

DESAFIOS EPISTEMOLÓGICO-METODOLÓGICOS NA BUSCA DE COMPREENSÃO DO SISTEMA SIMBÓLICO IORUBÁ

Ronilda Iyakemi Ribeiro¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v9i2.59778

Resumo: Com o objetivo de tecer considerações a respeito dos desafios epistemológico-metodológicos na busca de compreensão do sistema simbólico iorubá, neste estudo é particularizada a escuta de histórias de vida, procedimento bastante utilizado em pesquisas etnográficas. A abordagem desse tema é realizada por meio do estudo da biografia de Kuburat, 32 anos, mulher iorubá de Abeokutá, capital de Ogun State, Nigéria, África do Oeste, que não tem sorte no amor, o que lhe causa sofrimento psíquico. A compreensão de seu sofrimento é realizada sob a ótica da medicina baseada em evidências e sob a ótica de *òògun*, a indissociável medicina-magia-religião dos iorubás. Breves considerações sobre a convivência de *òògun* com a medicina baseada em evidências em solo africano são seguidas de ponderações a respeito do pensamento, da palavra e do silêncio no sistema simbólico iorubá. Também são realizadas ponderações sobre o não-dito, o interdito e o mal-entendido na comunicação da tríade responsável pela coleta de dados em entrevistas etnográficas realizadas em território linguístico e semântico distinto daquele ao qual pertence o pesquisador: Tríade Pesquisador/Informante/Intérprete. Finalmente trago para o debate questões relativas à transdisciplinaridade, que associa aos saberes das grandes áreas do conhecimento acadêmico, conhecimentos não acadêmicos e conhecimentos das culturas ancestrais e das tradições religiosas e místicas

Palavras-chave: Etnomedicina. Etnopsicologia. Sistema Simbólico Iorubá. *Òògun*. Sofrimento psíquico. Transdisciplinaridade.

DESAFIOS EPISTEMOLÓGICOS Y METODOLÓGICOS EN LA BÚSQUEDA DE LA COMPRESIÓN DEL SISTEMA SIMBÓLICO YORUBA

Resumen: Con el fin de hacer consideraciones sobre los desafíos epistemológico-metodológicos en la búsqueda de la comprensión del sistema simbólico yoruba, este estudio particulariza la escucha de historias de vida, un procedimiento ampliamente utilizado en la investigación etnográfica. El abordaje de este tema se realiza a través del estudio de la biografía de Kuburat, de 32 años, una mujer yoruba de Abeokutá, capital del estado de Ogun, Nigeria, África Occidental, que tiene mala suerte en el amor, lo que le causa sufrimiento psíquico. La comprensión de su sufrimiento se lleva a cabo desde la perspectiva de la medicina basada en la evidencia y desde la perspectiva del *òògun*, la inseparable medicina-magia-religión de los yorubas. Breves consideraciones sobre la

¹ Professora Sênior da Universidade de São Paulo. E-mail: iyakemi@usp.br

coexistencia del *òògun* con la medicina basada en la evidencia en suelo africano son seguidas por consideraciones sobre el pensamiento, el habla y el silencio en el sistema simbólico yoruba. También se hacen consideraciones sobre lo no dicho, lo prohibido y el malentendido en la comunicación de la tríada responsable de la recolección de datos en entrevistas etnográficas realizadas en un territorio lingüístico y semántico diferente al que pertenece el investigador: Tríada Investigador/Informante/Intérprete. Finalmente, traigo al debate temas relacionados con la transdisciplinariedad, que asocia conocimientos de las principales áreas del conocimiento académico, conocimientos no académicos y conocimientos de culturas ancestrales y tradiciones religiosas y místicas

Palabras clave: Etnomedicina. Etnopsicología. Yoruba. *Òògun*. Sufrimiento psíquico. Transdisciplinariedad.

*Le langage est source de malentendus.
Mais, chaque jour, tu pourras t'asseoir un peu plus près.
Antoine de Saint-Exupéry. Le Petit Prince, 1943*

Pesquisadora da área de ciências humanas e sociais há mais de meio século, vivenciei e continuo vivenciando o desenvolvimento de teorias e metodologias diversas. Iniciei meu caminho com uma pesquisa quantitativa de mestrado, que me custou sete anos de trabalho e conduziu a resultados totalmente inúteis e descartáveis. O tempo foi passando, as ciências se desenvolvendo e as pesquisas qualitativas conquistando legitimidade crescente. Também fomos nos desenvolvendo da multidisciplinaridade para a interdisciplinaridade, e desta, para a transdisciplinaridade.

Foi assim que pude me servir do método etnográfico ao realizar pesquisa de campo para a produção de minha tese de doutorado em Psicologia (USP), intitulada *A Mulher, o Tempo e a Morte. Envelhecimento Feminino no Brasil e na Nigéria (iorubás)*, concluída em 1987. O trabalho de campo foi realizado em Abeokutá, capital do estado de Ogun, Nigéria (África do Oeste), onde estive movida pelo desejo de ouvir mulheres iorubás para conhecer seu modo de compreender a vida, a morte e o pós-morte.

Em 1996 eu concluiria a produção de minha tese de doutorado em Antropologia (USP), intitulada *Mãe Negra. O significado Iorubá da Maternidade*, com pesquisa de campo igualmente realizada em Abeokutá, onde voltei a ouvir mulheres iorubás.

De 1996 até agora se passaram três décadas de progresso das ciências e de desenvolvimento da multi, inter e transdisciplinaridade. Ao longo desses anos muitas leituras, reflexões e debates foram desenvolvidos. Fui ensinando-aprendendo novas formas de pesquisar junto às sucessivas gerações de pesquisadores, cujo desenvolvimento acompanhei/acompanho.

A obra de Oropeza (2018) tem se mostrado indispensável às minhas reflexões. Intitulada *Investigacion Cualitativa: metodologia, relaciones y etica. Estrategias biográficas-narrativas, discursivas y de campo*, essa obra reúne elementos fundamentais para o pensar crítico latino-americano.

Recentemente, e por acaso, conheci o trabalho *Conversando com Gaspare Spatuzza. Um relato de vida, uma história de chacinas* (2018), de Alessandra Dino, italiana dedicada a estudos no campo da Sociologia Jurídica. O que teria esse livro a ver comigo? A leitura do Sumário me ofereceu algumas pistas – alguns dos temas abordados pela autora são de elevado interesse para mim. Ao fazer referência a seu procedimento de escuta da biografia de *Gaspare Spatuzza*, líder mafioso encarcerado na Itália, Alessandra diz que sua intenção é a de “ir ao cerne das feridas”, registrar “autobiografias plurais”, “viver para contar”, “ouvir o não-dito”...

Há impedimentos próprios da comunicação humana. Como superá-los? Ou apenas conseguimos atenuá-los? Tais impedimentos, presentes na interação humana do dia a dia, se fazem igualmente presentes nas interações estabelecidas entre pesquisadores e colaboradores de pesquisas desenvolvidas interculturalmente. Por que seria diferente?

Quando me proponho a ouvir uma história de vida, uma narrativa autobiográfica, me percebo disposta a acreditar em tudo o que ouço a não ser que controvérsias sejam evidenciadas. Mas posso me perguntar: qual das personas de meu/minha interlocutor/a está se expressando verbalmente? A história narrada é expressão de verdades? E mais: como sou percebida? Qual ou quais estereótipos humanos estão sendo projetados em mim? Em suma: com quem estou falando e com quem meu/minha interlocutor/a supõe estar falando?

Como foi cantado por Mário de Andrade (1929) na obra *Remate de Males*,

Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cinquenta,
Mas um dia afinal eu toparei comigo...

Outra menção à multiplicidade da Pessoa encontramos num texto de autoria atribuída a Friedrich Nietzsche, porém não confirmada:

Eu sou vários! Há multidões em mim. Na mesa de minha alma sentam-se muitos, e eu sou todos eles. Há um velho, uma criança, um sábio, um tolo. Você nunca saberá com quem está sentado ou quanto tempo permanecerá com cada um de mim. Mas prometo que, se nos sentarmos

à mesa, nesse ritual sagrado eu lhe entregarei ao menos um dos tantos que sou, e correrei os riscos de estarmos juntos no mesmo plano. Desde logo, evite ilusões: também tenho um lado mau, ruim, que tento manter preso e que quando se solta me envergonha. Não sou santo, nem exemplo, infelizmente. Entre tantos, um dia me descubro, um dia serei eu mesmo, definitivamente. (Sem referência precisa)

A mesma noção é expressa de modo muito simples num dito popular africano:

São muitas as pessoas na Pessoa.

Considerando haver duas Pessoas múltiplas interagindo durante entrevistas etnográficas, podemos perguntar: quem está falando com quem? Do mesmo modo, durante a conversa entabulada é recomendável estarmos atentos à possível ocorrência de não-ditos, interditos, falseamentos e, ainda, falsas memórias. Quanto haverá de verdade nos dados obtidos durante entrevistas de modo geral e, especialmente, em entrevistas realizadas em sociedades e culturas distintas da nossa, por vezes com idiomas radicalmente diferentes.

Visando aprofundar minha compreensão do sistema simbólico iorubá, a mim interessa problematizar essa temática e refletir sobre ela toda vez que obtenho dados primários em campo e toda vez que obtenho dados secundários nas obras de referência. Em pesquisas etnográficas, um dos focos principais a serem considerados é o fato, muitas vezes vivenciado por pesquisadores, de que pode ocorrer um hiato entre o “dever” do testemunho e a impossibilidade da narração por algum tipo de interdição.

Mas, neste artigo estas considerações de ordem geral atendem apenas à finalidade de constituírem o cenário no qual são realizados os encontros de pesquisadores com colaboradores participantes das entrevistas etnográficas realizadas.

Insisto na constatação de que a verticalidade dos determinantes de ordem pessoal entrecruza, inevitavelmente, com a horizontalidade dos determinantes históricos e socioculturais. E a constatação de que todo impulso para escrever deita raízes no desejo de buscar mais um seixo para a construção de si mesmo e no impulso para participar da construção de saberes, necessariamente uma tarefa coletiva.

Em nosso caso, a linha horizontal é traçada historicamente pelo fato de pertencermos à sociedade brasileira, pluricultural e multirracial neste país que ocupa o nobre segundo posto em população negra no planeta e o nobre primeiro posto em

concentração demográfica de negros fora do continente africano. Sim. Mas o que dá pra rir dá pra chorar: a história de nosso país também nos envergonha por ser ele o último a abolir a escravidão, que tendo perdurado por 350 de seus 525 anos de existência, determinou que sete em cada dez dias de nossa história fossem vividos sob o regime escravocrata.

Como evitar as sérias consequências de tais condições históricas? Somente poderia ter ocorrido o que de fato ocorreu: a construção de um inconsciente e de um imaginário coletivos repletos de estereótipos negativos da África, de seus descendentes e de tudo que lhe diga respeito. Acrescenta-se a isso o silêncio quase absoluto que pairou, e em boa medida ainda paira, sobre a história e a geografia da África, sobre suas concepções filosóficas, epistemológicas, religiosas, sobre seus saberes tradicionais, confirmando a fala de Ali Wiesel, Prêmio Nobel da Paz (1986): “o carrasco mata duas vezes, a segunda, pelo silêncio”.

Nesse contexto histórico-social constatamos o quanto é frequente o uso de histórias de vida e de narrativas biográficas como recurso metodológico em pesquisas das ciências humanas e sociais, muitas vezes sem questionamento algum a respeito da “veracidade” da história narrada. Ao narrar a própria trajetória biográfica, Chimamanda Ngozi Adiche (2019), nigeriana da etnia igbo, intitula sua narrativa *O perigo de uma história única*, enfatizando que um mesmo fenômeno, uma mesma ocorrência, podem ser narrados de muitos modos, sendo mesmo recomendável evitarmos toda e qualquer história única.

Igualmente recomendável é que o uso de narrativas como recurso metodológico seja continuamente questionado. Não para ser evitado. Apenas para que possamos lidar criteriosamente com nossos dados de campo. Questões epistemológicas e metodológicas sobre o uso de histórias de vida e de narrativas biográficas é particularmente delicado em contextos nos quais lidamos com temas “proibidos” ou temas-tabu. Também delicado nas pesquisas interculturais. Exemplificam isso os depoimentos de homens e mulheres cuja escuta depende do apoio de um intérprete e depoimentos de pessoas cuja experiência de vida as colocou em sistemas coletivos que adotam o silêncio como regra de ouro.

Tenho me preocupado em questionar, do ponto de vista metodológico, o próprio sentido da narração no que diz respeito à “veracidade” daquilo que é dito pelos interlocutores participantes de nossas tentativas de produzir saberes por meio de pesquisas científicas. Isto sem ignorar, evidentemente, as inevitáveis ambivalências e

“contaminações”, ou seja, o que nós pesquisadores/as experimentamos durante cada conversa, cada interlocução, cada situação de diálogo. Com ambivalências e “contaminações” temos que lidar sempre, pois elas integram características da metodologia de pesquisa eleita por nós.

Mantendo essa preocupação como cenário de fundo, no presente contexto pretendo retomar parte dos dados obtidos por integrantes do *Grupo de Pesquisa (CNPq-UNIP) Estudos Transdisciplinares das Heranças Africana e Indígena* e do *Grupo de Pesquisa e Estudos Transdisciplinares do Saber Tradicional Iorubá* (Centro Cultural Oduduwa), ambos coordenados por mim. Durante o estudo de cunho etnopsicológico e etnomédico intitulado *Fatores etiológicos de sofrimentos psíquicos: a ótica tradicional iorubá (África Ocidental)*, desenvolvido em coautoria (Ribeiro; Sàlami; Frias, E.R.; Frias, R.R.; Salamí, O.A.R., 2022), estabelecemos o objetivo de discorrer sobre fatores etiológicos de sofrimentos psíquicos sob a ótica tradicional iorubá e a ótica da medicina baseada em evidências.

O método adotado no referido estudo associou dados secundários obtidos em fontes bibliográficas e virtuais a dados primários, obtidos por meio de observação participante e de entrevistas semi-dirigidas realizadas em Abeokutá (estado de Ogun, na Nigéria) e de entrevista realizada com médica psiquiatra de São Paulo, Brasil. O referencial teórico privilegiou a recente produção acadêmica de pesquisadores africanos e a produção do Grupo de Pesquisa (CNPq-UERJ) *Racionalidades Médicas e Práticas de Saúde*, liderado por Madel Terezinha Luz, especialmente a obra *Racionalidades médicas e práticas integrativas em saúde: estudos teóricos e empíricos* (Luz e Barros, 2012).

Madel Therezinha Luz é responsável pela criação do conceito de racionalidades médicas (1990). Seu trabalho contribuiu de modo significativo para a legitimação das práticas integrativas e complementares em saúde, relacionadas à medicina convencional, ou biomedicina.

Um de nossos interesses foi o de explorarmos melhor alguns aspectos do encontro do tradicional com o moderno na Nigéria. Especialmente, verificar como a medicina baseada em evidências convive com *òògun*, a medicina tradicional iorubá, de cunho vitalista, cujos procedimentos médico-mágico-religiosos têm se mostrado eficazes. No estudo ora mencionado foram registradas narrativas biográficas de mulheres iorubás. Trago para o presente contexto uma dessas narrativas.

Kuburat, mulher Iorubá, não tem sorte no amor

Kuburat, mulher iorubá de Abeokutá, entrevistada aos 32 anos de idade por Iyakemi, apesar de saudável, bela e elegante, não atrai pretendentes. Todo o seu empenho de muitos anos redundou em fracasso e sua solidão a afetou física e psicologicamente. Em procura de atendimento para seu desequilíbrio psíquico ouviu de um babalaô a resposta para a pergunta que se tornara central em sua vida: “Por que não consigo um pretendente, um namorado, um homem que queira ser meu companheiro?”. A consulta a Ifá-Orunmilá, Orixá da Sabedoria, Testemunha de todos os nascimentos na terra, trouxe a resposta: embora não estivesse ciente disso, Kuburat é uma mulher que já nasceu casada e homem algum ousará provocar a ira de seu marido. Casada? Sim! Casada com um *okó-órun*, “espírito-marido”, “marido espiritual” habitante de orun, o plano espiritual.

Embora a informação trazida pelo oráculo de Ifá lhe proporcione um certo alívio, pois saber que suas tentativas fracassadas não se devem a uma incompetência pessoal já eleva sua autoestima. Saber-se casada com um habitante do orun implica lembrar-se de que uma união dessa natureza jamais teria ocorrido se ambos não pertencessem ao mesmo egbé, à mesma sociedade espiritual. Implica lembrar-se também que casamentos como o seu são testemunhados por outros membros do mesmo egbé, fato que impossibilita a ruptura do vínculo conjugal. Decorre disso a necessidade de Kuburat reconhecer o inquestionável fato de que, sendo esposa de um habitante do orun, deverá permanecer solteira no aiyê, plano físico da existência.

A consulta oracular foi realizada por um babalaô que iniciou sua leitura logo depois de solicitar permissão ao Ori, divindade pessoal de Kuburat, para adentrar aos mistérios de seu *ipin Orí* (destino do Ori). O babalaô disse a Kuburat que sua vinda ao aiyê não teria sido autorizada pela liderança de seu egbé de pertença, nem autorizada por seu marido espiritual, caso ela não tivesse concordado com a condição de receber visitas noturnas de seu esposo espiritual, fazer amor com ele e lhe ser fiel e leal, impedida, pois, de contrair núpcias com um habitante do plano físico e de gestar filhos biológicos.

O que lhe restou depois de conhecer essa determinação de seu destino? Tudo o que lhe restou foi aceitar a própria sorte e ser consolada pelo fato de já ser casada e de poder ser mãe de espíritos-filhos, nascidos dos encontros amorosos noturnos com seu *okó-órun*, espírito-marido, marido espiritual.

Considerando haver em diversas etnias da sociedade tradicional africana a convicção de ser possível essa modalidade de casamento, seja entre uma mulher e um *okó-órun*, seja entre um homem e sua *ayá-órun*, espírito-esposa, esposa espiritual, Jimoh (2015) investigou esse fenômeno em dois grupos do sudoeste da Nigéria. Um desses grupos foi constituído por nigerianos da etnia igbo e o outro grupo constituído de nigerianos de tradição islâmica para investigar semelhanças e diferenças nos modos de compreensão dessa modalidade de união conjugal. Também para conhecer melhor essa condição humana e explorar possíveis meios de libertação do sofrimento psíquico ao qual ficam submetidas pessoas casadas com espíritos.

Em casos extremos pode ocorrer que uma mulher esposa de um *okó-órun* receba permissão para se casar com um habitante do *aiyê*, gestar e parir filhos, desde que aceite a condição de continuar integrando seu *Egbé Àtorunwa*, “*egbé* trazido ao nascer” e desde que seus filhos também venham a integrá-lo. Nestes casos, casamentos realizados no mundo físico servem para dar continuidade a núpcias espirituais pré-existentes, das quais nascem filhos pertencentes a um mesmo *egbé*, ou seja, à mesma sociedade espiritual à qual pertencem seus pais.

Após nascer no plano físico uma mulher nascida casada viverá como um ser humano comum, com a diferença de que à noite receberá visitas conjugais de seu *okó-órun* e durante o dia poderá vê-lo em sonhos ou em estado de transe. Rarissimamente ocorrerá a manifestação de seu *okó-órun* durante o estado de vigília. Os intercursos sexuais noturnos são frequentes e tão reais que a mulher deixa ser virgem e regularmente atinge o orgasmo. Poderá engravidar e apresentar alterações físicas, como o aumento das mamas, náuseas e suspensão do ciclo menstrual. Talvez um processo análogo ao que conhecemos como gravidez psicológica. Também amamentará filhos espirituais em sonhos.

Além do prazer sexual, essa mulher usufrui de outros privilégios: presentes, total assistência às suas necessidades, proteção contra inimigos... Vemos que suas dificuldades dependem do tipo de contrato por ela estabelecido com seu *okó-órun*: se seu pacto implica em compromisso total, lhe será absolutamente impossível ter vida conjugal com um habitante do *aiyê*, mesmo que se esforce muito para isso.

Nos casos em que as regras desse pacto forem mais suaves a mulher poderá ser autorizada a estabelecer relações amorosas no plano humano, sob risco de que a nova

união seja destruída a qualquer momento pelo espírito-marido, que fomentará ódio e discórdia no íntimo de sua relação conjugal física, até o rompimento da aliança.

Mesmo que a mulher deseje o divórcio para se libertar do espírito-marido, considerado cônjuge legítimo, ela encontrará sérios obstáculos, entre os quais o de passar a ser vista em seu *egbé* como adúltera, desleal, traidora, por haver desrespeitado uma aliança de eras.

Os *onixegun*, praticantes de *òògun* e os *babalaôs* detêm recursos para libertar uma mulher ou um homem de tais condições. Para isso utilizarão sua autoridade para apaziguar o espírito-cônjuge que será abandonado e os demais membros do próprio *egbé*, utilizando para isso *èrú egbé* (oferendas de pólvora), roupas, *ojá ómó* (faixas para carregar crianças nas costas), pentes, brincos, colares, frutas, biscoitos e bonecas bebês.

As oferendas, colocadas em uma cabaça, são entregues em determinado córrego exatamente às 23 horas e 30 minutos, e o cônjuge habitante do *aiyê* deverá permanecer no leito do córrego para ver se a cabaça será conduzida pelas águas, sinal de aceitação da oferenda. Havendo aceitação, a frequência de perturbações se reduz e as tensões se atenuam, o que não implica em libertação total, do que decorreria a necessidade de repetir o procedimento ritualístico a intervalos regulares para atenuar novas perturbações e tensões que voltem a ocorrer.

O que diz a medicina ocidental sobre o sofrimento psíquico de Kuburat?

Desejosos de compreender o sofrimento psíquico dessas mulheres sob a ótica da psiquiatria ocidental moderna, solicitamos à Dra. Tatiane Vasconcelos, experiente e competente psiquiatra atuante na capital de São Paulo, que colaborasse conosco apresentando suas hipóteses diagnósticas. Embora suas considerações sobre cada um dos casos abordados no estudo anteriormente mencionado tenham sido detalhadas, no presente contexto, cabe apresentar somente as considerações diagnósticas relativas ao caso Kuburat.

Sob a ótica da psiquiatria ocidental contemporânea, o caso Kuburat foi considerado “um caso de diagnóstico difícil de ser realizado, que exige um estudo mais aprofundado”. Como em todos os demais casos estudados, para Kuburat foram recomendadas psicoterapia e medicação alopática.

O que diz *Òḡun* sobre o sofrimento de Kuburat?

Nos artigos *Influence of Paranormal beliefs on Psychopathology in a Cross-Cultural Society* (Adebayo; Ilori, 2013), *Religiosity, paranormal beliefs and psychopathological symptoms in two ethnic samples* (Ilori; Adebayo; Ogunleye, 2014) e *The Yoruba concept of spirit husband and the Islamic Belief in intermarriage between Jinn and Man: a comparative discourse* (Jimoh, 2015) temos dados relevantes da produção acadêmica nigeriana para melhor compreensão da temática aqui considerada.

Kuburat, essa mulher sem sorte no amor por estar casada com um *okó-órun*, por meio de consulta oracular toma conhecimento da causa de sua impossibilidade de construir uma família no plano físico e compreende que é injustificável o seu isolamento social produzido pelo receio de ser criticada socialmente por ser estéril.

Dados desse diagnóstico possibilitam que ela ressignifique a própria condição e nisso encontra alívio imediato para seu sofrimento psíquico. Ao ser notificada que sua impossibilidade de assumir papéis conjugais e parentais é causada por sua condição existencial de mulher comprometida com um espírito-marido, a quem deve lealdade, ela passa a ser respeitada pelos demais e isso alivia em grande parte o seu sofrimento.

Ao ser identificada a causa de sua esterilidade e sua impossibilidade de assumir papéis conjugais e parentais, suas condições de mulher solteira e estéril são ressignificadas tanto por ela quanto por seu grupo social e deixam de ser criticáveis: passam a ser elogiáveis. Elogiáveis porque a postura ético-moral adotada por Kuburat ao viver sua condição de mulher casada com um espírito-marido, a quem deve lealdade, é digna de respeito por parte dos demais, o que proporciona grande alívio a seu sofrimento e lhe permite sair de seu estado de solidão.

De modo geral, esse estudo possibilitou concluir que muitas condutas que seriam consideradas psicopatológicas pela medicina baseada em evidências, demandando psicoterapia e medicação psiquiátrica, segundo a compreensão iorubá de realidade, essas condutas são consideradas fenômenos místico-religiosos quando submetidos à lógica de *òḡun*. Uma conclusão secundária, igualmente importante e que, aliás, vem sendo apreciada de modo crescente em países africanos, diz respeito à necessidade urgente de associar essas duas práticas médicas coexistentes na África, cada qual com recursos próprios, muitos dos quais complementares.

Òògun convive com a medicina ocidental

Na Nigéria, como em muitos outros países africanos, o regime republicano convive com o monárquico. A estrutura de poder, em cujo ápice figura o presidente da república, convive com a estrutura tradicional de poder, caracterizada pela presença de obás, reis responsáveis pela ordem e pela disciplina de comunidades.

De modo análogo a este acha-se estruturada a assistência à saúde da população, pois em seu âmbito convive a medicina baseada em evidências, própria das sociedades ocidentais, com a medicina tradicional, praticada por onixéguns, praticantes de medicina tradicional, e aprofunda raízes na milenar história das etnias africanas. As duas propostas de prevenção e cura são organizadas em especialidades médicas: enquanto jovens do mundo ocidental frequentam a universidade para formação e aprimoramento profissional, crianças e jovens da sociedade tradicional iorubá assentam-se sobre esteiras, ao lado de seus pais, mães ou avós, para recebem ensinamentos a eles transmitidos “de boca perfumada a ouvidos dóceis e limpos”.

Há famílias especializadas em diagnóstico, prevenção e cura de distintas especialidades médicas: famílias de pediatras, de ginecologistas, de ortopedistas, de psiquiatras, por exemplo, nas quais conhecimentos tradicionais de diagnóstico, prevenção e cura são transmitidos transgeracionalmente.

Sendo impossível pensar e realizar uma prática médica recortada da sociedade e da cultura que lhe deu origem e a sustenta, o que ocorre quando o tradicional se encontra com o moderno? Ocorre a coexistência de dois sistemas de saúde distintos, aparentemente paralelos, mas, em verdade, passíveis de complementaridade: um sistema tradicional, entranhado no cotidiano das pessoas, e um sistema moderno, entranhado na vida acadêmica e no *corpus* científico. Em se tratando de sofrimento psíquico, cada um desses sistemas adota perspectiva própria de leitura do que seja saúde ou doença mental e oferece procedimentos específicos de resgate do equilíbrio psíquico.

Narrativas biográficas análogas à de Kuburat produzem estranheza. A mesma estranheza que experimentamos ao lermos obras do Realismo Fantástico, como as de Julio Cortazar, Gabriel García Marques, Jorge Luiz Borges...

As duas racionalidades médicas colocadas em confronto diferem radicalmente entre si por serem muito distintos seus princípios e fundamentos; seus parâmetros; suas concepções de pessoa e destino humano, de universo e tempo, de saúde, doença e cura.

A estranheza produzida por temas “Fantásticos”

A respeito da estranheza experimentada ao ouvirmos uma narrativa como a de Kuburat, encontramos algumas considerações interessantes em *A Psicologia em diálogo com Saberes Tradicionais: reflexões epistemológico-metodológicas* (Ribeiro, 2024). Diz a autora: Quando Manisa Salambote Clavert, querido orientando nascido na República Democrática do Congo, apresentou em congresso o tema “Crianças que choram demais” (2009), sua fala produziu nos ouvintes a mesma estranheza produzida em meus ouvintes quando abordo temas como “Os mortos curam”, ao discorrer sobre fatos e fenômenos transgeracionais presentes em processos de cura realizados por onixegun, os/as praticantes de *òògun*.

Manisa, contava que entre os wongo, seu grupo étnico bantu, sempre que um bebê chorava demais, apesar de ter suas necessidades básicas satisfeitas, o oráculo era consultado para elucidar a respeito da causa de seu desconforto, de seu sofrimento. Uma causa frequente desse fenômeno era o fato de o nome a ele atribuído o identificar como pertencente à linhagem de determinado genitor – ou de seu pai ou de sua mãe -, quando o bebê pertence, de fato, à outra linhagem. Por exemplo, o bebê é identificado como pertencente à linhagem materna quando, de fato, pertence à linhagem paterna. Ou vice-versa. Identificada essa causa, e alterado o nome, o bebê serenava.

A mesma estranheza se manifesta sempre que discorro sobre transgeracionalidade (Ribeiro, 2017), com apresentação de fatos e fenômenos de repetição transgeracional, casos de “herança espiritual” não explicável em termos genéticos, como por exemplo a repetição de acidentes de automóvel, de incidentes desfavoráveis ocorridos por ocasião de partos, de coincidências infelizes associadas à repetição de nomes na corrente geracional, entre outros descritos por Anne Ancelin Aschutzebberger (1997).

Como explicar fatos e fenômenos como estes, que nos levam a retomar o antigo debate sobre determinismo e livre-arbítrio? Que métodos de pesquisa utilizar para elucidar questões como estas, presentes nas fronteiras das Ciências Humanas e Sociais com a Filosofia, a Teologia, a Religião? Ao nos voltarmos para dramas do existir humano, para fatos da *Miséria do Mundo*, diversos deles reunidos na obra organizada por Pierre Bourdieu (2008), nos vemos diante do Mistério: a cada vez que nos aproximamos dele ele recua, como bem enfatiza Luiz Berni (2025), ao abordar tais questões.

Convidando Edgar Morin para esta prosa

Em *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*, Edgar Morin (2003), inspirado em Montaigne, para quem mais vale uma cabeça bem-feita do que uma cabeça bem-cheia, afirma que as novas ciências “sistêmicas” rompem o dogma reducionista de explicação pelo elementar e passam a tratar de sistemas complexos. Enquanto nas cabeças bem cheias os conhecimentos são acumulados sem um princípio de seleção e de organização que lhes dê sentido, em cabeças bem-feitas os conhecimentos são organizados para poderem ser relacionados, o que favorece a colocação e o tratamento de questões.

Morin (2003) considera que o enfrentamento da incerteza demanda admitir que conhecer e pensar não implicam em obter verdades absolutas. Implicam, sim, em dialogar com a incerteza. Uma vez constatado, no século XX, que há limites para o conhecimento, a maior certeza a ser obtida é a de que incertezas são indestrutíveis, tanto no conhecimento quanto na ação. Além disso, a constatação de que o destino dos indivíduos e de toda a humanidade é incerto, nos proporciona condições para o enfrentamento das incertezas.

Para Morin (2003), o conhecimento da condição humana é regido por três princípios de incerteza: o cerebral, o físico e o epistemológico. Segundo o princípio cerebral da incerteza, o conhecimento é somente tradução e construção do real, comportando, pois, risco de erro. Ou seja, o conhecimento nunca reflete o real, como num espelho. Segundo o princípio físico da incerteza, o conhecimento dos fatos é sempre tributário da interpretação, dada a impossibilidade de conhecermos a coisa em si. Finalmente, do princípio epistemológico da incerteza decorre a crise dos fundamentos da certeza em filosofia e em ciência.

Ao final do século XX, a grande revelação foi a de que o futuro não é guiado pelo progresso histórico. Uma vez admitida a derrota do progresso histórico, o vírus da incerteza se espalhou por toda parte. Mas, a consciência da História não se mostrou totalmente inútil, pois serve para reconhecermos caracteres determinados e aleatórios do destino humano e nos abrimos à incerteza do futuro.

Morin (2003) se refere a três viáticos. O que se entende por viático? Essa palavra, que designa o ato de uma pessoa receber a comunhão em seu leito de morte, deriva de uma antiga tradição greco-latina – a de compartilhar refeição com pessoas prestes a

empreender uma viagem, razão pela qual o *viaticum* é frequentemente chamado de alimento para a jornada. No caso do agonizante se refere ao alimento espiritual da eucaristia que o prepara para sua jornada no pós-morte.

Pois bem, o primeiro viático enunciado por Morin (2003) diz respeito ao preparo para viver num mundo incerto. Isto, sem a adoção de um ceticismo generalizado, pois é preciso nos esforçarmos por exercitar um pensamento constantemente aplicado no empenho para permanecer consciente da ecologia da ação, lutando sempre contra a tendência de mentir para si mesmo. Lutando sempre para evitar imprevisíveis consequências últimas.

O segundo viático, relativo à estratégia definida em função do objetivo a ser atingido, é determinante do desenvolvimento da ação. A estratégia deve incluir táticas para reunir, incessantemente, as informações coletadas e enfrentar situações ocasionais do percurso.

Como toda estratégia traz em si a consciência da incerteza a ser enfrentada, dado o fato de todo destino humano implicar na única certeza possível - a da morte-, o terceiro viático é relativo ao desafio de termos sempre presente a plena consciência de participarmos, cada um de nós, da aventura da humanidade. Na estratégia está presente uma aposta não limitada aos jogos de azar: aposta que coloca a incerteza em relação com a fé ou a esperança.

Reformar o pensamento implica, pois, na adoção de um modo de pensar capaz de unir e solidarizar conhecimentos separados, capaz de se desdobrar em uma ética da união e da solidariedade entre humanos; capaz de não se fechar no local e no particular, mas de conceber os conjuntos para favorecer o senso de responsabilidade e de cidadania, consequências da reforma do pensamento que são de ordem existencial, ética e cívica.

Morin (2003) relembra que em Discurso do Método, René Descartes (1979) propõe que cada dificuldade seja dividida no máximo possível de fragmentos e que cada fragmento seja examinado e conhecido. De acordo com o terceiro princípio proposto por Descartes no Discurso do Método, é preciso ordenar os pensamentos, partindo de assuntos mais simples, mais facilmente conhecidos, para progressivamente ir conhecendo assuntos mais complexos. Isto implica em separação e redução, princípios que regem a consciência científica desde então até hoje.

Vemos que Descartes partia de um princípio simples de verdade, que a identificava com ideias claras e distintas. Por isso pôde propor um discurso do método em poucas páginas.

E Morin? Busca um método capaz de nos oferecer a receita que fechará o real numa caixa? Não! Busca um método capaz de nos fortalecer para lutarmos contra o idealismo, que nos convida a acreditar que o real possa ser encarcerado em ideias. Reconhece que toda ciência é transdisciplinar, sendo preciso evitar imperialismos teóricos, fugir de concepções do saber como patrimônio a ser armazenado em bancos informacionais e a ser computado por instâncias anônimas e superiores aos indivíduos, o que nos privaria do direito à reflexão e à consciência, próprias do humano.

Em *Ciência com Consciência*, Morin (2005) realiza uma profunda reflexão sobre a crise da ciência moderna e propõe uma nova racionalidade, capaz de articular o saber científico com a consciência ética, social e planetária. Em outras palavras: Morin (2005) defende que a ciência deve incluir a consciência de si mesma - das próprias condições, dos próprios limites, de suas consequências e de suas responsabilidades.

De Morin à Transdisciplinaridade

O reconhecimento de que toda ciência é transdisciplinar nos remete imediatamente a Basarab Nicolescu (1999), proponente de três pilares metodológicos - diferentes níveis de realidade, lógica do terceiro incluído e complexidade. Nos remete também a Patrick Paul (2005), que além de associar outras lógicas à lógica do terceiro incluído, acrescenta o paradoxo como quarto pilar metodológico. Em *Transdisciplinarité et formation. Interfaces et transdisciplinarités*, Patrick Paul (2005, p. 36) se refere ao fato de a transdisciplinaridade, desde 1990, tentar responder a uma visão então nova, mais ampla e mais global do homem e da natureza. Com o propósito de situar-se "entre" e "além" das disciplinas, a transdisciplinaridade propõe reunir disciplinas separadas por métodos que lhes são próprios. Diz Paul:

Esse novo discurso é definido não tanto por um território comum, mas por uma luz incomum, tanto epistemológica quanto metodológica, das margens e pontes que separam e conectam as disciplinas. Mas implica também a aceitação de espaços que ultrapassem o quadro disciplinar e que especifiquem de forma mais aguda a relação entre objeto e sujeito

ao questionar, mais particularmente, uma nova epistemologia do sujeito e da sua formação. (PAUL; PINEAU, 2005, p. 36)

Da fragmentação disciplinar a um novo diálogo entre os saberes, de Américo Sommerman (2006), trata de novas abordagens para a articulação de saberes, que além de favorecerem o cruzamento entre saberes das disciplinas acadêmicas, também favorecessem o cruzamento entre esses saberes e ainda outros, produzidos fora dos muros da academia, por meio de outras modalidades do conhecer. Assim surgiram os seguintes designativos: multidisciplinaridade, pluridisciplinaridade, interdisciplinaridade e transdisciplinaridade.

Sommerman ponderou: devemos considerar como atitude transdisciplinar aquela adotada na busca de compreensão da complexidade do universo, das relações entre pessoas, das relações subjetivas (dos sujeitos consigo mesmos) das relações com objetos para recuperação dos sentidos da relação da pessoa com a Realidade, entendendo que a Realidade é passível de ser concebida pela consciência humana. Do mesmo modo, entendendo que a relação da pessoa com o Real também é passível de ser concebida pela consciência humana, entendido o Real como referência absoluta e sempre velada. Portanto, transcendente.

A busca de compreensão desses âmbitos de complexidade exige articulação dos saberes das ciências, das artes, da filosofia, de antigas tradições do saber humano e da experiência cotidiana por haver distintos modos de perceber e descrever a Realidade e a relação da Realidade com o Real.

A simples comunicação de ideias entre disciplinas constitui a multidisciplinaridade, a pluridisciplinaridade, ou o início do processo de interdisciplinaridade. Algo diferente ocorre quando se trata da emergência da transdisciplinaridade, pois, somente nessa instância também são integrados saberes não acadêmicos, pois seu caráter epistemológico-paradigmático inclui conhecimentos das culturas ancestrais e das tradições espirituais e religiosas. Abre-se, pois, para uma visão global do campo de saberes. Na transdisciplinaridade o sujeito cognoscente desenvolve pensamento complexo.

Enquanto a interdisciplinaridade tem por objeto saberes das grandes áreas do conhecimento acadêmico – ciências da natureza, ciências formais, ciências sociais e humanidades, o objeto da transdisciplinaridade associa aos elementos próprios da interdisciplinaridade, conhecimentos dos quatro grandes modelos estruturantes do aos

pensamento ocidental – mitológico, filosófico, teológico e científico. Ou seja, associa aos saberes das grandes áreas do conhecimento acadêmico conhecimentos não acadêmicos e conhecimentos das culturas ancestrais e das tradições religiosas e místicas.

Considerações Finais

No contexto de estudos e pesquisas sobre racionalidades médicas e práticas integrativas em saúde, se mostra mais necessária que nunca a realização de estudos comparativos de distintos sistemas médicos, conforme proposto por Mabel Therezinha Luz, com quem compartilhamos o desejo e o propósito de empreendermos esforços que propiciem, como a própria Mabel diz, o alvorecer de um novo paradigma em saúde que, nascido da pluralidade de saberes, seja competente para promover a integralidade do cuidado.

No estudo intitulado *Fatores Etiológicos de Sofrimentos Psíquicos: a ótica tradicional iorubá (África Ocidental)* realizado anteriormente por membros de nossos grupos de pesquisa (Ribeiro et al, 2022), estabelecemos o objetivo geral de contribuir com subsídios para os debates sobre Psicologia e Religião e o objetivo específico de descrever experiências místico-religiosas dos iorubás. Essas experiências, quando avaliadas pela lógica da medicina ocidental contemporânea são consideradas psicopatológicas, quando submetidas à lógica da medicina tradicional iorubá, de cunho vitalista, são interpretadas como desequilíbrio energético passível de reequilíbrio por meio de procedimentos médico-mágico-religiosos de comprovada eficácia.

Ao realizarmos esse estudo atiramos no que vimos, e acertamos no que não havíamos visto: além de atingirmos os objetivos propostos, pudemos garimpar novos elementos propiciadores do aprofundamento de questões relativas ao diálogo de práticas de saúde tradicionais com práticas já consagradas pela medicina “moderna” e, assim, produzimos novos subsídios para o debate sobre práticas integrativas e complementares vigentes no Sistema Único de Saúde (SUS).

Outros subsídios úteis para os diálogos atualmente entabulados em diversos âmbitos da educação, da saúde e da educação para a saúde surgem ao abordarmos a temática relativa ao compromisso estabelecido pela pessoa com a própria doença: a pessoa adoecida se considera responsável, pelo menos em parte, por sua condição de sofrimento? Ou atribui a agentes externos – reais ou fictícios – essa responsabilidade?

Luz e Barros (2012) consideram haver, no âmbito da medicina ocidental contemporânea uma escassa consciência e autorresponsabilidade dos indivíduos relativamente à própria condição de saúde, fato que lhes furta a oportunidade de autoconhecimento e de desenvolvimento do poder de autotransformação oportunizado pela ocorrência de algum distúrbio da saúde. Consideram que as medicinas vitalistas, cujas premissas incluem o entendimento socialmente compartilhado de que as doenças físicas e mentais indicam um desequilíbrio da energia vital (axé, no caso iorubá) e que o equilíbrio pode ser recuperado por ação da vontade de transformar a si mesmo, postura propiciadora de oportunidades para o autoconhecimento e favorável à adoção de compromisso com o próprio bem-estar físico e mental.

Finalmente, retomando a questão principal deste artigo, relativa aos desafios epistemológico-metodológicos na busca de compreensão do sistema simbólico iorubá, considero que a profunda compreensão iorubá de realidade, salvo raras exceções, é privilégio de homens e mulheres pertencentes a esse grupo étnico. Afirmo isso apoiada em quatro décadas de intensos estudos e dedicadas pesquisas sobre esse objeto-sujeito de conhecimento. Apoiada também, talvez principalmente, na experiência cotidiana realizada ao longo de dezoito anos da produção da obra *Exu e a Ordem do Universo* (2024), na condição de coautora do iorubá Síkírù Sàlámì, doutor em Sociologia (FFLCH-USP) e respeitável Babalorixá King. Trazer para o idioma português a complexidade linguística e semântica de itans de Odus de Ifá não é tarefa para pessoas não-pertencentes ao grupo étnico iorubá, embora haja, repito, raríssimas exceções. Dificuldades maiores foram encontradas por Sàlámì; Frias; Alli ao elaborarem o *Dicionário de Iorubá-Português e Português-Iorubá* (São Paulo, Editora Oduduwa) já no prelo.

Ao buscarmos compreender o sistema simbólico iorubá nos defrontamos com as seguintes características dos iorubás:

1. Seu pensamento analógico e sincronístico se expressa por meio de idioma e linguagem carregados de analogias e metáforas, muitas vezes indecifráveis para nós, pesquisadores ocidentais, com pensamento e linguagem formatados por lógica causal.
2. Sua diferenciada compreensão de pessoa, universo e tempo, sua relação íntima com fatos e fenômenos sincrônicos, sua consciência da presença do Sagrado impregnando absolutamente tudo o que é material no mundo, sua percepção de que tudo está conectado a tudo numa rede universal de contato e interações.

3. A importância atribuída à palavra e seu uso nessa sociedade de tradição oral, em que “a mentira corrompe o sangue do mentiroso” e o silêncio é condição de preservação do axé, a energia vital.

Como reconhecer a presença do não-dito, do interdito, do mal-entendido e do silêncio na comunicação estabelecida entre pesquisadores e participantes de pesquisas etnográficas realizadas com iorubás? Como lidar com esse desafio? E olha que nem consideramos até agora, a presença do intérprete, sempre exigida em nossa coleta de dados. Se de verdade são muitas as pessoas da Pessoa e isso já é um bom complicador no encontro de duas Pessoas, imaginemos o quão complexa é a dinâmica estabelecida no encontro de todas as pessoas de três Pessoas - pesquisador, informante e intérprete - participantes de uma pesquisa etnográfica realizada em território como o iorubá.

Mas não serão esses desafios que enfraquecerão em nós a paixão, o amor e o compromisso assumido com os saberes tradicionais iorubás. Nem arrefecerão nosso empenho na luta contra o Racismo, contra a Colonialidade e contra a Hegemonia ocidentocêntrica. Em favor da Verdade, da Justiça e da Paz.

Referências Bibliográficas

- ADEBAYO, Sulaiman Olanrewaju; ILORI, Oluyemi Stephen. “Influence of Paranormal Beliefs on Psychopathology in a Cross-Cultural Society.” *IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)*, Volume 11, Issue 2 (May-Jun. 2013), pp. 63-70. E-ISSN: 2279-0837, p-ISSN: 2279-0845. Disponível em: <www.Iosrjournals.org>. Acesso em: 16 out. 2019.
- ADICHE, Chimamanda Ngozi. *O Perigo de Uma História Única*. Trad. Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ANDRADE, Mário de. *Remate de Males*. São Paulo: Cupolo, 1930. Biblioteca Digital de Literatura de Países Lusófonos - BLPL, Florianópolis, [s.d.].
- ASCHUTZEBBERGER, Anne Ancelin. *Meus Antepassados. Vínculos transgeracionais, segredos de família, síndrome de aniversário e prática de genossociograma*. Trad. José Maria da Costa Villar. São Paulo: Paulus, 1997.
- BERNI, Luiz Eduardo Valiengo (org.). *Psicologia, Saberes Tradicionais, Espiritualidade e Epistemologias*. São Paulo: Ateliê de Pesquisa Transdisciplinar (APTD) e Centro Paulista de Diversidade Epistemológica (CPDE), 2025. ISPN (digital): 978-65-80507-06-1. Disponível para download gratuito em: <https://www.aptransd.com.br/psicologia-saberes>.
- BOURDIEU, Pierre (org.). *A Miséria do Mundo*. (contribuições de A. ACCARDO). 17 Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- CHUKWUEMEKA, Nwoko Kenneth. “Traditional Psychiatric Healing in Igbo Land, Southeastern Nigeria”. *African Journal of History and Culture (AJHC)*, 1(2), 36-43, June 2009. Disponível em: <<http://www.academicjournals.org/AJHC>>.

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DINO, Alessandra. *Conversando com Gaspare Spatuzza: um relato de vida, uma história de chacinas*. Tradução Valéria Pereira da Silva. São Paulo: UNESP, 2018.

ILORI, Oluyemi Stephen; ADEBAYO, Sulaiman Olanrewaju; OGUNLEYE, Adedeji Julius. “Religiosity, Paranormal Beliefs and Psychopathological Symptoms in Two Tthnic Samples.” *Humanities and Social Sciences Letters*, 2014, 2(4): 192-202. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/272970146_Religiosity_Paranormal_Beliefs_and_Psychopathological_Symptoms_in_two_Ethnic_samples>.

JIMOH, Shaykh Luqman. “The Yoruba Concept of Spirit Husband and the Islamic Belief in Inter marriage Between Jinn and Man: a comparative discourse”. *International Conference on Humanities, Literature and Management (ICHLM'15)*, Dubai (UAE), Jan. 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.15242/ICEHM.ED0115006>>.

LUZ, Madel Therezinha; BARROS, Nelson Filice de. *Racionalidades Médicas e Práticas Integrativas em Saúde: estudos teóricos e empíricos*. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social, UERJ/ABRASCO. Coleção Clássicos para Integralidade em Saúde, 2012.

MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Ed. revista e modificada pelo autor. 8. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2005.

MORIN, Edgar. *A Cabeça Bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Trad. Eloá Jacobina, 3. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

NICOLESCU, Basarab. *Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999.

OROPEZA, Ignacio Dobles. *Investigacion Cualitativa: metodologia, relaciones y etica. Estrategias biográficas-narrativas, discursivas y de campo*. 1ª Ed. Costa Rica: UCR, 2018. 163p. ISBN 978-9968-46-666-0.

PAUL, Patrick; PINEAU, Gaston. *Transdisciplinarité et Formation. Interfaces et transdisciplinarités*. Paris: L' Harmattan, 2005. ISSN 1773-4843. ISBN 2747578372, 9782747578370.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *A Mulher, o Tempo e a Morte*. Envelhecimento Feminino no Brasil e na Nigéria (iorubás). 1987. Tese (Doutorado em Ciências) Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo, 1987.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. “A Psicologia em diálogo com Saberes Tradicionais: reflexões epistemológico-metodológicas.” In: BERNI, Luiz Eduardo Valiengo (org.). *Psicologia, Saberes Tradicionais, Espiritualidade e Epistemologias*. São Paulo: Ateliê de Pesquisa Transdisciplinar (APTD) e Centro Paulista de Diversidade Epistemológica (CPDE), 2025. ISPN (digital): 978-65-80507-06-1. Disponível para download gratuito em: <https://www.aptransd.com.br/psicologia-saberes>.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Mãe Negra. O significado iorubá da maternidade*. 1996. Tese (Doutorado em Ciências) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Universidade de São Paulo, 1996.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; SÀLÁMÌ, Síkírù (King); FRIAS, Eduardo Ribeiro, FRIAS, Rodrigo Ribeiro. SALAMÌ, Olukemi Adeolá Ribeiro. “Fatores Etiológicos de Sofrimentos Psíquicos: a ótica tradicional iorubá (África Ocidental).” In DIAS, Rosimar José de Lima; FREITAS, Marta Helena (org.). *Sofrimento Psíquico e Sentido da Vida no Mundo Contemporâneo: contribuições da Psicologia da Religião*. Curitiba: CRV, 2022. 264 p. ISBN FÍSICO 978-65-251-2175-8 / ISBN DIGITAL 978-65-251-2172-7 / DOI 10.24824/978652512175.8, p. 69-94

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Le Petit Prince*. Paris: Gallimard, 1943

SÀLÁMÌ, Síkírù; FRIAS, Rodrigo Ribeiro; ALLI, Idowu. *Dicionário de Iorubá-Português. Dicionário de Português-Iorubá*. São Paulo: Oduduwa, 2025 (no prelo).

SÀLÁMÌ, Síkírù; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a Ordem do Universo*. 3 ed. São Paulo: Oduduwa, 2024.

SOMMERMAN, Américo. *Inter ou Transdisciplinaridade? Da fragmentação disciplinar a um novo diálogo entre os saberes*. São Paulo, Paulus, 2006.

Recebido em: 23-09-2025

Aprovado em: 03-11-2025