

A VIVÊNCIA RELIGIOSA NO CANDOMBLÉ E A CONCEPÇÃO JINGUIANA DO *RELIGARE*

Veridiana Silva Machado

Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, Brasil

RESUMO

Este estudo teórico considera a vivência religiosa no Candomblé análoga à experiência do *religare* descrita por Carl Gustav Jung como uma conexão aos elementos divinos ou aspectos transcendentais do *Self*, ressaltando-se a função da expressão religiosa para a alma humana. Expõe-se o contexto da religiosidade africana no Brasil, que se instituiu, principalmente, a partir da religião do Candomblé, e suas peculiaridades religiosas, de forma a estabelecer conexões com a Psicologia Analítica. Ao identificar similitudes entre o segmento religioso e o *religare*, conclui-se, sobretudo, com a importância de os brasileiros resgatarem a ancestralidade africana, que se faz presente também como uma raiz espiritual.

Palavras-chave: psicologia analítica; experiência religiosa; Candomblé; ancestralidade.

THE RELIGIOUS EXPERIENCE IN CANDOMBLÉ AND THE JINGIAN CONCEPTION OF RELIGARE

ABSTRACT

The theoretical study conceives that the religious living in the Candomblé is akin to the *religare* experience, described by Carl Gustav Jung as a connection to the sacred issues or the transcendent issues of the *Self*, highlighting the religious function as a manifestation for the human soul. The context of the African religiosity in Brazil and its liturgical specificities are exposed – this religiosity was mainly established because of the religion named Candomblé. Hence, connections with Analytical Psychology are made. Once the similarities between the religion and the *religare* are identified, it is possible to consider it as relevant to Brazilians to restore the African ancestry, which is also present as a spiritual root.

Keywords: analytical psychology; religious experience; Candomblé; ancestry.

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN EL CANDOMBLÉ Y LA CONCEPCIÓN JINGUIANA DEL RELIGARE

RESUMEN

El presente estudio teórico tiene como objetivo examinar la experiencia religiosa del Candomblé similar a la experiencia del *religare* descrita por Carl Gustav Jung como una conexión con los elementos divinos o los aspectos trascendentales del *Self*,

haciendo hincapié en el papel de las expresiones religiosas para el alma humana. En el texto se exponen los antecedentes de la religiosidad africana en Brasil – en donde fue establecida principalmente la religión Candomblé – y sus particularidades religiosas con el fin de establecer conexiones con la Psicología Analítica. Al identificar similitudes entre el sector religioso y el *religare* concluye, en particular, la importancia del rescate brasileño de la ancestralidad africana, que también está presente como una raíz espiritual.

Palabras-clave: psicología analítica; experiencia religiosa; Candomblé; ancestralidad.

INTRODUÇÃO

A Psicologia tem o objetivo de compreender o ser humano em sua completude. Dessa maneira, toda e qualquer investigação sobre a estrutura comportamental precisa abarcar a religiosidade – um fenômeno sócio-histórico essencial para a compreensão do psiquismo. A concepção de religiosidade será definida a partir da Teoria da Psicologia Analítica concebida por Carl Gustav Jung, pois, para o referido autor, o racionalismo e o materialismo podem provocar no homem um distanciamento e até mesmo a negação dos elementos transcendentais. Diante de um contexto histórico a enfatizar em demasia a ciência e a razão, o que resultou num importante progresso científico e tecnológico, o homem ocidental passou a negligenciar determinadas manifestações da alma humana (a exemplo da religiosidade), de maneira a distanciar o ego de suas origens (Self), gerando seres humanos estranhos e alienados a si próprios.

Foi selecionada a religião do Candomblé com o intento de que se mostre a importância e o significado da aproximação dos brasileiros a esta expressão religiosa, embora muitos negligenciem tal ancestralidade espiritual, que se faz presente ao menos enquanto realidade psíquica vivenciada principalmente por meio dos símbolos existentes na cultura brasileira.

CONCEPÇÕES HISTÓRICAS

Candomblé é um termo de origem Bantu, precisamente da Língua Kikongo. Provém da palavra ka-ndón-id-é ou kán-domb-ed-é, derivada do verbo kulomba ou kandomba, o que indica a ação de venerar, adorar, orar e evocar. Para compreendê-lo, é importante ressaltar os princípios e valores do originário e antigo homem africano – a despeito das diversas manifestações comportamentais, cosmovisões, acepções ontológicas e de espiritualidade para os diversos homens e mulheres africanos de distintas etnias (Ligiéro, 1993).

Acompanha-se aqui o intento de conceber em profundidade os pontos confluentes de tais variados povos, a partir de Oliveira (1997), quanto à concepção do homem africano. Este, portanto, era o resultado da interação dos elementos da natureza com a força criadora. Esta simbiose entre os mundos natural e sobrenatural constituía sua essência. Para o homem africano, em geral, a divindade estava na própria natureza, e sua relação com os elementos naturais promovia o equilíbrio do ser humano. Este

equilíbrio era adquirido ao se retribuir à natureza, por meio das oferendas, o que ela fornecia aos homens. O sagrado, manifestado e imanente na referida natureza, decorria dos ancestrais, que passavam os saberes para seus descendentes por meio da palavra (as antigas civilizações africanas, desse modo, transmitiam o conhecimento oralmente, concedendo à palavra uma capacidade histórica). Assim, os princípios religiosos eram mantidos em segredo e havia a veemente preocupação e prevenção quanto ao mau uso da palavra.

Ainda segundo Oliveira (1997), os ancestrais, orientadores de seus descendentes, eram muito reverenciados, pois sem eles não haveria religião; nem seriam preservadas as tradições e as identidades das civilizações. No universo africano legado por seus ancestrais, os fenômenos não estavam entregues ao acaso nem ocorriam isoladamente. De tal modo, sua concepção de temporalidade interligava, simultaneamente, o passado, no qual se assistia à sabedoria dos ancestrais, o presente, derivação legítima de tal herança epistemológica, e o futuro, enquanto perspectiva de manutenção vigente deste recorrente passado. A concepção de pessoa revestia-se de um sentido individual, embora fosse constituída *na* e *da* coletividade a abarcar não somente os humanos, mas também entes naturais, genericamente e divinos. Ademais, a dimensão africana de pessoa compreendia que o ser humano era composto de um corpo físico e sua sombra e do coração fisiológico ligado ao sangue, concomitantemente representante da afetividade, da inteligência, do pensamento e da ação. Constituía-se, ainda, da respiração corpórea, do sopro divino e da cabeça física como símbolo da cabeça interior, ou seja, a essência real do ser.

Houve no território brasileiro a presença e adaptação desses princípios, valores, costumes e expressões de religiosidade com a chegada dos africanos no período colonial escravocrata, cuja perspectiva era de expansão e exploração de terras. A base econômica explorada e coercitivamente fornecida pela colônia à metrópole, nas primeiras décadas do século XVI, era a extração do pau-brasil e, posteriormente, a produção de açúcar. Os nativos (chamados de índios) foram os primeiros escravizados, porém não cederam ao trabalho forçado, lutando contra os colonizadores, optando pelo suicídio ou fugindo, pois tinham o domínio do território. Diante das dificuldades de escravizar as tribos indígenas, os colonizadores portugueses preferiram a mão de obra africana que possuía (segundo eles próprios) um biótipo adequado para o trabalho braçal e que estaria em terras desconhecidas, o que dificultava a possibilidade de fuga, além do lucro obtido com o comércio dos negros (Luz, 2000).

Os centros de comércio dos africanos na África eram a Costa do Ouro, Costa dos Escravos e Costa de Angola. A rota de tráfico, descreve Verger (2002b, p. 201), pode ainda ser dividida em quatro períodos: “Ciclo da Guiné – segunda metade do século XVI; Ciclo de Angola e Congo – no século XVI; Ciclo da Costa da Mina – três quartos do século XVII; Ciclo da Baía do Benin – entre 1770 e 1850, incluindo o período de tráfico clandestino”. As peças, designação dos indivíduos na condição de escravos, aportavam principalmente na Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro. Ao chegarem, os africanos eram minuciosamente separados de seus grupos, etnias ou nações, a fim de que se dificultasse a sua intercomunicação, e obrigados a conviver com grupos étnicos com os quais tinham rivalidade (Luz, 2000).

Sabe-se do etnocentrismo europeu com relação às culturas africanas e indígenas. Com relação à religiosidade africana, a Coroa de Portugal, alicerçada na ideia de que a África era amaldiçoada e que seus habitantes não tinham alma, criou uma lei cujo primeiro artigo postulava que todos os africanos deveriam ser batizados

na Igreja Católica.

O ato de se converterem os africanos à religião católica só poderia ocorrer por meio de um enfraquecimento de suas resistências e esvaziamento de suas identidades, culminando com perdas essenciais. Dentre elas, a perda de celebrações e cerimônias, ao modo originário africano, como o casamento, o batismo, o rito de dar nome às crianças (substituíram-se estas manifestações por realizações católicas). Segundo Nascimento (1997), houve também uma redução do significado das divindades africanas ao serem comparadas aos santos católicos, o que comprometeu a preservação de suas simbologias, não apenas circunscritas em atos concretos e/ou antropomórficos – simplórios diante de suas representatividades primevas.

No Brasil, a religiosidade africana adquiriu características bastante específicas provenientes da adaptação ao novo território. Ela se (re)desenvolveu sob a opressão, repressão e imposição provocada pelos colonizadores, que classificavam os transe religiosos como histeria coletiva, folclorizando, coisificando e comercializando a espiritualidade. As consequências da imposição de uma outra concepção religiosa (Católica), combinada com a identificação com elementos e entidades indígenas – Caboclos – configuram uma típica inter-relação e correspondência entre distintas esferas de espiritualidade a que se chama comumente de sincretismo¹ religioso – expressão, em última análise, de religiosidade brasileira. O sincretismo surgiu em um contexto de cooptação das divindades e religiosidades africanas pelo catolicismo ao cristianismo (Nascimento, 1997).

O sincretismo religioso tornou-se um tema polêmico, pois muitos o compreendem como debilitação da experiência religiosa africana no Brasil – considerando-o como “força branca” de dominação – enquanto outros acreditam que fora um sagaz recurso estratégico utilizado pelos africanos frente à imposição do cristianismo. Há um segmento religioso, considerado por alguns estudiosos como a religião brasileira, advindo deste teor religioso sincrético – ao qual se somam, ainda, neste caso, princípios kardecistas – classificado como Umbanda². Ressalte-se que, diferentemente da religião do Candomblé, a experiência sincrética de espiritualidade fundamenta, especialmente, o escopo religioso da Umbanda; posto que, para o primeiro, o sincretismo ocorre principalmente dentre as próprias tradições religiosas africanas, a religião Católica e religiosidade dos indígenas que de fato atinge seus cultos, manifestações e referências. Todavia, o Candomblé, como uma religião afro-brasileira, assim como a Umbanda, conduz o modo religioso de maneira a se reportar e alicerçar em linguagens litúrgica e comportamental ao fazer religioso africano.

CANDOMBLÉ: DIVERSIDADE E COMUNHÃO

Enquanto precursores da religião do Candomblé vivenciada no Brasil – na estrutura dos terreiros que se passaram a conhecer a partir do século XIX – houve outras manifestações (algumas poucas ainda existem) e cultos referentes à tradição africana, a exemplo do batuque³. Nesta celebração ritualística realizada nas matas ou nas senzalas, o ato de tocar, cantar, dançar, reverenciar as divindades, inicialmente, teve a função de estabelecer relações culturais entre os grupos étnicos diversos, mas principalmente foi responsável por provocar reencontros entre africanos da mesma origem étnica. Muitos logo se reagruparam, consequentemente preservando sua cultura, hábitos, costumes e, principalmente, a religiosidade. Essa diversidade

linguístico-religiosa redesenhada no Brasil originou o que, correntemente em muitos locais do território nacional, nomeiam-se como Nações de Candomblé, o que diz das distintas linhagens étnico-religiosas cultivadas. São distinções, portanto, que dizem respeito, sobretudo, ao direcionamento litúrgico e à língua ritual utilizada. Classificam-se as Nações de Candomblé principalmente em: Angola, Keto, Jêje e Ijexá (Ligiéro, 1993).

A Nação Angola reporta-se a civilizações Bantu (correspondentes às tradições oriundas das regiões que vão do centro ao sul da África). O vocábulo *Bantu* é plural de *Muntu* ou *Ntu* (pessoa, ser humano) e designa, desse modo, pessoas, povo ou povos. Identificam-se muitas similitudes e diferenças de vernáculos e estrutura idiomática; para dizer pessoa, quase toda a região central e austral do continente africano possui uma palavra foneticamente bastante similar – normalmente, *muntu* ou *ntu*, indicando uma mesma raiz linguística. Outros troncos religiosos Bantu, como o dos *bakongo*, também foram absorvidos pela Nação Angola. Nela também foi permitido o culto aos ancestrais indígenas, compreendidos e respeitados por serem os donos da terra. A Nação Keto (referente a africanos oriundos da Costa dos escravos, na Nigéria e sudeste do Benin), de cultura e língua ritual yorubana, abarca outras nações como Ijexá na Bahia, e conhece-se por diversas denominações como Nagô ou Eba em Pernambuco (Nagô, também na Bahia), Oyó-Ijexá ou Batuque no Rio Grande do Sul, Mina-Nagô no Maranhão e a quase extinta Xambá, de Alagoas, também presente em Pernambuco. A Nação Jeje (originária de povos provenientes majoritariamente do Daomé – atual república do Benin), com linguagem ritual *ewê-fon*, possui segmentos específicos como o Jeje-Mahin - presente na Bahia - e Jeje-Mina no Maranhão (Prandi, 1996).

A respeito do contexto sociocultural no qual se desenvolveu a religiosidade africana no Brasil, dir-se-á que a readaptação religiosa dos africanos foi favorecida pelas semelhanças entre o território brasileiro com o espaço mítico africano. Entretanto, assinala-se que muitos africanos morreram por maus-tratos nos navios, suicidaram-se por não suportar esta sujeição, morreram de banzu (saudade) de sua terra natal, enquanto outros se imbuíram em retomar sua atitude religiosa que trouxeram apenas na memória, preservando assim principalmente suas identidades, o grande legado e contribuição da cultura africana ao Brasil.

Segundo Verger (2002b), o ambiente religioso africano, que pode ser a floresta, as águas e o próprio tempo, foi remontado no Brasil por meio do espaço físico do terreiro, estando presentes nele a terra e o espaço transcendental. Compreende-se que as expressões de religiosidade africanas, posteriormente as Nações de Candomblés, foram transportadas para o Terreiro – que recria simbolicamente o ambiente sagrado africano no Brasil – e proporcionaram um reagrupamento étnico dos povos dispersos pelo tráfico e ainda hoje representam o resgate da ancestralidade pelos afrodescendentes. Em geral, na África, os deuses estavam ligados ancestralmente a uma região, cidade ou país, o culto era monoteísta, assegurado por um sacerdote, pelos membros da comunidade, grupo ou família que colaborava para sua concretização. Nas regiões de culto monoteísta, todos da comunidade eram filhos da mesma divindade, diferente dos brasileiros que, apesar de serem também orientados por um sacerdote ou sacerdotisa, cultuam diversas divindades de forma individual. Há, então, nos terreiros, pessoas com divindades diferentes, reunidas em torno de uma específica que representa o Terreiro, assim como na África uma divindade representava as regiões, cidades ou países africanos. Muitas vezes esta divindade determina a Nação

do terreiro e simboliza que os membros dessa comunidade religiosa têm uma relação ancestral com a região específica da África de onde esta divindade foi originada (Verger, 2002b).

O culto aos Orixás e Voduns, através da natureza, desenvolveu-se por meio dos seres humanos a viverem em contato com a terra e estabelecerem relação com o que intuía e vivenciavam de transcendente entre as diversas manifestações concretas. As oferendas representavam (e representam) a intenção, o sentimento, o pensamento e a aliança retroalimentados entre o humano e a deidade – e tais elementos (intenção, sentimento, entre outros) de configuração humana devem ser assegurados pelo ser humano a fim de que, em conjunção com o divino, responsabilize-se em manter sua força sagrada vital chamada de Axé. Os antepassados figuram-se filhos – descendentes das divindades, no que tange ao fato de terem mantido (e outrora, muito remotamente, concebido) a expressão de cultivo litúrgico a que as gerações posteriores tiveram, têm e terão acesso; tal elo (pessoas e forças divinas) sempre se materializou nos assentamentos (altares) e pelo objeto simbólico ritual de cada divindade. O culto às divindades assentadas – seus segredos, folhas, objetos rituais, oferendas, orikis – são transmitidos de geração em geração, para que seus descendentes não deixem de revitalizar seu Axé (Verger, 2002b).

A presença das divindades africanas no novo território permitiu que cada indivíduo cultuasse pessoalmente uma divindade específica. Esta divindade específica é dona ou senhora da cabeça de seu filho. Ressaltando-se que, na África, a cabeça é símbolo da essência do ser humano, as divindades africanas no Brasil fornecem a seus filhos as características mais essenciais e estruturantes de sua personalidade. Além das características que são comuns a cada Inkise, Vodum, ou Orixá, há qualidades várias e pontuais assaz originárias encontradas numa mesma energia⁴. Prandi (1996) afirma que estas variáveis, por se associarem a um determinado aspecto do elemento primordial que a divindade venha a representar, por meio do sexo, da idade, de símbolos peculiares, que podem ser identificadas e também despertadas pelos adeptos, expressam, nos seus “filhos humanos”, modelos distintos de personalidade. Por se tratarem de etnias diversas, as divindades possuem nomes distintos de acordo com sua respectiva nação. Todavia, pode-se estabelecer uma correlação entre nações de Candomblé no que diz respeito aos nomes das divindades, sendo que os fundamentos e concepções religiosas são similares.

No Candomblé, acredita-se que a condição de humano só permite a conexão com o transcendente (imaterial) por um meio material. Assim, outra característica desta religião é o sacrifício de animais em oferenda às divindades, que após a cerimônia são servidos, alimentando a todos os presentes. O termo sacrifício designa um ofício sagrado, presente nas mais antigas culturas e expressões religiosas. Zacharias (1998) reporta-se ao livro de Gênesis, quando Abraão iria sacrificar o que tinha de melhor em oferenda a Javé – seu único filho Isaac. Mas, no momento exato do sacrifício, um anjo do senhor substitui Isaac por um cordeiro. Posteriormente, o Cristianismo também representou este ato ritual, entretanto com o sacrifício do próprio Deus – Jesus Cristo –, tornando-o cordeiro de Deus que tirara os pecados do mundo. Na missa Católica é revivido este sacrifício por meio do dogma da transubstanciação, pois os adeptos (a pedido de Jesus) bebem seu sangue e comem de seu corpo, - nas representações do pão e do vinho.

O momento crucial para quem se dispõe a adentrar este modo religioso, assim como em muitas religiões, é a iniciação, ou seja, o rito de passagem que, no

Candomblé, tem como fim estabelecer a relação do indivíduo com sua divindade (em primeira instância), com a divindade do sacerdote ou sacerdotisa (e com o próprio sacerdote/sacerdotisa), com o terreiro onde será realizada a cerimônia e com toda a sua linhagem ancestral. Antes da iniciação, afirma Bastide (2001), são realizados a lavagem de contas e o bori. As contas (colares), com cores e formas específicas de cada divindade, são consagradas a quem irá usá-las. O bori tem o objetivo de fortalecer o ori – cabeça – para a realização dos ritos posteriores. Os indivíduos que, em primeira vez, passam pelo bori são chamados de abiãs e estão na base/início da hierarquia sacerdotal. Os futuros iniciados, por seu turno, diferenciam-se, alguns por manifestar a divindade, os quais, no culto yorubano, após a iniciação, serão chamados de yawôs – filhos de santo – e outros por não a manifestar, chamados de Ogãs (gênero masculino) e Ekedes (gênero feminino).

Na iniciação, ocorre o recolhimento dos indivíduos, para que eles se *(re)liguem* às suas divindades. Para tanto, é necessário se afastar do convívio social e familiar durante um período que, em geral, varia entre um e seis meses, de acordo com a nação de Candomblé e a função a ser exercida por cada neófito. Nesta etapa, o adepto se relaciona apenas com o sacerdote e pessoas específicas, devidamente autorizadas do terreiro, e é orientado a abster-se de pensamentos superficiais para que reflita sobre si, sua relação com a divindade e o compromisso religioso que se lhe apresenta. Após as cerimônias iniciáticas, acontece paulatinamente a reintegração do sujeito à sociedade, por meio da realização de funções domésticas e ações cotidianas. Segundo Prandi (1996), o iniciado, em comemoração ao primeiro, terceiro, sétimo e vigésimo primeiro ano de obrigação, deve fazer oferendas seguidas de cerimônias festivas – *xirê*⁵ – à sua divindade. No sétimo aniversário, os *yawos* se tornam *ebomis* e, caso esteja determinado pelos Orixás, eles podem exercer a missão de Yalorixás ou Babalorixás. Ao morrerem (apenas para os iniciados), serão realizados ritos fúnebres – Axêxê – com o intento de desligar os Orixás dos corpos dos indivíduos, mas também para que os espíritos dos mortos (egungun) libertem-se dos corpos e possam renascer, noutra dimensão, no momento devido e dirigido por forças do Orun (mundo espiritual – para os yoruba).

Embora, muitas vezes, compreenda-se a iniciação como apenas um modo formal de pertencer integralmente à religião do Candomblé, para Verger (2002b) ela representa uma “morte” e uma “ressurreição”, a simbolizar a ruptura com o sujeito ontológico do passado e o renascimento para uma nova vida (espiritual e física); é a morte de uma personalidade antiga e o renascimento de um novo “eu” divinizado. Dessa forma, além das cerimônias internas e secretas, um dos momentos mais importantes da iniciação é quando, em festa pública, o “filho de santo” – Ogã ou Ekede – tem seu nome substituído por outro pronunciado pela própria divindade. Bastide (2001) explica que, frequentemente, este nome africano pode ser composto de três palavras, designando o nome original da divindade, sua qualidade específica e sua região de origem. No Brasil, este nome não apenas representa o renascimento, mas também simboliza o resgate de uma identidade africana, cujo fio de ligação com os seus descendentes, por força dos fatos históricos e dos meios coercitivos de colonização, já assinalados neste artigo, fora cortado e aluído, ao menos no âmbito da consciência.

A diáspora⁶ trouxe para o novo mundo multidões de africanos que não falavam as mesmas línguas, não compartilhavam os mesmos costumes e hábitos e não vivenciavam as suas respectivas religiosidades igualmente. Em comum, esses

indivíduos possuíam a angústia de serem arrancados de suas terras e a imposta condição de escravos. Mas os navios negreiros, durante mais de 350 anos, trouxeram também comportamentos e crenças que foram responsáveis pelo surgimento de novas identidades e tradições, e que compuseram mais uma lapidar raiz ancestral dos futuros brasileiros (Verger, 2002a). Assim, o Candomblé constitui a história dos brasileiros e afrodescendentes e, por esta razão, está latente no imaginário das pessoas oriundas deste território. Deste modo, persiste a importância em se debruçar sobre o ser brasileiro de fato, pois, diante desta breve análise das construções afro-brasileiras de religiosidades, percebe-se o quanto representam o modo de ser, de viver e da constituição psíquica para os quais é preciso que se desenvolva uma psicologia social brasileira atenta e que não negligencie seus traços culturais.

EM BUSCA DO SELF

A fim de se estabelecer a relação entre Candomblé e a teoria junguiana, faz-se necessário clarificar os principais postulados teóricos da Psicologia Analítica, assim como a compreensão de religiosidade. O modelo de psique criado por Carl Gustav Jung, segundo Grinberg (1997), é composto da consciência (na qual habita o ego) e do inconsciente (subdividido em inconsciente pessoal, constituído por complexos, e inconsciente coletivo, constituído por arquétipos), ambos regulados pelo *Self*.

O ego é o centro da consciência, cuja função é proporcionar uma melhor adaptação às vidas interior e exterior necessariamente por meio dos atos conscientes do sujeito. Contudo, ressalte-se, existem limites para o campo da consciência, isto é, há conteúdos psíquicos que não são experienciados pelo campo egoico e que se referem existencialmente, portanto, ao mundo interior classificado como inconsciente (Jung, 1988).

Na constituição bifurcada do inconsciente, a sua seção pessoal é formada por experiências pessoais, também nomeadas de complexos quando se definem como lembranças reprimidas, imagens, memórias traumáticas e evocações dolorosas. Estes conteúdos desenvolvidos nos complexos, entretanto, ainda não amadureceram suficientemente para a consciência ao estágio de ultrapassarem o seu limiar (Jung, 1987a).

A instância psíquica, no inconsciente, configurada pelo que se designa como inconsciente coletivo, ao seu turno, representa a base da psique universal, composta pelas imagens primordiais mais antigas do humano. Tais imagens arquetípicas representam impressões gravadas transcendentemente no homem, a partir da repetição das experiências e, desse modo, das diversas reações subjetivas vivenciadas pelo gênero humano desde os seus alicerces animais até as suas experimentações culturais e de espiritualidade. Ainda, Jung (2000) define tais imagens arquetípicas como tipos arcaicos que não foram submetidos à consciência, podendo ser modificados e precisamente apreendidos sob o crivo da particularização do indivíduo, quando de uma possível manifestação, e descreve a expressão arquetípica principalmente no mito:

Para o primitivo, não basta ver o sol nascer e declinar; esta observação exterior deve corresponder – para ele – em um acontecimento anímico, isto é, o sol deve representar em sua trajetória o destino de um deus ou herói que, no fundo, habita a alma do homem. Todos os acontecimentos mitologizados da natureza,

tais como o verão e o inverno, as fases da lua, as estações chuvosas, etc., não são de modo algum alegorias destas experiências objetivas, mas sim, expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da alma, que a consciência humana consegue aprender através de projeção – isto é, espelhadas nos fenômenos da natureza. (Jung, 2000, p. 18).

Jung (1987b) afirma que, ao aparecerem em um sonho, fantasia ou na própria vida do indivíduo, as imagens referidas trazem uma força ou fluência para o sujeito sob um efeito numinoso. Como numinoso, Jung ainda compreende a experiência religiosa e optou por usar a terminação latina *religio ou religare* (tornar a ligar) para se referir à religiosidade, ou seja, a experiência do numinoso, que a partir de Rudof Otto (1917, conforme citado por Jung, 1987c) é definida como:

Uma existência ou efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. De qualquer modo, tal como o *consensus gentium*, a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente e em toda parte que esta condição deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade um objeto visível, ou influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, a regra universal (Jung, 1987c, p. 9).

O conceito de arquétipo e de imagem arquetípica oferece subsídio para a Psicologia Analítica afirmar que o ser humano, nesse modelo de psique, nasce com potencialidades inatas a serem desenvolvidas. Como potencialidade, entende-se a herança de padrões comportamentais, ou melhor, a herança de capacidades para repetir experiências. Dessa forma, justificam-se as similitudes existentes nas expressões culturais diversas. Para a Psicologia Analítica, as experiências religiosas não são fundadas apenas nas tradições e na fé, mas originárias dos arquétipos, são conteúdos psíquicos.

Jung (1987b), a partir da compreensão de inconsciente coletivo e de arquétipo, propõe que a experiência religiosa é uma experiência arquetípica, ou seja, é composta das vivências mais antigas e primordiais do ser humano, portanto pertence à base da psique universal. Segundo Jung, a experiência religiosa só ocorre por seu caráter arquetípico, o que significa dizer que ela está gravada transcendentemente na alma humana como um potencial inconsciente que poderá ou não ser desenvolvido. Este potencial arquetípico pertencente ao homem possibilita uma correspondência com o divino que formula psicologicamente o que Jung chamou de arquétipo da imagem de Deus nos seres humanos, a Imago Dei. E ainda estabelece a relação da Imago Dei ao arquétipo do *Self*.

O *Self* é o centro da personalidade, pois contém as potencialidades essenciais do homem; é uma voz interior que o ego deve seguir por consistir na meta da evolução da vida. Grinberg (1997) esclarece que o *Self* para Jung é a totalidade e por isso se aproxima da ideia de Deus; desta maneira, o *Self* também está relacionado à Imago Dei como totalidade psicológica existente no interior do homem. A terapêutica junguiana propõe uma (re)conexão com o *Self*, um diálogo entre consciente (ego) e inconsciente (*Self*) que proporcionará uma transformação da personalidade por meio

do contato com as imagens arquetípicas e da experiência do numinoso (Cavalcanti, 2005). Conclui-se que a experiência do *Self* pode ser comparada à experiência religiosa.

A função psíquica do *Self* está conjecturada como construto central da Psicologia Analítica: o desenvolvimento da personalidade denominado de individuação. A individuação é descrita como um processo de busca do *Self*, no qual o homem deve afastar-se da totalidade original comum a todos os homens, tornando-se um ser singular, ou seja, o ser humano deve buscar uma individualidade, a fim de uma melhor relação com a totalidade/coletividade da qual faz parte. Jung (2000) define individuação como:

Um processo de tornar-se cada vez o que de fato se é, um ser singular. Esse processo ocupa toda vida, pois exige um desenvolvimento em todos os aspectos: biológico, social e espiritual. Deve ser compreendido conscientemente e dar lugar à realização da singularidade através de uma gradativa separação da totalidade original, comum a todos os homens, ou seja, quanto mais indivíduos nos tornamos, mais somos capazes de nos perceber como parte de algo maior e ao mesmo tempo manter uma relação significativa com o coletivo da qual fazemos parte (Jung, 2000, p. 23).

Entenda-se, assim, que a individuação simbolicamente pode ser representada ou compreendida por meio da experiência religiosa e/ou até mesmo pode fazer parte do processo de individuação. Posto que por meio da religiosidade também ocorre a união de opostos – consciente e inconsciente, ego e *Self*, matéria e espírito. Esta união é classificada como “casamento sagrado”, inerente à natureza humana. Acredita-se que o homem – sendo ele partícula individual – busque uma evolução contínua pelo autoconhecimento, uma integração com uma realidade total transcendente – *Self* – que também pode ser simbolizada e compreendida por meio da experiência religiosa.

Ainda para elucidar as considerações e atenção acerca do tema religiosidade, a Psicologia Analítica conceitua energia psíquica, segundo Grinberg (1997), como um movimento a equilibrar as polaridades – natureza e espírito – vivenciadas pelos seres humanos de maneira conflituosa. Por natureza, entendem-se as necessidades instituais (biológicas), satisfeitas pela energia psíquica, entretanto esta energia possui uma tendência, também instintiva para a espiritualização que se opõe ao instinto biológico. A espiritualização da energia psíquica promove a criação das manifestações culturais e principalmente dos símbolos. Este último (símbolo), cuja função é de transformar o ser humano “submerso” no coletivo em um ser singular e individualizado, segundo Jung (2002, p. 32), “sob formas abstratas são idéias religiosas; sob forma de ação são ritos ou cerimônias”. Dessa forma, a religiosidade é natural e inerente à psique, é uma função psíquica, realizada por meio da experiência religiosa (*religare*), desencadeando o encontro do consciente com o inconsciente e a inter-relação entre estas duas instâncias psíquicas ocorre na experiência do numinoso (Silveira, 1997).

Jung se debruçou aos estudos da religiosidade, a partir de um trabalho terapêutico efetivado em mais de 35 anos, no qual todos os pacientes de meia idade possuíam problemas por estarem distanciados da religiosidade, ressaltando-se que nenhum deles curou-se sem antes recobrar a atitude religiosa que lhe fosse própria (Silveira, 1997). Além disso, segundo Jung (1999), o homem enquanto ser social é constantemente influenciado pelos fatores externos, como as relações de poder, a

moral social, dentre outras coisas. Nesse contexto, a experiência interior transcendente é indispensável por evitar que os seres humanos se tornem mais uma unidade social dentre muitos, representando desta maneira (a religiosidade) um contrapeso à massificação.

A EXPERIÊNCIA DO CANDOMBLÉ E A PSICOLOGIA ANALÍTICA

A experiência proporcionada pelo Candomblé ao adepto em muito se aproxima à concepção de “religare” da Psicologia Analítica em primeira instância por ambos abordarem um contato com Deus, compreendido simbolicamente como *Self*. Do mesmo modo que reestabelece a ligação, ou seja, religa o sujeito com conteúdos de uma religiosidade africana que ainda é negada como parte do brasileiro e sempre explorada como algo folclórico.

Os orixás e a possessão podem ser vistos como símbolos de reestruturação e formação da identidade pessoal e social diante do coletivo, pois, ao conhecer os segredos e particularidades das divindades, o adepto tem a percepção de um mito pessoal, vivido pela psique individual. Para os não iniciados, conhecer as divindades auxiliará na ampliação dos conteúdos arquetípicos.

Na referida religião, em seus ritos sagrados, destaca-se aqui o ritual do bori, desde que entenda o ori (cabeça) do adepto como o centro da consciência que necessita de uma preparação para se relacionar com Deus (Zacharias, 1998). Do mesmo modo, em seguida, o ritual de iniciação é de grande relevância, quando é estabelecido um elo entre o iniciado e seu orixá, inkisi ou vodum. Especialmente na iniciação, é confirmado que o sujeito “é de determinada divindade”, ele pertence àquela divindade que a partir de então se faz presente na cabeça do adepto. Por isso se diz que determinada divindade é a dona ou dono da cabeça de seu filho. A divindade passa a existir e a residir também no próprio sujeito.

Além de ressaltar as características mais essenciais da personalidade de seus filhos, os inkisses, voduns e orixás animam-nos e, mais profundo ainda, direcionam-nos, em função da própria razão de ser destes filhos humanos ao contato com o *Self*. Outra concepção fundamental é a ideia de renascimento, transformação e resgate da identidade, concretizados publicamente por meio da substituição do nome do adepto por outro nome espiritual “divino”, o que implica para a Psicologia Analítica a reconciliação com a religiosidade ou com o sagrado como expressão arquetípica (expressão da alma).

Para a Psicologia Junguiana, esta iniciação representa um itinerário para a totalidade, ou seja, para o *Self*, entendido como o arquétipo do Deus nomeado africanamente de Nzambi-Mpungo aos bantu, de Olorum aos yoruba ou de Mawu aos ewe/fon e representado pelas diversas expressões da natureza por meio dos orixás, bakisi ou voduns. Especialmente sobre as oferendas, comenta que em quaisquer religiões expõe o reconhecimento de que a vida pertence a Deus; psiquicamente significa afirmar para o ego a existência de instâncias maiores. Dessa forma, as oferendas, em geral, defendem o ego de uma possível desestruturação pelo *Self* e concomitantemente estabelece o eixo ego-*Self*; ressalte-se ainda que na iniciação ao candomblé a maior oferenda ao orixá, inkisi ou vodum é o próprio sujeito. Zacharias (1998) propõe também que o xirê seja uma representação simbólica do processo de individuação, uma vez que proporciona experienciar aspectos humanos e divinos,

partindo de Exu à figura do velho sábio Oxalá.

Ao adepto do Candomblé, sob o que aqui se teoriza, a não massificação (advertida por Jung) se pode fazer presente e vivaz, haja vista a sua trajetória espiritual para o todo e para nomes e semióticas perdidos nos tumbeiros e nos esquecimentos, desintegrações imputados pelo escravismo, pelos fatos, pela história noticiada. Ao não adepto da religião afro-brasileira, a não massificação (e, junto, todo o processo de individuação, de encontro com o *Self*) far-se-á possível, ao tempo em que ele se permita despir do véu da “amnésia social” – neste caso, representante mor dos preconceitos contrários às manifestações religiosas não europeias – a tangenciar e traçar o não reconhecimento de si nestes antepassados. Em certa medida, quiçá se faça mais relevante que qualquer outro aspecto de ordem concreta desta defesa teórica, que o brasileiro não adepto se possa ver inerentemente “iniciado” no Candomblé, por tal religião evocar-lhe o istmo para a totalidade próxima e além de qualquer cultura. Talvez seja esta, depois de toda a sua importância autônoma, uma das melhores e mais condignas maneiras de se repararem as injustiças coloniais contra o ser e o modo de ser africanos, e, após, afro-brasileiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na disposição das finalidades da religião do Candomblé, no que tange à sua relação com o adepto, é proporcionada uma (re)ligação com o divino – o que ocorre com as demais designações religiosas. Há, contudo, no Candomblé estruturado e cultivado no Brasil, a especificidade de legar ao seu adepto por iniciação e ao não adepto “por afeição” o resgate de uma identidade ancestral. Esta identidade é negada historicamente, posto advir de um segmento social que povoara o território brasileiro como escravizado e economicamente inferior.

Ressalte-se que se conhecem três veios basilares para a formação do povo brasileiro – o indígena, o africano e o europeu (com a oficial hegemonia portuguesa) – e que se quer tratar, no presente discurso, do vetor étnico-espiritual africano (precisamente, afro-brasileiro) enquanto constante potencialidade e efetivação de “reconhecimento” de símbolos primevos do humano despontado na cultura brasileira.

Aprimorando este pensamento, no que concerne à Psicologia e, mormente, esta Psicologia desenvolvida no Brasil, a compreensão do Candomblé como constituinte do escopo arquetípico do brasileiro e do afrodescendente é de fundamental prioridade, pois contextualiza, evidencia e toma como real o sujeito/paciente que se lhe apresenta, a despeito das teorias oriundas de outros países que precisam ser readaptadas à expressão sociocultural do Brasil.

O resgate da identidade africana faz-se necessário não apenas para a Psicologia (a fim de compreender o outro em seu contexto), mas a todos os brasileiros que desejem conhecer suas verdadeiras essências. Logo, estes precisam experienciar o *religare*, que aqui se apresenta por meio da conexão com o conteúdo religioso de linhagem africana, visto não haver identidade nacional sem a busca e o reconhecimento de suas mais enraizadas potencialidades.

Ressalve-se que não se quer negar a relevância ancestral equitativa dos europeus e indígenas para a constituição de um caráter existencial autenticamente brasileiro. Trata-se, no presente estudo, de uma focalização em um de seus segmentos de identificação “ontológica” e cultural, por um longo tempo histórico, ignorado ou

minimizado quanto à sua participação explicitamente efetiva no delineamento definitivo da aludida nação.

REFERÊNCIAS

- Bastide, R. (2001). *O candomblé da Bahia: Rito nagô*. (2ª ed.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Capone, S. (2004). *A busca da África no candomblé: Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Cavalcanti, R. (2005). *O retorno do sagrado: A reconciliação entre ciência e espiritualidade*. (9ª ed.). São Paulo: Cultrix.
- Grinberg, L. P. (1997). *O homem criativo*. São Paulo: FTD.
- Jung, C. G. (1987a). *O eu e o inconsciente*. (14ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C. G. (1987b). *Psicologia do inconsciente*. (16ª ed.) Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C. G. (1987c). *Psicologia e religião*. (6ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C. G. (1988). *Aion: Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. (2ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C. G. (1999). *Presente e futuro*. (4ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C. G. (2000). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. (3ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C. G. (2002). *A energia psíquica*. (8ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Ligiéro, Z. (1993). *Iniciação ao candomblé*. São Paulo: Record.
- Luz, M. A. (2000). *Agadá: Dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- Michaelis. (1998). *Moderno dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos.
- Nascimento, A. (1997). *Thoth (Informe de Distribuição Restrita do Senador Abdias do Nascimento, nº 1)*. Brasília: Gabinete do Senador Abdias Nascimento.
- Oliveira, E. (1997). *Cosmovisão africana no Brasil*. Fortaleza: IBLA.
- Prandi, R. (1996). *Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec.
- Silveira, N. (1997). *Jung: Vida e obra*. (16ª ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Verger, P. (2002a). *Orixás: Deuses yorubás na África e no novo mundo*. (6ª ed.). Salvador: Corrupio.
- Verger, P. (2002b). *Fluxo e refluxo do tráfico entre Golfo do Bênin e a Bahia de Todos os Santos: Dos séculos XVII a XIX*. (4ª ed.). Salvador: Corrupio.
- Zacharias, J. J. M. (1998). *Ori axé: A dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor.

Sobre a autora

Veridiana Silva Machado é psicóloga pela Escola Bahiana de Medicina e Saúde Pública. Especialista em Psicoterapia pelo Instituto Junguiano da Bahia. Mestranda em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP).

E-mail de correspondência com a autora: veridiana.s.machado@gmail.com

Recebido: 10/01/2012
1ª revisão: 15/02/2012
2ª revisão: 23/05/2012
Aceite final: 11/06/2012

¹ Oriunda da palavra grega “sygkretismós” a fusão de dois ou mais elementos de culturas antagônicas num só elemento, embora continue perceptível alguns sinais de suas origens diversas (Michaelis, 1998, p. 1945).

² Considera-se que a Umbanda nasceu oficialmente no Rio de Janeiro em 1930, por uma dissidência de kardecistas decepcionados com a ortodoxia espírita. Estes membros do espiritismo concebiam as entidades africanas mais fortes e poderosas que os espíritos “evoluídos” do espiritismo. Foi fundado em 1938, a partir da revelação do membro Zélio Morais, o Centro de Umbanda Nossa Senhora da Piedade. Na nova religião, as línguas africanas foram substituídas pelo português, assim como as divindades africanas pelos pretos velhos, caboclos, Exus e Pombagiras (Capone, 2004).

³ Como são chamadas as religiões de origem africana no Rio Grande do Sul, de extrema influência yorubá, assemelha-se mais ao Xangô de Pernambuco que ao candomblé da Bahia (Capone, 2004).

⁴ Caso se tome, por exemplo, uma energia (Inkisse, Vodum, Orixá) manifesta na justiça, nos raios e na realeza como Xangô (para os yorubanos), Zazi (para os Bantu) ou Sogbô (para a linhagem Jeje), encontrar-se-ão diversos tipos de Xangô, Zazi ou Sogbô, cada um com sua tipicidade, embora seja a mesma força com confluências de essências.

⁵ Festa celebrada para saudar os Orixás cultuados, por meio de cânticos litúrgicos e danças que remontam o mito e a essência de cada orixá. Consecutivamente são reverenciadas todas as divindades partindo de Exu - com a função de mediador e mensageiro, mas também com o intuito de assegurar o bom andamento da celebração -, encerrando com Oxalá - pai de todos os orixás, que se apresenta como um “jovem” guerreiro e/ou um velho sábio.

⁶ O termo diáspora aqui utilizado, ainda que algo controverso em suas definições socioantropológicas e históricas, usualmente diz respeito ao transcurso percorrido por todos os africanos e seus descendentes que se desvencilharam fisicamente do seu espaço natalício, e, sob alguma forma, reconfiguraram e reconfiguraram a veemente presença deste território abstrato nos sítios de que passaram a fazer parte, ao longo dos diversos países do mundo.