SACRILEGENS Revista Discente do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF

Ara-àiyé: a percepção do ser no Candomblé Ketu em diálogo com a Psicologia Complexa de Jung[1]

Ara-àiyé: the perception of being in Candomblé Ketu in dialogue with Jung's Complex Psychology

Wallace Silva de Sá[2]

Resumo: Este artigo analisa a percepção de ser no Candomblé Ketu em interlocução com a Psicologia Complexa de Carl Gustav Jung. A pesquisa justifica-se na possibilidade de contribuir para a ampliação da legitimidade epistemológica da cosmologia de matriz africana e favorecer o enfrentamento do racismo religioso. Parte-se da hipótese de que ambos os referenciais apresentam aproximações quanto à compreensão multidimensional e integrada da existência humana, na qual a relação corpo-alma constitui uma unidade dinâmica. Metodologicamente, adota-se uma abordagem etnográfica inspirada na perspectiva de Juana Elbein dos Santos, fundamentada na inserção do pesquisador no universo religioso investigado. O procedimento analítico utiliza o método da amplificação simbólica, colocando em diálogo elementos cosmológicos do Candomblé com conceitos junguianos, mobilizados como recurso hermenêutico, preservando os segredos iniciáticos dessa religiosidade. A análise, sem pressupor equivalência conceitual, concentra-se na investigação do *Ara-àiyé* (corpo da Terra) como concepção do ser humano no Candomblé, evidenciando uma compreensão fundamentada na integralidade entre corpo, ancestralidade, coletividade e espiritualidade. Conclui-se que a interlocução proposta amplia as possibilidades de interpretação da fenomenologia do sagrado e evidencia a sofisticação epistemológica da cosmologia do Candomblé Ketu, contribuindo para sua valorização no campo acadêmico e oferecendo subsídios ao enfrentamento do racismo religioso.
Palavras-chave: Constituição do ser; Candomblé Ketu; Psicologia Complexa.

Abstract: This article analyzes the perception of being in Candomblé Ketu in interlocution with Carl Gustav Jung's Complex Psychology. The research is justified by its contribution to expanding the epistemological legitimacy of African-matrix cosmology and confronting religious racism. It starts from the hypothesis that both frameworks present approximations regarding a multidimensional and integrated understanding of human existence, in which the body-soul relationship constitutes a dynamic unity. Methodologically, it adopts an ethnographic approach inspired by Juana Elbein dos Santos' perspective, grounded in the researcher's insertion into the investigated religious universe. The analytical procedure utilizes the method of symbolic amplification, bringing into dialogue cosmological elements of Candomblé with Jungian concepts, mobilized as a hermeneutic resource, while preserving the initiatory secrets of this religiosity. The analysis, without assuming conceptual equivalence, focuses on the investigation of *ara-àiyé* (body of the Earth) as a conception of the human being in

[1] O presente artigo é derivado de um recorte da dissertação de mestrado intitulada "Ilerá: saúde no Candomblé Ketu e na Psicologia Complexa de Jung", apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Rural do Rio de Janeiro, em 2026.

[2] Mestrando em psicologia pela UFRRJ/PPGPSI, orientado pelo Prof. Dr. Nilton da Silva Santos. E-mail: wallacesdesa@gmail.com.

Candomblé, evidencing an understanding grounded in the integrality among body, ancestry, collectivity, and spirituality. In conclusion, the proposed interlocution expands the possibilities of interpreting the phenomenology of the sacred and highlights the epistemological sophistication of Candomblé Ketu's cosmology, contributing to its appreciation in the academic field and providing tools to confront religious racism.
Keywords: Constitution of being; Candomblé Ketu; Complex Psychology.

Introdução

O Candomblé é uma religião de matriz africana que possui um sistema complexo de crenças, ritualísticas e contextos religiosos próprios, nos quais os praticantes se baseiam para entender o mundo, desenvolver-se, organizar-se socialmente e curar suas feridas físicas, mentais e espirituais.

Barros e Teixeira (2006, p. 103) definem o Candomblé como "uma manifestação religiosa resultante da reelaboração das várias visões de mundo e de *ethos* provenientes das múltiplas etnias africanas que, a partir do século XVI, foram trazidas para o Brasil". Tal reelaboração proporcionou e ainda proporciona uma (re)constituição de tradições ancestrais vindas da África para o Brasil.

Contudo, mesmo que esta manifestação religiosa tenha um cunho benéfico para seus adeptos, ainda assim, estes são alvos de preconceito religioso e suas práticas "têm sido secularmente associadas de forma equivocada à figura do diabo cristão" (Santana; Santos, 2021, p. 99).

Assim sendo, ataques que têm especificamente como alvo práticas religiosas vinculadas à ancestralidade e à identidade negra africana permitem a compreensão do fenômeno atualmente chamado de Racismo Religioso. Tal perspectiva demonstra que não se trata apenas de uma desavença entre sistemas de crenças distintos, mas sim de manifestações de uma aversão a um contexto religioso historicamente vinculado a um povo específico. Conforme apontam Santana e Santos:

> [...] o racismo religioso no Brasil caracteriza-se pela deslegitimação, principalmente, das religiões de matriz africana. Se por um lado não existe mais perseguição estatal a estas religiões, de outro turno, a liberdade religiosa prevista constitucionalmente não impede que tais formas de manifestação religiosa sejam alvo das mais diversas formas de discriminação (Santana; Santos, 2021, p. 99).

Nesse sentido, estudos com aprofundamento de temas relacionados à religiosidade e cultura de matriz africana são fundamentais para promover conscientização e a valorização da própria identidade cultural brasileira (Simões;

Serafim; Mourão, 2020, p. 273). Nesse contexto, a produção de conhecimento sobre as tradições de matriz africana se configura como estratégia relevante tanto para a valorização de seus saberes quanto para o enfrentamento da discriminação que sofrem.

A psicologia proposta pelo médico psiquiatra e psicólogo suíço Carl Gustav Jung (1875-1961), chamada de Psicologia Complexa, entende que a religião e a espiritualidade são grandes influenciadores no funcionamento psíquico e fontes importantes de significado e propósito para a vida do sujeito, uma vez que a religião é considerada "uma função natural, inerente à psique" (Silveira, 2023, p. 93).

Além disso, a ótica da psicologia proposta por Jung também oferece uma perspectiva teórica e prática abrangente, possibilitando uma compreensão científica mais profunda da experiência religiosa pautada em princípios éticos da alteridade. Ao adotar uma perspectiva empírica e simbólica dos fenômenos religiosos, o autor estabelece uma abordagem que observa o aspecto psicológico da experiência religiosa para compreender a expressão de dinâmicas psíquicas profundas (Jung, 2012, § 2-5)[3].

Portanto, seguindo o pensamento de Jung, observar e entender a vivência do Candomblé pode favorecer uma compreensão fenomenológica e psicossocial sobre a diversidade dos sujeitos adeptos dessa religiosidade. Assim, a utilização da obra junguiana como base teórica para abrir diálogo com esses saberes ancestrais, proporciona um recurso hermenêutico para aprofundar o entendimento dos fenômenos apresentados no universo ritualístico e simbólico dessa prática religiosa.

Diante disso, a partir da hipótese de que ambas as óticas apresentadas possuem compreensões do ser humano que podem se aproximar em determinados aspectos por meio de analogias hermenêuticas, este artigo tem como objetivo analisar a percepção de ser no Candomblé Ketu em interlocução com a Psicologia Complexa de Jung, buscando identificar ressonâncias simbólicas, sem implicar equivalência conceitual, entre seus fundamentos e contribuir para a ampliação da compreensão acerca dos fenômenos da experiência religiosa no contexto brasileiro.

Para isso, adota-se uma pesquisa de abordagem etnográfica, inspirada na proposta desenvolvida pela antropóloga Juana Elbein dos Santos, articulada ao método

[3] Por se tratar de uma consulta a uma obra de edição eletrônica (*E-book*) e não possuir paginação, nestes casos, ao longo do trabalho, optou-se por utilizar o parágrafo (§) como indicador de local da citação. Já que a obra fornece essa informação, facilita a localização da passagem, mesmo que em versões físicas, é um artifício permitido pelas normas da ABNT e estatuto estabelecido.

de amplificação simbólica de Jung. Dessa forma, almeja-se, para além de aprofundar a compreensão sobre a percepção do ser em contextos religiosos de matriz africana, contribuir para o reconhecimento da complexidade desse sistema de conhecimento ancestral frequentemente marginalizado no campo acadêmico e social.

1. Metodologia

Para a produção do estudo, adotou-se como metodologia uma abordagem etnográfica, visto que a intenção é descrever e analisar uma cultura a partir de suas vivências. A etnografia empregada, neste caso, inspira-se no método proposto pela antropóloga Juana Elbein dos Santos ao desenvolver sua pesquisa de doutorado na Sorbonne, em 1972, que resultou em seu livro *Os Nagô e a Morte*, um estudo etnográfico que consiste em "aprender os elementos e os valores de uma cultura 'desde dentro'" (Santos, 2002, p. 18). Dessa forma, a pesquisa desenvolvida não parte da relação clássica de um pesquisador externo que se desloca até um campo para observar uma realidade alheia. Ao contrário, trata-se de uma investigação conduzida a partir da experiência vivida do próprio pesquisador enquanto participante do universo religioso investigado.

Nesse âmbito, convém destacar que a presente investigação se circunscreve à tradição Ketu do Candomblé, em razão de ser esta a matriz religiosa na qual se insere a experiência do pesquisador que fundamenta o estudo. A participação continuada nesse contexto ao longo de aproximadamente oito anos, dos quais mais de seis ocorreram na posição de pessoa iniciada na instituição religiosa, possibilitou o contato direto com processos rituais, formas de transmissão do conhecimento e modos de elaboração simbólica próprios dessa tradição. Assim, as categorias analisadas neste trabalho, como *ara-àiyé*, *orí*, *àṣẹ* e ancestralidade, são abordadas a partir de sua compreensão e vivência do Candomblé Ketu, sem a pretensão de estender automaticamente tais formulações à totalidade das religiões de matriz africana brasileiras. Embora compartilhe fundamentos cosmológicos com outras nações do Candomblé, como Jeje e Angola, cada uma dessas tradições desenvolveu configurações rituais, terminologias e ênfases simbólicas próprias. Por essa razão, as interpretações aqui desenvolvidas não pretendem representar a totalidade das experiências possíveis no universo do Candomblé, mas constituem uma reflexão situada, construída a partir de uma tradição específica e de uma trajetória particular de inserção religiosa.

Esse panorama vai ao encontro do pensamento junguiano, no qual se reconhece que o pesquisador é, simultaneamente, parte do fenômeno investigado e agente da produção de conhecimento sobre ele, pois "não é possível distinguir a psique de suas manifestações. A psique constitui o objeto da Psicologia e também é, infelizmente, o seu sujeito. Não podemos fugir a tais fatos." (Jung, 2012, §87). Alinhada com essa perspectiva, a pesquisa rompe com a lógica da separação sujeito-objeto, adotando uma epistemologia que valoriza a vivência como caminho legítimo de acesso ao saber.

Essa concepção permite ao pesquisador estar inserido no contexto pesquisado e obter dados que somente a análise documental pode não alcançar. A experiência do pesquisador, neste caso, não é tratada como dado empírico isolado, mas como campo de saber simbólico, no qual o conhecimento se torna vívido, sendo integrado à análise. Como afirma Jung (2012, §2): "a 'experiência' constitui um processo de assimilação, sem o qual não há compreensão alguma".

É nesse horizonte de assimilação que o método de amplificação simbólica se articula ao estudo como ferramenta analítica. A amplificação é uma análise associativa de fenômenos análogos que aprofundam a expressão simbólica para a compreensão consciente do material psíquico "que encerra uma plenitude de sentido ao ser confirmado e ampliado por todos os meios conscientes" (Jung, 2011, §122). Na estrutura desta pesquisa, este método instrumentaliza o diálogo interdisciplinar: tomam-se os dados obtidos por meio da literatura especializada, as vivências e os aprendizados do terreiro, e amplia-se o campo de significação desses associando-os aos constructos teóricos da Psicologia Complexa, permitindo que o fenômeno religioso preserve sua autonomia sagrada ao mesmo tempo em que ressoa simbolicamente com as dinâmicas da psique. "Nisto consiste a amplificação, um procedimento lógico bem conhecido, aqui aplicado exatamente para formular a técnica de descobrir o contexto" (Jung, 2015a, §174).

Sob o ponto de vista procedimental e ético, cumpre explicitar o processo metodológico empreendido nesse aspecto. A vivência de terreiro é transformada em material de reflexão analítica à medida que as dinâmicas experienciadas foram tratadas como matrizes hermenêuticas a partir do processo de apercepção[4], e não como dados

[4] "É um processo psíquico pelo qual se articula um novo conteúdo com conteúdos semelhantes e já existentes de modo que se o considere entendido, apreendido ou claro" (Jung, 2015b, §763). Neste caso específico, composta por reflexões e interpretações decorrentes da vivência do pesquisador como sujeito pertencente ao universo religioso do Candomblé Ketu e da sua atuação em psicologia analítica.

estatísticos ou confessionais. Sob o rigor ético da alteridade desta pesquisa, estabeleceu-se o compromisso irrestrito de resguardar o *awó* (segredo ritualístico), delimitando-se, portanto, a descrição dos processos sagrados ao Candomblé estritamente às dimensões públicas e relacionais à vida de terreiro, bem como às narrativas míticas e conceitos cosmológicos já amplamente encontrados na literatura. Garante-se, por conseguinte, o anonimato da comunidade de referência e a integridade dos saberes litúrgicos restritos, evitando-se qualquer exposição ou instrumentalização da tradição viva.

Dessa forma, a participação na vida religiosa do terreiro possibilita o contato com formas de saber transmitidas pela oralidade, pela convivência cotidiana e pela experiência ritual. Tal inserção não é compreendida como garantia automática de interpretação, mas como condição privilegiada para o acesso a significados e dinâmicas simbólicas que são elaborados em diálogo com registros documentais, bibliografia especializada e com os referenciais teóricos utilizados nesta pesquisa. Nesse sentido, a articulação com a literatura e com o método de amplificação simbólica busca favorecer o diálogo crítico entre experiência vivida e elaboração teórica, evitando tanto o distanciamento excessivo quanto a identificação acrítica com o objeto estudado.

Assim sendo, essa abordagem propõe que, à medida que o pesquisador é participante do objeto, favorece o acesso a dimensões simbólicas e experienciais que dificilmente seriam apreendidas apenas por observação externa. Por conseguinte, um pesquisador incluído no universo a ser estudado propicia o reconhecimento simbólico em primeira pessoa e o acesso a certos aspectos inacessíveis àqueles que não pertencem a essa cultura.

Logo, estar *desde dentro* do Candomblé implica ser participante da fé e compartilhar seus saberes que são concebidos através da participação de seus processos, transmitidos por meio da presença e da repetição ritual. Esse movimento empírico e multissensorial proporciona uma melhor compreensão das perspectivas rituais e dos símbolos produzidos a partir da vivência, visto que, segundo Santos (2002, p. 46) “O *àṣẹ* e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência de complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante”. Em outras palavras, o Candomblé se aprende fazendo Candomblé, no dia a dia do terreiro.

Portanto, ao adotar a etnografia *desde dentro* e reconhecer a implicação do pesquisador como sujeito da experiência, a pesquisa estabelece uma prática interpretativa que respeita e dialoga com os modos próprios de produção de saber do universo do Candomblé, em consonância com os princípios da psicologia de Jung. Essa articulação encontra amparo epistemológico em três pilares: a Psicologia Complexa, como base teórica e método da análise; a Antropologia, como origem da ferramenta metodológica; e o próprio Candomblé, como campo simbólico e vivencial a ser estudado.

2. Candomblé e psicologia complexa

A Psicologia Complexa, desenvolvida por Carl Gustav Jung no século XX, emerge em um contexto de importantes impactos sociais decorrentes da Revolução Industrial e das duas Grandes Guerras. Esse panorama configura transformações na relação entre sujeito, corpo e mundo, em um processo de crescente racionalização e distanciamento das dimensões subjetivas da experiência humana. Com isso, urgem a necessidade e o desafio contemporâneos de reconectar o humano com o ambiente e com seu próprio ser.

Nesse sentido, Jung (2015a, §1493-1494) observa que o sujeito moderno apresenta uma tendência a priorizar funções conscientes e racionais da psique, negligenciando as dinâmicas inconscientes, o que resulta em desequilíbrio. E que a religião, por sua vez, é concebida como uma expressão simbólica que preserva e atualiza a relação do indivíduo com o inconsciente, especialmente por meio de imagens arquetípicas, rituais e experiências numinosas. Dessa forma, a religião pode ser entendida como um campo de mediação, oferecendo ao sujeito recursos simbólicos para elaborar conflitos psíquicos e restaurar uma certa ordem interior. Ao mobilizar conteúdos instintivos e irracionais, frequentemente marginalizados pela consciência moderna, ela possibilita um movimento de compensação psíquica, contribuindo para processos de cura e transformação.

Nessa direção, é possível identificar compreensão semelhante nas práticas presentes nas religiões de matriz africana, como o Candomblé. Essas tradições propõem formas de existência que favorecem uma convivência mais harmônica não só com o meio ambiente, mas também entre os próprios seres humanos. Elas convocam à análise e à reelaboração de convenções sociais contemporâneas e à vivência de uma sustentabilidade como um equilíbrio integral.

Como afirma Nogueira (2012, p. 50), na cosmologia do Candomblé, o universo constitui-se como uma dinâmica inter-relacional contínua entre dois mundos: o espiritual (*ọ̀run*) e o material (*àiyé*), de modo que a existência se dá simultaneamente em ambos.

A constituição do ser, nesse contexto, é multifacetada, englobando não apenas dimensões pessoais, mas também o ambiente e as relações com a coletividade, com a natureza e com a espiritualidade. Assim, como descrevem Barros e Teixeira (2006, p. 110), no Candomblé não se encontra o dualismo entre corpo e alma, além de suas práticas religiosas conterem o uso de ervas medicinais para tratar o corpo, convivência harmoniosa com o meio ambiente e social, rituais simbólicos e conexão sagrada com canto e dança.

Quando um adepto sofre de alguma mazela, por exemplo, realiza-se uma investigação nos diversos aspectos da vida do consulente para identificar o ponto de desordem nessa relação e, então, surge o tratamento – aquilo que deve ser feito para recuperar o bem-estar geral do indivíduo.

A partir de um entendimento semelhante sobre a constante interação do indivíduo com o meio e consigo mesmo, Jung pondera:

> É verdade, no entanto, que nesses últimos tempos o homem civilizado adquiriu certa dose de força de vontade que pode aplicar onde lhe parecer melhor. Aprendeu a realizar eficientemente o seu trabalho sem precisar recorrer a cânticos ou batuques hipnóticos. Consegue até dispensar a oração cotidiana em busca de auxílio divino. [...], no entanto, o homem contemporâneo paga o preço de uma incrível falta de introspecção. Não consegue perceber que, apesar de toda a sua racionalização e eficiência, continua à mercê de "forças" fora do seu controle. Seus deuses e demônios absolutamente não desapareceram; têm apenas novos nomes. E o conservam em contato íntimo com a inquietude, com apreensões vagas, com complicações psicológicas, com uma insaciável necessidade de pílulas, álcool, fumo, alimento e, acima de tudo, com uma enorme coleção de neuroses (Jung, 2008, p. 82).

A prática psicológica desenvolvida por Jung, portanto, baseia-se na compreensão de que a psique constitui uma totalidade dinâmica, cujos processos podem ser compreendidos a partir da distinção entre a consciência e o inconsciente. A consciência corresponde à instância em que os processos psíquicos são observáveis, sendo responsável por mediar continuamente a relação do indivíduo com as experiências advindas do mundo externo e interno. O inconsciente, por sua vez, abrange os conteúdos individuais e coletivos que não se encontram presentes na consciência, mas que permanecem em constante interação com ela, influenciando e sendo influenciado pela

dinâmica psíquica como um todo. Portanto, para promover saúde – mediante a complexidade, contradições e compensações produzidas pela dinâmica destas instâncias –, investigar apenas um trauma do passado não é suficiente para entender o adoecimento. É necessário também considerar fatores sociais, biológicos, religiosos e relacionais. Para isso, "o psicoterapeuta vai ter que esforçar-se, e fazer perguntas que, aparentemente, nada têm a ver com o caso da doença apresentada" (Jung, 2013a, p. 100) e, assim, mediante essa averiguação, entender melhor a complexidade de cada forma de ser do humano.

Isto é, em ambas as circunstâncias, para entender o sujeito, é necessário levar em consideração todos os contextos nos quais ele está inserido, incluindo o meio em que vive, sua cultura e religiosidade.

3. A constituição do Ser

Um *ìtàn*[5] conta que no início de tudo, após a criação da Terra, Olodumare, o Deus Supremo, incumbiu Oxalá de criar os seres humanos. Disse-lhe para ir ao *Àiyé* (a Terra, o mundo físico) e utilizar um material para esculpir o corpo humano. Oxalá tentou criar o corpo utilizando o ar, mas este se desvaneceu. Tentou com madeira e pedra, mas o resultado ficou extremamente rígido. Tentou com fogo, mas este se consumiu. Tentou com água, mas ela evaporou. Todo material manuseado por Oxalá se mostrava infrutífero. Nanã, Orixá antiga e muito sábia, ao observar as tentativas de Oxalá, sugeriu que ele usasse a lama do fundo do lago. Oxalá assim fez: moldou o ser humano usando o barro. Dessa vez deu certo, pois não era mole ou duro demais, tampouco desapareceria de repente como o fogo ou o ar. Oxalá, satisfeito, relatou seu feito a Olodumare, que soprou o *Ẹ̀mí* (sopro vital/alma) nas narinas do ser humano, conferindo-lhe vida.

Este *ìtàn* demonstra que a coletividade está profundamente envolvida na existência da humanidade, uma vez que demandou a matéria (lama) de Nanã, o esforço de Oxalá e a vontade soberana de Olodumare para que o resultado esperado fosse alcançado. Da mesma forma, evidencia que um indivíduo, residente da Terra (*Ara-àiyé*), é constituído por uma indissociabilidade entre corpo e alma – o corpo sem alma não vive, é reduzido a lama moldada, e a alma sem corpo não permanece no plano físico, sendo apenas um sopro.

[5] *Ìtàn* são contos que narram feitos dos Orixás em tempos imemoriais, que são passados oralmente de geração em geração dentro dos terreiros. É possível encontrar uma outra versão deste conto registrada no livro *Mitologias dos Orixás* (Prandi, 2001, p. 196).

Essa perspectiva ressoa com uma percepção semelhante de Jung ao afirmar que "a psique depende do corpo, e o corpo depende da psique" (Jung, 2013a, p. 14). Ao discorrer sobre esse tema, o autor desenvolve:

> A alma e o corpo são presumivelmente um par de opostos e, como tais, são a expressão de uma só entidade cuja natureza não se pode conhecer nem a partir das manifestações materiais exteriores nem através das percepções interiores e diretas. Como sabemos, segundo uma antiga crença, o homem surge do concurso de uma alma com um corpo. Mais correto seria falar de um ser vivo desconhecido sobre cuja natureza íntima o máximo que podemos dizer é que ela expressa vagamente a quintessência da vida. Externamente, este ser é um corpo material, mas, considerado do interior, parece constituído de uma série de imagens das atividades vitais que têm lugar no organismo. Os dois constituem uma só realidade, e nos acomete a dúvida se, no final de contas, toda esta separação entre alma e corpo nada mais seja do que mero expediente da razão para que percebamos os dois lados da mesma realidade, uma separação – conceitualmente necessária – de um só e mesmo fato em dois aspectos aos quais atribuímos indevidamente até mesmo uma existência autônoma (Jung, 2014a, §619).

No Candomblé, o corpo é um território sagrado. Ele é visto como um ser vivente do mundo físico, mas ainda assim interligado ao mundo espiritual e seu meio de expressão: cada gesto, dança, marca ritual e canto é uma linguagem que se comunica com o *Òrun* (o mundo espiritual). É pelo corpo que o sujeito comunga com os ancestrais, com os orixás e com sua própria essência. Do mesmo modo, é por meio do corpo que o invisível traz mensagens: não é incomum o corpo sinalizar com um mal-estar ao indivíduo que ele tenha consumido ou feito algo que não deveria, para então evitar no futuro.

Além disso, o sujeito não existe isoladamente, faz parte de uma complexidade maior, na qual a natureza, a espiritualidade, a ancestralidade e a coletividade se entrelaçam e sustentam sua existência (Nogueira, 2012, p. 50).

Como também relatado por Vogel, Mello e Barros:

> Cada erva, cada bicho, cada pedra ou metal, cada matiz, cada coisa enfim representa, para além de si mesma, toda uma gama de idéias, valores, sentimentos, histórias, preferências e interditos. Tudo que circula, se movimenta e passa através dele é irrecorrivelmente dotado de um caráter simbólico (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 26).

Assim, tudo que existe no *Àiyé* – ser humano, animal, árvore, folha, pedra, som – está conectado com o mundo espiritual, pois "possui um duplo espiritual e abstrato no

ọ̀run [...] Ou, ao contrário, tudo o que existe no *ọ̀run* tem sua ou suas representações materiais no *àiyé*" (Santos, 2002, p. 54).

Nas formulações junguianas, pode-se encontrar premissa semelhante, visto que Jung (2014a, §618) afirma que "assim também a psique pressupõe o corpo para que suas imagens possam viver". Essa afirmação implica que a experiência psíquica necessita do corpo para adquirir forma, expressão e possibilidade de realização. O corpo, nessa perspectiva, é a condição de possibilidade para que a imagem psíquica seja vivida por meio das emoções, dos afetos, dos gestos, dos sintomas e das relações, conteúdos que muitas vezes permanecem inconscientes.

Dessa forma, tanto a cosmologia do candomblé quanto a psicologia complexa compreendem que a existência humana não se organiza a partir de uma cisão entre matéria e espírito, mas por meio de uma dinâmica em que as dimensões material e imaterial se expressam e se constituem mutuamente, ainda que cada tradição desenvolva essa compreensão a partir de referenciais próprios. Contudo, esse diálogo enriquece o exercício hermenêutico, pois, no universo do candomblé, o corpo não é um invólucro do ser, ele participa da constituição do sujeito e da sua relação com o sagrado, sustentando a ideia de que o corpo é a dimensão concreta em que o *ọ̀run* se atualiza e se manifesta.

Portanto, a perspectiva do Candomblé entende que o ser humano está profundamente entrelaçado ao mundo que o cerca. Caso algo nessa conexão seja abalado, todo o entrelaçamento pode padecer. Nesse cenário, os orixás surgem para estabelecer equilíbrio e harmonia para tudo que existe no mundo, por meio da retribuição: ao passo que os devotos realizam suas ofertas, estas divindades, enquanto intercessoras de Olodumare para sua criação, emanam sua força (*àṣẹ*), pois, enquanto vierem "com suas danças, animar as noites do terreiro, a vida continua." (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 27).

4. *Àṣẹ* e dinâmica psíquica

Na perspectiva junguiana, encontram-se duas instâncias fundamentais na dinâmica psíquica: o consciente e o inconsciente, cujos núcleos organizadores são, respectivamente, o *ego* (Eu) e o *self* (*si-mesmo*). Neste caso, o *ego* constitui o centro da consciência, configurando o conjunto de aspectos que fornecem ao sujeito a percepção de sua singularidade, o senso de identidade pessoal. O *self*, por sua vez, designa a totalidade psíquica, englobando tanto os conteúdos conscientes quanto as dimensões que fogem da

consciência do sujeito, tornando-se inconscientes. Como elucida Jung (2015b, §796): "Por isso, distingo entre Eu e *si-mesmo*. O eu é o sujeito apenas de minha consciência, mas o *si-mesmo* é o sujeito do meu todo, também da psique inconsciente.".

Ou seja, o *self* é ao mesmo tempo a totalidade do indivíduo – a soma de seus aspectos, incluindo o consciente e o inconsciente – como seu centro organizador mais abrangente, em relação ao qual o *ego* se configura como uma instância parcial. Essas instâncias se relacionam constantemente, mantendo uma coerência compensatória, mas se algo perturba essa harmonia pode acarretar prejuízos ao sujeito. Sobre essa dinâmica, Jung pontua:

> Em condições normais, este é sempre o caso; mas, em condições anormais, trata-se de uma inversão da distribuição de valores onde o inconsciente adquire maior valor do que a consciência. Neste caso, o símbolo sai para a superfície da consciência, mas sem encontrar aceitação por parte da vontade consciente e das funções executivas conscientes, uma vez que estas, por causa da inversão de valores, se tornaram subliminais. O inconsciente se tornou supraliminal, e, por isso, surgiu um estado espiritual anormal, uma perturbação psíquica (Jung, 2015b, §172).

Vale notar que o autor, ao discorrer sobre o dogma da trindade cristã e ao relacionar seus aspectos arquetípicos com a dinâmica *self-ego*, desenvolve que

> Da mesma forma que o "Filho" procede do "Pai", assim também da condição do "Filho" procede o "Pai", o qual não é, de modo algum, uma repetição ou identificação com o Pai original, mas um homem no qual a vida do "Pai" continua sua obra de geração (Jung, 2013b, §276).

Em outras palavras, ao correlacionar o Pai ao *self/si-mesmo* e o Filho ao *ego*, Jung argumenta que a instância egóica deriva e faz parte do *si-mesmo* sem sê-lo totalmente, mas é por meio do contato com essa instância total que o *ego* pode, enfim, encaminhar-se para a autorrealização de ser inteiro.

Para além do binômio apresentado, o autor segue expandindo o entendimento da dinâmica psíquica ao introduzir a terceira parte da estrutura trinitária: o Espírito Santo. Jung (2013b, §197) o interpreta como uma realidade autônoma que atua como o princípio de animação, conexão e movimento que une os dois polos – Pai e Filho. Neste caso, o autor está se referindo à energia psíquica. Também conhecida como libido, essa energia é o impulso que mantém a dinâmica psíquica acontecendo, sendo a energia psíquica de modo geral, a força que promove o processo psíquico. Jung (2015b, §869) a define como

"a intensidade do processo psíquico, seu valor psicológico. Mas não se trata de valor atribuído por considerações morais, estéticas ou intelectuais.". Na mesma linha, Paolo Pieri, em seu *Dicionário Junguiano*, estabelece a libido como "o motor de toda manifestação humana natural e cultural" (Pieri, 2002, p. 293).

Ao trazer essa estrutura psicológica para dialogar com o contexto do Candomblé, estabelecendo uma correspondência analógica de caráter hermenêutico sem sugerir equivalências, encontra-se a ideia de que o conceito de pai/*self*/inconsciente pode se aproximar da noção de duplo espiritual residente do *ọ̀run* e o conceito de filho/*ego*/consciente pode ressoar com a ideia do indivíduo vivente do mundo físico. Fechando essa estrutura, a terceira pessoa trinitária – a própria vida que anima os polos – encontra ressonância simbólica com o conceito de *àṣẹ*, no processo de animar e movimentar ambas as dimensões – física e espiritual – para sustentar a dinâmica existencial em curso.

Sobre o *àṣẹ*, Beniste o descreve como um

> [...] fluido mágico que não tem forma, mas é sentido, e que dá vida e forma a tudo que existe. Em sua ação de criar e recriar, se desgasta e é preciso ser revivido com preceitos, ervas e cânticos, com rituais diversos que permitirão a relação constante entre o *àiyé* e o *ọ̀run* (Beniste, 1997, p. 278).

Para complementar essa perspectiva, Santos (2002, p. 37) afirma que é "através do *àṣẹ*, propulsionado por *Èṣù*, que se estabelece a relação do *àiyé* – a humanidade e tudo que é vida – com o *ọ̀run* – os espaços sobrenaturais e os habitantes do além".

O *àṣẹ* permeia tudo e a todos no universo, configurando a energia por meio da qual a vida existe e se movimenta. Esta força é neutra – nem negativa nem positiva, sendo pura energia – e é dinamizada pelo Orixá Èṣù, o detentor do poder de Olodumare. Èṣù constitui "o grande princípio dinâmico na cosmovisão do candomblé" (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 7), sendo reconhecido, então, pelo papel de intermediário e propulsor dessa força vital. Afinal, como princípio dinâmico, é ele quem produz o movimento que é necessário à vida.

Nesse contexto, Èṣù aparece como o princípio do movimento, da alteridade e da comunicação. Sua função é atuar como o vetor do *àṣẹ*, retirando a dinâmica da existência da estagnação ao manifestar-se no encontro, na flexibilidade e nas possibilidades representadas pela encruzilhada. Assim, Èṣù opera como o motor que impulsiona o ser

humano à transformação. Ele é aquele que traz à tona os conteúdos latentes para criar uma tensão que promove o impulso indispensável para que a vida possa seguir seu curso, configurando-se, portanto, como o agente divino que mobiliza o caminho para a totalidade.

Dessa forma, tanto o àṣẹ impulsionado por Èṣù quanto a libido teorizada por Jung representam, em seus respectivos campos de saber, o mesmo imperativo vital: a recusa à estagnação. Ambos os sistemas reconhecem, cada um à sua maneira, que o movimento fluido e o tensionamento construtivo das polaridades são vetores capazes de conduzir o ser humano ao desenvolvimento pleno de suas potencialidades.

5. Ancestralidade, coletividade e identidade

Em *Psicologia do Inconsciente*, ao discorrer sobre a poderosa energia que uma imagem primordial envia à consciência, Jung (2011, §108) descreve: "A este conceito corresponde a ideia de alma, espírito, deus, saúde, força corporal, fertilidade, poder mágico, influência, poder, respeito, remédio, bem como certos estados de ânimo caracterizados pela liberação de afetos". O autor nomeia essa imagem primordial de arquétipo, uma força arcaica presente no inconsciente que conduz o sujeito a uma ação:

> Ao que parece, [contudo] os arquétipos não são apenas impregnações de experiências típicas, incessantemente repetidas, mas também se comportam empiricamente como forças ou tendências à repetição das mesmas experiências. Cada vez que um arquétipo aparece em sonho, na fantasia ou na vida, ele traz consigo uma 'influência' específica ou uma força que lhe confere um efeito numinoso e fascinante ou que impele à ação (Jung, 2011, §109).

Portanto, os arquétipos são estruturas psíquicas coletivas que se manifestam em símbolos culturais diversos. No âmbito deste diálogo interdisciplinar, ressalta-se que o Orixá não se reduz a uma mera roupagem para categorias psicológicas ocidentais; ele configura uma realidade cosmológica autônoma. Contudo, em um exercício comparativo em busca da amplificação simbólica, é possível identificar uma ressonância interpretativa: o Orixá pode ser compreendido como uma figura por meio da qual conteúdos arquetípicos encontram expressão cultural específica, e, assim, operar como um mediador entre o mundo pessoal e o coletivo – a força que age na singularidade do sujeito e nos padrões universais da alma. Para os devotos, os orixás são divindades emanadas especificamente de Olodumare para cuidar dos seres humanos. Ou seja, são

seres enviados pelo Deus Supremo, imbuídos de poderes que têm a capacidade de se manifestar e interferir na individualidade e coletividade humana.

Retornando ao conceito de *àṣẹ* do Candomblé, constata-se que tudo é movido por ele. Contudo, a energia tende ao dinamismo, ao mesmo tempo em que tende à conservação. O desejo do adepto consiste em manter o dinamismo e o movimento do *àṣẹ*, visto que sua estagnação provoca distúrbios. Uma das maneiras de manter o *àṣẹ* em movimento ocorre por meio das comidas votivas ofertadas aos orixás que, em retribuição, movimentam o *àṣẹ*. Essas comidas são elaboradas, apresentadas, cantadas e rezadas da mesma maneira que os ancestrais faziam no passado, transportando quem oferta de volta até a origem do ato. Esse processo possibilita uma conexão entre os rituais, a suspensão do tempo cronológico para o contato e atuação de forças arquetípicas.

Dessa forma, diferente da linearidade cronológica característica do pensamento ocidental, no Candomblé, o tempo é percebido de forma cíclica: os rituais não apenas remetem ao passado, eles o reexecutam. Cada cerimônia é uma recriação simbólica do início, um retorno ao tempo mítico onde tudo começou. Vale a observação de que as danças ritualísticas são realizadas em roda e no sentido anti-horário, simbolizando esse retorno e a reconexão com os princípios que fundam a existência. Cada prática ritualística, portanto, reforça o elo entre os mundos, integrando o que foi, o que é e o que será, pois o *àṣẹ* não pode estagnar, precisa se movimentar – no eterno ir e vir – para gerar transformações.

Esse retorno ao princípio é também um reconhecimento da ancestralidade, a qual caracteriza os aspectos coletivos nos quais o indivíduo está inserido, estabelecendo uma forma de consolidação da identidade do sujeito candomblecista. Em suma, a ancestralidade informa as raízes culturais do indivíduo, contribuindo para sua constituição no momento presente.

Esse processo de retorno pode ser compreendido, pela ótica da Psicologia Complexa, como uma reaproximação de imagens arquetípicas por meio da cultura africana. Não se trata de uma regressão, mas de uma reconexão com os núcleos simbólicos que estruturam a psique coletiva de uma população. Essa reconexão pode favorecer o processo que o Jung compreende como função compensatória:

> A experiência já mostrou, há muito tempo, que entre a consciência e o inconsciente existe uma relação de compensação, e que o inconsciente sempre procura complementar a parte consciente da psique,

> acrescentando-lhe o que falta para a totalidade, e prevenindo perigosas perdas de equilíbrio (Jung, 2013a, p. 140).

Assim sendo, perante uma atitude consciente de supressão – sob o risco da repressão de suas raízes –, uma atitude complementar brota do inconsciente, neste caso de aproximação, reconduzindo o sujeito à totalidade de seu ser.

Ao nascer um ser humano, é comum que as pessoas ao seu redor observem características físicas e comportamentais que se assemelham às de seus genitores e antepassados. Fenômeno análogo ocorre na cultura africana: se uma pessoa nasce em Osogbo – terra da Orixá Oxum – ela naturalmente é considerada descendente direta de Oxum, o que influencia as características individuais e coletivas desta pessoa e sua comunidade. Enquanto isso, no culto do Candomblé Ketu estruturado no Brasil, diante da impossibilidade de determinar a linhagem por nascimento, a identificação da ascendência mítica realiza-se por meio do oráculo do *Merindilogum* (jogo de búzios). Assim como no contexto africano, essa ascendência confere características específicas atreladas à divindade determinada, sendo o processo iniciático, portanto, a ritualística máxima de reconexão do sujeito ao Orixá e consequentemente a essa ascendência.

> A finalidade da iniciação é tornar possível a consonância tanto desses fragmentos [do ser humano] com suas matrizes arquetípicas do *ọ̀run* (divindades e ancestrais), quanto dos fragmentos uns com os outros. A carreira iniciática é, assim, uma progressão que, partindo da pessoa como realidade múltipla e folheada, busca constituí-la, ao final, como unidade integrada e estável (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 61).

Neste aspecto, os *ìtàn* sobre os orixás e as histórias passadas de geração em geração nos terreiros não são apenas narrativas alegóricas, mas sim autênticos mapas de orientação existencial. Cada Orixá representa um aspecto que se manifesta no indivíduo como característica, potencialidade, desafio ou ensinamento. Ao identificar-se com determinada divindade, o adepto entra em contato com as particularidades dessa força divina, o que possibilita o acesso aos atributos de sua própria psique. De tal modo, o *ìtàn* não apenas explica, mas revela e estrutura, oferecendo contorno simbólico ao inominável e orientando o processo de autoconhecimento.

O sequestro e a posterior dispersão da população negra, durante o período de escravização, provocaram a separação de famílias e a angústia da ruptura com as próprias raízes. A concepção do Candomblé propicia a (re)formação de uma família, fornecendo uma raiz e uma ancestralidade às quais se voltar, o que oferece ao sujeito uma

possibilidade terapêutica por meio da reconstrução de seu senso de pertencimento e do fortalecimento de laços afetivos. Sacerdotes e sacerdotisas são chamados de *Babalorixás* (pai de Orixá) e *Iyalorixás* (mãe de Orixá), respectivamente, porque se tornam efetivamente pais e mães dos adeptos, reproduzindo as características que estabelecem essa relação. A partir dessa relação, surgem também irmãos, irmãs, tios, tias e avós. O indivíduo é reinserido em uma linhagem, ganha novos parentes, histórias e enredo familiar. Nesse sentido, passa a pertencer a uma comunidade de terreiro – a família de santo.

Como afirmam Barros e Teixeira:

> O relacionamento dos fiéis de cada uma das modalidades de culto aos orixás, inquices e voduns, e a sua inserção na sociedade abrangente se processam de tal maneira que demonstra não um processo dinâmico de intercâmbio de indivíduos e bens simbólicos, mas também uma constante troca de influências. Forma-se assim um mapa sociocultural de caráter amplo que é definido por essas relações e inter-relações e que compreende identidades sociais bem demarcadas (Barros; Teixeira, 2006, p. 106).

Dessa forma, da mesma maneira que se herdam características e aspectos dos pais consanguíneos, as características dos orixás regentes também podem ser percebidas em seus devotos. A palavra Orixá, conforme a tradição oral ensina, significa o protetor da cabeça, indicando que a divindade se responsabiliza por cuidar e guardar o *orí* de seu devoto.

6. *Orí, si-mesmo* e individuação

O *Orí* constitui-se de duas partes: o *Orí Òde*, a cabeça física, e *Orí Inú*, a cabeça espiritual. Conforme elucida Márcio de Jagun, em sua obra *Orí: A cabeça como Divindade*:

> Ambos os componentes de *Orí* são importantes e suas funções são devidamente distinguidas e reconhecidas. Contudo, cada qual se presta a uma finalidade distinta. *Orí òde* é o receptáculo dos ritos iniciáticos, recebendo os elementos mágicos fundamentais [...] *Orí inú*, enquanto matriz da consciência e controlador do corpo e do destino, é invocado de outras formas e em outras ocasiões especialmente. Quando o oráculo é consultado, o olhador põe o búzio na testa do consulente, convocando o *Orí inú* para manifestar no jogo seus desejos e características. No ritual do *Borí*, é o *Ori inú* que está sendo reverenciado. E ele quem recebe as oferendas para que seja acalmado, tratado e equilibrado (Jagun, 2015, p. 38).

Semanticamente, *Inú* significa "interior, interno, no íntimo de. É usado no sentido de expressar algo íntimo" (Beniste, 2011, p. 380). Já *Òde* carrega a conotação de exterioridade, Beniste, em seu dicionário, traz o significado de "lado de fora da casa" (Beniste, 2011, p. 557). Sob essa perspectiva, a cabeça física abarca os aspectos anatômicos e biológicos, constituída dos aspectos físicos do sujeito – aquilo que é externo, visível e tangível –, ao passo que a cabeça espiritual é a instância que compõe o destino e personalidade do indivíduo – aquilo que é interno, íntimo. Ambas as instâncias compõem a mesma cabeça em sua totalidade, portanto, evidenciando que o *Orí* agrupa, indissociavelmente, matéria e espírito.

Sendo assim, o estabelecimento conceitual do *Orí* fornece uma ressonância simbólica com a anatomia psíquica da psicologia de Jung. Enquanto o *Orí Òde* atua analogamente como o campo da consciência (*ego*) voltado à interação com o mundo externo, o *Orí Inú* ressoa com a profundidade do inconsciente (*self*), na condição de guardião da essência íntima e dos desígnios existenciais. A inter-relação dessas instâncias revela que o *Orí*, em sua integralidade, pode expressar uma ideia semelhante à do *si-mesmo* – a unidade que engloba a totalidade do indivíduo, unindo consciente e inconsciente, matéria e espírito, em um esforço contínuo de integração e equilíbrio.

Sendo assim, o *orí* é a divindade pessoal de um sujeito, origem de seus predicados e de seu destino enquanto vivente do *àiyé*. O destino aqui não se alinha com a noção de um futuro categoricamente imutável, mas sim como um caminho predeterminado (*odú*) que se articula com o livre-arbítrio, a possibilidade de escolha do próprio *orí*.

Como confirma Márcio de Jagun:

> Esta noção nos afasta do determinismo com o qual alguns percebem o destino. Enquanto o homem submeter seu destino puramente ao acaso, à vontade dos deuses e à sorte, estará minimizando seu próprio poder de influir e de objetivar seu futuro. Estará desprezando a capacidade de seu Orí (Jagun, 2015, p. 61).

Destaca-se, portanto, que o *Orí* é integrado pelo *Odú* e pelo Orixá. O *Odú* configura o caminho que delineia as potencialidades, inclinações e propósitos da existência do sujeito antes mesmo de seu nascimento no mundo material (*àiyé*). O Orixá, por sua vez, constitui a força divina coletiva que se acopla a esse núcleo individualizado

para guiar, proteger e catalisar o cumprimento de tais desígnios. Dessa forma, *Odú* e Orixá estruturam o dinamismo do *Orí*, dotando-o de um mapa existencial próprio.

O *orí* estabelece-se, dessa forma, como a divindade individual mais proeminente, visto que qualquer desordem em sua dinâmica acarreta prejuízos ao sujeito. A tradição oral do Candomblé ensina que nenhuma força externa consegue interferir em uma decisão do *orí*. Por essa razão, o culto aos orixás, além de promover a movimentação do *àṣẹ*, propicia o alinhamento e a vinculação protetiva dessas divindades ao *orí* do devoto, resguardando-o de influências negativas externas que possam produzir distúrbios.

Eventuais distúrbios no *orí* possuem o potencial de induzir o sujeito a escolhas desalinhadas de suas potencialidades e de seu destino. Para além do sofrimento estritamente individual, um *orí* desequilibrado pode desencadear ações que afetem negativamente a coletividade, manifestando comportamentos que prejudicam a convivência com a sociedade e com o ambiente.

Na cosmologia do Candomblé, a saúde não se restringe à ausência de doenças, mas se manifesta como o equilíbrio entre os elementos que estruturam o indivíduo: o corpo, o *orí*, o *àṣẹ*, os vínculos com os ancestrais, a coletividade e o ambiente natural e espiritual que o cerca. A cura, então, não é apenas o alívio de sintomas, mas a restauração do fluxo de *àṣẹ* e das conexões vitais do indivíduo com o mundo – o *àṣẹ* circula, o destino se cumpre e a comunidade convive bem e garante sua continuidade.

Dessa forma, pode-se encontrar uma perspectiva semelhante nas formulações junguianas ao relacionar a importância de ambas as óticas ao restabelecimento do fluxo natural entre o sujeito consciente com sua parte inconsciente, integrando aspectos desconhecidos, esquecidos ou negados em direção à autorrealização. Esse processo na psicologia de Jung é denominado como Individuação, o qual "significa tornar-se um ser único, na medida em que por 'individualidade' entendermos nossa singularidade mais íntima" (Jung, 2014b, §266).

A individuação é um conceito fundamental na Psicologia Complexa, estabelecendo o processo que essencialmente promove o desenvolvimento da personalidade e a autorrealização da totalidade do ser humano. Esse propósito é alcançado à medida que os conteúdos do inconsciente são assimilados, conscientizados e integrados pelo *ego*, estabelecendo uma harmonia dinâmica com o *self*.

Em suma, tanto o processo de individuação formulado por Jung quanto o alinhamento e o tratamento do *orí* na tradição Ketu apontam para um mesmo horizonte teleológico: a busca pela totalidade do ser por meio da integração de suas instâncias constituintes. Todavia, se por um lado a Psicologia Complexa concebe a conexão com a totalidade por meio da integração psíquica e da realização do *si-mesmo*, a tecnologia de terreiro opera essa reinserção de forma litúrgica e relacional. Nela, o equilíbrio do sujeito com *orí*, com o *odú* e o orixá reinsere dinamicamente o indivíduo na teia comunitária, ancestral e ecológica que o sustenta. Compreende-se, portanto, que alcançar a própria singularidade não configura um ato de isolamento egóico, mas sim a condição de possibilidade para a autorrealização em harmonia com a totalidade na qual está inserido.

Considerações finais

Por fim, este artigo teve o objetivo de analisar a concepção do ser no Candomblé Ketu em diálogo com a Psicologia Complexa de Jung, buscando realizar aproximações entre seus fundamentos e contribuir para a ampliação da compreensão dos fenômenos religiosos no contexto brasileiro.

Dessa forma, a partir da articulação entre a etnografia "desde dentro" inspirada no pensamento de Juana Elbein dos Santos e o método de amplificação simbólica junguiano, foi possível observar que ambos os referenciais demonstram uma percepção do humano que ultrapassa reducionismos materialistas ou dualistas, concebendo a existência como uma realidade integrada, dinâmica e relacional.

A análise do *Ara-àiyé*, compreendido neste estudo como expressão da totalidade do ser no Candomblé Ketu, permite compreender que este ser não se constitui de forma isolada, mas sim por meio de um entrelaçamento entre os aspectos visíveis e invisíveis, a herança ancestral e a vivência com a coletividade e natureza. O indivíduo revela-se como território sagrado e ponto de convergência entre o *Àiyé* e o *Òrun*, participando de uma rede complexa de relações sustentadas pelo *àṣẹ*.

Esta perspectiva em diálogo com a Psicologia Complexa possibilitou identificar ressonâncias simbólicas entre as duas óticas. Constructos junguianos como a relação entre consciente e inconsciente, a dinâmica entre *ego* e *self*, o papel dinamizador da libido e a busca pela integração da personalidade encontram semelhanças simbólicas com noções fundamentais da cosmologia do Candomblé, tais como *orí*, *àṣẹ* e ancestralidade.

Contudo, essas aproximações não pressupõem equivalência conceitual, mas funcionam como recurso hermenêutico para evidenciar convergências relativas à compreensão da existência humana, valorizando e preservando a singularidade epistemológica de cada sistema de pensamento.

Os resultados sugerem que os saberes do Candomblé, longe de serem folclóricos ou periféricos, revelam-se como um sistema complexo de elaboração simbólica e prática religiosa de profundo alcance existencial, psicológico e coletivo, cujas premissas oferecem contribuições relevantes para debates contemporâneos sobre identidade, saúde, espiritualidade e pertencimento. Ao reconhecer a importância da ancestralidade, da coletividade e da relação com a natureza na formação do sujeito, essa tradição apresenta perspectivas que tensionam modelos individualistas e ampliam as possibilidades de compreensão da experiência humana.

Dessa forma, além de sua contribuição para os estudos da religião, este trabalho buscou colaborar com o reconhecimento acadêmico dos saberes de matriz africana enquanto formas legítimas de produção de conhecimento. Em um contexto marcado pela persistência do racismo religioso e pela desqualificação histórica dessas tradições, a investigação de seus fundamentos cosmológicos constitui também um exercício de valorização de patrimônios intelectuais e espirituais que participaram ativamente da formação cultural brasileira.

Finalmente, espera-se que este estudo incentive novas pesquisas capazes de aprofundar o diálogo entre Psicologia Complexa, Ciências da Religião e saberes de matriz africana, ampliando os horizontes interpretativos acerca das múltiplas formas de se perceber as questões fundamentais relativas ao ser, à existência e ao sagrado.

Referências bibliográficas

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Código do corpo: Inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de (org.). *Candomblé*: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 103-138.

BENISTE, José. *Òrun, Àiyé*: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

JAGUN, Márcio de. *Orí*: a cabeça como divindade. 1. ed. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2011. E-book. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 7/1).

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 2012. E-book. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 11/1).

JUNG, Carl Gustav. *A prática da psicoterapia*. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2013a. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 16/1).

JUNG, Carl Gustav. *Interpretação psicológica do Dogma da Trindade*. Petrópolis: Vozes, 2013b. E-book. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 11/2).

JUNG, Carl Gustav. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2014a. E-book. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8/2).

JUNG, Carl Gustav. *O eu e o Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2014b. E-book. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 7/2).

JUNG, Carl Gustav. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2015a. E-book. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 18).

JUNG, Carl Gustav. *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2015b. E-book. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 6).

NOGUEIRA, Pedro Antônio Pires. A cosmovisão no Candomblé. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 9, n. 2, p. 48-56, 2012. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26726/. Acesso em: 26 jun. 2026.

PIERI, Paolo Francesco. *Dicionário Junguiano*. São Paulo: Paulus; Vozes, 2002.

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

SANTANA, Cleiton Pazini; SANTOS, André Filipe Pereira Reid dos. O demônio são os outros: a discriminação ao candomblé como manifestação do racismo. *Revista Calundu*, v. 5, n. 2, p. 98-120, jul/dez. 2021. Disponível em: https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.38997. Acesso em: 30 maio 2026.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nago e a Morte*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SILVEIRA, Nise da. *Jung*: vida e obra. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

SIMÕES, Jaqueline Souza; SERAFIM, Jaciany Soares; MOURÃO, Gabrielle Freitas. A vivência da fé sob o estigma na percepção de praticantes de religiões afro-brasileiras em Montes Claros. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, p. 262-275, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.34019/2237-6151.2020.v17.30489. Acesso em: 26 jun. 2026.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A Galinha d'angola*: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.