

PRISCILA MARTINS

**TRADIÇÃO AFRICANA E PSICOLOGIA ANALÍTICA:
A RELAÇÃO ENTRE O ORÁCULO IFÁ E A
SINCRONICIDADE**

São João del-Rei
PPGPSI-UFSJ
2020

PRISCILA MARTINS

**TRADIÇÃO AFRICANA E PSICOLOGIA ANALÍTICA:
A RELAÇÃO ENTRE O ORÁCULO IFÁ E A
SINCRONICIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia
Linha de Pesquisa: Fundamentos Teóricos e Filosóficos da Psicologia

Orientador: Walter Melo
Coorientador: Maddi Damião Junior

São João del-Rei
PPGPSI-UFSJ
2020

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M386t Martins, Priscila.
 TRADIÇÃO AFRICANA E PSICOLOGIA ANALÍTICA : A
 RELAÇÃO ENTRE O ORÁCULO IPÁ E A SINCRONICIDADE /
 Priscila Martins ; orientador Walter Melo;
 coorientador Maddi Damiano Jr.. -- São João del-Rei,
 2020.
 69 p.

 Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em
 Psicologia) -- Universidade Federal de São João del
 Rei, 2020.

 1. sincronicidade. 2. oráculo Ifá. 3. psicologia
 analítica. I. Melo, Walter, orient. II. Damiano Jr.,
 Maddi , co-orient. III. Título.



Universidade Federal
de São João del-Rei

PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO
EM PSICOLOGIA
UFSD

A Dissertação "Tradição Africana e Psicologia Analítica: a relação entre o Oriente Médio e a Sincronicidade"

elaborada por Priscila Marinho

é aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, localizada pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei, em sua respectiva reunião para a obtenção do título de

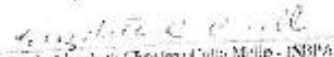
MESTRA EM PSICOLOGIA

São João del-Rei, 26 de março de 2020

BANCA EXAMINADORA:


Prof. Walter Melo Junior - (UFSD)
Orientador


Prof. Maria Daniela Junior - (UFSD)
Coorientador


Prof. Elizabeth Cristina Costa Mello - INSP/61


Prof. Isabela Saraiva Guerra - (UFSD)

AGRADECIMENTOS

Aos meus ancestrais e às divindades, por me acompanharem durante todo processo, dando ensinamento e proteção.

À minha mãe, mulher negra, mãe solo e extremamente generosa. Obrigada por me conceber e ser exemplo de pureza e coragem.

À família, que sempre me nutriu de amor, sendo suporte para as minhas conquistas e acolhimento para os meus medos, em especial minha querida madrinha.

Ao meu amor, meu marido André Decoster, obrigada por ser inspiração e por estar ao meu lado o tempo todo.

Ao Walter, meu orientador, por abrir o portal da academia para eu levar a sabedoria de Orunmilá-Ifá e por contribuir para que essa experiência fosse um processo simbólico.

Ao Maddi, professor, supervisor, co-orientador, obrigada por tanto conhecimento compartilhado e por sempre incentivar que eu fizesse mestrado.

A Elizabeth, por me apresentar a psicologia analítica com tantas imagens, cores, cheiros e sabores. Obrigada pelo olhar cuidadoso para o meu trabalho e por tantas contribuições.

A Isabela, por me acolher com seu olhar e escuta. Obrigada pelas contribuições generosas e inspiradoras.

Aos amigos do mestrado: Suely, grande presente que levo desta jornada. Obrigada, amiga, por cuidar de mim, por não soltar a minha mão, por ser amiga, irmã, tantas... Por ser referência de força e verdade. A Marina, por ser poesia em um ambiente tão cinza como a academia. Obrigada por ser esperança. A Carmem, mulher forte, inteligente, generosa, amiga. Obrigada por compartilhar. Ao Gustavo, sensibilidade em forma de gente, outro presente que a UFSJ me deu.

A Adriana Rolin, por ser representatividade, por acolher com seu canto e palavra. Juntas nós somos!

Aos amigos Juliana, Adriana e José Augusto, pela cumplicidade, troca e incentivo.

A todos os meus amigos que, mesmo de longe, torceram por mim.

A Roberta Federico, minha psicóloga, por acender, iluminar e aquecer, ajudando-me a curar feridas ancestrais e a sair desta jornada fortalecida.

Aos meus pacientes, que me possibilitam trocas transformadoras e potentes, dando sentido ao meu fazer.

Ao babalaô Sandro Fatorera, por toda disponibilidade, sabedoria e cuidado.

"A resiliência é a virtude dos que atravessaram o mar a nado por cima de dois barris. Quem atravessa a calunga grande certamente não se desencantará na praia".

(Simas & Rufino, 2018)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo compreender a relação entre o oráculo Ifá e o princípio da sincronicidade na obra de C. G. Jung, promovendo uma comunicação da tradição africana, tão presente na formação do imaginário do brasileiro, com a psicologia analítica. Apresentaremos Ifá, o corpo literário da tradição Iorubá, priorizando a contribuição desse conhecimento para a psicologia, ou seja, para a saúde do homem contemporâneo e mesmo para a sociedade atual. Apresentaremos os conhecimentos desse oráculo milenar e suas relações com o princípio de sincronicidade, sendo este um fenômeno numinoso. A tradição Iorubá corresponde a um grupo étnico imigrado à força para o Brasil que teve grande participação na formação do imaginário brasileiro, o que explica sua importância. O método de pesquisa precisa ser um facilitador para o pesquisador e para a pesquisa, possibilitando caminhos para que a mesma se desenvolva. Tomamos como escolha o método documental bibliográfico, priorizando autores com vivência nas religiões de matriz africana que poderiam contribuir com um olhar “de dentro”. Optou-se por partir da hermenêutica enquanto perspectiva para compreensão dos conceitos e teorias envolvidos.

Palavras-chave: Sincronicidade; oráculo Ifá; psicologia analítica.

ABSTRACT

This work aims to understand the relationship between the Ifá oracle and the principle of synchronism in the work of C. G. Jung, promoting a communication of the African tradition, so present in the formation of the Brazilian imagination, with analytical psychology. As Ifá, the literary body of the Iorubá tradition, prioritizing the contribution of this knowledge to Psychology, that is, to the health of contemporary man and even to the current society, we will present the knowledge of this ancient oracle and its relations with the principle of synchronicity, this being a numinous phenomenon. The Iorubá tradition is an ethnic group forcibly immigrated to Brazil that had a great participation in the formation of the Brazilian imagination, which explains its importance. The research method needs to be a facilitator for the researcher and for the research, enabling ways for it to develop. We took as a choice the bibliographic documentary method, prioritizing authors with experience in African religions contributing with an “inside” look. It was decided to start from hermeneutics as a perspective for understanding the concepts and theories involved.

Keywords: Synchronicity; Ifá oracle; analytical psychology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 IFÁ – O ORÁCULO AFRICANO MAIS ANTIGO	21
1.1 Relações Brasil e África – uma história de resistência	21
1.2 Ifá – seu culto e sua história	27
1.3 Babalaô: a trajetória iniciática do pai de todos os segredos	33
1.4 O papel da mulher no culto.....	36
1.5 O jogo de Ifá e sua simbólica	40
1.5.1 Jogo de <i>ikins</i>	40
1.5.2 Opon Ifá, o tabuleiro divinatório.....	41
1.5.3 Iyerosun, o pó da adivinhação	42
1.5.4 Irofá	43
1.5.5 Opele-Ifá, o Rosário de Ifá	44
2 SINCRONICIDADE	47
2.1 Sentido na obra de Jung.....	47
2.2 Sentido no Ifá.....	56
2.3 Sincronicidade e oráculo Ifá	63
CONSIDERAÇÕES FINAIS	67
Referências bibliográficas	69

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo compreender a relação entre o oráculo Ifá e o princípio da sincronidade na obra de C. G. Jung, promovendo uma comunicação da tradição africana, tão presente na formação do imaginário do brasileiro, com a psicologia analítica. Propomos uma comunicação transcultural (Sodré, 2017), tendo como ponto de partida a tradição Iorubá¹, último grupo étnico imigrado à força para o Brasil. Enquanto sua liturgia e rituais complexos serviram de objeto de estudo para a ciência (antropologia, sociologia e psicologia), a voz não era dada ao negro e os saberes éticos e cosmológicos foram silenciados (Sodré, 2017). Por tantas vezes, o negro é visto como primitivo, inferior, apesar de reunir uma cultura e organização complexas e de ser muito mais do que mero objeto científico. Priorizando a contribuição desse conhecimento para a psicologia junguiana, ou seja, para a saúde psíquica do homem contemporâneo e mesmo para a sociedade atual, apresentaremos o Ifá², oráculo tradicional africano, e suas características, para conduzir à aproximação com a hipótese da sincronicidade. O conceito de tradição aqui utilizado foge do tradicionalismo. Ele não se limita à mera repetição tradicional de conteúdos, pois é uma forma destinada a atualizar a origem aqui e agora na transformação acelerada da história; portanto, estamos longe de buscar encontrar uma autenticidade no passado. Como mostra Sodré (2017, p. 110): “A tradição inscrita na ancestralidade representa um momento de autonomia grupal enquanto memória continuada e vigilante de um conjunto de regras e de personagens historicamente afinados com uma maneira particular de ordenamento do real”.

A motivação para a escolha do tema tem a ver com o meu processo e a maneira como me encontrei com a psicologia analítica. Na época da graduação, não ouvia muito sobre Jung, e ementas que abordassem a sua teoria não faziam parte da grade curricular, até que surgiu uma disciplina eletiva e resolvi me inscrever. Estava em um momento importante do curso, a escolha da teoria que fundamentaria minha prática profissional, porém questionava se a psicologia realmente teria sido a melhor opção, pois era muito angustiante ter que escolher uma teoria sendo que não tinha me identificado com nenhuma a ponto de me sentir segura para abraçar a leitura e seguir. Na primeira aula da disciplina eletiva de psicologia junguiana, ao perceber a visão do homem que aquele teórico tinha, ao

¹ O termo se aplica a um grupo linguístico de vários milhões de indivíduos que, além da linguagem comum, estão unidos por uma mesma cultura e tradições, originárias da cidade de Ifé.

² É também designado por Fa entre os Fons e Afa entre os Ewés. É um sistema divinatório que tem Orunmilá como divindade mediadora.

me deparar com uma professora que se comunicava por meio de contos e fazia da sala de aula um grande encontro cheio de afeto, fiquei impactada e encantada. Desde então, tive a presença da psicologia analítica no meu caminhar como psicóloga.

Sou negra, criada por família branca, no interior de um contexto branco, principalmente no que diz respeito à influência religiosa católica. Tive meu primeiro contato com a tradição Iorubá, não por acaso, em uma Festa de *Exu*³, no dia 2 de novembro, dia que sempre ouvi que não deveríamos comer carne vermelha e ouvir música alta, Dia de Finados. Mas aquele foi um 2 de novembro bem diferente. Cheguei antes do início da festa, convidada por uma “pessoa de santo” – expressão usada para fazer referência às pessoas que já são iniciadas no candomblé, que passaram pelos rituais para pertencer à religião. Ela era muito bem-vinda à casa e, em um certo momento, precisou se distanciar para participar de um importante ritual da festa. Fiquei naquele universo intenso, com música, churrasco, muita bebida e dança. Aquela experiência me parecia familiar, como se sempre tivesse frequentado aquele lugar e cumprimentado aquelas pessoas; enfim, havia um sentimento de pertencimento.

Há nove anos, a mesma pessoa que me levou à festa de Exu comentou sobre um oráculo muito antigo, mediado por um respeitado babalaô. Encontrava-me em um momento de crise, pensando sobre a ética nas relações, nos lugares que ocupava, nos encontros e parcerias, sem conseguir decidir qual caminho seguir. Nesse momento, fui apresentada ao oráculo Ifá e, desde então, esse encontro tem marcado o meu caminho nos estudos da tradição africana e da mitologia Iorubá, e suas possíveis articulações com a psicologia junguiana. Saí do encontro cuidada, acolhida, presenteada com uma imagem, um *itan*⁴ (conto), que me organizou e devolveu sentido.

Ao longo dos meus estudos sobre os mitos e nas aulas que ministrei sobre mitologia africana, tive a oportunidade de estabelecer a aproximação entre estas áreas: tradição, cultura e psicologia. Foi possível refletir e trabalhar o processo de integração entre ambos os conhecimentos. Assim como na psicologia analítica, é possível a aproximação e o diálogo entre saberes, pois a psique como um fenômeno histórico e cultural expande suas raízes para além dos limites da consciência coletiva dada pela cultura de uma determinada época. Por outro lado, para C. G. Jung, pensar simbolicamente é levar em consideração os pressupostos do inconsciente, é pensar por analogias. Isto é, estabelecer relações de

³ Èsú, em Iorubá, é uma divindade do panteão Iorubá, mensageiro, dono das encruzilhadas e guardião dos caminhos, sempre o primeiro a ser homenageado.

⁴ Ìtàn, em Iorubá, são os mitos e histórias Iorubá.

solidariedade, correspondências de experiências distintas que se encaminham para sentidos comuns.

Os conteúdos do inconsciente coletivo jamais estiveram na consciência e refletem processos arquetípicos. A amplificação, como entendida pelo psiquiatra suíço, é um processo de enraizamento do indivíduo, do particular no coletivo, realizado por uma virada, por um olhar para o indivíduo supostamente isolado e encapsulado em si a partir do ponto de vista do inconsciente coletivo. Em uma linguagem puramente junguiana, seria olhar para a consciência do homem atual a partir da sombra – pessoal e coletiva – do inconsciente, o qual C. G. Jung nomeia por objetivo, isto é, impessoal e transcendental. Conforme os pressupostos da teoria junguiana, a melhor linguagem para se apreender a experiência de forma imediata, experiência do inconsciente coletivo, é a linguagem conotativa, dos mitos, fantasias e poesia, pois essa é a forma originária do inconsciente se realizar (Von Franz, 2005).

Para o fundador da psicologia analítica, o psiquismo é atravessado também pela questão religiosa, a qual é denominada por ele como função religiosa no homem, ou seja, a necessidade de atenção minuciosa à experiência mais própria e singular que atravessa cada indivíduo. Com isso, C. G. Jung (1989) problematiza dois aspectos que serão de suma importância para a constituição dos pressupostos básicos da psicologia analítica: o sentido como questão fundamental posta ao indivíduo, ou seja, a psicologia junguiana como uma teoria fundada na necessidade de criação de sentido a partir do que há de mais singular e próprio a cada um; e, por outro lado, a necessidade de contato do humano com o que há de transcendente nele e na própria vida, ou seja, como dimensão criativa que se dá na medida em que se reconhece o mistério absoluto do existir. Cabe ressaltar que isso nada tem a ver com condição religiosa ou crença em algo. A atitude religiosa é um modo de se dispor na relação com o mundo, consigo mesmo e com a natureza.

Ifá é a voz da natureza, a sabedoria ancestral, e o olhar desta para os homens pode ter correspondência com o inconsciente coletivo. A noção de sincronicidade implica uma lógica própria ao inconsciente coletivo, que tem como base e fundamento a criação e o sentido, rompendo com o pensamento proposicional e linear da racionalidade moderna. Podemos encontrar o princípio de sincronicidade tanto no modo de criação dos símbolos e imagens promotores de sentido na obra de C. G. Jung quanto na lógica que vigora no modo

de realização do Ifá e se manifesta na ação do babalaô⁵, ou *Babalawo*, na língua Iorubá, sacerdote de Ifá.

Jung teve uma imersão na cultura africana, em 1925, em sua expedição à África. Ele percebeu que a viagem não se tratava apenas de um estudo científico objetivo, mas de um problema pessoal, gerando conflito em seu tipo psicológico. Essa vivência teve grande importância em sua psicologia. Na África selvagem, pôde entrar em contato com experiências originais, muito diferentes daquelas tidas na Europa e, por isso mesmo, tão necessárias para o desenvolvimento de sua teoria (Jung, 1964). As tradições têm muito a contribuir através de seus conhecimentos milenares, com os seus ritos e oráculos, trazendo, de forma simbólica, uma organização de sentido para o indivíduo e para a coletividade.

No oráculo Ifá, através da figura do babalaô, narrativas simbólicas, conhecidas como *itans*, se apresentam ao longo do jogo, seguindo sua lógica. Cabe ao consulente colher as histórias e relacionar com o seu momento de vida e sua pergunta que o levou a buscar o oráculo, ou seja, a partir do que está sendo apresentado, fazer as relações com seu processo. Em algumas situações, esse entendimento pode ser imediato, sem necessidade de interpretação; em outras, o babalaô pergunta mais vezes ao Opelé-Ifá⁶ para gerar mais *itans*, respostas que ajudem o consulente a elucidar a questão. Quem consulta Ifá não pode sair mais confuso do que entrou, e é tarefa do babalaô cuidar para que isso não aconteça.

Para pensar a metodologia utilizada na pesquisa, partimos das contribuições de Minayo (2009), entendendo a metodologia de pesquisa como o caminho do pensamento e a prática exercida na abordagem da realidade. Logo o método precisa ser um facilitador para o pesquisador e para a pesquisa, possibilitando caminhos para que a mesma se desenvolva.

Ao abordarmos um objeto de estudo originário da tradição oral, é notória a escassez bibliográfica, sendo necessário recorrer a documentários, festas de candomblé e entrevista com sacerdote de Ifá. Um trabalho cuidadoso de garimpagem de documentos e bibliografias, em que um documento pode levar a outro e assim por diante (Minayo, 2009). Tomamos como escolha o método documental bibliográfico acrescido de interação com as festas e entrevista com o babalaô.

Minayo (2009, p. 11) aborda o conflito em torno da cientificidade das ciências sociais em comparação com as ciências da natureza e conclui que, naquelas, a cientificidade “tem que ser pensada como uma ideia reguladora de alta abstração e não como sinônimo de modelos e normas a serem seguidos”. No mesmo livro, a autora destaca

⁵ É o sacerdote Orunmilá-Ifá, mediador do oráculo Ifá. A tradução significa “o pai de todos os segredos”.

⁶ Um dos instrumentos de adivinhação do oráculo Ifá e o mais utilizado no Brasil.

que a pesquisa qualitativa, por responder a questões muito particulares, “[...] trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes” (p. 21). Ela entende que: “A metodologia inclui simultaneamente a teoria da abordagem (o método), os instrumentos de operacionalização do conhecimento (as técnicas) e a criatividade do pesquisador (sua experiência, sua capacidade pessoal e sua sensibilidade)” (p. 14).

Precisamos de um parâmetro para a produção de conhecimento, mas não podemos perder nossa originalidade, não podemos deixar de criar. Segundo Minayo (2009), nossa experiência, intuição e capacidade de comunicação são nossas marcas na pesquisa. O projeto de pesquisa é um processo artesanal, que não surge espontaneamente, unicamente pelo compromisso do pesquisador em relação a certa temática. É necessário “o trabalho sistemático para o domínio de teorias e métodos justamente para que o pesquisador possa ser criador” (p. 32). Só assim terá propriedade para usar as técnicas e teorias artesanalmente, reinventando e criando caminhos próprios.

Na fase exploratória da pesquisa, dentre as bibliografias levantadas, algumas foram fundamentais para inspirar a metodologia do trabalho. A primeira foi o livro *Os Nãgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*, da antropóloga e coordenadora geral da Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil – SECNEB, Juana Elbein dos Santos. Seu livro é derivado de sua tese de doutorado em Etnologia, na Universidade da Sorbonne, e em 1972 foi traduzido para o português pela Universidade Federal da Bahia – UFBA. Nele, Santos descreve a metodologia de trabalho e como ela foi se impondo, principalmente por se tratar deste objeto de estudo, a religião Nagô, como é nomeada a religião/tradição Iorubá no Brasil:

Devido a que a religião *Nãgô* constitui uma experiência iniciática, no decorrer da qual os conhecimentos são apreendidos por meio de uma experiência vivida no nível bipessoal e grupal, mediante um desenvolvimento paulatino pela transmissão e absorção de uma força e um conhecimento simbólico complexo a todos os níveis da pessoa, e que representa a incorporação vivida de todos os elementos coletivos e individuais do sistema, parece que a perspectiva que convencionamos chamar ‘desde dentro’ se impõe quase inevitavelmente (Santos, 2002, p. 17).

Jung também vivenciou a necessidade da perspectiva “desde dentro” na elaboração de sua tese sobre os europeus, vistos de um prisma de fora da Europa, refletidos num meio que lhes era estrangeiro em todos os sentidos. Em 1920, foi ao norte da África, mas somente cinco anos depois, em visita ao Novo México, é que teve a oportunidade de uma

vivência mais próxima com um não europeu. Esta última viagem foi mediada por Jaime de Ângulo, linguista, etnólogo, escritor e ex-marido de Cary Baynes. Ela trabalhava com Jung e, em 1922, recebeu uma carta de seu ex-marido:

Se você conseguir a atenção de Jung, pode tentar convencê-lo de que as pessoas que estão profundamente mergulhadas no pensamento primitivo... pensam que ele está inteiramente errado na parte antropológica de sua tese. E um homem com a inteligência dele não pode se dar ao luxo de ignorar tal crítica. O que eu não daria para levá-lo a uma visita aos índios – ou até mesmo só para falar com ele, e fazer com que enxergue o que todos esses costumes tão incompreendidos realmente são, e como os selvagens se sentem de verdade! (Baynes, 1922, citado por Shamdasani, 2005, p. 341).

Jaime de Ângulo teve um importante papel em preparar o encontro de Jung com os índios Pueblos e, principalmente, com Lago da Montanha: “Foi por meio da conversa com esse índio que o desejo de Jung de ver a Europa de fora foi enfim realizado” (Shamdasani, 2005, p. 349). Em *Memórias, Sonhos e Reflexões*, o psiquiatra suíço relata parte de um dos diálogos que teve com Lago da Montanha:

Eu perguntei-lhe por que ele achava que os brancos eram todos malucos. Ele respondeu: ‘Porque dizem que pensam com a cabeça’. ‘Ora, mas é claro! Onde é que você pensa?’, eu lhe perguntei, surpreso. ‘Nós pensamos aqui’, ele disse, indicando o coração. Entrei em prolongado estado de meditação. Pela primeira vez na vida, assim me pareceu, alguém havia esboçado para mim a imagem do verdadeiro homem branco (Jung, 1964, p. 219).

Observando as experiências de Juana Elbein dos Santos e Carl Gustav Jung, fica clara a necessidade de um contato mais próximo com o objeto de pesquisa. Para falar do outro, é importante se deslocar para o lugar do outro. Essa aproximação foi necessária para o desenvolvimento da pesquisa aqui apresentada. Por se tratar de uma tradição oral, nenhuma percepção registrada em livro será tão fiel como algo captado direto na fonte. Registros em livros e artigos são escassos, especialmente os de autoria de pessoas iniciadas na tradição. Ainda assim, na seleção bibliográfica, privilegiamos esse tipo de material, por ser produzido por quem consegue, por assim dizer, transmitir um conhecimento mais fiel sobre os rituais. Como bem descreve Santos (2002, p. 51): “O conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente. Os arquivos são vivos, são cadeias cujos elos são os indivíduos mais sábios de cada geração. Trata-se de uma sabedoria iniciática”.

A partir disso, propusemos a metodologia. Para isso, apropriamo-nos dos conceitos sugeridos no livro *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. Nele, Simas e Rufino (2018) reivindicam uma epistemologia das macumbas, que só pode ser pensada nos cruzamentos, no sentido das relações dialógicas e inacabadas. Diante da especificidade do objeto de estudo, é preciso achar caminhos próprios, com métodos e perspectivas que facilitem o caminhar.

“Macumba” é o nome dado a um instrumento de percussão de origem africana, semelhante a um reco-reco. O termo também é frequentemente usado como uma designação geral para as religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda. Devido ao teor pejorativo muitas vezes associado a tal uso, prefere-se evitá-lo. Porém, usaremos a definição apresentada pelos autores de *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*, que acreditam que o termo tem origem na língua africana quicongo, partindo da palavra *kumba*, feiticeiro, e do prefixo *ma*, que forma o plural no quicongo. A partir disso:

Macumba seria, então, a terra dos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar e atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência pela radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular de morte (Simas & Rufino, 2018, s.p.).

Para os autores, um dos principais desafios a ser encarado na feitura de uma pesquisa com base na tradição oral, especificamente na tradição Iorubá e no que se origina dela, “é a capacidade de se lançar em uma espécie de rodopio” (Simas & Rufino, 2018, p. 35). É no aceite a essa prática do rodopio enquanto orientação teórico-metodológica que entraremos nessa roda de saber, acreditando em uma perspectiva que cruza conhecimentos:

O rodopio configura-se como o giro que desloca os eixos referências, fazendo com que aqueles princípios que comumente são compreendidos como objetos a serem investigados e que por uma série de relações/poder são mantidos sobre uma espécie de regulação discursiva sejam credibilizados como potências emergentes e transgressivas. Falamos de amarrações versadas, balaios, pontos riscados que enigmatizam e anunciam outros princípios explicativos de mundo, orientados por outras lógicas de saber que revelam experiências que emergem como outros referenciais (p. 35).

A busca é por mobilidade constante, e os caminhos não são lineares, mas codificados em encruzilhadas, as quais são moradas de Exu, orixá que dinamiza o mundo. O pesquisador precisa estar aberto para afetar-se pelas lógicas que lhe cruzarão. Estar sempre aberto para o conhecimento novo, entendendo “conhecimento não como acúmulo

de informação, mas de experiência” (Simas & Rufino, 2018, p. 38). E é prudente recusar qualquer condição que possa afetar os princípios que inferem mobilidade de saber. Este tem que circular, chegando, assim, ao que Simas e Rufino (2018) definem como um caráter exusíaco e oxalufânico. Os dois conceitos são encarados não como contradição, em que oxalufânico seria a ordem e exusíaco, fundamento da vida e da embriaguez, mas sim como potências que se cruzam para dinamizar as mais diferentes possibilidades de invenção. São correlacionadas, assim, ao conceito de cruzo.

Nesse sentido, pretendo expor as vivências anteriores que tive em algumas visitas aos terreiros de candomblé, nos quais pude observar de perto as festas, os xirês. E vivenciando xirês que presentificam o *corpus* literário do Ifá, parece-nos possível pensar os conceitos de exusíaco e oxalufânico, dimensionados como interação e tensão, e nunca como uma dicotomia estancada. Simas e Rufino (2018, p. 59) retratam o xirê, deixando-nos a imagem dessa potente vivência:

[...] um xirê, a festa de candomblé, é o momento em que orixás baixam nos corpos das iaôs para representar – através da dança, dos trajes e emblemas – passagens de suas trajetórias. Através da representação dramática, a comunidade se recorda do mito e dele tira um determinado modelo de conduta. As danças, ao contar histórias protagonizadas pelos deuses, servem de exemplo para os membros do grupo. Ritualiza-se o mito em música e dança, crença e arte, para que ele continue vivo para a comunidade, cumprindo assim sua função modelar.

É inspirada nos ancestrais que atravessaram a gigantesca encruzilhada do Atlântico, trazendo sabedoria de outras terras, e em Jung, que mergulhou no mar do inconsciente, que esta pesquisa será feita. Do lugar de “macumbeira acadêmica”, pretendo manter a escrita viva e encantada, tendo atenção aos desafios desse importante lugar social de pesquisadora.

Como consultor da história oral, tivemos a participação do babalaô Sandro Fatorera, que tem sua Casa de Ifá no bairro da Tijuca, no Rio de Janeiro, e faz pesquisa na Nigéria para confirmar, ou mesmo aprofundar, seus conhecimentos. Além dele, tivemos contribuição da iapetebi ⁷ Beatriz Gimenes, para falar diretamente sobre a participação da mulher no culto. Optamos pela entrevista semiestruturada, realizada no espaço religioso, na sala onde o babalaô confere as consultas ao oráculo. Ela se desenvolveu como uma conversa, sem formalidades e com abertura para discussão e aprofundamento em determinados assuntos, elucidando questões que não ficaram tão claras. Para Minayo (2009), a entrevista é uma técnica privilegiada de comunicação, tendo como objetivo

⁷ Ìyápètèbì, no culto de Ifá Africano, é a esposa do babalaô; estará sempre ligada a ele e tem um papel importante para a existência do culto.

construir informações pertinentes em relação ao objeto de pesquisa. Foi através do babalaô Sandro Fatorera que conheci o oráculo Ifá, e, baseado em tudo que já foi mencionado, não faria sentido não incluir a oralidade como característica fundamental da tradição Iorubá.

Tendo em vista o objeto desta pesquisa, optou-se por partir da hermenêutica enquanto perspectiva para compreensão dos conceitos e teorias envolvidos, principalmente de uma hermenêutica presente na obra junguiana, que possibilita a abertura de diálogos. Nesse sentido, Jung (2008, p. 164) afirma:

A essência da hermenêutica, ciência largamente praticada há muito tempo, consiste em enfileirar analogias depois de analogias, a partir de um símbolo dado. Em primeiro lugar são anotadas as analogias subjetivas produzidas ao acaso pelo paciente e em segundo lugar, as analogias objetivas oferecidas pelo analista à base de seu conhecimento geral. Através desse processo, o símbolo inicial é ampliado e enriquecido: desta forma chegaremos a um quadro extremamente complexo e multifacetado.

Nessa perspectiva, a hermenêutica abre possibilidades para uma leitura arquetípica, em que, a partir da noção de símbolo, não busca estabelecer definições, mas abrir espaço para o diálogo, para a possibilidade de algo ser aquilo ou aquilo outro. Ela não pretende ser neutra ou propor uma suspensão dos valores do pesquisador em relação ao material analisado; pelo contrário, ela compreende a importância e a implicação de uma bagagem de conhecimentos e pré-conceitos do pesquisador enquanto aspectos fundamentais para a construção da interpretação.

Segundo Gadamer (2002, p. 354), a retórica e a hermenêutica possuem uma relação bastante estreita: “O domínio técnico dessa capacidade de falar e de compreender se manifesta plenamente no uso da escrita, na redação de ‘discursos’ e na compreensão do escrito. A hermenêutica pode ser definida justamente como a arte de trazer novamente à fala o dito ou o escrito”. Dessa forma, é relevante adotar a hermenêutica como método para leitura do material e como meio para pensar as vivências da tradição Iorubá, pois, para Gadamer (2002, pp. 505-506),

[...] a interpretação não se limita aos textos e à compreensão histórica que neles se deve alcançar. Todas as estruturas de sentido concebidas como textos, desde a natureza (interpretativo naturae, [435] Bacon), passando pela arte (cuja carência de conceitos [Kant] converte-se em exemplo preferencial de interpretação [Dilthey]), até as motivações conscientes ou inconscientes da ação humana, são suscetíveis de interpretação.

A hermenêutica em Jung (1986b) está ligada à compreensão do símbolo a partir de um diálogo, uma vez que, segundo o autor: “A maioria dos dados requer uma certa amplificação, isto é, um esclarecimento, uma generalização e uma aproximação de um conceito mais ou menos geral [...]” (2002, p. 238). A hermenêutica, nesse sentido, se faz na busca pela ampliação do horizonte de abordagem do fenômeno, partindo de possíveis conexões entre os dados e a experiência de quem “lê”, e não de uma determinação. Assim, a riqueza da leitura condiz com o caráter indeterminado do símbolo, que “[...] possui numerosas variantes análogas, e quanto mais possuir, tanto mais completa e correta é a imagem que traça de seu objeto” (Jung, 1986b, p. 112). Em relação ao seu método, Jung discorre: “É sobre este processo natural de amplificação que eu baseio meu método de determinação do significado dos sonhos, pois os sonhos se comportam exatamente da mesma maneira como a imaginação ativa, faltando apenas o apoio dos conteúdos conscientes” (p. 142).

Partir de uma perspectiva hermenêutica junguiana enquanto metodologia possibilita lidar com os dados conforme a complexidade dos aspectos que envolvem o indivíduo. Sobre a relevância e o assombro diante da contribuição de conhecimentos como esses pesquisados, lembramo-nos da fala do grande pensador Pierre Fatumbi Verger, que ressalta a importância da oralidade, da tradição e das histórias como meio de ação eficaz do Ifá:

Na África vivi entre eles sem nunca perguntar qualquer coisa. Convivi com a gente como seria uma coisa natural. Sabia me comportar e não perguntava – Por que você faz isso? – Onde você mostra a sua ignorância. Em geral, você pergunta coisas que não têm significado nenhum. Tem muitas coisas que fazemos e não sabemos por quê (Verger, citado por Hollanda, 1998).

No primeiro capítulo, falaremos da difícil relação entre Brasil e África e, a partir desse contexto, apresentaremos o oráculo Ifá e toda sua simbólica, a jornada iniciática do babalaô e demais posições no culto. No segundo capítulo, será exposta a hipótese da sincronicidade e sua importância na obra de Jung, sendo esse, talvez, o conceito que melhor reúne os principais fundamentos da sua obra. Falaremos desse conceito tendo o oráculo Ifá como referência, identificando relações entre ele e a sincronicidade e as possíveis condições para que o fenômeno aconteça.

Entendendo a necessidade de nos debruçarmos sobre uma lógica menos materialista, que dê espaço para o novo e possibilite uma conexão maior entre homem e natureza, compartilhamos a fala de Jung (1986b, p. 242):

[...] há um ressurgimento da crença nos espíritos a nível superior, e isto não como uma recaída nas trevas da superstição, mas como um interesse científico intenso, como uma necessidade de iluminar o caos sombrio dos fatos duvidosos com a luz da verdade [...] Estes pesquisadores gozam do mérito moral imorredouro de se terem empenhado, com todo o peso de sua autoridade e de seu grande renome científico – pondo de lado qualquer temor pessoal – em acender uma nova luz neste domínio tenebroso. Eles não recearam nem os prejuízos acadêmicos nem o escárnio do público e, justamente numa época em que o pensamento dos eruditos sucumbe mais do que nunca à força da corrente materialista.

1 IFÁ – O ORÁCULO AFRICANO MAIS ANTIGO

1.1 Relações Brasil e África – uma história de resistência

A cultura africana é base importante da origem do povo brasileiro. Foram trazidos para cá aproximadamente 4,9 milhões de cativos africanos, 40% do total de 12,5 milhões de embarcados para a América ao longo de três séculos e meio, entre 1500 e 1850. O Brasil tem hoje a maior população negra do planeta, com exceção apenas da Nigéria. Além disso, foi o país que demorou mais tempo para acabar com o tráfico de pessoas (Gomes, 2019). A cultura africana foi introduzida com uma sombra de dor, abuso, perseguição e resistência. Mesmo abafada até hoje pela influência europeia, pelo preconceito e pela herança cultural portuguesa, não perdeu sua força, influenciando a sociedade em seus hábitos e crenças. Da mesma forma que há, na cultura brasileira, uma matriz indígena, temos a influência da matriz africana, por mais que queiram negá-la e excluí-la da consciência coletiva. Cabe ressaltar que esses 4,9 milhões eram o mesmo efetivo dos nativos que já habitavam as terras brasileiras, um contingente enorme, portador de uma cultura ancestral e rica. Essa massa crítica forma a herança cultural que se encontra às margens da cultura iluminista, branca e colonialista que constitui a sociedade brasileira.

O processo de colonização pelos portugueses no Brasil foi marcado pela escravidão. O negro é o único de todos os humanos cuja carne foi convertida em mercadoria. As regiões africanas mais afetadas pelo tráfico foram a África Ocidental, também conhecida como costa da Mina, entre Gana e a Nigéria, e a África Central, do Gabão até o sul de Angola. As duas juntas responderam por quase 80% do total do comércio.

A forte presença de africanos escravizados no Brasil não significou que a mão de obra indígena não tenha sido utilizada. Os indígenas foram empregados em diversas atividades ao longo da história. Trabalharam ao lado de africanos muitas vezes e em situações análogas à escravidão, como em algumas fazendas administradas por missionários em diferentes partes da colônia. Porém o comércio de africanos era muito rentável e o fato de trabalharem em uma terra desconhecida dificultava a fuga. Além disso, os primeiros anos de contato dos europeus com os indígenas foram marcados pela morte de um número muito grande destes, pelos confrontos e inúmeras violências sofridas, pela

contaminação por doenças contra as quais não tinham imunidade. Como resposta para tal dizimação, em 1537 o Papa Paulo III publicou uma Bula Papal, na qual proibia a escravização de indígenas, desde que aceitassem a catequização. Essa proibição está relacionada a um debate dos homens do clero, que, nas primeiras décadas do século XVI, em dúvida se os indígenas tinham alma, concluíram que eles eram almas pagãs e precisavam ser salvas, o que só seria possível pela catequese e não pela escravização. Os africanos, por sua vez, eram considerados infiéis e deveriam pagar através da escravidão (Santos, 2017).

O tráfico negreiro foi dividido em quatro ciclos, numa escala cronológica que vai do século XVI a meados do século XIX. O primeiro foi o chamado Ciclo da Guiné, o qual tinha como portos de origem Senegal, Gâmbia e Guiné-Bissau, passando por Cabo Verde. O segundo foi o Ciclo do Congo e Angola, de onde veio a imensa maioria de cativos, e persistiu até o fim do tráfico, em 1850. O terceiro foi o da Costa da Mina, no século XVIII, e tinha entre os maiores traficantes os baianos, que compravam cativos em troca de fumo de corda. Por fim, o quarto foi o Ciclo de Moçambique, a partir do século XIX. Foi no terceiro ciclo que houve a chegada de uma grande quantidade de escravos de cultura Iorubá para a cidade de Salvador, na Bahia, apesar de a capital do Brasil ter sido transferida para o Rio de Janeiro em 1763 (Gomes, 2019).

Nem todos os africanos resistiam à longa travessia do Atlântico, já que a situação de boa parte deles era péssima. Dos que resistiam, alguns passavam por exames e eram vendidos rapidamente, outros ficavam em quarentena na região portuária e recebiam uma alimentação especial para se recuperar o mais rápido possível e ficar apto para venda. Nem todos resistiam à quarentena. Diante dos maus tratos e das doenças, muitos recém-chegados sofriam de *banzo*, doença que parecia atacar a alma, e, tomados por uma tristeza profunda, se deixavam morrer. Alguns preferiam a morte à escravidão, pois acreditavam que, ao morrer, se juntariam aos seus ancestrais. Por serem de diversas localidades da África, possuíam costumes e cultos religiosos específicos de determinados deuses. Aqui, pessoas de mesma origem foram separadas com a intenção de evitar possíveis rebeliões. Isso, porém, proporcionou o enlace cultural de várias etnias (Santos, 2017). Apesar das condições precárias, a maior parte dos africanos sobrevivia à travessia e era colocada nos mercados de escravos. Eles ficavam expostos como mercadorias aguardando serem comprados. “Esse talvez fosse uns dos momentos mais temidos pelos africanos escravizados. Recém-chegados em uma terra que lhes era completamente desconhecida, os escravos não tinham ideia de seu destino.” (Santos, 2017, p. 175).

Os escravos não aceitaram essa nova vida repleta de violência e com ritmo intenso de trabalho de forma passiva. A resistência era cotidiana e se mostrava em práticas como a de trabalhar menos do que sua capacidade física e mental suportava nos canaviais e fazendas de café. Trabalhando menos, geravam prejuízos para os seus senhores, porém eram castigados pelos feitores, que controlavam o tempo e a qualidade do trabalho. Estragavam ferramentas e máquinas de trabalho, o que representava dias sem afazeres. Os que trabalhavam nas casas grandes, em diversas situações deixavam queimar a comida ou a serviam com muito sal; deixavam a casa bagunçada em dia de visita; muitos chegavam a acabar com a própria vida por não suportar a situação do cativeiro. Porém, a fuga era a forma mais utilizada de resistência. Para deter os escravos fujões, os senhores contratavam capitães do mato para recapturá-los. Quando conseguiam ter o escravo de volta, ele era violentamente castigado. Aqueles que não eram capturados formavam comunidades conhecidas como quilombos. Nessas comunidades refaziam suas vidas à margem do cativeiro, construindo famílias, estabelecendo comércio com os indígenas e resgatando suas crenças (Santos, 2017). Os quilombos eram espaços importantes, pois possibilitavam a vivência do sagrado e o resgate da ancestralidade:

Vemos, portanto, em que medida a descoberta – ou seja, a revelação – do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo. É por essa razão que o homem religioso sempre se esforçou por estabelecer-se no ‘Centro do Mundo’. Para viver no Mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no ‘caos’ da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o ‘Centro’ – equivale à Criação do Mundo [...] o valor cosmogônico da orientação ritual e da construção do espaço sagrado (Eliade, 1992, p. 17).

Segundo Berkenbrock (1999), não é possível saber com exatidão quando as práticas de tradições religiosas africanas tiveram início no Brasil, mas não restam dúvidas sobre o fato de que os escravos tentaram manter sua cultura e suas religiões. Não temos registros da parte deles, porém suas práticas religiosas são mencionadas de maneira superficial em textos literários, boletins policiais e relatórios de viajantes. Nesses documentos, os temas preferidos destacados pelos observadores são morte, magia e culto. A maneira como o negro lidava com a morte, assim como os rituais e cantos acompanhados de tambores nessas ocasiões, intrigavam os brancos. A magia era outro ponto que chamava atenção. Muitos portugueses supersticiosos ficavam assustados e fascinados com as práticas dos africanos. Diante da escassez de médicos e enfermeiros, principalmente no campo, a ajuda

deles com seus ritos e ervas era muito bem-vinda. A busca pelos conhecimentos africanos não se restringia à saúde, mas também era usada para resolver questões amorosas e relativas à proteção.

Mas os portugueses tinham uma atitude dúbia: ao mesmo tempo em que se interessavam, também tinham muita desconfiança, a ponto de classificar os costumes africanos como feitiçaria, a qual era proibida pelas leis portuguesas. Os brancos tinham uma regra para avaliar essas práticas. Se atingissem o resultado esperado, eram boas, e quem as exercia seria recompensado; caso contrário, seria punido e condenado. Os métodos curativos dos negros tinham uma dimensão religiosa, e a cura do corpo era acompanhada pela saúde do espírito. Prática curativa e prática religiosa estavam integradas (Berkenbrock, 1999).

Os orixás, deuses que eram cultuados apenas em algumas regiões aqui se juntaram. Essa aproximação formou o candomblé afro-brasileiro que, em alguns aspectos, se diferenciou dos cultos africanos. A adaptação de suas práticas religiosas foi possível devido à semelhança do ambiente físico brasileiro, uma vez que os cultos africanos são assentados em aspectos da natureza. Os orixás são deuses regentes das forças da natureza, cada um responsável por determinado elemento, seja mineral, vegetal, animal ou seus processos, como a doença e a cura. Zacharias (1998, p. 204) complementa esse fundamento das religiões de matriz africana com a fala de Mãe Stella⁸: “Sem folhas não há Orixá”. Os orixás comungam intimamente com a natureza. “Esses cultos aos Orixás, dirigem-se, em princípio às forças da natureza, através dos ancestrais divinizados, e constituem um vasto sistema que une os mortos e os vivos em um todo familiar” (Verger, 2000, p. 16).

Talvez por se tratar de uma mitologia viva nos terreiros, com deuses que dançam e são alimentados em rituais, devemos entender o mito a partir das concepções de Eliade (1992), ao dizer que se trata do relato de uma verdade sagrada, ou seja, de um evento

⁸ Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Oxóssi, Odé Kayode, nasceu em Salvador, no dia 2 de maio de 1925, e faleceu em Santo Antônio de Jesus, em 27 de dezembro de 2018. Foi a quinta ialorixá do Ilê Axé Opó Afonjá em Salvador, Bahia. Sua tia, dona Arcanja, também conhecida como dona Menininha, tinha o posto de Arobá no Gantois e de Sobalójú no Opó Afonjá nos tempos de Mãe Aninha, de quem era afilhada. Por volta dos treze anos de idade, Mãe Stella apresentou um comportamento inesperado, o que fez com que dona Arcanja procurasse ajuda do oluô Pai Cosme de Oxum, que informou que mãe Stella deveria ser iniciada e que seu caminho era de ialorixá. Com isso, dona Arcanja decidiu procurar Mãe Menininha do Gantois. Dona Joanhina, que era governanta da casa, foi quem acompanhou Mãe Stella na consulta. Depois de esperar muito para ser atendida, uma filha do Gantois apareceu na sala e avisou que ninguém mais seria atendido naquele dia. Aborrecida, dona Joanhina seguiu para casa e relatou o ocorrido a dona Arcanja, que resolveu levar Mãe Stella ao Ilê Axé Opó Afonjá no dia 25 de Dezembro de 1937, quando foi apresentada à Mãe Aninha. Esta entregou Mãe Stella aos cuidados de Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora.

primordial ocorrido no início do tempo, do que se passou *ab origine*. Seus personagens são deuses ou heróis não humanos, cuja façanha é um mistério que o homem não poderia conhecer se não fosse revelado. Então, contar o mito é fundar a verdade absoluta através da revelação do mistério.

É conveniente ressaltarmos que a teogonia afro-negra, principalmente a Iorubá, é tão ou mais rica que as que comportam lendas dos deuses de origem grega, celta etc. No entanto, este tesouro cultural é ainda hoje visto, no Brasil, como ‘coisa de gente atrasada’ ou numa expressão visivelmente racista, ‘coisa de negros’ (Martins, 2012, p. 38).

Durante a comercialização maciça de escravos negros e seu conseqüente transporte para as colônias americanas, o Ifá – assim como o culto aos Orixás e aos ancestrais (Egungun) – se estabeleceu definitivamente no Brasil, em Cuba e em outras ilhas do Caribe. Como toda mudança tem seu preço, o culto teve que sofrer importantes adaptações exigidas pelo novo ambiente. Alguns dos elementos de origem botânica e dos animais utilizados não existiam no novo lugar (Martins, 2012).

No entanto, o que pesou mais e provocou mudanças fundamentais foi a influência exercida pela cultura europeia, principalmente em Cuba. Independentemente de usarem como base os *itans* de Ifá, que os babalaôs cubanos preferem chamar de *patakí*, eles criaram um método muito eficiente, embora absolutamente desconhecido na África, como, por exemplo, os tratados de Ifá, que reúnem as mensagens dos *itans* decodificados e sintetizados em uma só frase, formando uma espécie de enciclopédia do sistema oracular, na qual se pode encontrar tudo o que se refere a cada *odu*⁹. Apesar da praticidade que enseja a possibilidade de dispensar a oralidade como base de transmissão dos ensinamentos, o método propicia a criação de informações falsas, uma vez que os babalaôs, para exercerem a sua função de sacerdote, passam por anos de preparação. A memorização dos orikis e *itans* faz parte desse processo sagrado de preparação, e o uso deles no culto deve ser preservado. Um tratado pode tirar a interlocução com o babalaô, o que cria o risco de um mau uso dos *itans*, além de reduzir as possibilidades de resposta do oráculo. Outro registro exposto por Martins (2012) foi o relato feito por um professor e colaborador próximo que, após uma viagem a Cuba, comentou o grande número de babalaôs nesse país e explicou que é comum abordarem turistas na rua perguntando se querem consultar o Ifá. Se a pessoa se interessa, o jogo é feito em qualquer lugar, às vezes

⁹ Nome de cada uma das figuras do sistema de adivinhação Ifá. Caminhos.

em via pública. Apesar dessa vulgarização do oráculo, Martins reforça que nada se faz na santeria cubana sem a orientação e o aval de um babalaô.

Pierre Verger, fotógrafo e etnólogo francês, teve grande importância como mensageiro entre Brasil e África. Seu trabalho mostrou uma continuidade forte das tradições africanas aqui no Brasil. Dos 30 aos 44 anos, viajou por todo o mundo como repórter fotográfico, e em 1946 chegou à Bahia, fixando residência em Salvador. Fascinado pelo povo baiano, foi buscar no Benin e na Nigéria as suas origens religiosas e culturais. Ele explica que “Gostava de viver naquele mundo do candomblé não por simples curiosidade, além da simpatia que sentia pelos descendentes de africanos não era insensível ao poder desempenhado por essa religião para manter sua identidade e sua fé”. (Verger, citado por Holanda, 1998). Ele se impressionava com o que o candomblé dava para as pessoas. Um vendedor de quiabo, que não sabia ler e escrever, mas era filho de Xangô, se colocava de igual para igual para falar com qualquer pessoa.

Verger ficou 17 anos, entre idas e vindas, no Brasil e na África. Permanecia por um ano em cada lugar. Ao dizer para Mãe Senhora que iria passar um ano na África, ela bondosamente se propôs a fazer um ritual de proteção dos orixás que ele estava indo visitar em breve. Quatro dias depois passou a noite no terreiro Opó Afonjá¹⁰ e teve sua cabeça consagrada a Xangô. Recebeu um colar de contas vermelhas e brancas, as cores simbólicas do orixá, e, assim, se tornou um filho espiritual daquela mãe de santo, sentindo-se autorizado a falar em nome dela na África. Lá chegando, o pessoal rapidamente percebeu que ele sabia de algumas coisas, como expressam as palavras: “quando eu estive em frente ao altar de Xangô eu gritei ‘Kaô Kabecilê!’, tinha um altar de Oxum e eu gritei ‘Ore Yèyé O!’, tinha um negócio de Oxálá... ‘Epa Babá!’”. (Verger, citado por Holanda, 1998). Na África, Pierre Verger trabalhou muito com o oráculo Ifá, a ponto de se tornar babalaô. E em Sakété, Benin, também foi iniciado em Xangô. Do Ifá, recebeu o nome Fatumbi, que significa renascido graças ao Ifá, e passou a se chamar Pierre Fatumbi Verger. Faleceu no dia 11 de fevereiro de 1996, um dia após ter concedido essa entrevista para o documentário “Pierre Fatumbi Verger, mensageiro entre dois mundos” (Holanda, 1998).

Foi na vivência da senzala e na manutenção da religiosidade ancestral que foi possível aos africanos sobreviver em terras brasileiras, como podemos perceber na fala de Mãe Stella:

¹⁰ Ilê Axé Opó Afonjá é uma das casas de candomblé mais antigas e ainda existente no Brasil (em Salvador) e origem de uma das três tradições do candomblé Ketu.

Isso é o que nós herdamos da senzala, onde um é obrigado a apoiar o outro para poder resistir à coisa. A religião foi nosso ponto de resistência. Todos que são ligados à religião do candomblé, dos orixás, tem dentro de si esta coisa de ser irmão, de ser protetor, muito protetor, muita fraternidade (Hollanda, 1998).

1.2 Ifá – seu culto e sua história

No Brasil, o culto a Orunmilá chegou a ser quase completamente extinto e sofreu também deformidades geradas pela falta de informações corretas. Independentemente disso, o candomblé, o culto aos orixás, não deixou de existir.

Bastide (1978) relata que, no Brasil, foi Edison Carneiro quem mais se interessou pelo assunto, fornecendo informações relacionadas à decadência do culto de Ifá e mostrando a diferença entre antigos babalaôs – como Martiniano do Bonfim e Felizberto Sowzer, mais conhecido como Benzinho. Estes eram muito respeitados. Segundo Verger e Bastide (2002), aconteceu uma substituição progressiva, no Brasil, da adivinhação com o sistema Ifá pelo jogo de búzios. Dentro do culto dos Orixás, o jogo de búzios se mostrou satisfatório, podendo ser praticado por babalorixás¹¹ e ialorixás¹², pais e mães de santo. Assim, as apuradas técnicas do Sistema Ifá, de uso exclusivo dos babalaôs, entraram em desuso, mas mantiveram a integridade do culto. Ocorreu a substituição das palavras de Orunmilá Ifá pelas palavras de Exu. A partir desse marco, o conhecimento dos *Odu* de Ifá, que totalizam 256, ficou restrito aos 16 principais.

Sobre os caminhos do Ifá até o Brasil e sua permanência até a atualidade, o babalaô Sandro Fatorera nos oferece importante contribuição:

tinham pessoas de religiões de matriz africana que diziam possuir títulos de Ifá no Brasil, eu até acho que de certa forma esse assunto foi abafado, a gente vai desmentindo muita gente. Porque o culto de Ifá é um culto por si só, ele não está ligado a outro culto. Ele é um culto que tem ligações com vários cultos. Na década de 80, final da década de 70, apontam-se que vieram alguns africanos para intercâmbio pelas faculdades, federais e estaduais, e esses africanos, quando chegam aqui, não são pessoas da religião. São até pessoas de outras religiões e eles começam a dar aula de Iorubá nessas faculdades e aproximam os brasileiros que seguem religião de matriz africana. E percebem que esse público tem interesse na tradição que eles mesmos, religiosamente, não se colocavam pra elas. Ou seja, que no máximo eram possíveis clientes na África, que se consultavam com o jogo, mas não eram pessoas que se desenvolviam para cuidar de outras pessoas pela religião africana. Isso gerou muita confusão aqui, porque essas pessoas começaram a se intitular sacerdotes, e aí se descobriu que não

¹¹ Autoridade máxima de um terreiro (quando se trata de um homem) e dirigente do culto no Candomblé. Também chamado Pai-de-Santo.

¹² Autoridade máxima de um terreiro (quando se trata de uma mulher) e dirigente do culto no Candomblé. Também chamado Mãe-de-Santo.

eram sacerdotes. Isso faz também que as pessoas comecem a rotular que africanos não eram confiáveis, que era tudo mentira. (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

Após a experiência decepcionante com os falsos sacerdotes africanos, chegou ao Brasil, na década de 90, o Ifá cubano, que apresentava características diferentes do Ifá africano. Como relata Sandro Fatorera, esses ensinamentos frustraram as expectativas dos adeptos das religiões afro-brasileiras, que esperavam aprender mais sobre orixás:

Como o sistema cubano de Ifá veio para o Brasil, ele é um sistema que é muito mais simples, porque já foi adaptado para uma ilha. Então ele sai de Cuba, uma ilha, e vai para um país continental, que não tem nada que impeça o culto crescer. Algumas pessoas do candomblé começam a procurar os babalaôs do sistema cubano para começar a pegar com eles os ensinamentos do Ifá. Eles começam o ensinamento, mas é muito improdutivo, pois as pessoas queriam saber sobre orixá, e no sistema do Ifá cubano, diferente do africano, eles não entram muito no assunto do orixá. Quando eles começaram a falar da visão deles de orixá em Cuba, entram em choque com o conhecimento de orixás no Brasil, não complementou. Começam a ter rupturas, brigas, desentendimento, e aí o sistema fica misturado com a visão de orixá de Cuba, que é a santeria. Isso meio que implode o sistema aqui no Brasil. (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

Até que nos anos 2000 a presença dos africanos no Brasil se fortaleceu, e sacerdotes estabeleceram espaços de culto e relações de troca de conhecimento, como descreve Fatorera:

No início dos anos 2000 a presença dos africanos está mais forte no Brasil. A presença dos sacerdotes é mais fortalecida em São Paulo do que no Rio de Janeiro, e no Rio de Janeiro mais do que em Salvador. E esses que se estabeleceram em São Paulo começam a fazer suas casas, seus clãs, começam a crescer de alguma forma. Alguns africanos começam a vir ao Brasil para trabalhar espiritualmente, vêm e voltam para África; outros se estabelecem e formam famílias, casam e têm filhos e ficam. Existe uma diferença daqueles que formam família e permanecem no Brasil, daqueles que vêm, trabalham e voltam. Os que trabalham e voltam têm a visão de trabalhar Ifá e não estabelecer uma família, o compromisso dele é de vir aqui, trabalhar, ganhar o dinheiro dele e voltar para a terra dele e lá pagar suas contas. Toda a estrutura está lá. No início dos anos 2000, se fortaleceu o culto de Ifá, porque muitos brasileiros que já tinham passado pelo sistema cubano e queriam pegar a questão da origem e entender vão para o sistema africano. (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

Porém, por se tratar de uma cultura com hábitos diferentes dos nossos, a adaptação não foi fácil. Adeptos do candomblé, por já praticarem rituais de referência africana, se surpreenderam com as diferenças no culto de Ifá. Ao mesmo tempo, estavam muito

interessados em aprender e se aprofundar nos conhecimentos africanos, como nos conta Fatorera:

E há um novo choque: não somos parecidos, não temos os mesmos hábitos culturais. Temos algumas coisas que nos ligam ao povo Iorubá, mas o costume e o cotidiano é muito diferente. Poucos brasileiros conseguem seguir a tradição, porque eles não conseguem se adaptar. ‘Ah não pode isso? Mas por que não pode fazer aquilo?’. O choque passa por questões de alimentação, vestimenta, comportamento, muitos choques. As pessoas pensam que por serem do candomblé têm uma vantagem em relação ao culto, por já terem contato com a matriz africana, porém a referência de muitas formas de respeito dentro da hierarquia do candomblé são católicas, e o Iorubá não tem nenhuma ligação com o catolicismo. Tomar benção, olhar de tal maneira, não fazer aquilo outro não é um costume Iorubá. Em algumas situações, pessoas que às vezes pensavam que estavam fazendo reverência não estavam, e corrigir é muito difícil, pois são muitos anos aprendendo dessa forma. Mas mesmo assim, no início dos anos 2000, o culto de Ifá se fortalece no Brasil com muito mais força. Estamos em 2020 e o número de babalaôs é muito grande, e a quantidade de brasileiros indo para África também cresce consideravelmente. (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

Dentre os inúmeros oráculos africanos e métodos de divinação da região Iorubá, o Ifá era o mais importante e confiável (Bascom, 1991). Martins (2012) referencia Epega (1987) para afirmar que o Ifá é o conhecimento antigo dos Iorubás e se refere ao passado, presente e futuro. Segundo o autor, dentre os 430 mil modos de expressão em Ifá, alguns são bem recentes e outros são mais antigos que os faraós.

O Ifá seria a manifestação material da divindade Orunmilá¹³, o Senhor da Sabedoria, patrono do oráculo composto por 256 figuras denominadas *Odus* e que são portadoras de mensagens (*itans*), através das quais a instrução é transmitida aos humanos. É por sua importância que Orunmilá possui um culto exclusivo, independente dos demais, com liturgia e cargos sacerdotais próprios, além de ser considerado o corpo literário da tradição Iorubá.

Começemos com um importante elemento do jogo de Ifá, o *itan* de origem desta história:

diz a lenda que a muito tempo, quando não existia separação entre o Céu e a Terra, Orunmilá, divindade associada à Olorum, que preside os destinos do mundo, teve oito filhos. Havia paz e fartura na Terra. E em uma importante ocasião, quando celebrava um ritual, Orunmilá mandou chamar todos os filhos. Os sete primeiros filhos vieram, prestaram homenagens, ofereceram-lhe sacrifícios e disseram palavras de respeito. Menos Olouó, o filho mais novo. Ele compareceu, mas não prestou homenagens, não ofereceu sacrifícios e não disse palavras de respeito. Orunmilá questionou o filho: ‘Por que não demonstras respeito por teu pai?’. Olouó respondeu que seu pai tinha sandálias de precioso

¹³ Divindade que medeia o oráculo Ifá.

material, ele também tinha, se o seu pai usava roupas dos mais finos tecidos, ele também usava, se o seu pai tinha cetro e coroa, ele os tinha também. E um homem que usa uma coroa não deve se prostrar diante de outro. Orunmilá ficou furioso, se retirou para o Orum (Céu) e a desgraça se abateu sobre o Aiê (Terra). Parou de chover, plantas não cresciam, animais não procriavam. Os homens ofereceram oferendas a Orunmilá, ele aceitou, mas a paz entre Céu e Terra estava rompida. Seus outros filhos o procuraram, pediram para voltar à Terra, foi quando Orunmilá entregou a seus filhos dezesseis nozes de dendê e disse: ‘Quando tiverem problemas e desejarem falar comigo, consultem este ifá’. Orunmilá nunca mais veio ao Aiê, mas deixou o oráculo para que as pessoas possam recorrer a ele quando precisarem. (Prandi, 2001, p. 442).

Ifá é um sistema de divinação, originário da cultura africana Iorubá, que, embora não fosse o único sistema divinatório praticado na África, é de longe o mais completo e confiável, tendo sido fonte e modelo para outros oráculos derivados por simplificação, simbiose e/ou interpretação (Itaoman, 1995).

Oriundo de Ifé, o culto se propagou por diversas regiões do continente africano, desde a Nigéria Ocidental até o Baixo Togo, onde ocupa uma região que se estende até a fronteira do antigo Império do Daomé, além de todos os países pertencentes à etnia Iorubá (Martins, 2012). Maupoil (2017, p. 38) assim identifica Ifá:

[...] é a própria mensagem do mais elevado princípio divino, de Mavu. É um modo abstrato de interpretação ou de revelação do passado ou do futuro, modo indireto, dedutivo, por meio do qual o consulente recebe, por intermédio de um especialista, uma resposta ao problema que aflige o seu espírito. Acima de tudo, Fá abre para cada homem a possibilidade de ouvir qual destino. Mavu marcou em sua alma, antes de encarná-la na Terra, e de prestar culto a esta alma. Já não se trata aqui de uma divindade compassiva. Fá não é uma divindade, é a voz de Deus. Fá não é compassivo, ele aprisiona o homem no seu determinismo.

O sistema de divinação Ifá é baseado em 16 configurações básicas e 256 derivadas ou secundárias (Odu), obtidas por intermédio da manipulação de 16 castanhas de palmeira (ikin) ou pelo manejo de urna corrente (Opelé) de oito meias conchas. O culto de Ifá, na qualidade de deus da divinação, impõe cerimônias, sacrifícios, tabus, parafernalias, tambores, cânticos, louvações, iniciação e outros elementos rituais comparáveis aos de outros ritos Iorubás (Bascom, 1991). Desenvolveremos o tema sobre os elementos do oráculo mais à frente.

O verdadeiro núcleo da divinação Ifá se encontra nos milhares de versos memorizados, por intermédio dos quais as 256 configurações são interpretadas, embora sua significação não tenha sido apreciada convenientemente. Do mesmo modo, para o funcionamento do sistema de divinação, esses versos são mais importantes do que as próprias figuras ou até mesmo as manipulações das quais são derivadas. Os versos formam

uma estrutura da arte verbal, incluindo mitos, contos louvações, magias (encantamentos), canções e, até mesmo, mistérios ou enigmas. Mas, para os Iorubás, o mérito literário ou estético dos versos é secundário quando comparado a sua significação religiosa (Bascom, 1991, p. 11).

O povo Iorubá tinha uma bela e complexa visão do seu próprio mundo, na qual *Aiye* (mundo natural/terra) e *Orun* (mundo sobrenatural/além) eram considerados complementares entre si, ou seja, a existência transcorria em dois grandes planos. Tudo o que existiu, existe ou existirá no *Aiye* foi plasmado no *Orun*, e aí tem o seu exato duplo.

Dessa forma, os Iorubás denominavam todos os seres existentes por um só corpo. Este corpo poderia ser, de acordo com suas qualidades, Corpo do Além ou Corpo da Vida. Os Corpos do Além se dividiam em dois grupos, os *Irúnmolè*, que eram as divindades associadas à estrutura do Cosmo e da Natureza Terrestre, e os *Onilê*, que eram os ancestrais, entes falecidos que, por suas ações passadas, foram semidivinizados por seus descendentes. Embora estivessem no Mundo Sobrenatural, os *Onilê* não eram divindades e estavam ligados à estrutura da sociedade. Essa visão precisa aqui ser explanada para melhor compreensão da divinação sagrada de Ifá e do próprio conceito das múltiplas divindades do panteão Iorubá que, no Brasil, ficaram conhecidas pelo título genérico de orixá (Itaoman, 1995).

No corpo teórico Iorubá, que jamais foi escrito diretamente por seus sacerdotes, existia o fato inexorável de que cada um, ao nascer, esquece o que sua Individualidade Espiritual escolheu para realizar nesta vida. Assim sendo, a Individualidade Mental do Corpo da vida (o corpo humano) não sabe como deveria se portar em relação ao seu destino e até mesmo qual é ele. Portanto, não sabe também quais são as contrapartidas de recompensa que ela deveria ofertar a Olorum, o deus supremo, e às demais divindades e ancestrais, para bem consumir seu destino. Olorum se distanciava das divindades por ser o deus supremo e, como tal, não tinha culto nem sacerdócio particularizado, pois respondia através da divindade Orunmilá-Ifá (Itaoman, 1995).

E quando um Iorubá encontrava-se perdido e em desespero, orava sinceramente para Orunmilá-Ifá para que Olorun ouvisse suas preces e respondesse através de Orunmilá. Somente Orunmilá e Exu podem se apresentar livremente à Olorun e suportar-lhe o Esplendor (Itaoman, 1995). Por isso, este último também está indissolivelmente ligado à divinação sagrada de Ifá. Carneiro (1969, p. 25) fala do reconhecimento da associação das divindades Orunmilá-Ifá e Exu, desde tempos imemoriais, na África: “são seres intermediários entre as divindades e os homens. Ifá, entretanto, por trazer aos homens a

palavra das divindades, situa-se em posição superior a Exu, que transmite às divindades os desejos dos homens”.

Orunmilá comunica aos mortais os desígnios de Olorun, das outras divindades e ancestrais através de intuições, premonições, sonhos, sortes, benefícios, mas também por inquietações, infortúnios, pesadelos e doenças que acabam por levar o indivíduo ao babalaô, em busca da palavra final de Orunmilá. É através da sua condição de patrono dos meios de divinação, sua forma Ifá, que ele responde em forma de oráculo, mediado pelo babalaô - sacerdote iniciado em Ifá – e pelos instrumentos sagrados do oráculo – o Ôpon/Tabuleiro, as *ikins*/sementes de dendezeiro e o Ôpelé/Corrente (Itaoman, 1995).

Em contraste com os outros tipos de oráculo, nos quais ninguém tem meios de contradizer aquilo que o “adivinho” assegura ver, a divinação sagrada de Ifá ou Sistema Ifá segue um conjunto regular de normas que enquadram o sacerdote praticante. Além disso, os seus consulentes conhecem técnicas que podem impedir que ele se utilize de conhecimentos pessoais sobre eles ou sobre assuntos de sua intimidade, não precisando os consulentes sequer revelar-lhe o motivo da sua busca pelo Ifá. Isso, de certa forma, permite afirmar que é um oráculo que dá autonomia ao consulente: a partir do *Odu* revelado no oráculo e do *itan* (conto) associado que o babalaô contar, cabe ao consulente fazer as relações ou, por que não dizer, se organizar a partir da sincronicidade manifesta no ato, ao ser verbalizado o *itan* pelo babalaô (Itaoman, 1995).

A partir da dinâmica do princípio da sincronicidade, os versos são apresentados ao consulente e, nesse momento, já começam a gerar uma interação e transformação no indivíduo. A sincronicidade deverá ser entendida como um princípio de eficácia, o que permite afirmar que, à medida que ocorre, há uma ação sobre a condição existencial do consulente. Os versos incorporam mitos, recontando as atividades das divindades e justificando pormenores do ritual. Espera-se que o babalaô (pai detentor do segredo) conheça um número maior de versos do que os outros adivinhos Iorubás, e ele será aceito como autoridade religiosa Iorubana. Trata-se de um sacerdote cuja atividade implica ter conhecimentos acerca de todas as divindades e não meramente aquela que ele, pessoalmente, reverencia. O processo de iniciação do babalaô é longo e é o oráculo Ifá que determina que aquela pessoa tem um caminho no Ifá como sacerdote. O Ifá é o oráculo consultado na busca de descobrir seus caminhos de vida. Por exemplo, quando nasce uma criança, o Ifá é consultado para que a família saiba o caminho da criança. Em qualquer momento de dificuldade, de dúvida sobre como ou para onde seguir, o Ifá pode ser

consultado. Von Franz (1993, p. 135), em *Adivinhação e Sincronicidade*, menciona o grande oráculo:

Fá é o único poder que não quer o Mal, de modo que é diferente de Deus. [...] Fá é todo benevolência e sinceridade, e só cria o Bem. [...] Quem quer que procure conhecer o segredo de sua vida deve, portanto ir para Fá, assim chamado porque ele próprio é o único Ye (princípio anímico) que pode revelar a verdade da grandeza da vida.

Como destaca Silva (2015), o culto de Ifá foi declarado pela UNESCO como Patrimônio Imaterial da Herança Oral Intangível da Humanidade, na conferência Mundial de 2005, e proclamado em 2006. Para compreender e estudar esse culto, é importante entender a formação de um sacerdote de Ifá até se tornar o reservatório de transmissão desse saber e mediador do culto.

1.3 Babalaô: a trajetória iniciática do pai de todos os segredos

Na África, os elementos principais do sacerdócio Iorubá eram os sacerdotes da divindade Orunmilá-Ifá, os babalaôs, que, através da divinação sagrada de Ifá, regiam a vida espiritual dos Iorubá.

O babalaô tem a função de cuidar daquele que o procura. Logo, enquanto a pessoa não tem clareza do que está sendo mostrado no jogo, o encontro não termina, pois ela não deve sair confusa ou sem clareza. O babalaô segue um sistema regular de normas, e qualquer desvio delas é criticado por seus colegas e condenado por seus clientes. Um cliente sequer precisa revelar ao adivinho a natureza do problema que o leva a buscar seu aconselhamento. Diante desse fato, destacamos a autonomia que o consulente tem diante do oráculo Ifá. Diferentemente do jogo de búzios, no qual os fatos são apresentados e, dependendo do que seja anunciado, o consulente se submete a determinado sacrifício ou restrição, no Ifá, o que é apresentado ao consulente é um conto (*itan*) de acordo com o *Odu* que apareceu no seu jogo. O babalaô apresenta ao cliente o conto associado àquele caminho de vida e cabe ao consulente, diante deste conto, buscar suas associações, simbologias, relações pessoais. O consulente pode até dizer ao babalaô qual pergunta mentalizou, mas apenas se quiser, com o intuito de o babalaô ajudar a ampliar o conto e, assim, encontrar mais relações com sua história de vida. Delano faz um breve relato sobre a prática dos sacerdotes de Ifá:

O trabalho deles é difícil e precisam possuir uma poderosa e retentiva memória. Há inúmeras recitações tratando com toda esfera de vida que eles são obrigados a memorizar, mediante escuta de babalaôs mais velhos. Essas recitações são denominadas Odu. Na medida em que a ansiedade, a doença e a bondade humanas variam e são sem conta, nunca existiu um só babalaô que tenha podido cobrir o universo inteiro de Ifá. Cada uma das esferas de vida dispõe um Odu a ela aplicável (Delano, 1937, pp. 178-179, citado por Bascom, 1991, p. 25).

O babalaô é o ponto central, em volta do qual gravita a ritualística e a liturgia Iorubá. Isso porque as funções de um verdadeiro babalaô não se restringem à divinação sagrada nem ao culto organizado de Orunmilá. Ele precisa ter conhecimentos especializados sobre os cultos de todas as outras divindades e, nessa faixa, atua tanto no atendimento aos devotos dessas divindades quanto no aconselhamento e assessoramento aos sacerdotes das outras divindades. “[...] Na África, o babalaô, pertence ao ‘primeiro plano’ da hierarquia sacerdotal. É ele quem aconselha os demais sacerdotes na escolha da data das cerimônias, nas ofertas sacrificiais, além de desempenhar o papel de iniciador no culto pessoal de Ifá” (Verger & Bastide, 2002, p. 196).

Independentemente de qual fosse a devoção de um Iorubá, seu primeiro dever era para consigo, ou seja, o dever de consumir o seu destino da melhor maneira possível, destino este que fora livremente escolhido por sua *ori orun* (individualidade espiritual), antes de sua “encarnação”, ou seja, antes de se tornar um *ara aiye* (corpo da vida), com a sua correspondente Cabeça Individual nesta vida. E, especificamente nisso, só um babalaô podia ajudá-lo, guiá-lo ou socorrê-lo.

Ainda que o babalaô atuasse na área específica de outros sacerdotes, conhecesse ou receitasse aplicação de folhas sagradas e medicinais, controlasse a prescrição e a execução dos sacrifícios defensivos, exercesse o controle do poder mágico, fornecesse os amuletos de Boa Sorte, a sua máxima especialização era a prática constante da divinação sagrada de Ifá, através dos instrumentos do oráculo, para revelar aos fiéis qual era o seu Destino Pessoal (Itaoman, 1995).

Como especifica Itaoman (1995), um babalaô precisava ter um intenso treinamento específico que, em geral, começava aos 7 anos de idade e só terminava com sua morte. Ele tinha o dever de ensinar o *Áwo* (segredo) a outro futuro babalaô antes de morrer. Ensinar tornava-se uma nova forma de continuar aprendendo com a experiência de seus ancestrais.

Aproximando-se desde muito novo a um *Ójúghona*, que era um mestre de ensino, um menino Iorubá agregava-se à família do mesmo e passava a ser reconhecido como *Omo Áwo*, filho do segredo, e tinha a obrigação de obedecer e servir ao seu mestre como obedeceria ao seu pai. Mais tarde, em pleno aprendizado, quando já acompanhava o seu

mestre em suas saídas públicas, o *Omo Áwo* passava a ser chamado de *Akopo*, aquele que carrega a bolsa, numa clara alusão à sua nova obrigação de carregar a bolsa que continha o conjunto de objetos sagrados que seu mestre usava ao praticar a divinação sagrada. (Itaoman, 1995)

Como *Akopo*, o menino em crescimento era submetido a uma disciplina de formação intensa, por meio da qual se testava, antes de tudo, a sua capacidade de memorização. Além da observação visual e auditiva das práticas de seu mestre, o *Akopo* praticava a identificação e a memorização das 16 figuras gráficas básicas para depois, então, aprender a memorizar as totais 256 combinações possíveis de serem feitas. O jogo se baseia em um sistema matemático “em que se estabelecem 256 combinações resultantes da multiplicação dos 16 *Odus* principais, usados no jogo de búzios, por 16” (Rocha, 2016, p. 25).

Era nessa fase que o *Akopo* começava a praticar um instrumento chamado Opelé-Ifá (Corrente de Ifá) ou, como ficou conhecido no Brasil, o Rosário de Ifá, preparado para ele por seu mestre. Após aprender a ordem de precedência hierárquica entre esses 256 *Odus*, ele aprendia a própria essência da divinação sagrada: a memorização dos *itans*, os versos dos contos de Ifá. Estes constituíam as “escrituras” Iorubás jamais escritas, mas passadas de geração para geração por mais de um milênio. O aspirante a babalaô precisava memorizar pelo menos quatro versos para cada um dos 256 *Odus* derivados, o que representava a memorização de 1024 *itans*, para que pudesse praticar por conta própria (Itaoman, 1995).

Em seguida, ele aprendia e praticava a composição e execução das oferendas, enquanto procurava aumentar seu conhecimento sobre as folhas sagradas de Ifá e sobre os demais Orixás ligados à divinação sagrada. Se chegasse até esse ponto, recebia o seu cobiçado prêmio, a Mão de Ifá, que era a coroação depois de tantos anos de estudo. Ela era representada materialmente por um conjunto de 16 caroços de dendê limpos, polidos e consagrados ritualmente, conhecidos pelo nome de *ikins*. Junto recebia também um tabuleiro de madeira, geralmente circular, com uma borda entalhada mais alta, a qual delimitava um espaço sagrado, chamado de *Ópon-Ifá* (Tabuleiro de Ifá). E, por último, o Opelé-Ifá, também conhecido como Rosário de Ifá. Porém, antes de receber esses instrumentos sagrados, era submetido a um dos rituais mais antigos da humanidade: ele era mergulhado na lama, matéria-prima da existência, de onde viemos e para o qual um dia voltaremos, e onde ritualmente desaparecia o *Omo Áwo* e aparecia o *babalawo* (Itaoman, 1995).

A pessoa que era encaminhada ou se encaminhava para ser um babalaô era em decorrência do próprio destino, revelado pela própria divinação. A iniciação ao sacerdócio de *Orunmilá-Ifá* era e ainda é a única iniciação intelectual entre todos os outros cultos às divindades. Ser um babalaô não é tarefa fácil e graciosa. É árdua e espinhosa em estudo, prática, tempo, memória e perspicácia. A tradição Iorubá afirma a existência de, pelo menos, 16 versos para cada um dos 256 Odu, num total de 4096 versos. Espera-se que um babalaô experiente consiga memorizá-los e, assim, preservar a riquíssima tradição dos textos orais.

1.4 O papel da mulher no culto

Orunmilá-Ifá é uma divindade masculina, logo é um culto de origem masculina, patriarcal, e a iniciação ao quadro sacerdotal só é permitida aos homens. As mulheres podem ter cargos de suma importância no grupo, como *iapetebi* ou *ianifá*. No Ifá africano, o cargo de *iapetebi* é ocupado pela esposa do babalaô. Para entendermos melhor esse processo, ouvimos a *iapetebi* da casa do babalaô Sandro Fatorera, Beatriz Gimenes:

Eu tive uma família voltada para o espiritismo e umbanda, nunca frequentei candomblé e não conhecia Ifá, por isso só posso acreditar que a energia me escolheu. Tudo para mim era novidade, eu tinha receio, e isso talvez tenha me afastado um pouco do aprendizado. Por não conhecer o Ifá, sempre quis saber o porquê de tudo. Se tinha uma cantiga, queria saber o porquê, se tinha um trabalho, queria saber o porquê, e nem sempre tudo pode ser explicado. Para ser *iapetebi* não basta ser esposa do *babalaô*, é preciso passar pelas cerimônias específicas para se tornar uma; porém só a esposa do *babalaô* pode ser *iapetebi*. Não é necessária a iniciação dentro do *ibodu ifá*. Passei por cerimônias individuais, e todos os *ewos*, proibições, do *babalaô* são da sua *iapetebi* também, e tudo o que o *babalaô* fizer para se beneficiar, beneficia a *iapetebi* também. Envolve amor, confiança e dedicação. É preciso acreditar na espiritualidade, pois não existe uma materialização da energia, essa só responde através do oráculo. É muito difícil se entregar ao desconhecido com tantas responsabilidades. Ifá mudou a minha vida, minha maneira de agir e pensar. Antes era tudo ao meu tempo, a minha vontade. Hoje eu vivo para o *babalaô* e para o Ifá, tenho muito claro na minha cabeça a responsabilidade do envolvimento com a energia. O casal enquanto homem e mulher tem suas divergências, mas o casal espiritual *babalaô* e *iapetebi* precisam estar em equilíbrio e ser exemplo para os filhos da casa. Então é difícil ter a separação do casal homem e mulher com a espiritualidade envolvida. Sou ‘casada’ com o Ifá do *babalaô* e tenho compromisso com ambos espiritualmente. Ifá é meu melhor amigo. Para ele confidencio todos os meus medos, inseguranças, alegrias e conquistas e ele de alguma forma se faz presente e me apoia, me abraça e me motiva a querer ir em frente. Na hierarquia do culto, antes da *iapetebi* tem a *ianifá*. Essa mulher não tem nenhum relacionamento conjugal com o babalaô; vai estudar e ser preparada para entrar no *igbodu* e auxiliar o babalaô na cerimônia, e pode consultar o *opelé* somente para questões dela. Aqui na casa ainda não temos uma *ianifá*, e, quando for necessário, o Sandro, o babalaô, pode solicitar uma *ianifá* de outra casa para

fazer o papel na cerimônia. (B. Gimenes, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

Percebemos na fala da *iapetebi* tamanha confiança nos caminhos apontados pelo oráculo e como o culto e seus adeptos são organizados a partir dele. Porém, trata-se de uma tradição de origem africana, e adaptar certos costumes para o Brasil não é simples, segundo o babalawo Sandro Fatorera:

Se o babalaô tiver duas esposas, a segunda, assim como a primeira, também é *iapetebi*, a terceira esposa também, a quarta..., e por aí vai. Todas serão *iapetebis* e terão funções voltadas ao Ifá do babalaô. Se amanhã essa pessoa deixar de ser esposa, passar a ser ex-mulher, ela não perde nunca mais o cargo de *iapetebi*. As pessoas não têm muito equilíbrio espiritual e às vezes associam que ‘se eu me separei, então eu não quero mais você na minha casa’. Espiritualmente isso não existe. ‘Como manter o cargo na sua casa, se o meu marido não aceita que eu vá mais para sua casa?’. Aqui acontece esse tipo de conflito. Na África, as pessoas não questionam, porque elas têm até medo disso atrapalhar a própria vida, e essa possibilidade é um fato, tem que ser levada em consideração essa possibilidade, porque é um compromisso que foi assumido. Se eu dificulto que a minha *iapetebi* venha fazer a cerimônia do Ifá, não é bom para mim. Se alguém dificultar a vinda dela, não é bom para a pessoa que dificulta e para ela também, porque a energia não tratou com o atual marido, e sim com ela, e ela aceitou. (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

Outra dificuldade notada pelo babalaô entrevistado é em relação à ocupação do cargo de *ianifá*. Ele percebe que as pessoas entendem o caminho apresentado pelo oráculo como o cargo em si e não querem passar por todo o processo de aprendizado que aquele caminho exige. Por consequência, cometem erros e atropelos com determinadas funções, no estímulo por poder jogar, e, nesses casos, o que poderia ser uma exceção, de uma mulher vir a jogar mesmo essa sendo função exclusiva do babalaô começou a virar regra:

existem mulheres que jogam Opele-Ifá, é um tabu. Muita gente não aceita, mas existem mulheres que jogam. Tem a história de uma mulher, chamada Adesa Ilé, que foi a primeira mulher que jogou Opelé Ifá. No cargo de *ianinfá* a mulher trabalha junto com o babalaô espiritualmente. O que tem acontecido é que, quando alguém identifica que essa pessoa tem caminho para esse cargo, a pessoa já se empossa do cargo. Só que não é um cargo que você se empossa, e sim no decorrer do teu aprendizado você é empossado. O que tem acontecido é que algumas pessoas vão pra África, ou se iniciam com um africano, e acham que já são *ianinfá*, e aí pensam: ‘Caramba, eu já posso fazer Opelé, como é que eu faço?’. Não é nada disso o processo, está tendo uma distorção. Esse é um cargo que a pessoa fica ligada ao babalaô, não é esposa necessariamente, normalmente não, mas fica ligada ao babalaô e não tem seu próprio templo. Sua casa é a casa do babalaô. A mulher, espiritualmente, trabalha junto com o babalaô. A mulher para ser *yaninfá* tem que passar pelo *ibodu-Ifá* e identificar o que ela vai ser, aí começa o ensinamento. Quem vai ditar o ritmo desse ensinamento é a própria *ianinfá* e o babalaô que vai ensiná-la. Na África, se ela não conseguir concatenar o horário dele com o dela, ela mesma vai falar: ‘não me chama de *ianinfá*, não, ainda estou muito nova’. Aqui não, a pessoa já quer dizer que é sem ter estudado,

sem nunca ter feito nada, mas porque alguém falou. Acontece também com babalaô, já vi gente que foi pra África se iniciar em Ifá e falaram que ele tinha caminho para ser babalaô, e ele acha que porque se iniciou em ibodu-ifá já era um babalaô, porque alguém disse que ele é babalaô, mas ninguém nunca ensinou nada e a pessoa se diz babalaô. Existe essa confusão em relação aos cargos. (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

Essa polêmica sobre a mulher poder jogar ou não é antiga e retratada em *itans*. Diz o conto que oxum, quando foi casada com Orunmilá, pediu para praticar o método de adivinhação, e que o jogo de búzios foi uma encomenda:

Sabedora de que Orunmilá confiava todos os segredos do oráculo a Exú, Oxum resolveu fazer um pacto com o mensageiro dos deuses e dessa forma pediu a ele que lhe ensinasse a adivinhar através dos Odus de Ifá. O preço pelo serviço seria estabelecido por Exu e pago logo após a revelação proposta. No dia seguinte, Exu voltou à casa de Oxum e lá, com muita cerimônia, entregou-lhe um punhado de búzios e algumas pedras, sementes e ossos de animais, além de outras coisas. Antes de entregar a Oxum o jogo por ele inventado, Exú apresentou o seu preço: todas as oferendas que fossem determinadas nas consultas seriam endereçadas a ele, e mesmo os sacrifícios que não fossem destinados a ele deveriam ser entregues aos seus cuidados para que conduzisse aos destinatários. Tendo Oxum concordado com as exigências de Exu, recebeu dele os ensinamentos referentes aos 16 Odus principais. [...] Desta forma, Exu criou um sistema de jogo que pode ser acessado também pelas mulheres e garantiu para si mesmo, a vantagem de receber a totalidade de sacrifícios determinados em todas as consultas. (Martins, 2012, p. 204).

Outra versão fala que o jogo de búzios foi um presente de Orunmilá para a esposa, que estava aborrecida por não poder jogar Ifá. Ele teria sido feito da ponta do Opelé-Ifá (Rosário de Ifá).

A importância da mulher dentro do culto é muito grande, assim como para a tradição Iorubá. Essa importância é ressaltada no seguinte *itan*:

*Kosiabiyama ti kolee bi Awol'omo,
Kosiabiyama ti ko Lee bi Orunmilá...*

Não existe nenhuma mulher que dê à luz filhos que não possa dar à luz um Sacerdote de Ifá,
Não existe nenhuma mulher que dê à luz filhos que não possa dar a luz Orunmilá... (Martins, 2012, p. 50).

O babalaô precisa da iapetebi ao seu lado para viver bem, e ela tem funções específicas dentro do culto. Além dos cuidados com o Ifá do babalaô, ela zela também pelo babalaô. A *ianinfá* também tem participação fundamental em rituais de iniciação. Diferentemente do Ifá cubano, em que toda mulher que entra para o culto é considerada *iapetebi*, no africano somente são aquelas que têm esse caminho revelado pelo oráculo, e

toda *iapetebi* é casada com babalaô. Segundo Sandro Fatorera, “Pode aparecer no caminho, alguém até identificar quando ela é criança ainda, mas ela só vai assumir quando ela se casar com um babalaô” (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020). Dessa forma, sem a presença da mulher, o culto fica estático, o que prova a figura feminina como indispensável para o culto.

Como Beatriz Gimenes mencionou, a união de um babalaô com uma *iapetebi* é muito forte, e mesmo que se separem socialmente, estarão sempre conectados. E o babalaô desenvolve ainda mais sobre a complexidade dessa relação ao ser questionado sobre a possível opção da *iapetebi* por se separar socialmente, se isso seria malvisto na tradição, e ele responde:

nenhuma vergonha, ela não envergonha o babalaô. Eu conheci babalaôs já de idade que eram separados, divorciados e eu nem sabia, até porque, quando íamos fazer alguma cerimônia de Ifá, a *iapetebi* estava presente. Quando eles separam, têm uma vida normal. Quanto mais antigos, mais difícil isso acontecer. No entanto eu vi pessoas com certa idade se separando. Eu vi o extremo também. Eu lembro o caso de um babalaô, eu não o conheci pessoalmente, ele tinha quatro esposas. Quando a primeira esposa dele morreu, ele quis ir embora com ela. Ele morreu uns seis dias depois, ele escolheu ir embora. Dizem que é um poder que o babalaô tem de escolher quando morrer. E ele escolheu ir embora quando essa primeira esposa vai embora. Ele era tão ligado à primeira esposa que achou que devia ir com ela. Se formos olhar cada caso, vamos encontrar coisas bem diferentes. Ele resolveu ir, não tinha nenhum problema de saúde, não estava adoentado, nada. Vi gravações dele, fez algumas gravações para mim, falei com ele algumas vezes, ele não tinha problema nenhum de saúde. Ele abandonou, faleceu, acho, que em seis dias, dentro do próprio processo fúnebre da esposa, conseguiu ir dentro de um tempo difícil. Ele dizia que essa mulher foi quem começou tudo com ele, essa mulher que ele tinha como referência. Ela deveria ter uma idade próxima da dele, por volta dos 70 anos. Quando vai se separar, e eu vi isso de uma senhora também, quando tinha que estar e fazer as coisas do coletivo, encarar como compromisso espiritual e trabalho, as duas coisas estão inseridas no mesmo ato. Ela estava indo trabalhar e ao mesmo tempo aquele trabalho era espiritual. E diferente da nossa visão aqui no Brasil, o sacerdócio é o ofício, ofício de trabalho. Então é muito fácil ser aceito dentro da cultura Iorubá continuar fazendo o procedimento, porque aquele é o trabalho da pessoa. Não é porque, de repente, ela brigou, se desentendeu com o chefe que ela vai deixar de trabalhar se ela não foi mandada embora. Na cultura você escuta várias histórias de ciúme nos oriquis falando dos próprios orixás, seres humanos, bichos. Existe o ciúme, mas isso sempre é uma coisa a ser aceita pela outra esposa, ou pelo novo marido, eles compreendem isso. Ela está indo trabalhar e ele está casado com outra esposa, eu estou com a minha esposa. Isso não é uma coisa tão difícil de compreender. Ela não está presa ao babalaô, ela está presa ao Ifá daquele babalaô, porque ela cultua Ifá através do babalaô, não do Ifá dela, mesmo que ela venha a ter um Ifá, mesmo que ela se inicie em Ifá, o Ifá dela responde ali, se ela se inicia no igbodu Ifá, aí junta-se o Ifá, tem a cerimônia para juntar o Ifá. E quando ele rezar pelo Ifá dele, vai rezar para o Ifá dela. Quando ela reza pelo dela, vai rezar pelo dele. Faz parte do crescimento, faz parte do reconhecimento. As pessoas não brigam, não viram inimigas, justamente por esse contraponto. Vai brigar? Não vale a pena. Isso aqui é para fazer crescer, não para me atrapalhar. Não faz sentido brigar, porque ali tem o fel da balança, que não vai

deixar o babalaô fazer mal pra ela e Ifá não vai deixá-la fazer mal para o babalaô. (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

Na entrevista dada para este trabalho, o babalaô Sandro Fatorera fala sobre o nascimento de Orunmilá, que, como um ser especial, não teve uma gestação comum:

Quando Orunmilá vem pra Terra, ele vem no processo reencarnatório normal, ou seja, uma mulher engravidada para que ele esteja na Terra. Pra isso, antes foi jogado no mundo espiritual para saber como seria. Tem um monte em Ekiti, na Nigéria, que diz a tradição que ele desceu por esse monte. Quando falamos de descida na Terra, não significa que veio do céu cristão, e sim que ele desce por ali, surgiu da Terra. Existem muitas versões que falam da mulher que engravidada para gerar Orunmilá, só que a gestação de Orunmilá não é uma gestação normal, nos padrões humanos, é uma gestação diferenciada. Ou seja, a mulher não ficou grávida durante nove meses, não teve relação necessariamente com um homem para engravidar. E isso é interessante no culto, pois mostra que não é um conceito novo falar de seres especiais que vêm, encarnam, saem de uma mulher, no entanto o homem não teve um papel. Essa é uma tradição antiga, muito antiga, e Orunmilá passa por ela. (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

1.5 O jogo de Ifá e sua simbólica

O oráculo Ifá compreende dois métodos de adivinhação principais, que são o Jogo de *ikins* e o Opelé-Ifá, ambos de uso exclusivo dos babalaôs, os homens iniciados no culto de Orunmilá. Falaremos sobre eles e os instrumentos e processos envolvidos, porém, para a pesquisa apresentada, vamos nos aprofundar neste último, por conter especificidades que facilitarão o diálogo que pretendemos propor.

1.5.1 Jogo de *ikins*

Conhecido como o grande jogo, está hierarquicamente acima dos outros métodos de adivinhação em Ifá. Acredita-se que é o próprio Orunmilá que fala com o consulente através dos *ikins*, e esta forma seria sua presença na terra. Os *ikins* são as sementes do fruto da árvore do dendezeiro, e só recebem esse nome após serem limpas e desprovidas de todo e qualquer vestígio de seu invólucro natural, lavadas em soluções de folhas litúrgicas de Orunmilá e consagradas por intermédio de sacrifícios, louvações e oferendas apropriadas. Somente as sementes providas de quatro “olhos” ou mais podem ser utilizadas na ritualística, dificultando a obtenção de sementes adequadas, pois, em geral, possuem três “olhos” (Martins, 2012). Ao longo de sua formação, o babalaô acumula uma grande quantidade de *ikins*, adquiridos nas chamadas Mãos de Ifá. Porém, para o jogo só usará 16

ikins, deixando os demais guardados em casa. Os *ikins* que recebe na primeira Mão de Ifá não poderão ser utilizados para consulta ao oráculo, servindo apenas como objetos de culto particular, e só poderão ser usados após a sua morte, em cerimônia fúnebre. Isso porque a comunicação com seu espírito desencarnado deverá ser feita através de sua primeira Mão de Ifá, que depois será enterrada junto ao seu corpo (Martins, 2012, p. 141). Esse é um jogo que exige certa habilidade e experiência do babalaô, pois, no manuseio das 16 sementes, estas serão arremessadas da mão esquerda para a mão direita. E o que determina o resultado é a quantidade de *ikins* que permanecerão na mão esquerda, na qual a sobra de um *ikin* gera o sinal gráfico de dois traços verticais (II), e a sobra de dois *ikins* gera o sinal de um único traço (I). Essas marcações são feitas pelo adivinho com os dedos da mão direita, sobre o seu tabuleiro divinatório (*opon*) revestido pelo pó branco (*iyerosun*). Descreveremos esses elementos a seguir.

Se em alguma das jogadas sobrarem três ou mais *ikins*, ou se não sobrar nenhum, a jogada é considerada nula. Para obtermos a figura de um *Odu* de Ifá, é necessária a sequência de quatro jogadas válidas. Para a obtenção de uma figura oracular completa, precisamos de oito sequências válidas, sendo cada *Odu* composto por quatro marcações gráficas. Os *itans*, versos correspondentes aos *Odus* apresentados, não são proferidos pelo babalaô neste momento (Itaoman, 1995), diferentemente do que acontece no Opelé-Ifá, como veremos adiante. Este grande jogo só deve ser solicitado em momentos mais marcantes, como no nascimento ou no início de um novo ano, pois, através dele, o consulente receberá do babalaô as recomendações criteriosas sobre o que comer e o que vestir para seguir o seu destino orientado e cuidado.

1.5.2 Opon Ifá, o tabuleiro divinatório



Fig. 1 - Opon Ifá
(foto tirada do acervo do babalaô Sandro Fatorera – Crédito: Panmella de Jesus)

Um dos mais importantes instrumentos que compõem o Sistema de Divinação Ifá é o Tabuleiro Divinatório, o Opon Ifá (Fig.1). Ele se constitui de uma prancha de madeira, normalmente circular, com a borda mais alta que a superfície interna e artisticamente entalhada com diferentes desenhos de animais, como serpentes, tartarugas, elefantes e outros, mesclados com composições geométricas e com um detalhe comum em todos, um rosto humano estilizado, representando Exu. (Martins, 2012).

Os *opons* são sempre feitos de madeira, porém Bascom (1991) cita a existência de um esculpido em quartzo, em Ifé, que teria sido usado pelo próprio Ifá quando de sua passagem por aquela cidade.

Nos procedimentos oraculares ou litúrgicos em que se tenha que usar o *opon*, o babalaô espalha sobre ele uma camada de um pó denominado *iyerosun* (Martins, 2012).

1.5.3 Iyerosun, o pó da adivinhação



Fig. 2 - Opon Ifá com Yerosun
(foto tirada do acervo do babalaô Sandro Fatorera – Crédito: Panmella de Jesus)

O pó (fig. 2) mais usado para revestir o Opon Ifá pelos babalaôs africanos era o produzido pela ação das térmitas sobre a madeira da árvore *osun* (*baphia nítida*). Era nele que eram impressas as figuras dos *Odus* de Ifá sobre *opon*. O nome é resultado da junção das palavras *iye* (pó) e *osun* (nome da árvore que o produz) – pó da serragem da árvore *osun*. Porém, dadas as dificuldades regionais para obtenção do pó originário da árvore *osun*, a tradição admitia o uso de outros elementos, como pó da madeira do tronco do dendezeiro, da gameleira branca, do bambu e até farinha fina de inhame e farinha de milho. E na África era bastante empregado outro substituto, desde que misturado com folhas sagradas de Ifá devidamente consagradas, o pó de Pemba (Martins, 2012).

1.5.4 Irofá



Fig. 3 – Irofá de marfim
(foto tirada do acervo do babalaô Sandro Fatorera – Crédito: Panmella de Jesus)



Fig 4 – Irofá de madeira
(foto tirada do acervo do babalaô Sandro Fatorera – Crédito: Panmella de Jesus)

O Irofá (fig. 3 e 4) ouiroqué é a sineta, um dos mais importantes instrumentos utilizados pelos sacerdotes de Ifá nos procedimentos litúrgicos ou na adivinhação com os *ikins*. Ele é usado para chamar Ifá. No corpo da peça, na parte externa, são entalhadas figuras que podem representar cabeças humanas ou animais. Existem irofás de madeira, porém os mais valiosos são os confeccionados com presas de elefante. Os irofás de marfim dão a quem os possui certo status de riqueza (Martins, 2012).

1.5.5 Opele-Ifá, o Rosário de Ifá



Fig. 5 – Opelé-Ifá

(foto tirada do acervo do babalaô Sandro Fatorera – Crédito: Panmella de Jesus)

Os instrumentos divinatórios descritos anteriormente são utilizados normalmente em ocasiões muito especiais e específicas, como rituais de iniciação, rituais fúnebres, e não devem e nem podem ser usados em consultas que envolvam problemáticas do cotidiano e as vicissitudes que a trajetória da vida nos reserva. Para tais questões, devemos consultar o Opelé-Ifá (Fig. 5) (Martins, 2012).

Este método é considerado mais ágil e tão eficiente quanto o Jogo de *ikins*. O rosário ou corrente de Ifá tem a fama de “falar” mais que os *ikins*. Ele é confeccionado com uma corrente, na qual são presas oito peças de formato oval de mesmo tamanho e que possuem um lado côncavo e o outro convexo. Estas peças devem manter a mesma distância entre si, com exceção da quarta e da quinta, que deverão manter uma distância maior entre si. É neste ponto, no meio exato da corrente, que o adivinho irá segurá-la na hora do lançamento no jogo. Nas extremidades do Opelé são colocadas espécies de “rabichos” contendo búzios, contas, botões ou guizos. A função desses rabichos é distinguir a perna macho da perna fêmea do Opelé. Por conta disso, as duas extremidades nunca possuem a mesma quantidade de pontas, que devem existir, de um lado, em número par, e, do outro, em número ímpar. (Martins, 2012).

Um babalaô pode possuir quantos Opelés quiser e do material que julgar mais conveniente. Vários materiais podem ser usados na sua confecção, como cascas de coco, conchas, sementes, pedaços de cabaças etc. O mais comum e fundamentalmente aceito são as sementes da árvore denominada *igíopele* (árvore do Opelé) em Iorubá e cientificamente

identificada como *Schreberaarborea*, da família das Oleáceas (Martins, 2012). Assim como todos os componentes do instrumental oracular, deve passar por um processo de sacralização, ou seja, recebe sacrifícios específicos antes de ser usado. O babalaô Sandro Fatorera enfatiza a importância da sacralização do instrumento:

Opelé-Ifá tem perna macho e perna fêmea, tem equilíbrio dentro dele. Opelé-Ifá pode ser feito de vários materiais, mas basicamente ele é feito de uma fava, chamada fava de Opelé. É uma fava que dá em conjunto, e quando ela vai ficando seca ela abre, e vai formando um par. Mas normalmente aqui no Brasil as pessoas não sabem isso, pensam que é só pegar a fava e tal, mas não... tem que terminar de abrir, tem um ritual para que elas possam terminar de abrir. Mas aqui as pessoas fazem... acham que é fava, aí essa fava depois de feito, ela não é Opelé, é só uma fava. Depois que consagrou aí vai preparar, ela perde partes dela. Chamamos de abrir o olho, abre-se o olho do Opelé, para o Opelé poder jogar. Só assim pode ver e falar. Aí aqui você vê as pessoas jogando normalmente com uma fava de Opelé que o olho ainda não está aberto. Ou seja, que ele não tem ritual, não passou por nada. Quem prepara o Opelé-Ifá é outro babalaô. Então o Opelé, para ser comprado em uma loja, você tem que ter certeza de que um babalaô fez. E para ser feito tem um período do dia para fazer, não pode fazer um Opelé-Ifá a qualquer hora, tem que ser preparado por pessoa do Ifá. Mas não sei se hoje em dia as pessoas já vendem como lembrança aqui no Brasil. Na África não é lembrança de nada não, mas aqui no Brasil pode ter se tornado lembrança e as pessoas acabarem às vezes comprando porque achou bonito. (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

Na consulta com o Opelé, os *Odus* encontrados são marcados em uma folha de papel ou simplesmente memorizados pelo babalaô. Depois das evocações de praxe, o babalaô lança a corrente em uma esteira estendida à sua frente, conforme descreve Adilson Martins (2012, p. 159), conhecido no culto como babalaô Ifaleke:

- A. A corrente é segurada pelo meio, de forma que uma ‘perna’ contendo quatro favas fique pendendo para a direita e outra para a esquerda.
- B. O adivinho agita a corrente e toca algumas vezes com suas pontas sobre a superfície da esteira para fazer com que as favas girem em torno do seu eixo.
- C. Num movimento rápido, a corrente é lançada sobre a esteira, de maneira que as duas extremidades fiquem voltadas para o Babalaô. Nesta caída a corrente forma uma espécie de “U” invertido em relação ao sacerdote.
- D. Cada uma das favas que compõem a corrente revelará, de acordo com a posição em que tiver caído (lado côncavo ou convexo para cima), um sinal que será marcado numa folha de papel ou memorizado pelo adivinho.
- E. Ao lado côncavo da fava corresponde um sinal simples (I) e ao convexo, um sinal duplo (II).
- F. Um único lançamento do Opelé fornece um Odu completo, que tanto pode ser um Odu Meji como um dos 240 Omó-Odu.

O babalaô recebe seu consulente, que não precisa sequer externar as razões que o levaram a consultar Ifá (Itaoman, 1995). Mas o consulente sussurra a sua questão para os *ibos*, que são pedras, conchas, búzios ou pedaços de cerâmicas utilizados para auxiliar nas

respostas do Opelé. Só então o babalaô começa os procedimentos descritos acima. E na caída do Opelé se configura um *Odu* completo, podendo ser um *Odu Meji*, um dos 16 *Odu* principais, ou um *Omó-Odu*, uma das 240 derivações dos *Odu* principais. Outros lançamentos serão feitos para saber se o *Odu* que surgiu como o “caminho” da consulta está prognosticando uma coisa positiva, *ireouum*, ou um acontecimento negativo, *osôbo* (Martins, 2012).

No Brasil, mais especificamente no Rio de Janeiro, Verger e Bastide (2002) conseguiram retirar da obra de João do Rio informações interessantes que nos permitem ver semelhança com a prática na África:

[...] Temos o testemunho de João do Rio. É verdade que se trata de um jornalista, sem cultura etnográfica e mais rico de confusões que de fatos. Ainda assim, é possível retirar de sua obra um certo número de informações interessantes: 1) a existência de uma confraria de Babalaôs, que não se confundia com os babalorixás ou pai-de-terreiro, nem com os feiticeiros; 2) a existência do colar de Ifá ou Opelé, feito de pedaços de tartaruga batizados com sangue e utilizados para descobrir quais os sacrifícios exigidos pelas divindades; 3) [...] depois de ter oferecido o dinheiro necessário ao Babalaô, o consulente toma numa das mãos uma pedra e na outra uma concha; confia à concha em voz baixa o objeto da sua visita, ‘a concha dizendo sim e a pedra não’; feito isso, o babalaô joga o opelê e manda o consulente abrir a mão direita – é a mão da concha e, portanto, os deuses são favoráveis; mas, se pelo contrário a pedra estava na mão direita, isso significa que os deuses recusaram. Por fim, é indicado ao consulente um certo número de preceitos a seguir. (Verger & Bastide, 2002, p. 194).

Não podemos precisar como acontece a escolha do *itan* recitado pelo babalaô no momento da consulta ao Opelé, mas sabemos que ele tem correspondência com o *Odu* completo apresentado. Os *itans* são recitados como forma de orientação ao consulente que procura o oráculo em busca de sentido. Cabe ao babalaô orientar, pois o consulente não pode sair do encontro mais confuso do que chegou.

2 SINCRONICIDADE

2.1 Sentido na obra de Jung

Jung, no desenvolver de suas pesquisas no campo da psicologia dos processos inconscientes, foi levado a procurar outras explicações para certos fenômenos da psicologia profunda, pois o princípio da causalidade até então usado lhe parecia insuficiente. Tudo era explicado de forma que para um efeito haveria uma causa. Contudo, Jung observava manifestações psicológicas paralelas que não se relacionavam de maneira causal (Jung, 1991a). Assim, o pensamento vigente na época não conseguia explicar determinados fenômenos. Jung (1991b) percebeu que as ligações entre acontecimentos, em alguns casos, podem ser de outra natureza, não causal, e exigem outro princípio de explicação. A causalidade não daria conta dos fenômenos raros e aleatórios, que não poderiam ser comprovados.

O termo sincronicidade tem a ver com tempo, mais exatamente com simultaneidade ou, melhor ainda, com “coincidência significativa de dois ou mais acontecimentos, em que se trata de algo mais do que uma probabilidade de acasos” (Jung, 1991a, p. 84). Sobre a escolha do termo, Jung (1991b, p. 19) explica:

Escolhi este termo, porque a aparição simultânea de dois acontecimentos, ligados pela significação, mas sem ligação causal, me pareceu um critério decisivo. Emprego, pois, aqui, o conceito geral de sincronicidade, no sentido especial de coincidência, no tempo, de dois ou vários eventos, sem relação causal, mas com o mesmo conteúdo significativo, em contraste com “sincronismo” cujo significado é apenas o de ocorrência simultânea de dois fenômenos.

No prefácio do volume *Sincronicidade: um princípio de conexão acausal*, Jung (1991b) destaca a responsabilidade intelectual para tratar um tema dessa natureza. A obra foi produzida já no final da vida do autor, quando ele se convenceu a publicá-la por acumular, ao longo da vida, experiências com o fenômeno e, de certa forma, já vir fazendo referências a ele ao longo de sua obra. Em sua vida e na experiência como psiquiatra e psicoterapeuta, pôde entrar em contato com os fenômenos sincronísticos e ouvir relatos sobre eles. Dessa forma, pôde perceber o quanto significam para a experiência interior do homem. Porém reconheceu que são coisas sobre as quais as pessoas não falam. Apesar de

terem experiências dessa natureza, preferem guardar como um grande segredo. Isso fez com que o interesse de Jung fosse, além de científico, também humano.

Em sua exposição, Jung (1991b) destacou duas experiências em que ocorreu o fenômeno. A primeira foi com uma paciente de pensamento cartesiano e que ele já era o terceiro médico que a atendia. A paciente relatou para Jung que teve um sonho com um escaravelho dourado. Naquele momento ele escutou um ruído, como se algo batesse na janela do consultório que estava fechada. Ele foi até a janela e se deparou com um inseto de asas se debatendo do lado de fora. Abriu a janela e o pegou em pleno voo. Aquele inseto era o que havia de mais próximo de um escaravelho dourado naquela região. O sonho perturbou um pouco a atitude racionalista da paciente, mas o escaravelho entrar voando na realidade foi um fenômeno que ajudou o ser natural dela a romper a couraça de possessão do *animus*, de modo que o processo de transformação que acompanhava o tratamento tomou finalmente um rumo.

No segundo caso, a mulher de um de seus pacientes, homem de 50 anos, contou-lhe, em uma conversa, que pássaros em grande número se reuniram do lado de fora, em frente à janela da câmara mortuária, nas ocasiões de morte de sua mãe e de sua avó. Seu marido caminhava para o fim do ciclo de análise e relatava dores no pescoço na sessão com Jung, que resolveu lhe encaminhar para um cardiologista. Após examiná-lo, o especialista escreveu para Jung, informando não ter encontrado nenhuma causa. Ao sair da consulta com o parecer do médico no bolso, o paciente teve um colapso no meio da rua. Enquanto encaminhavam o corpo para sua casa, sua mulher estava extremamente ansiosa, pois, mal ele saiu, um bando de pássaros pousara no telhado.

Os casos sincronísticos vivenciados por Jung são exemplos de coincidências significativas e ambos se enquadram em uma condição para que aconteçam, pois repousam sobre fundamentos arquetípicos, têm um fator emocional e têm como característica comum certo elemento de impossibilidade. A paciente de Jung encontrava-se em um momento de crise, totalmente perdida e inerte, e o outro paciente, aparentemente saudável, prestes a encerrar a análise, recém-saído da consulta com um parecer positivo do médico, sofreu um colapso.

Segundo Jung (1991b, p. 22), “Os acontecimentos sincronísticos repousam na simultaneidade de dois estados psíquicos diferentes”, em que um é normal, provável e pode ser explicado causalmente e o outro não pode ser derivado causalmente do primeiro. Ou seja, um conteúdo inesperado que está ligado direta ou indiretamente a um objetivo

exterior coincide com o estado psíquico ordinário. Por esse motivo, a sincronicidade não pode ser associada a qualquer conceito de causalidade.

Jung (1991b) identificou três categorias de sincronicidade: coincidência de um estado psíquico com um evento externo simultâneo; coincidência de um estado psíquico com um evento externo simultâneo, mas distante no espaço; e coincidência de um estado psíquico com um evento externo distante no espaço. Ou seja, tempo e espaço são relativos nos fenômenos sincronísticos, que acontecem independentemente deles.

No século XX, os alicerces da psicologia acadêmica eram a experimentação e a estatística, logo o que não pudesse ser experimentado ou receber tratamento estatístico não era considerado psicologia (Shamdasani, 2005). Jung, com seus estudos, atacou esses pontos, em 1952, em sua tese sobre a sincronicidade, criticando as limitações da experimentação, que se mostrava artificial por partir de perguntas definidas, excluindo qualquer coisa estranha. Em sua plenitude de possibilidades, a natureza se via limitada a oferecer respostas, o que era ocasionado pela maneira como as questões eram formuladas. Consequentemente, o resultado era um misto, nem totalmente natural, nem totalmente construído. A visão científica de mundo era parcial, tendenciosa, deixando de lado os aspectos que não poderiam ser estatisticamente contados (Jung, 1991b).

Eram esses fenômenos que não poderiam ser estatisticamente contados que Jung estava interessado em estudar. Ele tentou comprovar o fenômeno das coincidências significativas através de vários métodos mânticos: empenhou-se especialmente na astrologia, mais especificamente em mapas de casais, mas concluiu que as bases científicas eram frágeis no que se referia à probabilidade e reconheceu que a verificação exata do fenômeno sincronístico é muito difícil. Apesar dos inúmeros testes que fez nessa área, não encontrou um resultado convincente.

De todos os métodos que Jung estudou, foi no *I Ching*, o *livro das mutações* que encontrou a mais clara expressão do princípio da sincronicidade, considerando que ali ele se aplicava de forma mais sofisticada. Quando conheceu o sinólogo Richard Wilhelm, Jung já sabia da existência do *I Ching*. No prefácio que escreveu para a versão da obra em inglês, demonstrou a importância desse encontro para o desenvolvimento dos seus estudos:

Tenho uma enorme dívida para com Wilhelm pelo esclarecimento que trouxe à complicada problemática do I Ching e também pelas intuições relativas à sua aplicação prática. Por mais de 30 anos, interessei-me por essa técnica oracular, ou método de explorar o inconsciente, que pareceu-me de excepcional significado. Já estava bastante familiarizado com o I Ching quando conheci

Wilhelm no começo da década de 20; ele confirmou o que eu já sabia, além de ensinar-me muito mais (Jung, 1995, p. 15).

Jung empregou publicamente o termo sincronicidade pela primeira vez durante um elogio que proferiu no funeral de Richard Wilhelm, em 1930. A ligação dos dois foi de grande importância, por possibilitar muita troca de conhecimento sobre o pensamento chinês. O comentário de Jung sobre o texto da alquimia chinesa, *O Segredo da Flor de Ouro*, é também fruto dessa relação (Progoff, 1995). Ao inverso do pensamento ocidental, o espírito chinês não procura aprender detalhes; estes são vistos como parte do todo. “O método se baseia como todas as técnicas divinatórias ou intuitivas no princípio da conexão sincronística ou acausal” (Jung, 1991b, p. 29).

O método básico do oráculo *I Ching* consiste em, após pensar em uma pergunta, o consulente lançar seis vezes três moedas iguais, formando uma sequência par ou ímpar, cara ou coroa, que representa linhas cheias ou interrompidas. Cada lançamento de moeda compõe uma linha do hexagrama, composto de baixo para cima. São 64 hexagramas possíveis. Aquele gerado na consulta ao oráculo reflete a qualidade daquele momento de tempo particular em que as moedas são lançadas. Haverá um texto correspondente a esse hexagrama que será lido pelo consulente e que é composto pelos elementos de seu destino contido naquele instante. “O método se baseia na crença de que o hexagrama é um indício da situação essencial predominante no momento de sua origem” (Progoff, 1995, p. 26). Temos, no oráculo, a ocorrência de dois eventos independentes, que não estão ligados de maneira causal, em que um representa a situação da vida da pessoa em um dado momento de tempo e o outro é o ato de lançar as moedas, com a resultante leitura do texto correspondente ao hexagrama. Mesmo sem nenhuma influência causal de um evento sobre o outro, quase invariavelmente as leituras dos textos têm uma importância extraordinária para a vida do consulente.

Com base em sua vasta experiência com o *I Ching*, Jung observou que um aspecto importante é posicionar-se no centro do momento, possibilitando que todo momento presente se expresse, incluindo-se aí tanto passado como futuro. Assim, a resposta do oráculo pode ser realmente significativa, “refletindo toda a extensão de tempo na qual se manifesta o destino da vida de uma pessoa” (Progoff, 1995, p. 29).

Porém, Jung (1991b, p. 52) destaca a dificuldade de explicar os fenômenos de coincidência significativa e o sentido dado a essa experiência externamente:

[...] não se pode explicar causalmente a coincidência ou “conexão cruzada” significativa de certos acontecimentos, então o princípio de ligação consiste na equivalência de sentidos dos acontecimentos paralelos; em outras palavras: o seu *tertium comparationis* é o sentido. Estamos tão acostumados a considerar o ‘sentido’ como um processo ou um conteúdo psíquico, que relutamos em admitir que ele possa existir também fora de nossa psique.

Se sustentarmos a hipótese de um mesmo significado poder se manifestar simultaneamente na psique humana e externamente em um acontecimento, entraremos em conflito com o ponto de vista científico habitual. Mas nos faltam meios para comprovar cientificamente a existência do sentido dado, objetivo, que não seja um produto da psique. Um sentido que não precisa de explicação, que não é produzido, e sim dado em um período específico de tempo.

As investigações dos físicos da época mostraram que a causalidade não é uma lei absoluta, e sim uma tendência, uma probabilidade dominante que satisfaz a nossa maneira de apreensão. É um conjunto de eventos físicos, mas não atinge o cerne das leis naturais, e sim de possibilidades gerais. O modo sincronístico de pensar, no qual nenhuma distinção é feita entre fatos psicológicos e físicos, é o centro do pensamento dito primitivo. Este, ao indagar sobre o que é provável que ocorra simultaneamente, entende que podem ser reunidos fatos internos e externos, um complexo de eventos físicos e psicológicos. E o tempo tem papel fundamental, pois existe um momento crítico, um certo momento no qual o fenômeno surge. Nesse caso, estamos falando de criação em um ponto específico no tempo, o qual apresenta-se como fato unificador para observação desse complexo de eventos (Von Franz, 1993).

As técnicas de adivinhação são métodos antigos em todas as civilizações, sempre foram usadas para comunicação com os deuses e para saber o que queriam. Esse hábito foi abandonado ou superado cada vez mais com o tempo. É provável que, originalmente, o homem tenha se orientado através dos sonhos, antes de ter inventado os oráculos. No caso do *I Ching*, Jung (1991b) viu um diferencial em relação aos outros métodos, que somente prediziam o futuro. No *I Ching*, existe uma filosofia associada, um modo de pensar. Jung afirma que isso aconteceu somente na China, mas Von Franz (1993) também observou na Nigéria Ocidental. Ele conta sobre certos médicos feiticeiros dessa região que haviam desenvolvido uma filosofia religiosa a partir de sua técnica oracular. Ao que tudo indica, estava se referindo ao oráculo Ifá. Para essas civilizações ditas primitivas, o oráculo era de grande importância. Ele era consultado antes de qualquer grande empreendimento – uma caçada, uma longa viagem, o nascimento de alguém etc.

Na China, até a prática do *I Ching* ser proibida, por contrariar a visão política marxista da época, facilmente encontraríamos um sacerdote na praça do mercado de todas as cidades chinesas. Em 1960, Mao Tsé-Tung tinha duas opções para aliviar a pressão política racionalista sobre o povo: oferecer mais arroz ou permitir o uso do *I Ching*, e todos os que consultou falaram que a preferência do povo era voltar a consultar o livro, pois este era o alimento espiritual. Deste modo, ele passou a ser permitido, mas foi novamente proibido aproximadamente dois anos depois. (Von Franz, 1993).

Os chineses pensavam quantidades em termos qualitativos, tinham uma maneira simbólica de pensar e acreditavam que o universo tem, provavelmente, um ritmo numérico básico de toda a realidade, o qual teria um padrão e serviria de fundamento para todas as relações mútuas da vida externa e interna. No modo ocidental de pensar, primeiro observamos os eventos para depois extrairmos dele um modelo matemático. Já no modo oriental, complementar ao nosso, é usada a intuição para leitura dos eventos. De acordo com Von Franz (1993, p. 8):

O pensamento sincronístico, o modo clássico de pensar na China, é um pensamento em campos, por assim dizer. [...] a questão não consiste em saber por que tal coisa ocorre ou que fator causou tal efeito, mas o que é provável que aconteça conjuntamente, de modo significativo, no mesmo momento.

No pensamento causal, efetuamos uma separação entre eventos psíquicos e eventos físicos, tendo uma visão unilateral do processo. Assim, limitamo-nos a observar como os eventos físicos produzem uns aos outros e seus efeitos causais recíprocos. Da mesma forma procedemos com os eventos psicológicos: causas físicas, efeitos físicos; causas psicológicas, efeitos psicológicos.

Voltando às técnicas divinatórias, Jung (1991b) classifica as que se relacionam com a sincronicidade como atos de criação. O termo divinação aqui usado é mais adequado, pois compreende melhor esse fenômeno de união de dois princípios normalmente não ligados (Otto, 2017), de encontro entre psique e matéria, pois algo numinoso acontece, e essa experiência devolve uma ordem ao ser que vivenciou o fenômeno. O sujeito que vinha em um processo linear e inerte é surpreendido, como se tivesse tomado um susto, e só quem vivenciou esse tipo de fenômeno consegue reconhecer sua existência (Von Franz, 1993).

Para a mente chinesa e para outros povos, como os que Von Franz (1993) observou na Nigéria, essa maneira de olhar o mundo é inquestionável. Acreditamos que existam

outras civilizações com esse mesmo modo de pensar. Mas essa ideia é apavorante para a mente ocidental, que tenta, através da matemática, ter o controle dos números, não aceitando aquilo que é irracional e incontrolável como modelo de ciência.

Quando Jung (1991b) apresentou a hipótese do princípio de sincronicidade, foi discutido se não haveria uma lei em que os eventos sincronísticos teriam certa regularidade, e até hoje o que se constata é que não, que são fenômenos de criação, e qualquer tentativa de enquadrá-los em uma lei seria inútil. Os oráculos numéricos têm uma base arquetípica, logo a probabilidade de acontecer o fenômeno existe, mas não é garantia. A mente oriental entende bem esse funcionamento da natureza e está mais próxima de sua dinâmica do que o homem ocidental.

Os fenômenos sincronísticos são aleatórios, denominados por Jung (1991b) de ordenação acausal. Pressupõe-se que existe nas realidades física e psíquica uma ordenação intemporal, que é constante, e que os eventos sincronísticos sejam concretizações esporádicas singulares, eventos únicos, que criam uma unidade. Existe na natureza certa ordenação acausal que as dimensões física e psíquica conservam, produzindo, mediante esses eventos, uma ordem constante. Para Von Franz (1993, p. 132):

[...] temos essa bela ideia chinesa de que o homem pode realmente entrar em contato com isso – ele pode chegar ao lugar onde o céu e a terra criam de um modo insondável, sem duplicação, através da superlativa sinceridade. Se alguém, despido de todas as ilusões e de tudo o que constitui o mundo do ego ordinário, mergulha em si mesmo com suprema sinceridade, esse alguém chega a esse orifício central onde ocorre a criação, mesmo no cosmo. Por isso os chineses pensavam que certos sábios ou santos, personalidades muito raras, podiam atingir esse centro e, por terem chegado a ele, no mais recôndito da personalidade, podiam sustentar o céu e a terra e estar com a criação no universo.

Para essa experiência sincronística, dependemos de uma realidade transcendental que se une à realidade de experiências de uma vida e que, juntamente com ela, forma um todo. Psicologicamente, a experiência sincronística é o reconhecimento dos arquétipos intemporais como coordenadores ocultos da vida. Esses arquétipos são capazes de atrair o sujeito para o seu centro e despertar nele um sentido. Para Jaffé (1995, p. 24):

Uma experiência de sentido, uma felicidade espiritual, é também concebida ao homem que se torna consciente de um novo conhecimento. Segundo Pauli, essa felicidade, como a compreensão em geral, parece estar ‘baseada numa correspondência, num ‘casamento’ das imagens internas preexistentes na psique humana com os objetos exteriores e com o comportamento deles’. Este é um processo que pode ocorrer mesmo quando o homem não tem consciência dele.

Ao longo de sua obra, Jung demonstrou uma atenção especial com o sentido e com uma visão unitária de mundo, dedicou muito estudo para o inconsciente e não menos para a consciência, apresentou uma concepção do arquétipo como psicóide, paradoxal. Ele estabeleceu muitas trocas importantes com o físico Pauli, as quais construíram a ponte da física com a psicologia. Pauli dizia que a relação íntima da mente humana com o mundo exterior se deve à ordenação de nossas ideias pelos arquétipos, que funcionam como elementos estruturais psicóides. Assim sendo, os arquétipos funcionam como veículos dessa ordem autônoma e transcendental, considerada objetiva, que une mundo e espírito (Jaffé, 1995).

Jung sempre esteve interessado em novos caminhos de pensamento e de investigação e foi um dos primeiros a ir contra o racionalismo científico, quantitativo e determinista da época. Sua teoria do inconsciente coletivo, na qual os arquétipos são vistos como fatores invisíveis de ordenamento, é de imensa complexidade. O inconsciente coletivo é um princípio autônomo que atua fora da nossa consciência, sendo um campo primordial de espaço e tempo. Nesse sentido, Jung não o considerava um princípio apenas espiritual, mas também psicóide, ou seja, de natureza material e espiritual. (Jaffé, 1995).

A premissa de uma ordem espiritual transcendente colocou as modernas ciências físicas e a psicologia do inconsciente diante de um fator religioso, pois falamos de manifestações de fenômenos com uma aura de numinosidade e descritas como experiências de natureza religiosa, em que a mente consciente é tomada por algo inteiramente estranho e incomum, e até mesmo hostil, como uma força superior. É algo inquestionável, de natureza coletiva, embora pertença à parte mais pessoal e íntima do ser humano, uma experiência significativa. A experiência do significado, do sentido não é correspondente à ausência de sofrimento, mas é fortalecedora do indivíduo contra os perigos do irracional e do racional, contra o mundo interior e exterior a partir de uma consciência que dá conta de si mesma e se transforma. Para entender com mais clareza essa força do numinoso, fiquemos com as palavras de Otto (2017, p. 44):

Como ele é irracional, ou seja, não pode ser explicitado em conceitos, somente poderá ser indicado pela reação especial de sentimento desencadeado na psique: 'Sua natureza é do tipo que arrebatada e move uma psique humana com tal e tal sentimento'. Esse sentimento específico precisamos tentar sugerir pela descrição de sentimentos afins correspondentes ou contrastantes, bem como mediante expressões simbólicas.

Estamos falando de um sentimento que não pode ser ensinado, apenas despertável a partir do espírito. Algo que tem a ver com a experiência, de natureza irracional e, assim, próximo da imagem de Deus. E chegamos ao significado da vida para Jung, que seria a realização do self. Esta não se diferencia da imagem de Deus, ou seja, é algo indescritível, inefável, que tem uma grandeza oculta. E é no processo de individuação que podemos realizar esse divino em nós. A individuação é o ponto central da prática de Jung, que não se realiza de maneira plena e linear na vida de um indivíduo, e sim com grandes altos e baixos.

Na ‘individuação natural’ ele se realiza de fato, mesmo quando o mundo do inconsciente permanece na sombra e nem uma só imagem arquetípica é vista, muito menos compreendida em todas as suas implicações. Uma experiência de significado – com exceção da fé viva – só vem de um aprofundamento da realidade exterior através do reconhecimento do seu substrato numinoso. ‘A vida não é real quando acontece em si e para si, mas somente quando acontece também conscientemente’, compreendendo-se que ‘vida real’ como ‘vida plena de sentido’ (Jaffé, 1995, p. 80).

Ao tomar consciência dessas experiências numinosas, reconhecemos que existem energias que atuam por trás da aparente causalidade dos acontecimentos. Independente se o sentido é buscado, interpretado ou dado através de um fenômeno, Jung percebe que ele é fundamental para nos mantermos vivos, caminhando em nosso processo. Jung vê a consciência como aquilo que dá significado ao mundo, pois cria a existência objetiva e possibilita ao homem encontrar seu lugar indispensável no grande processo de ser através de sua capacidade reflexiva:

‘Sem a consciência reflexiva do homem, o mundo carece de uma gigantesca falta de sentido, pois o homem, pela nossa experiência, é o único ser capaz de perceber sentido’, escreveu Jung a Erich Neumann (março de 1959). Entretanto, a ênfase de Jung na consciência nunca significou uma desvalorização do inconsciente, nem ele sequer cogitou que este pudesse ser ‘subjugado’. Uma substituição do inconsciente pela consciência é totalmente inconcebível, se consideramos que a esfera de ação dos dois não pode ser comparada, e que a consciência só adquire seu poder criativo estando enraizada no inconsciente, embora possamos ser inteiramente inconsciente da existência deste (Jaffé, 1995, p. 141).

Voltemos ao homem dito primitivo, que não vivia na lógica racionalista e desenvolvida do Ocidente. O primitivo, através da intuição e do sentimento como partes fortes da sua visão de mundo, manteve-se em comunhão com a ordem da natureza, enquanto que o homem moderno desenvolveu tanto a consciência a ponto de se afastar dela. É preciso um resgate do passado para continuar a avançar:

Por estar tão próximo da natureza, o significado dos mitos do homem primitivo dá-lhe um sentimento de segurança. Tudo que faz, tudo que experimenta, liga-se intimamente ao cosmo, às estrelas e ao vento, aos animais sagrados e aos deuses. Com sua consciência incomparavelmente mais diferenciada, o homem moderno perdeu o contato com a natureza, tanto exterior quanto interior, com suas imagens psíquicas, e, portanto, com o significado. Ele é unilateral, e prossegue desenvolvendo essa unilateralidade ao longo do caminho da diferenciação intelectual. O homem primitivo e natural que ainda habita dentro dele foi reprimido, e, por isso, degenerou e, de tempos em tempos, é tomado de fúria cega que irrompe nele como um impiedoso bárbaro. O contato do consciente com o inconsciente, curando e reintegrando, restaura a conexão à barbárie, mas uma regeneração através de uma relação renovada e consciente com um espírito vivo, imergido no inconsciente. Cada passo para a frente no caminho da individuação e da cultura da alma é ao mesmo tempo um passo para trás no passado, nos mistérios da nossa própria natureza (Jaffé, 1995, p. 150).

O sentido a priori se manifesta nos fenômenos sincronísticos, nessa ordem acausal que tem o arquétipo como fator organizador, elemento estrutural do inconsciente coletivo. Esses eventos ocorrem em torno de vivências arquetípicas que se apresentam ao longo do nosso processo de individuação, como nascimento, morte, catástrofes, crises, transformações sociais.

Hoje, num mundo cada vez mais dilacerado pela fragmentação espiritual, tal concepção representa importante papel na compensação da nossa imagem do mundo. Essa visão unitária da realidade equivale, no domínio científico, à experiência religiosa de uma imagem arquetípica de Deus, onde os antagonísticos são superados. Jung a redescobriu, no inconsciente do homem moderno, como a imagem da totalidade. Trazendo-a à consciência e desse modo atualizando-a, ele viu, ou criou para si mesmo, o significado da vida (Jaffé, 1995, p. 155).

2.2 Sentido no Ifá

Iniciaremos esta parte do trabalho com uma experiência pessoal com o Ifá. Compartilho meu primeiro contato com o oráculo. Encontrava-me em um momento de crise, com muitas dúvidas em relação ao presente e ao futuro, sem saber qual caminho seguir. Ao chegar ao templo de Ifá, em uma casa no bairro da Tijuca, na cidade do Rio de Janeiro, fui orientada a retirar os sapatos antes de entrar na sala onde o babalaô se encontrava sentado na esteira, cercado por instrumentos da prática do oráculo. Ele me cumprimentou com um aperto de mão e me convidou a sentar no chão, na sua frente. Fiquei de frente para ele enquanto iniciava o ritual do jogo. O babalaô mencionou palavras em Iorubá como se saudasse alguém; em seguida, pediu que eu segurasse o Opelé e mentalizasse o que me levava até ali, fazendo gestos para que eu levasse o Opelé até a

cabeça, em seguida, ao coração, e lhe entregasse de volta. Com o Opelé nas mãos, o babalaô o lançou em direção à esteira e anotou a “caída” que observou após analisar as sementes do Opelé que caíram viradas pra cima e as que caíram viradas para baixo. Foi, assim, revelado um *Odu*, um caminho apresentado na forma de *itan* contado pelo babalaô, e o sentido foi imediato, não precisou de explicação. Fiquei impactada, pois o *itan* que foi contado falava de uma relação forte e importante entre uma árvore e um poço, em que um não poderia se afastar do outro, o que faria com que ambos permanecessem fortes. No mesmo instante entendi a oportunidade que me era oferecida e me senti confiante para aceitar. Fui embora me sentindo bem diferente.

Assim como no *I Ching*, ninguém procura o oráculo Ifá se não estiver com algum problema, nenhum oráculo deve ser usado sem um motivo pertinente. Quando o consulente procura o oráculo Ifá, ele deve estar diante de um impasse, em estado de tensão emocional, doente, sem saber qual caminho seguir ou se sentindo desequilibrado. “Fá ilumina todos os seres humanos. Ele nunca esconde nada. Estende sua mão aberta a todos” (Von Franz, 1993, p. 135).

Em entrevista com o babalaô Sandro Fatorera, perguntamos sobre a função do oráculo para a comunidade, e ele deixou clara a visão de que somos seres individuais, mas que fazemos parte de um coletivo, e esse contexto não pode ser perdido:

O oráculo do Ifá é desenvolvido para a coletividade, ele não serve apenas para uma pessoa que está em uma missão de autoconhecimento, para o seu autoconhecimento. Você tem que entender a comunidade, tem que entender tudo que está a sua volta. O problema das pessoas interessa a Ifá e Ifá interessa às pessoas, por conta dos seus problemas. Então, todo problema, tudo o que gira em torno de uma comunidade faz parte do culto do Ifá. Ele fala muito da coletividade. No conto do Ifá tem a própria formação da sociedade, como um todo, e até a própria legislação de sociedade. (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

Ou seja, o homem precisa ser visto dentro de um contexto para que possamos, assim, olhar para sua individualidade, e para que os planos psíquico e físico sejam vistos de maneira integrada.

Para as pessoas da cultura Iorubá, que vivem no nível da visão mágica do mundo, o Ifá é o oráculo principal. Elas nunca acreditam que a magia seja como uma lei absoluta. Realizam seu ritual na esperança de que dê resultado, porém sabem que pode não ser como esperado e, caso isso aconteça, significa que algum poder negativo está interferindo. Eles entendem que não terão uma resposta exata, uma garantia. Assim, diferenciam-se do pensamento científico ocidental, no qual o que não é garantido estatisticamente é

desconsiderado. Esses povos focam no acaso, no caso único, original, naquilo que surge no momento em que o Opelé é lançado e gera um *Odu*, um caminho para a pessoa que está solicitando orientação. Não existe uma certeza de que todas as pessoas que consultarem o oráculo terão uma experiência sincrônica. Nem sempre o sentido estará dado, como aconteceu na minha primeira consulta. No entanto o babalaô não pode deixar que a pessoa saia da consulta mais confusa do que entrou, e a maneira de cuidar nessa situação é ir contando mais histórias em torno da temática principal apresentada, o que em psicologia analítica chamaríamos de amplificação. Nesses casos não temos o fenômeno da sincronicidade, e sim produção de sentido. Fatorera diz que observa, muitas vezes, que as pessoas não vão abertas para o jogo, mas sim querendo que o oráculo diga o que elas querem ouvir. Ele cita o seguinte caso:

Eu já tive aqui uma vez uma senhora que veio acompanhada de uma outra. Era a primeira vez que ela jogava. As duas entraram juntas e só uma delas veio perguntar algo. O odu que caiu estava falando de relacionamento para ela. Era uma mulher que devia ter uns 50, 60 anos, e o jogo falava de duas pessoas que tinham se juntado, mas que ela estava errada em relação ao posicionamento dela. Eu contei a história nos mínimos detalhes, a senhora que estava sentada acompanhando ficou olhando como espantada com a história, e a senhora que eu estava jogando não entendeu nada do que eu estava falando e falou que não conseguia entender, e perguntava se, afinal de contas, ela tinha caminho ou não para viver com aquela pessoa. E Ifá estava falando algo bem mais profundo que isso, Ifá estava falando que ela estava se relacionando com uma pessoa que era comprometida e que essa pessoa tinha uma filha que se juntaria com a mãe pra acabar com qualquer uma que se aproximasse do pai. E o babalaô não estava ali para julgamento, só estava dizendo que essa coisa ia lhe dar muito transtorno e que não valeria a pena dedicar a vida, energia para aquela situação. E ela queria, no final das contas, além de dizer que não entendeu, além de dizer que não alcançou, ela queria no final das contas realizar aquilo que era a vontade dela, que era ficar com o homem. Aquela vontade dela era pernicioso pra ela mesmo. (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

O comentário do babalaô nos remete à fala de Von Franz sobre a atitude que devemos ter diante de um oráculo, sobre a necessidade de sacrificar o ego e estar aberto para a experiência, para receber as respostas certas, as quais nem sempre são as que gostaríamos de ter. Sobre a necessidade, enfim, de entender o oráculo como um jogo sagrado (1993, p. 139):

Os rituais são realizados como jogos, ou o jogo é, por vezes, usado como ritual, e vice-versa, ou as duas coisas se combinam. Esse é um fato bem conhecido e exemplificado por todos os rituais chineses, que são ao mesmo tempo um jogo, uma atividade lúdica e um ritual sagrado. Qual é o fator comum, do ponto de vista psicológico? Podemos obter uma resposta dos próprios chineses. Dizem eles que um ritual ou um jogo necessita de completa sinceridade e completo desprendimento de desejos ou cobiça. Por exemplo, se queremos jogar limpo, então, joguemos, pois só o jogo limpo é jogo real. O ego que deseja ganhar deve

ser sacrificado, pois induz o indivíduo à trapaça; apesar de toda a paixão com que participe, o indivíduo tem de manter sempre uma atitude sacrificial, sabendo que pode perder e, terá, então, que manter a compostura e não estrangular seu adversário. Portanto, o indivíduo tem de estar completa e apaixonadamente envolvido e, ao mesmo tempo, sacrificar qualquer espécie de desejo do ego.

Antes de iniciar a consulta, Fatorera passa orientações específicas do jogo e pede que a pessoa mentalize a pergunta. Antes disso, porém, é preciso levar em conta a importância da ritualística do espaço e do jogo. O consulente deve tirar o sapato antes de entrar no espaço e, ao entrar, vai encontrar o babalaô sentado em uma esteira no chão, rodeado dos objetos necessários para a consulta, contexto que imprime um caráter arquetípico à consulta. Além disso, o diálogo é mediado por *itans*, imagens simbólicas, míticas, que servem como modelo para um bom andamento do processo de vida do consulente:

É preciso dizer, desde já, que a experiência religiosa da não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma ‘fundação do mundo’. Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o ‘ponto fixo’, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um ‘ponto fixo’ absoluto, um ‘Centro’. (Eliade, 1992, p.17).

Porém é comum a pessoa demonstrar certa frustração por achar que o *Odu* revelado não corresponde à pergunta, provavelmente por não estar na atitude sacrificial do ego, por não se desprender completamente. Assim, ela buscará estabelecer uma relação de causa e efeito com o oráculo (por exemplo, fui ao babalaô para saber tal coisa e ele precisa me responder). Nesses casos, de certa forma a pessoa tenta adaptar o oráculo para a nossa cultura, de modo que nem todos conseguem aproveitar a experiência, como mostra o babalaô:

Depois que a pessoa mentaliza tudo que quer perguntar, ainda é possível que o oráculo fale de outros assuntos que não foram mentalizados. Eu sempre falo: na África acaba aí, mas se você quiser fazer uma pergunta direta não tem problema nenhum. Porque o brasileiro não está acostumado, dizem ‘mas eu vim aqui perguntar uma coisa para o babalaô e ele falou da minha mãe’. O brasileiro não está acostumado a lidar com isso. Eu ainda falo que se quiser perguntar alguma coisa diretamente a gente pode perguntar, mas não é um costume, porque uma

vez que você identifica o problema não faz mais sentido você perguntar sobre as outras coisas. (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

Por mais que estejamos falando de uma tradição, entendemos que adaptações são feitas para que o culto continue a existir. Ifá é visto nas religiões afro-brasileiras como um culto tradicional por conseguir manter o sistema muito próximo de como é utilizado na África, mais especificamente na Nigéria. Diferentemente, o candomblé é fruto da diáspora e tem uma organização própria do Brasil, sendo a África uma referência. Hoje, se formos à Nigéria, encontraremos babalaôs jogando Ifá de uma maneira muito próxima da que encontramos aqui.

Os rituais e os jogos [...] necessitam de regras fixas e de certas imagens para regê-los. Sabemos que todos os jogos têm um padrão, de preferência a uma imagem, e que existem regras, mas os jogos mais excitantes têm certa dose de chance, isto é, de liberdade: poderão evoluir numa direção ou noutra e não são meros eventos mecânicos. Os chineses sempre identificam a ideia de legitimidade na natureza como não sendo uma lei absolutamente determinada, no sentido em que a concebemos, mas tão-somente uma probabilidade com certa dose de jogo. Não é uma lei completamente rígida, e o mesmo ocorre com os rituais e com os jogos, nos quais está envolvido um elemento não muito rígido. Assim, os chineses dizem que, através de um jogo virtuoso e solene, podemos ficar mais próximos de descobrir a ordem objetiva do universo. (Von Franz, 1993, p. 139).

Não estamos acostumados a olhar o mundo dessa forma; a mente ocidental é racionalista e exige um desprendimento de preconceitos para se abrir a esse modo, isto é, o homem primitivo que existe em nós precisa ser despertado para que seja possível uma reconexão com a natureza. O ritual é uma forma de atualização e reconexão. No caso do Ifá, podemos perceber o próprio jogo como um ritual, ou, dentro do culto, o sacerdote pode propor rituais relacionados ao *Odu* que caiu. Nada é feito sem que se consulte o oráculo.

O pensamento Iorubá é simbólico, qualitativo, e é comum expressarem determinada quantidade como muitos, como relata Fatorera: “Não deve se levar muito ao pé da letra a numerologia usada nas histórias de Ifá, por exemplo, se referir a *igbaIrúnmolè*, *igba* é o numeral 200. Mas isso é para dizer que são muitas divindades, não exatamente o número 200, para dizer questão incontáveis, multidão. Existem termos para multidão, para vários, mas normalmente quando vai escrever coloca-se 201 *Irúnmolè*, existem 400 *Irúnmolè*. O 400 também tem um apelo para dizer que são muitos. Mas normalmente você escuta 200, e quando aparece 201, 401 tem muito mais simbologia. Existiam os *Irúnmolès* da esquerda e os da direita, os da esquerda não tinham tanto apego ao ser humano, os da direita tinham apego ao ser humano, depois de uma guerra, Ogum, que estava do outro lado passa para o lado dos *Irúnmolès* que estavam com o coração pelos seres humanos, de 200 passa para 201, para dizer que um desequilibrou e foi para o outro lado. São muitos e 1 fez a diferença. Dentro do Ifá, a importância do número vem através da significância deles, e não é para

colocá-los como algo tão exato.” (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

Para os Iorubás, os números são divindades, logo não são vistos de maneira racional, e sim como princípios divinos. Eles não têm a pretensão de dominar os números como o homem ocidental, para além de uma quantidade. É a partir desse entendimento que tem início o irracional, o sagrado (Von Franz, 1993).

[...] numa cultura que não separa o real cósmico do humano – como é o caso dos hindus, dos chineses e dos africanos –, a diátese filosófica é média (e não ativa), isto é, o processo verbal de pensamento que solicita o corpo, tanto individual quanto comunitário (a corporeidade) como âncora fundamental. Na realidade, pensamento nenhum emerge exclusivamente das palavras (que devem ser, antes, vistas como meio de expressão) e sim principalmente da espacialidade instaurada pelo corpo em sua vinculação ao entorno ético e existencial, portanto na relação concreta entre homens e natureza. (Sodré, 2017, p. 81).

A visão Iorubá tem bases na metafísica, numa lógica de universo espiritualista (mística). O sagrado e o profano não se separam, e a religião é uma experiência de vida e de mundo. O princípio fundamental do sistema Iorubá, o oráculo Ifá, está centrado na vida (*Aiye*), que é a vida terrena, e no *Orun*, vida pós-morte, pois, para eles, a morte não põe fim à vida, é um contínuo. O tempo é cíclico, como mostra a expressão “eu vim da terra e para ela voltarei”. Existe uma união do homem com a natureza que provoca a completude. Com a consciência de que existem esses dois mundos e sabendo que a morte não os distinguirá, os iorubanos buscam obedecer às regras que circulam nas duas realidades, procuram viver em equilíbrio. Assim, a ancestralidade é uma referência de evolução do indivíduo e uma forma de organização social, política e espiritual, sendo o Ifá um sistema de crenças e valores dos Iorubás (Silva, 2015).

A manutenção do equilíbrio entre *Aiye* e *Orum* ou a busca de equilíbrio é – no fundo – o objetivo de toda atividade religiosa [...] O sentido da vida gira em torno deste equilíbrio. Atrás disso, está a ideia de que nenhum acontecimento pode ser entendido como um fenômeno isolado e para si mesmo. Ou dito de outra forma, todo acontecimento não é apenas uma questão meramente natural ou espiritual, mas está sempre ligado com o todo do sistema, com os dois níveis de existência. Desta forma, todos os acontecimentos são vistos como tendo alguma ligação com a unidade entre *Orum* e *Aiye*, entre nível imaterial e material. [...] Todas as atividades humanas e todos os acontecimentos são avaliados a partir deste ponto de vista. As atividades religiosas não são atividades que estão ligadas apenas com a vida pessoal de cada indivíduo e nem são apenas uma atividade entre outras. Elas carregam, no fundo, a responsabilidade pela ordem do mundo, pela manutenção da ligação e do equilíbrio entre *Orum* e *Aiye*. Desta ligação e deste equilíbrio, depende a existência, sua realização, sua direção e sua continuidade. (Berkenbrock, 1999, 188).

E assim voltamos à questão do significado, que “depende da percepção de uma realidade transcendental ou espiritual que se une à realidade empírica da vida e que, juntamente com ela, forma um todo” (Jaffé, 1995, p. 24). Isso seria a experiência dos arquétipos intemporais como coordenadores da vida. É uma experiência expressa no arquétipo do self, da unidade humana, que atrai o sujeito para seu centro e desperta o sentimento de plenitude de sentido não só como poder transcendental, mas também quando a vida é posta a serviço de sua realização (Jaffé, 1995).

A vida e seu vir a ser na cultura Iorubá – e, por assim dizer, no sistema Ifá – não é compreendida como um processo linear, mas sim uma realidade que está sempre precisando se reconstituir, se dinamizar, e o ritual é o caminho para a troca. Através dele acontece a manutenção da harmonia (Berkenbrock, 1999).

Voltando à origem, Sandro Fatorera fala sobre a primeira consulta a Ifá:

Primeiro Ifá é consultado no próprio mundo espiritual, se joga antes da criação do ser humano. Lá existe Ajagumale, babalaô do mundo espiritual. A própria construção da Terra é vista no mundo espiritual primeiro. Na Terra as pessoas gostam de dizer normalmente que primeiro tudo aconteceu em Ile Ifé. Porque Ile Ifé é uma cidade que foi criada, fundada já com muita força espiritual, mas quando eles chegaram naquele território, que é o território hoje Iorubá, ou da Nigéria e outros países, quase tudo vai se atribuir a Ile Ifé. Onde que se constitui? Ali. Onde que chegou o primeiro homem? Ali. Quem foi a primeira pessoa? Foi ali. Eu fico pensando de onde seria o primeiro homem que Orunmilá jogou. No *Odu Eji ogbe*. Fala que jogou no início onde o homem não tinha formado sociedade. Ele não tinha formado sociedade ainda, porque o homem não tinha cabeça para isso. No *Odu Eji ogbe* joga para o ser humano, ele não especifica o homem. O Orunmilá jogou para eniyan, eniyan significa ser humano. Ele jogou para o ser humano. Orunmilá determinou que ser humano, para crescer, pra se desenvolver, tinha que fazer bori. Ser humano perguntou ‘o que é isso?’. Orunmilá respondeu que ori é a sua individualidade espiritual. Ori é o você original. Ori é a centelha dessa origem. Se vocês cultuarem Ori, vocês vão se organizar em sociedade. O *Odu Eji Ogbe* é o primeiro *Odu* entre os 256. A gente pode dizer, de certa forma, que é o primeiro movimento quando se fala em ser humano, só que não tem um nome específico nessa passagem. Ele fala o termo eniyan pela primeira vez e fala do culto de ori dentro desse odu. E fala que o ser humano usava o cabelo desgrenhado, o ser humano não cuidava da sua cabeça. A partir daquele momento que o ser humano começa a cuidar da sua cabeça, a cortar o cabelo, se cuidar, e conseguiu fazer o ritual do próprio Ori, e aí o ser humano se organizou como sociedade. Antes era cada um por si. (S. Fatorera, comunicação pessoal, 20 de janeiro de 2020).

A realidade a ser pensada é a mesma constituída diante da capacidade de interação de um tempo e um espaço, sem privilegiar determinada especificidade humana como algo distintivo, fortalecendo oposições como natureza/cultura e ser humano/animal, como acontece no postulado ocidental (Simas & Rufino, 2018).

Einstein desestabilizou o paradigma da ciência moderna com as suas noções de relatividade e simultaneidade, revolucionando as concepções de tempo e espaço, partindo de que dois acontecimentos simultâneos num sistema de referência não são simultâneos noutra referência. Os conhecimentos das macumbas partem dos princípios explicativos acerca das interações entre tempos/espaços visíveis e invisíveis, orum e aiye, credibilizando as perspectivas da multilateralidade e multitemporalidade como modos operantes na produção dos eventos, ou seja, de toda e qualquer forma de ação e criação. (Simas & Rufino, 2018, p. 28)

2.3 Sincronicidade e oráculo Ifá

A viagem de Jung à África, berço da humanidade, teve um significado especial na construção da sua teoria. Essa viagem o fez entender que o anseio pela consciência existe desde os primórdios. Ao viajar pelo Nilo, ele comentou (Shamdasani, 2005, p. 346):

O mito de Hórus é a história da luz divina recém-surgida. Teria sido narrada após o nascimento, saindo das trevas primordiais dos tempos pré-históricos, para um mundo com cultura, o que significa um processo que revelou a consciência. Assim, a viagem pelo interior da África, ao Egito, se tornou para mim o drama do nascimento da luz, intimamente conectado comigo, com minha psicologia.

Shamdasani (2005, p. 346) apresenta indícios da relação das excursões antropológicas com a psicologia pessoal de Jung em um trecho omitido de *Memórias, Sonhos e Reflexões*:

Minhas experiências durante o período de 1913 a 1917 tinham me assoberbado com um emaranhado de problemas cuja natureza exigia que eu passasse a estudar a vida psíquica dos não europeus. Eu suspeitava que as questões a minha frente fossem apenas diversas compensações para meus preconceitos europeus. O que eu vi no norte da África, e o que Ochwiay Bianco me contou foram as primeiras indicações de uma explicação adequada para minhas experiências.

Jung se refere ao período apelidado por ele de confronto com o inconsciente, quando elaborou a teoria do inconsciente coletivo e da individuação. “Sua afirmação aqui indica que aquilo que ele atravessou pessoalmente também poderia ser entendido como um processo de deseuropeização” (Shamdasani, 2005, p. 346).

Em outro trecho omitido de *Memórias, Sonhos e Reflexões*, Jung relata suas impressões ao voltar para a Europa:

Fiquei com a impressão de que nossos modos convencionais de conceber e lidar com os problemas psicológicos eram uma tentativa tão perfeitamente inadequada quanto usar diamantes para se tapar buracos na rua. Certamente isso parece muito

exagerado, mas recorro a este exagero por um bom motivo, porque reproduz meu estado de espírito nessa época. Minha autoconfiança moderna sofreu uma derrota inquestionável. Simultaneamente mais rico e mais pobre, voltei dessas viagens para dar conta de minha tarefa de levar uma existência europeia. (Shamdasani, 2005, p. 346).

A experiência de ser visto de fora da Europa foi impactante e de grande importância, deixando ao homem moderno o desafio de recuperar um enraizamento mítico e cosmológico, mas sem abrir mão dos ganhos da consciência moderna. Em 1925, em um seminário, Jung recomendou a leitura do trabalho de Dennett, *At the Back of the Black Man's Mind* (Por trás da mente do homem negro), escrito após uma intensa exposição do autor às influências primitivas. Diferentemente dos registros feitos pelos antropólogos da época, Dennett escreve “de dentro” da experiência. (Shamdasani, 2005). Jung demonstra nesse comentário que “a antropologia dos primitivos era um elemento chave na constituição do conceito junguiano de inconsciente, ou seja, o primitivo no moderno” (Shamdasani, 2005, p. 352). Ao provar a existência de imagens fantásticas que surgem das profundezas obscuras da psique e permitem conhecer os processos que se desenrolam no inconsciente, Jung (1986b) oferece novas possibilidades.

Assim, podemos prosseguir com a nossa definição e dizer que o inconsciente coletivo é um campo de energia psíquica, cujos pontos excitados são os arquétipos; esse campo tem um aspecto ordenado, dominado pelos ritmos numéricos do Si-mesmo, ritmos que, como se verá, são tríades e quaterniões. Com os oráculos numéricos e as técnicas de adivinhação, procura-se definir o processo do arquétipo do Si-mesmo. No anel das quatro pirâmides duplas, Jung sublima que o Si-mesmo está num processo eterno do constante rejuvenescimento. Ele compara-o ao ciclo de carbono-nitrogênio do sol, quando certas partículas são expelidas e outras atraídas, dando finalmente um átomo rejuvenescido da mesma forma. É como se o átomo desprendesse partículas e atraísse outras, restaurando assim sua própria forma, em constante auto-renovação. (Von Franz, 1993, p. 77).

Dentre as linhas teóricas da psicologia, a psicologia analítica proporciona, através da teoria dos arquétipos e do inconsciente coletivo, pontes para o diálogo com a tradição africana. Os conteúdos do inconsciente coletivo são resultado do funcionamento psíquico de toda a nossa ancestralidade.

Sob esta luz, a psicologia analítica é uma reação contra uma racionalização exagerada da consciência que, na preocupação de produzir processos orientados, se isola da natureza e, assim, priva o homem de sua história natural e o transpõe para um presente limitado racionalmente que consiste em um curto espaço de tempo situado entre o nascimento e a morte (Jung, 2000, p. 158).

Von Franz (1993) faz referência à Divindade Ifá, que proveio de Ifé, cidade onde a humanidade se originou e para onde os mortos retornam. Essa descrição faz com que ela possa ser chamada de *unus mundus*, que é, em todas as mitologias primitivas, a terra dos mortos, o *orun* para os Iorubás.

O conceito de uma ideia unitária de realidade, adotado por Pauli e Neumann, era chamado por Jung de *unus mundus*, no qual matéria e psique ainda não estão discriminados ou atualizados separadamente. Assim, preparou caminho para este ponto de vista ao indicar que um arquétipo mostra um aspecto psicóide, ou seja, não puramente psíquico, mas quase material, quando aparece dentro de um acontecimento sincrônico (Von Franz, 1964, p. 309).

Ribeiro (1996) cita Erny, que descreve o universo africano como uma grande teia de aranha, em que não se pode tocar o menor de seus elementos sem que todo o conjunto vibre. Está tudo conectado de forma solidária, formando uma unidade. Nesse sentido, a preservação do meio ambiente e a garantia do bem estar de todas as pessoas são preocupação de todos. Como seres interconectados, os sofrimentos e as alegrias de qualquer ser da natureza são de todos. Destruir a natureza é destruir a si mesmo.

O povo Iorubá tem uma bela, firme e complexa visão de seu próprio mundo, na qual o mundo natural (*aye*) está em estreita relação com o mundo sobrenatural (*orun*), considerados complementares entre si. O oráculo Ifá, através da divindade Orunmilá e mediado pelo sacerdote de Ifá – o babalaô – é capaz de oferecer para a comunidade essas orientações de como viver da melhor forma possível no plano natural, na Terra.

O Opelé-Ifá é um oráculo que responde as questões do consulente através de imagens simbólicas. Para determinado Odu, o babalaô dirá um conto correspondente a esta caída, e ele não sabe o que te levou a buscar o oráculo, já que a sua questão não é compartilhada com ele. “Os oráculos divinatórios constituem tentativas de construir a carga dinâmica de uma constelação arquetípica e de fornecer um padrão de leitura daquilo que é” (Von Franz, 1993, p. 68). Ou seja, o babalaô se limita a falar do conto correspondente, do *itan* que tem correspondência com o *Odu* revelado na caída. Esse oráculo é visto de maneira respeitosa entre os seguidores da tradição Iorubá, de modo que ninguém vai querer trapacear e correr o risco de ser punido por Ifá. Caso o babalaô perceba, após contar o *itan*, que o consulente ficou confuso, ou seja, que o sentido imediato não apareceu, ele tentará auxiliar na busca do entendimento, falando outros contos associados ao *Odu* revelado. Os exemplos dados partem sempre do conto, e não da opinião do babalaô.

Na consulta ao oráculo Ifá, o consulente terá a possibilidade de encontrar 256 *Odu*s, e para cada *Odu* teremos um caminho, com uma infinidade de contos. Portanto estamos falando de um oráculo muito complexo. A oralidade é fator marcante no culto, pois um babalaô de conhecimento médio precisa ter memorizado pelo menos 16 histórias por *Odu*, o que significa $16 \times 256 = 4096$ histórias. Logo um babalaô experiente tem memorizadas infinitas histórias. O modelo mental Iorubá para ler os eventos é intuitivo. Voltam-se primeiro para o evento de lançar o Opelé, que é um evento psíquico e psicofísico. A pergunta do consulente é psíquica, ao passo que o evento é a forma como o Opelé caiu com as conchas para cima ou para baixo, fato a partir do qual os eventos internos e externos subsequentes podem ser interpretados.

O ato divinatório, realizado por determinada pessoa em momento e lugar específicos, define-se como evento inteiramente único e transitório. A arte divinatória tem por pressuposto básico o fato de que o momento em que se realiza a adivinhação é único e reúne dados significativos sobre o espaço, o tempo e as circunstâncias. Adivinhar é (des)cobrir, (des)velar as condições do Universo em dado momento. (Ribeiro, 1996, p. 97).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando o caminho para esta empreitada se abriu, não tinha dimensão dos desafios que seriam encontrados, mas sabia da necessidade de apresentar o oráculo Ifá para o mundo acadêmico da psicologia, e ainda aproximar conhecimentos preciosos que são a psicologia analítica e a tradição Iorubá. Fazer com que o oráculo Ifá, este corpo literário da cultura Iorubá que reúne na oralidade infinitos modelos de vida e há milênios cumpre a função de organizar quem o procura, circule em meios universitários acompanhado pelo conhecimento da psicologia analítica. Ambas são linhas de pensamento regidas por cosmogonia e ancestralidade e percebem o ser humano como constituído de materiais coletivos.

Apresentar o oráculo Ifá, contextualizar as relações entre Brasil e África e reaproximar a África da psicologia analítica foi de grande importância pessoal e coletiva, e só foi possível por ter tido o fenômeno da sincronicidade presente do início ao fim deste processo. Se cheguei até aqui, foi com a participação de Ifá mostrando os melhores caminhos. Porém, é de se admirar o quanto pesquisas que abordem o conhecimento Iorubá ainda são escassas em programas de psicologia, principalmente no Brasil, país que teve o maior tráfico transatlântico de africanos escravizados do mundo. Esta pesquisa teve intenção de contribuir para melhores possibilidades de assistência da saúde mental dos negros, muitos ainda sem acesso a um espaço que acolha todas as suas dores e ajude a fechar feridas ancestrais.

O mundo Iorubá, visível e invisível, é o próprio planeta Terra em sua diversidade geográfica e existencial, e ocupar este espaço de forma física e simbólica com sentimento de pertencimento é um direito de todos. Nas festas de candomblé, no culto e na consulta ao oráculo Ifá é possibilitado esse sentimento de pertencimento para descendentes de um povo que foi arrancado de sua terra. Muitas vezes, apenas na religião esse pertencimento é conquistado. No interior da configuração simbólica dos Iorubás, a ordem se estabelece em sua forma de ver o mundo como presente, passado e presente. Ou seja, o tempo é cíclico, e é no passado que encontro as respostas para viver bem o presente. Notamos aqui, então, um modo de funcionar que precisa ser mais explorado e difundido. Daí a necessidade de mais pesquisas que tragam temas africanos para a psicologia e, assim, pensem o cuidado através de outras lentes, não somente europeias. Dentre as linhas teóricas da psicologia, a

psicologia analítica proporciona, através da teoria dos arquétipos e do inconsciente coletivo, pontes para o diálogo com a tradição africana.

Jung (1986b) nos oferece novas possibilidades ao provar a existência de imagens fantásticas que surgem das profundezas do inconsciente que nos permitem conhecer os processos que se desenrolam no inconsciente. Os conteúdos do inconsciente coletivo são resultado do funcionamento psíquico de toda a nossa ancestralidade. Conforme conclui Von Franz (1964), os arquétipos geram bastante impacto no indivíduo, determinando suas emoções e perspectivas éticas e mentais, influenciando sua forma de lidar com outras pessoas, afetando, assim, todo o seu destino. As forças do inconsciente se manifestam não apenas no material clínico, mas também no mitológico, no religioso, no artístico e em todas as outras atividades culturais através das quais o homem se expressa.

Reconhecer as noções de teoria e prática como parte de um único fazer é fundamental para confrontarmos as dicotomias do pensamento clássico. É através desse aspecto que o rito emerge como elemento que define o caráter dessas práticas e de seus praticantes, deslocando a lógica que se centra no esgotamento das explicações a partir da razão. Assim, independente de qualquer coisa, há que se cumprir o rito.

Referências bibliográficas

- Bascom, W. R. (1991). *Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bastide, R. (1978). *O Candomblé da Bahia – Rito nagô*. São Paulo: Editora Nacional.
- Berkenbrock, V. J. (1999). *A experiência dos Orixás – um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes.
- Carneiro, E. (1969). *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Gadamer, H. (2002). *Verdade e Método II*. Petrópolis: Vozes.
- Gomes, L. (2019). *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares* (Vol. 1). Rio de Janeiro: Globo Livros.
- Hollanda, L. B. de (Diretor). (1998). *Pierre Fatumbi Verger, mensageiro entre dois mundos*. Rio de Janeiro: Conspiração Filmes/Gegê Produções/GNT Globosat.
- Itaoman, M. (1995). *Ifá – O Orixá do Destino*. São Paulo: Ícone.
- Jaffé, A. (1995). *O mito do significado na obra de C. G. Jung*. São Paulo: Cultrix.
- Jung, C. G. (1964). *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Jung, C. G. (1986a). *Símbolos da Transformação*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1986b). *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1989). *Freud e a Psicanálise*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1991a). *O Espírito na arte e na Ciência* (3ª ed.). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1991b). *Sincronicidade* (3ª ed.). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1995). Prefácio. In R. Wilhelm, *I Ching: o livro das mutações* (pp. 15-26). São Paulo: Editora Pensamento.
- Jung, C. G. (2002). *Os Arquétipos e Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (2008). *O Eu e o Inconsciente*. Petrópolis: Vozes.
- Martins, A. A. (2012). *As Mil Verdades de Ifá*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Maupoil, B. (2017). *A Adivinhação na Antiga Costa dos Escravos*. São Paulo: Edusp.

- Minayo, M. C. S. (2009). *Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade*. Petrópolis: Vozes.
- Otto, R. (2017). *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes.
- Prandi, R. (2001). *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Progoff, I. (1995). *Jung, Sincronicidade e Destino Humano: A Teoria da Coincidência Siginficativa de C. G. Jung*. São Paulo: Cultrix.
- Ribeiro, R. I. (1996). *Alma Africana no Brasil. Os iorubás*. São Paulo: Editora Oduduwa.
- Rocha, A. M. (2016). *Caminhos de Odu*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Santos, J. E. (2002). *Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes.
- Santos, Y. L. dos. (2017). *História da África e do Brasil Afrodescendente*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Shamdasani, S. (2005). *Jung e a Construção da Psicologia Moderna – O Sonho de uma Ciência*. São Paulo: Ideias&Letras.
- Silva, S. F. da (2015). *A filosofia de Òrúnmilà-Ifá e a formação do bom caráter*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia.
- Simas, L. A., & Rufino, L. (2018). *Fogo no mato: as ciências encantadas das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula.
- Sodré, M. (2017). *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes.
- Verger, P. F. (2000). *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo: Edusp.
- Verger, P. F., & Bastide, R. (2002). *Verger/Bastide – Dimensões de uma Amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- Von Franz, M. L. (1964). Conclusão: A Ciência e o Inconsciente. In C. G. Jung (Org.), *O homem e seus símbolos* (8ª ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Von Franz, M. L. (1993). *Adivinhação e Sincronicidade*. São Paulo: Cultrix.
- Von Franz, M. L. (2005). *A Interpretação dos Contos de Fada*. São Paulo: Paulus.
- Zacharias, J. J. de M. (1998). *Ori Axé, a dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor.