A SABEDORIA DE ỌRÚNMÌLÀ NA HERMENÊUTICA AFRICANA. UMA ABORDAGEM INTERCULTURAL E ANTIRRACISTA

Yohana Alencar Oyátòsín1; Miguel Melo Ifadireó2.

1 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (PPGE/UFC). Bolsista Capes. Docente do Curso de Direito da Faculdade CECAPE (Juazeiro do Norte-CE).
E-mail: yohanaalencar.adv@gmail.com
2 Docente do Curso de Pedagogia e do Curso Licenciatura em Educação do Campo da Universidade Federal de Campina Grande – Unidade Acadêmica de Educação do Centro de Formação de Professores, *Campus* Cajazeiras-PB. E-mail: crioulo.miguelangelo.melo@gmail.com.

Resumo
A **justificativa** do presente ensaio acadêmico se dá pela necessidade de promoção de uma educação antirracista e intercultural que valorize a filosofia africana a partir da sabedoria de Ọrúnmìlà, objeto de nossas inquietações filosóficas. O estudo em tela tem por **objetivo geral** avaliar a importância da hermenêutica africana para a compreensão dos conhecimentos transmitidos pela voz de Ọrúnmìlà no Ìsẹ̀ṣẹ-Lagbá -sabedoria revelada aos Babalawó-, os quais podem facilitar, a partir de sua interpretação, tanto os processos de ensino e aprendizagem quanto a valorização da História e Cultura Africana e Afrodescendente. A **metodologia** utilizada, neste ensaio, fez-se uso do método da hermenêutica pedagógica e, especificamente, da técnica da interpretação contextual de Rittelmeyer e Parmentier (2001), em face da interpretação textual de documentos histórico-teológicos da ontologia iorubana a partir da interpretação do significado dos quatro primeiros Odú de Ifá, a saber, Ejiogbe, Oyeku, Iwori e Odí. Os achados mostraram que a técnica de interpretação contextualizada permite que se realize uma imersão dentro da cosmoperspectiva tanto da voz da sabedoria de Ọrúnmìlà quanto da cultura religiosa do Ìsẹ̀ṣẹ-Lagbá. Em síntese, é possível **concluir** que os Odú Ifá nos ajudam a compreender e a interpretar os diferentes níveis de existência e de consciência - física, espiritual e metafísica - que se desenvolvem em contextos particulares e gerais na vida do ser humano.

Palavras-chaves: Filosofia de Ọrúnmìlà; Hermenêutica Africana; Odú; Educação Intercultural; Educação Antirracista.

Introdução

A justificativa do presente ensaio acadêmico se dá pela necessidade de promoção de uma educação antirracista e intercultural que valorize a filosofia africana e, especificamente, a hermenêutica africana, objeto de nossas inquietações filosóficas. Em adição a isto, acrescenta-se a intencionalidade de se promover ordens outras de conhecimento que fujam à predominante sabedoria do eurocentrismo colonial que padroniza, em sua inquestionável presença e defesa

nas estruturas de produção do conhecimento, os processos de ensino e de aprendizagem em toda a educação básica brasileira. Optou-se, assim, neste ensaio, pela valorização de saberes outros e sabedorias outras como mecanismo intercultural e antirracista enquanto possibilidade para as práticas pedagógicas nas escolas brasileiras. Por conseguinte, acentua-se que o estudo em tela tem por objetivo geral avaliar a importância da hermenêutica africana para a compreensão dos conhecimentos transmitidos pela voz de Ọrúnmìlà no Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá, sabedoria revelada aos Babalawó, através da consulta ao oráculo de Ifá, que podem facilitar, a partir de sua interpretação, tanto os processos de ensino e aprendizagem quanto a valorização da História e Cultura Africana e Afrodescendente.

Dentro desta linha de descoberta e de ressignificação acerca da África, desenvolvem-se aqui algumas inquietações hermenêuticas com o propósito de debater, interpretar e reconhecer a importância de Ọrúnmìlá para a humanidade, principalmente porque é através de Ọrúnmìlá que a filosofia africana pode ser transmitida às gerações que vieram antes, durante e depois do escravagismo criminoso que avassalou o continente africano. A este respeito, acentua a filósofa nigeriana Oluwole (2014) que, através de histórias e trajetórias vividas e experimentadas tanto pelos/as Orìṣàs "divindades do panteão iorubano", quanto pela própria humanidade, é que os saberes ancestrais vêm sendo perpetuados em forma de narrativas por Babalawós africanos e afrodescendentes que interpretam os versos de Ọrúnmìlá presentes nas 256 combinações dos 16 Ọdú-Ifá.

Do ponto de vista da metodologia utilizada neste ensaio, fez-se uso, por um lado, do método da hermenêutica pedagógica de Rittelmeyer e Parmentier (2001), em face da interpretação textual de documentos históricos e, por outro lado, de reflexões críticas à racionalidade filosófica ocidental, através do contemporâneo debate social e filosófico de pensadores/as africanos/as e afrodescendentes, contribuindo, assim, com as contemporâneas discussões nacionais e internacionais de cunho decolonial e insubmisso. Logo, avulta-se que a adesão teórico-metodológica à hermenêutica pedagógica permitiu a interpretação de formas orais de signos e significados dos quatro primeiros Odú de Ifá, a saber, Ejiogbe, Oyeku, Iwori e Odí que foram, ao longo das últimas décadas, transcritas, documentadas e publicizadas em forma escrita por linguistas, antropólogos/as e religiosos/as africanos/as e afrodescendentes em torno da comunicação, da interação e da interpretação dos Odú Ifá.

Decerto, avulta-se que o presente ensaio, mesmo que superficialmente, se lança na tentativa de fomentar algumas estruturas sistêmicas da liturgia iorubana a partir da voz e da sabedoria de Ọrúnmìlà no Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá, facilitando, assim, a compreensão hermenêutica de quatro versos/contos da filosofia religiosa africana que foram, nas seções anteriores,

objetivados pelo diálogo com algumas bases teóricas antirracistas e interculturais, advindas dos estudos africanos e da afrodescendência, ou seja, de abordagens epistêmicas que, direta e indiretamente, tematizam a decolonialidade e a racionalidade eurocêntrica da ordem do pensamento ocidental.

Por fim, destaca-se que este artigo nasce das discussões, pesquisas e atividades de extensão desenvolvidas por pesquisadores/as-professores/as e pesquisadores/as-discentes da linha de pesquisa **Educação Popular, Interculturalidade, Decolonialidade e Movimentos Sociais (EPIDEMOS) do Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Educação, Linguagem e Práticas Sociais (GIEPELPS) da Unidade Acadêmica de Educação do Centro de Formação de Professores da Universidade Federal de Campina Grande (UAE/CFP/UFCG).**

O propósito da hermenêutica geral e o desabrochar da hermenêutica africana

Hans-Georg Gadamer (1976) define a "hermenêutica filosófica" como um campo de pesquisa e de produção de conhecimento teórico-metodológico acerca do pensamento interpretativo e, respectivamente, direciona a origem da hermenêutica à Grécia, a qual teria sido criada como a "arte do *ermeneuein*, isto é, a arte de proclamar, interpretar, explicar e reinterpretar textos, histórias, canções, poemas, escritos etc.". Por conseguinte, credita-se ao nome de Hermes, mensageiro dos deuses, que transmitia as mensagens divinas aos mortais, a origem terminológica, uma vez que ele seria o responsável tanto pela comunicação quanto pela explicação dos ordenamentos divinos e, respectivamente, para que a linguagem dos deuses torne-se acessível e compreensível aos mortais.

A este respeito, pontuam Ifadireó e Lopes (2026) que a hermenêutica não seria apenas "a arte ou o método de proclamar, interpretar, explicar e traduzir textos, discursos ou sinais", mas sim uma metodologia que se presta ao esclarecimento "daquilo que estava escondido" e, uma vez utilizada em um estudo, poderá extrair a "essência de cada texto interpretado, em específico, sem a perca do sentido procedente e/ou quaisquer mudanças desde a sua estrutura semântica original" (op. cit., p. 537). A hermenêutica deve ser, portanto, entendida como o esforço para se compreender não apenas os textos, mas também os/as autores/as que escreveram estes textos, bem como todo o contexto histórico que influenciou o pensamento daquele tempo, ou melhor, como dizem os filósofos do idealismo alemão, o Zeitgeist, "espírito da época", que determinou a escrita de um referido texto.

A hermenêutica geral (filosófica, teológica, jurídica, pedagógica etc.) visa revelar ou explicar o conteúdo ou significado de um texto que não é imediatamente aparente — por

exemplo, durante uma leitura superficial. Ela nos abre os olhos, em certo sentido, para o conteúdo textual que não é diretamente visível em uma leitura comum. É isso que Gadamer (1976) quer dizer com a imagem de "interpretar". No entanto, essa "arte da interpretação" nem sempre pode estar objetivamente posta ou interposta, dependerá dos da definição do/s problema/s e/ou do/s objetivo/s que se tem em específico. Por certo, dependerá do estudo em si e da própria natureza da pesquisa, ou seja, deve-se observar se tratar-se-á de uma pesquisa exploratória, descritiva, explicativa e/ou interpretativa.

Rittelmeyer e Parmentier (2001) acentuam que embora a hermenêutica tenha surgido enquanto disciplina e/ou método a ser aplicado na interpretação textual, ela vem cada vez mais, sendo aplicada como possibilidade interpretativa de outros artefatos culturais, portanto, ela torna-se, também, a arte de compreensão de fenômenos sociais, de imagens, de relatos de experiência, de brincadeiras e contações de estórias e de histórias, bem como de gestos e signos de difícil compreensão do todo/ da parte, do infinito e do finito, do nós e do outro (Abimbola, 1977; Idomu, 2011). Neste cenário, por analogia, fazendo uso da ideia conceitual das diferentes hermenêuticas, avulta-se, de forma análoga, qual seria a contribuição da hermenêutica africana e/ ou da afrodescendência, no que diz respeito à interpretação de textos religiosos do Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá, tomando como espectro dessa análise interpretativa, a voz do conhecimento advinda dos versículos ontológicos de Ọrúnmìlá, presentes tanto no Dafá Iorubano (Fatunmbi, 1992; Ifasé, 2000; Pópóọlá, 2008; Ogundipè, 2018, Aworeni, s/d;), quanto no Dafá Lucumi-cubano (Bascon, 1969; Epega; Abiodun, 1995; Osamaro, 2005).

Por conseguinte, assevera-se que algumas orientações sobre os aspectos hermenêuticos como método científico que, segundo Rittelmeyer e Parmentier (2001), devem ser tomados em consideração na interpretação dos diferentes tipos de trabalhos investigados. A este respeito, os pesquisadores citados, aprentam cinco técnicas elementares que podem responder a questões de qualquer natureza, a saber:

1) A interpretação estrutural se lança na analótica da estrtura composicional de textos e suas formas sintáticas, semânticas, coesão/ coerência, tipologia textual (narrativa, descritiva, dissertativa/ argumentativa, expositiva), gênero textual, linguagem e estilo, os tipos de frases, a grafia e a legibilidade, as regras gramaticais entre outras, ou seja, a questão das cateristicas formais do texto;

2) A interpretação contextual avalia o grupo linguístico pertencentes ao textos, tais como metáforas, regras, alegorias, figuras retóricas e argumentos típicos da comunidade linguística pela historicidade e regionalidade, ou seja, compreensão do contexto como um todo (**técnica escolhida para este ensaio**);

3) A interpretação comparativa realiza a comparação do texto com outros textos sobre o mesmo tema e/ou sobre a mesma situação histórica, buscando interpretar singularidades e particularidades entre um padrão histórico do tema e sua interpretação linguística, por exemplo;
4) A interpretação psicológica se propõe a analisar o texto com foco no significado que este produz no autor a partir da interpretação das impressões, dos sentimentos, dos pensamentos e das atitudes, ou seja, o que está realmente por trás da criação; e finalmente,
5) A interpretação experimental destina-se a compreender as formas acerca dos conteúdos existentes no texto e de que maneira estes se tornam impactantes na percepção compreensiva de quem ler, ou seja, avalia-se a influência histórico-literária que podem estar ocultos na propria linguagem. preensão pertencem . fazendo uso de uma metodologia, asolutamente reflexivo-histórico e interpretativa que pode ser estendida, por exemplo, à interpretação de imagens, linguagem, costumes, hábitos e artefatos culturais em geral.

Por fim, aponta-se a decisão do uso da técnica da interpretação hermenêutica contextual para análise interpretativa dos Odú Ifá que são a essencia do Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá. Pois, entende-se que a interpretação contextual dos versículos ontológicos de Ọrúnmìlá, será fundamental para compreensão dos artefatos culturais, sociais, religiosos e filosóficos acerca de uma cosmovisão que, aparentemente, pode mostrar-se estranha, diferente, longínqua e imaginária, como por exemplo, a análise contextual da da cosmologia dos Orisás, ou seja, da religiosidade africana do grupo étnico ioruba que foi transmitida oralmente e posteriormente, escrita a partir de gêneros literários – metáforas, parábolas, fábulas, contos, versos e histórias – narradas por Ọrúnmìlá, quando este contextualiza a hermenêutica dos 16 Odú-Ifá (Oluwole, 2014; Ifáse, 2000).

A hermenêutica africana e a compreensão da sabedoria de Ọrúnmìlá

O filósofo moçambicano Ngoenha (1993) acentua que “em cada momento histórico e em cada clima cultural, o filósofo é chamado a fazer emergir a questão do sentido total e dinâmico da situação específica e que se encontra a viver” (op. cit., p. 2). Soma-se a isto o fato de que, assim como acreditava Freire (1983), que o homem está conectado no mundo, com o mundo e com as civilizações mundiais, é a partir dessa contínua interconexão entre o passado, presente e futuro, independente da época, Ngoenha (1993) compreende que “cada geração define um objetivo que a seus olhos constitui a sua própria contribuição para a história dos homens” (op. cit., p. 2) e com os homens, pois, esse é um fato social na história das civilizações que não pode ser apagado, mas hermeneuticamente interpretado, ou melhor, compreendido.

Em um outro capítulo intitulado "Hermenêutica", Ngoenha (1993) analisa a importância da hermenêutica como pedra metodológica fundamental para responder não apenas aos contemporâneos problemas e as preocupações científicas que envolvem a África na atualidade, mas também, reconhece a possiblidade de ser um eficaz instrumento didático-pedagógico de valorização da abundância de saberes que constituem a diversidade étnico-cultural das diferentes tradições africanas, uma vez que:

> (...) a sabedoria africana deve constituir a pedra angular e o lugar do filósofo na interpretação da tradição à luz do presente. Toda a teoria que não tivesse em conta a tradição, seria segundo esta corrente, inconsciente, uma vez refutaria a única coisa que a África tem de particular (...) a hermenêutica é também contrária à ideia da filosofia africana elaborada pela etnofilosofia. Também não se pode falar de uma filosofia africana já elaborada, que é necessário simplesmente relevar. Pois, a filosofia africana é um projeto futuro e para realizar esse projeto deve-se recorrer a hermenêutica, onde o sujeito deve implicar-se. Trata-se de uma releitura da tradição, não para reconstruir o pensamento antigo como tal, mas para reatualizá-lo dentro do contexto dos novos sistemas de maneira a torna-lo presente de uma maneira eficaz. o continente africano (op. cit., 57).

A este respeito, destaca Castiano (2010) em defesa do desenvolvimento de uma legítima filosofia africana, a partir da contribuição da intervenção epistêmica de uma original hermenêutica africana, que "o que importa doravante, não é procurar uma filosofia africana, mas antes uma reflexão sobre a possibilidade de pensar filosoficamente a nossa realidade africana" (op. cit., p. 105), sem esquecer as trajetórias de opressão, de dominação, de extermínio que o passado escravagista deixou em África, quando retirou a intersubjetividade do pensar do sujeito africano. Logo, é fundamental acentuar que não é possivel fazer uma reflexão crítica em defesa da hermenêutica africana como instrumento intercultural e antirracista em sala de aula, por exemplo, através da interpretação hermenêutica de contos e parábalas com discentes da Educação Infantil e/ou no Ensino Fundamental 1 a partir de histórias contadas e com os/as discentes interpretadas através da ludicidade; ou com textos (versos/ contos/ histórias) mais complexos com discentes do Fundamental 2 e/ ou do Ensino Médio a partir da sabedoria de Ọrúnmìlá.

Por fim, destaca-se que a emancipação filosófica africana faça uso – dentro e fora da sala de aula - do pensar crítico e interpretativo, projetando assim, na luta pela liberdade e em defesa de uma epistemologia autêntica e própria, um futuro melhor para os/as discentes que vivenciam a exclusão e o racismo em suas trajetórias de vida. Por certo, o fomento de práticas interculturais como estas auxiliariam na luta antirracista e, respectivamente, facilitariam os processos de aprendizagem ativa e significativa enquanto mecanismo de ensino, como por

exemplo: consulta de textos do período histórico em questão, a linguagem utilizada, a ludicidade prática e visual; as descrições socioeconômicas da época; os entrelaçamentos históricos, literários, linguísticos, matemáticos; a comparação entre os problemas descritos no passado com o presente vivido; análise e reanálise do significado, os quais mudam com o tempo, com o espaço e com a idade (os significados são atribuídos pelo mundo físico, cultural, social, econômico, histórico e religioso entre outros).

A sabedoria de Ọrúnmìlá através do conhecimento propagado nos Odú Ifá

Pioneiros trabalhos sobre a filosofia africana e afrodescendente (afrobrasileira e afro-cubana) – tais como Sàlámì, 1991; Ferreti, 1995; Verger, 1996; Prandi, 2001; Vogel; Mello; Barros, 2001; Oliveira, 2002; Moura, 2004; Capone, 2011; Oluwole, 2014; Ogundipè, 2018; Beniste, 2020 entre outros – direcionam atenção especial não apenas para os Orisá, como um todo, mas também para compreensão do legado e da sabedoria, em específico, do Orisá Ọrúnmìlá, seja no Ifá[1] e/ou no Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá[2], seja no Candomblé Ketu-brasileiro[3] e/ou na Santeria[4] cubana. Desta forma, estes estudos atribuem valor incomensurável à representatividade simbólica que o Orisá Ọrúnmìlá tem para a reprodução, salvaguarda, transmissão e ressignificação da sabedoria ancestral africana.

A este respeito avulta Beniste (2020) ao descrever o mito da criação da terra por Olódùmarè[5] – o Ser Supremo dos Òrìṣà[6] e de toda a humanidade, o pesquisador descreve a conversa que o Deus Criador teria tido com os outros Òrìṣà, reconhecendo assim, a importância e a confiança na sabedoria de Ọrúnmìlá, principalmente quando afirma que "Ọrúnmìlá será o

[1] A terminologia "Ifá" não caracteriza a religião da etnia iorubana na África Ocidental, tampouco na diáspora africana, mas sim representa uma denominação que diz respeito tanto ao sistema de adivinhação oracular e, respectiva, interpretação das possíveis 256 combinações que se dão dos 16 Odú que formam um todo complexo teológico-filosófico em torno da sabedoria de Ọrúnmìlá presente no corpus do Ifá. Logo, deve-se entender que o termo "Ifá" é uma prática hermenêutica de interpretação de histórias, contos, cantigas, rezas e, principalmente, dos versos dos Odú, enquanto tradição cultural dos povos iorubás. Resume-se Ifá é um sistema oracular de orientação e sabedoria.

[2] Por sua vez, a terminologia "Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá", essa sim, representa toda a tradição de veneração e/ ou forma de cultuar as divindades do panteão iorubano dos Orisá. Ela se dá através da busca, da prática e da contante aquisição de conhecimento e poder espiritual pelo Aṣé e através do Aṣé. Por fim, acrescenta-se que o Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá pode ser entendido com o gênero; já a prática hermenêutica de interpretação da adivinhação do Ifá, do Candomblé Ketú e da Santeria seriam espécies desse gênero.

[3] Nação de Candomblé brasileiro que ressignificou o complexo cultural da religiosidade iorubá do Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá.

[4] Denominação da religiosidade e práticas religiosas da cultura iorubá do Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá em Cuba que lá recebe o nome de "Lucumi" (Capone, 2011).

[5] Para os iorubanos, afrobrasileiros do Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá e Cadomblé Ketu e afro-cubanos-lucumis do Ifá e da Santeria, Olódùmarè é o Deus Criador e o Ser Supremo dos Òrìṣà e de toda a humanidade. Em adição a isto, Beniste (2020, p. 50) explana que Olódùmarè é o nome dado ao "Deus Supremo do povo iorubá. Olódù – Senhor do Poder; Marè – o imutável, incomparável, absolutamente perfeito".

[6] Segundo explica Beniste (2020, p. 50), o termo "Òrìṣà" (no singular e no plural) descreve a "divindade intermediária entre Deus e os seres humanos e, é identificada com os fenômenos da natureza".

meu porta-voz pela condição de ser conhecedor dos destinos de todos os habitantes da Terra e terá o título de Ẹlẹrí Ìpín[7]. Cada um de vocês terá a responsabilidade especial para preencher os lugares da terra" (op. cit., p. 48). Corroborando com estas argumentações, Bascom (1969) elucida que Ọrúnmìlá além de ser o Òrìṣà responsável pela adivinhação e interpretação oracular de quem o procura, é também o representante da ordem, da sabedoria, do equilíbrio entre os opostos e a fertilidade de toda a humanidade, uma vez que Ọrúnmìlá, assim como o Òrìṣà e mensageiro Eṣú - através de seus dezesseis Ikins, de seu Opelè Ifá em consulta aos Odù por um Babaláwo - promove a ligação metafísica e o alinhamento espiritual entre os seres terrestres que habitam o Àiyé (a Terra) com as energias sagradas dos Òrìṣà que residem no Ọrun[8], visto que "Kò sí nkan tọ nṣọ ti kò jé òdodo" (Bestide, 2020, p. 124 – tradução do autor)[9].

Fakinlede (2005) em seu manual linguístico de ensino e aprendizagem da língua iorubana, aponta que há estimativas governamentais da regionalidade linguística iorubana que a população falante do idioma Yorùbá seria de aproximadamente 40 e 50 milhões pessoas; se forem colocados os ioruba-descendentes e os iorubanos-diaspóricos, sem falar dos afrodescendentes e praticantes das religiosidades esse total deverá ser muito mais significativo, sem falar dos afrodescendentes que são praticantes das religiosidades – amefricanas da matriz cultural iorubana no Novo Mundo – esse número pode ser majorado consideravelmente (Capone, 2011). A este respeito, acentua McGinnis (1996) que a diáspora iorubana levou a um abundante deslocamento migratório do povo iorubá para Estados-Nações outros fora do alcance territorial do que hoje se chama Nigeria, a saber: República do Benin, Togo, Serra Leoa, Gana e Costa do Marfim (Ki-Zerbo, 1972).

Em adição a isto, acentua-se que a concepção da herança ancestral e da transmissão das cosmoperspectivas dentro do Ìṣẹ̀ṣẹ-Lagbá e do sistema de adivinhação do Ifá, a partir da voz da sabedoria de Ọrúnmìlá, é algo, muitas vezes, incompreensível tanto para cosmovisão ocidental e sua racionalidade cartesiana, quanto para as interpretações de uma hermenêutica teológica de matriz judaico-cristã. Dentro destes apontamentos e inquietudes está a dificuldade da "ocidentalização" filosófica e do "eurocêntrismo" hermenêutico para compreender a cosmoperspectiva iorubana a partir de Ọrúnmìlá, quando ao narrar os Odú Ifá e seus versos, inicia-se todo um processo hermenêutico e dialógico entre o Babalawó que reza – "Ifá lì l'òní,

[7] Beniste (2020, p. 53-54) elucida que o termo "Ẹlẹrí Ìpín" indica aquele que é "testemunha dos destinos. É uma das funções de Ọrúnmìlá, que acompanha todo o processo de criação do ser humano (...). Todo esse conhecimento lhe dá condições de ser consultado durante a prática oracular, fornecendo informações seguras para um exame de situações adversas de uma pessoa e a possível restauração do seu equilíbrio".
[8] Céu para os cristãos.
[9] "Não há nada que Ifá diga que não seja verdade" (Bestide, 2020, p. 124).

Ifá lì l' Ọla, Ifá lì l'òní, Ifá lï l'Ọla, Ifá lí lọtounla pẹlú ẹ; Ọrúnmìlà lo nijí máreẹrin òòṣà dá'áyé"[10] – e narra os versos, os contos, as histórias e interpreta com sabedoria a voz de Ọrúnmìlá; e o/a consulente que é levado a ressignificar todo o conhecimento anterior que tinha sobre a sua vida psíquica vivida com e no mundo, ou seja, sobre o seu "Eu no Mundo e com o Mundo".

Por certo, destaca-se que princípios metafísicos passam a indicar complexas interações que podem se dar ou não nas interlocuções dialógicas entre à espiritualidade humana do Babalawó - influenciada pelo espírito de Ẹlá[11] - com as energias equilibrantes e/ou desequilibrantes do/a consulente que manifestam a essência da existência tanto no Aiyè, quanto no Orun, desafiando assim, tanto a lógica da racionalidade cartesiano-iluminista, quanto a sua ordem de conhecimento.

À tona da sabedoria exigida e esperada do Babalawó está a premissa básica de que ele deve conhecer e memorizar o corpus de todo o Odú Ifá que é consubstanciado pela existência de 16 livros recheados por variados gêneros literários – rezas/ versos, contos, encantamentos, histórias, parábolas, fabulas entre outras – sobre os 16 Odú Ifá (Odú Pais e Mães) que combinados entre si (16 x 15) perfazem um total de 240 Omo Odu (Odú filhos), ou seja, o Babalawó deve conhecer os gêneros literários de 256 Odú. Fatunmbi (1992) pontua que em África, conheceu sacerdotes de Ifá que memorizavam até 12 versos por Ódú, totalizando a incrível marca de quase 4000 variados gêneros literários (entre versos/ rezas, contos, encantamentos, histórias, parábolas, fabulas entre outros), com habilidade e competência para recitar, narrar e memorizar um por um, em festividades específicas do ano[12], pois, é geral a premissa no continente africano que "quando um ancião morre, é como se uma biblioteca queimasse" (Bâ, 2003, p. 71).

Dentro desta perspectiva, assegura Ifáse (2000) que os primeiros quatro Odù – EjiOgbè (leste), Oyekúméjì (oeste), Ìwòrìméjì (sul) e Òdíméjì (norte) – seriam, assim como os pontos cadeais, os responsáveis pelas dimensões de tempo e espaço, representando assim, por um lado, a dicotomia entre a vida (EjiOgbè) e a morte (Oyekúméjì Méjì); e por outro lado, a polaridade entre o espírito que saiu de um corpo (Ìwòrìméjì), ou seja, deixou o aiyè (a terra) e deslocou-se

[10] **"**Ifá é o mestre de hoje, Ifá é o mestre de amanhã e é o mestre de depois de amanhã.O Espírito de Destino é o mestre dos quatro dias criados" (Ifasé, 2000, p. 10).
[11] O espírito de Ẹlá é o espírito da luz e o espírito da pureza. A etimologia iorubana da palavra é formada pela junção do prefixo "Ẹ" com "Alà" que significa luz, ou seja, a luz da sabedoria de Ọrúnmìlá. A este respeito ensina Ifase (2000, p. 2) que "Todos os awo (Babaláwos) que são iniciados em Ifá são considerados descendentes de Orúnmìlà e portais para o Espírito de Elà como resultado da transformação que acontece durante iniciação em Ifá".
[12] Logo, essas narrativas acontecem em terras africanas enquanto fenômeno religioso, o qual é chamado de Ano Novo ou Òdún Ifá que acontece entre os dias 24 e 25 de junho do calendário cristão, quando os mais altos e competentes sacerdotes Àrágbás – lideranças espirituais supremas – do mundo inteiro, se encontram na cidade de Ilẹ Ifé, Estado de Osun na Nigéria para "atefar" (consulta ao Odú Ifá) que regerá o ano novo iorubá correspondente.

em direção ao orùn (céu) e o espírito que teve a oportunidade de renascer em um outro corpo (Òdíméjì), ou seja, estes dois ultimos Odù, simbolizam também, a transformação do fogo e o renascimento da água (Bascom, 1969).

No centro destas dualidades metafísicas em torno destes quatro primeiros Odù, apresenta-se aqui os versos iorubanos que nos ajuda a compreender, o quão efêmera é a própria essência do Existir no Mundo e com o Mundo, uma vez que esta existência enquanto Ser-no e com o Mundo é recheada por constantes dinâmicas, mudanças e transformações que podem a qualquer momento modificar a própria ordem dos Odù, por isso, consulta-se a sabedoria de Ọrúnmìlá e seu sistema divinhatório de Ifá, para que assim, posssamos reestabeleer, em nossas vidas, o equilibrio, a temperança, a justiça, a ordem, a fertilidade que serão interpretadas a partir dos três seguintes Dafás, a saber:

1º **Odù - Èjì Ogbè** (Pópóọlá, 2008, p. 21).

 **Odù Èjì Ogbè - Yorubá**	**Odù Èjì Ogbè Tradução português**
Nigbati osan ba mo, mo ri Irè ni Ogbè ni opolopo.	Quando o dia amanheceu, eu vi Irè em Ogbè com abundância
Ni kutukutu ọjọ mẹrin sẹhin, ayanmọ mi farahan funrararẹ.	Muito cedo há quatro dias, meu destino se manifestou.
Ifá sọ àsọtẹlẹ pé Ogbè wà ní Ìrè fún Àkápò.	Ifá previu que Ogbè estava em Irè para o Akápò.
Ifá gba Àkápò nímọ̀ràn pé kí ó fún Òrìṣà rẹ ẹja kan kí ó lè wà ní Ìrè, Àkápò sì gbọ́ràn sí Ifá.	Ifá aconselhou Akápò a dar um Bagre para seu Orí para permanecer em Irè e Akápò obdeceu Ifá.
Ifá gbani nímọ̀ràn pé a gbọ́dọ̀ béèrè lọ́wọ́ ÈjìOgbè, kí a tó la ojú wa, kí ọjọ́ náà lè dé Ìrè fún ayé wa.	Ifá aconselha que nós temos que pedir a EjìOgbè, antes de abrirmos os olhos, que o dia venha em Ìrè para a nossa vida.

(Tradução do nossa do inglês para o portugues).

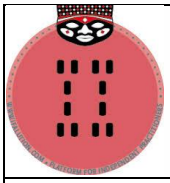
2º Odù - Oyekúméjì (Osamaro, 2005, p. 90)**:**

 **Odù Oyekúméjì - Yorubá**	**Odù Oyekúméjì – Tradução português**
Iku yọ si ẹda Eniyan.	A morte se alegrou com a criação do homem.
Ikú kó Ènìyàn láti jẹ ní ìfẹ́.	A morte pilhou os seres humanos para comer à vontade.
Iku ri awọn eku meji ti wọn nyọ ninu erupẹ ti o si jẹ wọn lọrun.	A morte encontrou dois ratos se divertindo na terra e os comeu à vontade.
Ikú bá rí ẹja méjì tí ń rora bọ inú omi, ó sì jẹ wọ́n lọ́kàn.	A morte encontrou dois peixes se divertindo na água e os comeu à vontade.
Ikú bá adìẹ tí ó fẹ́ wọ̀ nínú ẹyin rẹ̀ ó sì jẹ gbogbo wọn bí ó bá wù ú.	A morte encontrou a galinha indo empoleirar-se para chocar seus ovos e comeu todos à vontade.
Iku ri ewurẹ ti o nṣire pẹlu awọn ọmọ rẹ o si jẹ gbogbo wọn ni ifẹ.	A morte encontrou a cabra brincando com os seus cabritos e comeu todos à vontade.

Ikú bá rí màlúù kan tí ó sanra, ó sì jẹ ẹ́ lọ́kàn.	A morte encontrou um boi gordo e o comeu à vontade.
Ikú bá Àgutòn ọlọ́dún méta alágbára náà pàdé, ó dojú kọ ọ́, ó sì lé e lọ, tí ebi sì ńpaá.	A morte encontrou o carneiro poderoso de três anos que a enfrentou e a colocou para correr, deixando-a com fome.
Gbogbo ènìyàn ni a dá láti tẹrí ba ṣáájú ikú, láti mú ìbínú rẹ̀ tutù.	Todos foram criados para se curvar diante da morte, para conseguir apaziguá-la de sua fúria.
Gbogbo won ni a da lati tu iku, gbogbo ayafi Àgutòn alagbara.	Todos foram criados para apaziguar a morte, todos menos o carneiro poderoso.
Àgutòn alágbára kan ṣoṣo ni ikú ń bọ̀wọ̀ fún.	O carneiro poderoso é o único respeitado pela morte.
Idi niyi ti awon omo Iku ko fi le je agbo ẹran, nitori ibowo iku.	É por isso que os filhos de Iku não podem comem carneiro em respeito à morte.

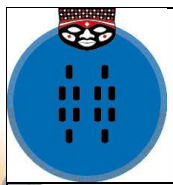
(Tradução do nossa do espanhol para o portugues).

3º. Odù - Ìwòrìméjì (Fatunmbi, 1992, p. 42):

 **Odù Ìwòrìméjì - Yorubá**	**Odù Ìwòrìméjì – Tradução português**
Aríran jíjinlẹ̀, Ìwòrì, ọwọ́ mi, Ìwòrì.	Profundo vidente, Ìwòrì, meus respeitos, Ìwòrìì
Ìwòrì, mo kí yin nínú ìgbimọ̀ yìí.	Ìwòrì, te saúdo nesta consulta.
Ìwòrì, mo ní kí o fi ojú rere wo mi, kí ayé lè dára fún mi kí n sì bọ́ lọ́wọ́ àìsàn.	Ìwòrì, peço que olhes para mim com benevolência, para que o mundo me seja favorável e para que eu esteja livre de doenças.
Ìwòrì, mo bèèrè agbára àti ọgbọ́n kí n lè ṣẹ́gun àwọn ọ̀tá mi.	Ìwòrì, peço-te força e sabedoria para que eu possa derrotar meus inimigos.
Ìwòrì, mo béèrè lọ́wọ́ rẹ fún ìmọ̀ láti dojú kọ àwọn ìdènà ìgbésí ayé àti àgbáyé pẹ̀lú ọgbọ́n.	Ìwòrì, peço-te consciência para enfrentar as barreiras da vida e do universo com sabedoria.
Ìwòrì, jẹ́ kí èmi àti ìyàwó mi máa lọ́yún, gẹ́gẹ́ bí igi ọ̀pẹ epo, tí kò yàgàn.	Ìwòrì, permita que eu e minha esposa sejamos férteis, asim como são as árvores da de dendezeiro que nunca são estereis.
Ìwòrì, kí n má kojú ewé ọ̀pe tí a fi fo orí mi, kí n sì fo ojúbo Ifá mi.	Ìwòrì, que nunca me falte a folha do dendeiro para limpar a minha cabeça e lavar o meu assentamento de Ifá.
Ìwòrì, kí n má ṣe ní ìgbàgbọ́ láti gbọ́ràn sí Ọrunmilá nínú àwọn ìtumọ̀ rẹ̀ ti Ifá.	Ìwòrì, que nunca me falte a fé em obedecer a Orunmilá em suas interpretações em Ifá.
Aṣẹ ooo, Aṣẹ ooo, Aṣẹ ooo!	Axé, axé, axé!

(Tradução do nossa do inglês para o portugues).

4º. Odù - Òdí/ Ìdí Méjì (Pópóọlá, 2008, p. 98):

 **Odù Òdí/ Ìdí Méjì - Yorubá**	**Odù Òdí/ Ìdí Méjì – Tradução português**
Òdí sọ pé ó ní ikùn erin.	Òdí diz que a barriga enorme de um elefante.
Òdí ní ọrùn ẹ̀fọ̀ ní ẹran-ara ó nípọn.	Òdí diz que o pescoço de um búfalo é carnudo e grosso.

Àsọtẹ́lẹ̀ tí a kò bá lóye rẹ̀ dáadáa, kò ní tẹ̀ Òdí lọ́rùn.	Uma adivinhação se não for entendida corretamente, não será satisfatória para Òdí.
Èyí ni àwọn gbólóhùn tí Ifá sọ nípa Òdí kí Máyàmi má bàa pa á tì.	Estas foram às declarações de Ifá sobre Òdí para Máyàmi não se desamparar.
Ọmọ Odù mẹ́rin ni ó jẹ́, nígbà tí wọ́n ti Ọ̀run wá sí Ayé.	Que era o filho dos quarto principais Odù, quando vieram do Céu para a Terra.
Máyàmi y y y y av y ebó Òdí.	Máyàmi foi aconselhado a oferecer ebó Òdí.
Máyàmi ṣègbọràn, ó sì rúbọ sí Òdí, ó sì yanjú ìṣòro rẹ̀.	Máyàmi obedeceu e fez a oferenda para Òdí diz e seus problemas se resolveram.

(Tradução do nossa do inglês para o português).

Achados da pesquisa pela técnica da interpretação hermenêutica contextual

Rittelmeyer e Parmentier (2001) destacam que elementos estáticos da escrita e seus componente visuais estão não apenas concectados com a contextualização do texto em estudo, mas com todo o conteúdo dinâmico que as palavras buscam induzir o pensar para além dos alementos gráficos e fixos do texto que sustentarão a "compreensão como um todo" do contexto linguistico-literário – metáforas, parábolas, contos, versos, estórias, rezas, entre outros espécies do gênero literário em estudo-, seja ele em forma de retórica escrita, seja ele em forma de argumentos narrativo-descritivo-avaliativo oralizado. Neste cenário, acentua-se que o foco de análise se foi construído a partir da tentativa de se compreender, em cada verso dos Odú específico, o contexto imediato e mais amplo a ser interpretado de um todo, algo que seria impossível diante do limite de formatação do presente artigo, ou de algo individualizado como apenas os versos de cada Odú, conforme aqui realizado.

Dentro desta técnica de interpretação contextualizada observa-se a possibilidade positiva da imersão dentro do objeto de análise a ser interpretado, imersão esta dentro da cosmoperspectiva tanto da voz da sabedoria de Ọrúnmìlà, quanto da cultura religiosa do Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá (Ki-Zerbo, 1972; Sàlámì, 1991; Oluwole, 2014) e da religiosidade afrodescendente do Candomblé Ketú (Prandi, 2001; Oliveira, 2002; Moura, 2004).

Em **primeiro lugar**, destaca-se o gênero "masculino" que é atribuído à metafísica da identidade do Odú ÈjìOgbè pela cultura religiosa do Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá. Por conseguinte e, em **segundo lugar**, avulta-se que a interpretação contextual facitou a compreeensão de que o Odù ÈjìOgbè, quando está em Irè "positivo" representa a manifestação mais pura da luz. Por isso, é caracterizado com o simbolismo da vida em expansão para o mundo e com o mundo. Traz consigo a indicação de que a vida está em constante movimento e, quando aparece positivo na consulta de Ifá, representa a certeza de que "os caminhos estão abertos" que não há oposição ou oposição capaz de impedir a realização de metas, objetivos e propósitos. Com certeza compreende-se que ÈjìOgbè em Irè é a expressifividade das conquista, das realizações, da saúde, ou seja, do equilíbrio espiritual entre o/a consulente e o seu destino, visto que há uma

plena harmonia entre a matéria carnal, o espírito, o Òrìṣà do/a consulente e com o próprio Olódùmarè (Deus Supremo e Deus Criador). Por sua vez, caso o Odú ÈjìOgbè não esteja positivo em Irè, ou seja, esteja "negativo"em Oṣobó e/ou em Ibí, elucida Ọrúnmìlá que há um estado de emergência que precisa ser transformado em Irè. Logo, destaca-se que a luz que brilhava e trazia tranquilidade, virou escuridão, desarranjo, temperanças à vistas, bem como catastrofes, perdas, doenças, etc.

Neste cenário, Ọrúnmìlá indica que a harmonia do destino virou ou que está em processo de desalinhamento espitual com o destino, gerando assim, enfermidades, percas, decepções, isolamento, exclusão entre outras mudanças e dinamismos próprios do Odù em em Oṣobó na vida do/a consulente. Logo, ÈjìOgbè caindo em uma consulta ao oráculo de Ifá, é necessário que o Babalawó deixe muito expresso que esse, possível, alinhamento perfeito com o destino do/da consulente, pode ser transitório. Pois, o Odù traz consigo constantes mudanças e transformações; esstá intrisseco em sua essencia. Resume-se: ÈjìOgbè indica em Irè que o caminho está aberto e os objetivos serão alcaçados; em Oṣobó indica perigo, urgencia, atenção. Então, é um Odù que quando aparece deve ser tratado com o cuidado de "olhar e vigiar" (Epega; Abiodun. 1995).

Em **terceiro lugar**, observa-se que o Odù Oyekú é um Odù do gênero "feminino" em toda a cultura religiosa do Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá. Logo, em **quarto lugar**, interpreta-se, ainda, que Oyekú é uma omissão da frase "O yeye iku" que em sua interpretação contextual representa, em alguns Dafá, o "Espírito de todas as mães mortas"; já para ourtos Dafá, o contextualizam como o "Espírito da Mãe da Morte". O contexto intergral permite que se compreenda a coerência existente entre o Odù Oyekú e a escuridão, visto que há uma completa contração no campo gravitacional espaço-tempo e a energia exalada que é propagada na essência ontológica do Odú. Pois, em relação a palavra escuridão representativa do Odù Oyekú, onde o negro é traduzido com a palavra dudu, a qual é associada ao Odù Oyekú como um símbolo para a dimensão invisível que pode ser expressado metaforicamente, ou seja, orientado hermenêuticamente para a fonte da criação. Outro exemplo dessa técnica de interpretação é que ela facilita a tomada em consideração de circunstâncias históricas, importantes, na interpretação de textos sobre os gêneros literários africanos.

Em termos humano-carnais o Odù Oyekú em Oṣobó indica perigo, muito perigo, muissimo perigo mesmo que pode desalinhas vários perscusos espirituais que estavam em andamento, impedindo o/a consulente de ter caminho, rompendo com a "pseudo" ordem do conhecimento do mundo e das coisas que estavam em andamento, ou seja, pode significar o prenúncio da morte física. Por sua vez, constata-se que o Odù Oyekú em Irè faz referência ao

fim um ciclo, ou seja, a mudança, ruptura de paradigmas existenciais, sociais, culturais e econômicos na vida do/a consulente e até mesmo pode ser interpretado como o nascimento de um bebê, marcando o fim da vida uterina. Fato este que indica que o Odú tanto em Irè "positivo", quanto em Ọsobó "negativo" pode ser distintos signifcados que estão atrelados ao contexto histórico-social vivenciado pelo consulente, dentro da territorialidade iorubana e africana ou dentro da espacialidade afrodiásporica da afrodescendencia. Outra característica importante da técnica da hermenêutica contextual aplicada à voz da sabedoria de Ọrúnmìlá é que ela pode ajudar na compreensão de certas caracteríticas da linguagem ontológica da liturgia de Ifá, cujo significado mais profundo evidencia que "o fim de vida em terra" marca o início da vida Orun, ou seja, na linguagem metafórica, não é o "fim de um todo", mas um "recomeço de vida" e da "vida a ser vivida" junto ao reino dos Ancestrais.

Em **quinto lugar**, observa-se que o Odù Ìwòrì é um Odù do gênero "masculino" em toda a cultura religiosa do Ìsẹ̀ṣe-Lagbá. Por conseguinte, em **sexto lugar**, a interpretação contextual adverte que o Odù Ìwòri traz consigo uma ressignificação do termo "Iwá Orí" que signifca em sua essencialidade mimética, ou seja, psíquica da consciência, uma representação valorativa acerca do "bom" e do "mau" caráter de consciência, ou seja, o modelo que marca a ordem exploratória e essencial da consciência interna de cada sujeito em sua vida na Aiyè (na terra), pois, o impacto a ser percebido e compreendido a partir do legado deixado por Olódùmarè (Deus Supremo e Deus Criador) é a certeza que para os iorubás e seus descendentes afrodescendentes e afrodiaspóricos é o fato de que todas as coisas e criaturas criadas por Olódùmarè têm alguma forma de consciência.

Por certo, esse é o legado do Odu Ìwòrì em Irè "positivo" que indica toda e qualquer associação com o processo de consciência que forma identidades individuais únicas, pois, não existem Orì iguais, cada um é cada um, ou seja, cada subjetividade e identidade é particular e único. A interpertação contextual facilita a compreensão do processo que a cosmogonia do racionalismo ocidadental chama de "individualização do sujeito" que é formando pela paixão com a sua identidade. Em termos psicológicos isto é chamado de individualização. Em Ifá o conceito de Ìwòrì é, também, associado com o processo de transformação espiritual simbolizado pelo elemento fogo, logo, em Irè compreendemos como a prática do fogo da paixão, da procriação, da conquista e da evolução. Entretando, encontrando-se o Odù Ìwòri em Ọsobó "negativo", deve-se ter cautela e pragmatismo na evolução que esse significado pode ter, visto que a "Paixão em Irè", não vai exitir em Ọsobó, transformando-se em ódio, conflito, nostalgia, agressão, violência, nojo a algo ou alguma coisa que leva a compreensão de sua

condução a mais e mais conflitos e, respectivamente, à derrota da própria paixão que impede a possibilidade da transformação do "Eu no e com o mundo.

Em **sétimo lugar**, destaca-se o gênero "feminino" é atribuído à metafísica da identidade do Odú Òdí/ Ìdí pela cultura religiosa do Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá. De fato e **oitavo lugar**, a interpretação contextual permite que se analise o significado da própria palavra ioruba Òdí/ Ìdí que indica tanto o órgão reprodutor feminino, quanto todo o processo gestacional até o nascimento da criança. Do mesmo modo, observa-se que em Irè "positivo" o Odu deve ser interpretado, na cosmoperspectiva do Ifá como o sistemático processo de nascer e/ou de renascer diante de estruturas retratadas por eventos e experiências como inadequadas ou obsoletas. Por fim, assevera-se que o Odù Òdí/ Ìdí em Ọsobó "negativo", deverá o Babalawó diante da sua sabedoria dada por Ọrúnmìlá, reconhecer o movimento preciso do perigo e combinar com os ritos de rezas com auxilio de outros versos, combater a manifestação negativa de Òdí. Pois, Òdí/ Ìdí em sua orientação negativa indica uma simbólica majoração da psiqiqué do desespero, da ansiedade de crises de pânico de buscas desenfreadas de se agarrar ao passado, ou seja, se o/ a consulente estiver com o Odú Òdí/ Ìdí em Ọsobó "negativo" é um sinal de que o universo está em desaranjo e que a negatividade está presente no cotidiano do sujeito, ocasinando enfermidades, ciúme tóxico e que existe uma tentativa desesperada em se agarrar ao passado.

Conclusão

Em síntese, conclui-se que os Odú Ifá ajudam-nos a compreender e a interpretar os diferentes níveis de existência e de consciência — física, espiritual e metafísica — que se desenvolvem em contextos particulares e gerais na vida do ser humano. Logo, acentua-se que, mesmo metaforicamente, as parábolas, fábulas, versos, contos, estórias, poesias, rezas, encantamentos, entre outras, demonstram diferentes níveis de realidade que levam à consciência, subconsciência e megaconsciência da vida no Aiyè (terra).

Sob esta visão, considera-se, ainda, que, a nível hermenêutico, o "fazer-se existir no e com o mundo", mesmo que metaforicamente, é repetidamente explorado e confiável nas parábolas, fábulas, versos, contos, estórias, poesias e rezas que constituem o corpus literário de Ifá. De fato, estes gêneros literários africanos no Dafá demonstram diferentes níveis de consciência, subconsciência e megaconsciência em relação à interpretação contextual e representativa dos Odù Ifá como símbolos e imperativos morais e éticos que são cuidadosamente explorados pelas distintas dimensões entre o mundo visível e o invisível, ou seja, orientado hermeneuticamente para a fonte da criação. Outro exemplo dessa técnica de

interpretação é que ela facilita a tomada em consideração de circunstâncias históricas que são importantes na interpretação de textos sobre os gêneros literários africanos.

Pergunta-se, neste cenário: qual o papel da minha, da sua e da nossa experiência para compreender o "fim de um ciclo" e a representação simbólica entre o "caos" e a "paz"? Logo, afirma-se que a interpretação hermenêutica contextual nos ajuda a perceber que as nossas experiências de vida irão ajudar ou dificultar a compreensão de certos escritos acerca da voz da sabedoria de Ọrúnmìlá, ou seja, se esta se apresentará, a partir de nossas experiências, como, por exemplo, uma "bênção de paz" ou uma nostalgia de "dor e sofrimento". Em definitivo, apontou-se, ao longo deste ensaio, as motivações por detrás da monoculturalidade ocidental, a qual impôs modelos de como fazer ciência e de como legitimar a intelectualidade de uns em detrimento de outros no que diz respeito à arte de fazer-filosofar e, respectivamente, à arte de fazer-interpretar a sabedoria. Percebeu-se, a partir da hermenêutica, que tanto a consciência quanto a existência são objetos de estudo da filosofia e que esta, enquanto arte da sabedoria, não aceita ser padronizada a uma estética monocultural ou a um logos colonial, refletido pela imagem espelhada em estruturas e lógicas eurocêntricas.

Sob esta visão, buscou-se, na metodologia hermenêutica pedagógica de Rittelmeyer e Parmentier (2001), recursos tangíveis para se promover a interpretação dos quatro primeiros Odù Ifá, com o objetivo de compreender os seus respectivos significados simbólicos que são advindos da voz da sabedoria de Ọrúnmìlá, tomando em consideração que práticas interculturais podem e devem ser aplicadas em sala de aula. Em frente, acredita-se que a filosofia africana de Ọrúnmìlá é capaz de fomentar a luta antirracista e de facilitar os processos de aprendizagem ativa e significativa enquanto mecanismo de ensino no Brasil. Por certo, acrescenta Ngoenha (1993) que "a religião tradicional africana é um verdadeiro culto da vida, e, portanto, o religioso tem aqui um sentido de verdadeiro culto à vida" (op. cit., p. 58).

Dentro desta perspectiva analítica, acentua-se a busca em romper os paradigmas que dominam a concepção cartesiana nas ciências do espírito (Geisteswissenschaft) e seu ideal de objetividade, que foi influenciado pelas ciências da natureza (Naturwissenschaft), quando ambas legitimaram modelos, modos, objetos e sujeitos que devem e os que podem fomentar a "arte de filosofar" e a "arte de interpretar" a história, as letras, a vida e os significados (Pozzer; Diaz, 2019). Corroborando com Ngoenha (1993) e, respectivamente, com Pozzer e Dias (2019), acentua-se que intentou-se, neste ensaio, colaborar com a verdade que nos foi retirada, silenciada e rotulada pelas diferentes abordagens teórico-metodológicas que acompanharam o tempo-fenômeno-existência e o tempo-ciência-consciência, tempos estes que foram

determinados pela composição de um logos "controlado" pela ordem de conhecimento mundial, a qual ainda é, predominantemente, ocidental.

Assim, avistou-se a possibilidade de promover uma aventura ao corpus literário da cosmovisão da filosofia iorubana e a sua conexão com as práticas da religião tradicional do Ìṣẹ̀ṣe-Lagbá e, respectivamente, do Ifá; acredita-se que é possível e pertinente interpretar, a partir de nós mesmos, as nossas atitudes, os nossos desafios, os nossos objetivos, os nossos impedimentos, as nossas interdições; o nosso irè (positivo) e o nosso Ọsobó (negativo); acredita-se que esse texto remeterá o/a leitor/a para a realização de um ebó filosófico e hermenêutico, de limpeza às certezas e verdades universais que foram historicamente impostas - "a ferro e a força" - e que violaram, saquearam e aniquilaram o intelecto do/a "afrodescendente".

Por fim, acredita-se que a voz da sabedoria de Ọrúnmìlá, por ser recheada de poesia, de filosofias, de narrativas vividas e experimentadas, de dialéticas - singulares e diferenciadas -, irá contribuir, mesmo que simbolicamente, com o preenchimento de lacunas e investigações sociais acerca da hermenêutica africana. Logo, compreende-se que sim, ou seja, que é possível filosofar através da sabedoria de Ọrúnmìlá não apenas enquanto mecanismo espiritual, mas também enquanto estratégia de abertura e de ressignificação da nossa própria consciência e da tomada da ciência acerca de que verdades outras estão aí para serem ouvidas, interpretadas e com sabedoria. Para terminar, conclui-se que a técnica da interpretação contextual ajudou a perceber o quão rica, estilosa e artística são as metáforas poéticas e expressões rebuscadas na filosofia dos Odú Ifá.

Referências

ABIMBOLA, Wande. **Ifá divination poetry**. Nova York, Londres e Ibada:, Nok Publishers, 1977.

AWORENI, Oluwo Ifawemi. **O Sagrado Oráculo de Ifá**. Local da publicação e data desconhecido.

BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fulo**. São Paulo: Casa das Áfricas, 2003.
BASCOM, William. **La adivinhación de Ifá**: La comunicación entre los dioses y hombres en Africa Oriental. Bloomington, Indiana: Indiana Universidad Press, 1969.

BENISTE, José. **Mitos Yorubás - O outro lado do conhecimento**. 9ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

CAPONE, Stefania. **Os Yoruba do Novo Mundo**: religião, ethnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos. Tradução de Márcia Atálla Pietroluongo. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CASTIANO, José. **Referenciais da Filosofia Africana**: em busca da intersubjectivação. Maputo: Ndjira, 2010.

EPEGA, Afolabi A.; ABIODUN, Philip John. **O Oráculo Sacrado de Ifá** [The Sacred Ifá Oracle]. Tradução português de Ọ̀ṣunlékè Odulowò Aworenì. San Francisco: Harper, 1995.

FATUNMBI, Awó Fá'Lokun. **Awó, Ifá and the Theology of Orisa Divination**. Bloomington, Indiana: University of Indiana Press, 1992.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**: Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Editora da USP; São Luís: FAPEMA, 1995.

FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. 12. edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. **Medo e ousadia**. O cotidiano do Professor. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

GADAMER, Hans-Georg. Hermneutik. In: RITTER, Joachim (Hrsg.). **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, Band 3. Basel, Stuttgart: Schwabe Verlag, 1976, p.1061-1073.

IDOMU, Bolaji. **Olódùmarè e o destino do Homem**. In: Olódùmarè, God in Yoruba belief, A&B Books Publisheres, Revista Olorun edição n° 5 Ago 2011.

IFADIREÓ, Miguel Melo et. al. A episteme intercultural na educação superior jurídica: uma outra arqueologia de conhecimento? In: CARDOSO, Fernando da Silva (Org.). **Educação jurídica e diferença: abordagens sobre questões de gênero e raça para o ensino jurídico**. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022, p. 63-81.

IFADIREÓ, Miguel Melo et. al. Educação Intercultural e suas ambivalências com o estranho. Um estudo sobre a representação social do negro no livro didático. **Id on Line Rev. Mult. Psic.** V.13, N. 43, p. 1081-1104, 2019 - ISSN 1981-1179. Disponível em: http://idonline.emnuvens.com.br/id.

IFADIREÓ, Miguel Melo; LOPES, Wiama de Jesus Freitas. Desafios e possibilidades do pensar-interpretativo a partir da hermenêutica pedagógica na educação do e no campo. **Periódicos Brasil. Pesquisa Científica**, Macapá, Brasil, v. 5, n. 1, p. 530–565, 2026.

IFÁSE, Balogun Awolalu Onisegun. **Dafá – um poderoso sistema para ouvir a Voz do Criador**. Tradução e transcrição de Oluwó Ifákoya Oyekammi de Odé Remo, Nigeria, 2000.
KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**, Volume 1. Portugal: Publicações Europa-América, 1972.

MCGINNIS, Mark W. **Ifá Divination of The Yorùbá**. Edited by The Yoruba Artist. Washington and London : Smithsonian Institution Press, 1996. Disponível em : https://www.markwmcginnisart.com/post/ifa-divination-of-the-yoruba.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). Culto aos Orixás. Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-Brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

NGOENHA, Severino. Hermenêutica. In: NGOENHA, Severino. **Filosofia Africana**: das independências às liberdades. Maputo: Edições paulinas, 1993, p. 57-61.

OGUNDIPÈ, Ayodele. **Esu Elegbara**: Chance, Uncertainly In Yoruba Mythology. Malete, Kwara, Nigeria: Kwara State University Press, 2018.

OLIVEIRA, Altair Bento de T'Ògún. **Cantando para os Orixás - Ńkọrin Sàwọn Òrìọ̀ṣà**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

OLUWOLE, Sophie. **Socrates and Orunmila**: Two Patron Saints of Classical Philosophy. Lagos: Sankofa Educational Publishers, 2014.

OSAMARO, Cromwell. **A Obra Completa de Orunmila**. A Sabedoria Divina. New York: Athelia Henrietta Press, 2005. Disponível em: http://www.scribd.com/doc/69693354/OSAMARO-I.

OSAMARO, Cromwell. **A sabedoria divina. A obra completa de Orunmila**. Tradução de Luiz L. Martins. Cultura Yoruba, Ifalaye Books. Disponível em: http://culturayoruba.wordpress.com.

PÓPÓỌLÁ. Solagbade. **Ifá Dídá. ÈjìOgbe – Òfún Méjì**. Abuja - Lagos: National Nigeria Press, 2008.

POZZER, Adecir; DIAZ, José Maria Hernández. O Bem Viver como Filosofia de Vida: contribuições da Educação Intercultural. **Revista Temas em Educação**, João Pessoa, Brasil, v. 28, n. 2, maio/ago 2019, p. 121-137.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RITTELMEYER, Christian; PARMENTIER, Michael. **Einführung in die pädagogischen Hermeneutik**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

SÀLÁMÌ, Síkírù King. **Cantos dos Orixás na África**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1991.

SCHÄFFTER, Ottfried (Hrsg.). **Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Fazination und Bedrohung**. Oplade: Westdeutschland Verlag, 1991.

VERGER, Pierre Fatumbi**. Lendas africanas dos Orixás**. Tradução Maria Aparecida da Nóbrega. 4ª ed., Salvador: Corrupio, 1997.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. **A galinha d'angola**: iniciação e identidade na cultura afrobrasileira. 3ª ed., Rio de Janeiro: Pallas, 2001.