

1 | Para um multiculturalismo democrático: aspectos da cosmopercepção iorubá no Candomblé Ketu

Alice Lino Lecci

Introdução

A questão na qual nos debruçamos neste capítulo diz respeito à compreensão do Candomblé Ketu como uma instituição que faz a guarda e a difusão de determinados valores, saberes e práticas originárias dos povos iorubás em solo brasileiro. Propomos uma análise de caráter introdutório em torno de certos mitos dos/as *Òrìsà*, denominados *ìtàn*, e sobre os *odú*, que são os poemas revelados por meio da consulta ao oráculo de Ifá, a serem interpretados pelo *Babalaô*, na tradição originária iorubá, ou pela *ìyálòrìsà* ou *bàbálòrìsà*, como se dá comumente no Candomblé no Brasil.

Podemos observar que há alterações nos ritos praticados outrora no continente africano e aqui no Brasil, ao se considerar as condições desumanas às quais os/as africanos/as foram submetidos/as enquanto escravizados/as, acrescidas ao contato com os habitantes originários da floresta: os/as indígenas, em suas perspectivas múltiplas relacionadas com o sagrado e a natureza, além das variações ligadas às localidades na realização dos ritos. Contudo, ao nos debruçarmos sobre os *ìtàn* e os *odú*, tem-se o pensamento milenar iorubá transplantado para o Brasil nos termos do Candomblé de Ketu.

Para esta análise, realizaram-se entrevistas com a *Ìyálòrìsà* Márcia Ty Òşun e com o *Bàbálòrìsà* Fábio Ty Òşòşò si do *Ilê Erô Opará Ofá Odé*

*Asé Jaynã*¹ (MT), cujos saberes e práticas discutem a temática em questão. Discorremos, também, sobre o acesso feminino ao conhecimento de Ifá e à revelação oracular, sob a concepção da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí. Trata-se, portanto, da pretensão de estabelecer um diálogo entre a *Ìyálòrìsà* Márcia e Oyèwùmí com o intuito de caracterizar a cosmopercepção iorubá em suas práticas percebidas entre Brasil e Nigéria.

O acesso da mulher junto à literatura de Ifá e seus desdobramentos no Candomblé de Ketu

A *Ìyálòrìsà* Márcia Ty Òṣun descende, por parte de mãe, dos povos originários da floresta. Segundo seu próprio relato, ela herdou da mãe indígena seu “dom”: sua “mediunidade aberta” – manifesta, primeiramente, nos atos de benzimentos, do curandeirismo e como parteira. Ela se recorda, desde os seis anos de idade, de presenciar rezas e benzeções da mãe, que eram feitas em voz alta. Assim, no convívio, aprendeu tais práticas. Após o falecimento de sua mãe, passou a ser procurada por aqueles/as que esperavam ser assistidos/as por suas curas e benzimentos, assumindo o lugar de sua mãe ao benzer e ensinar remédios, de modo que a casa sempre estaria cheia.



Figura 1:
Ìyálòrìsà Márcia Ty Òṣun e *Bàbàlòrìsà* Fábio Ty Òṣóṣi em agosto de 2019, no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã* Fonte: Autora, 2019 (reprodução autorizada).

1 Trata-se de uma casa de Candomblé, localizada no município de Rondonópolis – MT.

Atualmente, a *Ìyálòrìsà* Márcia e seu filho carnal, o *Bàbálòrìsà* Fábio Ty *Ọ̀ṣòṣò* si, são sacerdotes no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã* (MT), sendo que a Deusa africana *Ọ̀ṣun* lhe foi revelada pelo jogo de *Ifá*² do *Bàbálòrìsà* Maciel Pedro, iniciado de Omolu, quem a formaria nos termos da humildade e da disciplina. A respeito do seu *Ilê*, *Ìyálòrìsà* Márcia afirma:

[...] meus ancestrais se encantaram em mim e eu me tornei a dona dessa casa. Daí hoje, a gente toca essa casa. Como se diz assim: uma casa de muita alegria. Às vezes, têm as pendências, mas tem muita alegria. Está sempre cheia. Quando a gente pensa que está acabando, está começando tudo de novo. [...] Quando eu entro [...], eu me sinto outra pessoa, com muita fé, muita energia. Eu acordo de manhã, a primeira coisa que eu faço, quando eu saio no meu quintal é tomar a benção de Ogun, do Iroko, dos meus ari axé, do fundamento. Eu não vou até eles todos os dias, mas quando eu acordo a primeira coisa que eu falo é conversar com meus guardiões, que são minhas entidades, meus exus e os demais santos do quintal. Eu tomo a benção deles todos, porque eles fazem parte dessa casa, parte da minha vida. (Entrevista em set. 2019)

Quando questionada sobre a definição do Candomblé, a *Ìyálòrìsà* Márcia afirma ser a humildade, isto é, se a pessoa estiver disposta a aprender. A disposição para o aprendizado nesses termos apareceria em práticas como deitar-se no chão, com o intuito de reverenciar os *Òrìsà* e mesmo a *Ìyálòrìsà* e o *Bàbálòrìsà* ou no fato de terem que comer com a mão e não poderem tomar banho de chuveiro, por exemplo. Segundo a concepção da *Ìyálòrìsà* Márcia,

*[...] é como se eles estivessem em uma escola. Eu continuo pregando humildade, porque é igual estava falando, se eles não tiverem humildade eles não vão ter história. Eu estou aqui hoje é porque eu tenho uma história, se eles não tiverem, vão contar o quê? Um dia quando eles se tornarem um *Bàbálòrìsà* ou talvez tenham a prioridade de cuidar de um *iyàwo*, cuidar dele no *hunko*, o que ele vai contar para o *iyàwo*? Que moral ele vai ter, se nem tem humildade? (Entrevista em set. 2019, no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã*)*

2 Sobre o jogo de *Ifá* trataremos com mais vagar adiante.



Figura 2: *Àjòdún* de *Ìyálòrìsà* Márcia Ty *Ọ̀ṣun* e *Bàbálòrìsà* Fábio Ty *Ọ̀ṣòṣì*, em 27/10/2018, no *Ilé Eró Opará Ofá Odé Asé Jaynã*.
Fonte: Autora, 2018.

Ela também trouxe, como afirma, muitos bebês ao mundo. No tocante à sua mediunidade, a *Ìyálòrìsà* Márcia reflete:

[...] será que esse dom de vê, de morto vir falar comigo às vezes, será que foi porque eu participei do Allan Kardec ou será que é porque a minha força maior? Porque eu nunca busquei isso. Eu nunca quis saber, eu simplesmente usufruí, mas não quis saber o porquê. Eu sempre prefiro pensar assim, que foi um dom que Deus e meus Orixás me deram. Porque se morre uma pessoa próxima, eles vêm falar. Como no caso, faleceu o rapaz aqui, bem lá cima, ali, e esse menino eu conheci desde criança, brincou com meus filhos [...]. Cheguei lá, olhei, não conheci. Não tinha ninguém ali perto que conhecesse. Ele estava deformado. Aí, eu vim pra casa. E eu tenho um negócio que me dá, tipo não sei se eu durmo ou se é um transe que eu entro, alguma coisa. Eu cheguei em casa ruim. Aí, eu joguei um colchão no chão e deitei. Aí, ele chegou até a mim e disse assim: Marchia, ele falava desse jeito, sou eu que estou lá Marchia, sou eu que estou lá.

Meu irmão faleceu, morando nessa casa aqui, muitas vezes ele apareceu perante a mim. E o que ele me dizia, no outro dia realmente acontecia. Então, isso foi um dom, um dom que eu carrego, que eu tenho. Eu tenho pressentimentos. Nossa, se eu falar assim: olha não faça isso! Oh gente vai acontecer isso... Pode ter certeza! Eu tenho muitos pressentimentos! Então, eu acho sim, eu aprendi com a minha mãe, mas eu também herdei um pouco dela.

Essas pessoas que morreram, todos eles chegaram até a mim. Todos! As pessoas que eu gosto muito, que, às vezes, eu acho que eles confiam as coisas deles pra mim. Aí, eu guardo aquela lembrança boa deles: as coisas que eles falavam. Eles aparecem sim. Eu os vejo visíveis assim e foram muitos. Já apareceu dentro da minha casa uma senhorinha, que morreu, que eu tive que falar pra ela assim, chega pra lá que eu quero passar. Porque ela ficou entre a minha estante, naquele tempo eu tinha uma estante, e a porta, onde eu tinha que passar. E ela era gorda. Tive de falar pra ela: chega pra lá que eu quero passar. (Entrevista, em set. 2019, no Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã)

Os dizeres da *Ìyálòrìsà* Márcia Ty Òṣun apresentam a possibilidade do vaticínio, cuja percepção antevê os acontecimentos propriamente ditos – que são simplesmente pressentidos ou podem lhe ser comunicados pelos finados que foram próximos dela. Assim, ela está apta a dispor em alerta seus filhos e filhas carnis e espirituais sobre infortúnios vindouros. Além da mediunidade, há de se considerar a realização das práticas rituais requeridas na vivência junto ao Candomblé de Ketu para o desenvolvimento da predição. Trata-se, por exemplo, dos preceitos a serem executados, do culto e dos cuidados dispensados aos *Òrìsà* nas preces, nos cânticos, nas danças coreografadas, na feitura e na ingestão de determinados alimentos. Ademais, faz-se necessário o estudo árduo para a compreensão e a memorização dos *itàn* e *odú*, que possibilitam, por fim, o exercício da profecia.

Em “Divinizando o conhecimento: a questão do homem em Ifá”, Oyěwùmí (2016) define o Ifá como uma instituição social de saberes e ensinamentos, tradicionalmente passados de geração em geração, na organização social iorubá mediante o vaticínio. Esse sistema de conhecimento apresenta-se por meio de narrativas sagradas de outrora com o propósito de jogar luz ao presente e delinear caminhos para o futuro. Trata-se, portanto, de um repositório de saberes de caráter divino e histórico acerca de acontecimentos e condutas que serve como orientação para o consulente. Para acessar esse conhecimento, realiza-se uma consulta ao/à *Babalaô*, que, ao manipular o “[...] colar divinatório (*opelé*) ou 16 cocos de dendê, ritualmente consagrados (*ikin*)” (Oyěwùmí, 2016, p. 6), revela um capítulo específico, o *Odú*, entre os 256 existentes, sendo que os versos dispostos em cada capítulo são

indeterminados. O *Odú* apresentado mostra-se como o mais adequado para iluminar a situação na qual o consulente está inserido naquele momento de sua vida. Nessa prática, vale notar a participação ativa do consulente:

[...] a divinação é um processo interativo no qual o/a cliente não só traz seu *orí* (agência) para a consulta, mas também é esperado que use sua experiência e seu conhecimento para decifrar qual *odú* é aplicável à sua situação, com o oficiante recitando várias narrativas. (Ibid., p. 32)

De acordo com Oyěwùmí (2016), para que o/a *Babalaô* obtenha a memorização e a interpretação adequada do *corpus* de *Odú*, além da imprescindível devoção aos *Òrìsà*, é necessário um rigoroso treinamento que perdura ao longo de toda a sua vida. Isso denota disposição nos termos da “disciplina, dedicação e realização” a ser reverenciada pela própria sociedade quando procura o/a *Babalaô* buscando o conhecimento de si e/ou jogar luz a uma situação aparentemente desfavorável para a pessoa. O/A *Babalaô* se distingue, portanto, pela intelectualidade, e não pelo sexo, pois se dedica com afinco ao aprendizado do *corpus* de Ifá, o que se afasta da impressão euro- cêntrica dessa prática como associada a uma atividade masculina, intuitiva e mágica.

Em seus argumentos, Oyěwùmí (2016a) sustenta o quão equivocadas são as assertivas de antropólogos estadunidenses e europeus nas suas pretensões de instituir o gênero masculino como predominantemente apto à divinação do Ifá, ao mesmo tempo em que reduzem essa prática a poderes mágicos e adivinhações intuitivas destituídos de conhecimento, disciplina e dos estudos requeridos para tal.

Delegar aos homens a competência no jogo de Ifá, segundo Oyěwùmí, estaria associado à perspectiva misógina do mundo ocidental, cuja religião cristã considera, numa hierarquia rígida, somente os homens como intermediários entre o Deus cristão e a humanidade, na figura do padre (ibid.). Nesse sentido, há que se considerar a difusão do islamismo e seus valores patriarcais em meio à cultura iorubá.

Conforme indica a autora nigeriana, para o povo iorubá, de outro modo, é a senioridade que assegura algum privilégio social, baseando-se, portanto, na sabedoria adquirida a partir da experiência particular de cada um, mediante as relações sociais ao longo do tempo. Entretanto, há exceções a serem consideradas, como no nascimento de gêmeos, em que o primeiro a

nascer é compreendido como o mais novo, e no casamento patrilocal, visto que a noiva, independente da sua idade de nascimento, é tida como a mais nova se comparada aos outros membros da família à qual pertencerá (ibid.).

Assim, Oyěwùmí (2016) conclui que o indivíduo pode ser considerado o mais novo ou o mais velho, conforme o contexto no qual está inserido, o que assegura relações sociais mais espontâneas e igualitárias. Se hoje há indício sobre a hierarquização de gênero nas sociedades iorubá de modo a privilegiar os homens, isso ocorre devido às mudanças recentes nessa organização social, motivadas pelas influências do Ocidente.

Ocorre algo semelhante no tocante à hierarquia e aos privilégios no Candomblé, na medida em que aquele/a que desfruta de algum prestígio não é, necessariamente, o mais velho em idade, mas o que possui mais tempo na casa desde a sua iniciação. Além disso, o Candomblé não faz distinção ligada ao sexo das pessoas, no que se refere a privilégio, pois todos/as são considerados/as aptos a desenvolverem a própria espiritualidade com os seus *Òrìsà*.

Sobre a designação de *Bàbàlòrìsà*, destaca-se que o termo *Bàbá* – a mesma raiz do nome *babalô* – não denota pai ou pessoa do sexo masculino, como geralmente utiliza-se na cultura ocidental, e sim “maestria, competência ou liderança.” (ibid., p. 15). Nota-se, também, que o termo *Ìyá* – raiz etimológica de *Ìyálòrìsà* – comumente traduzido como mãe, não se restringe ao sexo feminino, mas se refere ao parente da mãe, seja homem ou mulher. Trata-se, assim, da representação da matrilinearidade na cultura iorubá. “É também verdade que *Bàbá* e *Ìyá* podem implicar domínio, prioridade e privilégio, e são marcadores de senioridade.” (ibid., p. 16).

Na cultura iorubá, *Ìyá* é tida como a procriadora ou, em outros termos, a “fundadora da sociedade humana”. Desse modo, a unidade primordial deste povo refere-se à *Ìyá* e à sua prole. Nessa perspectiva, concebe-se que cada ser humano nasce de sua *Ìyá*, assim, “[...] ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*” (Oyěwùmí, 2016, p. 3). Há uma conexão a ser observada entre a *Ìyá* e sua prole: “[...] a díade *Ìyá*-prole é percebida como antecedente da aparência terrena da criança e, portanto, antecede o casamento e todas as outras relações familiares” (ibid., p. 5). Dito isso, na ocasião do nascimento, são concebidas duas entidades: o bebê e uma *Ìyá*, à qual se atribui, além da possibilidade do nascimento, também uma co-criação, por ser uma entidade que estará presente durante a criação da criança. Conforme Oyěwùmí,

[...] o papel da *Ìyá* é considerado uma vocação ao longo da vida. Como ancestrais, as *Ìyá* são *primus inter pares* entre os que partiram, sendo primeiras na fila para serem reverenciadas por sua prole, para buscar sua benevolência e bênçãos a fim de que sua prole tenha vida bem-sucedida e sem problemas. A relação de *Ìyá* com a prole é considerada de outra dimensão, pré-terreno, pré-concepção, pré-gestacional, pré-social, pré-natal, pós-natal, vitalício e póstumo. (Ibid., p. 8)

Como se pode observar, a relação entre *Ìyá* e sua prole dá-se no âmbito do sagrado, em que esta entidade representa, de forma arquetípica, o ser humano, que dá origem a toda a humanidade. “Foi *Olódùmarè* (O Ser Supremo) que deu às “*awon Ìyá*” (plural de *Ìyá*) poder e autoridade sobre toda sua prole – a humanidade” (ibid., p. 11). cabe a *Ìyá*, portanto, a nutrição, a preservação, o bem-estar dos seres humanos a partir da vigilância incessante dirigida a eles. “Lembre-se de que uma alma pré-terrena, no momento de fazer o seu destino, escolhe a *Ìyá* que faz parte e tornaria possível a realização desse destino” (ibid., p. 12).

Os saberes e práticas iorubá entre os *itàn* e os *odú* no Candomblé de Ketu

No *itàn* referente à criação da terra firme, conforme descrito por Prandi (2001), *Òrìsà Nlá* atendeu a um pedido de *Olórum*, quem lhe passou uma concha marinha cheia de terra a ser espalhada no, até então, pântano. *Òrìsà Nlá* também recebeu de *Olórum* uma pomba e uma galinha com pés de cinco dedos, que seriam utilizadas para espalhar a terra sobre toda a superfície aquosa.

O camaleão³ Agemo, então, veio inspecionar se a terra estava de fato suficientemente firme para a morada dos seres humanos, o que se constatou em uma segunda viagem. O lugar sagrado onde se iniciou a criação da terra foi

3 De acordo com Beniste (2006), o camaleão é um animal sagrado na cultura iorubá, considerado o mensageiro entre *Olódùmarè* e *Òrìsà Nlá*. A função de constatar se a terra já estava firme lhe teria sido atribuída devido às suas habilidades de se camuflar, além da sua capacidade de movimentar os olhos em diversas direções, de modo independente.

denominado *Ifê*, cujo significado é “ampla morada”.⁴ *Òrìsà Nlá* completaria a sua obra na plantação de árvores e alimentos, além de dispor riquezas à humanidade. A chuva viria em seguida, sendo que tudo ocorreria em quatro dias.

Há uma variante a ser considerada no *itàn* da criação da terra que envolveria outros *Òrìsà* em sua feitura: *Odùdúwà*, o filho mais novo de *Olórum* e *Olocum*, a dona dos oceanos; *Òrúnmilà*, entidade relacionada às consultas divinatórias, também conhecida como *Ifá* e *Èsù* – este definido pelo *Bàbàlòrìsà* Fábio Ty *Ọ̀ṣòṣò* si como:

[...] o guardião de todas as casas de Candomblé, responsável por comunicar aos *Òrìsà* o que está acontecendo [...] na terra e levando pro céu. [...] É aquele *Òrìsà* que busca caminhos pro filho. [...] É como se fosse o mensageiro do Candomblé”. (Entrevista em ago. de 2019, no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã*)

Para Beniste (2006), em outra versão do referido *itàn*, a divindade *Odùdúwà* criou o *àiyé* em detrimento às pretensões de *Òrìsà Nlá*, que não atendeu à profecia de *Òrúnmilà* acerca das oferendas a serem dispostas à *Èsù*. A insolência de *Òrìsà Nlá* recebeu a devida punição por parte de *Èsù*, de modo que passou a ter muita sede no caminho, o que o levou a beber em demasia a *emu*, bebida retirada de uma palmeira, a ponto de embriagar-se e adormecer na estrada. Ao presenciar tal cena, *Odùdúwà* tomou para si os elementos da criação e foi se encontrar com *Olódùmaré* a fim de notificá-lo sobre o ocorrido. O Ser Supremo ordenou, então, que *Odùdúwà* assumisse a missão de criar a terra, e ele assim o fez antes que *Òrìsà Nlá* acordasse.

Quando *Òrìsà Nlá* despertou e tomou ciência do que havia ocorrido, ele recorreu à *Olódùmaré*, que o proibiu de beber o vinho da palma novamente e o agraciou com outra dádiva: criar a humanidade. Nos dizeres do *Bàbàlòrìsà* Fábio Ty *Ọ̀ṣòṣò* si, essa divindade é tida, portanto, como:

[...] o pai de todos, considerado o *Òrìsà* mais velho, o *Òrìsà* responsável por [...] moldar o ser humano pra que *Olórum* soprasse vida. O responsável pela criação dos homens. Ele que nos moldou e moldou as mulheres através do barro, que foi Nanã que ofereceu. (Entrevista em ago. de 2019, no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã*)

4 É, também, o nome de uma cidade na Nigéria, localizada ao nordeste de Ibadan, que compreende aspectos relevantes da cultura iorubá.

De acordo com Beniste (2006), os *itàn* referentes à criação da terra, nas suas duas vertentes, merecem nossa consideração para que compreendamos o caráter mitológico e histórico dessas narrativas sagradas. Nesse sentido, nota-se que, na cultura iorubá, *Odùdúwà* é considerado o fundador da cidade de *Ifè*, depois de ter confrontado *Obàtálá*, outro antropônimo para *Òrisà Nlá*, e tomado o seu reinado.

Observa-se, então, que a disputa entre essas divindades não se dá somente no âmbito da criação da terra, mas também participa da “história política de *Ifè*”, haja vista que *Odùdúwà* teria sido o nome atribuído a um dos filhos do Rei *Lámúrúdù*, cujas habilidades de liderança e altivez tornaram exitosa a fundação da cidade. Neste caso, o *itàn* acaba por representar aspectos dos sistemas sociopolítico e religioso desse povo.

Comumente, para se ter acesso aos *itàn*, os iniciados no Candomblé de Ketu recorrem à profecia do jogo de *Ifá*, visto que, para cada caminho (*ese*) revelado na disposição dos 16 búzios jogados pela *Ìyálòrìsà* ou pelo *Bàbálòrìsà*, há “[...] uma história, *itàn*, que será analisada, por analogia, como forma de orientação ao consulente, e que determinará o tipo de *Ebo*” – ou seja, a oferenda ou o sacrifício “[...] a ser realizado, se for o caso” (ibid., p. 111). As façanhas, intempéries e formas com as quais as divindades africanas lidam configuram arquétipos que jogam luz à experiência do consulente, delineando caminhos futuros palpáveis.

Na contemporaneidade, também pode-se ter acesso aos *itàn* mediante vasta literatura produzida por antropólogos/as e por iniciados no Candomblé. No entanto, para estes os ensinamentos obedecem, majoritariamente, à oralidade, na medida em que o aprendizado se dá no convívio durante os diversos afazeres requeridos para os rituais. A preservação do conhecimento em torno dos *itàn* e os procedimentos rituais – a serem seguidos de forma rigorosa pelos iniciados no Candomblé – sustentam-se, por conseguinte, na tradição oral passada de geração em geração.

No tocante ao oráculo de *Ifá* e à origem do Candomblé, segundo o *itàn* de *Èsù*, em um período longínquo, as divindades africanas deixaram de ser assistidas por seus filhos e filhas por meio das oferendas, o que ocasionou um desentendimento entre os deuses e deusas, que se colocaram em guerra (Prandi, 2001). Por outro lado, sem o devido amparo dos *Òrisà*, o infortúnio caiu sobre a terra e sobre a humanidade. *Èsù*, então, tomou para si a

incumbência de aplacar o distanciamento entre o *òrun* e o *àiyé*, ou entre os homens e os Deuses. Para tanto, Orungã lhe aconselhou a compreender os significados dos 16 caroços de dendê, que seriam os símbolos para os 16 *odú*, recolhidos em 16 lugares diferentes:

[...] cada *odú* conhece um segredo diferente. Um fala do nascimento, outro da morte, um fala dos negócios, outro da fartura, um fala das guerras, outro das perdas, um fala da amizade, outro da traição, um fala da família, outro da amizade, um fala do destino, outro da sorte. Cada *odú* conhece um segredo diferente. Desde então, quando alguém tem um problema, é o *odú*, que indica o sacrifício apropriado. (Ibid., p. 444)

Os *odú* foram repassados, então, para *Òrúnmilà*, quem ensinaria aos seus filhos o jogo de Ifá, ou seja: interpretar os desígnios de *Olódùmaré* e os acontecimentos vindouros na terra quando jogassem os 16 cocos de dendê (*ikin*). No caso do Candomblé de Ketu, conforme Agenor (2003), a *Ìyálòrìsà* ou o *Bàbàlòrìsà* utiliza a disposição dos 16 búzios para revelar o vaticínio entre os numerosos caminhos (*ese*) que os *odú* apresentam – sendo que, comumente, é *Èsù* quem fala.

O *Òrìsà Èsù* é compreendido por Santos J. e Santos D. (2014, p. 26) como um “[...] princípio vital e dinâmico” existente em todos os seres vivos, o que o relaciona à formação, ao desenvolvimento, à mobilização, ao crescimento, à transformação e, por fim, à comunicação. Nessa perspectiva, assegura-se a existência de um *Èsù* próprio e de *Olórum* em cada corpo humano.

Sobre as habilidades divinatórias, também se considera que, conforme o *itàn* de *Ọ̀sun*, relatado por Prandi (2001), essa Deusa está apta a desvelar as profecias, dadas as habilidades concedidas por *Obàtálá* a partir de um acordo entre ela e *Èsù*. Além do mais, destaca-se que o vaticínio restabelece a conexão entre o *òrun* e o *àiyé*, sendo que os *odú* revelados:

[...] representam a ciência, filosofia e religião de um povo. Explicam o Ser Humano, a razão, e origem de todas as coisas, a Vida e Morte, determinam a Ética e a Moral a serem seguidas; explicam os *Òrìsà* e seus fundamentos. (Beniste, 2006, p. 114)

Os caminhos apresentados pelos *odú* também trazem consigo os *ebo*, as oferendas aos Orixás, que inscrevem o Candomblé de Ketu em sua relação com a cura. Para a *Ìyálòrìsà* Márcia Ty Ọ̀sun, “[...] o *ebo* é preparado

para limpar o filho” a partir da reverência aos *Òrìsà*, “[...] *para cada ebo tem uma cantiga diferente*” (entrevista, em set. 2019, no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã*). Assim, seria restabelecida uma relação harmoniosa entre o ser humano e as divindades africanas, na qual um assiste o outro.

Segundo Agenor Rocha (2003, p. 15), por mais que se possa ter acesso anteriormente às numerosas receitas existentes de oferendas, estas nunca estarão completas, pois “[...] *cabe ao olhador complementar a receita, juntando alguma pequena coisa adicional que possa ser necessária em função da ocasião, da gravidade do problema, das condições da pessoa para quem se joga e assim por diante*”. Nesse sentido, de acordo com a *Ìyálòrìsà* Márcia:

[...] para cada coisa temos uma sugestão de *ebo*: tem para a saúde, de vícios ou até para quando alguém da família morre e aí aquela pessoa tem de se limpar. Vem e tira um *ebo*. Temos os *borí*, a gente faz e recolhe, se chama o *borí* de saúde. Temos comidas que se servem para Omolu. Temos muitas coisas que fazemos no Candomblé para saúde. (Entrevista, em set. 2019, no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã*)

Conforme exposto, os odú revelados por meio da predição do oráculo de Ifá compreendem a ciência, a filosofia e a religião do povo iorubá. Nos caminhos desvelados pelos odú, expõe-se, por exemplo, a gênese dos seres humanos, do *òrun*, do *àiyé*, dos *Òrìsà*, das suas façanhas, conquistas e imperfeições. Tais histórias mitológicas e históricas conformam os valores éticos e morais a serem seguidos pelo povo iorubá e pelos iniciados no Candomblé no Brasil.

Distintamente da perspectiva ocidental que se estende até o século XIX, a anatomia dos corpos não designa privilégios em meio à cultura iorubá. Assim, a valorização das mulheres no Candomblé de Ketu busca assegurar-lhes dignidade, autonomia, liberdade, a humanidade da qual se pretendeu destituí-las desde o sistema escravocrata.

A compreensão da literatura de Ifá como um sistema de conhecimento iorubá que forma os/as iniciados no Candomblé nos termos da ética e do cuidado com o outro, mediante generosidade, solidariedade e justiça, determina a forma de organização social e política desse grupo. A busca por essas relações harmoniosas em sociedade designa a racionalidade e a humanidade desse povo em detrimento dos estereótipos negativos ocidentais que pretenderam representá-lo no âmbito da irracionalidade.

A existência de inúmeros terreiros de Candomblé de Ketu hoje no Brasil assegura o cuidado, a solidariedade, os preceitos éticos e o conhecimento de si dispensado à população brasileira nos termos da cultura iorubá. A formação recebida no Candomblé opera nos termos de uma educação antirracista, pois, no terreiro, reúnem-se brasileiros/as, independente do pertencimento étnico-racial de cada um, a celebrar, a afirmar a vida e a ancestralidade africana.

Referências

- BENISTE, José (2006). *Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. 5 ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké (2016). “Divinizando o conhecimento: a questão do homem em Ifá”. In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*. Tradução de Aline Matos da Rocha. New York, Palgrave. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_divinizando_o_conhecimento_-_a_quest%C3%A3o_do_homem_em_if%C3%A1.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2022.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké (2016). “Matripotência: ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas”. In: *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*. Tradução de wanderson flor do nascimento. Nova Iorque, Palgrave Macmillan, pp. 57-92. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%A4ncia.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2022.
- PRANDI, Reginaldo (2001). *Mitologia dos orixás*. 27 ed. São Paulo, Companhia das Letras.
- ROCHA, Agenor Miranda (2003). *Caminhos de Odu*. 4 ed. Rio de Janeiro, Pallas.
- SANTOS, Juliana Elbein e SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos (2014). *Èsù*. Salvador, Corrupio.

Entrevistas

- Entrevista com a *Ìyálòrìsà* Márcia Ty Òşun, em setembro de 2019, concedida no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã*.
- Entrevista com o *Bábálòrìsà* Fábio Ty Òşóò si, em agosto de 2019, concedida no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã*.