

OLODUMARÊ, DEUS NA CRENÇA IORUBÁ, É DEUS?

Benson O. Igboin

IGBOIN, Benson O. Is Olodumare, God in Yoruba Belief, God? **Kanz Philosophia**, v. 4, n. 2, p. 189-208, dec. 2014. Tradução para uso didático por wanderson flor do nascimento.

Resumo: A questão de saber se Olodumarê – Deus na crença iorubá, como Bolaji Idowu o traduziu – é Deus é tortuosa. Assim o é porque o conceito e a crença em Olodumarê estão passando por cadeias tortuosas de análise que tentam responder à pergunta em três fases episódicas fundamentais. A primeira veio dos antropólogos ocidentais que, intencional ou inadvertidamente, “conceberam mal” Olodumarê, como completamente inferior a um Deus; o segundo estágio defendido pelos principais teólogos africanistas/iorubás “promoveu” Olodumarê ao “status” de um Deus ou melhor, insistiu que Olodumarê é Deus; enquanto a escola de descolonização está atualmente despojando Olodumarê do chamado traje helenizado do segundo período e lançando imagens “verdadeiras” dele. Cada uma dessas “verdades” sobre Olodumarê tem sérias questões auxiliares que afetam a compreensão geral de Olodumarê. Este estudo questiona as alegações de três filósofos da descolonização recentes e revela que suas peças para a moldagem de Olodumarê é inconsistente uma com a outra. Conclui-se que, antes que qualquer conceito incontroverso de Olodumarê possa ser alcançado, equivalentes alternativos de tradução (linguística) verdadeiros para a teologia iorubá e verdadeiros para o cristianismo devem ser adotados; caso contrário, as questões levantadas ainda podem permanecer sem resposta, enquanto a tese de Idowu ainda é suficiente.

Palavras-chave: Olodumarê, Exu, Problema do mal, Deus, Iorubás.

Introdução

Cada uma das religiões do mundo inicia suas discussões com a pergunta: quem é Deus? Esta questão parece ser dada como certa, pois o objetivo das religiões é estabelecer uma relação entre Deus e seus adeptos, em qualquer caso, apenas se tais religiões acreditam ou têm a ideia de um Deus. A existência de Deus também é um dado porque ele deve necessariamente existir para estabelecer tal relação. Portanto, a investigação racional sobre a existência de Deus é percebida como ultrapassando limites por alguns adeptos religiosos. Afinal, não é apenas através do moinho do racionalismo que todas as realidades podem ser determinadas! Apesar disso, a investigação filosófica sobre a existência de Deus continuou a estimular um

debate robusto. A fé e a razão têm suas funções na determinação de experiências e realidades. Uma vez que Deus é o objeto da maioria das religiões do mundo, a racionalidade e a fé são geralmente pressionadas a serviço da compreensão de Sua natureza, caráter e atividades. Mas a investigação sobre a existência de Deus, Seus atributos e o problema auxiliar do mal nas religiões ocidentais não afetaram apenas as sociedades ocidentais, para o bem ou para o mal; tais problemas também foram exportados para culturas que as religiões proselitistas – especialmente o cristianismo e o islamismo – têm evangelizado. As sociedades africanas e suas religiões foram afetadas pelas consequências do proselitismo.

O conceito e a crença em Olodumarê e Exu na religião autóctone iorubá foram severamente afetados pela conceituação ocidental. Enquanto Exu (Falola, 2013, p. 3-36) parece mais sortudo porque vários compromissos intelectuais e fenomenológicos o “resgataram” em grande parte das categorias ocidentais equivocadas e algumas deturpações intelectuais africanistas (embora não do uso teológico ocidental prático, e dificilmente poderia ser), Olodumarê parece permanecer em ambos os problemas. É isso que este trabalho busca trazer à tona para mais debates. Tais equívocos ocidentais foram refutados e, mais recentemente, Curtis Keim (2014), tendo feito uma crítica incisiva a eles, conclui que “é ciência ruim, linguística ruim e narrativa ruim” (p. 52). Keim argumenta ainda que, para contestar quaisquer crenças e ideias africanas, os estudiosos devem, antes de tudo, entender as línguas africanas e também utilizar teorias que sejam consistentes com os africanos. Segundo ele, “quem quer estudar a África em profundidade precisa aprender as línguas africanas, porque a linguagem é a chave principal para entender como as pessoas organizam mentalmente o mundo ao seu redor” (p. 4). A importância do desafio de Keim pode ser deduzida do fato de que ele cobriu nitidamente duas fases anteriores de nosso discurso, a saber: as concepções errôneas dos antropólogos ocidentais sobre o sistema de crenças africano e a dependência dos africanistas das teorias ocidentais sobre a África sem recorrer à compreensão do sistema de línguas africano. Este estudo, portanto, argumenta que os descolonizadores não podem refutar com sucesso a conclusão de Idowu sem fornecer uma exploração linguística alternativa de Olodumarê.

Definindo o ritmo com Bolaji Idowu: *Olodumarê, Deus na crença iorubá*

Bolaji Idowu é considerado o pai dos estudos religiosos iorubás meticulosamente trabalhados, correta ou incorretamente, para desmentir e corrigir as noções e termos depreciativos que foram usados para descrever as divindades da religião africana como um todo e a religião iorubá em particular por alguns escritores europeus (Olupona, 2011, p. 35). Lere Adeyemi (2013) defende recentemente que esses antropólogos europeus utilizaram a teoria evolutiva em suas investigações sobre epistemologias e fenômenos religiosos africanos. Uma vez que o impulso dessa estrutura teórica é a “sobrevivência do mais apto” e deve haver literalmente, e necessariamente, um “apto” e um “mais apto” para que “o mais apto” exista logicamente no domínio da história e prática religiosa comparativa, deuses africanos tiveram de ser transformados em bodes expiatórios por muitos dos antropólogos europeus (p. 291-292). Na verdade, Max Muller aplicou a teoria da evolução em seu estudo das religiões asiáticas e ocidentais e chegou à conclusão de que existem semelhanças e diferenças gritantes nas várias religiões do mundo. Foram seus esforços que resultaram na Religião Comparada como disciplina, cujo cerne é: “quem conhece um, não conhece nenhum” (Umejesi, 2010, p. 119-136). Um dos princípios da Religião Comparada é que nenhum estudioso deve julgar moralmente qualquer religião como superior ou inferior. No sentido real, no entanto, esse princípio é mais percebido em função de não ser respeitado. É essa mentalidade teórica que produziu termos depreciativos como “adoração de ancestrais”, “fetichismo”, “nativo”, “primitivo”, “pagão”, “superstição”, “adoração de ídolos”, “animismo”, “selvagem” e assim por diante, para descrever as realidades religiosas africanas (ver Keim, 2014; Idowu, 1973, para análise e refutação dessas terminologias).

Em seu pequeno livro, *God in Nigerian Belief*, Idowu apresenta uma natureza e caráter universalista de Deus. Ele esclarece que Deus é um, embora seja percebido de maneira diferente por diferentes pessoas usando suas diferentes lentes culturais. De acordo com ele:

A grande verdade que o mundo inteiro ainda tem que aprender é que só existe um Deus e não muitos; que Deus não é monopólio de nenhuma raça ou nação em particular; que o mundo inteiro pertence a Ele; e que, neste mundo, não há um lugar onde Ele tenha se deixado sem testemunho. Portanto, Ele se revela em todos os lugares, embora a revelação seja apreendida de forma variada de acordo com a capacidade de cada povo. Essas diferenças de apreensão, afetadas ainda por outros fatores, podem resultar em uma imagem incompleta ou mesmo distorcida de Deus; mas, no entanto, é uma imagem Dele. (Idowu, 1963, p. 9)

É baseado nessa mentalidade que Idowu discute as nuances religiosas de Deus e também apresenta um periscópio que desvenda a natureza pluralista geralmente atribuída à sociedade nigeriana. Em seu discurso religioso sobre Deus para vários grupos étnicos na Nigéria, Idowu, no entanto, não faz um inventário de Deus diferenciando a África pré-missionária e pré-colonial, um inventário diferente sobre Deus na África pré-missionária e pré-colonial, um padrão de pensamento que caracteriza os quadros mais amplos de seus argumentos e o uso do termo “tradicional”.

Mas em seu livro, *Olodumare: God in Yoruba Belief*, Idowu (1996) estuda, detalhada e cuidadosamente, o nome, a natureza e os atributos da divindade iorubá Olodumarê, começando com uma análise linguística minuciosa. Segundo ele, Olodumarê não é apenas o senhor do céu e da terra, ele também é o criador que igualmente desfruta de atributos como onipotência, onisciência, omnibenevolência etc., como Deus na crença cristã. Ele acredita que Olodumarê apenas poderia ser concebido nesses termos, como suas operações no céu e na terra evidentemente demonstram. Embora Olodumarê seja onipotente, ele tem um séquito de ministros responsáveis, chamados de divindades que são dotados de poderes quase absolutos para realizar suas respectivas atribuições. Ele argumenta que isso é necessário em uma estrutura hierárquico-teocrática. Divindades como Obatalá, Exu e Orumilá recebem as responsabilidades de moldar a estrutura humana, inspecionar a adoração e divinação, respectivamente. “Pelas funções dessas divindades e pela autoridade que lhes é conferida, elas são ‘onipotentes’ dentro de seus limites. Mas sua ‘onipotência’ é limitada e inteiramente sujeita à autoridade absoluta do próprio criador” (p. 45).

Idowu (1996), reagindo ainda mais às concepções errôneas dos europeus, promulgando uma verdade sobre a religião iorubá e contribuindo para o conhecimento, sugere que os iorubás têm uma noção de “monoteísmo difuso” (p. 221). Suas intenções são duas: primeiro, ele acredita que a noção de monoteísmo difuso enfatiza os detratores que viam a religião iorubá como politeísta; se fosse politeísta, Olodumarê não desfrutaria da preeminência de estar em sua própria classe. Em segundo lugar, sendo difusamente monoteísta, a noção de delegação de poderes a divindades subordinadas poderia ser sustentada. A ideia de delegação de poderes às divindades pressupõe que, em primeiro lugar, Olodumarê é a fonte dos poderes que estão sendo exercidos e, em segundo lugar, as divindades estão de fato representando Olodumarê em vez de estarem em Seu domínio de influência “absolutamente absoluto”. O uso de “absolutamente absoluto” é deliberado. Os iorubás, é preciso enfatizar novamente, acreditam que, embora as divindades tenham algum nível de autoridade absoluta para tomar algumas decisões, essa autoridade não pode ser completamente absolutizada em seus respectivos seres, mas sim uma função do poder delegado.

A absolutização da autoridade das divindades, portanto, é de responsabilidade, em última instância, da autoridade absoluta de Olodumarê. Ao insistir nesse ponto, escreve Idowu (1973, p. 135), em *African Traditional Religion: A Definition*:

Não conheço nenhum lugar na África onde a supremacia não seja concedida a Deus. Como isso é muito verdadeiro para os iorubás, é por isso que concluo que sua religião só pode ser adequadamente descrita como monoteísta. Modifico esse “monoteísmo” com o adjetivo “difuso”, porque aqui temos um monoteísmo no qual existem outros poderes que derivam das divindades com tal ser e autoridade que podem ser tratados, para fins práticos, quase como fins em si mesmos.

Osadolor Imasogie (1985) também concorda com a estrutura do monoteísmo “implícito” ou “difuso”. Para ele, aparentemente estudando a natureza sociológica do reino do Benim, argumenta que a religião africana poderia ser descrita como “monoteísmo burocrático” (p. 63). Obviamente, os reinos Iorubá e do Benim são hierarquicamente estruturados de tal forma que o *obá* ou rei assume a autoridade máxima, enquanto as outras pessoas tituladas, dependendo de seus

status, exercem alguma forma de autoridade. No sentido do monoteísmo difuso, os poderes são devolvidos a outras divindades no reino sobrenatural; esse reino sobrenatural é replicado politicamente, justificando assim o rei iorubá como o vice regente de Deus. Na estrutura burocrática, são criados departamentos especiais com regras e regulamentos que orientam as operações dos chefes de unidades. Como a decisão final em grandes assuntos cabe ao chefe do executivo, Idowu e Imasogie concluem que Olodumarê ou Osanobuwa (nos reinos Iorubá e do Benim, respectivamente) ocupam esse cargo principal.

Portanto, o que está implícito no organograma do monoteísmo difuso é que, embora as divindades subordinadas tenham alguma autoridade delegada, elas não se opõem à personalidade, à essência e ao status de Olodumarê. Esse é o ponto alto do argumento de Idowu: A religião iorubá tem o orgulho de ser uma religião monoteísta; o monoteísmo é concebido como a forma mais elevada de “evolução” religiosa. Idowu, justo consigo mesmo, diz que essa conclusão sobre a supremacia de Olodumarê deriva de “algumas tentativas explicativas sobre o assunto”, embora essas tentativas sejam de fato rigorosas e difíceis (Idowu, 1996, p. 32).

Até que ponto os esforços de Idowu representam a verdade e a religião iorubá “tradicionais”? Essa é a pergunta crucial que suscita este trabalho. Nesse meio tempo, devido às reações que as tentativas de Idowu geraram, é necessário esclarecer brevemente o conceito de “tradicional”. A tradição é geralmente e genericamente vista como “antigo”. Ela conota um padrão de comportamento ou ação estabelecido há mais tempo em uma comunidade. Também é descrita como uma história de continuidade ininterrupta, livre de interrupções e estimada pelos praticantes. Tradição pode ser entendida ainda como opiniões, crenças e práticas que sobreviveram por muitas gerações, mas que são fiéis à sua origem (Bruns, 1991, p. 1-21; Odimegwu, 2007, p. 290-300; Igboin, 2014, p. 79-97). A questão premente que surge é se a tradição é fixa ou fluida. Com referência específica à África, tradição é descrita como as opiniões, crenças e práticas das pessoas antes da entrada do cristianismo, do islamismo e do colonialismo. Hobsbawm e Ranger argumentaram que, depois disso, ou seja, após a incursão do comércio de escravizados, do

cristianismo, do islamismo e do colonialismo, podemos falar de “tradição inventada”. De acordo com eles, uma tradição inventada constitui:

[Um] conjunto de práticas, normalmente regidas por regras aceitas de forma aberta ou tácita, de natureza ritual ou simbólica, que busca inculcar certos valores e normas de comportamento por meio da repetição, o que implica automaticamente a continuidade com o passado. De fato, sempre que possível, elas normalmente tentam estabelecer continuidade com um passado histórico *adequado* (Keulder, 2008, p. 151).

Hobsbawm e Ranger elucidam ainda que as tradições provavelmente serão “inventadas” quando e se:

[Uma] rápida transformação da sociedade enfraquece ou destrói os padrões sociais para os quais as “velhas” tradições foram projetadas, produzindo novos padrões aos quais elas não se aplicam, ou quando essas velhas tradições e seus portadores e promulgadores institucionais não se mostram mais suficientemente adaptáveis e flexíveis, ou são eliminados de outra forma: em suma, quando há mudanças suficientemente grandes e rápidas no lado da demanda ou da oferta (p. 151).

Argumenta-se que muitos africanos importantes abandonaram suas tradições “tradicionais” em face do tráfico de escravizados, das missões estrangeiras e do colonialismo. Nesse processo, era preciso lutar junto com os nacionalistas, manter suas posições “políticas tradicionais” ou obter favores por meio de tradições “criadas” que viciaram ou corromperam suas tradições “tradicionais”. Por exemplo, Jacob Olupona (2011) relata o “pedido nada tradicional” do mestre colonial, convidando o Ooni¹ de Ilê-Ifé (considerado pelos iorubás como um deus, um rei divino ou sagrado) a viajar para Lagos para testemunhar em uma questão envolvendo o Elepe² de Epe, em Ijebu Remo, e o Akarigbo³ de Ijebu Remo como tendo grande perspectiva política para Ilê-Ifé, mas não sem a consequência de reinventar a tradição. O Akarigbo considerava pouco tradicional o uso da coroa de contas pelo Elepe de Epe. O então reinante Ooni, Adelekan Olubuse I, também observou a transição e a invenção da tradição quando lembrou ao Elepe de Epe que “se fosse nos velhos tempos”, ele teria convidado o Elepe para ir a Ilê-Ifé por profanar

¹ Título do governante do reino de Ilê-Ifé, no estado nigeriano de Oxum (N. da T).

² Título do governante da cidade de Epe, no estado nigeriano de Lagos (N. da T).

³ Título do governante do reino de Remo, no estado nigeriano de Ogum (N. da T).

a tradição e mandaria “decapitá-lo” (p. 42). O que isso indica imediatamente é que o Ooni reconheceu que havia perdido a tradição e a tradição que lhe conferia o direito de decapitar qualquer pessoa que ousasse desobedecer à sua ordem. A perda da tradição significa, portanto, a perda do poder inerente a ela. De acordo com Olupona (2011, p. 41):

A visita sem precedentes de um Ooni a Lagos foi assustadora para todos os obás⁴ iorubás, incluindo o Alafim⁵ de Oyó. Antes dessa visita, era um tabu para um Ooni deixar a cidade de Ilê-Ifé. Os outros obás iorubás viram o anúncio da viagem com tanto alarme e seriedade que decidiram desocupar seus palácios e permanecer fora de sua cidade durante a visita.... Embora a visita do Ooni possa ser interpretada como um sinal de capitulação do centro tradicional e da sociedade de Ilê-Ifé em relação ao novo centro colonial de Lagos, a visita também sinalizou uma reinvenção da tradição.

O sentido de capitulação da tradição e de seus poderes pode ser deduzido da definição do Obá de Benim⁶: “Governante tradicional significa o chefe tradicional de uma comunidade étnica cujo banco conferiu a mais alta autoridade tradicional ao titular desde antes do início do domínio britânico” (*apud* Keulder 2008, p. 152). Aqui, vemos que a tradição é definida mais em termos da realidade política da época do que da epistemologia religiosa ou cultural imaculada. Certamente, eles perderam a essência da ideia de autoridade tradicional de Max Weber, que alguns acreditam erroneamente que ainda carregam, portanto: “[tradição]... a autoridade do ‘eterno ontem’, ou seja, dos costumes santificados por meio do reconhecimento inimaginavelmente antigo e da orientação habitual de conformidade. Essa é a dominação ‘tradicional’ exercida pelo patriarca e pelo príncipe primordial de outrora” (*apud* Keulder, 2008, p. 152).

Nossa evitação do termo “tradicional” é diferente do motivo de John Bewaji (2012) para não utilizar a expressão “religiões tradicionais africanas” (p. 166), que Idowu usa com concordância, embora use religião no singular (Idowu, 1973). Bewaji afirma que o cristianismo e o islamismo são tradicionais para os israelenses e árabes, respectivamente, da mesma forma que a religião africana é tradicional para os

⁴ Obá é a denominação geral dos títulos de governantes de reinos iorubás da Nigéria (N. da T).

⁵ Título do governante do Império de Oyó, na atual Nigéria (N. da T).

⁶ A referência aqui é ao antigo reino do Benim, também conhecido como Edo, na Nigéria. Não confundir com o país Benim, também na África Ocidental (N. da T).

africanos. Uma vez que eles (cristãos e muçulmanos) não acrescentariam o tradicional às suas religiões, é absurdo que os africanos continuem a acrescentar o tradicional à sua religião. Bewaji (2012) conclui que “tradicional” é um dos termos depreciativos que os europeus usaram para descrever a religião dos africanos, “como se o Islã e o cristianismo não fossem as crenças tradicionais do povo do deserto da Arábia” (p. 176).

Consequentemente, a pergunta é reafirmada: até que ponto Bolaji Idowu é fiel à “tradição” iorubá ou à “tradição inventada” iorubá em seu estudo e interpretação das divindades religiosas tradicionais iorubás, especialmente Olodumarê? O ponto principal da exposição a seguir é que Idowu – e outros importantes teólogos africanistas – ajudam, consciente ou inconscientemente, os pesquisadores europeus por meio da adoção linguística e conceitual inadequada ou arbitrária dos fenômenos religiosos iorubás por meio da explicação dos conceitos religiosos ocidentais. Por exemplo, o bispo Samuel Ajayi Crowther traduziu deliberadamente “Deus na Bíblia como Olodumarê (ou Olorum), os nomes tradicionais iorubás para sua Alta Divindade” (Abimbola, 2006, p. 57-58). Da mesma forma, Satanás ou Diabo na Bíblia se tornou Exu, apesar de suas diferenças. Com isso, esses africanistas invariavelmente se encaixaram nas mesmas categorias conceituais ocidentais que pensavam evitar ou às quais reagiam. Mas até que ponto os filósofos da descolonização são fiéis e leais à tradição iorubá de uma conceitualização coerente de Olodumarê?

John Ayotunde Bewaji: Exu não é inimigo de Olodumarê

É preciso entender a força propulsora por trás do esforço de descolonização de Bewaji no que diz respeito ao argumento teísta iorubá. Bewaji, como muitos outros filósofos africanos, acredita que o Ocidente fez muito para distorcer os fatos e a realidade na África e sobre a África. Infelizmente, são as versões distorcidas que passaram a definir amplamente os africanos e a África no contexto global. Por exemplo, Bewaji (2012) reage ao argumento de Pearce de que a filosofia africana não tem modos de pensamento independentes e autóctones; e como a filosofia africana

carece de espontaneidade, ela representa “uma combinação de linhas de pensamento filosófico contemporâneo” (p. 400). Bewaji argumenta que a ignorância de Pearce pode ter se originado do fato de ele não ter lido as obras de pensadores africanos como Nyerere, Nkrumah, Awolowo, Diop, Mazrui etc., ou de sua leitura equivocada de outros, como Gyekye; conseqüentemente, ele acredita que a filosofia africana poderia ser melhor descrita como etnofilosofia. De acordo com Pearce,

a filosofia africana não surgiu de um reconhecimento espontâneo da singularidade da religião tradicional africana, mas do trabalho de missionários ocidentais e seus seguidores com interesses bem definidos em moldar as crenças das pessoas. A própria justificativa da filosofia africana está na filosofia ocidental ou na curiosidade teológica dos missionários europeus. Ela não é autônoma (*apud* Bewaji, 2012, p. 402).

Bewaji chama esse modo de pensar de “procedimento do ovo e da galinha”, uma “tática ofuscante que visa a criar a ilusão de criatividade argumentativa” (p. 402), o que não corresponde à realidade. Além disso, Bewaji reage:

Primeiro, os estudiosos teólogos cristãos africanos pioneiros na África são unânimes em celebrar a chamada religiosidade dos africanos (Idowu, 1962). Se isso estiver correto, não se deve deixar de entender todo o objetivo de cristianizar os “pagãos”, suplantando assim, à força, uma superstição por outra (p. 402).

Os missionários ocidentais e seus aprendizes africanos, insiste Bewaji, colaboraram para negar à crença africana o status de religião ou “qualquer coisa autóctone digna do discurso racional” (p. 403).

Entre outras questões consideradas aberrantes para a religião tradicional iorubá está o problema filosófico do mal, que é importado para a religião por meio da suposição, embora incorreta, da onipotência de Olodumarê. De acordo com Bewaji, o problema do mal não surgiu, não surge e nem mesmo precisa surgir no plano filosófico, religioso e teológico iorubá se Idowu for fiel à religião tradicional iorubá. Se Olodumarê, como Idowu o apresenta, é o criador do universo, segue-se, portanto, que Olodumarê criou tanto o bem quanto o mal, já que ambos fazem parte da criação (Bewaji, 1998). Pensar que Olodumarê criou apenas o bem e não o mal é dizer que ele criou apenas uma parte da criação. Na religião iorubá, tanto o bem quanto o mal são vistos com um propósito, pois, por sua vez, criam oportunidade função para outras criaturas, por exemplo, herbalistas e curandeiros. Como os reis,

as divindades, as bruxas, os anciãos etc. derivam seus poderes de Olodumarê, a distribuição desses poderes, para o bem ou para o mal, em última análise, está sujeita a Olodumarê, que os criou *ab initio*. Portanto, isso não refuta o poder de Olodumarê, já que, por ser poderoso, ele é capaz de criar e, de fato, criou tanto o bem quanto o mal.

Bewaji (1998) argumenta que ele evita o uso de termos patrísticos ou escolásticos como onipotência e onisciência ao descrever Olodumarê, termos que Idowu usa livremente para descrever Olodumarê. Usar esses termos sugeriria que a pessoa está se referindo a Deus, ao que parece. O motivo é que evitá-los fornece uma válvula de escape contra o intratável problema filosófico do mal. Na tradição judaico-cristã, a onipotência e a onisciência de Deus criam espontaneamente uma incompatibilidade com o mal. Nessa tradição, o antagonista mais virulento de Deus é Satanás. Infelizmente, os tradutores, erroneamente, “subscreveram” ou “sacrificaram” Exu como Satanás ou Demônio. Na tradição iorubá, de acordo com Bewaji, dizer que Olodumarê consulta Orumilá sobre mistérios complicados da existência, até mesmo de, e sobre, ele mesmo como o Ser Supremo, não significa que Olodumarê não tenha sabedoria ou conhecimento superior, ao contrário do que Idowu afirma sobre a tradição iorubá. Os iorubás concebem “o corpus de Ifá como a incorporação da sabedoria de Olodumarê como legada a Orumilá”. Da mesma forma, o fato de Obatalá ter recebido a responsabilidade da criação é um privilégio de Olodumarê, já que, em última análise, a criação é atribuída a Olodumarê. Bolaji Idowu deve ter realmente perdido esse ponto teológico se pensou que o status de Orumilá, como possuidor de sabedoria, diminui o de Olodumarê. Será necessário entender, por exemplo, que quando o Apóstolo Paulo falou sobre “Cristo, a sabedoria e o poder de Deus”, ele não está dizendo que Cristo está acima de Deus na Divindade, nem supôs que Deus não tem sabedoria e poder, nem que eles são limitados em Deus. É o fato (para fins práticos) de que a demonstração mais visível da sabedoria e do poder de Deus é Cristo ou em/por meio de Cristo, que tanto os judeus quanto os gentios tiveram dificuldade de compreender (I Coríntios 1: 23-24).

Existe a possibilidade de que, se e quando alguém compreender as tradições religiosas de outra pessoa, se possa desvendar e desvelar os mistérios de sua própria

tradição sem comprometé-las. Também reconhecemos como uma ressalva a essa possibilidade o fato de que, se não for bem administrada, ela pode produzir resultados injustificados, ou seja, minar as tradições de uma pessoa ou sobrepujá-las às de outra. Idowu pode ter se situado em qualquer uma dessas complexidades. Mas Bewaji também parece não estar completamente livre delas. Em seu *Olodumare: God in Yoruba Belief and the Theistic Problem of Evil*, aqui analisado, Bewaji, conforme observado acima, evita tecnicamente os termos “onipotência e onisciência”. Em sua meticulosidade hábil, ele se limita a expressões como “Olodumarê iorubá”, “Deus cristão” e “Javé do Antigo Testamento” (Bewaji, 1998). O uso desses “adjetivos” dá um significado específico e culturalmente vinculado aos deuses. Porém, em algumas ocasiões, ele usa “Deus” sem essas qualificações, de forma não intencional, mas obviamente criando confusão na compreensão e na defesa de sua metodologia de descolonização.

Bewaji prossegue com os esforços de descolonização em seu *Esu and Liminality in the Yoruba Thought System: A Leadership Perspective* (2013, p. 131-153). Nessa última obra, ele faz tentativas frenéticas e bem-sucedidas de despir Exu das vestimentas árabes e helenísticas e defende a natureza de outras divindades com o objetivo de desafiar “os membros da sociedade a viver padrões morais mais elevados, conforme exigido pelos ancestrais, pelas divindades, pelo Ser Supremo e pelos membros vivos da sociedade” (Falola, 2013, p. 23). Portanto, embora Bewaji critique o artigo de Adeleke (2005, p. 11-31) *Even the Gods are Fools*, ele aparentemente trabalha contra os mesmos princípios culturais ou tradicionais que ele acha que está protegendo ou defendendo. Por exemplo, ele defende Exu por ter sido íntegro ao decidir enterrar o décimo boi que estava causando problemas para as três mulheres a quem ele (Exu) havia dado dez bois como recompensa por tê-lo ajudado (Exu) a vender uma cabra. Bewaji diz que Exu poderia ter sido acusado de furto ou roubo se tivesse pegado o boi extra e adicionado à sua conta.

Posso não ser adepto da tradição iorubá, mas o enterro de um boi que deveria ter sido colocado em um empreendimento produtivo precisa de uma investigação cultural e tradicional crítica. Além disso, o próprio Bewaji (2013) sugeriu nos parágrafos anteriores que existe um formato tradicional aceitável de

compartilhamento entre os iorubás ao compartilharem esse boi extra. Em suas próprias palavras: “Na Iorubalândia, há tradições culturais para compartilhar coisas; a idade, o estado civil ou outros status sociais e religiosos poderiam ter entrado em jogo para determinar quem deveria ficar com mais em circunstâncias como as que estão sendo consideradas aqui” (p. 138). A pergunta imediata é: por que Exu não resolveria o dilema recorrendo a qualquer uma dessas tradições culturais iorubás de partilha? Quão plausível é afirmar que Exu “foi criativo e intelectualmente reflexivo dos elementos da cultura iorubá de agradecer aos ancestrais que tornaram possíveis as condições de nossa existência como pessoas cultas em primeira instância?” (p. 138). É de se perguntar se esse tipo de oferenda que contraria os ditames culturais seria aceito pelos ancestrais que os iorubás acreditam ser modelos morais. O único ato de justiça, ao que me parece, era Exu ter aderido à fórmula tradicional e aceitável de partilha dos iorubás. O veredito: Exu não resolveu o problema nem manteve a tradição dos iorubás; portanto, nesse caso, ao contrário do que Bewaji defende, ele (Exu) não pode oferecer qualidades de liderança reproduzíveis para as sociedades iorubás ou africanas contemporâneas.

Bewaji complica ainda mais sua filosofia de descolonização ao defender relatos irreconciliáveis sobre Exu. Enquanto Bewaji (1998) disse anteriormente que Exu não se opõe a Olodumarê na tradição iorubá, e que é por isso que o problema filosófico do mal é completamente inexistente, e que “Exu, como um bom ministro de Deus”, aplica a lei: “Ele [Exu] é, portanto, cortejado e até subornado”. Em um trabalho posterior, Bewaji (2013) afirma o seguinte: “É óbvio que Exu não poderia ser controlado, subornado, assediado ou intimidado por ninguém, inclusive por Olodumarê, o Ser Supremo” (p. 141). O que se depreende dessas contradições óbvias em vez da oposição entre Exu e Olodumarê e do capricho moral? Entretanto, elas não formam uma base para Olodumarê depor Exu, pois a coexistência delas não constitui “polaridades absolutas no mundo iorubá” (p. 145).

A mesma suposta defesa primorosa de Orumilá também pode ser decifrada aqui. Embora Bewaji refute corretamente a atribuição de Adeleke de trapaceiro nas histórias narradas por ele, o primeiro, na tentativa de apresentar uma quintessência salutar de Orumilá, perdeu um aspecto significativo da divindade que ele prescreveu

para a retidão moral. Esse aspecto é o orgulho ou a pomposidade que o conhecimento geralmente provoca. Isso precisa ser ressaltado aqui brevemente. De acordo com Adeleke (2005), Orumilá contou como, em várias ocasiões, ele resolveu enigmas complexos para diferentes personalidades animais, como cachorro e pomba. Ele concluiu dizendo: “Até eu resolvi o que diz respeito a Deus” (p. 24). Se a palavra “até” conota uma ênfase maior para comparação, indicando o grau ou a superioridade que se dá a uma realidade, ideia ou conceito, não se pode deixar de pensar que, contextualmente, Orumilá dá a entender que, se ele conseguiu resolver um enigma que o próprio Olodumarê não conseguiu resolver, seu público deveria reconhecer a extensão de sua superioridade em relação a Olodumarê, ou que ele (Orumilá) deveria ser considerado a única personificação do conhecimento. Independentemente da justificativa epistemológica que os filósofos descolonizadores possam dar, não deixa de ser verdade que o conhecimento infla e, nos iorubás, assim como em muitas outras sociedades africanas, ao mesmo tempo em que apreciam o conhecimento, eles abominam a exibição arrogante dele.

O ambiente tradicional africano/iorubá não elogiaria a sagacidade intelectual desprovida de virtudes e valores morais. Os mitos, folclores, histórias, ditados, provérbios etc., promulgam copiosamente lições morais e princípios orientadores. Bewaji também erra o ponto ao tentar repudiar o significado moral do mito de Oxum e de sua co-esposa, e rival, Obá. Obá procurou Oxum para saber o segredo de seu sucesso na cozinha; a rival respondeu, mentindo para Obá, que usava suas orelhas para cozinhar para os reis. Adeleke extraiu a importância moral do mito, observando que, em vez de Oxum mentir para Obá que ela (Oxum) estava usando sua orelha para preparar refeições suntuosas para os reis, o que lhe rendeu um lugar de destaque no reino, ela deveria ter se recusado honrosamente, não dizendo nada ou contando a verdade (p. 16-17). No entanto, Bewaji (2013) critica Obá por ser “intelectualmente acrítica” ou por não ter discernimento ao dar ouvidos “irrefletidamente” (p. 137) à mentira contada por Oxum. Explicitamente, Oxum é pintada como possuidora de mais proezas intelectuais do que Obá, enquanto esta última buscou humilde, honesta e sinceramente uma solução para seu problema. Só podemos pensar em como essa superioridade intelectual está distorcendo o escalão

de liderança e governança hoje em dia, e os efeitos sobre as massas, as vítimas irrefletidas!

Entretanto, nosso interesse no artigo de Adeleke é que, ao classificar e exemplificar a tolice dos deuses (Oxum, Exu e Orumilá), ele obviamente não menciona Olodumarê. A implicação imediata disso para nós aqui é que Olodumarê não é equiparado às deidades (divindades); Ele está em sua própria classe. Ou é sugestivo que, depois de ver as ações de Olodumarê, ele não tenha conseguido identificar nenhum ato de tolice ou trapaça que O colocasse em tal enigma normativo. Isso pode sugerir ainda mais uma quintessência superlativa de Olodumarê, que se eleva acima do alcance das três principais divindades do panteão iorubá, pois, como Adeleke (2005) conclui sobre essas divindades, a tolice que elas exibiram “parece colocar um ponto de interrogação em sua confiabilidade e fidedignidade como seres que possuem *atributos e poderes* sobrenaturais” e, como tal, “as divindades não são melhores do que os humanos” (p. 31). Tenho certeza de que nenhuma pessoa iorubá dirá isso sobre Olodumarê, apesar do fato de ele não ser todo-bom, todo-poderoso e todo-amoroso.

Mas, finalmente, Bewaji (2012) desaprova o uso de Deus Supremo para se referir ao Ser Supremo. De acordo com ele, é “condescendente” conceber Olodumarê ou o Ser Supremo como Deus Supremo, como fizeram John Amanze e Kola Abimbola. Pensar em Olodumarê nessa categoria de gênero neutro significa que “talvez não consigamos determinar se ele é um Ele, um Isto ou um Ela”, o que é uma comparação injusta. Essa comparação imprecisa é resultado do fracasso ocidental, ou seja, de uma comparação injusta:

ver analogias de simbolismo e equivalência de doxografia se deve a um contexto histórico pobre que obscurece as percepções, levando a representações errôneas e atribuições equivocadas das ideias dos africanos; afinal, o que poderia ser mais análogo do que as ideias cristãs de espíritos, anjos, a Trindade, o Cristo, os patriarcas e o Ser Supremo, com as ideias africanas de divindades, espíritos, ancestrais, deidades e o Ser Supremo?(137)

Que outro argumento pode ser apresentado a partir dessa pergunta senão o de que o Ser Supremo, Olodumarê, é Deus? Ele conclui que, em um mundo multicultural em que vivemos, todos os objetos de adoração nas religiões mundiais

possuem a mesma noção de “divindade, Ser Supremo, um Absoluto, um Ideal Universal”, o que torna ignorante referir-se a qualquer indivíduo ou grupo religioso como idólatra ou pagão (p. 165).

Fayemi Ademola Kazeem: Olodumarê, não Deus

Enquanto o foco da descolonização de Bewaji era Exu, Fayemi Kazeem se concentra intensamente em Olodumarê. Ele também discorda da conclusão de Idowu, que argumentou que Olodumarê é Deus. Em seu artigo *The Concept of “Olodumare” in Yoruba Language: An Exercise in Conceptual Decolonization*, Kazeem (2007, 301-314) declara que seu objetivo é responder ao chamado para a descolonização filosófica dos conceitos africanos, que foram revestidos com categorias conceituais ocidentais. De acordo com ele, essas categorias vitrificaram os significados tradicionais dos conceitos e, nesse processo, os iorubás estão perdendo sua herança. Ele define “a descolonização filosófica como um engajamento intelectual conceitual, crítico, comparativo e reconstrutivo” (p. 301). Segundo ele, Kwasi Wiredu conclamou os filósofos africanos que se prezam a pensar e a desenvolver conceitos primeiro em seus respectivos idiomas africanos. De acordo com Wiredu, “você deve tentar pensar os conceitos em seu próprio idioma africano e, com base no resultado, analisar a inteligibilidade dos problemas associados ou a plausibilidade das soluções aparentes que o tentaram quando você os ponderou em algum idioma colonial” (*apud* Kazeem, 2007, p. 304).

Em resposta a isso, Kazeem fundamenta sua descolonização filosófica na silabificação (divisão em sílabas) de Olodumarê, conforme feito por Bolaji Idowu. Nesse esforço, embora não seja “totalmente satisfatório”, ainda assim “o nome [Olodumarê] conota alguém que tem a plenitude ou a grandeza superlativa; a majestade eterna da qual o humano depende” (p. 304). Ele argumenta que Olodumarê não é Deus pelo fato de que o primeiro não possui atributos como onipotência, onisciência e onibenevolência, que são atribuídos ao segundo, os mesmos que se tornaram filosoficamente tendenciosos e problemáticos no Ocidente. Ele cita Godwin Sogolo para reforçar seu argumento. Sogolo escreveu que

Olodumarê “sabe mais do que nós, mas, ao contrário do Deus cristão, ele não sabe tudo. Ele (Olodumarê) é mais poderoso do que nós, mas não é todo-poderoso. Deus, na África, é mais benevolente do que nós, mas Ele também pode fazer o mal e, portanto, não é onibenevolente” (p. 308). Kazeem afirma que, embora Olodumarê não tenha “o mesmo significado de conteúdo equivalente ao conceito de ‘Deus’ no sistema de pensamento ocidental”, Olodumarê não é superior nem inferior a Deus (p. 307-308).

É instrutivo afirmar aqui que a silabificação de Olodumarê feita por Idowu é a premissa sobre a qual Kazeem argumenta que Olodumarê não é Deus. Embora Kazeem não considere satisfatória a silabificação de Olodumarê feita por Idowu – a mesma premissa que levou Idowu a concluir que Olodumarê é infinito, onipotente e onisciente, pela qual Idowu está sendo duramente criticado – Kazeem não fornece uma silabificação paralela de Olodumarê, mas parte do mesmo ponto que Idowu para chegar a uma conclusão diferente da dele. Nesse caso, Kazeem tampouco é fiel à metodologia teórica de descolonização de Wiredu, na qual ele, com aprovação, afirma se basear. Como era de se esperar, já que o objetivo declarado de Kazeem era descolonizar “Olodumarê na língua iorubá”, o melhor e mais seguro lugar para começar teria sido fornecer uma análise linguística alternativa de Olodumarê. Embora Idowu possa estar errado, não se pode tirar dele o fato de ser versado no idioma, na tradição e na teologia iorubás. Sua análise linguística de Olodumarê precisaria ser superada ou criticada antes que a verdadeira descolonização de Olodumarê pudesse ser realizada. Além disso, Jacob Olupona (2011) acusa Idowu e outros pioneiros dos estudos religiosos autóctones de não aderirem estritamente aos princípios da história comparativa das religiões, adotando “uma abordagem espúria” (p. 21) desenvolvida de acordo com suas experiências na formação religiosa ocidental. Mas, até o momento, não há nenhum estudo que tenha criticado a análise linguística feita por Idowu, apesar de sua estrutura aparentemente inaceitável.

Kazeem (2007) ressalta que a relevância de Olodumarê só pode ser percebida quando ele é completamente despojado das categorias e atributos divinos. Embora Olodumarê não tenha criado as divindades primordiais, ele as trouxe à existência para ajudá-lo nos diferentes departamentos do mundo. Entretanto,

Olodumarê não tem autoridade absoluta sobre as divindades que trouxe à existência. Novamente, como as divindades são quase autônomas, o mal só é concebido, em última instância, como resultado de Olodumarê. Conseqüentemente, o intratável problema filosófico do mal não existiria entre os iorubás. Além disso, na sociedade humana, particularmente nas democracias conflituosas africanas contemporâneas, como fica evidente na rivalidade perene e insalubre entre os braços executivo e legislativo do governo (podemos acrescentar o judiciário em estado de coma): “As valiosas lições da interação harmoniosa entre ‘Olodumarê’ e outros agentes causais na ordem cosmológica iorubá são altamente significativas para a resolução desses problemas” (p. 310). De fato, “se a sociedade fosse teleguiada por crenças religiosas tradicionais em ‘Olodumarê’ e divindades, as pessoas teriam medo da justiça instantânea. O medo de incorrer na ira dos deuses manteria as pessoas longe de ações imorais e ilegais, garantindo assim a justiça social, a paz e a ordem” (p. 311).

Pode-se dizer, sem equívocos, que a democracia prospera em meio à tensão. A democracia também é diferente da teocracia, que é predominante no ambiente tradicional iorubá. Se a solução política de Olodumarê de Kazeem deve se encaixar na democracia, primeiro devemos voltar à monarquia, no qual os reis, como representantes de Olodumarê, às vezes, contra a natureza deste último, absolutizavam a autoridade e se tornavam ditatoriais. Se Olodumarê não era ditatorial em sua disposição para com as divindades, continua sendo um ponto crítico de investigação desvendar como e por que seus representantes deveriam ser. Entretanto, o que é mais sério é que Kazeem apenas romantiza a história passada dos iorubás, tanto em nível sobrenatural quanto corpóreo. Abimbola (2006), por exemplo, observa que houve sérias tensões, guerras civis, comportamentos imorais, disputas políticas etc., que tiveram efeitos devastadores sobre a nação iorubá (p. 45). Sob o risco de sermos acusados de defender o cristianismo, o islamismo ou o colonialismo, devemos afirmar que nossa tentativa de descolonização deve refletir um passado histórico e mítico verdadeiro e correto. Kazeem afirma que foram as influências ocidentais que trouxeram injustiça e decadência moral às sociedades iorubás. Isso é ofensivo para a descolonização: se não houvesse casos de injustiça,

imoralidade, guerra etc., termos como culpa (*ebi*), adultério (*agbere*), roubo (*ole*) etc. não estariam no vocabulário iorubá; divindades como Xangô, Ogum e Exu também não existiriam, porque, na teoria funcional que Kazeem adota, essas divindades não podem ser conhecidas e veneradas sem suas possibilidades existenciais e relevância.

Em sua conclusão, Kazeem (2007) parece ter percebido que as sociedades contemporâneas são mais complexas do que as sociedades tradicionais iorubás. Embora não seja possível voltar totalmente ao passado, “esses valores e ideais inerentes à noção tradicional iorubá de ‘Olodumarê’ devem ser reativados e reenfatizados.... No entanto, isso não deve ser feito isoladamente, mas sim em busca de uma síntese com outras percepções religiosas relevantes da compreensão ocidental contemporânea de Deus” (p. 312). A admissão e a recomendação são mais devastadoras para o processo de descolonização. Se os atributos irreduzíveis de Deus são incompatíveis com Olodumarê, como a descolonização serve ao propósito que Kazeem está defendendo? Para nós, ou Olodumarê será despojado das categorias de Deus ou se tornará mais ambivalente. Qualquer uma dessas opções não serve à causa da descolonização, mas introduz o problema filosófico do mal, que está sendo laboriosamente negado na tradição religiosa iorubá.

Em um trabalho posterior, aparentemente reagindo ao argumento de E. O. Oduwole sobre a universalização do problema filosófico do mal, inclusive na religião iorubá, Kazeem argumenta, ainda em busca da descolonização de Olodumarê, que Oduwole estava deliberadamente vestindo Olodumarê com trajes helenizados. De acordo com Kazeem (2013), Oduwole postulou que “o problema filosófico do mal é universal. Independentemente de raça, cultura ou tradição, desde que se acredite em um Ser Supremo ou último... e desde que aceitemos que o mal não é uma ilusão, o problema existe. Entretanto, as várias tentativas de justificar Deus diante do mal são diferentes” (p. 125). Kazeem nega a universalidade do problema por causa das contradições inerentes à afirmação lógica do problema, que ele afirma não existir na religião iorubá. Embora existam males para os iorubás, “isso não leva necessariamente ao problema filosófico do mal no pensamento filosófico iorubá” (p. 125). Ele expõe o problema do mal da seguinte forma:

- “(i) Olodumarê existe.
- (ii) Olodumarê tem atributos infinitos e perfeitos de onipotência, onisciência e omnibenevolência.
- (iii) O mal existe.” (p. 125).

John Mackie (*apud* Kazeem, 2013, p. 120) também ofereceu uma solução provável da seguinte forma:

Se alguém estiver preparado para dizer que Deus não é perfeitamente bom, ou não é totalmente onipotente, ou que o mal não existe, ou que o bem não se opõe ao tipo de mal que existe, ou que há limites para o que um Deus onipotente possa fazer, o problema do mal não surgirá para você.

Anteriormente, Sogolo parecia ter respondido a essa solução quando disse que Olodumarê não é todo-poderoso, todo-bom ou todo-amor. Em resposta a Mackie, a proposição (ii) é negada; portanto, o problema lógico-filosófico do mal é resolvido pelos iorubás. Mackie não nega a existência do problema do mal, assim como Oduwole. E, como Kazeem concorda, o problema é resolvido reconhecendo-se, por assim dizer, que Olodumarê não assume categorias divinas. Assim, por meio de rituais corretos para as divindades apropriadas, o problema é resolvido. Logicamente, isso não nega a existência do problema do mal, mas afirma e sugere como os iorubás o resolveram de forma criativa e ritualística. Entretanto, o ponto que Oduwole possivelmente não entendeu é sua insistência na justificação de Deus/Olodumarê diante do problema. Os iorubás não justificam Olodumarê, pois “Olodumarê é visto pelos iorubás como a causa final de todos os processos visíveis no mundo” (p. 122). De fato, Kazeem afirma enfaticamente que “Olodumarê não tem os atributos infinitos de onipotência, onisciência, onibenevolência etc.” (p. 126). Além disso, “diz-se que Olodumarê... e suas divindades são capazes de fazer o bem e o mal” (p. 126).

Se Kazeem tivesse parado seu argumento de descolonização nesse ponto, teria sido substancialmente entendido que Olodumarê não é Deus, que Olodumarê não tem inveja de Deus ou que Idowu estava completamente errado. Mas Kazeem enuncia da seguinte forma:

Pode-se argumentar que Olodumarê pode ser dispensado de ser responsável por algumas formas de mal: mal social e psicológico, mal moral e mal intelectual. Esses males são produtos da criação do

humano por meio da liberdade, da escolha e da responsabilidade. No entanto, Olodumarê e o círculo de divindades são dignos de culpa e não podem ser racionalmente defendidos em face dos males físicos e espirituais. Isso ocorre porque esses males estão além do controle humano e são criados por Olodumarê e suas divindades. Embora essa posição possa ser vista como uma explicação melhor para resolver o eterno problema filosófico do mal, ainda assim, ela levanta outras questões (de relevância metafísica) além do problema filosófico tradicional do mal: Por que Olodumarê criou um mundo com o apoio intermediário das divindades para ter tanto poder e liberdade irrestrita e exercício de principados ou poder para causar o mal no mundo? Por que Olodumarê decidiu introduzir o conceito de mal na linguagem, no vocabulário e na experiência humana? (p. 126-127).

As implicações do que foi dito acima são cáusticas para os esforços de descolonização de Kazeem. Ele aceitou sem ambiguidade a universalidade do problema filosófico do mal, provando assim que a tese de Oduwole está certa; ele endossou involuntariamente que o problema filosófico do mal existe na religião iorubá; ele demonstrou a realidade do problema do mal; com essas mesmas perguntas, em vez de insistir que Olodumarê não é Deus, afirmou que Olodumarê é Deus; portanto, nenhuma descolonização é necessária ou feita. Consequentemente, Idowu estava correto. Mas é preciso observar que Kazeem mantém consistentemente o uso de Olodumarê de forma apropriada; ele não troca Olodumarê e Deus como Bewaji faz.

Kola Abimbola: Olodumarê, não um Ser Supremo

Kola Abimbola parece ser mais crítico com relação a Bolaji Idowu do que com os autores anteriores da religião iorubá da mesma escola. Segundo ele, Idowu e “uma série de estudiosos da teologia iorubá compararam e reinterpretaram os relatos teológicos iorubás sobre o cosmos e seus habitantes de tal forma que a teologia iorubá não se distingue da cristã” (Abimbola, 2006, p. 53). Em um sentido real, de acordo com Abimbola, Olodumarê não é nem homem nem mulher. Da mesma forma, na palestra inaugural do professor Christopher Dime (2004) intitulada: *God: Male, Female or Asexual?*, chega-se a essa conclusão. De fato, Dime chega a concluir que Deus, provavelmente, é uma mulher por causa dos atributos atribuídos a “ela”, como amor, atenção, misericórdia, cuidado, graciosidade etc.

Essas, argumenta Dime, são as virtudes de Deus. Essas virtudes, argumenta Dime, são muito mais apresentadas pelas mulheres do que pelos homens. Dessa forma, Abimbola (2006) afirma que a interpretação de Olodumarê, genericada na literatura, está totalmente em desacordo com o corpus de Ifá. Ele observa que, como o corpus de Ifá se refere a Olodumarê como “Isto” [It], é conceitualmente incongruente pensar em Olodumarê em uma linguagem de gênero, já que “Sua” natureza é puramente espiritual. Consequentemente, Olodumarê é uma “Alta ‘Divindade’” e, com base no corpus de Ifá, “Olodumarê não pode ser um Ser Supremo” (p. 51). Isso também explica por que “acredita-se que Olodumarê seja poderoso demais para ser capturado por qualquer representação antropomórfica, artística, literária ou iconográfica” (p. 52). É por causa de sua “Istoidade” [It-ness] que nenhum templo, altar, sacrifício ou liturgia é atribuído ou oferecido a “Isto” [It].

Abimbola argumenta ainda que Olodumarê não poderia ser um Ser Supremo por causa de sua coexistência [eterna] com três outras divindades, como Obatalá, Exu e Ifá. Olodumarê não os criou nem os trouxe à existência; isso é contrário à tese de Kazeem de que Olodumarê não os criou, mas os trouxe à existência. Dessa forma, “Isto” [It] não é onisciente, pois Ifá é o deus da sabedoria, um deus que Olodumarê mesmo consultava regularmente para obter conhecimento, sabedoria e conselhos. A criação foi feita em conjunto por todas as divindades (p. 52). A implicação imediata desse empreendimento conjunto é que Olodumarê não tem nenhuma forma de domínio absoluto sobre as outras divindades. Qualquer uma delas que “presida” um assunto é “designada” com base na natureza do “negócio” em questão. Assim, a posição de liderança é rotativa, mas com base na preponderância e na destreza de uma determinada divindade com relação à natureza do trabalho a ser feito. Esse é o esquema de relações de poder do mundo sobrenatural iorubá. “A melhor maneira de entender o poder no mundo sobrenatural iorubá é distinguir entre hierarquias existenciais e funcionais. Na hierarquia existencial, podemos identificar quatro níveis de superioridade cronológica/existencial...” (p. 59).

O nível 1 da hierarquia existencial consiste em Olodumarê, Obatalá, Ifá e Exu. O nível 2 inclui outras divindades. O nível 3 abriga seres humanos, plantas e

animais. O nível 4 é o domínio dos ancestrais. Os quatro níveis formam a forma cósmica esférica, ao contrário da visão de Olupona (2011) de que “o mundo iorubá se abre nas quatro direções do universo” (p. 7). Olupona também fala de três esferas em vez de quatro níveis na hierarquia. Abimbola (2006) afirma que é somente quando se trata de questões políticas e administrativas que Olodumarê é considerado supremo. Na hierarquia funcional que envolve policiamento, lei e ordem, Exu está acima de Olodumarê. Ele diz isso de forma mais eloquente:

Em questões de administração política do cosmos, Olodumarê é supremo. Em questões de conhecimento e sabedoria, Ifá é supremo. Em questões de criação e corporeidade, Obatalá é supremo. Portanto, é errôneo dizer de Olodumarê que: “Ele é o criador”, “Ele é o rei”, “Ele é onipotente”, “Ele é onisciente, onisapiente, oniperceptor... equiparando assim o papel de Olodumarê ao do Deus cristão (Abimbola, 2006, p. 72).

Na mesma linha, Abimbola rejeita a análise de cinco dias da semana de Bolaji Idowu. Em vez disso, Abimbola insiste que a semana iorubá consiste em quatro dias; na contagem iorubá, o primeiro dia não é inclusivo, diferentemente da interpretação ocidental dos dias da semana (p. 52-56). No entanto, o povo de língua iorubá costuma dizer, por exemplo, que “dos 365 dias que compõem um ano, há um dia em que uma ou outra forma de sacrifício não é oferecida a deus” (Olupona, 2011, p. 86). Somando-se à contagem já complexa, Samson Fatokun (2009), em sua análise de Elá, como filho de Olodumarê, fala sobre os sete dias da semana iorubá que correspondem à Semana da Paixão no cristianismo. O que isso indica é que existe a possibilidade de um relato ser “tradição tradicional”, outro “tradição inventada” e outro ainda “tradição colonial” (p. 1-14).

Portanto, quando Exu é descrito como o “policia universal” (Abimbola, 2006, p. 70), “inspetor geral da polícia”, “oficial de relações especiais” entre o céu e a terra (Idowu, 1996, p. 79), “policia divino” (Olupona, 2011, p. 34) ou “coletor de inteligência” de Olodumarê (Falola, 2013, p. 5), embora todas as descrições tenham um significado colonial, Abimbola afirma que se trata de uma expressão de hierarquia política e administrativa, uma vez que, por meio desse arranjo político, o chefe de polícia acaba se reportando ao diretor executivo. Um desafio imediato que a tese de Abimbola levantou é que a concepção monoteísta difundida, que fornece

uma estrutura hierárquica estática em que Olodumarê desfruta de mais status de supremacia sobre outras divindades, não pode mais ser sustentada. Como a posição de chefe executivo é dinâmica e fluida, e depende do assunto a ser julgado, todos os outros membros do Nível 1 de Abimbola se qualificam para desfrutar dessa supremacia. Portanto, a religião iorubá é inequivocamente politeísta.

Isso abre uma perspectiva importante para a análise do sistema político-monárquico iorubá, que se acredita ter sido estruturado de forma semelhante à ordem cósmica sobrenatural. Se essa interpretação estiver correta e for a verdade, então um obá, como vice regente de Olodumarê, não pode ter prioridade exclusiva em todos os assuntos de seu reino. É verdade que o Ooni de Ilê-Ifé, por exemplo, tem chefes de alto escalão, vários sacerdotes religiosos etc., encarregados de diferentes responsabilidades e que contribuem para a administração geral do reino. Quando se trata de assuntos religiosos, como oferecer sacrifícios, os sacerdotes assumem o controle. Isso significa, de acordo com a tese de Abimbola, que o sacerdote chefe é superior ao Ooni, e somente quando se trata de assuntos políticos administrativos é que o Ooni tem precedência. É somente com base nisso que a autoridade de um obá pode ser verificada e equilibrada.

A narrativa de Jacob Olupona (2011) sobre a estrutura política e religiosa de Ifé parece ter apoiado a posição de Abimbola. De acordo com Olupona, o Ooni de Ifé é chamado de *Olofin Ajalaye*, ou seja, “Governante Divino do Mundo” ou *Oluwaye, Ooni Orisa*, ou seja, “Senhor do Universo, Divindade Rei” (p. 93). Imediatamente abaixo do Ooni na hierarquia estão os Otun Ifé, ou seja, os chefes do lado direito, seguidos pelos Osi Ifé, ou seja, os chefes mais jovens do palácio. Enquanto os Otun Ifé são os chefes mais graduados que se encarregam dos assuntos da cidade porque o Ooni, por tabu, está confinado no palácio, os Osi Ifé desempenham suas funções dentro do palácio. O terceiro nível consiste nos *Isoro*, ou seja, chefes-sacerdotes, que são chefes de sua linhagem, mas exercem um enorme “poder ritual e, até certo ponto, político, especialmente sobre suas próprias linhagens e clãs com base territorial” (p. 96). Ele revela ainda que a terceira posição que eles ocupam hoje pode não ter sido assim no período pré-colonial. Ele relata que Fasogbon disse que os Isoro ocupavam a posição que atualmente é ocupada pelo Osi

Ifé. Fasogbon informou que os poderes dos Isoro se estendiam aos níveis político, religioso e judicial. De fato, os “Isoro eram proibidos de remover o símbolo de sua autoridade sacerdotal e real – suas coroas – diante do Ooni” (p. 97). Além disso, quando os Isoro realizavam sacrifícios para o Ooni, este ficava “em posição de sentido, uma referência significativa à submissão ‘momentânea’ do Ooni, o deus-rei” (p. 97).

Não percamos de vista o argumento: o lugar de Olodumarê no esquema das coisas entre as divindades coexistentes. “Olodumarê é considerado o rei do céu, o *Olofin Orun*, um rei grande e poderoso, do qual o rei terreno, o *Olofin Aye* ou *Obá Aye*, é apenas uma réplica” (Olupona, 2011, p. 87). Mais uma vez, Abimbola (2006) diz que, no empreendimento conjunto da criação, “Ogum modela esqueletos, Obatalá molda formas e contornos e Olodumarê transmite o sopro da vida” (p. 72). A palavra “transmite” é muito instrutiva aqui porque conota uma transferência de uma qualidade essencial; pois, como Segun Ogungbemi enfatiza, depois que as divindades terminaram suas tarefas de moldagem, “o Ser Supremo deu vida” (Ogungbemi, 2013, p. 79). Embora Abimbola prefira argumentar que Olodumarê não é um Ser Supremo, há uma lógica simples para descrever que Olodumarê se qualifica para ser um Ser Supremo. Até mesmo a metodologia de “divisão de trabalho” aplicada ao processo de criação mostra claramente que um responsável dá tarefas a outros e eles, por sua vez, se reportam ao responsável. Ao “transferir” vida ao que as outras divindades haviam moldado, Olodumarê fez isso tão secretamente que nem mesmo os olhos curiosos de Orumilá puderam ver. Claramente, isso sugere que Olodumarê tem mais poder e sabedoria do que Orumilá. É imperativo chamar a atenção de Abimbola para o fato de que a questão aqui é a criação e não os discursos políticos ou epistemológicos, que, segundo ele, Olodumarê e Orumilá teriam presidido respectivamente. De fato, ele argumenta que o domínio da criação pertencia a Obatalá, que o presidia.

Essa atribuição de Olodumarê conota um “poder” ou uma “essência” que nenhuma outra divindade possui. Também vale a pena observar que Abimbola não se refere a Olodumarê como uma divindade. Como Olodumarê não é visto como uma divindade, embora coexista com algumas outras divindades, é lógico concluir

que Olodumarê seja um Ser Supremo, superior a outras divindades. Isso ocorre apesar de seu “relativo silêncio depois que o mundo foi criado” e das atividades aparentemente abrangentes das divindades (Olupona, 2011, p. 33). Por fim, com relação à “Istoidade” de Olodumarê, pode-se dizer com algum nível de certeza que, em muitas interpretações linguísticas de seres espirituais, são usados termos com gênero. Em um patriarcado, a conceitualização generificada de Olodumarê não seria descabida.

Olodumarê, Quem é Você?

Em *The Risk Being God*, Benson Igboin (2005) argumenta que opiniões irreconciliáveis sobre divindades são abundantes, a ponto de a maioria das pessoas ficar confusa sobre em quem/em que acreditar. O interessante é que todas essas opiniões são atribuídas às mesmas divindades, conforme o caso. Igboin citou o caso de Deus no cristianismo, no qual muitos teólogos e sacerdotes, embora opinem sobre ideias opostas sobre Deus, afirmam ter recebido essas opiniões como revelações de Deus. Há uma história real envolvendo um pastor que convidou outros pastores e simpatizantes para o lançamento de seu livro. Um dos pastores convidados anunciou que Deus lhe disse para arrecadar fundos para o autor-pastor. Os convidados, perplexos, acharam que poderia ter sido um acordo secreto entre os dois. O pastor convidado mal havia terminado quando o anfitrião, o autor-pastor, subiu ao púlpito para dizer aos convidados que Deus lhe havia dito que ele deveria simplesmente convidar as pessoas para o lançamento do livro como um sinal de ação de graças, e não para arrecadar fundos; que, como resultado, ele havia impresso em negrito “Não está à venda” nos livros e que os convidados deveriam pegar cópias e distribuir gratuitamente às pessoas (p. 66-85).

O mesmo se aplica às diferentes alegações que tentamos examinar até agora. A partir do conjunto de opiniões sobre Olodumarê acima, aparentemente derivadas do corpus de Ifá ou que se alega terem sido derivadas dele, podemos simplesmente pintar uma imagem amorfa, ambivalente ou descuidada da divindade iorubá. A essa complexidade, hesita-se até mesmo em acrescentar todas as implicações do

argumento de Ogungbemi (2013) sobre a inexistência de Exu. De acordo com ele, Exu não existe na realidade; ele é simplesmente uma construção mítica ou mental que vive apenas na imaginação dos iorubás. O verdadeiro “Exu” é o humano existencial *qua* humano (p. 85-86). Com todo o apego a Olodumarê que Exu demonstrou apresentar ou representar, se Exu não existe na realidade, será que Olodumarê existe? A resposta a essa pergunta formará o corpo de outra investigação intelectual. Se Exu não existe, isso significa que as refutações filosóficas e as posições dos descolonizadores não podem ser sustentadas. As virtudes de liderança vigorosas de Bewaji, ancoradas na personalidade de Exu, cairão, irremediavelmente; a afirmação de Kazeem sobre o problema filosófico do mal na filosofia e na religião iorubá perderá seu fundamento, e a presidência rotativa de Abimbola será drasticamente alterada.

Nesse meio tempo, vimos um Olodumarê que é completamente “local” para cerca de sessenta milhões de iorubás espalhados pelo mundo (Ogungbemi, 2013, p. 85). Vimos também um Olodumarê que é apenas coletivamente poderoso, mas que esconde sua fraqueza na atuação abrangente de suas divindades. Também fomos apresentados a um Olodumarê que tem medo de enfrentar um terreno expansivo global onde outros deuses disputam mais espaço. Isso apesar do fato de os iorubás terem se espalhado para além da costa da África Ocidental, para as “nações” iorubás da diáspora, onde se acredita que eles estejam praticando sua fé autóctone. De qualquer forma, quando uma divindade é excessivamente racionalizada, ela forma um modo abstrato que atrai menos o coração das pessoas; quando é apresentada como um fraco intelectual, ela também atrai menos a mente das pessoas; mas quando é apresentada de forma justa, ela fala mais às almas e à consciência das pessoas. Mas vamos narrar uma última história de um Olodumarê que provavelmente não se encaixa nos ícones anteriores:

cria o mundo na cidade sagrada de Ilê-Ifé. Ilê-Ifé, a cidade onde ocorreu a criação, significa literalmente “uma terra extensa”. Essa mesma Ilê-Ifé é o centro de onde os habitantes do mundo viram a luz do dia pela primeira vez. De fato, Ilê-Ifé [é] o lugar onde a terra se espalha. Além disso, Ilê-Ifé é a primeira cidade do mundo: o local de nascimento dos deuses e o local onde as principais divindades, ou orixás, vieram pela primeira vez ao mundo e se tornaram associados a tudo o que veio a existir. ... Como os centros urbanos

sagrados de Jerusalém, Meca, Varanasi e Roma, Ilê-Ifé significa e forma o núcleo da identidade iorubá. Embora as comparações feitas pelos historiadores de Ilê-Ifé e seus locais de significado religioso com lugares mencionados na Bíblia possam parecer estranhas aos ouvidos ocidentais, na imaginação dos iorubás esses motivos religiosos paralelos são bastante naturais. A mesma Ilê-Ifé é a cidade de 201 deuses... a grande cidade de Ilê-Ifé, o mundo iorubá se abre nas quatro direções do universo (Olupona 2011, p. 7;29;30).

Uma observação indiscutível no relato acima é o uso de uma linguagem universal e abrangente e uma reflexão multicultural sobre Olodumarê. O relato nos leva a pensar em Olodumarê como uma divindade universal, uma divindade que é ousada e corajosa para enfrentar o mundo. Se Ilê-Ifé é a primeira cidade e o centro do universo, e de onde o universo emana, uma divindade criada a partir dali não pode ser concebida menos do que uma divindade universal. Comparativamente, se o Deus de Jerusalém e Alá de Meca são divindades universais, com base nessa história, Olodumarê é uma divindade universal. Se todo o universo, como o conhecemos, é um só, e Deus, Alá, Olodumarê e um grupo de outras divindades estão reivindicando propriedade exclusiva, há “um sentido intelectual” no qual se pode argumentar que todos eles são um só, mas conhecidos por nomes diferentes de acordo com as diversidades culturais. Novamente, se o que torna Deus e Alá divindades universais inclui a disseminação de seus devotos pelo mundo, é sugestivo que, como Olodumarê também tem devotos em todo o mundo, ele é uma divindade universal. Mas isso deve ou não implicar que Olodumarê, assim como Deus e Alá, é onipotente, onisciente e onibenevolente? Um Olodumarê que admite honestamente que criou o mal e o bem e que igualmente cria maneiras práticas de resolvê-los não deveria ser todo-poderoso, uma vez que todo-poderoso inclui a capacidade ilimitada de fazer o bem e o mal, reconhecendo que esses atributos não cobrem a propensão ao mal nas divindades missionárias?

Entretanto, se tivermos de sincronizar as várias imagens de Olodumarê criadas até agora, é imperativo fazer uma reflexão linguística. Esse é o ponto a partir do qual Idowu iniciou seu argumento teológico e filosófico; infelizmente, esse é o ponto que nossos descolonizadores abandonaram completamente. Para serem levados a sério, os descolonizadores e os críticos de Idowu devem, como pré-requisito, criticar sua premissa linguística no mesmo idioma iorubá, antes de

prosseguir com a crítica dos argumentos que dela decorrem. De fato, Modupe Oduyoye também apoiou um esclarecimento linguístico dos termos por meio de sua análise sagaz dos nomes de Deus em planos linguísticos globais. Por exemplo, Oduyoye (1983) descobriu que o hebraico *Yahweh*, que significa Deus, poderia ter um significado equivalente no Dahomé: *Yehwe*, que significa divino (p. 355). Além disso, podemos nos perguntar: se os iorubás fossem os missionários que estavam evangelizando os hebreus e os encontrassem pela primeira vez, como eles traduziriam Olodumarê para os hebreus? Que equivalentes linguísticos e teológicos eles encontrariam para Exu, Ogum, Elá, Xangô, Orumilá ou Olodumarê além de Satanás, Miguel, Jesus, Gabriel, Espírito Santo ou Yahweh? Esses equivalentes traduzíveis podem não se encaixar perfeitamente bem devido às diferenças culturais e cosmogônicas, mas essencialmente transmitem visões de mundo teológicas e filosóficas críticas das quais se pode derivar a percepção religiosa.

Como argumenta Liwhu Batiang (2014), a total evitação do engajamento linguístico, como feito por nossos filósofos descolonizadores, diz muito sobre a competência do engajamento e da descolonização responsável. Batiang postula que, como a linguagem é um “portador de cultura”, é imperativo começar a discussão filosófica e teológica a partir dela. Ao fazer isso, o idioma não só é enriquecido e expandido, como também seus argumentos filosóficos são fortalecidos, como fizeram Ngugi wa Thiongo e Akinwunmi Isola, que abandonaram a escrita em inglês em favor de sua língua materna. Ele afirma: “Enquanto Isola e Ngugi, que escrevem na língua materna, tiram da fonte e a enriquecem perpetuamente, devolvendo-a às pessoas que falam o idioma, alguém como Achebe tiraria da fonte parasitariamente, sem devolver ao idioma ou ao seu povo” (p. 603). Embora Idowu, assim como Achebe, possa não ter escrito suas obras inteiramente em sua língua materna, há um grande sentido no fato de que eles besuntaram suas obras em sua língua materna, ao contrário daqueles que pensam na língua ocidental e escrevem na língua materna ou simplesmente transliteram as ideias ocidentais para suas línguas maternas (p. 605). Teme-se que os esforços de descolonização se originem fortemente das categorias ocidentais, e também que sejam apresentados na língua ocidental, o que não superou a tese de Idowu. Bewaji (2012) vê isso como parte do reducionismo

ocidental que visa a promover o estreito ninho utilitarista. O fracasso do positivismo lógico em reduzir a filosofia à “lógica da análise científica da gramática/linguagem” (p. 398) deveria servir como um sinal para a insistência do triunfalismo linguístico. Mas Pearce defende a opinião de que “a filosofia, como uma atividade linguística, deve examinar os conceitos incorporados em línguas específicas para esclarecer ou até mesmo dissolver problemas filosóficos mais amplos”. As línguas africanas autóctones incorporam visões de mundo e conceitos diferentes daqueles adicionados de outras línguas” (p. 399). Bewaji não pode criticar esse fato, mas afirma que “os filósofos devem prestar atenção e examinar os conceitos incorporados nas línguas que usam para ver como eles iluminam problemas universais e específicos” (Bewaji, 2012, p. 399).

Observa-se também que, ao contrário de Idowu, os filósofos descolonizadores não conseguiram manter o ritmo filosófico com o qual começaram, sem se aprofundar nas funções morais, sociais, políticas e econômicas e nas diferenças na natureza e na personalidade da sociedade e da divindade em análise. Esses desvios enfraquecem e sentimentalizam seus argumentos. Além disso, eles não foram capazes de apresentar um relato uniforme de Olodumarê, portanto, é difícil afirmar que a refutação da tese de Idowu seja sustentável.

Conclusão

Todos os filósofos da descolonização examinados aqui concordam que Exu não é Satanás ou demônio, mas foi assim erroneamente traduzido na língua e na teologia iorubá. Mas Olodumarê não é concebido dessa forma. As discrepâncias são óbvias e precisam ser harmonizadas de forma crítica para que haja uma descolonização completa de Olodumarê. Pode-se também conjecturar que, se Olodumarê também for adotado de forma ignorante pelos tradutores da Bíblia, os filósofos descolonizadores deveriam ter proposto uma alternativa, pois não pode haver um vácuo. A questão realista é: quais seriam os equivalentes adequados de Deus e Diabo na língua iorubá? A tradução correta deve ser ao mesmo tempo fiel à religião iorubá e ao cristianismo para todos os fins práticos e, ao mesmo tempo,

manter a integridade intelectual dos descolonizadores. Enquanto aguardamos as respostas, podemos sugerir que, por enquanto, há dois pares de Exu e Olodumarê: um par é verdadeiro e fiel à religião iorubá tradicional e o outro é verdadeiro e fiel ao cristianismo nas terras iorubás.

Referências

Abimbola, Kola. 2006. *Yoruba Culture: A Philosophical Account*. Birmingham: Iroko Academic Publishers.

Adeleke, Durotoye A. 2005. "Even the Gods are Fools." *ORITA: Ibadan Journal of Religious Studies* xxxvii (June & December): 11-31.

Adeyemi, Lere. 2013. "Countering Misrepresentation of Esu in Fiction: A Reading of the Novels of D. O. Fagunwa." In *Esu: Yoruba God, Power, and the Imaginative Frontiers*, edited by Toyin Falola. Durham: Carolina Academic Press.

Betianga, Liwhu. 2014. "Imperial Language from Babel to Pentecost: Achebe's Dead Men's Path as Negotiation of Presences on the Varandahs of the Global Forum." In *Beyond the Boundaries: Toyin Falola and the Art of Genre-bending*, edited by Nana A. Amposah. Trenton: Africa World Press.

Bewaji, John A. I. 1998. "Olodumare: God in Yoruba Belief and the Theistic Problem of Evil" *African Studies Quarterly, The Online Journal for African Studies*, vol. 4 <http://web.africa.ufl.edu/asq/v2/v2i1a1.htm>

Bewaji, John A. I. 2012. *Narratives of Struggle: The Philosophy and Politics of Development*. Durham: Carolina Academic Press.

Bewaji, John A. I. 2013. "Esu and Liminality in the Yoruba Thought System: A Leadership Perspective" In *Esu: Yoruba God, Power, and the Imaginative Frontiers*, edited by Toyin Falola. Durham: Carolina Academic Press.

Bruns, Gerald L. 1991. "What is Tradition?" *New Literary History* 22 (1): 1-21.

Dime, Christopher A. 2004. "God: Male, Female or Asexual?" *Inaugural Lecture*, Ambrose Alli University, Ekpoma, 2004.

Falola, Toyin. 2013. "Esu: The God without Boundaries." In *Esu: Yoruba God, Power, and the Imaginative Frontiers*, edited by Toyin Falola, 131-153. Durham: Carolina Academic Press.

Fatokun, Samson A. 2009. "A Search for the Historical Jesus in Yoruba Indigenous Religious Hermeneutics: A Strategy for Mission Expansion among the Yoruba of Southwestern Nigeria." *EPHA: Journal of Religious Studies* 7/1&2 (June):1-14.

Idowu, E. Bolaji. 1963. *God in Nigerian Belief*, Lagos: Federal Ministry of Information.

Idowu, E. Bolaji. 1973. *African Traditional Religion: A Definition*, London: SCM Press.

- Idowu, E. Bolaji. 1996. *Olodumare: God in Yoruba Belief*, revised and enlarged edition, Ikeja: Longman.
- Igboin, Benson O. 2005. "The Risk Being God: The Nigerian Case." In *God: The Contemporary Discussion*, edited by P. A. Dopamu, et al, 66-85. Ago-Iwoye: NASR.
- Idowu, E. Bolaji. 2014. "Revisiting the Basis of the Metaphysics of Ancestorship in Contemporary Africa" In *Death and Life after Death in African Philosophy and Religions: A Multidisciplinary Engagement*, edited by Danoye Oguntola-Laguda, 79-97. Harare: Africa Institute for Culture, Dialogue, Peace and Tolerance Studies.
- Imasogie, Osadolor. 1985. *African Traditional Religion*. Ibadan: University Press Ltd.
- Kazeem, Fayemi A. 2007. "The Concept of 'Olodumare' in Yoruba Language: An Exercise in Conceptual Decolonization." In *Philosophy, Democracy and Conflicts in Africa*, edited by Ike Odimegwu, Godalex Ezeani and Fidelis Aghamelu, 301-314, Akwa: Department of Philosophy.
- Kazeem, Fayemi A. 2013. "Ire and Ibi: Esu and the Philosophical Problem of Evil." In *Esu: Yoruba God, Power, and the Imaginative Frontiers*, edited by Toyin Falola. Durham: Carolina Academic Press.
- Keim, Curtis. 2014. *Mistaking Africa: Curiosities and Inventions of the American Mind*. 3rd ed. Boulder: Westview Press.
- Keulder, Christiaan. 2008. "Traditional Leadership" In *State, Society and Democracy: A Reader in Namibian Politics*, Edited by Christiaan Keulder. Gamsberg: Macmillan.
- Odimegwu, Ike. 2007. "From our Past to our Present: In Search of Responsible Leadership" In *Philosophy, Democracy and Conflicts in Africa*, edited by Odimegwu, Godalex Ezeani and Fidelis Aghamelu, 290-300. Akwa: Department of Philosophy.
- Oduyoye, Modupe. 1983. "Names and Attributes of God." In *Traditional Religion West Africa*, edited by E. A. Ade Adegbola. Ibadan: Daystar.
- Ogungbemi, Segun. 2013. "Esu: The Phenomenon of Existence" In *Esu: Yoruba God, Power, and the Imaginative Frontiers*, ed. Toyin Falola, Durham: Carolina Academic Press.
- Olupona, Jacob K. 2011. *City of 201 Gods: Ile-Ife in Time, Space, and the Imagination*. Berkeley: University of California Press.
- Umejisi, Innocent O. and Benson O. Igboin. 2010. "Styles and Attitudes to the Study of Religions: An Appraisal of the Nigerian Religious Universe." In *Human Views on God: Variety Not Monotony – Essays in Honour of Ade P. Dopamu*, edited by. A. K. Chepkwony and P. M. J. Hess, 119-136. Eldoret: Moi University.
- P. A. Dopamu, et al (eds.) E. A. Ade Adegbola ed. [sic].