
 Ọ̀rà' yí tán ní inù òun  
 Ó kù diẹ̀-diẹ̀-diẹ̀.  
 Kẹ̀ mọ̀ pé dájúdájú.  
 Ayé' yí yọ̀ parun  
 Tí wọn ó' tún òmíin dá ni  
 Ẹ̀gbọ̀n tọ̀ bá bí okúnrin, a jẹ̀ pé  
 Ọ̀lọ̀run ọ̀' bá yin ẹ̀é on-nùun.  
 Bá' yín ni Ọ̀rìṣàálá bá kẹ̀ sí àwọn Ọ̀rìṣà  
 yó' kú pé  
 Emi ni àwọn lè ẹ̀  
 Tí ọ̀mọ̀' yí ó' fi jẹ̀ ọ̀kúnrin?  
 Wọn ní kò ní ṣíṣe, kò lài ẹ̀,  
 Àfi kí gbogbo àwọn ọ̀ mọ̀ lọ rẹ̀ é  
 Táá ní aṣé tí Ọ̀lọ̀dùmarẹ̀ é fàwọn ní ojoojúmọ̀  
 Pé kó lè baà jẹ̀ ọ̀kúnrin.  
 Ní ojoojúmọ̀ ni gbogbo o wọn n' lọ rẹ̀ é  
 táá ní àṣe.  
 Tí wọn n' sọ̀ wípé:  
 Iwọ̀ Ọ̀ṣun, ọ̀kúnrin ẹ̀!  
 Gbogbo wọn ó! sí wí bẹ̀  
 Wọn ó sì, ẹ̀ to lée lórí!  
 Ní ojoojúmọ̀ títí, ngbà tó dijọ̀ ti Ọ̀ṣun bímọ̀  
 Ọ̀ wẹ̀ ọ̀mọ̀ ẹ̀,

Wọn ní kò jẹ káwọn ó ríí,  
 Ọnní, ó di ọjọ mé' sán ló' ní.  
 Nígbà to di ọjọ, ọjọ mẹ' sán,  
 Lọ bá ké sí gbogbo wọn jọ,  
 Níjọ' yí ni ìkọmọ síse,  
 N lọ bèrẹ pé à n' kó ọmọ ọ já'de,  
 Lọ bá fi ọmọ hàn wọn!  
 Ó gbée ka Ọrìsà lẹwọ  
 Bó' rìsà ti yẹ ọmọ wò tọ jókúnrin, ó ní  
 'Músòdò.....!  
 Gbogbo àwọn yòókú ní  
 Músòdò.....!  
 Ni oníkálukú bá n' gba ọmọ' yí,  
 Ni wọn bá n' sfire fúun.  
 Wọn ní àwọn dúpẹ tí ọmọ' yí jẹ ọkúnrin.  
 Wọn ní àwọn dúpẹ tí ọmọ' yí jẹ ọkúnrin.  
 Wọ ní irú orúkó wo ló yẹ kí àwọn sọ?  
 Orişá ní şe bí ẹ mọ pé  
 Ojóójúmọ ni àwọn n' ta iyáa rẹ láşẹ pé  
 Kó lè bí ọmọ' yí lẹkúnrin,  
 Njẹ ní!  
 Kọmọ' yí ó kúrú mọ jẹ  
 À-Ş-Ẹ-Ù-W-Á  
 Wọn ni ẹè mọ pé aşé tí àwọn n' ta  
 Ló tu ọmọ' yí wá si ayé  
 Bí kò tilẹ fẹ ẹ wáyé lẹkúnrin tele  
 Áşẹ àwọn ló tùú wá.  
 N wọn n' pe ọmọ ní  
 Àşẹtùwá.  
 Ní igbà ti ọ yá,  
 Ọrúnmilà ọ se Ifá fún ọmọ' yí.  
 Bí gbogbo wọn ti gbòdò ní Ikin Ìpòrì,  
 Wọn sì mu Ifá' yí  
 Wọn riín!  
 Wọn riín!  
 Wọn boọ!  
 Àkókò ó to láti lọ rẹ é tẹ ẹ nífá  
 Kí wọn ó mọ odù tí  
 Ọ bá tẹ ẹ ní Ifá láyé.  
 Ní wọn bá mú lọ sí igbó Ifá

Tí à n' pè nígbó' dù  
 Nígbà tí Ifá ó bi Ọşẹ òun Ọtúá  
 N ló bí ọmọ' yí.  
 Ọrúnmilà ní ọmọ tó Ọşẹ òun Ọtúá bi  
 Tọ jẹ pé Àşẹtúá là n' pè é tele,  
 Ó ní kí wọn ó kúkú mọ pé n' ní Ọşẹtúá.  
 Bí' yí ní wọn n' bá fií pé ọmọ' yí ní  
 Orúkọ Odù Ifá tó bíi ni Ọşẹtúá  
 Nítorí pé Ọ Àşẹtúá ní orúkọ rẹ ẹ jẹ tẹ; ẹ.  
 N ni ọmọ' yí bá n' pẹlúu wọn, àwọn ọdù  
 yò' kú;  
 Láti mọ ọ sí ibi ètùtù gbogbo  
 Tí wọn n' şe fún ayé.  
 Bá' yí ni gbogbo n' nkan tí Olódùmàrè é  
 kọ wọn.  
 N ni kọ bà jẹ mọ  
 Tí ọn bá sọ pe ní  
 Ènìyàn kò ní kú  
 Yìò sì yè lẹdòtò.  
 Kò ní kù. Tí ọn bá sọ pé  
 Ènìyàn ó' lówọ  
 Yìò sì lówó lóòótò.  
 Tí ọn bá sọ wípé ni àgàn yìò bímọ,  
 Yìò sì bímọ lóòótò.  
 Oókọ tí Ọşun páàpáà sọ ọmọ' yí níjọ náà,  
 Ó nì, Oşọ n' ló bé'yí  
 Nítorí pé Àjẹ ni òun  
 Ọún sí bímọ, é jẹ ọkúnkin.  
 ní, Oşó ni kí ọmọ' yí ọ mọ jẹ  
 N ni wọn fi n' pe Ọşẹtúá ní Akin Oşó;  
 Nínú àwọn Odù Ifá àti  
 Àwọn àgbà ọrìşá mẹtàdínlógún'yí  
 Wọn wá sọ bá' yí wí pé  
 Gbogbo ibi tí àwọn àgbààgbà bá pé sí  
 Ó di ọràn yàn kí ọmọ' yí  
 Kó mọ bá wọn pé síbẹ.  
 Tí wọn ọ bá rí ẹnì ketàdínlógún' yí  
 Wọn ọ gbòdò dá ìmọràn kankan.  
 Tí ọn bá dàmọràn,  
 Wọn ọ gbòdò fi ọpin sí ìmọnràn náà.

Ọ yá wàyì!  
 Ọdà wá dá lóde ayé,  
 Ọhé he!  
 Irì ọ ẹ!  
 Ó dí ọdún keta  
 Tó' jó ti rò.  
 Ilé ayé fereẹ bàẹ tán  
 Ni wọn bá lọ rè é da Ifá àjàláyé.  
 Nágba tí Ọrúnmilà dá Ifá àjàláyé fún wọn  
 Ó sọ bá' yí wí pé  
 À fi kí àwọn ó rú ẹbọ  
 Kọn ó rúu!  
 Káwọn ọ lọ rè é gbée fún Olódùmàrè  
 Kí Olódùmàrè ó leè ẹjìjù àánú wo ayé,  
 Kò mò ẹ kò ihà kan tàbí ẹyìn sí ayé' yí,  
 Láti mójú tóo fún àwọn  
 Nítorì Olódùmòrè ni kò ko ibi ara sí ayé  
 Tí ọ bá sì n' bá bá' yí lọ  
 Ịparun kò jìnà mò.  
 Ó kù sí dẹdẹ.  
 Tí àwọn bá ì leè ẹ Ịrúbo' yí  
 Àánú àwọn láti máa ẹ Olódùrẹ  
 nígbá gbogbo.  
 Láti mọ ọ fi àwọn sí ịrántí ịtòjù ayé' yí  
 Bá' yí ni ó bá rú ẹbọ kale.  
 Wọn fi ewúre kan,  
 Àgùtàn kan,  
 Ajá kan àti adìe ẹ kan,  
 Ẹyẹlé kan, ekuú kan  
 Ẹja à kan, èniyàn kan  
 Àti erinlá kan pẹlú  
 Ẹyẹẹgbó kan  
 Ẹyẹ ọdàn kan,  
 Ẹranngbó kan  
 Ẹran ọdàn kan  
 Ẹranlé  
 Gbogbo ètùtù' yí  
 Ẹrìndínlógún eèpè epó  
 Tí wọn fi sílẹ nìjò náà.  
 Ẹyin adìe

Aso àà níná merìndínlógún.  
 Wọn ẹ ịrúbo' yí pẹlú ewé Ifá.  
 Tí ọ n' láti ní nínú.  
 Wọn wá di ẹrù ẹbọ' yí kale  
 Wọn ní kí Ẹjì Ogbè páápàá  
 Ọ wá gbé ẹbọ' yí lọ sí ọdò Olódùmàrè  
 Ó gbé ẹbọ dọrun.  
 Wọn ọ sílẹkùn.  
 Ẹjì Ogbè é padà wáyé.  
 Ó dijò kejì  
 Ọyẹkú Méjì í gbée  
 Ọ padà wáyé.  
 Wọn ọ sílẹkùn.  
 Ịwòrì Méjì í gbẹbọ' yí  
 Ọdí Méjì,  
 Ịroşùn Méjì,  
 Ọwònrín Méjì,  
 Ọbàrà Méjì,  
 Ọkànràn Méjì,  
 Ọgúndá Méjì  
 Ọsá Méjì  
 Ịká Méjì,  
 Ọtúrùpòn Mèjì,  
 Ọtáá Méjì,  
 Ịreṭe Méjì,  
 Ọse Méjì,  
 Ọfún Méjì  
 Wọn ọ rònà,  
 Ọlorun kò sílẹkùn.  
 Bá'yí ni wọn sọ pé  
 Kí ẹnikẹtàdínlógún àwọn náà  
 Kò wá ẹ agbáraa re  
 Káwọn ó tó mò pé  
 Kó sí agbára mò.  
 Bá'yí ni Ọsetúá,  
 Lọ bá lọ sí ọdò àwọn Babaláwo ọ kan  
 Pé kí wọn ó yẹ ọun wò.  
 Àwọn Babaláwo' yí n' je  
 A tepo,  
 A repo

Àwọn méjèèjì ní fá àkàrà nu wò  
 A difá fún Akin Oṣó ọmọ Enínàre  
 Níjò tí n' gbẹbọ lọ sí òde ọrun kokooko.  
 Ó ní kó rúbọ  
 Ó ní tò bá rúbọ tán,  
 Wọn níbi tí ó tóríi rẹ dàfá,  
 Wọn ní yò' gbáyí nbe púpò.  
 Wọn ní yìò sì tún jẹ pé  
 Ìpò tí ó rù nbe  
 Wọn ní láiláí ipò yí kó ní páre,  
 Wọn ní, iyí tí ọgbá n'be  
 Wọn ní iyí náá,  
 Iyí kò a tán ní.  
 Wọn ní yò' wá á rí arúgbó' kan lójú ọn,  
 Wọn ní, kó ẹẹ lóore.  
 Bá' yí ni Ọṣẹtúá bá rúbọ tán;  
 Ẹyélé mẹ' fá,  
 Adiẹ mẹ' fá pẹlú ẹgbàáfà ló fi ẹ ẹtùtù' yí.  
 Ní agbà tí n' bọ,  
 Lẹ bá padé arúgbó kan  
 Ẹbọ' yí tó rù, Eṣù lẹ gbée fún  
 Ọ padé arúgbó' yí lójú ọnà,  
 Arúgbó' yí jẹ ẹni ịgbà iwáṣẹ.  
 Ó ní Akin Oṣó!  
 Nílẹ wo lẹ n' lọ ló' ní?  
 Ó lárwọn tí ní gbòkíkí i yín nílẹ Ọlòfin wípé  
 E n' gbẹbọ ọ kan ọ sóde ọrun àgbéti  
 Gbogbo àwọn àgbààgbà Odú  
 Ó ní, lbeẹ ni  
 Ó ní' ẹẹ iwọ lẹ wá á kàn ló' ní?  
 Ó ní ọn lẹ mọ kàan o.  
 Ó ní, 'nẹ o tí jẹun ló' ní?  
 Ó n' ọn ti jẹun.  
 Ó ní, ' tọọ bá dọúún  
 Sọ pọọ lẹ ló' ní  
 Ó ní, ẹgbàá tóo fún' yí,  
 Ó ló tójọ mẹ'ta tóuún tí rí owó ra onjẹ jẹ mọ.  
 Ó ní, ' sọ pọọ lẹ ló' ní.  
 Ó ní' tó bá dí lẹla,  
 Mọ jẹ, mọ um,  
 Tó fi dọún,

Ó ní kóo gbé ẹbọ náà  
 Ó lónjẹ ayé tí àwọn gbogbo tí n' lọ n' jẹ  
 Ni kò jẹ kí àwọn Ọlòrun kí wọn ó ẹlẹkùn  
 Bí Ọba Àjàláyé  
 Gbogbo Odù Ifá sì pé sílẹ  
 Wọn ló ti yá o.  
 Iwọ lẹ kàn ló' ní,  
 Látí gbé ẹbọ' yí lórun.  
 Bọyá wọn á ẹlẹkùn fúnwo  
 Ó ní ó di lẹlá kóun ó tó ó lọ  
 Nígbà tí ọn ọ gbò tí lá' ná.  
 Nígbà tilẹ ẹ mọ níjò kejì,  
 N ni Ọṣẹtúá lẹ bá lo rẹẹ bá Eṣù.  
 Ó ní, èwo ni kóun ó ẹ?  
 Eṣù ní' Híin?  
 A ẹẹ iwọ jẹ lẹ wá wí fú ọn  
 Kó tó di wípé ọọ lẹ?  
 Ó ló ti parí!  
 Ó ní ló' ní ni wọn ó ẹlẹkùn náà fún ọ.  
 Ó ni, nẹ o ti jẹun?  
 Ọ ní' yá arúgbó kan wí fún ọn lá' ná wí pé  
 Ọn ọ mọ jẹun.  
 N ni ọn pẹlú Eṣù ni wọn bá gbéra  
 Lẹ bá di òde ọrun.  
 Nígbà tí wọn ó'dé ọrun  
 Wọn ti ẹlẹkùn kalẹ.  
 Sí sí ni ọn hálẹkùn nle.  
 Bí ọn ti gbé ẹbọ Ọlódùmarè tò yẹ ẹ wò  
 Olódùmarè é ní, 'Hààà!  
 E wo ịgbà tó' jó ti rọ sóde isáláyé  
 N jẹ ayé ọ tí fẹẹ parun tán bá' yí?  
 Kí lẹ n' rí í jẹ bá' yí  
 Ọṣẹtúá ọ wulẹ fenu wí n'nkankan mọ  
 Olódùmarè kó okùn ọjò fúun.  
 Ó sì kó gbogbo n' nkan rọrun tí wọn  
 ọ mọ lẹ nílẹ ayé  
 Ó kòo fúun.  
 Ọn ní, kó mọ bọ wá.  
 Bí wọn ti díde n' lẹ nílẹ Olódùmarè.  
 Bẹ ló tú kókó kan níbi ọjò yí,  
 N lójó bá bẹrẹ lẹde ayé látí mọ rọ.

Nígbà tí Ọ̀ṣẹ̀tùá rọ̀ dé òde ayé,  
 Ilé ilá lẹ̀ kò yá,  
 Ọ̀ bá Ilá,  
 Ilá ti so Ogún.  
 Ilá tó ẹ̀ wípé  
 Ewé orí i rẹ̀ ó pé méjì,  
 Òmíń ò tẹ̀ ní ewé lórí rára mò.  
 Nígbà tí ó dé ilé ìròkò,  
 Ọ̀gbòn ọ̀mọ̀ ní ìròkò so.  
 'Gbà tó déléé yáyá ( i=e. ẹ̀kọ̀ yòkòtò)  
 Àádòta ọ̀mọ̀ ló so.  
 Nhòbá yá si ilẹ̀ ọ̀pẹ̀ kan rìwòrìwò,  
 Tí n' bẹ̀ odó Awònrinmògún  
 Ọ̀pẹ̀ rudi mẹ̀rín-dínlògún  
 Nígbà tọ̀'pẹ̀ rú di mẹ̀rín-dínlògún  
 N lẹ̀ bá wá yá sí ilé Ọ̀ba Àjàláyẹ  
 Aṣẹ̀ tí doyún n'lé ayé,  
 Àtò t' dọ̀mọ̀.  
 Ọ̀kùnrun tí n' bẹ̀ ní' búlẹ̀ ti díde.  
 Gbogbo ilé ayé ti dún, ó rinrin.  
 Nnkan tútú ú ti toko dé.  
 Isú ta,  
 Àgbàdó gbó  
 Ọ̀jò n' rọ̀.  
 Odò gbogbókún.  
 Inú aráyé ti dùn.  
 Bọ̀ṣẹ̀tùá ti dé  
 Ngbé ni wòn gbée gorí ẹ̀şin.  
 Wòn tún fẹ̀fẹ̀ lẹ̀ gbé ẹ̀şin rẹ̀ pàápáá nilẹ̀.  
 Níbi ti èniyàn gbogbó pọ̀ dé,  
 Tí wòn ẹ̀şáàá n' yò mọ̀  
 Gbogbo àwọn ẹ̀lẹ̀bùn  
 Lápá ọ̀tún.  
 Lápá ọ̀sì,  
 Ni ọ̀n n' Pọ̀ṣẹ̀tùá  
 Ìwọ̀ lẹ̀ gbébo dọ̀run.  
 Eéééé tó gbée dọ̀run' yí pọ̀  
 Tètè gba owóo temi' yí  
 Kọ̀ọ̀ bá n' gbẹ̀bo ọ̀ temi náà dọ̀run.  
 Ọ̀ṣẹ̀tùá!  
 Tètè tètè gbààààà!  
 Ọ̀ṣẹ̀tùá!

Gba ẹ̀bo ọ̀ tẹ̀míí!  
 Iyẹ̀ ẹ̀bùn gbogbo tí Ọ̀ṣẹ̀tùá rí  
 Eşù Ọ̀dàrà lẹ̀ lẹ̀ rẹ̀ é kó gbogbo ẹ̀ fún.  
 Nígbà tọ̀ kò ọ̀ fún Eşù,  
 Eşù ni, 'Hiín!  
 Gbogbo' jò tóúún ti n' jíşẹ̀ ẹ̀bo,  
 Kó si eni tí n' fi oore rẹ̀ ẹ̀ sà un bá'yí!  
 Ìwọ̀ Ọ̀ṣẹ̀tùá!  
 Gbogbo ẹ̀bo tí ọ̀n bá rú lóde ayé,  
 Tí ọ̀n ọ̀ bá kóo fún ọ̀,  
 Kóo wá mọ̀ gbée fún òun  
 Ọ̀un ò ní gba ẹ̀bo náà dà mò.  
 Bá' yí ni ó fi jẹ̀ wípẹ̀,  
 Tí àwọn awo bá rúbọ̀,  
 Odú Ifá' yówu tí ó bá yọ̀ sí' bereré ẹnì wá bèrè  
 À fi tí ọ̀n bá pe Ọ̀ṣẹ̀tùá  
 Kí Ọ̀ṣẹ̀tùá ó leè fi işẹ̀ ẹ̀bo' yí lẹ̀ ọ̀ jẹ̀ fún Eşù.  
 Nítórí' pé ní ọ̀wọ̀ rẹ̀ ni Eşù ti n' gba ìrúbọ̀.  
 Látí gbée lẹ̀ sí òde ọ̀run.  
 Nítórí pé  
 Ngba tí Eşù fún raare  
 Tí n' gba ẹ̀bo lẹ̀wọ̀ aráyé  
 Lẹ̀ síbùfún àti bùdá,  
 Kó sí oore kankan tí wòn n' fi ẹ̀şé nípaà rẹ̀  
 Tí ẹ̀gbà tí Ọ̀ṣẹ̀tùá to gbè ẹ̀bo  
 Tí Eşù sì lo rẹ̀ é bá ẹ̀şé ọ̀nà ọ̀run àti  
 Şe dé ọ̀dọ̀ Olódùmrè' yí.  
 Tí ọ̀n fi şilẹ̀kùn fúun.  
 Irú oore tí Eşù pàdà rí ní ọ̀dọ̀ Ọ̀ṣẹ̀tùá  
 Ó tí jò lójú pípọ̀.  
 N lóún Ọ̀ṣẹ̀tùá bá jọ̀ mule  
 Dé ìbi wípé,  
 Gbogbo ẹ̀bo tí ọ̀n bá ru  
 À fi kọ̀n ọ̀ mọ̀ fi rán Ọ̀ṣẹ̀tùá síun.  
 Bá' yí ni Ọ̀ṣẹ̀tùá bá ti şe jẹ̀  
 A-jíşẹ̀-ẹ̀bo fún Eşù.  
 Eşù Ọ̀dàrà n' lẹ̀ bá díí.  
 A-jíşè-fun-Olódùmarè-kokoko-lọ̀run.  
 Bí àwọn Odú Ifá' yí ti şe sọ̀ ìtumọ̀  
 Eşù pelú Ọ̀ṣẹ̀tùá  
 Tí wòn fi jẹ̀ ọ̀kan náà nínú agbẹ̀bo yún ọ̀run  
 Ọ̀un níyí.

---

Este é o itàn de Òṣeṣùá (Oxetuá), como é contado pelo odu de Ifá. Ele narra como Exu levou todas as oferendas aos pés de Olodumaré, para que elas fossem aceitas, e, ainda, como Exu tornou-se o portador das oferendas na terra e no orum. Òṣeṣùá é o oráculo que narra claramente o resultado desta história. Ele disse:

Que ele deveria consultar  
O orador chefe do culto de Ifá  
As nuvens pairam sobre a terra...,  
Babalaô de tempos imemoriais  
Os “caranguejos” estão no rio,  
As marcas no ọpón Ifá pediram iyèròsun<sup>36</sup>  
Estes foram os babalaôs que consultaram Ifá para os  
400 irumalés do lado direito,  
E consultaram Ifá  
Para os 200 irumalés do lado esquerdo,  
E consultaram Ifá  
Para Oxum,  
Que possui uma coroa bordada de contas de pérola,  
No dia que ela se tornou o décimo sétimo entre os irumalés  
Que vieram ao mundo,  
Quando Olodumaré enviou os  
Dezesseis orixás  
Para vir criar e estabelecer a terra.  
Eles vieram realmente naquele tempo e  
As coisas que Olodumaré os ensinou

---

Nos espaços do orum constituíram-se os pilares de fundação  
Que sustentaram a terra para  
A existência de todos os seres humanos e todos os eboras.  
Olodumaré ensinou-lhes  
Que, ao chegar a terra,  
Eles deveriam limpar um espaço na floresta para fundar o assentamento de Oró, Igbó Orò;  
Eles deveriam limpar um espaço na floresta para fundar o assentamento de Egum, Igbó-Eégun/o mato de Egum,  
Que se chamaria Igbó Ọpa  
Ele disse que eles deveriam limpar um espaço na floresta  
Para fundar o santuário de Odu Ifá – Igbóódù  
Que eles estenderiam o oráculo a todos os seres  
Ele disse que eles deveriam abrir um caminho para os orixás  
E eles deveriam chamar este lugar de Igbóòòṣà, Igbô orixá, floresta para cultuar os orixás.  
Olodumaré ensinou-lhes a maneira de resolver Os problemas para a fundação e adoração no ojubô (o assentamento, lugar de adoração), e como eles deveriam fazer as oferendas e reparações,  
Para que não houvesse nenhuma morte prematura,  
Improdutividade e esterilidade,  
Que não houvesse perdas, vidas empobrecidas;  
Que nada disso deveria existir na terra  
Para que doenças sem razão  
Não ocorressem com eles,

## O ÌTÀN DE OXETUÁ

Este é o ìtàn de Òṣeṭùá (Oxetuá), como é contado pelo odu de Ifá. Ele narra como Exu levou todas as oferendas aos pés de Olodumaré, para que elas fossem aceitas, e, ainda, como Exu tornou-se o portador das oferendas na terra e no orum. Òṣeṭùá é o oráculo que narra claramente o resultado desta história. Ele disse:

Que ele deveria consultar  
O orador chefe do culto de Ifá  
As nuvens pairam sobre a terra...,  
Babalaô de tempos imemoriais  
Os “caranguejos” estão no rio,  
As marcas no ọpọn Ifá pediram ìyẹ̀ròsun<sup>36</sup>  
Estes foram os babalaôs que consultaram  
Ifá para os  
400 irumalés do lado direito,  
E consultaram Ifá  
Para os 200 irumalés do lado esquerdo,  
E consultaram Ifá  
Para Oxum,  
Que possui uma coroa bordada de contas  
de pérola,  
No dia que ela se tornou o décimo sétimo  
entre os irumalés  
Que vieram ao mundo,  
Quando Olodumaré enviou os  
Dezesseis orixás  
Para vir criar e estabelecer a terra.  
Eles vieram realmente naquele tempo e  
As coisas que Olodumaré os ensinou

Nos espaços do orum constituíram-se os pilares de fundação  
Que sustentaram a terra para  
A existência de todos os seres humanos e todos os eboras.  
Olodumaré ensinou-lhes  
Que, ao chegar a terra,  
Eles deveriam limpar um espaço na floresta para fundar o assentamento de Oró, Igbó Orò;  
Eles deveriam limpar um espaço na floresta para fundar o assentamento de Egum, Igbó-Eégun/o mato de Egum,  
Que se chamaria Igbó Ọpa  
Ele disse que eles deveriam limpar um espaço na floresta  
Para fundar o santuário de Odu Ifá – Igbóódù  
Que eles estenderiam o oráculo a todos os seres  
Ele disse que eles deveriam abrir um caminho para os orixás  
E eles deveriam chamar este lugar de Igbóòòṣà, Igbó orixá, floresta para cultivar os orixás.  
Olodumaré ensinou-lhes a maneira de resolver Os problemas para a fundação e adoração no ojubô (o assentamento, lugar de adoração), e como eles deveriam fazer as oferendas e reparações,  
Para que não houvesse nenhuma morte prematura,  
Improdutividade e esterilidade,  
Que não houvesse perdas, vidas empobrecidas;  
Que nada disso deveria existir na terra  
Para que doenças sem razão  
Não ocorressem com eles,

Para que nenhuma maldição caísse sobre eles,  
Para que a destruição e a infelicidade não  
lhes acontecessem.  
Olodumaré ensinou aos dezesseis orixás  
como deveriam agir  
Para evitar todas essas coisas.  
Ele os mandou à terra  
Para defendê-la de tudo isso.  
Quando eles chegaram,  
Eles realmente abriram o assentamento na  
floresta para Oró, Igbó-orò,  
Eles abriram um assentamento na floresta  
para Ifá, que chamamos Igbóódù,  
Eles também abriram caminho para os orixás  
O que chamamos de Igbóòðsà, floresta  
para os orixás.  
Eles realizaram todo este programa  
ordenadamente.  
Se há uma pessoa doente  
Orumilá deverá ser consultado por Ifá;  
Se Egum puder salvá-lo  
Ele dirá que pode.  
Esta pessoa deverá ser levada  
Para o assentamento de Egum na floresta,  
No Igbó-igbàlè,  
Para fazer oferendas para acalmar Egum;  
Pode ser que algum de seus ancestrais  
Possa ser adorado como um Egum  
E este Egum venha protegê-lo.  
Se há uma mulher estéril  
Ifá será consultado para ela,  
Para que Orumilá possa dizer  
Que mesinha de Oxum  
Ela deverá tomar.  
Se alguém está passando uma vida miserável  
Orumilá deve consultar o Ifá por ela,  
Pode ser que Oró seja então  
Seu próprio criador, e  
Orumilá dirá a esta pessoa  
Que ela deverá adorar Oró  
E ela será levada ao assentamento de Oró  
na floresta.  
Eles seguiram estas práticas  
durante muito tempo.

Na época em que eles realizavam todas estas  
oferendas diferentes  
Eles não poderiam chamar Oxum  
Quando iam à floresta para as  
obrigações de Egum,  
Ou para a floresta de Oró,  
Ou para a floresta de Ifá,  
Ou para a floresta de orixá.  
Quando retornavam,  
A carne que eles tivessem abatido,  
Fosse de bode,  
Fosse de carneiro,  
Fosse de ovelhas  
Ou galinha,  
Eles dariam tudo isso para Oxum cozinhar.  
Eles a avisariam  
Que quando terminasse de cozinhar a carne  
Não poderia comer nada daquilo,  
Para que eles levassem como oferenda para  
o assentamento dos imalés.  
Oxum começou a usar o poder  
das mães ancestrais:  
Àṣẹ̀ ìyà mi, o axé das Iyamis,  
E o estendeu por tudo que eles fizeram.  
Este poder das ìyà mi Àjẹ̀ tornou tudo inútil  
Se fosse predito que uma pessoa não morreria  
Esta pessoa morreria  
Se fosse declarado que uma pessoa  
não sobreviveria  
A pessoa iria sobreviver;  
Se fosse previsto que alguém  
daria à luz um filho  
A pessoa se tornava estéril.  
Uma pessoa doente a quem fosse dito que seria  
curada nunca tinha alívio da doença.  
Estas coisas os deixaram anuviados,  
Porque o poder de Olodumaré nunca falha.  
Eles botaram em prática tudo que  
Olodumaré os ensinou  
Mas nada estava funcionando.  
O que então deveria ser feito?  
Quando eles se reuniram e  
Orumilá propôs que, como o caso estava  
Além do conhecimento deles,

Não havia outro jeito senão consultar Ifá novamente.

Orumilá trouxe todos os seus instrumentos de adivinhação, Ìpòrífí,

E, então, consultou Ifá.

A representação do odu que apareceu por um longo tempo

Ele chamou pelo seu nome de Odù Òṣeṭùá.

Ele examinou para frente e para trás

De acordo com o resultado final de sua leitura

Orumilá levou a resposta para

todos os outros odus;

Eles estavam todos juntos e

concordaram que não havia outra alternativa.

Os orixás-irumalés aceitaram encontrar uma

pessoa sábia e instruída

Que pudesse ser enviada a Olodumaré

Para que trouxesse uma solução

para o problema

E o tipo de trabalho que deveria ser

feito para o restabelecimento de tudo

As coisas deveriam se estabelecer de tal modo

Que o trabalho deles não sofresse

interferência novamente.

Eles disseram que não importava o que

pudesse acontecer

Ele, Orumilá, deveria ir até Olodumaré.

Orumilá levantou-se e utilizou seu conhecimento para obter pimenta,

Ele usou sua sabedoria para obter obi

Ele desenrolou seu òdùn, vestimenta de

ráfia, e o amarrou sobre seus ombros,

Ele tirou seu cajado do chão.

Um forte redemoinho o levantou

Ele foi até os espaços do além para se

encontrar com Olodumaré.

Foi lá que Orumilá encontrou Exu Odára

Exu já estava na casa de Olodumaré

Exu estava se reportando a Olodumaré.

Ele estava explicando que

O que estava estragando o

trabalho deles na terra

Era o fato de não terem convidado

O décimo sétimo membro para

acompanhá-los.

Por esta razão, ele estava estragando tudo.

Olodumaré entendeu.

Quando Orumilá chegou, ele falou de suas queixas para Olodumaré.

Então Olodumaré lhe disse que eles deveriam ir

E chamar o décimo sétimo membro

Para que ele fosse levado a quaisquer sacrifícios

Que devessem ser oferecidos.

Porque, fora disso,

Não havia nenhuma outra sabedoria

que ele pudesse lhes ensinar

Além do que já lhes havia dito.

Quando Orumilá retornou à terra,

Ele chamou todos os orixás,

Ele falou sobre o resultado de sua viagem.

Eles chamaram Oxum e lhe disseram que

ela deveria segui-los

Para todos os lugares em que devessem

realizar sacrifícios,

Mesmo no assentamento de Egum.

Oxum recusou.

Ela não iria com eles a lugar nenhum.

Eles começaram a implorar e se prostraram

para falar com ela,

Por um longo tempo.

Todos eles começaram a reverenciá-la e

curvar-se diante dela.

Oxum os tratou mal e os fez rodopiar

por todos os lados.

Ela abusou de Orixalá

Ela abusou de Ogum,

Ela abusou do Olofin Oduá,

Ela abusou do Orumilá

Ela abusou de Osanyin,

Ela abusou de Oranfê

E continuou abusando de todos.

No sétimo dia, Oxum apaziguou-se.

Então eles disseram que ela deveria vir com eles

E ela respondeu que ela não iria nunca.

Ela disse, entretanto, que algo poderia ser feito,

Já que estavam todos cansados daquilo.

Ela disse, sobre o filho que ela

carregava no ventre,  
Somente se eles soubessem uma maneira de  
ela dar nascimento a um filho homem,  
Ela permitiria que ele a substituísse, e então  
ele os acompanharia.  
Se ela desse à luz uma menina  
Era certo que este assunto não estaria  
encerrado para ela,  
Ficariam restos, restos e restos desse assunto,  
E eles saberiam que, certamente,  
O mundo pereceria,  
Eles teriam que criar outro novamente.  
Mas se ela desse à luz um filho homem  
Isso significaria que o próprio Olorum  
Os havia ajudado.  
Então Orixalá e os demais  
orixás foram chamados  
Para saber o que eles poderiam fazer para  
que nascesse um menino.  
191 Ele disse que não havia outra alternativa que  
não fosse a de todos eles colocarem o axé,  
Que foi dado por Olodumaré a cada um deles,  
Todos os dias, repetidamente, eles poderiam  
conseguir; então um menino nasceria.  
Todos os dias eles iam colocar seu axé, dizendo:  
“Oxum!  
Um varão deverá nascer,  
O filho está dentro de você”.  
E todos eles repetiam a mesma coisa  
Dizendo “to” sobre sua cabeça.  
Eles fizeram isso todos os dias  
Até o dia em que Oxum pariu.  
Ela lavou seu filho.  
Eles disseram que ela deveria permitir  
que eles o vissem.  
Ela disse: “Não antes do nono dia”.  
No nono dia, ela chamou todos juntos.  
Este era o dia da cerimônia do nome,  
Da qual todas as cerimônias de  
nome tinham-se originado.  
Ela lhes mostrou o filho;  
Ela pôs o filho nas mãos dos orixás.  
Quando Orixalá olhou cuidadosamente  
para a criança

E constatou que era um menino, ele gritou:  
Hurra!  
Os outros responderam: hurra!  
E todos eles seguraram a criança,  
E a abençoaram.  
Eles disseram: “Estamos gratos por  
esta criança ser um menino”.  
Eles disseram: “Que nome deveremos lhe dar?”  
Orixá falou: Vocês sabem bem que todos os  
dias nós abençoamos sua mãe com nosso  
poder, para que ela desse à luz um filho do  
sexo masculino.  
Bom, esta criança deverá ser  
chamada apenas de  
ÀŞĒ-TÙ-WÁ – o poder o trouxe.  
Eles disseram: Você não sabe que  
foi o poder do axé  
Que nós colocamos nesta criança que a  
forçou a vir ao mundo,  
Mesmo ela não querendo, antes, vir a  
este mundo como menino?  
Foi o nosso poder que o trouxe a terra.  
E foi por isso que eles chamaram a  
criança de Àşetùwá.  
Quando chegou o tempo propício,  
Orumilá jogou o Ifá para a criança,  
Já que todos devem saber sobre  
sua origem e futuro.  
E eles consultaram Ifá.  
Eles jogaram e adoraram Ifá.  
Já era hora de consultar o Ifá para ele,  
Ele deveria saber qual era o seu odu  
Para que fosse iniciado no culto de Ifá.  
Eles o levaram para o assentamento de Ifá,  
Que chamamos de Igbódù, a floresta de Ifá,  
Onde Ifá revelou que Òşé e Òtúá  
eram o seu odu;  
Este foi o resultado que saiu para a criança.  
Orumilá disse: “A criança que Òşé e  
Òtúá juntos fizeram nascer,  
E que chamávamos antes de Àşetùwá,  
Vamos chamá-la de fato de Òşetùá.”  
Foi assim que eles chamaram esta criança,  
Com o nome do odu de Ifá que a

trouxe ao mundo,  
Òṣẹ̀tùá.  
Àṣẹ̀tùwá era o nome que ele tinha antes.  
Foi então que a criança se juntou  
aos demais odus,  
A ponto de ir junto com eles a todos os  
lugares na terra  
Em que eles realizavam oferendas.  
E foi assim que todas as coisas que Olodu-  
maré os ensinou  
Não foram mais prejudicadas.  
Sempre que proclamavam que  
As pessoas não iam morrer,  
Elas realmente sobreviviam,  
Não morriam.  
Se dissessem que alguém ficaria rico  
A pessoa de fato enriquecia.  
Se dissessem que uma mulher  
estéril geraria filhos,  
Ela realmente dava à luz crianças.  
O nome que a própria Oxum deu a esta  
criança, no dia em que disse:  
“Oṣò o gerou” – o poderoso feiticeiro o trouxe.<sup>37</sup>  
Porque ela mesma era uma Ajé,<sup>38</sup>  
Ela deu à luz um filho homem.  
Ela disse: Akin-Oṣó!  
Homem bravo de grande poder  
Akin-Oṣó, homem de grande poder sobrenatural  
É o que esta criança seria e  
Por isso eles chamavam Òṣẹ̀tùá como Akin Oṣó.  
Portanto, eles o chamavam de Akin Oṣó  
Entre todos os odus de Ifá e aqueles dezesseis  
orixás mais antigos.  
Eles então disseram que em todo  
lugar que eles se reunissem  
Seria obrigatório que esta criança  
estivesse entre eles.  
Se eles não encontrassem o décimo  
sétimo membro,  
Eles não poderiam tomar nenhuma decisão;  
Caso eles dessem a alguém uma advertência,  
não poderiam ratificar tal advertência.  
Finalmente isto aconteceu.  
Era seca na terra.

Estava extremamente seco.  
Não havia orvalho.  
Tinham se passado três anos da última chuva,  
O mundo quase entrou em decadência  
Foi quando eles consultaram o Ifá.  
Ifá Àjàláyé, o Senhor do Mundo.  
Quando Orumílá consultou  
Ifá Àjàláyé, ele disse que  
Eles deveriam fazer oferendas e sacrifícios.  
Deviam preparar uma oferenda para  
chegar até Olodumaré,  
Para que Olodumaré tivesse piedade  
E não virasse as costas para o mundo  
E que cuidasse da terra,  
Porque Olodumaré não prestava  
mais atenção ao mundo.  
Se as coisas continuassem desta forma,  
A destruição atingiria toda a terra;  
Já era iminente.  
Apenas se eles fizessem uma oferenda  
Olodumaré teria piedade deles.  
Lembrar-se-ia deles e teria cuidado com a terra.  
Foi assim que eles prepararam a oferenda.  
Eles reuniram:  
Um bode  
Uma ovelha  
Um cachorro e uma galinha  
Um pombo  
Um preá  
Um peixe  
Um ser humano, e  
Um búfalo  
Um pássaro da floresta  
Um pássaro da savana  
Um animal doméstico.  
Todas estas oferendas  
E ainda dezesseis pequenas jarras  
cheias de óleo de dedê.  
Eles deviam juntar todos estes elementos  
naquele dia.  
E ovos de galinha  
E dezesseis pedaços de tecido branco puro.  
Eles prepararam as oferendas usando  
as folhas de Ifá.

Elas deviam estar contidas!  
Eles fizeram um despacho com todos  
os elementos  
E disseram então que,  
O próprio Èjì Ogbè deveria levar a  
oferenda para Olodumaré.  
Ele carregou a oferenda até a entrada do orum,  
Mas as portas do orum não foram  
abertas para ele,  
Èjì Ogbè então retornou à terra.  
No segundo dia Òyèkú Méjí a levou.  
Ele também retornou porque não  
abriram as portas para ele.  
Ìwòrí Méjì carregou a oferenda,  
E também Odi Méjí  
Ìroṣùn Méjì  
Òwónrín Méjì  
Òbàrà Méjì  
Òkànràn Méjì  
Ògúndá Méjì  
Òsá Méjì  
Ìká Méjì  
Òtúrúpòn Méjì  
Òtúá Méjì  
Ìrètè Méjì  
Òṣé Méjì  
Òfún Meji  
Mas eles não conseguiram passar pelo portão  
Olorum não abriu a porta  
Então eles decidiram que o seu décimo  
sétimo membro  
Deveria vir e tentar seu poder.  
Antes disso, eles deveriam reconhecer que  
Não tinham nenhum poder.  
E foi por isso que Òṣètùá foi  
visitar um certo babalaô  
Para que jogasse para ele.  
Estes babalaôs tinham os seguintes nomes:  
Vendedor de óleo de dendê  
Comprador de óleo de dendê.  
Ambos mergulharam os dedos em pedaços  
quebrados de cabaça.  
Eles deveriam consultar Ifá para Akin-Oṣó,

o filho de Enìnàre<sup>39</sup>  
No dia em que ele finalmente conseguiu levar  
a oferenda ao poderoso orum,  
Os babalaôs disseram que ele deveria fazer  
uma oferenda.  
Eles disseram que quando ele terminasse de  
fazer a oferenda,  
Eles disseram que no mesmo lugar em que  
ele consultou o Ifá,  
Eles disseram que ele seria muito honrado ali.  
Eles disseram que a posição que  
ele alcançasse ali,  
Seria para sempre e nunca pereceria.  
Eles disseram que a honra que ele recebesse ali  
E o respeito, eles disseram, seriam eternos.  
Eles disseram: “Você verá uma velha mulher  
em seu caminho”.  
“Seja bondoso com ela”.  
Então, quando Òṣètùá terminou de  
fazer a oferenda de  
Seis pombos,  
Seis centavos e três xelins,  
Quando ele estava a caminho,  
levando a oferenda,  
Ele viu a velha mulher  
Ele estava na estrada, levando a  
oferenda para Exu,  
Quando ele a encontrou.  
Esta senhora era do tempo em que a  
existência aconteceu.  
Ela disse: “Akin-Oxó! Para qual  
casa está indo hoje?”  
Ela disse: “Tenho ouvido rumores  
sobre todos vocês, na casa de Olofin  
Dizendo que os dezesseis odus mais antigos  
Estavam levando oferendas para o poderoso  
orum, sem sucesso.”  
Ela disse: “Que seja”.  
Ela disse: “Hoje é a sua vez?”  
Ele disse: “Hoje é a minha vez”.  
Ela disse: “Você já comeu hoje?”  
“Já comi”, ele respondeu.  
Ela disse: “Quando você voltar para casa,

Diga-lhes que você não pode ir hoje”.  
Ela disse: “Você me deu estes  
seis centavos; faziam três dias  
Que eu não tinha dinheiro para comprar comida”.  
Ela disse: “Diga a eles que você não irá hoje”.  
Ela disse: “Quando for amanhã, você não deve  
comer nem beber nada,  
Antes de chegar ao lugar.”  
Ela disse: “Você deve levar a oferenda”.  
Ela disse: “Aqueles que foram antes, todos come-  
ram da comida da terra  
E esta é a razão pela qual Olorum não abriu a  
porta para eles!”  
Quando Ọ̀ṣẹ̀tùá voltou para a casa  
de Ọ̀bá Ajàláyé  
Todos os odus de Ifá estavam reunidos.  
Eles disseram: “Você já deve se aprontar agora,  
Pois hoje é o seu dia de  
levar oferendas para o orum,  
Que as portas se abram para você!”  
Ele disse que só estaria pronto no dia seguinte  
Já que ele não fora avisado mais cedo que deveria  
ir naquele dia.  
No segundo dia, Ọ̀ṣẹ̀tùá foi ver Exu.  
E perguntou-lhe o que deveria fazer.  
Exu respondeu: “O quê!”  
“Nunca pensei que você viria me  
ver antes de partir”  
“Hoje isso irá acabar: eles abrirão  
a porta para você”.  
E perguntou:  
“Você comeu alguma coisa?”  
Ọ̀ṣẹ̀tùá respondeu que uma velha senhora  
havia lhe falado  
Para não comer absolutamente nada  
no dia anterior.  
Então Ọ̀ṣẹ̀tùá e Exu partiram juntos.  
Eles foram para a porta do orum.  
Quando chegaram lá,  
A porta já havia sido aberta.  
Eles já a encontraram aberta.  
Quando eles levaram a oferenda  
para Olodumaré

Ele a examinou.  
Olodumaré disse: “Ah!  
Vocês sabem o dia em que choveu na terra?  
Estou me perguntando se o mundo não foi  
completamente destruído.  
O que então vocês encontram lá ainda?”  
Ọ̀ṣẹ̀tùá não conseguia nem mesmo abrir a boca  
para falar nada.  
Olodumaré lhe deu algumas cordas de chuva  
Ele as tomou como se fossem a  
coisa mais valiosa do orum  
Todas as coisas necessárias à  
sobrevivência do mundo,  
E as entregou a ele.  
Ele disse que Ọ̀ṣẹ̀tùá deveria voltar.  
Quando eles estavam partindo da casa  
de Olodumaré  
Ọ̀ṣẹ̀tùá perdeu uma das cordas de chuva e  
Por isso a chuva começou a cair na terra  
A chuva caiu, caiu, caiu  
Caiu, caiu e caiu...  
Quanto Ọ̀ṣẹ̀tùá voltou para o mundo,  
Ele foi primeiro à casa do quiabo,  
Ele encontrou o quiabeiro,  
O quiabeiro havia produzido vinte sementes  
Na copa do quiabeiro, as folhas não  
passavam de duas.  
Em outro não havia nenhuma.  
Assim, ele se dirigiu à casa de irôco,  
Ilá Iròkò havia produzido trinta sementes.  
Quando eles chegaram à casa de yáyá,  
A planta já havia produzido cinquenta sementes.  
Ele voltou-se, então, para a casa da palmeira  
de folhas exuberantes,  
Que ficava nas margens do rio Awonrinmogun,  
Da qual brotaram dezesseis vagens.  
Depois de a palmeira dar dezesseis vagens, ele  
voltou-se para a casa de Ọ̀bá Ajàláyé.  
O axé espalhou-se e se expandiu pelo mundo  
O sêmen tornou-se crianças  
Homens doentes se levantaram da cama  
O mundo tornou-se aprazível,  
Tornou-se poderoso.

Colheitas frescas eram trazidas do sítio  
O inhame cresceu  
O milho amadureceu  
A chuva caía, caía, caía.  
Os rios transbordavam  
E todo mundo estava feliz.  
Quando Òṣeṣùá chegou  
Eles montaram-no sobre um cavalo  
E eles estavam a ponto de levantar do chão o  
próprio cavalo,  
Para demonstrar quão felizes e  
satisfeitos estavam.  
Eles ficaram tão contentes com Òṣeṣùá  
Que o cobriram de presentes.  
Aqueles a sua direita  
Aqueles a sua esquerda  
Começaram a saudá-lo:  
“Você foi o único a conseguir levar  
a oferenda ao orum.  
A oferenda que você levou para o outro  
mundo foi poderosa.  
Aceite nosso dinheiro sem hesitação  
E ajude-nos a carregar a nossa própria  
oferenda para o orum”.  
Òṣeṣùá prontamente aceitou.  
“Òṣeṣùá, aceite minhas próprias oferendas”.  
Todos os presentes que Òṣeṣùá recebeu  
Deu-os todos para Exu Odára.  
Quando ele os deu a Exu Odára  
Exu disse:  
“O quê!”  
Desde que ele começou a entregar os sacrifícios,  
Não houve sequer uma pessoa que retri-  
buísse sua bondade!  
Òṣeṣùá,  
Todos os sacrifícios que fizerem na terra  
Se não passam por você primeiro,  
Para que você os entregue a mim,  
Novamente não serão aceitos”.  
Esta é a razão pela qual  
Sempre que o babalaô está fazendo sacrifícios,

Qualquer odu de Ifá que apareça, qualquer  
motivo que seja,  
Ele deve chamar Òṣeṣùá para levar a  
oferenda a Exu.  
Porque é apenas de suas mãos  
Que Exu aceitará as oferendas  
Para levá-las até os espaços do orum,  
Pois quando o próprio Exu  
Recebeu os sacrifícios das pessoas da terra  
E os entregou no lugar em que as oferendas  
são aceitas  
Ninguém demonstrou nenhum apreço pelo  
que ele estava fazendo por eles  
Até o momento em que Òṣeṣùá teve  
de levar o sacrifício  
E Exu, então, foi com ele para abrir o cami-  
nho para o orum,  
Para que alcançasse os espaços de Olodumaré,  
Quando abriram-se as portas para ele.  
A bondade que Exu recebeu de Òṣeṣùá  
Era muito valiosa para ele.  
Então ele e Òṣeṣùá resolveram fazer um acordo:  
Todas as oferendas a serem feitas  
Deverão ser enviadas a ele através de Òṣeṣùá  
E foi assim que Òṣeṣùá tornou-se o portador  
das oferendas para Exu.  
Exu Odára tornou-se  
O portador das oferendas para Olodumaré,  
no poderoso orum.  
É assim que este odu de Ifá explica como  
Exu e Òṣeṣùá  
Tornaram-se os portadores das oferendas  
para o orum.  
Assim foi determinado.

<sup>36</sup> Ọpón Ifá, a taboa de Ifá, na qual o babalaô marca, sobre o iyèròsun (ierossun, pó litúrgico), o odu que é recitado pelo babalô como a resposta à consulta feita ao Ifá.

<sup>37</sup> Oṣó: aquele que realiza feitos “mágicos”.

<sup>38</sup> Ajé: mulher de fortes poderes.

<sup>39</sup> Um dos nomes de Oxum, neste caso o “caminho da bondade”.

---

*This is the ìtàn of Ọ̀ṣẹ̀tùá as related by the Odù Ifá. This ìtàn tells how Eshu came to carry all the offerings to the foot of Olódumarè, to make the offerings be accepted and how Eshu became the Deliverer of Offerings on Earth and ọ̀run.*

*Ọ̀ṣẹ̀tùá is the oracle that narrated clearly the outcome of this story thus: He says –*

*That he should consult  
The chief speaker of the Ifá cult,  
The cloud overhangs the Earth...,  
Bàbálawo of immemorial time,  
The 'crabs' are in the river,  
The marks on ọ̀pọ̀n Ifá request ìyẹ̀ròsun<sup>36</sup> (Ifá divination dust)*

*These were the Bàbálawo who cast Ifá for  
400 Irúnmọ̀ḗ, controller of the right side and  
Cast Ifá for*

*200 Imọ̀ḗ, controller of the left side*

*And cast Ifá for*

*Ọ̀ṣun*

*Who has a pearl-beaded crown,  
On the day he became the 17<sup>th</sup> among the  
Irúnmọ̀ḗ*

*That came into the world,  
When Olódumarè has sent the Orisha,  
The sixteen, to the world,  
That they should come to create and establish Earth.*

*They truly came at that time;  
The things which Olódumarè thought them*

---

*At the ọ̀de ọ̀run constituted the foundation pillar*

*That upholds the Earth for the existence of all Human beings and all Ẹ̀bọ̀ra.*

*Olódumarè thought then that*

*When they reach Earth,*

*They should clear a space in the forest to found the shrine of Orò, Igbó Orò;*

*They should clear a space in the forest to found the shrine for Eégun, Igbó-Eégun*

*Which will be called Igbó-Ọ̀pá*

*He said, that they should clear a space  
In the forest to found the shrine of Odù Ifá,  
Igbó Odù,*

*Where they would be going to spread the oracle for the people.*

*He said, they should open a way for Orisha  
And they should call the place igbó Ọ̀rìsà,  
forest for worship the Orisha.*

*Olódumarè thought them the way they have to solve*

*The problems of founding and worshipping at the ojúbọ̀ (place of worship), and how they would be doing these offerings and atonements,*

*In order that there should be no untimely death  
Nor barrenness and no unfruitfulness,*

*That there should be no loss, no impoverished life, that there should*

*Not be such on Earth.*

*In order that diseases without reason  
Should not occur to them,*

*That no execration might befall them,*

That destruction and wretchedness should  
 not happen to them.  
 Olódùmarè thought the sixteen Orisha  
 how to perform  
 To avoid all these things;  
 He sent them that they should be going  
 to Earth,  
 In order to carry out all of it.  
 When they came from to òde àiyé, Earth,  
 Truly they opened the forest-shrine for  
 Orò, Igbo-Orò,  
 They opened the forest-shrine for Ifá that  
 we call Igbòdú,  
 They also opened a way for the Orisha  
 Which we call igbòòsà.  
 They carried out all these orderly programmes.  
 If there is a person who is sick,  
 He will go to consult Ifá to Ọ̀rùnmílá;  
 If it happened that Eégún could save him  
 He would be told so;  
 He would be taken to  
 The forest-shrine of Eégún  
 In the Igbó-Ìgbàlè  
 In order to offer atonement for Egúngún;  
 Maybe one of his particular ancestors has  
 to be called as an Eégún  
 For him to worship  
 To the end that this Eégún would be pro-  
 tecting him.  
 If there is barren woman,  
 Ifá would be consulted for her,  
 So that Ọ̀rùnmílà may say  
 That it is Ọ̀ṣun's decoction  
 She should take.  
 If there is another person who is living  
 a miserable life,  
 Ọ̀rùnmílà will consult Ifá for him,  
 It may happen that Orò will be the one  
 Who is associated with his own creator;  
 Ọ̀rùnmílà would tell the person that  
 It is Orò that he has to worship  
 And he would be taken to the forest-  
 shrine of Orò.  
 They followed all these kind of practices

for long.  
 At the time they were performing all these  
 different offerings  
 They would not call Ọ̀ṣun  
 Whenever they went to the forest of Eégún,  
 Or to the forest of Orò,  
 Or to the forest of Ifá,  
 Or to the forest of òòsà  
 On their return,  
 The meat they've slaughtered  
 May it be goats,  
 May it be rams,  
 May it be sheep,  
 Or chicken,  
 They would give them all to Ọ̀ṣun to cook.  
 They warned her  
 That whenever she finished cooking the meat,  
 She should not eat any of it,  
 Because they [would be] taking it to the  
 imọlẹ at the place of offering.  
 Ọ̀ṣun began to use the power of the an-  
 cestral mothers:  
 Àsẹ̀ Ìyà mi,  
 And spread it on everything they did.  
 This power of Ìyà mi Àjẹ made useless  
 everything.  
 If a person was predicted that he or she  
 would not die,  
 That very person would die.  
 If it was proclaimed that a person would  
 not survive,  
 The person would survive.  
 If it was foreseen that a person would  
 give birth to a child,  
 The person would become barren.  
 A sick person to whom it was said that he  
 would be cured, would never be relieved  
 of his sickness.  
 These thing befogged them.  
 Because the power of Olódùmarè never fails.  
 Everything what Olódùmarè taught them  
 they put in practice,  
 But nothing was working out.  
 What then was to be done?

When they called themselves together in a meeting,  
 Ọrúnmilà brought a proposal that  
 As this case was not understandable by their knowledge,  
 There was no alternative than to again consult Ifá.  
 Therefore Ọrúnmilà brought out his divining apparatus, Ipòrí,  
 Then he spread Ifá.  
 He looked at the odù figure that appeared for a long time  
 And called the name of this Odù Ọṣẹtùá.  
 He looked it forward and backward.  
 In accordance with the final result of his reading  
 Ọrúnmilà conveyed the reply to all the remaining Odù.  
 They were all together and agreed that there was no other alternative for all of them,  
 The Ọrìsà-ìrúnmoḷẹ except to find a wise and learned man  
 That could be sent to Olódùmàrè,  
 In order to bring back the solution on the matter,  
 And the type of work that had to be done to re-establish everything,  
 That things should become settled in a manner that  
 Their work should not be interfered [with] again.  
 They said that no matter what might happen,  
 He, Ọrúnmilà, should go to the place of Olódùmàrè.  
 Ọrúnmilà stood up. He made use of his knowledge to take pepper,  
 He used his wisdom to take kola nuts,  
 He unfolded his òdùn, raffia cloth, and tied it over his shoulder,  
 He pulled out his staff from the ground,  
 A strong whirlwind took him off and  
 He went to the other world's open spaces to meet [with] Olódùmàrè.  
 It was there that Ọrúnmilà met Eshu Ọḍàrà.  
 Eshu was already at the house of Olódùmàrè,

Eshu was reporting to Olódùmàrè. He was explaining that  
 That thing that was spoiling their work on Earth  
 Was that they did not invite the person that makes  
 Up their seventeenth number to follow them.  
 Because of that reason, she was spoiling everything.  
 Olódùmàrè understood.  
 When Ọrúnmilà arrived, he put forward their complaints to Olódùmàrè.  
 Thus Olódùmàrè told him that they should go  
 And call upon their seventeenth member  
 In order to take her to whatever sacrifices  
 Will have to be offered.  
 Because aside from that,  
 There is no other wisdom that he could teach them  
 Than the things he had already told them.  
 When Ọrúnmilà came back to Earth,  
 He called all the Ọrìsà together.  
 He delivered to them the outcome of his journey.  
 They called Ọṣun, telling her that she should follow them  
 Everywhere they would have to go to perform sacrifices  
 Even at the grove of Eégún.  
 Ọṣun refused.  
 She would not go with them forever.  
 They started to beg Ọṣun and  
 Went on for a long time prostrating.  
 All of them began to pay her homage and bowed to her.  
 Ọṣun abused and twisted them all around.  
 She abused Ọrìsánlá,  
 She abused Ọgún,  
 She abused the Ọlòfin Oúduà,  
 She abused Ọrúnmilà,  
 She abused Ọsanyín,  
 She abused Ọrànfẹ  
 She continued abusing everybody.  
 It was on the seventh day when Ọṣun appeased herself.

Then they said she should come along,  
 She replied that she would not go forever.  
 She said, however, something else  
 could be done  
 As they were all fed up with this matter.  
 She said, it is about the child she is bearing  
 in her womb.  
 Only if they could know the means by which  
 she could bring it forth as a male child.  
 Then she would allow him to replace her  
 and go along with them.  
 If she should bring forth a female child,  
 It should be known for certain that this matter  
 was not finished in her mind.  
 It would remain bits and bits and bits of it.  
 And it should be known assuredly that  
 This Earth would perish;  
 That they would have to create another  
 one again.  
 But she gave birth to a male child.  
 It means that absolutely,  
 Olòrun himself had helped them all.  
 Thus Òrìṣàlá was called upon and all the re-  
 maining Orisha  
 To know what they should do so that the  
 child should be born a male.  
 They said, there is no alternative except for  
 them all to go and to put their àṣẹ,  
 Which Olódùmàrè gave to each of them;  
 everyday repeatedly  
 They should come, so that it should be born  
 a male child.  
 Everyday they all went to put their àṣẹ,  
 saying as follows:  
 'You, Òṣun!  
 Male should it be born  
 The child inside you!  
 All of them would reply 'so shall it be'  
 By saying 'to' over her head....  
 They did it everyday until it came  
 The day in which Òṣun delivered.  
 She washed her child.  
 They said, she should allow them to see it.  
 She said, 'not until nine days to come'.

When it was the ninth day, she called them  
 all together  
 This was the day of the naming ceremony,  
 from which all  
 The naming ceremonies originated.  
 She showed the child to them,  
 She put it into the hands of Orisha.  
 As Òrìṣàálá looked carefully at the child  
 And saw it was a male child, he cried out:  
 Hurrah!  
 The rest of them replied 'hurrah!'  
 Everyone of them held the child,  
 Then they blessed him.  
 They said, 'we are grateful that this child  
 is male'.  
 They said, 'what kind of name should we  
 give him?'  
 Orisha said, 'you all know well that everyday  
 we blessed with our power his mother that  
 she should give birth to a male child.  
 Well, this child should just be called  
 ÀṢẸ-TÙ-WÀ, 'power brought him to us'  
 They said 'don't you know that it was the  
 power of àṣẹ  
 That we have put into her that has forced to  
 come this child to the world,  
 Even though he did not want to come before  
 to the Earth a male child?  
 It was our power which brought him to  
 the Earth'.  
 This was why they called the child Àṣẹtùwá.  
 When it was the proper time,  
 Òrúnmílá cast Ifá oracle for the child  
 As everybody must know about his ori-  
 gin and fate.  
 They took this Ifá and they cast it.  
 They cast it and they worshipped it.  
 It was time to consult Ifá for him,  
 That they should know which was his  
 odù so that  
 He would be initiated into the Ifá cult.  
 They took him to the grove of Ifá  
 That we call Igbódù,  
 Where Ifá would reveal that Òṣẹ and Òtùá

were his odù;

This was the out come it gave for the child.  
Orúnmilà said: 'the child who Ọṣẹ with  
Ọtùá have born

That we have called Àṣẹtùá before'

He said, 'let us actually be calling him Ọṣẹtùá.

Thus, was why they called this child with

The name of the Odù Ifá that gave him birth,  
Ọṣẹtùá

Àṣẹtùá was the name he bore before.

So it was that the child teamed up with all  
the other Odù

To the extent of joining them in all the  
places of offerings

That they perform on Earth.

Thus was how all things which Olódùmàrè  
taught them

Did not get spoilt again.

Whenever they proclaim that

People will not die,

They will survive in fact

And will not die.

If they say that people will be wealthy,

They will become wealthy in fact.

If they say that a barren woman will breed  
children,

She will give birth in fact.

The name that Ọṣun herself gave to this  
child on that day

She said: Oṣó begot him.<sup>37</sup>

Because she herself was an Àjẹ,<sup>38</sup>

She gave birth to a male child,

She Said: Akin Oṣó!

Brave man with great power,

Akin Oṣó – brave man with great super-  
natural power,

Is what this child would be

That is why they call Ọṣẹtùá as Akin Oṣó

Thus they called him Akin Oṣó

Among all the Odù Ifá and among these  
elder sixteen Orisha.

They then said that wherever the elders  
will gather

It is compulsory that this child be one of

the members

If they could not find the seventeenth member

They could not bring out any decision,

If they gave any advice they must not ratify  
such advice.

Finally, it happened.

There was a drought on Earth.

It was very dry.

There was no dew

It was three years since it had rained last.

The world almost went into decay

It was then they went to consult Ifá,

Ifá Àjàlàyé, the Master of the World,

When Orúnmilà consulted Ifá Àjàlàyé,  
he said that

They should give an offering, performing  
sacrifice, that

They should prepare an offering which  
should reach Olódùmàrè,

To enable Olódùmàrè, to have mercy on Earth,

So that he might not turn his back to the world

And take care of it for them.

Because, Olódùmàrè was paying no more  
attention to the world.

If it would continue in that way

Destruction would overtake it.

It was imminent.

Only if they could do the offering,

Olódùmàrè would feel sorry for them always,

He would remember them and care for  
the world.

Thus was how they prepared the offering.

They put:

A goat,

A sheep,

A dog and a hen.

A pigeon,

A bush rat,

A fish,

A human being, and

A hornless bush cow,

A bird from the forest,

A bird from the savannah,

A domestic animal.

All these offerings.  
 And still sixteen little jugs full of palm oil  
 That they joined on that day.  
 And hen's eggs, and  
 Sixteen pieces of pure white cloth.  
 They prepared the offering using Ifá leaves!  
 Which it must contain.  
 They made a load with all the items.  
 They said, then, that  
 Èjì Ogbè himself should carry this offering to  
 Olódùmàrè.  
 He carried the offering to the ọrun gate,  
 But they didn't open the door for him.  
 Èjì Ogbè returned to the Earth.  
 On the second day Ọyẹkú Méjí carried it,  
 He returned. They didn't open the gate.  
 Ìwòrí Méjí carried the offering,  
 So also did Ọdí Méjí,  
 Ìrosùn Méjí  
 Ọwònrín Méjí,  
 Ọbàrà Méjí,  
 Ọkànràń Méjí,  
 Ọgúńdà Méjí,  
 Ọsá Méjí,  
 Ìká Méjí,  
 Ọtúrúpòn Méjí,  
 Ọtúá Méjí,  
 Iṛẹṭẹ Méjí  
 Ọsẹ Méjí  
 Ọfún Méjí,  
 But they were unable to pass through,  
 Ọlọrun didn't open the door.  
 Thus they decided that their seventeenth  
 number  
 Should come and try his power.  
 Before they would must recognise that  
 They have no more power at all.  
 Thus was why Ọṣẹtùá went to visit the place  
 of a certain Babalawó  
 That they should cast for him.  
 Those Babalawó were bearing the names,  
 Palm oil seller  
 And palm oil buyer.

The two of them wiped their fingers with  
 broken pieces of calabash  
 They cast Ifá for Akin-Oṣó, the child of Enìnàrè<sup>39</sup>  
 The day he successfully carried the offering  
 to the mighty ọrun.  
 They said, he should make an offering.  
 They said, when he will finish making  
 the offering  
 They said, at the place about which he con-  
 sulted Ifá,  
 They said, he would be much honoured there,  
 They said it will happen that the position he  
 would attain there,  
 They said, this position would be forever and  
 would never perish.  
 They said, the honour he would receive there,  
 They said, the respect would be endless,  
 They said 'you will see an old woman  
 on your way'  
 They said, 'do good to her'.  
 Thus, when Ọṣẹtùá finished making the  
 offering.  
 Six pigeons,  
 Six pens with three shillings, and  
 When he was on his way,  
 He met an old woman.  
 He was carrying the offering to the road  
 to Eshu  
 When he met this old woman on the road.  
 This aged woman was one of the time when  
 existence happened.  
 She said, 'Akin-Oṣó! To which house are you  
 going today?  
 She said, 'We have been hearing rumours  
 about all of you in the house of Ọlọfin  
 That the elder sixteen Odù  
 Were carrying an offering to the mighty ọrun  
 unsuccessfully'.  
 She said, 'So be it'  
 She said, 'Is it your turn today?  
 He said, 'It is my own turn'.  
 She said, 'Have you taken any food today?'  
 'I have taken food', he answered.

She said, 'When you get to your place,  
 Tell them you would not go today'.  
 She said, 'This sixpence you gave me',  
 She said, there has been three days since  
 she has had money to buy food with.  
 She said, 'Tell them, you would not go today'.  
 She said, 'When it comes tomorrow you  
 should not eat,  
 You should not drink before you get there'.  
 She said, 'You must carry the offering'.  
 She said, 'All of these who have been going,  
 they have eaten from the earthly food,  
 That was the reason why Ọlòrun didn't  
 open the door!'  
 As Ọṣẹ̀tùá came back to the house of  
 Ọba Ajàlàyé  
 All the Odù Ifá were all gathered there.  
 They said, 'You must be ready by now.  
 It is your turn today to take the offering to ọ̀run;  
 Maybe the door will be open for you!'  
 He said, that he would be ready by tomorrow  
 Since he was not aware of it earlier yesterday.  
 When it was on the second day Ọṣẹ̀tùá went  
 to meet Eshu.  
 He asked him what is it that he should do?  
 Eshu replied: 'What!'  
 'I never thought that you would come to in-  
 form me before you set off'.  
 He said 'It will come to an end: today they  
 will open the door for you'.  
 He enquired,  
 'Have you taken any food?'  
 Ọṣẹ̀tùá answered that an aged person told  
 him yesterday  
 That he should not eat any food at all.  
 Then Ọṣẹ̀tùá and Eshu set off.  
 They left for the portals of ọ̀run.  
 When they reached there,  
 They had already opened the door;  
 They found the door left open.  
 As they carried the offering to Olódùmàrè  
 And Olódùmàrè examined it,  
 And he said 'Hàáà!

Have you seen the day when it had rained  
 on Earth?  
 I wonder if the world has not been com-  
 pletely destroyed.  
 What, thus, do you find there?'  
 Ọṣẹ̀tùá could not even open his mouth to  
 say anything.  
 Olódùmàrè gave him some ropes of rain;  
 He gathered as before the worthy things  
 from ọ̀run,  
 All things that are necessary for the survival  
 of the world,  
 And gave them to him.  
 He said that, he, Ọṣẹ̀tùá should come back.  
 As they were leaving the house of Olódùmàrè  
 Hence, Ọṣẹ̀tùá lost one of the rope's  
 knots of rain.  
 Then rain started to fall on Earth.  
 The rain fell fell fell  
 Fell fell fell fell fell fell.  
 When Ọṣẹ̀tùá came back to the world,  
 He went first of all to the house of okra,  
 He met okra;  
 Okra had produced twenty seeds,  
 The okra whose leaves were not up to two,  
 Another didn't even have any leaves at all  
 on its top.  
 He turned to the house of scarlet okra,  
 Ilé Ìròkò had produced thirty seeds.  
 When he reached the house of yáyá  
 It had produced fifty seeds.  
 So he turned to the house of the palmtree  
 with the gushy leaves.  
 Which was on the bank of the river  
 Awònrínmogún,  
 The palm tree had sprouted sixteen pods.  
 After the palmtree had sprouted sixteen  
 pods, he turned to the house of Ọba Àjàlàiyé.  
 Àṣẹ spread and expanded on Earth:  
 Semen became child,  
 Men on their sickbed got up,  
 All the world became pleasant,  
 It became powerful.

Fresh crops were brought from farms,  
 Yam developed,  
 Maize matured,  
 Rain was falling,  
 All rivers were flooded  
 Everybody was happy.  
 As Ọ̀ṣẹ̀tùá arrived,  
 They carried him to mount a horse,  
 They were about to lift even his horse from  
 the ground  
 To show how plentiful and happy people were.  
 They became so joyous with him,  
 That they covered him with gifts  
 The ones on his right,  
 The ones on his left.  
 They started to greet Ọ̀ṣẹ̀tùá,  
 'You are the only one who carried the offer-  
 ing to ọ̀run,  
 The offering you carried to the other world  
 was mighty!  
 Without hesitation, quickly accept my  
 own money  
 And help me carry my own offering to ọ̀run.  
 Ọ̀ṣẹ̀tùá, quickly accept.  
 Ọ̀ṣẹ̀tùá accept my own offering!  
 All the gifts which Ọ̀ṣẹ̀tùá received  
 He gave them all to Èṣù Ọ̀dàrá.  
 When he gave them to Eshu  
 Eshu said,  
 What!  
 As long as he has been delivering the sacrifices,  
 There has been no one who has repaid his  
 kindness.  
 'You, Ọ̀ṣẹ̀tùá!  
 All the sacrifices they shall make on Earth  
 If they fail to give them first to you  
 So that you would bring them to me',  
 He would again not make the offerings  
 acceptable.  
 This is the reason why  
 Whenever the Babaláwo are making sacrifices  
 Whatever Odù Ifá may have appeared and

whatever the question is,  
 They must call Ọ̀ṣẹ̀tùá to deliver the of-  
 fering to Eshu  
 Because it is only from his hand that Eshu  
 Would accept the offering  
 To carry it to ọ̀de ọ̀run.  
 Because when Eshu himself  
 Received the sacrifices from the people of  
 the world  
 And delivered them to the place where of-  
 fering are accepted,  
 They did not show any kindness for what he  
 was doing for them,  
 Till the time when Ọ̀ṣẹ̀tùá had to carry the  
 sacrifice  
 And Eshu had gone to open a proper way  
 to ọ̀run  
 To reach the place of Olódùmàrè  
 When they opened the door for him.  
 The sort of kindness Eshu had received from  
 Ọ̀ṣẹ̀tùá  
 It was very valuable for him indeed.  
 Then he and Ọ̀ṣẹ̀tùá decided to make an  
 agreement that  
 All offerings which will have to be made  
 They have to be sent through Ọ̀ṣẹ̀tùá to him.  
 Thus was how Ọ̀ṣẹ̀tùá became the deliverer  
 of offerings for Eshu.  
 Eshu Ọ̀dàrà, it was so he became  
 The bearer of offerings for Olódùmàrè at the  
 mighty ọ̀run.  
 This is how this Odù Ifá explains about Eshu  
 and Ọ̀ṣẹ̀tùá  
 How they became the carriers of offerings  
 to ọ̀run  
 As it was already stated.

<sup>36</sup> Ọ̀pón Ifá is the Ifá tray on which the bábálawo marks in the iyèròsun (liturgical powder) the odù that is recited by the bábálawo as an answer to a consultation made to Ifá.

<sup>37</sup> Ọ̀ṣó: he who performs "magical" activities.

<sup>38</sup> Àjẹ: woman with strong powers.

<sup>39</sup> One of the names of Ọ̀ṣun, in this case "the road of kindness".



EXU / ESHU. (FOTO / PHOTO Pierre Verger © Fundação Pierre Verger).

Neste itàn, Òṣeṭùá, a quem foi confiado levar as oferendas, Òjìṣẹ̀-ẹ̀bọ fun Èṣù, é o representante direto de Exu, a quem ele delegou parte de sua função como o Òjìṣẹ̀-ẹ̀bọ fun de Oloдумàré. Òṣeṭùá expressa claramente um dos aspectos simbólicos mais importantes de Exu, o Èṣù ẹ̀lẹ̀bọ, o controlador do ebó, a oferenda ritual.

Na Bahia, Exu recebe a seguinte saudação:

Bara Baba Ẹ̀bọ

Bará, senhor e pai do ebó.

Bará é outro aspecto de Exu, sobre o qual falaremos mais tarde. Ele é também chamado de Ẹ̀lẹ̀ru, o senhor do eru. Toda a cultura religiosa nagô está centrada no ebó. Não há um único ritual, individual ou coletivo, em que não esteja em questão ou tenha relação com a necessidade de se fazer oferendas; oferendas, em sua gama extensa de intenções e realizações, com a única intenção de manter a harmonia e garantir a existência (EVANS-PRITCHARD, 1953, p. 21-33). E Exu Eleru, o Òjìṣẹ̀-ẹ̀bọ, é o único que pode carregar e entregar as oferendas. Apenas de suas mãos as oferendas podem ser entregues no lugar de destino, possibilitando que a oferenda complete seu ciclo. O itàn de Òṣeṭùá revela esta qualidade de Exu Òjìṣẹ̀-ẹ̀bọ e torna possível analisar melhor o caso.

Por duas vezes Òjìṣẹ̀-ẹ̀bọ preserva as relações entre os vários elementos do orum e do mundo, ao mesmo tempo atestando duas de suas características.

*In this itàn, Òṣeṭùá, entrusted with the bearing of offerings, Òjìṣẹ̀ ẹ̀bọ fun Èṣù, is Eshu's direct representative, to whom he delegates part of his function as Òjìṣẹ̀ ẹ̀bọ fun of Olódùmàré. Òṣeṭùá clearly expresses one of the most important symbolic aspects of Eshu, Èṣù ẹ̀lẹ̀bọ, Eshu owner and controller of the ẹ̀bọ, the ritual offering. In Bahia, Eshu is greeted as:*

*Bara Baba Ẹ̀bọ*

*Bara, master and father of the ẹ̀bọ*

*Bara being another aspect of Eshu, of which more later. He is also called Ẹ̀lẹ̀ru, Master of the eru. The entire Nagô religious system is centred on the ẹ̀bọ. There is not a single ritual, individual or collective, which is not concerned or linked with the need to make offerings. Sacrifice, in all its wide gamut of intention, and performance is the sole means of maintaining harmony and guaranteeing existence (EVANS-PRITCHARD, 1953, p. 21-33), and Eshu Ẹ̀lẹ̀rù, the Òjìṣẹ̀ Ẹ̀bọ, is the only one who can carry and deliver the offerings. It is only at the hands of Eshu that offerings can be received in their destined place, allowing sacrifice to complete its cycle. The itàn of Òṣeṭùá reveals this quality of Eshu Òjìṣẹ̀ Ẹ̀bọ and makes a better examination of it possible.*

*Twice Òṣeṭùá preserves the relationship between the various elements of the ọ̀run and the àiyé, at the same time attesting two of his characteristics.*

1 Por seu nascimento como menino, ele restaura a harmonia entre Oxum e os dezesseis Àgbà-Odù, salvando o mundo do caos e de sua subsequente ruína. Òṣẹ̀tùá nasce do ventre de Oṣun Olori Iyá-mi Ajẹ, Oxum Olori Iyami Ajé – a líder das mães ancestrais, que possuem grandes poderes, o elemento feminino – e do axé dos Àgbà-Odù, os dezesseis orixás-irumalés, o elemento masculino. Òṣẹ̀tùá é o resultado desta interação, repetindo os padrões dos primeiros mitos de Exu – em todos eles, Exu representa o elemento procriado, o terceiro princípio, o Igba-Kẹ́tá do sistema. Neste sentido ele é associado ao número três, e constitui o mistério da Sociedade Ogboni. Um dos orikis<sup>40</sup> de Exu assim o descreve:

Baba tí ó bí Ògboní lí  
 Wọ̀n n' pèé ní Baba Jàkìlà  
 Òun ló sọ pé ó lọ odún mèta l'áiyé  
 Ó lọ sọdún mèta lajìn  
**Pai que deu nascimento a Ogboni  
 É chamado por todos de  
 Babá Jakila**  
 Ele vive três anos na terra,  
 E três anos em Ajìn – as  
 profundezas do outro mundo.<sup>41</sup>

Exu, na qualidade de “resultado”, é associado com processo. Apesar de Morton-Williams mencionar que a imagem do “três” pode significar “incompletude”, não parece ser este o papel atribuído a Exu, nos mitos sobre a sua origem. Ao contrário, é ele que harmoniza e comunica; que, através de seu nascimento, restaura

1. *By his birth as male child, he restores harmony between Òṣun and the sixteen Àgbà-Odù, saving Earth from chaos and subsequent ruin. Òṣẹ̀tùá is born of the womb of Oṣun Olori Iyá mi Ajẹ, Oṣun, leader of the ancestral mothers who possess great power, the female element, and of the axé of the Àgbà-Odù, the sixteen Òrìṣà-Irumalẹ, the male element. Òṣẹ̀tùá is the result of this interaction, repeating the pattern of the earlier myths of the birth of Eshu. In all these, Eshu represents the procreated element, the third principle, the Igba-Kẹ́ta of the system. In this sense, he is associated with the number 3 and constitutes the mystery of the Ogbóni Society. One of the oriki<sup>40</sup> of Eshu asserts:*

Baba tí ó bí Ògboní lí  
 Wọ̀n n' pèé ní Baba Jàkìlà  
 Òun ló sọ pé ó lọ odún mèta l'áiyé  
 Ó lọ sọdún mèta lajìn  
*Father who gave birth to Ògboní  
 Is called by all Baba Jàkìlà  
 He lives three years on the Earth  
 And lives three years in the Ajìn,  
 depths of the other world.<sup>41</sup>*

*Eshu, in his capacity as a 'result', is associated with process. Although Morton-Williams points out that the image of 'three' may signify 'incompleteness', this does not appear to be the role assigned to Eshu in his genesis myths. On the contrary, it is he who harmonises, communicates, he who through his birth restores the*

a tensa relação entre o masculino e o feminino e repara a ofensa feita a Ìyá mi, possibilitando o restabelecimento de todos os cultos.

2 Por ele ter sido o único dos odus de Ifá a conseguir ter as portas do orum abertas e o ebó aceito, Ọ̀ṣẹ̀tùá salva a terra da destruição total, pela segunda vez, trazendo a chuva que fertiliza a terra e restaurando a relação dinâmica entre o orum e o aiê. A história de Ọ̀ṣẹ̀tùá é tão rica em substância, tão cheia de alegorias, sugestões e jogos de palavras reveladores, que, ela só, mereceria um estudo a parte.

*tense male-female relationship and repairs the offence inflicted on Ìyá mi, thus enabling all the cults to be restored.*

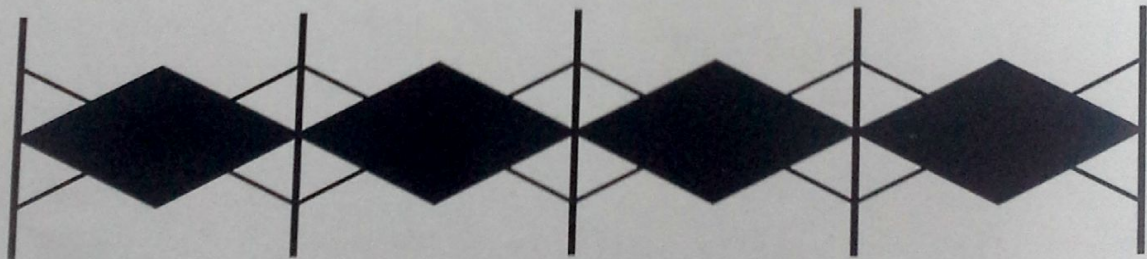
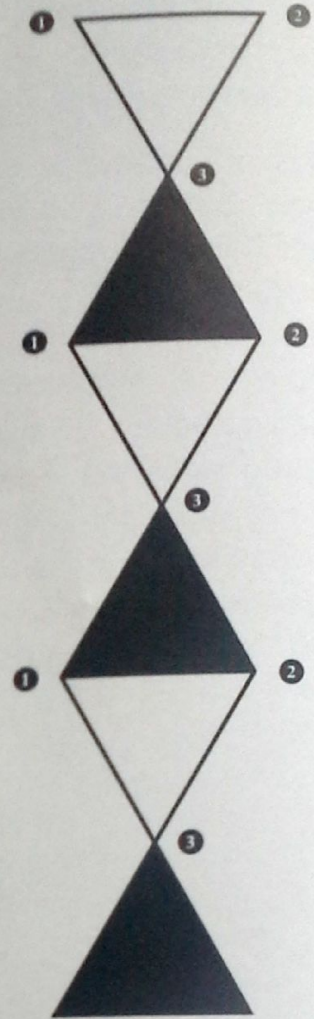
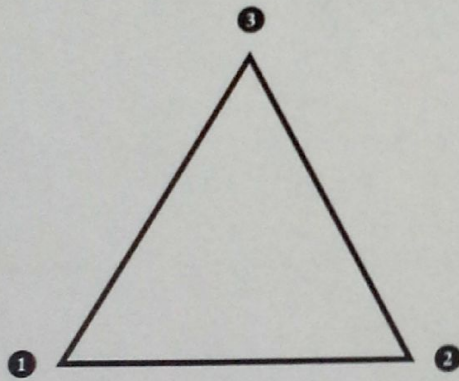
*2. Because he is the only member of the Odù Ifá who succeeds in having the door of the ọ̀run opened and the ebó accepted, a second time Ọ̀ṣẹ̀tùá saves the Earth from total destruction, brings forth the rain which fertilises the Earth, restoring the dynamic relation between ọ̀run and àiyé. The story of Ọ̀ṣẹ̀tùá is so rich in substance, so full of imagery, suggestions and revealing wordplay, that it merits a separate study.*

<sup>40</sup> Nome atributivo, geralmente uma sentença aglutinada, um poema ou canto que expressa certas qualidades ou fatos em particular, referentes a pessoas, linhagens ou divindades.

<sup>41</sup> Oriki recitado pelo babalaô Şerifá de Queto [Benin].

<sup>40</sup> An attributive name, generally an agglutinated sentence, a poem or or chant expressing certain qualities or particular facts concerning persons, lineages or deities.

<sup>41</sup> Oríkí recited by the Babaláwo Şerifá of Ketu.



④ UNIDADES DINÂMICAS. O triângulo tem três lados. O 3 é o 2 + 1; o mais 1 simboliza a dinâmica da ressurgência.  
 DYNAMIC UNITS. The triangle has three sides. Three is 2 plus 1. Does the "plus 1" symbolize the dynamic of resurgence.

# ÈŞÙ ÒJÍŞẸ-ẸBỌ

## PRINCÍPIO DE REPARAÇÃO

Para os fins desta pesquisa, vale a pena frisar a relação dominante que emerge dos dois mitos aqui transcritos: a associação que se estabelece entre o *status* de Exu “descendente”, princípio da procriação, e sua atividade como Òjįşẹ-ẹbọ, o portador da oferenda.

No ìtàn de Eşu Atòrun Dòrun, o recém-nascido devora toda a comida da terra e se multiplica, populando o mundo e o espaço sobrenatural, e acaba propondo a seu pai um pacto, em que se obriga a devolver, em forma de ebó, tudo que havia devorado, e isso deveria ser feito por todos os seres que habitam os dois mundos.

Esta associação reaparece reformulada no ìtàn de Orişirişì Eşu, que relata como Exu se reproduziu e se diversificou pelo mundo. Ele é pródigo em riquezas,

# ÈŞÙ ÒJÍŞẸ-ẸBỌ

## PRINCIPLE OF REPARATION

*For the purpose of this enquiry, it is worth stressing a dominant relationship that emerges from the two myths we have transcribed: the association which establishes itself between Eshu's 'sonship' status, principle of procreation, and his activity as Òjįşẹ-ẹbọ, Bearer of sacrifice.*

*In the Atòrun Dòrun Èşù ìtàn, the newborn child who devoured all the food of the Earth and multiplied, populating the world and the supernatural spaces, ends by offering his father a pact, pledging himself to demand the return of everything he has devoured in the form of ẹbọ, which shall be performed by all the beings who inhabit both worlds.*

*This association reappears a new in the ìtàn of Orişirişì Èşù, which recounts how Eshu reproduced and diversified himself throughout the world. He is lavish with*

expansão e honras, vomitando tudo, depois de ter-se fartado insaciavelmente de todos os tipos de carne, bebidas e tabaco picado. Este é o último Aásáà, que desencadeia a devolução idealizada de tudo que havia sido tomado.<sup>42</sup>

O duplo aspecto da ingestão voraz e da proporcional devolução, que, em certo nível de interpretação significa crescimento, procriação, está expresso claramente no ìtàn de Atòrun Dòrun Eṣù. Exu Yangí povoa o orum e o aiê, desprendendo-se de Exu, princípio da procriação; tudo que existe de modo individualizado deve restaurar aquilo que a criança prototípica devorou.

Exu, como já mencionado, é elemento constitutivo de tudo que existe. Cada indivíduo carrega consigo seu próprio Exu, o elemento que lhe possibilitou nascer e que irá habilitá-lo a evoluir e a se reproduzir. Para que este processo se cumpra, é essencial que o indivíduo faça a restituição, através de oferendas, de tudo aquilo, no sentido real ou metafórico, que seu princípio de vida individual ingeriu. É como se um processo de vida balanceado, impulsionado e controlado por Exu se fundasse em constante absorção e restituição.

A hisitória de Eṣu Atòrun Dòrun conta que a criança devolve sua mãe, depois de prometer devolver tudo que havia ingerido. Como se ao devolver a oferenda, a restituição da mãe ancestral fosse feita ao mesmo tempo; a mãe ancestral, Ìyá-nlá, a lama de onde emergiu o primeiro Exu Yangí.

*riches, expansion and honours, vomiting them after he has partaken insatiably of all manner of meat, drink and shredded tobacco. It is the latter Aásáà, which unleashes the idealised giving back of all that has been taken in.<sup>42</sup>*

*The double aspect of gluttonous absorption and proportionate giving back, which at a certain level of interpretation signifies growth, procreation, is also clearly expressed in the Àtòrun Dòrun Èṣù ìtàn. The Eshu Yangí people that the òrun and the àiyé detached from Eshu, principle of procreation; everything that exists in individualised form must restore that which the prototypical child has devoured.*

*Eshu, as has been noted, is a basic element of everything in existence. Every individual carries within himself his own Eshu, the element which enabled him to be born and will in turn enable him to evolve and reproduce. In order for this process to be accomplished without incident, it is imperative that the individual make restitution, through offerings, of all the food which, in a real or metaphorical sense, his individual life-principle has devoured. It is as though a balanced life process, impelled and controlled by Eshu, were founded on the constant absorption and restitution of 'matter'.*

*The Àtòrun Dòrun Èṣù ìtàn recounts that the child 'brings up' his mother after he has pledged to return all the food he has eaten. It is as if by devolving the ẹbọ, restitution were made at the*

Esta lama original está associada, em outro mito, à placenta, transmissora do princípio vital. A placenta desprendida do corpo da mãe ou da lama original é referida como representante de Exu.

1. Ọrúnmilà ló nti Ìkòlé Ọrun bọ wá sí t'áiyé
2. Ó fẹ òkè Ipòrí rẹ tíra jẹjẹ
3. A dífà fun Aboyún
4. A bù fún ojọ Ibí
5. Njẹ Òkè Ipòrí mi ò
6. Ìbí ni mo dá padà yíi o o Ekeji Èṣù<sup>43</sup>

1. Quando Orumilá estava descendo dos espaços do além para o mundo
2. Ele colocou cuidadosamente do seu lado seu òkè-ipòrí, objeto representativo de seus ancestrais,
3. Esse foi o oráculo determinado para Aboyún, a gestante,
4. E repetido no dia do parto
5. Portanto, meu òkè-ipòrí,
6. Esta placenta é o que devolvo, que é meu Exu representante.

Èṣù Yangí Ọjíṣẹ-Ẹbọ, princípio da procriação, é responsável pela constante separação de porções das oferendas, único capaz de reparar o útero miticamente fertilizado, o Igbá-nlá ou Igbá-Odù, a cabaça da existência.

Para evitar a destruição da terra e o extermínio da vida, Ọṣẹtùá carrega e devolve aos pés de Olorum o poderoso ebó que contém as oferendas de todas as espécies vivas oriundas dos seus ancestrais míticos: um quadrúpede, um roedor, um peixe, uma ave, um ser humano, um ser de cada lugar habitado na terra:

*same time of a symbolic mother, Iyá-nlá, the collective image of the original matter or mud from which the first Eshu Yangí came forth.*

*This original matter is associated in another myth with the placenta, which transmits the life-principle. The placenta, separated from the mother's body or from original matter, is referred to as the representative of Eshu.*

1. Ọrúnmilà ló nti Ìkòlé Ọrun bọ wá sí t'áiyé
2. Ó fẹ òkè Ipòrí rẹ tíra jẹjẹ
3. A dífà fun Aboyún
4. A bù fún ojọ Ibí
6. Njẹ Òkè Ipòrí mi ò
6. Ìbí ni mo dá pada yíi o o Ekeji Èṣù<sup>43</sup>

1. When Ọrúnmilá was coming from the supernatural spaces to the world,
2. He laid beside him gently his Òkè Ipòrí, an object representing their ancestors.
3. This was the oracle cast for Aboyún, a pregnant woman,
4. And repeated to the day of birth.
5. Hence, my Òkè Ipòrí,
6. This placenta is what I return, which is my deputy Eshu.

*Èṣù Yangí Ọjíṣẹ-Ẹbọ, principle of procreation, responsible for the constant severance of portions of the original mother, is solely capable of repairing this matter, the mythical fertilised womb, the Igbá-nlá or Igbá-Odù, the calabash of existence.*

*To avoid the destruction of the Earth and the extermination of life, Ọṣẹtùá carries and returns to Ọlòrun's feet the powerful ebó in which are contained*

Um animal e uma ave da floresta  
Um animal e uma ave da savana  
Um animal e uma ave doméstica.

É importante enfatizar que Ọ̀ṣẹ̀tùá repara ambos os progenitores: o masculino e o feminino. Fazendo isto, ele assegura a procriação que ele próprio simboliza. Quando Olorun aceitou o ebó, ele comprometeu-se a dar a Ọ̀ṣẹ̀tùá todos os objetos necessários para garantir a vida. Uma das primeiras coisas que ele dá a Ọ̀ṣẹ̀tùá são feixes de chuva que, ao cair no mundo, fecundaram a terra e determinaram a maravilhosa explosão de vida narrada na última parte do ìtàn. Um dos versos diz claramente: “o sêmem se transformou em crianças”.

Não foram apenas os seres humanos que se beneficiaram do ebó, mas toda a natureza: árvores, plantas, sementes, água... Exu é o princípio de reparação do sistema nagô e neste aspecto ele é o rígido controlador dos sacrifícios. Todos os castigos infringidos por Exu só acontecem quando os sacrifícios prescritos não são observados, sendo eles a base essencial da harmonia entre os elementos que regem a vida.

É importante notar que a criança Exu do Eṣu Atòrun Dòrun transfere a obrigação; a devolução daquilo que foi absorvido deve ser transferida e restabelecida através do ebó.

Esta transferência característica do ebó, que desloca a restituição para outro elemento com o qual o elebó<sup>44</sup> se identifica,

*these symbolic representatives of all the living species that have proceeded from the universal mythical parents: a quadruped, a rodent, a fish, a bird, a human being, a being from each inhabited place on Earth:*

*An animal and a bird of the forest  
An animal and a bird of the savannah  
An animal and a domestic bird.*

*It is important to stress that Ọ̀ṣẹ̀tùá repairs both parents, the male and the female. By doing so, he ensures procreation, which he himself symbolises. When Ọ̀lòrun accepted the ebó, he committed to Ọ̀ṣẹ̀tùá all the objects needed to safeguard and insure life. One of the first things which he gives him are the sheaves of rain which, falling on the world, impregnate the Earth and determine the wonderful explosion of life described in the last part of the ìtàn. Clearly, one of the verses says: ‘semen was transformed into children’.*

*Not only do human beings derive benefit from the ebó, but the whole of nature; trees, plants, seeds, water... Eshu is the principle of reparation of the Nagô system, and in this aspect, he is the stern controller of sacrifice. All Eshu's chastisements occur when the prescribed sacrifices are not observed, this being the essential basis of harmony between the various elements which govern life.*

*It is important to note that the child Eshu of Àtorun Dòrun Eshu transfers the obligation. The giving back of what is*

é fundamental. A restituição controlada por Exu Òjìṣe-Èḃò é que possibilita a Exu Yangí exercer sua função como princípio da vida individual, e mantém, e expande a existência de cada ser.

Este tema da constante reparação aparece também, com uma conotação diferente, em outro mito sobre a gênese do homem e que é parte do tema do odu referente à criação de Olodumaré. Segue a versão resumida pelo babalaô:

Quando Olorun estava procurando algo adequado para criar o homem, todos os eborás foram procurar também. Eles trouxeram elementos diferentes, mas nenhum era apropriado. Foram atrás de água lamascenta, mas ela chorava e derramava lágrimas, então nenhum dos eborás quis pegar dela. Porém Iku, Òjègbé-Aláṣo-Òná, veio e pegou um pouco da lama, eerúpé; ele não teve piedade do seu choro. Ele a levou para Olodumaré, que pediu a Orixalá e Ológama que a moldassem e pediu a Èla que soprasse sobre esta lama moldada. Mas Olodumaré disse a Iku que, já que tinha sido ele a pegar da lama, era ele que teria de substituí-la em qualquer tempo. É por isso que Iku sempre nos leva de volta para a lama.

Enquanto a Morte, que no conceito nagô é do gênero masculino, repara a Ìyá-nlá, reintegrando todos os seres à massa de matéria original, Exu repara para que ela se desprenda e possibilite a existência individualizada, da qual Yangí, a primeira forma mítica, é o próprio símbolo.

*absorbed shall be transferred, and will have to be restored through the èḃò.*

*This transference characteristic of the èḃò, which displaces restitution onto another object with which the Èḃò<sup>44</sup> identifies, is fundamental. It is the transferred restitution controlled by Èṣù Òjìṣe Èḃò, which enables Èṣù Yangí to exercise his function as individual life principle and maintain and expand the existence of each being.*

*The theme of constant reparation also appears, with a different connotation, in another myth concerning the genesis of man which is part of the odu dealing with Olódùmarè's own creation. The version summarised by the Bàbálawo is as follows:*

*When Olorun was looking for a suitable material to create a human being, all the èḃòra went to look for it. They brought different things: but none of them were suitable. They went to take muddy water but it cried, and shed tears. None of the èḃòra would then take a bit of it. But Iku, Òjègbé-Aláṣo-Òná, came out, look a bit of the mud, eerúpé, and was not merciful to its weeping. He took it to Olódùmarè, who asked Òrìsàlá and Ológama to mould it. He asked Èla to breeze into it. But Olódùmarè said to Ikú that, because he was the one who took out a bit of mud, he would have to replace it there at anytime. That is why Ikú takes us back to mud each time.*

*Inasmuch as Death, which is male in the Nagô concept, repairs the Ìyá-nlá, reintegrating all beings into the mass of original*

Exu é resultado da interação de dois elementos primários, ar e água, Orumilá e Yebiriru, Oxum e o axé dos Àgbà-Odù, sêmem e placenta. Exu é o portador mítico do sêmem e da placenta ancestrais, e como princípio vital individual, ele sintetiza ambos. Por esta razão, em muitas esculturas, ele é representado pelas figuras masculina e feminina ligadas por cordões de búzios. Em Cuba, ele também é representado com duas cabeças. Um informante se referiu a Exu como "siamês", dando esta informação como sendo muito secreta. A esse respeito, é importante a relação de Exu com Ibéji, os gêmeos, também conhecidos como descendentes de Oxum, e com os Abiku.<sup>45</sup>

Sendo interação e resultado, Exu está profundamente associado com a atividade de reprodução. O falo e todas as formas de substituição, como o tradicional gorro com uma longa ponta caída, os vários estilos de penteados em forma de crista e com longas tranças ou rabos caindo pelas costas, seu ogo, ou clava, e sua lança, sobre as quais diversos autores já falaram e que aparecem em quase todas as representações de Exu, são símbolos deslocados da progeneritura e da atividade reprodutiva. As numerosas pequenas cabaças, deslocamento dos testículos, sublinham claramente sua preocupação com a atividade de reprodução. Este aspecto de Exu é bem conhecido e, provavelmente, o mais comentado e

*matter, Eshu repairs in order to detach and make possible the individualised existence of which Yangí, the first mythical form, is the very symbol.*

*Èṣù is the result of the interaction of two primary elements, air and water, Òrunmilà and Yébirírú, Òṣun and the àṣẹ of the Àgbà-Odù, semen and placenta. Eshu is the mythical bearer of the ancestral semen and placenta and, as individual life principle, he synthesises both. For this reason, he is represented in many carvings by a male figure and a female figure linked by strings of cowries. In Cuba he is also represented by two heads, and an informant has even referred to Eshu as 'Siamese', giving this information as very secret. In this respect, Eshu's relationship with Ibéjì, the Twins, also regarded as the offspring of Òṣun, and with the Àbikú,<sup>45</sup> is important.*

*Being interaction and result, Eshu is profoundly associated with reproduction. The phallus and all its transfer forms, such as his traditional cap with the long dangling point, the various hairstyles, crest-shaped and with long plaits or pigtales falling on the back, his ogo or club, his spear, about which various authors have given a good deal of information, and which appear in almost all representations of Eshu, are symbols of progeny and reproduction. The numerous small calabashes, a displacement of the testicles, underline even more clearly his preoccupation with reproductive activities. This aspect of Eshu is well known, probably*

o que mais escandalizou os primeiros missionários e viajantes.<sup>46</sup>

Representações de Exu tocando flauta, fumando um cachimbo ou chupando um dedo, além de significar erotismo deslocado, ao mesmo tempo revela a relação entre o ato de sugar e introjetar; porém o cachimbo e a flauta também demonstram um aspecto duplo e simultâneo da introjeção e projeção.

Enquanto o *ogô* é um símbolo fálico representando, em vários contextos, o *Òbe Èṣù*, a faca de Exu, a flauta está relacionada com a reprodução. Ela aparece também como um dos símbolos principais de Orixá Okô, intrinsecamente relacionado com a fertilidade e produtividade dos campos, especialmente com inhame. É com a flauta que Exu chama as miríades de seus assuntos.

É também importante a sua relação com o tabaco, que ele não apenas aspira e expira, fuma no seu cachimbo, mas, sobretudo, coloca diretamente na boca e engole. Tabaco picado, *aáṣá*, é a oferenda favorita de Exu, e no *itàn* de *Oriṣiriṣi*, já citado, sua ingestão provoca a devolução de tudo que foi engolido. É, portanto, simultaneamente, o elemento que provoca a devolução crescente como libera a reparação.

Exu devolve, vomitando, crianças, agregados, escravos, dinheiro, pedras preciosas, roupas suntuosas, cavalos, *status* e honrarias, em suma, todas as coisas que asseguram uma existência plena.

No âmbito deste trabalho não cabe analisar

*the most commented upon, and the one which most scandalised the early missionaries and travellers.<sup>46</sup>*

*Apart from signifying displaced eroticism, representations of Eshu playing the flute, smoking a pipe and sucking a finger at the same time reveal his relation with the act of suckling and introjection; but the pipe and the flute also show Eshu's double and simultaneous aspect of introjection and projection or expulsion.*

*Whereas the *ogô* is a phallic symbol representing in various contexts the *òbe Èṣù*, Eshu's knife, the flute is related to reproduction. It also appears as one of the main symbols of *Oriṣà Oko*, closely linked with the fertility and productivity of the fields and especially with yams. It is with the flute that Eshu 'calls' his myriad issue.*

*Also important is his relation with tobacco, which he not only inhales and exhales, smoking it in his pipe, but above all places directly in his mouth and swallows. Shredded tobacco, *aásà* is Eshu's favourite offering, and in the *Oriṣiriṣi itàn*, as we have already noted, its intake provokes the regurgitation of all that has been swallowed. Therefore, it is at the same time the element which provokes restitution and increase and the element which unleashes reparation.*

*Eshu shall give back, by vomiting, children, servants, slaves, money, precious stones, sumptuous cloth, horses, status and honours, in short, everything that ensures a full existence.*

a relação de Exu com o significado do preto, com o qual ele está intimamente associado. Esta relação, que aparece em diversos *itàn* e em muitas situações rituais, demoraria muito para ser adequadamente resumida. Particularmente porque, dependendo do contexto, preto pode estar acompanhado por branco ou por vermelho e, às vezes, um seguido do outro; todos eles simbolizam Exu.

Preto também aparece associado com o número 3, sendo o preto um dos princípios com os quais alguns de seus emblemas estão associados. O primeiro é o branco, *olóóyò*; o segundo é o vermelho, *òdodó*; o terceiro é o preto, *aşo dudu*; e o último, que cobre todos, é *òdun*, a ráfia, que protege e isola o todo. O papel simbólico da ráfia, cujo significado mais importante é de cobrir e proteger o que é secreto, já foi amplamente abordado em outro estudo (SANTOS; SANTOS, 1968).

O simbolismo dominante do preto é por estar associado com a vida instintiva. É neste sentido que está ligado ao simbolismo do lado esquerdo, com o qual Exu também está associado.<sup>47</sup> É no lado esquerdo que o *ogò* fica durante os rituais mais secretos, e com o pé esquerdo Exu é saudado, e as sacerdotisas mantêm seu braço esquerdo sobre o direito quando realizam o ritual do *padê*.

O lado esquerdo e o preto estão também relacionados com o que é oculto, o que é extremamente difícil de lidar.

*It is not possible to dwell here on the relationship of Eshu with blackness, with which he is closely associated. This relationship, which appears in several *itàn* and in many ritual situations, would take too long to summarise usefully, particularly because, depending on the context, black may be accompanied by white or red and sometimes next to one another. All of them symbolises Eshu.*

*Black also appears associated with the number 3, being one of the principles with which some of his emblems are associated. The first is white, *olóóyò*; the second red, *òdodó*; the third black, *aşo dudu*; and the last one covering everything is *òdun*, made of raffia, protecting and isolating the whole. The symbolic role of raffia, one of the most important meanings of which is precisely to cover and isolate that which is secret, has been amply dealt with elsewhere (SANTOS; SANTOS, 1968).*

*The dominant symbolism of the black is its association with emotional life, and in this respect it is associate with the symbolism of the left-hand side with which Eshu is also associated.<sup>47</sup> It is on the left-hand side that the *ogò* stands during the most secret rituals. It is with the left foot that he is saluted and the priestesses, when they carry out the *Pàdê* ritual, keep their left arm folded over their right arm.*

*The left-hand side and black are also related to consult and secret things, things supremely difficult to manage.*

O preto é representado pelo carvão, que por sua vez representa Exu no decorrer de vários rituais. Questionado a este respeito, o descendente de uma família de elexus, devotos de Exu, recitou o seguinte provérbio:

Mọ ráwọ, nkó rí inú  
Inú íbá ẹ'gbá, (ẹ - igbá)  
A sí i wò,  
A mọ ohun ti ó nbe níbe

Eu vejo a aparência externa,  
Mas não o que está no interior.  
Se o interior fosse uma cabaça,  
Alguém poderia abri-la e ver o que  
ela contém.

Convidado a esclarecer o significado, ele respondeu textualmente: “isto é uma referência ao segredo profundo ou a escuridão, como a do carvão, integrando parte da criação, sendo Exu o patrono da escuridão”. É interessante notar a associação de Exu com a escuridão e o preto, bem como a relação deles com o segredo contido no útero.

Isso nos remete à consideração sobre a transmissão de Exu pela placenta, como força impulsionadora do ventre fertilizado, e sua função como transmissor e propagador.

Exu nunca assume o simbolismo do progenitor. Mesmo como Èşù Àgbá, o ancestral de todos os Exus individuais, ele não representa o progenitor, mas o símbolo de progênie, o pé de okotô, òkòtó, “apesar de serem muitos, a natureza e a origem deles são únicas”.

Definitivamente Exu não assume o papel

*Black is represented by charcoal, which in turn represents Eshu in the course of various concrete rituals. Questioned on this point, a descendant of an èlèşù's family of Eshu's worshippers, recited the following proverb:*

Mọ ráwọ, nkó rí inú  
Inú íbá se'gbá, (se-igbá)  
A sí i wò,  
A mọ ohun ti ó nbe níbe

*I see the outside appearance,  
I cannot see the inside.  
If the inside were like a calabash,  
One could have opened it and seen  
everything it contains.*

*Invited to clarify its meaning, he replied: 'This is a reference to the inner secret or darkness, like charcoal, forming part of creation, being Eshu the patron of darkness'. It is interesting to note the association of Eshu with darkness and black, as well as that of these two as the secret encountered within the womb.*

*This brings us back to a consideration of the transmission of Eshu through the placenta as a breaking forth of the fertilised womb or of original matter and of his role as transmitter and propeller of the new differentiated being.*

*Eshu never assumes the symbolism of the progenitor. Even as Èşù Àgbá, ancestor of all individual Eshu, he does not represent the progenitor but the main symbol, the collective concept, the foot of the òkòtó, 'although they are numerous, their nature and their origin are one'.*

*Eshu, quite definitely, does not take on the*

de progenitor. Ao contrário, ele é por excelência um símbolo do criado. Ele é descendente, filho.<sup>48</sup> Promovendo e representando a reprodução e o crescimento, ele projeta a vida e assegura sua sobrevivência. A presença de Exu prolonga e assegura a existência dos pais, ancestrais masculinos e femininos, e dos componentes básicos do universo.

Exu se identifica completamente com o papel de procriado, e como tal ele representa o passado, o presente e o futuro, sem nenhuma contradição, sendo o elo entre tudo. Ele é ancião, adulto, jovem e criança.

Representando o crescimento, ele também significa mudança, além de ser o grande transformador, no sistema nagô. Ele é o componente dinâmico e dialético do sistema. Sendo o resultado e a causa, ele herda a natureza de todos os seus ancestrais. Ele exibe características dos ancestrais masculinos, os Egún Irúnmoḷè, e dos femininos, as Ìyá mi Àjé. Porque herda a morfologia deles, Exu participa indistintamente de ambos os gêneros, podendo circular livremente entre eles.

Exu é cultuado tanto lèsè Egún, como lèsè Òrìṣa,<sup>49</sup> e ele é o único meio pelo qual as Ìyá mi são cultuadas. Sendo procriação, ele concentra em seu eu mítico a natureza de todos eles.

*role of progenitor. On the contrary, he is the symbol par excellence of the progenitor. He is the offspring, the son.<sup>48</sup> By promoting and representing reproduction and increase, he projects life and ensures its survival. His presence alone secures and prolongs the existence of parents, of male and female ancestors, and of the primary elements of the universe.*

*Eshu identifies himself completely with his 'sonship' role, and as such he represents the past, present and future without any contradiction, being the element of communication between all three. He is elder, adult, youth and child.*

*Representing growth also symbolises change, and he is the great transformer of the Nagô system. He is the dynamic and dialectical element of the system. Being result and issue, he inherits the nature of all the ancestors. He exhibits the characteristics of the male ancestors, the Egún Irúnmoḷè, as well as those of the female, the Ìyá mi Àjé. By compounding their morphologies, he partakes of each group without distinction and can circulate freely among them all.*

*Èṣù is worshipped as lèsè Egún as well as lèsè Òrìṣa<sup>49</sup> and he is the only prescribed medium through which the Ìyá mi shall be worshipped. Being procreation, he concentrates the nature of all of them in his mythical self.*

<sup>42</sup> Ver páginas 119.

<sup>43</sup> Recitado por D. Agboolá Adeniji, da família Olúkòtún, de Iwo [Nigéria] e descendente, pelo lado materno, da família Elèšù.

<sup>44</sup> Isto se aplica não apenas a Exu, mas a qualquer indivíduo que oferece ebó.

<sup>45</sup> Em um dos textos citados por Pierre Verger, em seu trabalho sobre os Abikus, as crianças que renascem constantemente para morrer, Exu aparece para revelar seus segredos aos pais, que serão, então, capazes de segurá-las e mantê-las vivas neste mundo. VERGER, Pierre. La société egbé òrun des àbikú: les enfants qui naissent pour mourir maintes fois. *Bulletin de l'Ifan*, Dakar, série B, v. 30, n. 4, p. 1448-1487, 1968. Ver também a edição brasileira: A sociedade Egbé Òrun dos Àbikú: as crianças que nascem para morrer várias vezes. *Afro-Ásia*. Salvador, v. 14, dez. 1983, p.138-160.

<sup>46</sup> Verger também cita muitos textos de antigos viajantes, particularmente aqueles que enfatizaram a relação de Exu com o erotismo, em *Notes sur le culte des Orixá et Vodun: à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil, et à l' Ancienne Côte des Esclaves, en Afrique*. Memória n. 51 de l' Institut Français d' Afrique Noire. Dakar: IFAN, 1957. p. 120-140. Ver também a edição brasileira: *Notas sobre o culto aos orixas e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 1999. p. 119-139.

<sup>47</sup> Sobre o simbolismo do lado esquerdo, ver BEIDELMAN, T. O. Right and left hand among the Kaguru: a note on symbolic classification. *África: Journal of the International African Institute*, v. 31, p. 250-257, jul. 1961.

<sup>48</sup> Parrinder (1953, p. 35) relata que durante uma entrevista com o babalaô-chefe em Ibadan, em 1947-1949, este lhe disse que Exu e Jesus devem ser associados. "O Arabá sugeriu que Exu é de fato o conceito iorubá para Jesus". Parrinder pensou ser este um caso de equívoco linguístico. Ele atribuiu esta associação a uma forma de pensamento sincrética, o que seria ilógico se nos lembrarmos de que os missionários cristãos, no princípio, identificavam Exu com o demônio. Entretanto interpretamos que o babalaô se referiu a Exu como filho, tal qual Jesus.

<sup>49</sup> Seguidores dos orixás, seguidores dos eguns; no culto aos orixás e no culto aos eguns.

<sup>42</sup> See pages 125.

<sup>43</sup> Recited by D. Agboolá Adeniji, a member of the Olúkòtún family of Iwo and a descendant of an Elèšù family on his mother's side.

<sup>44</sup> This is applies not only to Eshu but also to any individual who offers an ebó.

<sup>45</sup> In one of the texts cited by Verger, in his work on the Àbiku, the children who are constantly reborn to die, Eshu appears in order to reveal their secrets to the parents who will thus be able to hold onto them and keep them alive in this world. VERGER, Pierre. La société ebgé òrun des àbikú: les enfants qui naissent pour mourir maintes fois. *Bulletin de l'IFAN*, Dakar, serie B, v. 30, n. 4, pp. 1448-1487, 1968.

<sup>46</sup> Verger also cites many texts of ancient travelers, particularly those which stress the relation of Eshu with eroticism. In: *Notes sur le culte des Orixá et Vodun: à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil, et à l' Ancienne Côte des Esclaves, en Afrique*. Memória n. 51 de l' Institut Français d' Afrique Noire. Dakar: IFAN, 1957. pp. 120-140.

<sup>47</sup> On the symbolism of the left side, see: BEIDELMAN, T. O. Right and left hand among the Kaguru: a note on symbolic classification. *África: Journal of the International African Institute*, v. 31, pp. 250-257, Jul. 1961.

<sup>48</sup> Parrinder (1953, p. 35) observes that, during an interview with the head Bábálawo in Ibadan in 1947-1949, the latter told him that Eshu and Jesus were associated. "The Araba suggested that Eshu is really the Yoruba idea of Jesus". Parrinder thought that this was a case of linguistic misunderstanding. He attributed the association to the working of a syncretic form of thought, but this would be illogical if one remembers that Christian missionaries, from the outset, identified Eshu with the Devil. Actually we understand that he referred to Jesus as an offspring.

<sup>49</sup> Sustainers of the Orixá, sustainers of the Egùn; in the cult of the Orixá, in the cult of Egùn.



**OPÓN IFÁ**, a táboa de Ifá sobre a qual o babalaô marca os sinais que indicam o odu, a resposta à consulta feita ao Ifá. A representação de Exu está presente no ópon Ifá, algumas vezes apenas os olhos, porque é ele quem fala e dinamiza todo o sistema.

**OPÓN IFÁ**, the Ifá tray on which the babalawo marks the lines that indicate the odù, which is the answer to the querent's question to Ifá. Eshu is present on the Ópon Ifá - sometimes just his eyes, because it is he who speaks and energizes the entire system.

# EXU BARÁ

## PRINCÍPIO DE COMUNICAÇÃO

# ÈŞÙ BARA

## PRINCIPLE OF COMMUNICATION

Exu é o princípio de comunicação não apenas porque ele simboliza a união de seus pais, mas porque ele participa e é o princípio que passa de uma coisa para outra e de um ser para outro. Por esta razão, além de ser o Òjìşę-ẹbọ, o representante da oferenda, ele é acima de tudo o ójìşę, o mediador na acepção mais abrangente, ou seja, é ele que interrelaciona todas as múltiplas e diferentes partes que compõem o sistema. Ele conecta o orum com o aiê, os orixás entre si e com os seres que povoam a terra. Ele é o intérprete e linguísta do sistema. Um de seus mitos mais interessantes o revela como:

Ẹnú gbárajo  
Ni orúkọ àá pe Èşù Yangí.

Ẹnú gbárajo  
É o nome que deram a Exu Yangí.

*Eshu is the principle of communication, not only because he symbolises the union of his parents, but because he participates in and is the principle which passes from one thing to another and from one being to another. For this reason, apart from being the Òjìşę-ẹbọ, the representative of offerings, ẹbọ, he is above all the Òjìşę, the mediator in the widest possible acceptation: that it is he who interrelates all the different and multiple parts which compose the system. He links the ọrun with the àiyé, the Orisha among themselves, and these with the beings that people the Earth. He is the interpreter and linguist of the system. One of his most interesting myths reveals him as:*

Ẹnú gbárajo  
ni orúkọ àá Èşù Yangí.

Ẹnu gbárajo  
*Is the name given to Èşù Yangí.*

Esta é uma referência ao fato de que todos os quatrocentos irumalés decidiram dar um pedaço de suas próprias bocas para Exu, no dia em que ele deveria representá-los aos pés de Olorum. Exu pegou estes pedaços e os colocou na própria boca; desde então ele fala por todos eles e sua boca os representa.

Esta seria a oportunidade de analisar a relação de Exu com Orumilá, com todo o sistema oracular, incluindo o ẹrindilogun, mas isto levaria inevitavelmente a outra monografia. Será suficiente dizer aqui que o oráculo não poderia existir nem cumprir inteiramente sua função sem Exu.

O Ifá acumula o conhecimento universal dos iorubás, teológico e cosmológico. Ele explicita a gênese mítica e as experiências dos seres naturais e sobrenaturais e dos mundos. Todos estes ricos e complexos arquivos de sabedoria ancestral permaneceriam natimortos sem Exu.

A principal função do oráculo é de prover uma resposta para as necessidades dos indivíduos, a fim de restaurar e manter o desenvolvimento de uma vida harmoniosa para os consultantes. A resposta simbólica, através do odu e suas respectivas fábulas, envolvem sempre uma oferenda, sem a qual o oráculo permaneceria um mero jogo de palavras sem eficácia. É a realização da oferenda, que tão somente Exu Ọjìṣẹ-ẹbọ é capaz de conduzir e tornar aceitável, que possibilita ao consultante alcançar seu objetivo. Portanto,

*This refers to the fact that all the four hundred irumolẹ each decided to give a piece of their own mouth to Eshu, the day he was to have represented them before Ọlọrun. Eshu took these pieces and stuck them onto his own mouth; since then he has spoken for all of them and his mouth represents them.*

*This would be the right time to analyse Eshu's relationship with Ọrúnmílà, with the entire oracular system, including the ẹrindilogun, but it would lead inevitably to another study. Suffice it to say that the oracle could neither exist nor fulfil its function without Eshu.*

*Ifá accumulates the universal teachings of the Yoruba, both theological and cosmological; it explicitly states the mythical genesis and experiences of the supernatural and natural beings and worlds. All these rich and complex archives of ancestral knowledge would remain stillborn without Eshu.*

*The main function of the oracle is to provide an answer to the needs of individuals in order to restore or maintain the development of a harmonious life for those who consult it. The answer symbol, the odu and its respective exemplary stories, always involves an offering, without which the oracle would remain mere wordplay and ineffectual. It is the performance of the offering, which Èṣù Ọjìṣẹ-ẹbọ alone is capable of conveying and making acceptable, that enables the individual consulting the oracle to achieve his purpose. Thus the existence and action of*

a existência e a ação do òkè-ìpòrí de Orumilá depende de Exu: a) a existência, porque o òkè-ìpòrí é uma porção retirada do próprio Orumilá, da sua placenta mítica, que não poderia se desprender e se individualizar sem o seu Exu; b) a ação, porque é o próprio Exu, Enú-gbárajo, como já vimos, que deve trazer as respostas.

Orumilá usa o axé de Exu, suas funções específicas, para agir e se expressar.<sup>50</sup> Sobre os fundamentos do Òkè-Ìpòrí, do ikin e dos búzios do ẹrindilogun, outro estudo seria necessário. Não obstante devemos observar que Bará denota o Exu individual que acompanha cada ser sobrenatural ou humano, inextricavelmente ligado ao destino de cada indivíduo, nosso oráculo individual.

É no papel de princípio dinâmico, de princípio vital e de Òjìṣẹ, ministro de Orumilá, que Exu Bará está indissolavelmente ligado à evolução e ao destino de cada indivíduo. Como tal, é ele também o patrono dos caminhos, Exu Òná,<sup>51</sup> e ele pode abri-los e fechá-los de acordo com o contexto e a circunstância. Ele pode abri-los ou fechá-los para os Ajagun, entidades agressivas e destrutivas, ou para as entidades positivas. Ele é o controlador do òna burúkú, os caminhos que são condutores de elementos malignos, e do òna rere, os condutores de caminhos bons, tanto no orum quanto no mundo.

Exu fica no lado esquerdo dos caminhos, daí ser ele que controla a entrada e a saída de toda circulação. Portanto, seus assentamentos e representações estão localizados

*Orùnmìlà's divinatory instrument, òkè-ìpòrí depend on Eshu: (a) its existence, because the òkè-ìpòrí is a portion taken from Orùnmìlà's own original matter, his mythical placenta, which could not detach and individualise itself without its Eshu; (b) its action, because it is Eshu himself, Ẹnú gbárajo (collective mouth), who is to bring out the answers.*

*Orùnmìlà uses Eshu's àṣẹ, that is, the force, the power, the specific functions of Eshu, to act and express himself.<sup>50</sup> The subject of the òkè-ìpòrí, the ikin and the cowries of the ẹrindilogun would require another study. It must be noted that these constitute the Bara, the individual Eshu which accompanies each supernatural or human being, closely linked with the fate of each individual.*

*It is in his role of dynamic principle, the individual principle of life and Òjìṣẹ or ministry of of Orùnmìlà, that Esù Bara is indissolubly linked with the evolution and fate of each individual. As such, he is also Patron of the Roads, Ẹṣù Òna,<sup>51</sup> and he can open and close them according to context and circumstance. He can open them or close them to the aggressive and destructive elements, Ajagun, or to the positive entities. He is the controller of the òna burúkú, the pathways which are conductors of malign elements, and of the òna rere, the conductors of good things, in the òrun as well as in the àiyé.*

*Eshu stands on the left of the roads, whence he controls the entry and exit of all traffic. Thus his shrines and*

em estradas que levam a cidades, vilas e povoados. Mas seu lugar favorito é o cruzamento de três estradas, *orita*, onde elas se encontram e recomeçam. Esta é ainda outra indicação de seu papel como o centro das comunicações, controlador das estradas e, sobretudo, do fato de ser ele resultado de um cruzamento ou união.

Se Exu abre ou fecha estradas não é obra do acaso, como alguns autores sugerem, mas do complexo simbólico representado por ele. Sua função de censor dos caminhos está inerentemente relacionada com a função do princípio de reparação. Abimbola diz:

a ação de Exu [...] às vezes é ditada [...] por um desejo genuíno de punir os ofensores, especialmente aqueles que negligenciaram o sacrifício prescrito. Consequentemente, Exu assume o papel de policial imparcial, punindo aqueles que perturbaram a ordem do universo. (ABIMBOLA, 1969, p. 393).

É Exu que fala através do Ifá, revelando ao consulente os caminhos e os meios, as oferendas que vão habilitá-lo a abrir ou fechar estes caminhos para os elementos benéficos ou destrutivos. Este é o significado das palavras com as quais ele é saudado:

Bara baba ebo.

Bará, patrono da oferenda.

Em suma, pode-se concluir que Exu é o princípio dinâmico que impulsiona a existência individualizada, através de um processo constante de reprodução e reparação. A restituição, estendendo-se a ambos

representations are found on roads leading into cities, villages and compounds. But his favourite spot is the intersection of three roads, *orita*, that is, where the roads meet and start again. This is yet another indication of his role as the centre of communications, controller of the roads, and above all of the fact that he is the result of crossing or union.

Whether Eshu opens or closes roads is not the result of chance, as some authors suggest, but of the complex symbol represented by Eshu. His role as censor of the roads is closely linked with his function as reparation principle. Abimbola has this to say:

the action of Eshu [...] is dictated sometimes [...] by a genuine desire to punish offenders, especially those who have neglected the prescribed sacrifice. Eshu therefore assumes the role of an impartial police officer, punishing those who have disturbed the order of the universe (ABIMBOLA, 1969, p. 393).

It is Eshu who speaks through Ifá, revealing the ways and means, the *ebo*, that shall enable him to open or close them to the benevolent or destructive elements. This is the meaning of the words with which he is hailed:

Bara Baba ebo.

Bara Patron of the offerings.

It may be concluded that Eshu is the dynamic principle; that he impels individualised existence through a constant process of reproduction and reparation. This restitution, by extending to both

os progenitores, e seu deslocamento para oferendas reparadoras permite a preservação da evolução da vida de todos os seres que Exu acompanha como um dos seus elementos vitais. Transcrevemos o *itàn* de Orìṣìrìṣì Èṣù que Ifá nos revela:

*procreative elements and by displacing itself onto expiatory 'objects', allows the preservation and evolution of the life of all beings which Eshu accompanies as one of their vital elements. Transcribing the Orìṣìrìṣì Èṣù itàn, Ifá reveals to us:*

<sup>50</sup> Sobre o conceito de Àṣẹ, axé, e sua transmissão, ver SANTOS, Juana; SANTOS, Deoscoredes M. dos. *La religion nago génératrice et réserve de valeurs culturelles au Brésil. Trabalho apresentado ao Colloque International sur les Valeurs de Civilization de la Religion Traditionnelle de l' Afrique Noire*. Cotonou: SAC; UNESCO, 1970.

<sup>51</sup> Angeliers León (op. cit., 1962), no artigo já citado, insiste bastante no papel de Exu Oná.

<sup>50</sup> On the concept of Àṣẹ and its transmission, see: SANTOS, Juana; SANTOS, Deoscoredes M. dos. *La religion nago génératrice et réserve de valeurs culturelles au Brésil. Trabalho apresentado ao Colloque International sur les Valeurs de Civilization de la Religion Traditionnelle de l' Afrique Noire*. Cotonou: UNESCO; SAC, 1970.

<sup>51</sup> Angeliers León (1962), in the article cited, fairly insists on the role of Orìṣà Oná.

# ORÍŞIRÌŞI ẸŞÙ

## ODÙ OGBÈ ÌRETÈ

001 Odù Ifá tí ó sọ ìlà yé ni nípa àwọn Ẹşù bí wọn ti şe je oríşiríşì ní ayè ' yí.

Sùgbòn bá' kan náà ni iwàa wọn àti ibi ti wọn ti şe n' lò je.

002 Nínúu gbogbo àwọn Odù Ifá tí ó wà láyè n ni olúkà' lúkú ní Ẹşùu tírẹ.

Gbogbo àwọn ẹbọra tí ó sì n' bẹ ní ayè àti oríşà tí ó je irúnmoje, oníkà' lúkú sì ní ẹşùu tírẹ lètòtòtò.

003 Bẹẹ ló şe dóríi àwọn ẹranko n ni wọn şe ní Ẹşù tí wọn ní oríşiríşì tí àwọn náàa wà. Àwọn ẹja nínú omi, àwọn náàa ní Ẹşùu tíwọn. Àwọn igi pátápatà òun ni wọn ní Olúkààkàa. Bẹẹ náà ni èniyàn. Wọn şe ní Ẹşù tí wọn ní Olúkààkàa.

004 Gege bí Olódùmaré, bó ti şe şedá Ẹşù, tí ó tún je àrà lètò, ẹbọra débi wipe, ó gbódò wà pelú ohunkóhun àti pé kó wà pelú ẹnikeni, kí ìlààa re àti mọọ şe àti ọye àti irin síi re gbogbo tó fi jẹ pé Ẹşùu re yìò mọọ tọ ni, sònà gbogbo re.

005 Nínú ifi hàn tí Ifá 'yí ó sọ, tí a fi ríi mọ bẹẹ, òun ni gbólóhùn Ifá tí n' sọ bá' yí:

Òn ní,

Òkòtò,

Ó ní Agbegbe lójú

006 Bẹẹ ló sì n' fi ẹşẹ kan gogogo.

Pòòyì rànỳìn rànỳìn rànỳìn kálẹ.

Ifá 'yí ló wá dá fún Olúgbòn nígbà tí

Olúgbòn tí n' dáfá wipe kíni emíni ohun Ifá lè ş fún òun tí òun fi lè dí ẹni púpọ àti ení' lú nlá.

007 Ọrúnmilà sọ fún Olúgbòn, ó ní kó wá á şe irúbọ ètùtù gege bí àşe tí òun Ọrúnmilà. Ó ní tó bá şe irúbọ' yí, ó lò dá òun lój' pé yìò dí ẹni púpọ àti ẹni nlá, tí ilúu re yìò tóbi, tí yìò sì ní olá àti ipọ. Ó ní tó bá leè şe otùtù' yí, ó ní bẹẹ ni yìò rí o.

008 Ó ní sùgbòn tí kò bá şe ètùtù' yí, ó ní kó tún sí agbára fúun mọ ju bí ó ti wá' yí lọ. Olúgbòn ní kí ni kí òun ó şe ó ní kọ wá, Iyán, Ọkà, Ẹkọ, Ẹwà, Ọtí, Ẹmu, Ọgùrò, Obí, Ataare àti orógbó. Gbogbo n' nkan tọ je pàtàkí téníyàn n' je, ó ní kó wáa lò' pòlọpọ.

009 Ó ní kó fi şe irúbọ. Ó ní kí í şe pé yìò kó gbogbo re wá sòdò òun, bí kó şe pé kó kóo sílé ara re. Ó ní èyí tó wá je pàtàkà wáyí o, ó ní kó wá tọjúu ewé tàbà àti káun' yí tí wọn ó mọọ fi gún aásàà léní léjilé ní gbogbo àdúgbóo re. Kí wọn ó wá n' nkan wònyí sí ọdò.

010 Ó ní torí pé nígbà tí wọn bá şe irúbọ' yí tán, tí ètùtù' yí oò bá gbá ó ní àwọn àlejò yìò ti òrun wá, tí, yìò wá bá Olúgbòn. Ó ni gbogbo n' nkan táwọn àlejò' yí bá sí fe, ó ní kò gbódò mọ fi te wọn lẹrun.

011 Olúgbòn sọ pé òun gbò, ó şe ètùtù

róbò, şùgbòn nígbà tí yíò tójúú ewée  
aášàà tí à n' pè ní tábà' yí, dée n lẹ wá.  
Ó sì wá kánn díẹ bínín.

- 012 Ọrúnmílà sọ pé elé' yí ò tó. À, ó ní kò  
sàà bá òun fiwọn yí şeé ní tó bá ti mọ.  
Bí wọn tí şe ètùtù yí fún Olúgbòn tán  
bá' yí, ni Eşù bá múra ó ní óún fẹ lẹ rẹ  
é şe ìbùkún fún àwọn tọ bá kéré lóde  
ayé látí sọ wọn dí nlá gẹgẹ bí èrò òun.
- 013 Nítorí wípé nnkan tí Eşù şe rò beẹ nínú  
írúgbò gbogbo tí wọn n' şe n' rí àánú  
wípé àwọn ilú kékeré n' sunkún látí dí  
nlá. Ó ní şùgbòn èyí tí yíò bá moore n ni  
òun oò şe ní oore. Eyí tí kò bá ní í  
moore, òun ó' dāan wọn wò síwájú ná,  
èyí ni èrò tí Eşù n' rò lẹkàn.
- 014 Nígbà tí Eşù múra tí yíòmọọ bọ ni Eşù  
bá lẹ rẹ é ké sí gbogbo àwọn  
àtomọdọmọọ rẹ àtí àtírandíran, n lẹ bá  
ké sí wọn jọ. Wọn şíróò wọn títtí gbogbo  
wọn n' lẹ bí igba mẹ' fá. Ágbá Eşù' yí sí  
wá a lékan, ó jẹ Ọba fún wọn, wọn wá  
jẹ ọkán lé ní egbefà.
- 015 Bá' yí ni Eşù wá şe ké sí gbogbo àwọn  
ìbátaan rẹ wọn yí pé kí wọn ó mọọ ká,  
sí òde ayé, lí àwọn ó rin ilé ayé lẹ wò.
- 016 Nígbà tí wọn n' bọ wá, ilé Olúgbòn tó jẹ  
ilú kékeré' yí ni wọn kò lè é dé sí.  
Olúgbòn ní Ọrúnmílà tí sọ fún òun teļe  
wípé àlejò n' bọ wá látí ikitiísá – lẹrun.
- 017 Gbogbo ónjẹ tí wọn tọjú sílẹ bí iyán,  
bí ọkà, bí ẹkọ bí nnin ataare ni áti ọtí,  
ẹmu, ọgòrò, gbogbo rẹ ni wọn bá n'  
kó ó fún wọn.
- 018 Wọn sí jẹ gbogbo onjẹ wọn yí pátápátá.  
Nígbà tí wọn jẹ onjẹ tán, ní Eşù yí bá sọ  
wípé òun fẹ látí mú aášàà. Ó sí sọ pé  
bóún ó muúşàà náà muùn, kí í şe wípé lẹ  
fẹ nu wí fúnẹnì tí wọn wá bá lálẹjò gaan,

n' şe ni Eşù bọ síta tọ lẹ rẹ é dá iyere ó ní

- 019 1. Ó ní  
2. Beẹ ni oooòòò  
3. A bímọẹ lẹẹẹ  
4. Ọmọ ò sunkúuuun iyán  
5. Abímọ sílẹ  
6. Ọmọ ò sunkún ọkà!  
7. Beẹ ni kó sunkún  
8. Ààkàrà òun ẹkọ  
9. Erígí Àlọ!  
10. Ekúunúú şá  
11. Lọmọọ n' Sun  
12. Erígí Àlọ!  
13. Ẹkún şàà  
14. Lọmọ n' sun' ooò  
15. Erígí Àlọ!  
16. Ẹkúun şàà lọmọ n' sun.
- 020 Aášàà' yí ni wọn n' pè ní şàà. Ni  
Olúgbòn bá lẹ rẹ é mú aášàà tí n' be  
nílẹe rẹ wá, Eşù dàà şenu, ó ní kò tó  
òun um. Wọn tún lẹ sí ẹẹde kejí, wọn  
lè é tọrọ lẹdọ àwọn tí wọn n' um şàà  
Eşù um gbogbo rẹ tàn.
- 021 Ó ní gbogbo èyí tẹ n' fún òun' yí kò tó  
òun n' um, ká tó sọ wípé ní àwọn  
egbefà ẹbọra gbogbo' yókù tí wọn tẹ lé  
òun' yí. Wọn bá bínú kúrò nílẹ Olúgbòn.
- 022 Eşù ní óhun tó jẹ kóun ó kọ fẹ mọ  
dánwọn wò síwájú, kóun ó tó leè mọ  
ẹnì tí ó moore tàbí ẹnì tí ò moore òun  
ní yí. Elé' yí bá' yí kò ì tígbo teļe wípé  
kò tọjú ohun gbobo ni pelú itẹ lẹrun sílẹ  
fún àwọn àlejò tí n' bọ. Eẹ wá ríi bá' yí  
bí kò tí rí aášàà fún òun ká tó wípé ní  
àwọn gbogbo' yókù. Ó ní elé' yí kò ní í  
moore, ló bá kúrò nbe.
- 023 Ọba' kan ó sì tún jẹ pé ó wà ní  
àdúgbóọ rẹ ní àsikò ígbà náà; wọn n' pè  
é ní Ọba Oówu. Òun náà ó sì n' ronú  
nígbà gbogbo wípé ọnà tí òun lè gbà dí

púpò àti ẹni nlá tí yíò jẹ ẹni ipò pàtàkì ní òde ayé. Òun náàà dá Ifá lẹdò Ọrúnmilà olùmò ayé, Ọrúnmilà sọ pé kó rúbò lè b-bà dí ẹni nlá, kí gbogbo àwọn ire tí n' nawò ọ sí tí n' wú ú ní ọkàn kó lè baà tẹ ẹ lẹwò, láti ọdò ẹlẹdà.

024 Ó ní kó wá á ẹ ẹtùtù írúbò tí òun òò wí' yí. Ó ní kó gún iyán kó pọ, ó ní kó sì tọjú ẹkọ, ó ní kí wọn ó ẹwà, ó ní kó wá orógbó pípò wá, ataare kó pọ, àti obì gidì tó bá dáa, kóun náà pọ.

025 Ó ní kó wá á ra ewée tába lẹpẹ lẹpẹ àti káun, ó ní kó pín ká gbogbo ilé, ó ní kí ọn ó mọọ fi gún aáşàà sílẹ. Ó ní kó sì wá eku merindínlógún, eja merindínlógún, ewúre kan àti ọkẹ owó merindínlògún ní írúbò fún òun wá.

026 Gbogbo nnkan wònyí ni Olówu'ú ẹ nítòótò, Olówu kò ra ewée tába kékeré, ọpọlọpọ ni ó rá ló bá ní kí wọn ó mọọ fi gún aáşàà, gbogbo enílẹjilé, ẹlẹédé, ní alá' dúgbò rẹ.

027 Nítórí wọn tí sọ pé àlejò mbò láti òde ọrun. Gbogbo ohun tí n' dun àwọn nibẹ nílẹ' yí, òun rò pé àlejò' yí, wọn ní yíò ẹ irànlẹwò àti àràmsẹ fún wọn.

028 Nígba tí Eşù dide nílẹ Olúgbòn, ilé Olówu' yí ni wọn forí lé bí wọn tí débé, bẹẹ ni wọn n' gbé iyáan sílẹ, ọkà ẹkọ àti ẹwà, gbogbo nnkan tí ẹnu n' jẹ tí wọn tọjú, sílẹ, oní, orógbó, nígbà tí wọn jẹ tán, ni wọn bá n' gbé ọtí ọgòrò fún wọn. Wọn um gbogbo rẹ tán, Eşù bá bọ síta ló bá lọ dá iyéré ohun arò. Làwọn' yókù ú bá dáa lóhùn:

- 029 1. Ó ní  
2. Bẹẹ ni oooòòò  
3. A bímọ sílẹ  
4. Ọmọ ọ sunkún iyán

5. A bímọ sílẹ  
6. Ọmọ sunkún ọkà  
7. Bẹẹ lẹmọ ọ sunkún  
8. Àkàrà òun ẹkọ  
9. Erígí àlọ  
10. Ẹkúun şàà  
11. Lẹmọ n' Sun  
12. Erígí Àlọ  
13. Ẹkúun şàà  
14. Lẹmọ n' sun ọ  
15. Erígí Àlọ  
16. Ẹkún şàà lẹmọ n' sun.

030 Ààà, Olówu ú ní tá' wọn ẹ yín lálẹjò tó bá' yí ká wá pé aáşàà ní ó' tẹ àwọn. Ọlòrùn sì tí ẹ, Ọrúnmilà tí sọ pé kí àwọn kí ó gún aáşàà lénlẹ jilé sòdò kó pò nítórí àlejò. Irú bẹẹ bá tíí mu şàà tó lò' ní loun ọ mọọ mọ. Ló bá n' ranni sí gbogbo àwọn obínrin, ọkúnrin, tí ọn bí kọ mọọ gún şàà sílẹ, tí ọn tí pín ewée tába fún ní àti bíjò mẹ' ta, méréni nlé.

031 Ni Olúkúlùkú bá n' gbé aáşàà wá. Ẹni tó gún aáşàà tó tó bí ẹkúungbá àdému, ẹni tó gún ẹyí tó kún igbá ẹrú tíí ni gbogbo wọn bá n' dáaajọ. Eşù rò pé òun ó tẹ Ọba' yí náà lára.

032 Ní mbá n' um aáşàà, òun nikan ní n' mú, nígbà tóún bá mu tán, óun á ní tàwọn' yókù n' kó? Tí tí tí tí tí tí tí, ara kò fúu wípé, ijàmàbá wá níbi nnkan' yí, tó bá dí àşejù bā' yí náà ni aáşààá bá kún láti ibi gbogbo àpòlá inúu rẹ, ló bá dé ẹnu.

033 Lèèbì í bá dé, gbogbo ohun ọrò, ohun ọlẹ méremère, tí eşù tí dí sínú láti òde ọrun. Nnkan wònyí kò sí bí kò ẹ pọ tó, ó sí jẹ ohun ijojú àti ohun pàtàkì nítórí pé bí inú Eşù tí ẹ wá bí a bá sọ wípé ó tó odidi ilú mēta – mērin, a rora paá ní àsamọ ni. Gbogbo ohun tí mbẹ lóde ayé' yí tí Eşù bá kó sínú,

inúu rẹ kó ní ga ju bí ó tí ẹ wá bẹẹ  
tẹlẹ lẹ. Àláfàà àtí igrésí reere yíò sí  
máa wá fún àwọn nnkan wònyí ní ayé  
tí wọn ó wá nínú lẹ'hún.

034 Bá'yí ní ẹsù béré sí í bí ohun orò  
mèremèrè wònyí silẹ kó sí leè dá ẹnu  
dùró mò. Ojú ojò méje Ẹsù tí bí owó tí  
wọn ẹ mọọ ná lóde ayé silẹ nìgbà náà, tí  
gbogbo lí kún, yàrà, ita, ọde ààtà gbogbo  
rẹ ó kún fún ọgédé owó ní ilú Olówu.

035 Nìgbà tí ó dí ojò kejì, Ẹsù kò leè ẹ  
ẹnu pól ó béré sí bí iléké. Àwọn iléké  
àràbàrà olówí giga àtíjò, iyùn, rẹfe,  
okùn, ènlà, ẹgi, Ikán itùn, Ifá, àtí  
ẹsẹ ẹfun. Otútù, Ogbòn, Mòlòjò,  
Sipè, àwọn iléké orisirisi tí ó jẹ pé  
owó ribiribi ní wọn mọọ rà á -  
Ejìgbàrà, Àsimmòrùn, èyí tí ọn fi n' sìn  
Adé, èyí tí ọn fi ẹyẹ, Ẹsù bí í lójú ojò  
méje silẹ Olówu.

036 Nìgbà tí ó dí ojò kẹta nlé, Ẹsù bá béré  
sí b' àwọn enìránran aṣọ sányán. Etù,  
òfi, àwọn enípòò, gbogbo erisirisi aṣọ  
àlà, aṣọ aró, àdìrẹ, ó sí bí aṣọ irúurú tí  
ijò méjeé fi pé.

037 Ẹsù kò le dá ẹnu dùró nìgbà tó tún dí  
ẹlẹkẹrìn, n Ẹsù bá béré sí n mọọ bí  
ẹsin dúdú, ẹsin funfun, ẹsin pupa, ó bí  
bí bí, tífí, ilé Olúwuú kú irúurú ẹsin.

038 Nìgbà tó dí ijò kaúún lẹ bá béré sí í mọ  
ọ bí ẹrù. Erúúrìn, ẹrúbìnrìn, lórìsirisi. Ó  
bí ẹrù ilé kún. Ẹsù bá wá dá ẹnu dùró.

039 Lẹ wá sọ fún Olúwu bá' yí wípé ní ilú  
Ówú'yí, ẹẹ tùn tọsí mọ. Ẹẹ sí mọọ jẹ  
ẹni ọ̀bòrọ̀ àtí irandíran. Nitorí náà,  
kẹẹ mọọ lo gbogbo dúkiá wònyí. Bá'  
yí. ní Ẹsù bá ẹ kojá lẹ kúrò ní ọde  
ayé nìgbà náà.

040 Ó tùn gbé Iwóran wo àwọn orisirisi ilú

mìliràn tí ó bá tùn n' fẹ sí ilosiwájú, tí  
ètútù àtí ọwọ̀ yiyà tó bá wá fún, ní Ẹsù  
n mọọ n' ẹ lóore kàkin nìgbà náà.

041 Nínú igrésí tí Ẹsù n' ẹ n'nnkan wònyí sí  
ilú Olówu, ó sí fún Olówu ní àmì wípé,  
lálálá rẹ kó gbá wípé ọ̀n Ẹsù ló sèbùru  
reere bá wònyí fún tí wọn gbòdò mọọ  
bọ ọ̀n, tí wọn sí gbòdò mọọ ẹ ètútù  
fún ọ̀n ní ọ̀dọ̀dún. Ní ilú Ówu ní ọ̀n  
Ẹsù jẹ ọ̀rìsá kan pàtáki tí wọn n' mójú ú  
tò, àtí tí wọn mọọ ẹ ètútúu rẹ ní  
ọ̀dọ̀dún, tí ó sí jẹ pé ohun tí ó bá gbá  
wọn ó gbòdò mò fun. Nitorí pé ọ̀n ní ó  
sọ ilúu wọn dí ẹni orò nìgbà náà.

042 Àwọn gbogbo tí Ẹsù wá kó lẹhin' yí, ó  
sí wá mú ẹnikòkan nínú wọn, ó sí fí  
wọn ẹ idólè sí ọde ayé lérí ohun  
gbogbo. Eyí tó yàn fún àwọn ilú ilú wípé  
kí wọn ó mọọ bọ kí wọn ó sí mọọ sìn,  
kó sí mọọ ẹ ilàná ohun reere, fún  
wọn, ó wá nínú àwọn tí ó kó lẹhin.

043 Eyí tó yá fún àwọn awo, èyí tó yàn fún  
àwọn ẹgbẹ̀rì, eyí tó yàn fún àwọn ọde,  
tí ó ẹ wípé bí ọde bá n' ẹ ètútù pé kí  
ọ̀n ó lè mọọ rí irúurú ẹran pa àtí irú  
oògù tó bá leè bá ọ̀ràn ọde mu, láti fí  
dẹ igrésí pa ẹran àtí k'ẹran búburú mò lẹ  
ẹ ní ẹsẹ igrésí.

044 Eyí tí ó' mọọ ẹ Itòjú àwọn ọde Ẹsù, ó  
yáán fún wọn. Eyí tí yíó mọọ ẹ ilàná  
fún àwọn igrésí, lónà ọwò, ó yáán, fún  
wọn. Eyí tí ọl mọọ bá àwọn ọba gbé,  
tó fí jẹ pé àtífá à tẹ, yíó fí mọọ wá sí  
ọ̀dọ̀ Ọba tí ẹrù ọna yóò fí mọọ ba  
èniyàn, tí wọn ó sí mọọ mú sìn wá, ó  
yáán fún wọn. Bá' yí ní orisirisi Ẹsù n' ló  
tí ẹ n' bá àwọn ohun gbogbo o gbé ní  
orisirisi ní ọde ayé. Bí ọ̀pòlọ̀pò Ẹsù tí ẹ  
wá ní ayé nùun. Àgbà Ẹsù kan náà ló kó  
gbogbo o wọn wá sí ọde ayé.

# OS DIVERSOS TIPOS DE EXU

## ODU OGBÈ ÌRETÈ

- 001 O odu de Ifá explica tudo sobre os vários Exus e como eles se distribuíram pelo mundo. Apesar de numerosos, sua natureza e origem são únicas.
- 002 Todo odu de Ifá que existe no mundo tem seu próprio Exu individual. Todos os eborás e orixás que são os irumalés, cada um tem seu próprio Exu.
- 003 Da mesma forma, todos os animais têm seu próprio Exu. Todos os peixes nas águas têm seu próprio Exu. As árvores certamente também têm seus próprios Exus.
- 004 Olodumaré criou Exu como um eborá muito especial e de tal forma que ele deve existir com todas as coisas e deve habitar cada pessoa. Por causa de sua essência<sup>52</sup> e capacidade de realização, sua inteligência e sua natureza dinâmica,<sup>53</sup> o Exu de cada um deve dirigir todos os seus modos de vida.
- 005 É o Ifá que fala, revelando e permitindo que nós saibamos. É Ifá que diz:
- Ele disse:  
Okotô  
Ele disse  
Tem um amplo cume oco  
Assim Okotô, com uma perna só,  
Gira por toda a terra.
- 006 Este odu foi tirado para Olúgbón, após ele ter consultado Ifá sobre o que particular-

mente o Ifá poderia fazer para que ele fosse capaz de aumentar sua linhagem, tornando-se o líder de uma grande cidade.

- 007 Orumilá disse a Olúgbón que ele deveria preparar uma oferenda de acordo com o que predissessem os poderes sobrenaturais. Ele disse que se Olúgbón pudesse realizar esta oferenda, era certo que sua linhagem cresceria bastante, ele ia se tornar um homem importante de uma cidade grande, ele seria honrado e com uma alta posição. Ele disse: se você fizer esta oferenda, assim será seu destino. Ele disse ainda que se ele não fizesse a oferenda não obteria nenhum poder maior do que já possuía.

- 008 Olúgbón perguntou o que deveria fazer. Orumilá lhe disse que ele deveria reunir:

inhame pilado  
pirão de inhame  
acaçá  
feijões  
cachaça  
vinho de palma  
vinho de palmeira ráfia  
obi  
pimenta  
orobô

Uma pequena quantidade de tudo que a boca come.

- 009 Ele disse que Olúgbón deveria preparar tudo, que ele ia fazer uma oferenda com

tudo aquilo. Ele disse ainda que ele deveria reunir todos os elementos e guardar tudo em sua casa.

- 010 Orumilá disse a ele que o mais importante era obter também folhas de tabaco e potássio, e enfatizou que ele deveria preparar rapê em grande quantidade e em todas as casas da comunidade.
- 011 Olúgbón deveria reunir todas estas coisas e mantê-las consigo. Orumilá disse que quando estas oferendas estivessem preparadas e no momento apropriado para serem aceitas, estranhos chegariam do outro mundo para encontrar-se com ele. Ele disse que todas as coisas que os estranhos gostassem deveriam lhes ser apresentadas em abundância. Olúgbón disse que compreendera. Ele preparou todas as oferendas, porém, quando ele estava procurando as folhas de tabaco para fazer o rapê, ele encontrou apenas algumas folhas e muito pouco potássio.
- 012 Orumilá lhe disse que a quantidade que ele reunira não era suficiente. Olúgbón insistiu em ser ajudado a preparar a oferenda, mesmo com a pequena quantidade que conseguira.
- 013 Quando eles acabaram de preparar a oferenda de Olúgbón, Exu ficou pronto. Ele disse que gostaria de abençoar aqueles que na terra não eram numerosos. De acordo com seu próprio pensamento, ele queria que crescessem. Ele pensou assim considerando o tipo de oferenda que eles estavam fazendo, porque Exu percebeu claramente que as pequenas cidades estavam chorando amargamente para crescer.
- 014 Ele decidiu que apenas os generosos seriam favorecidos. Os que não eram, melhor que fossem testados antes. Isto era o que Exu tinha em mente. Quando Exu estava pronto para vir, ele convocou os descendentes de seus descendentes, de uma geração a outra. Ele os reuniu todos. Ele os contou por um longo tempo; eles eram 1200. O próprio Àgbà Exu, o mais antigo de todos eles, aumentou este número em mais um, resultando 1200 mais 1.
- 015 Então Exu reuniu todos os seus parentes de sangue para segui-lo a este mundo e inspecionar toda a terra.
- 016 Quando eles chegaram, foram primeiro à pequena cidade de Olúgbón. Olúgbón falou que Orumilá lhe dissera que estrangeiros viriam do outro mundo.
- 017 Eles ofereceram aos estrangeiros toda a comida que haviam preparado para eles: inhame pilado, pirão de inhame, acaçá, pimenta, cachaça, vinho de palma, vinho da palmeira ráfia; tudo para eles.
- 018 Eles comeram toda a comida. Quando acabaram, Exu declarou que eles gostariam de ter um pouco de rapê. Ele gostaria de fato de levar algum rapê. Exu não verbalizou isto para seu anfitrião; ele apenas foi para fora e começou a cantar para Ifá, chamando Orumilá.
- 019 1. Ele disse:  
2. Assim seja.  
3. Uma criança nasceu  
4. A criança não chora por inhame pilado.  
5. Uma criança nasceu  
6. A criança não chora por pirão de inhame.  
7. Assim sendo, ele não chora.  
8. Ele não chora por acará ou acaçá  
9. Èrìgì Àlò!<sup>54</sup>  
10. Chorando por rapê,  
11. É por rapê que a criança está soluçando.  
12. Èrìgì Àlò!  
13. Chorando por rapê,  
14. É por rapê que a criança está soluçando.  
15. Èrìgì Àlò!

16. Chorando por rapé;  
17. É por rapé que a criança está soluçando.
- 020 O rapé é chamado de şáà. Então Olúgbón ofereceu-lhes o rapé que tinha guardado em sua casa. Exu o jogou em sua boca. “Não é suficiente”, ele disse. Mais rapé foi pedido dos vizinhos, mas Exu tomou tudo.
- 021 Todo o rapé que havia sido dado apenas a ele não foi suficiente, muito menos para os outros 1200 eborás que o seguiram. Eles deixaram a casa de Olúgbón enfurecidos.
- 022 Esta foi a razão pela qual Exu insistiu em testá-los primeiro, para saber se eles seriam capazes de ser bondosos. Olúgbón tinha sido informado antecipadamente que ele deveria preparar todas as coisas para satisfazer os visitantes esperados. Ele não foi capaz de oferecer rapé suficiente apenas para Exu, tampouco para os visitantes restantes. “Este nunca seria generoso”,<sup>55</sup> disse Exu, saindo dali.
- 023 Naquele tempo, havia um rei cujo nome era Olówu. Ele também pensava muito em como poderia abrir seus caminhos para crescer, desenvolver sua linhagem e tornar-se uma pessoa altamente honrada. Ele também consultou Ifá através de Òrúmilá Olùmò Ayé, o mais importante sábio do mundo. Orumilá disse que ele deveria oferecer sacrifício para crescer e se desenvolver, a fim de alcançar a sorte que ele vinha pedindo a seu eledá, seu próprio criador.
- 024 Foi dito a ele para reunir as oferendas que Orumilá havia lhe aconselhado. Pediram a ele que preparasse bastante inhame pilado, pois estrangeiros viriam do outro mundo. Pediram a ele que preparasse bastante pirão de inhame, acaçá; que cozinhasse feijão, que obtivesse orobô em abundância; deveria haver bastante de tudo.
- 025 Orumilá disse-lhe para comprar uma grande quantidade de folhas de tabaco e potássio; que Olówu deveria distribuir por todas as comunidades, para que todos preparassem rapé e guardassem em grande quantidade. Pediram a Olówu que procurasse também dezesseis preás, dezesseis peixes, uma cabra e dinheiro em cauri equivalente a quatro libras [esterlinas]; tudo isso para sua oferenda.
- 026 Olówu preparou de fato todas estas coisas; Olówu não comprou apenas uma pequena quantidade de folhas de tabaco, mas tabaco em abundância. Ele então pediu a todos, de casa em casa, de recinto em recinto, que triturassem e pisassem as folhas de tabaco para preparar rapé.
- 027 Como foram avisados de que visitantes estavam vindo do orum, os espaços do além, pensaram que estes visitantes poderiam ajudá-los a superar todas as desgraças da cidade.
- 028 Quando Exu deixou a casa de Olúgbón, foi com todo o grugo para a casa de Olówu. Eles mal chegaram lá, todo o inhame pilado, pirão de inhame, feijão e todos os comestíveis que haviam sido previamente preparados foram oferecidos, além de obi e orobô. Após terem comido tudo, cachaça e vinhos foram oferecidos. Eles beberam tudo. Então Exu saiu e começou a cantar Ifá, chamando Orumilá com uma voz de lamento, e os demais respondiam em coro.
- 029.1. Ele disse:  
2. Assim seja.  
3. Uma criança nasceu  
4. A criança não chora por inhame pilado.  
5. Uma criança nasceu  
6. A criança não chora por pirão de inhame.  
7. Assim é, ela não chora  
8. Ela não chora por acará ou acaçá  
9. Èrìgì Àlò!

10. Soluçando por rapé,
11. É por rapé que a criança está chorando.
12. Èrìgì Àlò!
13. Soluçando por rapé,
14. É por rapé que a criança está chorando.
15. Èrìgì Àlò!
16. Soluçando por rapé; é por rapé que a criança chora.

030 “Oh!, exclamou Olówu, apesar do fato de tê-los proporcionado bastante entretenimento, pensamos que o rapé poderia nos envergonhar”. Olówu também havia planejado isso. Orumilá havia predito e o advertiu que cada casa deveria estocar bastante rapé para os visitantes. Bom, hoje Exu verá o tanto de rapé que ele pode consumir. Então ele chamou todas as mulheres e todos os homens que estocaram folhas de tabaco nos últimos três ou quatro dias.

031 Todos trouxeram o rapé preparado; alguns haviam estocado o suficiente para encher uma cabaça inteira. Outros mantinham fardos de cabaças cheias; eles as encheram durante muito tempo. Exu pensou que jogaria este rei na vergonha.

032 Ele então começou a mascar as folhas preparadas de tabaco. Ele era o único a mascá-las. Depois que terminou, ele perguntou se havia mais para os outros. Ele continuou ingerindo as folhas por um bom tempo; não sabia que um consumo excessivo poderia ser uma calamidade para ele. Logo o rapé preencheu todos os espaços dos seus intestinos até a boca.

033 Ele começou a vomitar muitas coisas valiosas, riquezas e preciosidades que ele havia guardado em seu estômago no orum. Estas eram coisas de grande beleza e importância, em quantidade ilimitada. Por conta do tamanho de seu estômago, poderíamos dizer que é tão grande quanto três ou quatro cidades e estaríamos apenas

estimando, Exu consegue estocar nele todas as coisas do mundo e ainda assim não demonstraria estar maior que antes. As coisas que ele traz dentro de si permitem que alguém tenha uma vida feliz, com saúde física e espiritual e honrarias.

034 Assim Exu começou a vomitar coisas belas e valiosas. Ele não conseguia parar de vomitar. Exu vomitou durante sete dias; começou vomitando dinheiro, do tipo que se gastava no mundo, naquela época. Todas as casas estavam repletas de dinheiro, e toda a cidade de Olówu.

035 No segundo dia, Exu não conseguia parar. Ele vomitou contas de tipos diferentes e de valor como as antigas contas de coral, *réfe*,<sup>56</sup> *okùn*,<sup>57</sup> *enlâ*,<sup>58</sup> *sègi*,<sup>59</sup> contas do sacerdote do Ifá; *ikán itún*<sup>60</sup> e contas de *ṣeṣé ṣfun*,<sup>61</sup> contas *otútù*, *ogbôn*,<sup>62</sup> *mòlójò*,<sup>63</sup> *sipè*.<sup>64</sup> Diferentes tipos de contas muito caras – *Èjigbàrà*<sup>65</sup> e *Asinmòrùn* –,<sup>66</sup> além de todos os tipos de contas usados para fazer coroas e para demonstrar distinção. Exu vomitou contas durante sete dias na casa de Olówu.

036 No terceiro dia, Exu começou a vomitar diferentes tipos de tecido, até então desconhecidos, que eles usavam naquele tempo: panos *mósàájà*<sup>67</sup> e *sányán*,<sup>68</sup> *Etù*<sup>69</sup> *òfi*,<sup>70</sup> *enípópó* e todos os vários tipos de *alá*,<sup>71</sup> *aró adíre*.<sup>72</sup> Ele vomitou muitos tipos de panos até que se completassem sete dias.

037 Exu não conseguia parar. Pela quarta vez ele começou a vomitar cavalos pretos, brancos e vermelhos; ele vomitou e vomitou até que as casas de Olówu estivessem repletas com todo tipo de cavalo.

038 No quinto dia, ele começou a vomitar diferentes tipos de escravos masculinos e femininos. Ele vomitou escravos até que toda casa estivesse cheia. Então ele parou de vomitar.

- 039 Ele falou o seguinte para Olówu: "A cidade de Òwú não viverá na miséria novamente, vocês serão uma geração que herdará riquezas. Para tal, vocês deverão usar todas estas propriedades". Então Exu deixou o lugar.
- 040 Ele passou o olhar à volta, para ver se havia outras cidades que desejassem progredir e cujas oferendas e generosidade pudessem ser percebidas claramente naquele momento. Exu recompensaria todas elas.
- 041 Enquanto Exu fazia todas estas coisas na cidade de Olówu, ele fez uma advertência: Olówu devia reconhecer para sempre que toda esta sorte lhe fora dada por ele, Exu, a quem deveria venerar e fazer oferendas todo ano. Na cidade de Òwú, até hoje, Exu é um orixá importante, bem cuidado e para o qual são feitas oferendas anualmente. Qualquer coisa que Exu queira receber, eles não podem deixar de lhe dar, porque foi ele que fez a cidade deles tornar-se rica para sempre.
- 042 Dentre seus seguidores, Exu selecionou um de cada grupo, para que ficassem posicionados na terra e atendessem a diferentes propósitos. Alguns foram escolhidos para permanecer nas cidades, para que seus habitantes os venerassem e servissem, e eles deveriam direcionar todas as suas ações para lhes proporcionar boa sorte; estes eram seus seguidores.
- 043 Alguns foram escolhidos para servir aos iniciados, alguns outros para os não-iniciados. Alguns foram designados para os caçadores, para que fossem capazes de fazer as oferendas que os ajudariam a matar vários tipos de animais e preparar diferentes remédios que fossem relacionados com a natureza das atividades dos caçadores na floresta, e de prevenir que fossem feridos por animais selvagens.

- 044 Exu escolheu aqueles que tomariam conta dos caçadores. Escolheu aqueles que orientariam os negociantes, regulando o comércio. Ele escolheu aqueles que estariam habitando com os reis, para que tanto as vantagens quanto os lucros fluíssem para eles, e fizessem com que eles despertassem temor nas pessoas, que, então, os respeitariam e lhes ofereciam presentes. E foi assim que vários tipos de Exu vieram para viver com todas as coisas e com todas as pessoas na terra. Foi como todos os Exus vieram estar neste mundo. Foi Exu Àbgà em particular que os conduziu para terra.

52 A palavra iorubá *lànòn'* significa literalmente estabelecer ou abrir novos caminhos, uma das principais funções de Exu, como veremos adiante.

53 *lín:* significa literalmente viajante, itinerante, referindo-se à natureza de Exu de ser capaz de transferir-se rapidamente de um lugar a outro.

54 Oriki para Orumilá.

55 Generoso com crescimento possível.

56 Réfé – contas de listras vermelhas e amarelas.

57 Okùn – contas azul royal e vermelho.

58 Ènlà – contas de listras brancas e azuis.

59 Sègi – contas azuis.

60 Ìkán itún – contas marrons, usadas apenas pelos reis.

61 Şeşé efun – contas brancas para Orixalá.

62 Otútù e ogbòn – cordão de contas marrons e amarelas; cordão de contas marrons e vermelhas, mais utilizado para Ifá.

63 Mólòjò – contas de um vermelho puro.

64 Sipè – contas vermelhas para Ori.

65 Ejlgbàrá – grandes contas vermelhas e redondas usadas pelos reis.

66 Asinmorun – azul claro para iyàwó òrisún.

67 Mosàajà – tipo de tecido adamascado com estampas vermelhas e amarelas.

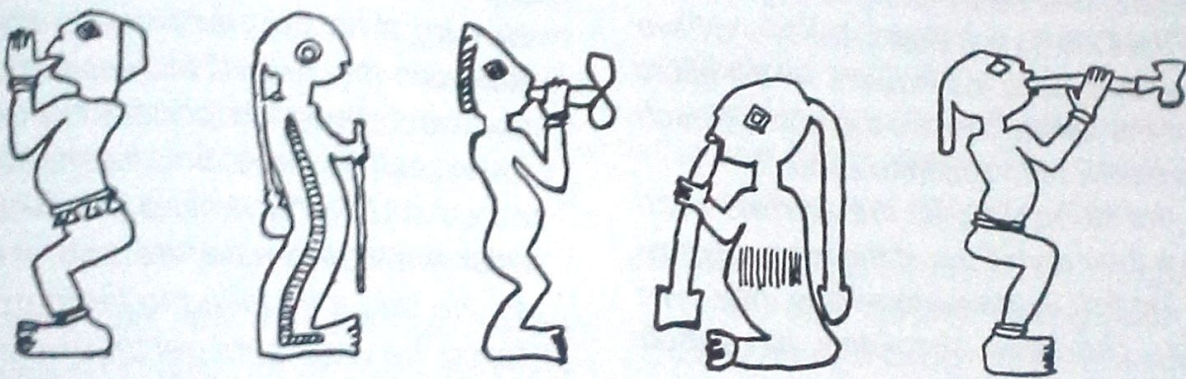
68 Sányán – tecido de seda nativa marrom claro (seda selvagem).

69 Etù – tecido de listras pretas e brancas.

70 Ofi – pequenas tiras de algodão tecidas em diversas cores.

71 Alá – tecido branco de algodão puro.

72 Aró-ajire – tecido de algodão azul escuro com estampas em azul mais claro.



⑤ Diferentes representações de Exu, em desenhos de Carl Arriens, publicados por Frobenius (1913, v.1, p. 228) e reproduzidos por Abraham (1958, p. 774) e J. Wescott (1962, p. 340).

*Different portrayals of Eshu in drawings by Carl Arriens, published by Frobenius (1913, v.1, p. 228) and reproduced by Abraham (1958, p. 774) and J. Wescott (1962, p. 340).*

As figuras 1, 2, 3, 4 e 5 foram reproduzidas do livro *Os nãgô e a morte* (SANTOS, J., 1977, *Iconografia*).

*Figures 1, 2, 3, 4 and 5 were reproduced from *Os nãgô e a morte* (SANTOS, J., 1977, *Iconografia*).*

## ODÙ OGBÈ ÌRẸTÈ

- 001 Odù Ifá explains everything concerning the various Eshu, and how they became assorted in the world. Although they are numerous, their nature and their origin is one.
- 002 All the Odù Ifá that exist in the world have their own Eshu individually. All the ẹbọra and the Orisha that are the irúmọlẹ each have their own separate Eshu.
- 003 In the same way, all the animals each have their own Eshu of the various types. All the fish in the waters have their own Eshu. The trees, absolutely, have their own, individually.
- 004 Olódùmarè created Eshu as a very special ẹbọra in such a way that he must exist with everything and he must abide with each person. Because of his principle,<sup>52</sup> and his capacity of accomplishment, his intelligence and his dynamic nature,<sup>53</sup> everyone's Eshu should be directing all their ways of life.
- 005 It is Ifá that speaks out, disclosing it and enabling us to know it so. It is Ifá who says:
- It said, Òkòtó,  
It said,  
Has a wide hollow top.  
Thus Òkòtó with only one leg,  
Rolls all over the ground.*
- 006 This Odù Ifá was cast for Olúgbòn; after Olúgbòn consulted Ifá about the particular thing Ifá could render him that would

*enable him to increase his lineage and become the leader of a big town.*

- 007 Ọrúnmilà told Olúgbòn that he should prepare an offering in accordance with what his supernatural power to cast would predict. He said, if he can perform this offering it is certain that he will increase extremely and become an important man whose town shall be large, and he shall be honoured and highly ranked. He said, if you offer this atonement, he said, it will be so. He said if he failed to perform this offering, he would not get any more power than that which he already had.
- 008 Olúgbòn asked what he should do. Ọrúnmilà told him that he should gather:

*pounded yam,  
solid yam flour food,  
cold grated maize cakes,  
beans,  
strong liquor,  
palmwine,  
raphia wine,  
kolanut,  
alligator pepper and  
bitter kola.*

*A certain amount of each of every edible food.*

- 009 He said Olúgbòn should prepare everything. He said that he will make an offering with all of them. He said that it doesn't

mean that he should bring them there but gather them and keep them in his house.

010 Orúnmilà told him that the most important thing is that he must look for tobacco leaves and potash. He pointed out that he must prepare snuff. He said, the tobacco leaves must be plenty as well as the potash with which they shall prepare the snuff in quantity in every house of his compounds.

011 Olúgbòn should take care all those things and keep them with himself. He said when these offerings were prepared and at the proper time when the atonement would be ready for acceptance strangers would be coming from the other world to meet Olúgbòn. He said, everything which those strangers would like he must give them plentifully. Olúgbòn said he understood. He prepared all the offerings, but when he was looking for the tobacco leaves to make the snuff, he only could find a small amount and he found very little potash.

012 Orúnmilà told him that the quantity he had collected was not enough. Olúgbòn insisted to be helped to prepare the atonement with that quantity even as small as it was.

013 When they had just finished preparing Olúgbòn's offering, Eshu got ready. He said, he wanted to bless those on Earth who were not numerous. According to his own thinking, he want them to increase. That thought he got because considering the kind of offering they were making, Èṣù saw a clear sign that the small towns were crying bitterly for growth.

014 He decided that only those who would be generous would be the ones that he would favour. Those who would not be kind, he had better test them before. This was what Eshu had in mind. When Eshu got ready to come, he called his

children's children from generation to generation. He called them all together. He counted them for a long time, they were 1,200. Àgbà Èṣù himself, king of all of them, increased the number by one, making up 1,200 plus one.

015 Thus, Eshu assembled all his blood relations to follow him to the world to go round the Earth for inspection.

016 When they came, they first arrived at the town of Olúgbòn, which was a small town. Olúgbòn said that Orúnmilà had told him beforehand that strangers would be coming from the other world.

017 They offered the strangers all the foods they had prepared earlier for them: pounded yam, solid yam flour food, grated maize cakes, alligator pepper and strong liquor, palmwine, raphia wine, everything was offered to them.

018 They ate up all the foods completely. When they finished eating their food, Eshu made it known that he would like to take some snuff. He wanted in fact to take some snuff. He did not say it verbally to their host; Eshu just went outside and started chanting Ifá, calling Orúnmilà.

- 019 1. He said,  
2. So it is,  
3. Achild has been born,  
4. The child does not cry for pounded yam.  
5. A child has been born,  
6. The child does not cry for yam flour food.  
7. So it is he does not cry,  
8. For beans – bread or grated maize cakes.  
9. Èrìgì Àlò,<sup>54</sup>  
10. Crying for snuff,  
11. It is for snuff the child is weeping.  
12. Èrìgì Àlò.  
13. Crying for snuff,  
14. It is for snuff the child is weeping.  
15. Èrìgì Àlò.

16. Crying for snuff

17. It is for snuff. The child is weeping for.

020 The snuff is called *sáà*. Then Olúgbòn went to offer them the snuff which has been kept in his house. Eshu threw it into his mouth. It wasn't enough, he said. More snuff was being requested from neighbours who were snuff takers, but Eshu took it all.

021 All the snuff given to him alone was not enough, how much less for the remaining 1,200 Èbọra who followed him. They left the house of Olúgbòn angrily.

022 This was the reason why Eshu insisted on testing them first to know whether they were able to be kind. This Olúgbòn had heard beforehand that he should prepare everything to the satisfaction of the expected visitors. And look how he was unable to offer sufficient snuff even for him alone much less for the remaining visitors. This one would never be kind<sup>65</sup> he said and left the place.

023 There was a neighbouring king at that very time whose name was Olówu. He too had thought very often how he could open his way towards growth, to increase his lineage and become a great person and be highly honoured. He too consulted Ifá from Orúnmilà Olùmò Àiyé, the world's sage. Orúnmilà told him that he should offer sacrifice to enable him to increase and develop and to enable him achieve the luck he has been requesting from his Èlẹdà, his own creator.

024 He was told to assemble the offerings which Orúnmilà had told him. He was asked to prepare plenty of pounded yam. Because strangers would be coming from the other world. He was told to prepare plenty of yam flour food, to look for grated maize cakes, to cook beans, to find bitter kolanuts which must

look perfect. It too should be plenty.

025 Orúnmilà told him to buy a large amount of tobacco leaves and potash, which Olówu should distribute through all his compounds, for all of them to prepare in time and keep large quantities of snuff. Olówu was asked to look for sixteen bush rats, sixteen fishes, a goat and cowry money equivalent to four pounds, all of it for his offering.

026 Truly, Olówu prepared all these things; Olówu did not buy a small quantity of tobacco leaves, but he bought plentifully. Then he asked everybody to pound and tread the tobacco leaves to be prepared as snuff in house to house, in room to room, in his compounds.

027 As they have been warned that the visitors were coming from òde òrun, they thought that these visitors might [help] them to overcome all the misfortunes in their town.

028 When Eshu left the house of Olúgbòn, they all set for the house of Olówu. They hardly reached there when pounded yam, yam flour beans and all edible foods which have been prepared earlier, were offered to them, and kolanuts and bitter kolanuts. After they have finished eating the foods, strong liquors and raphia wine were offered to them. They drank all of it. Then Eshu went out to sing Ifá, calling Orúnmilà in a sorrowful voice, the rest replied in chorus.

029 1. He said,

2. So it is.

3. A child has been born,

4. The child doesn't cry for pounded yam.

5. A child has been born,

6. The child doesn't cry for yam flour.

7. So it is, he doesn't cry,

8. For beans-bread or grated maize cakes.

9. Erigi Àlò.

10. Weeping for snuff,
11. It is for snuff the child is crying.
12. Erigi Àlò,
13. Weeping for snuff,
14. It is for snuff the child is crying.
15. Erigi Àlò,
16. Weeping for snuff, it is for snuff the child is crying.

030 "Oh!" said Olówu despite the fact that we have given them sufficient entertainment, to think that it would be snuff that could have put us to shame. Olówu has planned it well. Orúnmilà has foreseen it and advised that each household should ground snuff plentifully for the visitors. Well, today Eshu will see as much snuff as he is able to chew. Then he sent off for all the women and men who have been grinding tobacco leaves for the last three or four days.

031 Everybody brought the prepared snuff, some had ground as much as a full drinking calabash. Some others ground even a fully loaded calabash. It was gathered for a long time. Eshu thought that he would put this king to shame.

032 Then he began to chew the prepared tobacco leaves. He was the only person to chew it. After he had finished chewing it, he asked if there was more snuff for the rest of them. He continued taking it for a long time, he wasn't aware that excessive intake could become a calamity for him. Thus the snuff filled up all the spacious parts of his intestines to his mouth.

033 He began to vomit many valuable, wealthy and treasurable things which Eshu has stored in his stomach at òde orun. They were things of great beauty and importance and in unlimited quantity. Because of the way the stomach of Eshu is, we can say that it is as large as three or four towns, and we are just guessing. Eshu may pack all the things of the world and his stomach

would not appear bigger than ever before. The things that he has inside himself will allow a person to have a happy lifetime with physical and spiritual health and honours.

034 Thus, Eshu started to vomit out valuable and beautiful things. He could not stop vomiting. Eshu vomited for seven days. He began vomiting money, the kind spent on Earth at that time. All houses were filled with money and the entire town of Olówu.

035 On the second day, Eshu couldn't stop. He vomited beads, many different and costly kinds of ancient beads as coral, réfe,<sup>66</sup> okún,<sup>67</sup> énlà,<sup>68</sup> sègi,<sup>69</sup> Ifá priest beads; ikán, itún,<sup>70</sup> sésé ofun<sup>71</sup> beads; otútú òpòrò,<sup>72</sup> mólòjò<sup>73</sup> sipe<sup>74</sup> beads. Different kinds of beads which were too costly – Èjigbàrà<sup>75</sup> and Asinmòrùn<sup>76</sup> beads; all kinds which are used to make crowns, all kinds which are used to show honour. Eshu vomited beads for seven days at the house of Olówu.

036 On the third day, Eshu started to vomit multivarious types of clothing material, – hither to unseen, which they used at that time mòsààjà<sup>77</sup> cloth and sányàn<sup>78</sup> cloth; Ètù<sup>79</sup>, òfi,<sup>80</sup> enipópó and all various kinds of ala<sup>81</sup> cloth, aró ajirè<sup>82</sup> cloth; he vomited many kinds of cloth until seven days were completed.

037 Eshu couldn't stop yet. For the fourth time, he started to vomit black horses, white horses, red horses; he vomited and vomited, he threw up until the houses of Olówu became replete with various kinds of horses.

038 On the fifth day, he started to vomit all types of male and female slaves. He vomited slaves until the whole household was full. Then he stopped vomiting.

039 He told Olówu the following: the town

of Òwú will not live a miserable life again, you will be a generation who will inherit wealth. For that purpose, you should make use of all this property. Thus, Eshu left that place.

040 He looked all around to see whether there were other towns which would like to progress and whose offerings and generosity could clearly be seen at the time: Eshu would reward them all.

041 When Eshu was doing these things at the town of Olówu, he gave him a warning that forever, he should recognise that these good fortunes were given to him by the Eshu whom they must worship and whom they have to give offerings each year. In the town of Òwú to this day, Eshu is an important Orisha whom they take care of and for whom they perform annual offerings. Anything Eshu wants to receive, they must not fail to give him. Because it was he who made their town become wealthy forever.

042 From among his followers Eshu took one from each group to be stationed on Earth for a different purpose. Some were chosen to stay in towns so that they should be worshipping and serving him and he should be directing all their procedures for attending good fortunes. These were his followers.

043 Some were selected to serve the initiated, some were selected for the uninitiated. Some were assigned to the hunters, so that the hunters would be able to make the necessary offerings to help them to kill different kinds of animals and prepare diverse kinds of medicines which would be akin with the nature of hunters' activities to kill animals in the forest, and which would prevent them from being harmed by wild animals.

044 The ones who would take care of hunters, Eshu chose them for them. The ones which would be directing the traders, regulating the trade, he chose them for them. He chose the ones who would be dwelling with the kings so that advantage and profit would be flowing to the king and would awake fear of the king in the mind of the people, so that they would respect him and bring gifts to him. This was how the various types of Eshu come to live with everything and everybody all over the world. This was how the various kinds of Eshu came to be on Earth. It was this particular Àgbà Èṣù who led them to the Earth.

52 The Yorubá word *lànòn'* literally means: laying down or opening new roads, which is one of Eshu's main activities, as will be seen later on.

53 *lìn'*: literally travelling, journeying. Referring to Eshu's nature of being able to transfer himself speedily from one place to another.

54 Oriki for *Qrùnmillá*.

55 Generous, with the possibility of increase.

56 *Réfe*: yellow-red striped beads.

57 *Okùn*: royal deep red beads.

58 *Ènlà*: white-blue striped beads.

59 *Sègi*: blue beads

60 *Ikán, itún*: brown coloured beads used only by kings.

61 *Sèsé efun*: white colour beads for *Qrisàniá*.

62 *Otutù and òpòn*: string of brown bead and yellow bead; string of brown bead and red, best used for *lfa*.

63 *Mòlòjò*: pure red beads (*oja*).

64 *Sipé*: red beads for *Orí*.

65 *Èjigbàrà*: big round red beads used by kings.

66 *Asinmòrùn*: light blue for *iyàwó orison*.

67 *Mòsáájá*: kind of damask with red and yellow pattern.

68 *Sányán*: native light brown silk cloth (wild silk).

69 *Ètù*: black and white striped cloth.

70 *Ofi*: small stripes of cotton waved – cloth of various colours.

71 *Ais*: pure white cotton cloth.

72 *Aró ajiré*: deep blue cotton cloth with lighter blue pattern.

## O SIMBOLISMO DE EXU E RITOS PRIORITÁRIOS

## THE SYMBOLISM OF ESHU AND PRIORITY RITES

Nos capítulos anteriores, tentamos examinar os aspectos fundamentais do simbolismo de Exu, através de vários textos dos odus de Ifá como material de análise.

O conhecimento da prática litúrgica nas comunidades-terreiro nagôs da Bahia foi um fator decisivo para facilitar a compreensão do significado subjacente dos textos. Estes textos complementam magnificamente o que o ritual expõe e dramatiza, permitindo uma compreensão mais profunda. É na *performance* dos ritos que uma série de mitos ganha vida, aqui e agora, com toda sua carga simbólica. Exu, as *lyá-àgbà* (as mães ancestrais), e Egum, por exemplo, não são apenas princípios, são presenças compartilhando uma ação e uma função na comunidade-terreiro. Eles são invocados, seguindo certas prioridades, e cultuados de maneiras específicas. Todo e cada elemento

*In the preceding chapters, we have attempted an examination of the fundamental aspects of Eshu's symbolism with the help of various texts of the Odù Ifá as supporting material.*

*Knowledge of liturgical practice in the Nagô 'terreiro'-communities of Bahia was a decisive factor in facilitating understanding of the underlying meaning of the texts. By affording a deeper understanding, these texts magnificently complement what ritual practice displays and dramatises. It is during the performance of the rites that the cluster of myths comes to life, here and now, with all its symbolic charge. Eshu, the *lyá-àgbà* and the Egún, for instance, are not only principles forming a system but 'presences' sharing an action and a function with the worshippers. They are invoked in accordance with certain priorities and worshipped in certain specific ways. Each and every element in the rite, from*

no ritual, do gesto mais insignificante ao mais elaborado objeto de culto, contribui para dar forma e vida ao símbolo.

Na verdade, o culto a Exu não segue os padrões de culto aos outros orixás, apesar de que, em certas áreas, existam grupos estruturados de èlèṣù, elexús, dada a condição específica de Exu ser cultuado lado a lado com cada uma das entidades que ele deve acompanhar. Portanto, cada indivíduo, independentemente do orixá que cultua, cada família, cada cidade, cada comunidade-terreiro, seja qual for seu orixá ou eborá patrono, deve, ao mesmo tempo, cultuar seu Exu respectivo. Por esta razão, o culto a Exu transcende os limites de quaisquer grupos ou linhagens. Ninguém deve se esquecer de propiciar Exu, seja qual for o ritual ou celebração a se realizar, pois ele é uma parte integrante. Porque ele pode desencadear uma ação e mobilizar as partes, deve ser o primeiro a ser invocado e cultuado. É ele o primeiro a quem se deve propiciar e, em troca, ele poderá favorecer o desenvolvimento do ritual individual ou coletivo a se realizar. Ele não apenas desencadeará o ritual, como terá a tarefa de controlar e levar as oferendas a seus destinatários, consumando, portanto, a relação equilibrada entre os seres e as entidades. Sem Exu, a dinâmica do ritual permaneceria estagnada; em outras palavras, não existiria. Por outro lado, se não fosse ele o primeiro a receber oferendas, seu papel como impulsor e reparador estaria em risco, e o desequilíbrio e a desarmonia arruinariam a cerimônia.

O próprio Exu, sem receber os elementos

*the most insignificant gesture to the most elaborate cult-object, is an element that helps give form and life to the symbol.*

*In fact, the Eshu cult does not repeat the cult-pattern of the other Orisha, despite the fact that there are structured groups of èlèṣù in certain areas. Given Eshu's own specific nature, he must accompany and be worshipped alongside each of the other entities. Thus, each devotee, independently of the cult to which he belongs, each family, each township, each temple or congregation, whichever their Orisha or Eborá patron, must at the same time worship their respective Eshu. For this reason, the Eshu cult transcends the limits of any group or lineage. No devotee may fail to propitiate Eshu; whatever the rite or festival to be performed, Eshu is an integral part of it. Because he alone can set an action in motion and interconnect the parts, he must be the first to be invoked and worshipped. Eshu must be propitiated first, so that in turn he can 'collaborate' in the favourable development of the individual or collective ceremony to be performed. Not only will he set the ritual in motion, but he will have the task of controlling and carrying the offerings to their recipients, thus consummating the balanced relationship between beings and the supernatural entities. Without Eshu, the dynamic of ritual would remain at a standstill: in other words, it would not exist. On the other hand, if he were not first to be served and satisfied, his role as impeller and repairer would be jeopardised, and the resulting imbalance and disharmony would ruin the ceremony. Eshu himself, not having received the elements needed to fulfil his constructive function, would retaliate by blocking the paths of goodness*

necessários para realizar sua função construtiva, retaliaria, bloqueando os caminhos da benevolência e os abrindo para todas as entidades destrutivas, o tão temido Ajagun.

Esta atitude de retaliação de Exu, quando impedido de mobilizar os aspectos construtivos, faz dele uma das entidades mais perigosas. Quando se considera o tipo de poder exercido pelos progenitores míticos a quem Exu deve satisfazer, as *l̃yá mi* e os Eguns, bem como seu próprio poder, *agbara*, é que se pode avaliar o efeito terrível de sua retaliação. É neste sentido que ele se torna a ira dos orixás. Exu é o instrumento de retaliação<sup>73</sup> deslocado dos ancestrais, que serviram para gerar outros seres. Ele carrega em uma bolsa, outra representação do útero mítico, os cacos de cabaça, símbolo de progênie, dos mais temidos, que explicam o papel complexo de seu portador.

A terra sofreu e chorou quando a primeira porção foi-lhe retirada para moldar os seres, e Olorum pediu à morte para repará-los. Neste contexto, em princípio, toda ablação é perigosa, pois implica o sofrimento dos pais e derramamento do sangue vermelho e do sêmem branco, além de perda de vida individualizada; não havendo reparação, não há equilíbrio para dar novo impulso a todo processo.

Neste trabalho não é possível examinar os rituais próprios de Exu, já que isso envolveria uma revisão de toda a litúrgia. Entretanto, deve-se notar que há dois tipos de ritos prioritários, ambos realizados antes do início de qualquer cerimônia

and clearing the way for all manner of destructive entities, the much-feared Ajagun.

This retaliatory attitude of Eshu, when prevented from mobilising the constructive mechanisms, makes him one of the most dangerous entities. If one considers the type of power wielded by the mythical parents whom Eshu must satisfy, the *l̃yá mi* and the Egún, as well as his own power, *agbara*, one will readily understand the terrible effect of his retaliation.<sup>73</sup> It is in this sense that he turns into 'Orisha's anger'. Eshu is the instrument of retaliation transferred from the parent elements, parts of whose matter were severed to form new beings. It is in a pouch, another representation of the mythical uterus, that Eshu carries the severed fragments of calabash which are the offspring, parts of original matter. This is one of his most feared emblems, which explains the complex role of its carrier.

The Earth suffered and wept when a first portion of itself was withdrawn to fashion beings, and *Ọlòrún* requested Death to return it. In principle, within this context, every severance is dangerous: it entails suffering for the parents, the shedding of 'red' blood and 'white' semen, and retaliation or the loss of individualised life, were there not restitution or compensation to restore balance and give a new impulse to the entire process.

It is not possible within the scope of this study to examine Eshu's ritual activity, as it would involve a review of the entire liturgical activity of system. However, it must be noted that there are two types of priority rites, either of which must be performed before the beginning of any ceremony in

nas comunidades-terreiro nagôs do Brasil, e têm tanta importância que servem para resumir e ilustrar a ação e o papel de Exu.

Ele é invocado em ambas cerimônias, e pede-se a ele que venha e proteja os participantes, além de assegurar o desenvolvimento satisfatório das obrigações. Em ambas, oferendas são confiadas a Exu para que ele as despache a seus destinatários, os ancestrais masculinos e femininos, representantes coletivos dos pais primordiais.

O padê, pàdê, forma apocopada de ipàdê, significa literalmente reunião ou ato de se encontrar. É uma das cerimônias principais que fazem parte de todo o ciclo litúrgico das comunidades-terreiro nagôs. Formas muito menos elaboradas deste ritual foram documentadas pelos autores, em Ketu, com o mesmo nome e a mesma função. Não causa admiração que é precisamente nos terreiros quetos da Bahia que esta cerimônia fundamental tenha sido tão zelosamente preservada! Informantes também revelam que ipàdê é o ritual praticado pelo Ogboni, mas os autores não puderam presenciar ou obter informação confiável a respeito, para se afirmar que é o mesmo tipo de cerimônia.

O padê, como é praticado no Axé Opô Afonjá,<sup>74</sup> é um ritual solene e privado, que só pode ser assistido por pessoas que pertencem a comunidade-terreiro ou por visitantes excepcionais. É uma cerimônia plena de perigos, tendo em vista o poder das entidades invocadas e o objetivo de impulsionar e manter relações harmoniosas

the Nagô 'terreiros' of Brazil, and which are of such importance that they summarise and illustrate the action and role of Eshu.

In both he is invoked; in both he is begged to come and protect the worshippers in the 'terreiro-communities' and to ensure the happy development of the 'obligations'. In both, symbolic offerings are entrusted to Eshu so that he may dispatch them to their recipients, the male and female ancestors, the collective representatives of the parents and the primary elements of which the universe is composed. Pàdê, formed by apocope from Ipàdê, literally means reunion or act of meeting. It is one of the priority ceremonies forming part of the entire liturgical cycle of the old Nagôs' 'terreiro'-communities. The authors have documented much less elaborate present-day forms in Ketu, bearing the same name and having the same function. No wonder that it is precisely in Ketu 'terreiros' in Bahia that this fundamental ceremony should have been so zealously preserved! Informants also revealed that the Ipàdê is a ritual practised by the Ògbòni, but the authors were unable to attend one or obtain reliable information, and cannot vouchsafe that it is the same ceremony.

The Pàdê as it is practised at Ilê Axé Opô Afonjá,<sup>74</sup> is a solemn and private ritual which can be attended only by persons who belong to the 'terreiro'-community or by special visitors. It is a ceremony fraught with danger, in view of the supernatural power of the entities that shall be invoked, and of its purpose of propelling and maintaining harmonious relations with them and of propitiating or restoring, their favour and protection by means of suitable offerings.

Owing to the length of the ceremony, to

com elas, de modo a propiciar ou restaurar seus favores e proteção, através de oferendas adequadas.

Devido à duração da cerimônia e importância simbólica de cada gesto e verso, o que implicaria em análise e interpretação cuidadosas, não foi possível transcrever e examinar o padê, antes da conclusão deste trabalho. Um estudo detalhado desta cerimônia deveria incluir o significado de cada elemento das oferendas e se estender por, pelo menos, mais um capítulo. Deveria abordar também, e em profundidade, o simbolismo de Exu com o fogo, Iná, com a gênese deste simbolismo e sua relação com a floresta e com Iyá mi. Deveria transcrever e descrever, com o intuito de comparação, o padê documentado em Queto. Finalmente, em se tratando de oferendas e reparação, deveria analisar outro aspecto, o da identificação idealizada com os pais. O padê em breve será objeto de um estudo a ser incorporado na versão final desta pesquisa.<sup>75</sup> Nesta oportunidade incluiremos apenas um resumo das várias fases onde ele pode ser analisado e interpretado.

1. Entrada, posicionamento e posturas especiais das sacerdotisas e dos responsáveis pelas oferendas. Invocação de Exu, por altos sacerdotes do terreiro.
2. Invocação coletiva de Exu com oferendas, em que se lhe pede que venha, proteja, reine e assuma suas funções.
3. Invocação dos Eguns fundadores, ancestrais masculinos, os èsá, com oferendas adequadas, rezando para que eles as aceitem através de Exu, e para

the symbolic import of each gesture and verse, which would require careful analysis and interpretation, it was not possible to transcribe and examine the Padê in the short time left to the authors before the conclusion of their fieldwork. A detailed study of the Padê will have to include the significance of each and every element of the offerings, which would require at least another chapter. It will also have to deal, fairly extensively, with Eshu as a symbol of fire, Iná, with the genesis of this symbolism and its relationship with forest and with the Iyá mi. It will have to transcribe and describe, for comparative purposes, the Padê which was documented in Ketu. Finally, by dealing with offerings and reparation, it will have to analyse another aspect, the idealised identification with the parent elements. The Padê will shortly be the subject of a study to be incorporated into the final version of this work.<sup>75</sup> For the present, all that can be attempted is a summary of the various phases into which it can be analysed and interpreted.

1. Entry, distribution and special postures of the priestesses and those entrusted with manipulating the offerings. Invocation of Eshu, with symbolic gestures, performed by the most senior members of the hierarchy.
2. Collective invocation of Eshu, with offerings, during which he is prayed to come and protect, reign and assume his functions.
3. Invocation of the Egún, of the male founder-ancestors of the cult, the Èsà, with suitable offerings, praying them to accept them through Eshu and come and protect the cult.

que cheguem e protejam o ritual.

4. Invocação dos seis principais orixás para que venham e ajudem a desempenhar o ritual.

5. A invocação de *Ìyá-mi-Ọ̀ṣòrògà*, a mãe mítica de Exu e símbolo coletivo das ancestrais femininas, é o ápice do ritual. A presença de *Ìyá mi* é invocada com a ajuda de oferendas adequadas, que lhe são entregues por Exu. Preces são cantadas para que ela não chegue agressiva, mas seja favorável a seus filhos.

6. Com o término das oferendas e o retorno da *iamorô*, uma das antigas sacerdotisas da alta hierarquia do terreiro, toda a comunidade, em pé, louva e se regozija do bom resultado do ritual.

Questionado sobre o significado do *padê*, o *babalaô* *Şerifá*, de Queto, respondeu que este era o *orô* (oro, ritual) em que as *Ìyá mi* vêm para receber as oferendas de Exu. Não haveria melhor nome do que “*padê*” para esta cerimônia. O encontro se dá em vários níveis, sendo Exu o pivô.

O outro rito primordial, ao qual já foram feitas referências, é uma versão abreviada do *padê*, que pode ser resumida como segue:

1. Invocação de Exu com cantos apropriados, que revelam suas características e em que lhe suplicam que carregue as oferendas propiciatórias. Dança dos participantes em círculo, dentro de um recinto com uma porta aberta para o exterior. No centro há uma *quartinha* com água.

4. *Invocation of the six main Orisha to come and help perform the rite.*

5. *Invocation of *Ìyá mi Ọ̀ṣòrògà*, Eshu's mythical mother, collective symbol of the female ancestors. It is the climax of the ritual. The presence of *Ìyá mi* is prayed for, with the help of suitable offerings delivered to her by Eshu. Prayers are uttered in chants, that she come not in aggression but accept her children and be favourable to them.*

6. *With the end of the offerings and the return of the *Ìyámoro*, one of the highest-ranking priestesses of the 'terreiro', whose function is to carry the offerings, the full congregation, standing, praises its dignitaries and rejoices at the happy outcome of the ritual.*

*Questioned on the significance of the *Pàdé*, the *Bàbálawo Şerifá* of Ketu replied that it was the *oro*, ritual, during which the *Ìyá mi* 'meet' to receive the offerings carried to them by Eshu. A better name than *Pàdé* could not be found for this ceremony. The 'reunion' takes place at various levels, Eshu being the pivot moving relevant mechanisms.*

*The other priority rite to which reference has been made is a reduced version of the *Pàdé*, which may be summarised as follows:*

1. *Invocation of Eshu with suitable chants, revealing his characteristics and praying him to carry the propitiatory offering. The faithful dance in a circle within an enclosure with a door open towards the outside. In the centre is a earthenware vessel containing water.*

2. Entrega das oferendas em lugar propício, do lado de fora, e, ao sair, derrama-se água no chão.

3. Regozijo pela aceitação das oferendas. Sem entrar na simbologia das oferendas, deve-se enfatizar que água refresca a terra e sobretudo a umedece, restaurando sua fertilidade.

Èni to ba d'omi si waju yio tẹlẹ tutu  
Aquele que derrama água pisa na terra molhada.

Transcrevemos, a seguir, as séries de cantos entoados no decorrer da cerimônia nas comunidades-terreiro na-gôs do Brasil.

2. Remitting of the offering, that is pouring of the water on the ground at a suitable place outside.

3. Rejoicing at the acceptance of the offering. Without going into the symbology of the offerings, it must be emphasised that water is, pre-eminently, one of the propitiatory elements. It cools the earth, and above all wets it, restoring its fertility.

Èni to ba d'omi si waju yio tẹlẹ tutu  
He who sheds water before him shall tread on moist earth

The following is a transcription of the series of chants intoned during the performance of this ceremony in the Nagô 'terreiro'-communities of Brazil.

<sup>73</sup> Sobre o papel e o poder de Ìyá mi e Egum, ver VERGER, Pierre. Grandeur et décadence du culte de Ìyámi Òṣòròngà (ma mère la sorcière) chez les yorouba. *Journal de la Société des Africanistes*, Paris, v. 35, n. 1, p.141-243, 1965. Versão brasileira: Esplendor e decadência do culto de Ìyámi Òṣòròngà: "minha mãe a feiticeira" entre os iorubás. *Artigos*: tomo I. São Paulo: Corrupio, 1992. p. 5-91 (Baianada, n. 9); SANTOS, J. Elbein; SANTOS, Deoscoredes M. dos. Ancestor worship in Bahia: the Egún-cult. *Journal de la Société des Américanistes*, Spécial issue, may 1971, p. 79-108. Paris, Musée de l'Homme.

<sup>74</sup> Uma das comunidades-terreiro mais tradicionais da Bahia, cujo patrono é Şàngó Àfọnjá.

<sup>75</sup> Ver: SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nàgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 2 ed. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1977. 240 p. (Coleção Mestrado, 4)

<sup>73</sup> On the power and role of the Ìyá-mi and the Egún, see: VERGER, Pierre: *Grandeur et Decandence du Culte de Ìyá-mi Òṣòròngà (ma mère la sorcière) chez les yorouba*. *Journal de la Société des Africanistes*, Paris, v. 35, n. 1, p. 141-243, 1965; SANTOS, Juana Elbein; SANTOS, Deoscoredes M. dos. Ancestor worship in Bahia: the Egún Cult, *Journal des Américanistes*, special number, May 1971.

<sup>74</sup> One of the most traditional 'terreiro'-communities in Bahia, the patron of which is precisely Şàngó Àfọnjá.

<sup>75</sup> See: SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nàgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia*, 2 ed., Petrópolis: Vozes, 1977. 240 p. (Coleção Mestrado, 4).

# CANTIGAS PARA EXU

## RITO INICIAL NO BRASIL

- 01 Eṣù Àgbó ó àgbó mó juba  
Kí ìbà kòṣe  
Ìbàrà Àgbó ó àgbó mó juba  
Omọdẹ ṣe kojú Bára Àgbó  
Àgbó mó juba  
Èlẹgbára Eṣù l'Ọna
- 02 Eṣù ó ó ni yágo lọà  
Mo forí balẹ oo
- 03 Eṣù lọna kọyá  
À ì mọn nílẹ à ì mọn  
Láróyè  
Agọ ngọ ọgọ
- 04 Bàrà Òbẹbẹ Tirírí lọna  
Eṣù Tirírí  
Bàrà Òbẹbẹ tirírí lọna  
Eṣù tirírí
- 05 Bàrà l'Odò Eṣù lóbi wà  
A ó yó e e e  
Bàrà l'Odò Eṣù lóbi wà  
A ó yó e e e
- 06 Oun a f'Eṣù  
Ọdàrà kọgbà lọ ọ  
Oun a f'Esù  
Ọdàrà kọgbà lọ ọ
- 07 Àrúfín Àrùdà à  
Tánú ṣẹbọ rẹ adà  
Àrúfín ooò Àrùdà  
Tánú ṣẹbọ rẹ adà o

## RITO PRIORITÁTIO PARA EXU

### NO CULTO AOS EGUNS

Entre os iorubás do Daomé (atual Benin)

- 01 Ìbà Àgbó ó Àgbó mo júbà  
Ìbà Ìbà  
Bọmọdẹ n'kọrin a júbà Igbó ó  
Àgbó mo júbà

## Fẹlẹgbára Eṣù ọnà

- 02 Igbó Èlẹrù wá kẹrù rẹ  
Kó gbée lọ ta  
Àgbó Èlẹrù wá kẹrù re  
Kó fi gbe ni
- 03 Agbó Ọlòmọ l'Eṣù Ọdàrà gbè wá oo  
Eṣù Ọdàrà  
Agbó Ọlòmọ Eṣù Ọdàrà gbè wá oo  
Eṣù Ọdàrà
- 04 Bín tì dógún dógún unun  
Bẹ dọgbọn dọgbọn  
Bẹni dọmọ Ọpèrẹ o  
Omọ rere  
Bín tì dógún dógún unun  
Bẹni dọmọ Agboya oo  
Omọ rere  
Bín tì dógún dógún unun  
Bẹni dọgbọn dọgbọn  
Bẹni dọmọ ipèsán o  
Omọ rere
- 05 Eṣù Lalùú ìwo lo wá  
Lò wá lò wá  
Eṣù Lalùú ìwo wá  
Lamọ lamọ  
Eṣù Lalùú o wá gbé wá o  
Kò gbè, Baba
- 06 Ọdàrà Agbó  
Níbo lò n'rè è  
Kó waá kó waá  
Ọdàrà Àgbó o  
Níbo lò n'rè è  
Wá gbẹ rù ẹ
- 07 Olóròo gboorò  
Kẹrẹ yẹwú gẹrẹrẹ  
Ógborò, kẹrẹ yẹwú gẹrẹrẹ  
Ó gbẹbọ, kẹrẹ yẹwu gẹrẹrẹ  
Èlẹbọ lò gbẹbọ  
Kẹrẹ yẹwú gẹrẹrẹ

O PRIMEIRO A SER SAUDADO  
NOS RITUAIS DAS COMUNIDADES-  
TERREIRO DO BRASIL

01 Exu Àgbò, eu te rendo homenagem  
Aceita minha homenagem  
e conceda-me seu axé!  
Exu Àgbò, eu te rendo homenagem  
Aceita minha homenagem  
e conceda-me seu axé!  
Os leigos não podem enxergar  
o axé de Bára Àgbò.  
Àgbò, aceita minha homenagem  
Elegbaa, Exu Oná, que abre os caminhos!

02 Exu, abre-me os caminhos  
Eu me prostro em reverência.

03 Exu, Senhor dos caminhos,  
Livra nossos caminhos!  
De casa não se sabe o que há no caminho  
Laroiê, Agongô ògô!<sup>76</sup>

04 Bára Òbèbé guarda-nos o caminho.  
Exu, guarda!  
Bára Òbèbé guarda-nos o caminho.  
Exu, guarda!

05 Exu do rio, que nos dá a vida,  
A ó yó e e e<sup>77</sup>  
Exu do rio, que nos dá a vida,  
A ó yó e e e

06 As oferendas que ofertamos a Exu Odára  
Que Exu Odára queira aceitá-las  
de nossas mãos.  
As oferendas que ofertamos a Exu Odára  
Que Exu Odára queira aceitá-las  
de nossas mãos.

07 A oferenda será propícia  
A oferenda será propícia, se é feita dentro  
do preceito

A oferenda será propícia  
A oferenda será propícia, se é feita dentro  
do preceito.

Durante canto nº 6, o recipiente é levado  
para fora e a água derramada. O canto é  
entoado somente após o retorno das pessoas  
encarregadas de levar a oferenda.

Para efeito de comparação, vamos trans-  
crever uma cerimônia quase idêntica que  
acontece antes da festa pública de Egum,  
documentada em Aşupé, no Daomé.

RITO INICIAL PARA EXU  
NO CULTO AOS EGUNS

Entre os iorubás do Daomé [atual Benin]<sup>78</sup>

01 Apresento-lhe meus humildes  
respeitos, Àgbò, pela sua anciandade.  
Apresento meus humildes  
respeitos a Àgbò.  
Coloco-me sob a autoridade  
do mais ancião.  
Os filhos não devem celebrar ritos  
sem ter apresentado seus  
humildes respeitos a Àgbò.  
Àgbò, apresento-lhe meus  
humildes respeitos,  
Elégbáa Èşù Ònà (Exu, Senhor  
do poder e dos caminhos).

02 Àgbò, senhor do carregó, venha apunhar  
seu carregó (oferenda)  
E transporte à encruzilhada.  
Àgbò, senhor do carregó, venha  
levar seu carregó

A fim de nos proteger.  
03 Àgbò, progenitor de filhos, Exu Odára,  
venha nos proteger

Exu Odára,  
Àgbó, senhor dos filhos, Exu Odára,  
venha nos proteger.

- 04 Assim como ele faz vinte vezes  
vinte (filhos),  
Faz trinta vezes trinta [filhos].  
Assim ele faz os filhos para Òpèrè  
[Egum chefe de uma linhagem]  
Filhos virtuosos.  
Assim como ele faz vinte vezes vinte,  
Faz trinta vezes trinta,  
Assim como ele faz vinte vezes vinte,  
Filhos virtuosos  
Faz trinta vezes trinta,  
Faz os filhos para Ipèsán [Egum  
chefe de uma linhagem]  
Filhos do bem.
- 05 Exu Lalùú, você é aquele que vem,  
Que vem, que vem.  
Exu Lalùú, é você que conhecemos,  
Que conhecemos, que conhecemos.  
Exu Lalùú, venha e proteja-nos.  
Você deve nos proteger, Pai.
- 06 Òdàrá Àgbó,  
Aonde você vai?  
Você deve ver  
Òdára Àgbó  
Aonde vai você?  
Venha e apanhe seu carregó.
- 07 O Senhor dos ritos aceitou o rito.  
Ele o desloca facilmente, ele  
o arrasta [o carregó]  
Ele aceitou o rito, ele o desloca  
facilmente [o carregó].  
O Senhor da oferenda aceitou a oferenda,  
Ele a desloca facilmente, ele a arrasta.

O texto dos cantos do Brasil e do Daomé nos informa que Exu deve ser o primeiro a ser venerado, por ordem de senioridade; os filhos não devem realizar nenhum ritual sem antes venerá-lo. Exu é Elegbá e Oná, senhor do poder e dos caminhos; é ele o Laroíê que possui honras e títulos; ele possui um bastão com a cabeça curvada; ele protege as estradas, nos traz ao mundo. Ele é o senhor das crianças; ele produz inúmeros filhos justos para os ancestrais eguns, ele vem para proteger, ele é o senhor dos ritos e o senhor das oferendas. Finalmente, ele deve carregar a água que molha a terra e restaura sua fertilidade.

O padê, que, como já mencionamos, é dos mais elaborados ritos expiatórios, revela que não apenas Iyá-mí, mas todos os ancestrais masculinos que são invocados devem receber oferendas por Exu.

Para concluir, Exu como princípio da vida individual, que simboliza os procriados, promove as condições necessárias para que a existência individual aconteça e cumpra seu ciclo. Como princípio dinâmico, ele movimenta e controla a harmonia das relações do indivíduo, da comunidade e do sistema, permitindo, portanto, a união e o desenvolvimento equilibrado das partes. Todos estes aspectos de Exu são complementares entre si. Sua presença promove e garante a vida de cada indivíduo e a existência de todo o sistema religioso.

Exu Bará Laroíê<sup>79</sup>

Exu chefe supremo, cuja honra lhe fez rei.

<sup>76</sup> Agongo ògò é um fragmento do orilá de Exu, que se refere ao ogó, símbolo de Exu. O ogó tem a forma de um porrete encurvado como um falo.

<sup>77</sup> Exclamações de alegria.

<sup>78</sup> Cf. SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: padê, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 2. ed. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 196-197.

<sup>79</sup> Bara=lbara=Oba ara= Rei do corpo

## INITIAL RITE IN BRAZIL

01 Èṣù Àgbó, allow me to pay my respects,  
Let the propriety  
Ibàrà Àgbó, allow me to pay my  
respects, It is not proper for the children  
to undertake any work without  
first paying homage to Àgbó,  
Àgbó I pay my respects,  
Èlégbàa Èṣù Ọna  
Eshu, Lord of power and of the roads!

02 Eshu open the roads!  
I bow my head to you

03 Eshu of the roads, open them  
Clear them for us.  
We do not know in the house  
We do not know what there  
may be on the roads.  
Láróyè!  
Owner of the head-curved-club.

04 Bàrà Òbèbé guards the way,  
Eshu guards.  
Bàrà Òbèbé guards the way,  
Eshu guards.

05 Bàrà of the river, is the Eshu that  
bring us to life.  
We shall have satisfaction.  
Bàrà of the river is the  
Eshu that brings us to life.  
We shall have satisfaction.

06 What we are offering to Eshu,  
Ọdàrà make it acceptable and set out!  
What we are offering to Eshu,  
Ọdàrà make it acceptable and set out.

07 The offering shall be propitiatory

One who performs offering  
shall be propitiated  
The offering shall be propitiatory  
One who performs offering shall  
be propitiated.

During chant no. 6, the vessel is carried  
outside and the water poured. The chant  
is intoned only after the return of the person  
whose task is to carry the offering.

For the sake of comparison, we shall transcribe  
an almost identical ceremony taking place be-  
fore the public festival of Egún and docu-  
mented in Aṣupa, Dahomey [now Benin].

## ESHU'S PRIORITY RITE IN THE EGÚN-CULT

01 I pay my respect to you Àgbó,  
according to seniority,  
I pay respect to Àgbó.  
I seek authority of my senior,  
The children must not perform without  
paying respect to Àgbó.  
Àgbó I pay respect to you,  
Èlégbàa Èṣù Ọnà, Eshu Lord of Power  
and of the roads.

02 Àgbó, Master of load, come  
take your load (the offering)  
And carry it to the crossroads.  
Àgbó Master-of-load, come carry your load  
In order to protect us

03 Àgbó, Owner of children,  
Èṣù Ọdàrà, come protect us, Èṣù Ọdàrà,  
Àgbó, Owner of children,  
Èṣù Ọdàrà, come protect us.

04 As he makes twenty-twenty,  
So also, he makes thirty-thirty.

*He makes children for Òpèrè.  
Children of righteousness.  
As he makes twenty-twenty,  
So also he makes thirty-thirty,  
He makes children for Agboya,  
Righteous children  
As he makes twenty-twenty  
So also, he makes thirty-thirty,  
He makes children for Ìpèsán  
Children of goodness.*

05 *Èṣù Lalú, you are the one who comes  
That comes, that comes.  
Èṣù Lalú, it's you we know  
That we know, that we know.  
Èṣù Lalú, come and protect us  
You should protect us, father*

06 *Òdàrà Àgbó  
Where are you going?  
You should come, you should come.  
Òdàrà Àgbó  
Where are you going?  
Come and get your load.*

07 *The Master of rite has accepted the rite,  
He is shifting it easily, pulling it along.  
He has accepted the rite, he shifts it easily.  
He has accepted the offering,  
he is pulling it along easily  
The Master of offering has  
accepted the offering.  
He is shifting it easily, pulling it along.*

*The text of the chants of Brazil and Da-  
homey informs us that Eshu must be the  
first in order of seniority to be venerated;  
children cannot perform any rite without  
first venerating him; Eshu is Èlégbá and  
Orà, Lord of Power of the Roads; he is Láròyè*

*possessing honour and title; he has a club  
with a curved head; he protects the roads;  
he brings us into the world; he is the Lord  
of the children; he produces innumerable  
righteous children for the Egún ancestors;  
he comes to protect; he is the Lord of Rite  
and the Lord of Offering.*

*Finally, Eshu shall carry the water which  
wets the Earth and restores its fertility.*

*The Pàdé, which, as we have said is the  
most elaborate of propitiatory rites, reveals  
that it is not only Ìyá mi, but all the male  
ancestors who shall be invoked and shall  
receive offerings through Eshu.*

*In conclusion, Eshu as individual principle  
of life, symbolising the procreated, promotes  
the conditions required in order that individ-  
ualised existence shall come to pass and ac-  
complish its cycle. As a dynamic principle,  
he promotes growth and change and mo-  
bilises all individual and collective processes.  
As principle of communication, he connects  
and unites all parts of the system. Finally, he  
promotes the harmony of elements within  
the individual, the community and the sys-  
tem, thus allowing union and balanced de-  
velopment between the parts.*

*All these aspects of Eshu are complemen-  
tary to one another:*

**Èṣù Bara Láróyè<sup>76</sup>**

*Eshu supreme head whose honour made  
him king*

*His presence promotes and guarantees the  
life of each individual, and the very existence  
of the entire religious system.*

<sup>76</sup> Bara = Ibara = Oba ara = King of the body.



ESCULTURA DE EXU, do Benin. Acervo Arlete Soares. (FOTO Claudiomar Gonçalves)  
*ESHU STAFF, from Benin. Arlete Soares Collection. (PHOTO Claudiomar Gonçalves).*



**EXU ELEGBA** Figura ajoelhada, portando uma flauta e o gorro em forma de falo.  
Iorubá, África Ocidental. 1880-1920. Science Museum/ Science & Society Picture Library.

**ESHU ELEGBA.** Kneeling figure holding a flute and wearing a phallic headdress,  
Yoruba, West African, 1880-1920. Science Museum/ Science & Society Picture Library.

2

---

# EXU BARÁ

PRINCÍPIO DA VIDA INDIVIDUAL NO SISTEMA NAGÓ<sup>80</sup>

---

# ÈŞÙ BARA

PRINCIPLE OF INDIVIDUAL LIFE IN THE NAGÓ SYSTEM<sup>77</sup>





**ESHU ELEGBA.** Figura ajoelhada; iorubá, final do século XIX ou início do XX, em madeira, 28 cm de altura. Brooklyn Museum, presente de Dr. e Sra. Joel Hoffman. Fotografia do Brooklyn Museum.

**ESHU ELEGBA.** Kneeling Figure; yoruba, late 19th or early 20th century. Wood, h: 11 in. (28.0 cm). Brooklyn Museum, Gift of Dr. and Mrs. Joel Hoffman. Brooklyn Museum photograph.

Este estudo propõe o desenvolvimento de algumas ideias complementares a um artigo anterior (SANTOS; SANTOS, 1971a)<sup>81</sup> sobre Exu, uma das entidades mais complexas no sistema religioso nagô.<sup>82</sup> Apesar de o trabalho mencionado se direcionar para uma análise de Exu como símbolo básico do sistema cultural nagô, o seu objetivo é restrito a um exame de Exu como um dos elementos que compõem a personalidade humana. Este aspecto de Exu é uma consequência do seu papel simbólico e da estrutura de algumas entidades iorubás em particular. Estas entidades representam simultaneamente:

a) um aspecto do cosmos, quaisquer de seus elementos fundamentais como o ar, a água, a terra, o fogo, ou combinações, ou interações destes – lama, vento, arco-íris etc. – e seus símbolos coletivos míticos, personificados, cuja gênese e mitologia são preservadas nos textos

This study proposes to develop a few ideas to complement a recent, more comprehensive essay on Eshu (SANTOS; SANTOS, 1971a),<sup>78</sup> one of the most complex entities in the Nagô<sup>79</sup> religious system. Whereas the work mentioned aims at an analysis of Eshu as a basic symbol of the system in general, the object of the present essay is restricted to an examination of Eshu as one of the component elements of human personality. This aspect of Eshu is a consequence of his symbolic role and the structure of some Yoruba entities in particular.

These entities simultaneously represent:

(a) an aspect of the cosmos, either one of its fundamental elements such as air, water, earth, fire, or combinations or interactions of these, mud, wind, rainbow, and so forth; and its personified, mythical, collective symbols whose genesis and mythology are preserved in the oracular texts of the Odù Ifá;<sup>80</sup> (b) a social aspect,

oraculares dos odus de Ifá;<sup>83</sup> b) um aspecto social, ilustrado pelos mitos e dramatizado durante os rituais; c) um aspecto individual, uma vez que são elementos que constituem as pessoas: aspecto evidenciado pela prática litúrgica e sustentado pelos textos tradicionais.

A cada uma destas entidades foi delegada uma missão específica, que contribuiu para a formação do mundo e dos seres que o habitam e que define e estabelece os princípios que governam o mundo, os seres humanos e suas relações mútuas. Cada orixá, eborá ou irumalé<sup>84</sup> tem uma função cósmica, social e pessoal. Ao seu papel no cosmos corresponde um papel no grupo e no indivíduo. Cada entidade pode atuar separadamente em cada um dos três níveis ou simultaneamente em todos os três.

Apesar de Exu ser considerado aqui apenas como um dos componentes estruturais da personalidade humana é necessário fazer uma breve referência aos outros aspectos da sua complexa simbologia, analisados no texto anterior.

Antes de abordarmos especificamente Exu Bará, devemos apresentar algumas generalidades a respeito dos elementos que compõem a sua personalidade no sistema nagô.

1. Para cada elemento espiritual corresponde uma representação material ou corpórea. Sendo assim, orí, a cabeça, é a representação material de orí inú, o interior da cabeça, incorporando os componentes individuais e intransferíveis, intimamente ligados ao destino pessoal.

2. Cada componente da personalidade é derivado de uma entidade original, um elemento constitutivo que transfere

*illustrated by the myths and dramatised during the rituals; and (c) an individual aspect, as they are component elements of the person, this aspect being evidenced by liturgical practice and sustained by the traditional texts.*

*To each of these entities was delegated a specific mission which contributed to the formation of the world and of the beings which inhabit it, and which define and establish the principles governing the world, human beings and their mutual relationships. Each Orisha, Eborá or irumalé<sup>84</sup> has a cosmic, social and personal function. To his role in the cosmos corresponds one in the group and in the individual. Each entity can act separately at any one of the three levels or simultaneously at all three.*

*Although we are concerned here only with Eshu as one of the structural components of the human personality, it will be necessary to refer briefly to those other aspects of his complex symbology which have been dealt with in the previous work.*

*Before tackling Èşù Bara specifically, we must also present a few generalities concerning the characteristics of the component elements of personality in the Nagô system.*

*To each spiritual element corresponds a material or corporeal representation. Thus orí, the head, is the material representation of orí inú, the inside of the head, embodying the individual and untransferrable components intimately linked with personal destiny.*

*Each component of the personality system is derived from an original entity, a constitutive element which transfers its material*

suas características materiais e significados simbólicos. Assim, por exemplo, ẹmí é o princípio da existência, que reside no peito e nos pulmões e representa a respiração. Seu elemento original é Olorum, a entidade suprema, o distribuidor da existência; Ẹlẹmí, o ar, a promotória do universo. Nas palavras de um babalaô, sacerdote versado nos textos e segredos do Ifá, "cada pessoa possui no corpo seu próprio Olorum".

Estas entidades originais são a matéria ou progenitores, ancestrais ou símbolos míticos coletivos, a partir dos quais as partes individuais se separam para formar as pessoas.

Estes elementos possuem uma existência dupla: enquanto uma parte reside no orum, a outra parte reside no indivíduo, em áreas do seu corpo ou em contato íntimo com ele. A parte que reside no orum pode ser evocada ou representada. Se retomarmos o exemplo do ori, orí, nós podemos examinar todas estas características. Cada indivíduo possui seu próprio ori-inu, orí-inú, intransferível.

Este ori-inu é o elemento vivo materializado na cabeça e possui sua contraparte espiritual no orum. De fato é a porção correspondente ao ori pessoal do orum que será transferida para este mundo, onde ele nascerá. Literalmente o texto diz: eléyí tí ó bá dé ode Ìsálaye, quando aquele vier para a imensidão da terra ou para este mundo. Cada ori é moldado no orum e sua matéria mítica parental varia.

Aquela porção da matéria original, ou ancestral, com a qual cada um é moldado, é o iporí da pessoa. Este conceito é fundamental, pois estabelece uma

*characteristics and symbolic significance.*

*Thus, for instance, Ẹmí is the principle of existence which resides in the breast and the lungs and represents respiration. Its original element is Olorun, the supreme entity, the dispenser of existence, Ẹlẹmí, the supreme entity, the dispenser of the universe. In the words of a Bábáláwo, a priest versed in the texts and secrets of the Ifá oracle, 'each person has his own Olorun in his body'.*

*These original entities are the matter or parents, ancestors or collective mythical symbols from which individualised parts are severed to form the elements of the person.*

*These elements have a double existence: while one part resides in the ọrun, the infinite vastness of the supernatural world, the other part resides in the individual, in particular areas of his body or in close contact with it.*

*The individualised double which resides in the ọrun can be invoked or represented. If we return to the orí example, we may examine all these characteristics. Each individual possesses his own untransferrable Orí-inú.*

*This orí-inú is the living element materialised by the head and possessing its spiritual counterpart in the ọrun. In fact, it is the double of the personal orí of the ọrun which shall be transferred to the àiyé, the Earth, where he shall be born. Literally the text says: eléyí tí ó bá dé ode Ìsálaye, when that one comes to the vastness of the Earth or to this world. Each orí is moulded in the ọrun and its parent mythical matter varies. That portion of original*

série de relações entre o indivíduo e sua matéria mítica original. Tudo isto determinará o orixá ou a entidade divina que a pessoa vai cultuar, irá estabelecer suas possibilidades e escolhas, e, acima de tudo, indicará as proibições, ẹwò, a que estará sujeita, particularmente as proibições alimentares. O ìpòrí pessoal possui sua representação material, que, devidamente preparada e sacralizada, recebe oferendas e é adorada. Voltaremos a estes conceitos posteriormente quando abordarmos Exu Bará.

O ori do orum também é representado e venerado. Durante as cerimônias do bori,<sup>85</sup> ele é evocado e sacrifícios são oferecidos para o ori-inu, na cabeça da pessoa, e para o igbá-ori, a cabaça simbólica que representa sua porção correspondente no orum.

Em vista da importância do ìpòrí, elemento constitutivo do sistema pessoal, a seguir transcrevemos parte de um odu de Ifá que explica seu papel:

*or ancestral matter with which each is moulded is the person's ìpòrí. This concept is fundamental, as it establishes a series of relations between individual and his original mythical matter. It determines the Orisha or deified entity which he shall worship; it will establish his possibilities and choices, and above all it will indicate his taboos, ẹwò, particularly his alimentary taboos. The personal ìpòrí has its material representation which, duly prepared and consecrated, receives offerings and is worshipped. We shall return to this concept later, when we deal with Èṣù Bara.*

*The ori of the òrun is also represented and venerated.*

*During the bori ceremonies<sup>82</sup>, he is invoked and sacrifices offered to the ori-inu, on the head of the person, and to the Igbá-ori, the symbolic calabash which represents its counterpart in the òrun.*

*In view of the importance of the ìpòrí, constitutive element of the personal system, we shall hereafter transcribe a part of the Odu Ifá which explains his role:*

<sup>80</sup> Trabalho apresentado ao Colloque International sur la Notion de Personne en Afrique Noire, Paris du 11 au 17 octobre 1971. In: DIETERLEN. Germaine (Org.). *Actes du Colloque...* Paris: CNRS, 1973. p. 45-50. (Colloques Internationaux du CNRS, 544; Groupe de Recherche 11: Étude des Phénomènes Religieux en Afrique Occidentale et Equatoriale).

<sup>81</sup> *Exu Bará Laroiê*: um estudo comparativo, que ora se publica na primeira parte deste volume.

<sup>82</sup> Ver p. 20-21.

<sup>83</sup> Ifá é o nome do sistema oracular e entidade que o rege. Os odus de Ifá são textos oraculares que contêm os ensinamentos universais, teológicos e cosmológicos, dos iorubás. Cada um deles tem um nome e uma configuração.

<sup>84</sup> São entidades do sistema religioso iorubá. Apesar de seus nomes serem usados com um significado equivalente, geralmente traduzido como 'deuses' ou 'divindades', existe uma distinção importante entre eles.

<sup>85</sup> Bori: bọ + orí = adorar a cabeça.

<sup>77</sup> Study presented at the Colloque International sur la Notion de Personne en Afrique Noire, Paris du 11 au 17 octobre 1971. In: DIETERLEN. Germaine (Org.). *Actes du Colloque...* Paris: CNRS, 1973. pp. 45-50. (Colloques Internationaux du CNRS, 544; Groupe de recherches 11: Étude des phénomènes religieux en Afrique Occidentale et Equatoriale).

<sup>78</sup> Èṣù Bara Láróyè: a comparative study published in the first part of this volume.

<sup>79</sup> See pages 20-21.

<sup>80</sup> Ifá is the name of the oracular system and its ruling deity. The Odu Ifá are the oracular texts which accumulate the universal teaching of the Yoruba, theological and cosmological. Each of them has a name and a sign.

<sup>81</sup> The entities of the Yoruba religious system. Although the names are all used with an equivalent meaning, generally translated as 'gods' or 'deities', there are important distinctions between them.

<sup>82</sup> Bori: bọ + orí = to worship the head.

## ODÙ ÈJÌ-OGBÉ

- 01 Tí wọn n pè ní òkè Ìpòrí  
Tí wọn si n pè ní Òkè Ìpòrí èniyàn  
Èyí ni bii  
Ibi tí odò gbé sé  
T'á n pè ní Ìpòrí Odò  
Ní bi tí Odò gbé şeşę  
Tó fi di omi nílá títí lo  
Béé náà ni èniyàn  
Ni bi ti Òrìşá gbe bùú  
Tó fi dá èniyàn  
Ni bè ni wọn n pè ní Ìpòrí èniyàn
- 02 Wọn bùú ọpẹ dá ẹlomîn "ẹlómírán"  
Írú ẹni ti wọn bu ọpẹ ti wọn fi dà  
Eléyi ti ó bá dé ọde Ìşálayé  
Ífá ni ó mọọ şe  
Wọn bu òkuta  
Wọn fi dà ẹlomîn "ẹlómírán"  
Ti eléyi tó bá dé ode ìşálayé  
Ògún ni Olúwarè yíó sìn  
Tí o si jé pé Ògún ni ó le  
gbàálà l'òde ìşálaye
- 03 Wọn bu erùpé  
Wọn fi dá ẹlomîn  
Eléyi kò gbodò hùwà èké  
Ògbóni Ìyá wa Ọrò Mọlé  
Ni eléyi, ni ó mọo gbàálà l'òde ayé  
Ni ó sè jé Òkè Ìpòrí ré
- 04 Wọn bu omi  
Wọn fi dá ẹlomîn  
Ọşun!

- Yémónjá abi Erinlé abi Ọya  
Ajé, Olókun  
Àwọn báyi – báyi gbogbo  
Ni ọ jẹé Òkè Ìpòrí fún Olúwaré
- 05 Wọn si fi Aféré dá ẹlomîn  
Eléyi yíò jépé Ọranfẹ, Şàngó àbí Ọya náà  
Awọn béé ni ọ jé Òkè  
Ìpòrí fún Olúwaré  
Ífá ti ó sọ àlàyé wònyí ni  
Ọşetúá àti Èjìogbè  
O sọbáyí wípé:  
Orí ní dá ni  
Èni kankan ò í dórí  
Òrìşà ní panída láyé  
Eni kankan kíi p'òşàà dà  
Àwọn lẹ dífá fún Àjàlá  
Tí se mọri m'orí gbogbo ayé lálàde Ọrun
- 06 Àjàlá nì yí  
Òun ni Olódùmarè fi si òde ọrun wipe ni  
Kò mọomọ orí  
Ó si jé Àgbà Òrìşà  
Orí ni ímọosílè ní joojúmọ  
Gbogbo eni tí nbá wá n ti ikòlé ọrun bọ  
wá si t'ayé  
Dandan ni kò lọ sí ọdò Àjàlá  
Kò lọ rée gba orí
- 07 Tó bá si dé bè  
Yíò gbé èyi tò bá wú ni  
Bí èniyàn bá fẹ  
Ó le fún Àjàlá ní nkan  
Bí èniyàn kò si fún ní nkankan

Bi owó tàbí gbogbo nkan bunn mìnran  
T'èniyàn kò bá fun, kò ní bílèrè  
Kò si ní pé kó mó gbè èyí tó bá wù  
Sùgbòn ẹnì tó bá ti fun Àjàlá ní owó  
Àbí ohun àlò ti wòn n l'òrun  
Àjàlá yìò síjù ànú wó

08 Yíó bá wá orí tò bá dára púpòjù  
Iyejú àwòn ti nwòn n fún  
Àjàlá ní nkan ẹbùn  
T'Àjàlá fòwò ara rẹ Yan orí fún  
Àwòn ni Orí wòn n dára  
l'óde ayé, ti wòn n là  
Ti wòn n lówó  
Tàbí ti wòn n darúgbo wòn ó tó kú  
Tàbí wòn n fi jòba  
Àti ẹnì tí ó ní gbogbo ohun  
Tí ọ bá wá láyé

09 Ẹni ti kò bá bi Àjàlá lérèè  
Lati fún ní n kankan  
Orí tí ọ bá wú, ti ó bá gbé  
Bòyá ó le jorí rere, bòyá ó si le jẹ orí k'órí  
Nítorípé Àjàlá ni n mọ orí wòn yí sílẹ

10 Àwòn gbogbo ti wòn tún jẹ,  
àwòn tí n bá àjàlá síṣẹ̀ pò  
Èjìogbè  
Òrìṣàálá àti Òyèkú-méjì  
Ìwòrì-méjì  
Òdí-méjì  
Ìròsùn-méjì  
Òwònrín-méjì  
Òbàrà-méjì  
Òkànran-méjì  
Ògúndá-méjì  
Òsá-méjì  
Ìká-méjì  
Òtúrúpòn-méjì  
Òtùá-méjì  
Ìrẹṭe-méjì  
Òṣẹ-méjì  
Òfún-méjì, ÉÉpà Odù.

11 Àwón Odù wònyí gbogbo, ti wòn jẹ  
mètàdínlógún

Àwòn ni wòn n bá Àjàlá síṣẹ̀ pò  
Ìṣẹ̀ orí mímọ̀ lójoojúmọ̀  
Irú ibi ti wòn bá ti bà dá  
Orí kálùkù ní egún Ìpòrí yí  
Irú ọna bẹẹ ni Olúwaré ó tò, tí ó fi là láyé  
Tàbí ni ọ jẹ ìgbàlà fún

12 Ní bi irú n kan  
Tí wòn bá fi mọ orí olúkálùkù náà  
Ni wòn tí mọ irú ìṣẹ̀ ti ó yẹ  
Ki olúkálùkù ó ṣe to le rò lẹrùn  
Àti irú n kan tó bá jẹ ẹwé rẹ, tí kò gbọdò jẹ  
Ní torí wípé gbogbo bi wòn ti ṣe mọ orí  
Nkan tí wòn ṣe ẹdà orí mímọ̀  
N lẹ ní àpẹrẹ, kí sílẹ ṣe pé  
N kankan lásán ṣáá n kọ

13 Ìtumòtó fi jẹ pe ní  
Ẹni ti ọ bá dé ayé  
Ti kò bá mọ Ojútù Ọràn ara rẹ mọ  
Nígbàtí ó bá ti bi Ifá lérèè,  
Ifá ó si mu àpejuwe  
Ní kan tó bá jọ ohun tí, wòn fi mọ orí rẹ yí

14 À ní, Irú Ẹbọra bá yí, ọun ni kó mọ tẹlé  
Tàbí irú ẹwò n kan bá yí, ni ọ gbọdò jẹ,  
Kó mọ baà jẹ lára n kan  
ti wòn fi mọ, orí rẹ  
Kò mọ baà jẹ pé  
Yìò ya olúwaré ní wèrè  
Tàbí yìò pákú, tàbí kò ní jẹ kò ní n kan láyé  
Ọun ni wòn n fi n pe  
Irú n kan tó bá jẹ àdímú ẹnì yí ni Ọkè Ìpòrí

15 Ní ibi ti wòn bá bù  
Ti wòn bá fi mọ orí èniyàn ni Ìpòrí  
Ọun ná si ni Ìpòrí ẹnì  
Èyùn ni pé

16 Ní bi ti wòn ti bu  
Ní kan ti wòn fi mọ orí ẹnì  
L'à n pè ní Ìpòrí ẹnì  
Bí Èjìogbè ati Ọṣetùá bi wòn ti ṣe jẹ rí  
Tí wòn sí fi hàn wá gbaagba ọhun nì yí.  
Àbọrú – Àbọye

## ODÙ ÈJÌ-OGBÉ<sup>86</sup>

01 O Ìpòrì é o que chamamos Òkè Ìpòrì; Òkè Ìpòrì é o espírito divinizado de origem de cada ser humano. É como o local onde um rio tem seu começo, a sua nascente, que nós chamamos Ìpòrí Odò, a partir de onde ele se torna uma correnteza larga e contínua. A mesma correspondência existe para os seres humanos; o lugar de onde o orixá toma porções para criar as pessoas se chama Ìpòrí.

02 Eles arrancam uma parte da palmeira para criar alguém.

Este tipo de pessoa originada da palmeira, quando nasce, literalmente quando vem para a terra, deverá cultuar Ifá. Eles retiraram uma parte de pedra para criar outro tipo de pessoa; quando estas pessoas nascem, elas deverão cultuar Ogum, uma vez que Ogum será sua salvação no mundo.

03 Eles retiram um pedaço de argila, lama, para criar outro tipo de pessoa. Tais pessoas não devem contar mentiras, porque Ògbóni, Ìyáa wa, nossa mãe ancestral, e Òrò Mole são seus progenitores e serão seus protetores na terra; eles seriam seu Òkè Ìpòrì, porção de sua matéria ancestral.

04 Eles pegam uma porção de água para criar outro tipo de pessoa; Oxum, Iemanjá, Erinlê, Oiá, Axé, Olokun que também, mais tarde, tornar-se-ão seu Òkè Ìpòrì.

05 Eles usam a brisa para criar um outro tipo de pessoa. Acontecerá de forma que Òranfè, Xangô, Oiá ou outros similares tornar-se-ão o Òkè Ìpòrì para tais pessoas. Os odus de Ifá que nos explicam este assunto são Òṣétua e Èjìogbè. Eles dizem assim:

Ori cria cada um de nós,  
Ninguém pode criar Ori.  
Orixá pode mudar qualquer  
pessoa na terra,  
Ninguém pode mudar Orixá.

Eles jogaram o Ifá para Àjàlá, que é o criador, no orum, de todas as cabeças, orí.

06 Ajalá foi quem Olodumaré colocou no orum para moldar ori. Ele é um orixá mais velho. Ele molda ori todos os dias, dispondo-os no solo. Os que vêm do ìkòlè-òrun, os espaços do além, para o mundo, devem ir a Ajalá para ter uma cabeça.

07 Quando chegar lá, ele deverá fazer sua escolha. Se alguém quiser, pode dar algo a Ajalá. Se não quiser, pode não lhe dar nada; pode ser dinheiro ou qualquer outro presente. Se as pessoas não lhe derem nada, Ajalá não pedirá e não impedirá ninguém de realizar a sua escolha. No entanto, aquele que der para Ajalá algum dinheiro ou qualquer coisa que possa ser usada no orum, Ajalá irá simpatizar com ele.

08 Ele irá ajudá-lo a encontrar o melhor ori.

Aqueles que derem presentes para Ajalá terão ori escolhido por ele mesmo e se tornarão afortunados na terra. Eles vão se tornar prósperos, ou viverão muitos anos, ou serão adorados como reis; serão capazes de conseguir qualquer coisa que precisarem na terra.

09 Aqueles que não se preocuparem em pedir a Ajalá nem oferecerem nada a ele poderão escolher e tomar um ori bom ou um ori mau. Isto porque Ajalá molda todos os ori.

10 Os que trabalham junto com Ajalá são:

Èjìogbè

Òrìṣàálá e Òyèkú-méjì

Ìwòrì-méjì

Òdí-méjì

Ìròsùn-méjì

Òwònín-méjì

Òbàrà-méjì

Òkànràn-méjì

Ògúndá-méjì

Òsá-méjì

Ìká-méjì

Òtùrúpòn-méjì

Òtùá-méjì

Ìrètè-méjì

Òṣé-méjì

Òfún-méjì.

O devido respeito a todos!

11 Todos os odus, que são dezessete, trabalham juntos com Ajalá para moldar ori todos os dias. As partes retiradas com a qual qualquer ori se molda é o Egún Ìpòrí, material ancestral. A pessoa deverá cultivar seu material ancestral para se tornar abastado no mundo e por ele ser seu salvador.

12 O tipo de matéria com que eles moldam o ori individual vai indicar, a cada um, que tipo de trabalho é desejável para lhes agradar, o que tornará a pessoa bem sucedida. E todas as coisas que lhe forem prescritas como proibições, éwò, comidas por exemplo, deverão ser evitadas, devido à maneira como foi moldado o seu ori. O material usado para criar o ori tem um significado bem distinto e não é um mero material.

13 A razão pela qual é assim é que a pessoa que está viva e não sabe como resolver sua situação, quando ela consultar Ifá, Ifá trará algum exemplo da natureza da qual sua cabeça foi moldada.

14 Ifá dirá o tipo de eborá que a pessoa deverá seguir ou certa coisa proibida que ela não deverá comer. Assim ela não pode comer da mesma matéria usada para moldar a sua cabeça, literalmente, não pode comer do mesmo corpo do qual sua cabeça foi formada, para que a pessoa não fique louca, nem morra, nem tenha uma vida miserável. É por isso que esta espécie de coisa particular da pessoa é chamada àdimú, porção de sua matéria ancestral, Òkè Ìpòri.

15 O local de onde foi retirada a porção do material original para moldar as cabeças das pessoas é Ìpòri, e este é o Ìpòri desta pessoa.

16 Isto significa que o local de onde eles retiram coisas para moldar a cabeça de alguém é o que chamamos de Ìpòri da pessoa.

Assim é como Èjìogbè e Òṣètùá testemunham e revelam isto para nós, de maneira tão viva.

86 Este odu foi recitado para os autores pelo babalawô Ifá-toogun, de Ilobu, na Nigéria.

ODÙ OGBÈ ÌREṬÈ

01 The Ìpòrí is what is called Òkè Ìpòrí; Òkè Ìpòrí is the deified spirit of origin of every human being. It is like the place where the river takes its source that we call Ìpòrí Odò, the source of a river. The origin of a river from where it becomes a large, flowing stream. So also the same corresponds for human beings. It is the people where the Orisha take of a portion to create people. It is that place that is called Ìpòrí for people.

02 They take of a part of the palm-tree to create somebody. That kind of person that they take palm-tree to create with, when he is born (literally, when that one comes to the Earth) he should worship Ifá. They take of a part of stone to create some other type of people. When that person is born (come to the Earth), that sort of person should worship Ògún. To the extent that Ògún will be his salvation in the world.

03 They take of a part of clay, mud, to create another type of people. Such person must not be a liar. Because Ògbóni, Ìyáa wa, our ancestral mother, Òrò Mọlẹ are his progenitors and will be his protectors on Earth. And would be his Okè Ìpòrí, a portion of his ancestral matter.

04 They take of a part of water to create

another type of people. Ọsún, Yémónjá, Erinlè. Ọya, Ajé, Olókun and so on and so forth would be his Òkè Ìpòrí, a portion of his ancestral matter.

05 They use breeze to create another type of people. It will happen that Òranfẹ, Şàngó, Ọya or others similar would be the Òkè Ìpòrí, original deified spirit for such person. The Odù Ifá which explain these to us are Ọṣẹtùá and Èjìogbè. He says as follows:

Orí creates every one of us,  
nobody can create Orí.  
Orisha can change anybody on Earth  
Nobody can change Orisha.

They cast Ifá for Àjàlá who is the maker of all heads at òde-òrun.

06 Àjàlá is one whom Olódùmarè put at Òde Òrun to mould orí. He is a senior Orisha. He moulds orí every day laying them on the ground. These who go from Ikòlè-òrun to the world, it is compulsory to go to Àjàlá, in order to have a head.

07 When he reaches there he would make his choice. If somebody wants, he can give Àjàlá something. If he does not want he may not give him anything. It may be money, or any other gift. If people do not give him something, Àjàlá, would not require and would not debar anybody to

quando este deixa parcialmente o corpo, quando nós adormecemos ou sonhamos, e, também, após a morte, quando o *èmi* retorna para o *ikòlè-òrun*. É por isso que é dito: *Orí okùn kan nàà ni Iyè ati Èmí wà; iyè e èmí* estão no mesmo nível; (b) o outro tipo de *iyè* é aquele que permite que as experiências sejam lembradas, estudadas e acumuladas; ele acompanha a pessoa quando ela acorda. Lucas chama isso de “o corpo mental ou mente”, e diz que é “a parte consciente do homem e depende da sonoridade do cérebro”. Quando a criança nasce, ela não possui sua *iyè* “diurna” na forma desenvolvida, o que ocorre durante o seu crescimento e aprendizado. É comparável a uma bolsa, *àpò-iyè*, na qual vão sendo gradualmente acumulados o conhecimento e a memória de um indivíduo. Após sua morte, o *àpò-iyè* desaparece com o corpo. Ele permite a formação do pensamento e da inteligência. A medicina tradicional conhece muitos “trabalhos” pelos quais isso é fortalecido. Supõe-se que muitos problemas de desequilíbrio mental são gerados quando o *iyè* do indivíduo está impedido pelo o *iyè* ancestral ou em conflito com ele. Quando uma pessoa está em dúvida, é comum se dizer: *Ó nṣe ní'yé méjì*; os dois *iyè* não estão de acordo.

*Exu*, como todos os elementos da pessoa, compreende dois aspectos. Em seu aspecto coletivo, ele representa o princípio dinâmico e o princípio da vida individualizada. Em seu aspecto individual, ele representa o elemento motor do destino pessoal. Seu papel individual é diretamente derivado das suas características como símbolo coletivo. *Exu* possui, portanto, dois tipos bem diferenciados de representações materiais na cultura nagô:

*why it is said: orí okùn kan nàà ni Iyè ati Èmí wà, iyè and Èmí are at the same level; (b) The other kind of iyè is that which enables experiences to be remembered, studied and accumulated. It accompanies people when they are awake. Lucas calls it 'the mental body or mind' and says that it is 'the conscious part of man and depends on the soundness of the brain'. When the child is born, it does not possess its 'diurnal' iyè in a developed form. Growing and learning develops it. It is compared to a pouch (àpò-iyè) in which an individual's knowledge and memory are gradually accumulated. After death, the àpò-iyè disappears with the body. It enables thought and intelligence to be formed, and traditional medicine knows of many 'works' through which it is fortified. It is supposed that many problems of mental unbalance are generated when the individual iyè is impeded by, or is in conflict with, the ancestral iyè. When a person is in doubt, it is customary to say: Ó nṣe ní'yé méjì (The two iyè are not in agreement).*

*Eshu, like all the elements of the person, comprises two aspects. In his collective aspect he represents the dynamic principle and the principle of individualised life. In his individual aspect, he represents the driving element in personal fate. His individual role is directly derived from his characteristics as collective symbol. Eshu therefore has two well-differentiated kinds of material representations in the Nagôs 'terreiro-communities': those which symbolise Èṣù Àgbà, Èṣù Ọbasin or Èṣù Yangí, the collective principle, the foot of the Òkòtò, to which the authors have referred elsewhere;<sup>84</sup> and those which symbolise Èṣù Bara, the personal Eshu which*

aqueles que simbolizam Exu Agbá, Exu Obassin ou Exu Yangl, o princípio coletivo, o pé de Okotô, sobre os quais os autores se referem em outro local;<sup>87</sup> e aqueles que simbolizam Exu Bará, o Exu pessoal que acompanha cada indivíduo. Enquanto Exu Agbá e suas representações são objeto de cultos públicos e coletivos, seu ojubo, local de culto, está localizado em templos apropriados, na entrada dos distritos e vilas ou no meio dos *compounds*,<sup>88</sup> o Bará individual é cultuado privativamente pela pessoa que ele “acompanha”, e o recipiente que o representa é mantido no local de culto do próprio indivíduo.

Le Herissé escreveu em 1911:

Existem dois voduns, Legbá e Fa, que são pessoais para cada indivíduo, nascem e desaparecem com ele. As manifestações públicas de adoração não requerem grandes ritos sacerdotais. No entanto, a devoção não é menos fervorosa, sendo íntima e diretamente relacionada com a pessoa. Legbá é o companheiro oculto de cada indivíduo.

O recipiente mencionado anteriormente e seus conteúdos representam o Bara-òrun da pessoa. Sua contraparte, Bara-àiyé, reside no corpo de cada indivíduo e desaparece na mesma hora da morte do corpo. Na Bahia, o Bará-orum é ritualmente destruído e despachado junto com o erù'ku, o “carrego”, contendo os objetos pessoais do morto. Na Queto daomeana, o Bará é enterrado junto com os despojos do morto.

Toda sacerdotisa, em sua iniciação, recebe dois tipos de vasos simbólicos sagrados: aquele que representa o seu orixá, as

*accompanies every individual. Whereas Èṣù Àgbà and his representations are objects of public and collective cults, his ojubo, place of worship, being localised in appropriate temples, at the entrance to townships and villages or in the middle of compounds, the individual Bara is worshipped privately by the person he 'accompanies', and the vessel which represents him is kept in the person's own place of worship.*

*Le Herissé wrote as far back a 1911:*

*There are two other vodun, Legba and Fa, which are personal to each individual, are born and disappear with him. The public manifestations of worship do not require grand sacerdotal rites. But devotion is nonetheless fervent, being intimate and directly concerned with the person. Legba is the occult companion of each individual.*

*The jar mentioned earlier and its contents represent the person's Bara-òrun, its counterpart, the Bara-àiyé, disappears at the same time as the body after death. In Bahia, the Bara-òrun is ritually destroyed and dispatched together with the erù'ku, the dead one's load, containing his or her personal possessions. In Ketu-Dahomey, the Bara is buried with the human remains.*

*All priestesses at their initiation receive two kinds of sacralised symbol-vessels: (a) those which represent their Orisha, the divine entities of the Nagô pantheons, and (b) those which represent their personal Eshu. In reality, the accompanying Eshu is ready, and they will receive it even before they receive their Orisha. This priority*

divindades sagradas dos panteões nagôs, e aquele que representa seu Exu pessoal. Na verdade, o Exu acompanhante está pronto e ela vai recebê-lo antes mesmo de receber seu orixá. Esta prioridade resulta da função de Exu e será analisada posteriormente.

Só depois do assentamento dos elementos da personalidade do orum nos vasos apropriados é que os sacerdotes procedem à preparação da iniciada ou os elementos da sua pessoa incorporados no àiyé, este mundo. Nos terreiros nagôs tradicionais da Bahia, o Bará é representado por um pequeno vaso de barro com uma larga abertura e uma tampa chamada kòlòbo, que contém 21 búzios. Estes representam os elementos constituintes do destino do indivíduo, como determinado por Ori no orum. É com estes búzios que a pessoa irá consultar o oráculo e obter as respostas sobre questões que envolvem o seu destino. Destes 21 símbolos, 16 representam Irúnmòlè-Àgbà, o principal orixá ancestral; 4 representam os elementos fundamentais e suas representações coletivas; e 1 representa Exu, o princípio dinâmico e o princípio da vida individual, a nova entidade que herda e reestrutura todos os antigos elementos. As sacerdotisas, ao consultar seu Bará, dividem os búzios em grupos de 4, 16 e 1. Ela pode escolher tanto os 4 como os 16, estes últimos são chamados èrindilogun. O búzio que sobrou, alternadamente o 17º ou o 21º elemento do conjunto, é o descendente resultante da interação de todos os anteriores contidos no vaso, e que é um deslocamento simbólico ou a representação do útero mítico fertilizado. Ele é o guardião, encarregado da função de mobilizar e conectar todo o sistema Bará

*is a result of Eshu's function and will be analysed later.*

*Only after the personality elements of the òrun have been 'seated' in the proper vessels do the priests proceed to prepare the novice or the elements of her person corporealised in the àiyé. In the traditional Nagô 'terreiro'-communities of Bahia, the Bara is represented by a small terracotta vessel with a wide aperture and a lid, called kòlòbo and containing 21 cowries. These represent the constitutive elements of the individual's fate as determined by the orí at the òrun. It is with these cowries that the person shall consult and obtain the oracular responses which concern his entire destiny. Of these 21 symbols, 16 represent the Irúnmòlè-Àgbà the principal ancestor Orisha, 4 represent the fundamental elements and their collective representations and 1 represents Eshu, the dynamic principle and principle of individualised life, the new entity which inherits and restructures all the former elements. The priestess, in consulting her Bara, divides the cowries into groups of 4, 16 and 1. She can cast either the four or the sixteen, the latter called èrindilogun. The one remaining cowry, alternately the 17<sup>th</sup> or 21<sup>st</sup> member of the set, is the offspring from the interaction off all the prior ones contained in the vessel, which is a symbolic displacement or representation of the fertilised mythical womb. It is the guardian, charged with the function of mobilising and interconnecting the entire personal Bara system. It therefore 'moves' cowry shells to make them assume particular configurations or signs by which the requisite answers and ways are given to direct and resolve the request by the individual*

pessoal. Ele movimentava os búzios para fazer com que eles assumam configurações particulares, ou signos, pelos quais as questões colocadas e os caminhos são dados para direcionar e responder as perguntas do consulente. Exu Bará é aquele que "fala", guia e indica os caminhos para o indivíduo. O Exu Bará individual enfatiza os aspectos fundamentais do símbolo do Exu coletivo, do qual ele é uma parte. O conceito de matéria dividida e diferenciada que recria elementos herdados está implícito em toda a simbologia de Exu.

Repetimos uma vez mais as palavras do Ifá: "se alguém não possuir seu Exu no corpo, este alguém não poderia existir, ele nem saberia que está vivo, portanto, todo mundo deve ter seu Exu individual". Este alguém não saberia que está vivo — em outras palavras, ele não se reconheceria como ser, com vida própria, ele continuaria a pertencer à massa de matéria indiferenciada. Exu é uma parte inseparável de qualquer ser ou matéria diferenciada. Ele é o princípio da vida individual. Mas, ao mesmo tempo, ele é o princípio dinâmico do sistema nagô, o elemento ativo do universo e aquele que impele os mecanismos e as relações dos vários elementos do indivíduo, da comunidade e do sistema. É bastante conhecido nos terreiros que cada entidade, cada orixá, cada indivíduo tem seu próprio Exu. A matéria, suas partes separadas e recriadas, suas representações coletivas e individuais permaneceriam sem movimento e desprovidas de existência dinâmica sem Exu. Para poder mobilizar qualquer ação ritual, individual ou coletiva, Exu é o primeiro a ser invocado e o único capaz de deslanchar e desenvolver a ação do orixá. Este aspecto de Exu como princípio dinâmico

*consulting them. Èṣù Bara is the one who 'speaks', guides and indicates the pathways of the individual. The individual Èṣù Bara emphasises the fundamental aspects of Eshu the collective symbol, of whom he is a part. The concept of divided and differentiated matter which recreates inherited elements is implicit in all Eshu's symbology.*

*If we repeat once more the words of Ifá: 'if someone did not have his Eshu in his body, he could not exist, he would not know that he is alive; therefore everybody must have his individual Eshu'. He would not know that he is alive: in other words, he would not recognise himself as a being with its own life; he would continue to belong to the mass of undifferentiated matter. He is the principle of individualised life. But at the same time, he is the dynamic principle of the Nagô system, the active element of the universe and the one who impels the mechanisms and relations of the various elements of the individual, the community and the system. It is well known in the 'terreiro-communities' that each entity, each Orisha, each individual has his own Eshu. Matter, its severed and recreated parts, its collective and individual representatives, would remain motionless and deprived of dynamic existence without Eshu. In order to mobilise any ritual action, individual or collective, Eshu is the first to be invoked and the only one capable of 'starting' and developing the action of the Orisha. This aspect of Eshu as dynamic and vital principle of each individualised being 'makes him the element which helps to form, develop, mobilise, grow, change, communicate' (SANTOS; SANTOS, 1971a, p. 7).<sup>85</sup>*

e vital de cada ser individualmente “faz dele o elemento que ajuda a formar, desenvolver, mobilizar, crescer, transformar, comunicar”. (SANTOS; SANTOS, 1971a, p. 7).<sup>89</sup>

Exu não é somente o agente propulsor da procriação, que é fortemente associada com a atividade sexual, ele também representa o resultado desta atividade, a parte procriada.

Muitos mitos orais e textos referem-se claramente ao seu papel como resultado da interação entre os elementos masculinos e femininos, à sua descendência simbólica e ao seu *status* de procriado. Ele é a primeira forma diferenciada do universo.

Antes dele, apenas o ar e a água existiam. Bem no começo de tudo, havia apenas o ar. Olorum era uma massa de ar infinita. Quando ele começou a se mexer lentamente e a respirar, uma parte do ar transformou-se em uma massa de água e assim originou Òrìṣànlá. O ar e a água moveram-se e uma parte deles transformou-se em lama. Desta lama levantou-se um pequeno monte ou inchaço, e surgiu a primeira matéria com forma: uma rocha avermelhada e lamacenta. Olorum admirou aquela forma e soprou sobre o pequeno monte, dando-lhe vida. Esta forma, a primeira forma da existência, uma pedra de laterita, era Exu [...].<sup>90</sup>

Em outro mito, a criança Exu foi transferida do orum para o aiê e nasceu da cópula de Orumilá e sua mulher Yébiírú.<sup>91</sup> Ele é a primeira criança a nascer no mundo e é o princípio que

*Eshu is not only the propelling agent of procreation, being as such closely associated with sexual activity; at the same time he also represents the result of this activity, the procreated part.*

*Many oral myths and texts clearly refer to his role as the result of the interaction of the male and female elements, to his offspring symbology and to his 'sonship' status. He is the first differentiated form of the universe.*

*Before him, only air and water existed. In the beginning, there was only air. Ọ̀lọ̀run was an infinite mass of air. When it began to move slowly, to breathe, a part of the air changed into a mass of water, and thus originated Ọ̀rìṣànlá. The air and the waters moved, and a part changed into watery mud. From this mud there rose an elevation, a small mound, the first matter endowed with form, rising like a reddish, muddy rock. Ọ̀lọ̀run admired the form. He breathed over the small mound, insufflated his breath into it, and it came to life. This form, the first form of existence, laterite stone, was Eshu [...].<sup>86</sup>*

*In another myth, the child Eshu of the ọ̀run is transferred to the àiyé and is born of the copulation of Ọ̀rúnmilá and his wife Yébiírú.<sup>87</sup> He is the first child to be born in the world and he is to be the principle that will allow the severance of all future children.<sup>88</sup>*

*In another ìtàn, Eshu is begotten by the àṣẹ, the supernatural power, of the sixteen main deified ancestors, the sixteen Irúnmòlẹ̀ Odù-Àgbà and Ọ̀ṣun, the Ọ̀rìṣà which collectively represents the ancestral*

permitirá o desprendimento de todas as futuras crianças.<sup>92</sup>

Ainda em outro *itàn*, Exu é gerado pelo *axé*, o poder, dos dezesseis principais ancestrais divinizados do sistema *Irúnmalé* *Odù-Àgbà* e por *Oxum*, o orixá que representa o conjunto das mães ancestrais; ele teria nascido do útero dela, fertilizado pelo *axé* de *Irumalé*.<sup>93</sup>

Várias são as características dos descendentes de Exu que os textos mostram e esclarecem. Em diversos mitos, Exu aparece como uma criança voraz que devora toda a comida do mundo, incluindo sua própria mãe, e que mais tarde foi fragmentado infinitas vezes pela espada de seu pai, povoando os espaços naturais e sobrenaturais, e que concorda em restituir a seus pais a matéria que incorporou e que permitiu sua incrível expansão.<sup>94</sup>

Exu é não somente o procriador, o princípio da vida individualizada, ele é também o princípio da reparação. Ele é o *Òjìṣe-ẹ̀bọ*, a única entidade do sistema *nagô* que tem entre suas funções específicas, a de levar os sacrifícios aos pais míticos, a devolução da matéria incorporada com que vai restaurar as partes separadas para formar novos seres.

Cada indivíduo, ao carregar com ele seu próprio Exu, carrega também o elemento que lhe permitirá nascer, desenvolver-se, reproduzir-se e cumprir seu ciclo de vida. Para que este processo possa ser realizado sem imprevistos é imperativo que o indivíduo restitua, através de oferendas, a "comida" que, no sentido real ou metafórico, seu princípio de vida ingeriu. É como se o processo de vida fosse fundado, equilibrado, movido e controlado

*mothers. He is born of her womb fertilised by the àse of the Irúnmòlẹ̀.*<sup>89</sup>

*Varied are the characteristics of Eshu-offspring which the texts exhibit and clarify. In various myths, Eshu appears as a voracious scion who devours all the food in the world, including his own mother, and who later, having been infinitely divided by his father's sword, populates natural and supernatural space and agrees to making restitution to his parents of the incorporated matter which allows his fabulous expansion.*<sup>90</sup>

*Eshu is not only the procreated, the principle of individualised life, he is at the same time the principle of reparation. He is the Òjìṣe-ẹ̀bọ, the unique entity of the Nagô system, one of whose specific functions it to carry the sacrifices to the mythical parents, the giving back of the introjected, of the matter which shall restore the parts severed to form new beings.*

*Every individual, by bearing within himself his own Eshu, bears the element which allows him to be born and which will allow him to develop, reproduce and accomplish his life cycle. In order for this process to be accomplished without accident, it is imperative that the individual make restitution though offerings of the 'food' which, in a real or metaphorical sense, his life principle has consumed. It is as though a balanced life process, moved and controlled by Eshu, were founded on the constant introjections and restitution of matter. Eshu is profoundly associated with the secret of transforming original matter into differentiated individuals. In fact, he represents the secret and the occult, the 'physiology' of that which takes place in*

and stuck them to his own mouth: since at Ojorun's feet, Eshu took those pieces the latter was to have represented them own mouths to Eshu on the day when Irunmalé decided to give a piece of their This is a reference to the fact that all 400

pect of Enu gbara (Collective mouth). Eshu is related to the mouth in his as- tensively elsewhere.<sup>92</sup> At the same time, authors have discussed this aspect ex- or showing him sucking a finger. The mouth a pipe, a flute or a human being, represent Eshu, introducing into his in many carvings and bas-reliefs which The mouth is also strongly emphasised

the belly, like joy, pain, pity;<sup>91</sup> 'Lord of anger, because anger comes from Hondon, 'navelshaker' and Homesingan, that Legba 'inhabits the navel', and is called thirst, and similar feelings. Le Herissé states anger with the sensations of hunger and many sayings and proverbs linking Eshu's and the stomach. This aspect appears in introjecting food, he is related to the mouth

2. Being concerned with the function of worship of the head.

1. Being associated with, and a mover of Eshu, the individual element constitute the Bara explain the symbology It will be seen that the elements which terpart is 'seated' in the vessel of the Bara. the individual Eshu àiyè, whose orun coun- human body. This is precisely the role of the inu, the inside, of all the cavities of the

trabalho.<sup>96</sup> Ao mesmo tempo, Eshu plamente abordado pelos autores em ou- chapando um dedo. Este aspecto foi am- chumbo, uma flauta, um ser humano ou tam Eshu colocando na boca um ca- esculturas e baixos-relevos que represen- A boca é bastante enfatizada em muitas alegria, dor, piedade.<sup>95</sup>

pois a raiva vem do umbigo, assim como bigo", e Homesingan, "senhor da raiva, chamado Hondon, "o que agita o um- que Legba, o que "habita o umbigo", é ções de fome, sede etc. Le Herissé afirma associando à raiva de Eshu com as sensa- aparece em muitos ditados e provérbios boca e com o estômago. Este aspecto incorporar comida, ele é relacionado com

2. Por estar envolvido com a função de ção da cabeça. rios, durante o ritual do bori, a adora- levar as oferendas aos seus destina- que acompanha Ori, encarregado de cabeça. Ele é também o Eshu individual relacionado com o ori-inu, o interior da soal e sendo seu agente motor, ele é

1. Sendo associado com o destino pes- Eshu, o elemento individual. nem o Bara explicam a simbologia de Veremos que os elementos que consti- do orum é "assentada" no vaso do Bara. dvidual, Eshu àiyè, no qual a contraparte Este é precisamente o papel do Eshu in- de todas as cavidades do corpo humano, gra" daquilo que ocorre no inu, o interior apresenta o secreto e o oculto, a "falado- dviduos diferenciados. De fato, ele re- transformação da matéria original em in- é intimamente associado ao segredo de porações e restituições da matéria. Eshu por Eshu a partir das constantes incor-

está relacionado com a boca em seu aspecto de Enú gbárajọ (boca coletiva).

Esta é uma referência ao fato de que todos os 400 irumalés decidiram dar um pedaço de suas próprias bocas para Exu, no dia em que ele os representou aos pés de Olorum. Exu pegou os pedaços e colocou na boca; a partir deste dia, Exu fala por todos eles e sua boca os representa.<sup>97</sup>

Neste sentido, a boca é a cavidade que transmite a mensagem. Exu é o intérprete e o linguista, o princípio da comunicação. No seu aspecto coletivo, ele promove a comunicação entre o orum e a terra, o àiyè; entre os orixás eles mesmos e entre eles e os seres humanos. No seu aspecto individual, ele conecta todos os elementos pessoais do orum e do ayiê, e estes elementos com as entidades do exterior e com todo o sistema. Os dentes são simbolizados pelos búzios.

Eejile lẹgbọ̀n owo ẹyọ ni mbe l'enu:  
Ẹrindílógún Orí ní mbe l'òkè ẹnu,  
Ẹrindílógún Ọ̀rìsà ní mbe ni sàlẹ́.

Existem 32 búzios na boca:  
Os 16 búzios da parte superior  
pertencem a Ori,  
Os 16 búzios da parte inferior  
pertencem a Orixalá.

Não faria sentido tratar esta importante revelação sobre o odu de Ifá sem chamar a atenção para o fato de que os búzios de Bará são representações simbólicas que introjetam na boca, e é através dela que Bará "fala" com suas mensagens simbólicas ligadas ao destino do Ori.

3. Como promotor da criação de novos seres, através de sua função de procriado, Exu é intimamente associado ao útero,

*that time, Eshu speaks for all of them and his mouth represents them.<sup>98</sup>*

*In this sense, the mouth is the cavity that transmits the message. Eshu is the interpreter and linguist, the principle of communication. In his collective aspect, he causes the ọ̀run to communicate with the àiyé, the Orisha among themselves and with human beings. In his individual aspect, he links all the personal elements of the ọ̀run and the àiyé, and these elements with outside entities and with the whole system. Teeth are symbolised by cowries:*

Eejile lẹgbọ̀n owo ẹyọ ni mbe l'enu:  
Ẹrindílógún Orí ní mbe l'òkè ẹnu,  
Ẹrindílógún Ọ̀rìsà ní mbe ni sàlẹ́.

*There are 32 cowries, owọ ẹyọ, in the mouth:*

*16 cowries of the upper  
plate belong to Orí,*

*16 cowries of the lower  
plate belong to Ọ̀rìsàlá.*

*It would serve no useful purpose to dwell on this important revelation of the Odù Ifá, beyond calling attention to the fact that the cowries of the Bara are the symbolic representatives which take shape and body in the mouth, so that it is through them that the Bara 'speaks' with his sign messages linked to the fate of the Orí.*

*3. Being, through his 'sonship' function, a promoter of the procreation of new beings, Eshu is intimately connected with the womb, inú, i.e. the cavity and its physiology. He is related to the secret of individualised life transferred from the ọ̀run and developed in the womb. He is related to the reproductive activity*

inú, isto é, à cavidade e sua fisiologia. Ele está associado ao segredo da vida individual transferida do orum e desenvolvida no útero. Ele está relacionado com a atividade reprodutiva e com a interação do sêmen com o óvulo; ele é essencialmente ligado à placenta fertilizada; o sêmen e o útero representam a matéria original, o ancestral mítico masculino e feminino; a placenta transmite o princípio da vida individualizada. Ele é o duplo da pessoa, que se desenvolve juntamente com o feto, separado do corpo da mãe, e que representa Exu, o Exu do orum, ou seja, a contraparte do novo Exu individual incorporado no recém-nascido.

A placenta, a porção individualizada que é separada do útero, representa o ìpòrí, já mencionado neste trabalho; isto significa dizer que a placenta transmite a matéria mítica original e as vidas de seus representantes ancestrais.

Ọrúnmilà ló nti Ìkòlẹ Ọrun  
bọ wa si t'àiye,  
Ó fẹ Ọkẹ Ìpòrí rẹ tira jẹẹ,  
A dífá fún Aboyún  
A bù fún ọjọ Ibí  
Njẹ Ọkẹ Ìpòrí mi ọ  
Ìbí ni mo dá padà yíi oo Ekeji Èşù.

Quando Orumilá veio dos espaços sobrenaturais para o mundo,  
Ele colocou gentilmente seu Ọkẹ Ìpòrí do seu lado.

Isto foi o que determinou o oráculo para Aboyún, mulher grávida,  
E repetida no dia do nascimento.

Portanto, minha matéria de origem,  
Esta placenta que devolvo e que é o meu Exu representante.

Este odu é ilustrado pelo ìtàn que revela o que é e como é preparada a

*and with the interaction of semen and egg. And he is fundamentally linked with the fertilised placenta. Whereas the semen and the womb represent original matter, the mythical male and female ancestors, the placenta transmits the principle of individualised life. It is the double of the person that develops together with the foetus and, separated the mother's body, represents Eshu, the Eshu of the ọrun, the counterpart of the new individual Eshu embodied in the new-born child.*

*The placenta, representing the individualised portion severed from the womb, represents the Ìpòrí, which was mentioned at the beginning of this essay. That is to say it transmits the mythical original matter and its ancestral representatives.*

Ọrúnmilà ló nti Ìkòlẹ Ọrun  
bọ wa si t'àiye,  
Ó fẹ Ọkẹ Ìpòrí rẹ tira jẹẹ,  
A dífá fún Aboyún  
A bù fún ọjọ Ibí  
Njẹ Ọkẹ Ìpòrí mi ọ  
Ìbí ni mo dá padà yíi oo Ekeji Èşù.

*When Ọrúnmilà was coming from the supernatural spaces to the world,  
He laid beside him gently his Ọkẹ Ìpòrí.  
This was the oracle cast for Aboyún, a pregnant woman,  
And repeated on the day of birth,  
Hence, my material of origin  
This placenta is what I return which is my deputy Eshu.*

*The odu is illustrated by the ìtàn which reveals what the material representation of the Ìpòrí is and how it is prepared. We shall give a shortened version, related to us by the Bàbálawo D.*

representação material do ìpòrí. Damos a seguir a versão resumida que nos foi relatada pelo babalaô Agboola Adeniji, sábio de Iwo, na Nigéria.

Quando Orumilá foi concebido, sua mãe começou a sofrer e parecia que ela ia perder sua criança. Ifá foi consultado e revelou que Orumilá não tinha trazido sua placenta e que, portanto, não sobreviveria. Uma oferenda com vários sacrifícios de animais emprenhados foi feita. Aboyún, a mãe de Orumilá, comeu pedaços das partes importantes dos sacrifícios. Depois disso, a sua placenta se juntou ao bebê concebido, que cresceu e se fortaleceu até nascer. Depois do nascimento de Orumilá, sua placenta, que estava ao seu lado, foi cortada e colocada em um pote de cerâmica tampado e enterrado em um monte (pepele), onde a mãe de Orumilá costumava dormir. Quando Orumilá se tornou adulto, ele retirou do local onde sua placenta fora enterrada uma pequena quantidade, e realizou os mesmos sacrifícios que sua mãe fez. Com o sangue ele moldou um tipo de cabeça pequena e não redonda, como o coração de um ser humano. Isso é chamado Òkè-ìpòrí, e é colocado em uma bolsa para ser carregado. É como se a placenta o estivesse escoltando quando ele deixasse a sua casa. É o símbolo do seu próprio Exu.

O Òkè ìpòrí e o Bará são duas representações do Exu individual. O Òkè ìpòrí representa o aspecto coletivo, que acompanha uma porção da matéria original, a placenta enterrada e reintegrada na massa indiferenciada; o Bará representa diretamente o elemento individualizado, o pequeno vaso de lama, o kòlòbo, que

*Agboola Adeniji, Elder of Iwo, Nigeria:*

*When Òrúnmilà was conceived, his mother began to suffer and it appeared that she would lose her child. Ifá having been consulted, it came to light that Òrúnmilà had not brought his placenta with him and could not survive. An offering, with various sacrifices of pregnant animals, was performed. Aboyún, Òrúnmilà's mother, ate portions from the important parts of the sacrifices. After that, her placenta became attached to the conceived child and got big and heavy and powerful. On the day of delivery, the placenta issued first and it became difficult for the child to be born. After Òrúnmilà was born, his placenta was lying beside him when it was cut off and put in a ceramic pot with a lid and buried on a mound bed, pepele, where Òrúnmilà's mother used to sleep. From that mound, when Òrúnmilà became adult, he took a small quantity from the spot where his placenta was buried and performed the same sacrifices as his mother, with the blood from which he moulded a kind of head, small not round, like the heart of a human being. It is called Òkè ìpòrí and it is put in a bag to be carried. It is as if the placenta were escorting him when he leaves the house. It is the symbol of his own Eshu.*

*The Òkè ìpòrí and the Bara are two representation of the individual Eshu: the first represents his collective aspect, accompanying a portion of original matter, the placenta buried and reintegrated into the undifferentiated mass; the Bara directly represents the individualised element, the small mud vessel, the kòlòbo, symbolising*

simboliza as cavidades do corpo, e os 21 búzios, os elementos originais recriados e colocados a serviço do destino individual, que impulsiona e direciona.

Por fim, Exu como princípio dinâmico e como princípio da vida individual simboliza o procriado e promove as condições necessárias para que a existência diferenciada exista e cumpra seu ciclo de vida.

*the cavities of the body and the 21 cowries, the original elements recreated and placed at the service of individual fate which he impels and directs.*

*To conclude, Eshu as dynamic principle and as principle of individualised life symbolises the procreated and promotes the conditions which are necessary for differentiated existence to come into being and accomplish its life cycle.*

<sup>87</sup> Para o significado simbólico de Òkòtò, uma variedade de caramujo, veja em *Exu Bará Laroîê: um estudo comparativo*, dos mesmos autores, p. 29 desta publicação.

<sup>88</sup> *Compound* são conjuntos de residências construídas num mesmo terreno, cercado e com um portão de acesso, tendo no centro um pátio para interação social.

<sup>89</sup> Ver p. 28, deste volume.

<sup>90</sup> Ver p. 50-51.

<sup>91</sup> *Ye + bí + irú* = mãe que dá a luz à crianças de vários tipos.

<sup>92</sup> Ver p. 56-59.

<sup>93</sup> Ver p. 73-80.

<sup>94</sup> Ver p. 56-59.

<sup>95</sup> Home: umbigo; homesin: raiva; gan: senhor.

<sup>96</sup> Ver p. 101.

<sup>97</sup> Ver p. 107-108.

<sup>84</sup> *The symbolic meaning of the Òkòtò, a variety of snail which is used as a spinning top, has been dealt with by the authors in Èṣù Bara Láróyè: A Comparative Study on page 29 of this book.*

<sup>85</sup> See p. 28 in this book.

<sup>86</sup> See p. 50-51.

<sup>87</sup> (*Ye + bí + irú* = mother gives birth to children of many kinds)

<sup>88</sup> See pp. 60-63.

<sup>89</sup> See pp. 81-88

<sup>90</sup> See pp. 60-63

<sup>91</sup> (Hom; belly; homesin: anger; gan; lord).

<sup>92</sup> See p. 101.

<sup>93</sup> See p. 107-108.

# REFERÊNCIAS DAS OBRAS CITADAS / BIBLIOGRAPHY

- ABIMBOLA, Wande. *Ifá: an exposition of Ifá literary corpus*. Tese de Doutorado em Filosofia, apresentada à / a dissertation submitted for the degree of Doctor of Philosophy at the University of Lagos, Nigeria, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Ifá: a exposition of Ifá literary corpus*. Ibadan: Oxford University Press, 1977. 256 p.
- ABRAHAM, R. C. *Dictionary of modern yoruba*. London: University of London Press, 1958. 776 p.
- LEÓN, Argeliers. Elewa: una divinidad de la santería cubana. *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde*, Dresden, Akademie Verlag, n. 21, p. 339-361, Berlin 1962.
- BEIDELMAN, T. O. Right and left hand among the Kaguru: a note on symbolic classification. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 31, p. 250-257, jul. 1961.
- A DICTIONARY of the Yoruba language. London; Ibadan: Oxford University Press, 1969.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. The meaning of sacrifice among the Nuer. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 84, part I and II, January-December, 1954.
- LE HERISSÉ, A. *L'ancien royaume du Dahomey: moeurs, religion, histoire*. Paris: E. Larose, 1911.
- LUCAS, J. Olumide. *The religion of the Yorouba*. Lagos: C.M.S. Bookshop, 1948. 420 p.: il.
- JOHNSON, S. *The history of the Yoruba*. Lagos: C. M. S. Bookshop, 1957.
- MORTON-WILLIAMS, Peter. The Yoruba Ogboni cult in Oyo. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 30, n. 4, p. 375-401, oct. 1960.
- PARRINDER, E. Geoffrey. *Religion in an african city*. London: Oxford University Press, 1953. 211 p.
- SANTOS, Juana Elbein. *Iko nos ritos de possessão de Obahiaiye na Bahia*. Trabalho apresentado ao / a study presented at the Colloque sur les Cultes de Possession, Paris, C.N.R.S., 21-26 octobre 1968.
- \_\_\_\_\_. *Os nãgô e a morte: pãdê, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 2. ed. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1977.
- \_\_\_\_\_; SANTOS, Deoscoredes M. dos. *West African sacred art and rituals in Brazil: a comparative study*. Ibadan: Institute of African Studies, University of Ibadan, 1967. Exemplar mimeografado.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *La religion nãgô génératrice et réserve de valeurs culturelles au Brésil*. Trabalho apresentado ao Colloque International sur les Valeurs de Civilization de la Religion Traditionelle de l'Afrique Noire. UNESCO et SAC, Cotonu, 1970
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Èṣù Bara Láróyè: a comparative study*. Institute of African Studies, University of Ibadan, May 1971a. Monografia. 124 p. Cópia mimeografada.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Ancestor worship in Bahia: the Egún-cult*. *Journal de la Société des Américanistes*, spécial issue, May 1971b, p. 79-108. Paris, Musée de l'Homme.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Èṣù Bara: principle of individual life in the nãgô system*. Colloque International sur la Notion de Personne en Afrique Noire, Paris du 11 au 17 octobre 1971. In: DIETERLEN, Germaine (Org.). *Actes du Colloque...* Paris: CNRS, 1973. p. 45-50. (Colloques Internationaux du CNRS, n. 544; Groupe de recherches 11: Étude des phénomènes religieux en Afrique Occidentale et Equatoriale).
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Égun*. In: MOURA, Carlos Eduardo Marcondes de (Org.). *Olóòrìṣà: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981. p. 155-188.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *A religião nãgô geradora e reserva de valores culturais no Brasil*. *Análise&Dados*, v. 3, n. 4, p. 47-55, Salvador. CEI, mar. 1994.
- WESCOTT, Joan. The sculpture and myths of Eshu-Elegba, the Yoruba trickster: definition and interpretations in Yoruba iconography. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 32, n.4, p. 336-354, out. de 1962.
- VERGER, Pierre. *Notes sur le culte des orisa et vodun: à Bahia la Baie de tous les Saints, au Brésil, et à l'ancienne Côte des Esclaves, en Afrique*. Prefácio de Théodore Monod. Mémoires de l'IFAN, n. 51. Dakar: IFAN, 1957. 610 p.: il. Inclui textos da tradição oral: lendas, orikis e cânticos.
- \_\_\_\_\_. *Grandeur et décadence du culte de Iyámi Òṣòròngà (ma mère la sorcière) chez les yorouba*. *Journal de la Société des Africanistes*, Paris, v. 35, n. 1, p.141-243, 1965.
- \_\_\_\_\_. *La société Egbé Òrun des Àbikú: les enfants qui naissent pour mourir maintes fois*. *Bulletin de l'IFAN*, Dakar, série B, v. 30, n. 4, p.1448-1487, 1968.
- \_\_\_\_\_. *A sociedade Egbé Òrun dos Àbikú: as crianças que nascem para morrer várias vezes*. *Afro-Ásia*, v. 14, Salvador, dez. de 1983, p. 138-160. Disponível em: <[http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n14\\_p138.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n14_p138.pdf)>. Acessado em 5 de abr. 2013.
- \_\_\_\_\_. *Esplendor e decadência do culto de Iyámi Òṣòròngà: "minha mãe a feiticeira" entre os iorubás*. *Artigos: Tomo I*. São Paulo: Corrupio, 1992. p. 5-91 (Baianada, n. 9).
- \_\_\_\_\_. *Notas sobre o culto aos orixas e voduns: na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 1999. 615 p.: il.

Desta primeira edição de *ÈŞÙ/EXU/ESHU* foram impressos 1.500 exemplares pela Gráfica Santa Marta (João Pessoa/PB), impressos em papel Couchê 150g/m<sup>2</sup>, a capa, e 115g/m<sup>2</sup>, o miolo. Tipologia: Helvética, Interstate, Lucida, Plantin e Zurich. Salvador, julho de 2014.

**CORRUIPIO EDIÇÕES E PROMOÇÕES CULTURAIS LTDA.**

RUA AIROSA GALVÃO, 106, CJ. 102 – BARRA – SALVADOR/BA BRASIL. CEP: 40140-180

Tel. 55 71 3235.7558 Fax 55 71 3245.1833 e Cel. 55 71 9938.8453 [corrupio@hotmail.com](mailto:corrupio@hotmail.com)