UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

WALLACE SILVA DE SÁ

ILERÁ: SAÚDE NO CANDOMBLÉ KETU E NA PSICOLOGIA COMPLEXA DE JUNG

SEROPÉDICA, RJ
2026

WALLACE SILVA DE SÁ

ILERÁ: SAÚDE NO CANDOMBLÉ KETU E PSICOLOGIA COMPLEXA DE JUNG

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia, área de concentração: Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva

Seropédica, RJ

2026

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central/Central de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
Com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S111i

Sá, Wallace Silva de, 1991-
Ilerá: saúde no Candomblé Ketu e Psicologia Complexa de Jung / Wallace Silva de Sá. - Seropédica, 2026.
87 f.: il.

Orientador: Nilton Sousa da Silva.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2026.

1. Saúde. 2. Candomblé. 3. Psicologia junguiana. 4. Cultos afro-brasileiros. I. Silva, Nilton Sousa da, 1958-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Psicologia III. Título.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

WALLACE SILVA DE SÁ

ILERÁ: SAÚDE NO CANDOMBLÉ KETU E PSICOLOGIA COMPLEXA DE JUNG

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, área de concentração em Psicologia.

Dissertação aprovada em 11 de dezembro de 2025.

BANCA EXAMINADORA:

gov.br Documento assinado digitalmente
NILTON SOUSA DA SILVA
Data: 02/02/2026 21:38:46-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Dr. Nilton Sousa da Silva
Orientador – PPGPSI/UFRRJ

gov.br Documento assinado digitalmente
RICARDO DE QUEIROS BATISTA RIBEIRO
Data: 03/02/2026 04:01:25-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Dr. Ricardo de Queirós Batista Ribeiro
Membro interno – PPGPSI/UFRRJ

gov.br Documento assinado digitalmente
JOSE JORGE DE MORAIS ZACHARIAS
Data: 12/08/2026 10:09:52-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Dr. José Jorge de Morais Zacharias
Membro externo – GT-AION/ANPEPP

Àqueles que vieram antes.

Que seus esforços nunca sejam esquecidos!

Mojubá!

ADUPÉ (AGRADECIMENTOS)

Ao agradecer, no cotidiano do terreiro, utilizamos o termo *modupé* (eu agradeço), mas existe também o costume de utilizar o termo *adupé* (nós agradecemos). Ao entendermos que o indivíduo não é isolado – ele é parte do conjunto das heranças de seus ancestrais, da sociedade e da espiritualidade que o compõe – percebemos, portanto, que ao receber uma benfeitoria não é somente ele quem a recebe, mas também é reverberado ao todo do qual pertence. Dessa forma, ao agradecer, reconhecemos que esse agradecimento também não é individual, agradecemos por nós mesmos tanto quanto por toda nossa coletividade que nos forma, nós agradecemos na pluralidade.

Assim sendo, adupé a todos que contribuíram para a existência deste trabalho:

Primeiro à Exu, senhor dos caminhos, da comunicação e dos movimentos. Sem Ele nada disso seria possível, a vida não seria possível. Obrigado por me mostrar os caminhos que deveria seguir e me ensinar a passar com sucesso pelas turbulências necessárias e a desviar das desnecessárias. Laroyê!

Aos meus ancestrais espirituais que com sua luta, perseverança e inteligência conseguiram manter vivo o legado para que chegasse até aqui. Que possamos honrar essa referência para conseguirmos contribuir com as futuras gerações. Mojubá!

Ao meu orixá, Oxóssi, meu pai, grande caçador. Agradeço por me escolher para carregar o seu axé. Obrigado por todo dia me ensinar a ser um homem melhor. Poucas não foram as vezes em que me senti perdido e sua flecha me apontou a direção. Me ensinando a reconhecer e conquistar a melhor caça para, então, compartilhar com os meus. E ter a sabedoria de que é importante cumprir a responsabilidade de conseguir o sustento, mas que existem dias em que devemos nos isolar na mata profunda, acompanhado do silêncio, para recarregar as energias. Okê Arô!

A Ossain, o Onixegun, senhor da cura. Obrigado por me salvar! Obrigado por me permitir ser mais uma folha da sua grande floresta! Ewê ô!

A Gbogbo Orixá (todos os Orixás) por abençoarem meus caminhos.

Ao meu Babalorixá, pai Dário de Ossain, pelas orientações e pelo acolhimento. Adupé pela família que o senhor me deu e por nos ensinar a viver em comunidade, sendo referência para nós. Tenho muito orgulho do senhor! Sua benção!

À minha Egbé, minha família de santo, meus irmãos, irmãs, mães e pais. Por me mostrar o que é viver na coletividade, o carinho e o acolhimento de família. Os ensinamentos e vivência do dia a dia do terreiro e o vínculo com cada um contribuíram para os saberes que aqui pude ilustrar. Esse trabalho está recheado da presença do Ilê Onixegun!

Aos meus irmãos Obalerá, Talita, Jéssica, Wellerson e Allan Delon. Muito obrigado pelas conversas, livros, troca de saberes, textos, ouvidos para desabafos e principalmente incentivo para continuar nessa empreitada! Vocês são demais!!

Ao meu amigo-irmão-best, Fagner, por me apresentar ao mundo do candomblé. Por me mostrar que existem outras possibilidades no viver que não aquela que nos é imposto.

À Ana Beatriz, minha gêmea! Muito obrigado pelas longas conversas, pelas trocas, pelos devaneios e teorias mirabolantes. Obrigado por pegar na minha mão e compartilhar comigo nossas neuroses!

Ao meu namorado, Luiz, obrigado pela compreensão e pela força. Pelo incentivo e encorajamento para não deixar a peteca cair! Te amo!

À minha analista! Bruna, nem sei onde eu estaria se não fosse por você! Muito obrigado por todas as reflexões, apontamentos e acolhimento!

À minha ancestralidade consanguínea, cada passo dado por vocês me permitiu estar onde estou agora.

À minha família carnal, minha mãe, meu pai e meu irmão obrigado por todo o suporte necessário.

Aos docentes do PPGPSI-UFRRJ, pelos ensinamentos e pelas reflexões que possibilitaram conhecer mais profundamente o campo da Psicologia.

Ao meu orientador, professor Nilton, por acreditar no meu projeto e pelas conexões de ideias que nos faz entrar na loucura sem enlouquecer!

À banca, Professor Ricardo Ribeiro e Professor Jorge Zacharias, por aceitarem participar e contribuir com esse projeto.

A todos os colegas do programa, que contribuíram para reflexões e crescimento acadêmico.

Aos colegas do LaPsiAfro, somos nós por nós, muito obrigado pelo apoio e pelas trocas.

À Carol, minha companheira de mestrado! Muitas foram as conexões entre nossos trabalhos e, talvez você não tenha essa noção, mas cada conversa que nós tivemos me ajudou muito a perceber que eu não estava sozinho! Não acredito que tenha sido uma mera coincidência termos participado do mesmo edital!

Esse trabalho é um trabalho coletivo! E por isso decidi escrevê-lo na primeira pessoa do plural, destacando essa coletividade.

Muito obrigado a todos! Adupé!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.
This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

Porque esse homem preto tem o conhecimento, tem o axé, e passou por um aprendizado, por um processo pedagógico específico. [...] Eu não sou médico, mas quando alguém bate à minha porta com um problema de saúde [...], com meus búzios, com o conhecimento de ervas que Ossain me permitiu ter, com os ebós que meu pai, minha avó e meus ancestrais me deixaram, por meio da "pedagogia do axé", a pessoa sai de pé de dentro da minha casa. Isso é um método de Dário? Não! Isso é toda a força ancestral que é transmitida por uma pedagogia ancestral. Eu sou apenas um corpo que é usado para isso, e isso é axé!

– Pai Dário (2024, p. 71)

RESUMO

SÁ, Wallace Silva de. **Ilerá: saúde no candomblé ketu e psicologia complexa de Jung.** Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Psicologia - PPGPSI), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Seropédica, RJ, 2026.

O Candomblé é uma religião de matriz africana que possui um sistema complexo de cuidado que compreende a saúde como um processo que integra dimensões físicas, psíquicas, espirituais, sociais e ambientais. Mas ainda assim, pouco se aprecia como ocorrem os efeitos desse processo na produção de saúde psicossocial de seus praticantes, além de historicamente ser marginalizado e alvo de preconceito. Considerando que sua ótica se assemelha a da Psicologia Complexa de Carl Gustav Jung, que também reconhece a importância da harmonia de diversos aspectos na vida de um sujeito para a sua saúde integral, a presente pesquisa tem como objetivo abrir diálogo entre ambas as visões – Psicologia Complexa e Candomblé Ketu – para promover uma compreensão ampliada de *Ilerá* (saúde), que não se limita aos parâmetros biomédicos e eurocêntricos. Além de promover o reconhecimento e a valorização dos saberes ancestrais afro-brasileiros, especialmente no campo da saúde e da psicologia, contribuindo com a luta contra o preconceito que esses saberes enfrentam. Assim, justificando esta pesquisa pela relevância social, acadêmica e política. Para atingir este propósito, foi realizado um estudo etnográfico “desde dentro”, uma abordagem imersiva inspirada no método de Juana Elbein dos Santos e fundamentada na epistemologia de Jung. Nesse modelo, o pesquisador está inserido diretamente no universo do objeto estudado, rompendo com a ideia da separação sujeito-objeto. Dessa forma, a pesquisa integra as perspectivas do candomblé e psicologia complexa, e concluímos que, ao descartar ou até mesmo desprezar conhecimentos ancestrais, estamos desperdiçando ricos entendimentos sobre a existência humana e seu bem-estar. Embora esses saberes possam ser (re)descobertos e apresentados sob novas formas, é de suma importância reconhecer suas raízes.

Palavras-chave: saúde, candomblé, psicologia complexa, subjetividade afro-brasileira.

ABSTRACT

SÁ, Wallace Silva de. **Ilerá: health in Candomblé Ketu and Jung's complex psychology**. Master's Dissertation (Postgraduate Program in Psychology - PPGPSI), Federal Rural University of Rio de Janeiro (UFRRJ). Seropédica, RJ, 2026.

Candomblé is an African-rooted religion that has a complex system of care that understands health as a process that integrates physical, psychological, spiritual, social, and environmental dimensions. However, little is appreciated about the effects of this process on the psychosocial health of its practitioners, in addition to being historically marginalized and subject to prejudice. Considering that its perspective resembles that of Carl Gustav Jung's Complex Psychology, which also recognizes the importance of harmony among various aspects of an individual's life for their integral health, this research aims to establish a dialogue between both views – Complex Psychology and Candomblé Ketu – to promote an expanded understanding of *Ilerá* (health) that is not limited to biomedical and Eurocentric parameters. It also promotes the recognition and appreciation of Afro-Brazilian ancestral knowledge, particularly in the fields of health and psychology, contributing to the fight against the prejudice faced by this knowledge. Thus, justifying this research for its social, academic, and political relevance. To achieve this purpose, an "from within" ethnographic study was conducted, an immersive approach inspired by the method of Juana Elbein dos Santos and grounded in Jung's epistemology. In this model, the researcher is directly immersed in the universe of the studied object, breaking with the idea of subject-object separation. Therefore, the research integrates the perspectives of Candomblé and Complex Psychology, and we conclude that by discarding or even disregarding ancestral knowledge, we are wasting rich understandings of human existence and well-being. Although this knowledge can be (re)discovered and presented in new forms, it is of utmost importance to recognize their roots.

Keywords: health, candomblé, complex psychology, Afro-Brazilian subjectivity.

SUMÁRIO

PRÓLOGO 11

INTRODUÇÃO 15

1 Igbá – O Assentamento 25

2 Orô – Os Fundamentos 29

2.1 Barco – A formação do candomblé e o retorno espiritual à África 29

2.2 Ara-Aiyê – A constituição do ser 37

3 Práticas de Saúde – Ilerá 48

3.1 Merindilogum 48

3.2 Sassanha 55

3.3 Ebó 60

3.4 Borí 66

CONSIDERAÇÕES FINAIS 74

REFERÊNCIAS 79

GLOSSÁRIO 83

ANEXO A – Censo IBGE 2010 x 2022: população por cor ou raça 86

ANEXO B – Censo IBGE 2020: população por religião 87

PRÓLOGO

> *O arquétipo impôs-se, portanto. Para mim o que mais importa é mostrar como as ideias arquetípicas pertencem aos fundamentos indestrutíveis do pensamento humano. Embora fiquem esquecidas e soterradas por longos e longos anos, voltam sempre de novo [...].*
>
> C. G. Jung (2013b, §195, OC 11)[1]

"Querem falar com você!". Inicio minha escrita aqui com essa frase, que para mim representa bem o chamado para o retorno – o chamado para reencontrar a ancestralidade, reconhecer que o passado não está desconectado do presente e que o que aconteceu ontem continua existindo hoje.

Nasci e cresci em um núcleo familiar cuja confissão religiosa é a cristã, entre praticantes e não tão praticantes assim, católicos e protestantes. Fui batizado ainda bebê em uma igreja católica, afinal é assim que determina o costume: se dizia que o recém-nascido não pode ser pagão, precisa ser batizado. Frequentei a escola dominical, aprendi e convivi com os preceitos cristãos. Mas, apesar disso, desde o início da minha adolescência tive a curiosidade de conhecer e entender os processos de outras culturas e religiões.

Já jovem, fui atrás de pesquisar como os antigos helênicos, egípcios, mesopotâmicos e a população medieval europeia viviam sua cultura e espiritualidade. Passando para comunidades não cristãs da atualidade: hindus, xintoístas, budistas, wiccanos... Cheguei até os reconstrucionistas – grupos que buscam praticar as formas de culto de civilizações antigas nos dias atuais.

Conheci e até participei de diversas práticas espirituais, mas que em sua maioria eram oriundas de outros países. Hoje percebo que minha resistência em olhar para as manifestações espirituais da minha própria terra veio de resquícios internalizados de preconceitos com a cultura de matriz africana – reflexo de tantas conotações negativas que ouvi enquanto mais novo. Mesmo assim, nunca neguei convites para estar em eventos de religiões como candomblé e umbanda. E, em certos

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

momentos, até fui surpreendido com consultas inesperadas. Inesperadas por não estar presente em locais de culto, mas ainda assim chegar até mim mensagens e recados através de outras pessoas: “pediram para te avisar que querem falar com você”.

Até que um dia, ao atender uma dessas consultas inesperadas, recebi uma intimação: “seus ancestrais pedem que você frequente uma religião brasileira, só assim sua alma irá se sentir em casa”. Nesse dia, reconheci o quanto eu andava buscando respostas em outras culturas, mas negligenciava a minha própria casa – as práticas religiosas do Brasil.

E, a promessa se cumpriu. Dentre as práticas que já eram conhecidas por mim, escolhi frequentar o candomblé. E a partir da minha entrada nessa religiosidade me senti pertencente, me senti familiarizado, me senti acolhido, me senti em casa. Então foi como se tivesse ocorrido uma reanimação em mim. Reanimar, segundo o dicionário Michaelis (Reanimar, 2025), significa “dar novo ânimo a”. Sendo que ânimo vem do latim *anima*, que significa alma. Podemos, então, dizer que houve uma *realmação* em mim.

Descrevo dessa forma, pois é interessante notar que a palavra *anima* é usada pelo psiquiatra e psicólogo Carl Gustav Jung (1875-1961) para nomear um teor psíquico e ele ainda utiliza o termo/conceito *alma* para se referir ao conteúdo psicológico de um indivíduo.

Encontrei algumas ideias da psicologia de Jung enquanto lia e estudava sobre cultura, mitologia e religião na minha adolescência, mas só fui me aprofundar em seus conceitos quando segui na profissão de psicólogo. E a psicologia proposta por Jung me chama atenção exatamente por buscar abarcar o ser humano em sua totalidade, sem deixar de fora sua cultura e religiosidade. O que se encaixa na minha própria visão do ser humano, que não é separado do mundo, da sociedade ou da natureza. Existe uma integração!

Neste meio tempo em que concluo minha formação acadêmica em psicologia e passo pelo processo iniciático no candomblé ketu, me deparo com o fato de que minha entrada no candomblé era, na verdade, um retorno: um resgate de práticas religiosas ancestrais de minha própria família, de ascendência negra africana por parte materna. Descubro que, há apenas 2 gerações atrás, foi decidido interromper esse fluxo, que foram então retomadas por mim sem ter o conhecimento prévio do

ocorrido, em um processo de reparação histórica e psíquica da minha própria linhagem.

Contudo, essas práticas foram deixadas de lado, mas não totalmente esquecidas. Percebi que muitos costumes continuaram vivas na minha família, ainda que com outras roupagens, interpretações e nomenclaturas. Desde o uso de ervas medicinais a costumes cotidianos como o de não poder assobiar dentro de casa. Aprendizados esses que eu recebia no seio familiar, mas que a vivência no terreiro me devolveu sob outra ótica, mas com a mesma essência. Me revelando a forma como um costume ancestral pode se manter vivo mesmo diante da tentativa de negá-lo.

Assim, entre a riqueza de conhecimentos ancestrais que me são transmitidos e as ideias que estudo de um médico psiquiatra e psicólogo suíço, percebi algo profundamente importante: há uma proximidade entre a religiosidade do candomblé e a teoria junguiana. E, embora ambos ofereçam caminhos para uma compreensão mais integral do ser humano e para a promoção de saúde ampliada, como também encontramos no Sistema Único de Saúde (SUS) vigente no Brasil.

Ainda assim, o primeiro conjunto de ideias acaba sendo frequentemente alvo de preconceito e ataques, mesmo o Brasil sendo um país com uma autodeclaração acima de 50% de negros[2] (IBGE, 2025a) e a quantidade de adeptos de religiões de matrizes africanas passarem da casa do milhão (IBGE, 2025b) segundo o último censo 2022 do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística[3].

E o segundo ainda é pouco conhecido no Brasil, apesar de existir renomadas personalidades brasileiras engajadas nas ideias junguianas, entre elas Nise da Silveira – prestigiada psiquiatra brasileira, importante nome envolvido em assuntos de Saúde Mental e Reforma Psiquiatra do Brasil.

Foi nesse encontro da psicologia com o candomblé que surgiu a ideia deste trabalho, impulsionada pela vontade de reverenciar saberes ancestrais e contribuir para maior compreensão deles e, assim, quem sabe abrir caminho para um olhar mais respeitoso e justo iluminado pelos preceitos do candomblé.

Portanto, a partir dessa vivência, esta pesquisa busca compreender como o Candomblé, em diálogo com a psicologia junguiana, revela práticas e símbolos que

[2] Consideramos a população negra como o conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas. Seguindo como consta no Art. 1º, Parágrafo Único, Inciso I do Estatuto da Igualdade Racial (Brasil, 2010).
[3] Gráficos podem ser encontrados no Anexo A e no Anexo B.

promovem saúde e integração psíquica. Um trabalho que nasce do chamado, da escuta e do desejo de transformação.

Figura 1 – Reverência[4]



Fonte: acervo pessoal do autor.

[4] A fotografia mostra um momento em que é realizado o ato ritualístico de “bater cabeça”. Este ato consiste em levar a cabeça ao chão em reverência a divindades, autoridades religiosas e ancestrais.

INTRODUÇÃO

> *Deus nunca falou de outro modo aos homens que não na e pela psique; e a psique o compreende, e nós o experimentamos como algo psíquico. Quem diz que isso é psicologização nega o olho que enxerga o sol.*
>
> C. G. Jung (1999, p. 113, Cartas 1906-1945)

O candomblé é uma religião de matriz africana que possui um conjunto de crenças, ritualísticas e contextos religiosos próprios, aos quais os praticantes se baseiam para se desenvolverem, se organizarem socialmente e curar suas feridas físicas, mentais e espirituais. Barros e Teixeira (2006, p. 103) assim 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”. E essa reelaboração proporcionou e ainda proporciona uma (re)constituição de tradições ancestrais vindas da África para o Brasil.

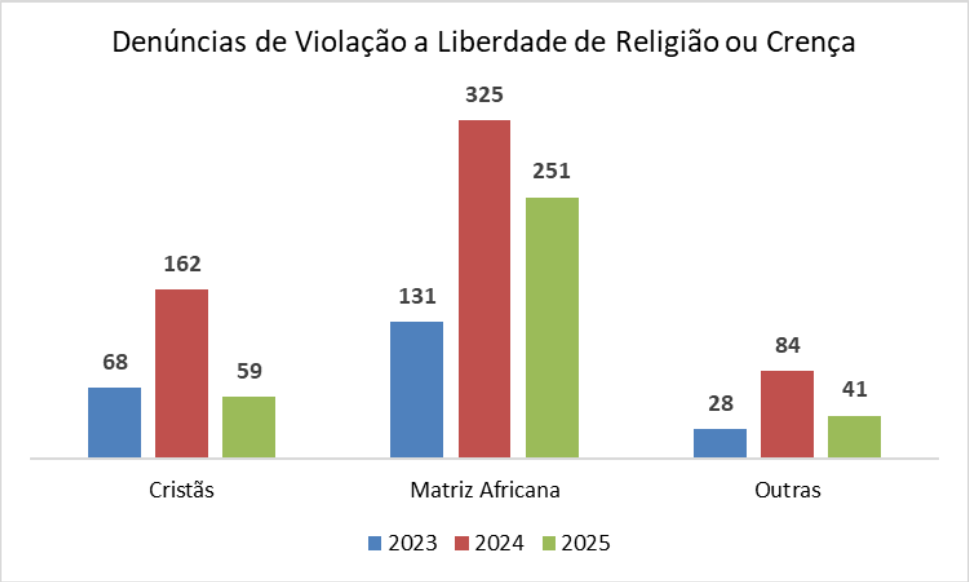
Esse conjunto de tradições influencia e está presente nas imagens simbólicas de uma considerável parcela da população brasileira, além de contribuir muito para formação de outras expressões populares do Brasil como músicas, festas e hábitos cotidianos. Ultrapassando as fronteiras das práticas ritualísticas de uma religiosidade específica ao integrar arte, conhecimento e forma de viver de uma sociedade.

Contudo, mesmo que esta manifestação religiosa tenha tal influência sobre a cultura brasileira e tenha um cunho benéfico para seus adeptos, ainda assim, estes são alvos de preconceitos religiosos e suas práticas “têm sido secularmente associadas de forma equivocada com a figura do diabo cristão” (Santana; Santos, 2021, p. 99).

Essa construção de imagem negativa sobre a cultura de origem africana remonta ao período colonial, quando suas tradições foram, além de desprezadas e desencorajadas, criminalizadas pelo Estado. Sendo então, essa visão negativa, nutrida ao longo dos anos, um dos principais fatores que sustentam o preconceito e a discriminação sofrida por quem é adepto de religiões de matriz africana, como o candomblé.

De 2023 a 2024, o volume de denúncias realizadas junto à Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos (ONDH) aumentou 148%. Além disso, observa-se a

intensificação dos registros, visto que, somente no primeiro semestre de 2025, o registro de denúncias já correspondeu a 77% do total registrado ao longo de todo o ano anterior (MDH, 2025), indicando um crescimento significativo na formalização de queixas.



Fonte: Painel de Dados da Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos (MDH, 2025)[5]

Podemos ver no gráfico acima que outros segmentos religiosos não apresentam a mesma densidade de notificações de violações à liberdade de culto quando comparado às religiões de matriz africana. Quando consideramos a proporção da população, a discrepância se torna mais evidente: os dados mais recentes do IBGE mostram que os segmentos cristãos – somando evangélicos e católicos – são majoritários no país, compondo 83,6% da população. Seguido do segmento espírita com 1,84%. E então umbanda e candomblé, que juntos a outros segmentos, somam 1,05% da população (IBGE, 2025b)[6].

A partir dessa disparidade, pode-se inferir que as violações denunciadas por motivos religiosos não parecem decorrer, em sua maior parte, por divergências de cosmovisão religiosa. Pois, se fosse esse o caso, poderíamos esperar que as outras denominações estivessem apresentando índices de denúncias proporcionais a sua população. Entretanto, o fato de as religiões de matriz africana terem os índices maiores de denúncias, apesar do número reduzido de adeptos, sugere que as violações estão vinculadas a fatores estruturais específicos, que ultrapassam a esfera

[5] Dados de 2025 compreende até a primeira quinzena de julho.
[6] Gráfico e tabela podem ser encontrados no Anexo B.

da crença, apontando para uma possível seletividade no direcionamento dessas violações denunciadas.

Nesse sentido, as denúncias de ataques que têm especificamente como alvo práticas religiosas vinculadas a ancestralidade e 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 sistema de crenças distintas, mas sim de manifestações de uma aversão a um contexto religioso historicamente vinculado 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).

Para combater esse tipo de ataque às tradições de matriz africanas, além de políticas públicas de proteção, também entendemos que a divulgação e conhecimento sobre aquilo que é discriminado é uma das maneiras de atenuar o preconceito que pode gerar a violação. Como reforça os autores do Projeto de Lei (PL) 259/1999, que originou a lei 10.639/2003 que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira nas escolas em todo o território nacional, descrevem a importância do ensino da “verdadeira contribuição do povo negro no desenvolvimento do país” (Brasil, 1999, p. 10943). Visando a diminuição do eurocentrismo e da discriminação perante a cultura e tradição afro-brasileira através da educação individual e/ou grupal.

Seguindo o mesmo movimento da lei 10.639 publicada no ano 2003, para enaltecer a diversidade da cultura brasileira, surge o decreto 12.278/2024 que institui a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana. Essa política tem como finalidade “a garantia dos direitos dos povos e das comunidades tradicionais de terreiro e de matriz africana no País, com base no reconhecimento, no respeito e na valorização da cultura e da memória dos afrodescendentes, e a superação do racismo” (Brasil, 2024, cap. I, art. 2º). Além disso, reconhece as comunidades de terreiro como povos tradicionais, uma vez que “possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, por meio da utilização de conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (Brasil, 2024, cap. I, art. 2º, §1º).

Essas diretrizes nacionais respaldam a intenção do presente trabalho em contribuir com o conhecimento das práticas de saúde do candomblé como forma de combater o preconceito e a discriminação através da psicologia desenvolvida no território nacional.

A psicologia proposta pelo médico psiquiatra e psicólogo suíço Carl Gustav Jung (1875-1961), chamada de Psicologia Complexa[7], 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 junguiana também oferece uma perspectiva teórica e prática abrangente, possibilitando uma compreensão científica mais profunda da experiência religiosa seguindo princípios éticos da alteridade. Essa abordagem está amplamente ilustrada nas Obras Completas (OC) do Jung, especialmente no volume 11 – *Psicologia e Religião* (Jung, 2012).

Na literatura atual, já encontramos a utilização dos termos *psicologia analítica*, *psicologia complexa* ou *psicologia junguiana*, em estudos que desenvolvem temas religiosos como nos seguintes títulos: *Luz que veio de Aruanda: mediunidade e sincretismo na Umbanda* (Bichara, 2015), *A vivência religiosa no Candomblé e a concepção junguiana do religare* (Machado, 2012), *Experiências mediúnicas e dissociativas em Fernando Pessoa e C. G. Jung à luz da psicologia analítica e da psicologia anomalística* (Martinez et al., 2022) e *Tradição Africana e Psicologia Analítica: A relação entre o oráculo de Ifá e a sincronicidade* (Martins, 2020).

Outrossim, estudos sobre como a religiosidade auxilia no enfrentamento das adversidades da vida em *Coping religioso de pessoas em psicoterapia: um estudo preliminar* (Brito; Seidl; Costa-neto, 2016) e como práticas ancestrais africanas auxiliam na saúde mental em *Orí inú: conhecimentos e práticas ancestrais afro-brasileiras na saúde mental* (Otaviano, 2013).

Esses trabalhos citados e outros, também podem revelar que em tempos remotos, a humanidade já havia migrado do continente africano, estabelecendo conexões profundas com a natureza do lugar. No entanto, essa migração não envolve somente os corpos, mas também a migração de conhecimentos. Já na Idade

[7] Definimos o termo *Psicologia Complexa* para nomear a psicologia geral desenvolvida por Jung. Mas reconhecemos o uso de outras nomenclaturas como *Psicologia Profunda*, *Psicologia Junguiana*, *Psicologia Analítica*.

Moderna, com a conquista do Novo Mundo pela Europa, o genocídio de grande parte dos povos originários das Américas e o sequestro de povos africanos, também originários, impulsiona um cruzamento de cultura e saberes: um encontro de conhecimentos locais, ancestrais e os trazidos ou impostos pela colonização europeia. Assim como aqui no Brasil, como nos conta o Antropólogo Renato da Silveira, que "estabeleceram-se nas grandes cidades do Reino de Portugal, nas metropolitanas como nas periféricas, costumes e modos de funcionamento coletivo que, embora de modo conflituoso, integravam os africanos, chegando mesmo a adotar certos aspectos de sua cultura" (Silveira, 2006, p. 49).

Retornando para o desenvolvimento da psicologia complexa no século XX, surgida ao lidar com importantes impactos sociais da Revolução Industrial e das duas Grandes Guerras, que impôs transformações radicais na relação entre sujeito, corpo e mundo. É evocado a necessidade e o desafio contemporâneo de reconectar o humano com o ambiente e consigo mesmo. Como nos conta Jung que ao focar nas vontades conscientes e desprezar o inconsciente, o sujeito "corre assim o risco de perder o contato com seu mundo instintivo em geral, colaborando para isso sua vida em cidade grande que parece depender somente de condições humanas" (Jung, 2015a, §1493, OC 18). E ele segue dizendo que:

> Nesta perda dos instintos, que já se tornou realidade em grande parte, baseia-se a patologia da cultura atual. As religiões, que sob este aspecto são sistemas de cura psíquica, ainda conservam a relação com o mundo arquetípico da alma, mas estão perdendo cada vez mais terreno [...] Não se trata aqui simplesmente de uma restauração dos instintos naturais (que parecem ser a preocupação especial de Freud), mas de uma renovação da relação com as formas arquetípicas de concepção e função que dão forma e limitação de sentido ao instinto. (Jung, 2015a, §1494, OC 18)

Nessa perspectiva, as religiões de matriz africana, como o candomblé, propõem práticas que favorecem uma convivência mais harmônica não só com o meio ambiente, mas também entre os próprios seres humanos. Elas nos convidam a analisar e reelaborar amarras sociais e a pensar na sustentabilidade para além do discurso ambiental, como um equilíbrio integral.

Portanto, seguindo o pensamento de Jung, observar e entender a vivência do candomblé poderá favorecer a compreensão psicossocial sobre a diversidade de sujeitos brasileiros. Assim como ele considerou o universo ritualístico e simbólico de práticas religiosas cristãs e orientais, também é possível considerar os de

religiosidade de matriz africana como expressões de núcleos culturais que estruturam a psique coletiva.

Como já nos apontava, ainda no século XX, o psicólogo junguiano Jorge Zacharias:

> Suportar a desgraça da escravidão exigia muito equilíbrio da população negra trazida para o Novo Mundo. Para manter a integralidade interna, os escravos se utilizavam das lembranças de sua terra natal e da fidelidade às suas origens culturais. Assim, entidades metafísicas como os Orixás (para os povos iorubás), Inquices (para os povos congo-angola) e os Voduns (povos daomeanos), possuíam um significado de coesão cultural e psicológica que promovia o eixo de ligação do eu individual com a alma tribal, com sua terra e com seu Self (Zacharias, 1998, p. 20)[8].

Entendemos, então, que a obra junguiana serve como base teórica para abrir diálogo com os saberes ancestrais do Candomblé Ketu. Em busca de processos que promovam saúde, proporcionando um maior entendimento sobre o assunto Saúde Integral.

A saúde no candomblé é um tópico multifacetado que engloba vários aspectos do bem-estar e das práticas de cura dentro da religião que não é deslocada do dia a dia da comunidade. Porque a sua relação com a saúde leva em consideração a interconexão do corpo, mente, espiritualidade, meio social e natureza. E em suas práticas podemos encontrar o uso de ervas medicinais, convivência harmoniosa com o meio ambiente e social, rituais simbólicos e conexão sagrada com canto e dança. Nesta prática religiosa, quando um adepto sofre de algum distúrbio, realiza-se uma consulta oracular que “produz diagnósticos referentes a doenças e a outras aflições manifestas pelos clientes e adeptos” (Barros; Teixeira, 2008, p. 112). Nesta consulta é investigado os diversos aspectos da vida do consulente e então surge o tratamento – aquilo que deve ser feito para recuperar o bem-estar geral do indivíduo. Por exemplo, se ao investigar a falta de oportunidades no trabalho e for identificado que o distúrbio do consulente é relacionado ao *Orí*[9] (cabeça) é comumente recomendado o ritual de *Borí*, que significa alimentar a cabeça. Esta prática consiste em fortalecer a

[8] Obra esta que teve uma nova edição, revista e ampliada, neste ano de 2025.

[9] A língua yoruba é viva, com suas próprias normas gramaticais e ortográficas. Mas escolhemos manter a forma aportuguesada – salvo exceções, como no caso de citações – para facilitar o entendimento de pessoas não adeptas de como os termos usados neste trabalho são pronunciados no dia a dia do terreiro. Outrossim, os significados aqui usados refletem também seu uso no terreiro de Candomblé Ketu que o autor é integrante, localizado na cidade de Guapimirim – RJ, e podem ser diferentes do que atualmente são atribuídos em outros locais. Mais informações verificar a seção *Glossário* deste documento.

mente e gerar equilíbrio emocional para que o indivíduo possa ter realizações em sua vida. Pois, neste contexto espiritual, acredita-se que se o Orí estiver fraco e/ou desequilibrado nem mesmo suas divindades protetoras poderão atuar de forma positiva.

É com o entendimento da constante interação, seja consciente ou inconsciente, entre o passado, o presente e o futuro, que Jung desenvolve:

> 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 baseia-se na ideia de que o sistema psíquico do ser humano é composto por dois grandes polos: o consciente e o inconsciente. O consciente é onde os processos psíquicos são observáveis, sendo a instância encarregada de lidar constantemente com as experiências advindas do mundo externo e interno. Já o inconsciente abriga tudo aquilo que não está na consciência. E, então, 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, OC 16, §194) e, assim, através dessa averiguação, entender melhor a complexidade de cada forma de ser do humano.

De tal modo, semelhante como na situação hipotética demonstrada anteriormente, o psicoterapeuta junguiano ao investigar a angústia de um paciente que não consegue encontrar um emprego pode perceber que esse indivíduo está com certas complicações em sua autoestima e produzindo comportamentos que sabotam suas tentativas de conseguir emprego, devido a uma certeza inconsciente de que não

vai consegui-lo de qualquer maneira. Neste caso, o profissional irá direcionar esforços terapêuticos na resolução da autoestima e não nas aptidões profissionais.

Isto é, em ambas as circunstâncias, para entender aquilo que aflige o sujeito, é necessário levar em consideração todos os contextos ao qual ele está inserido, incluindo o meio – familiar, escolar, profissional, municipal, estadual, regional, nacional, e, quem sabe, internacional – em que vive, sua cultura e religiosidade, pois é através desta investigação que possibilita intervenções em favor de uma saúde individual e/ou coletiva no desenvolvimento do sujeito.

Enquanto isso, no Conceito Ampliado de Saúde que permeia as políticas públicas nacionais e seguindo o que consta no Art. 3º da Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, a saúde tem “como determinantes e condicionantes, entre outros, a alimentação, a moradia, o saneamento básico, o meio ambiente, o trabalho, a renda, a educação, a atividade física, o transporte, o lazer e o acesso aos bens e serviços essenciais”. E, no parágrafo único do mesmo artigo, vale a pena ser redundante, pois ele por si só engloba as ações que garantam “às pessoas e à coletividade condições de bem-estar físico, mental e social” (Brasil, 1990).

Embora, possamos perceber que a definição de saúde acaba sendo submetida ao contexto subjetivo, histórico, social e religiosa. Entendemos que a saúde não é abstrata e temos a possibilidade de demarcar suas características utilizando das proximidades existentes entre as compreensões psicológica, religiosa e sociopolítica discorridas neste texto e na história do Brasil.

Partimos, então, da hipótese de que as práticas do Candomblé Ketu atuam como ferramentas de cuidado integral, promovendo saúde e equilíbrio biopsicossocial, de forma análoga aos processos descritos na Psicologia Complexa de Jung. Portanto, o Candomblé pode ser compreendido não apenas como sistema religioso, mas também como um sistema simbólico-terapêutico promotor de saúde integral baseado em práticas ancestrais africanas.

Com uma abordagem etnográfica “desde dentro” inspirada na proposta da antropóloga Juana Elbein dos Santos, onde a investigação parte da experiência vivida do próprio pesquisador, que está inserido no universo do objeto de estudo. Assim, buscando compreender os saberes do Candomblé de dentro, respeitando seus modos próprios de transmissão e elaboração de conhecimento. O envolvimento do pesquisador, nesse caso, não é encarado como viés, mas como ferramenta essencial para acessar significados que vão além da observação externa e da análise lógica.

Deste modo, esse trabalho tem como objetivo geral compreender como as práticas rituais do candomblé ketu atuam na promoção de saúde e como essas práticas dialogam com os fundamentos da psicologia complexa de Carl Gustav Jung.

Como objetivos específicos, propusemos:

a) Descrever e analisar como os rituais de cuidado funcionam como práticas promotoras de saúde integral aos adeptos do candomblé;
b) Estabelecer aproximações entre os fundamentos do candomblé e os conceitos da psicologia junguiana;
c) Ilustrar como os saberes ancestrais permanecem vivos na contemporaneidade, tanto através da transmissão contínua entre descendentes quanto por reaparecimento em outros campos do saber.

Com isso, esperamos contribuir com a expansão desse tema nesse campo. Assim como, com o combate ao racismo e preconceito aos saberes de matriz africana por meio da valorização, visibilidade e reconhecimento destes conhecimentos no campo da psicologia e da saúde.

Visto que, o racismo religioso, ao tomar as religiões de matriz africana, incluso o candomblé, como alvo, manifesta um dos mecanismos psíquicos abordados na psicologia complexa, conhecida como a projeção da Sombra.

“Pois bem, se alguém projeta o diabo no outro, é porque essa pessoa tem algo em si que possibilita a fixação da imagem.” (Jung, 2011, §152, OC 7). Como vimos, historicamente, os aspectos da cultura africana – o corpo, a espiritualidade ancestral e a íntima conexão com a natureza – foram julgados como diabólico, não-civilizados, não-benéficos, portanto, reprimidos e relegados a uma sombra do campo cultural dominante, moldado por valores eurocêntricos e cristãos. A intolerância e os ataques ao candomblé são considerados, então, expressões dessa projeção: conteúdos psíquicos e culturais não assimilados que brotam na consciência sob a forma de medo, ódio e violência. “O homem culto procura reprimir o homem inferior que tem dentro de si, sem dar-se conta de que, com isto, o obriga a rebelar-se.” (Jung, 2012, §136, OC 11). A repressão acaba intensificando o poder da sombra, transformando o candomblé, e outras manifestações de matriz africana, em um espelho simbólico onde a cultura dominante é confrontada com aquilo que nega em si mesma: sua ancestralidade africana, sua corporeidade e sua dimensão instintiva.

Neste caso, então, o conhecimento que expõe e valida a riqueza da cosmologia do candomblé, opera como ferramenta de reintegração. Jung lembra que “O lado

sombrio também pertence à minha totalidade, e ao tomar consciência da minha sombra, consigo lembrar-me de novo de que sou um ser humano como os demais.” (Jung, 2013a, p. 73, OC 16, §134). A disseminação de informação, portanto, passa a tratar-se de um processo de conscientização cultural possibilitando o desfazer da projeção e a restituição de um diálogo com essas raízes culturais até então reprimidas.

Para isso, seguimos então com a presente dissertação, estruturada em: Prólogo; Introdução; Capítulos 1, 2 e 3; Considerações Finais; Referências, Glossário e Anexos. E discorremos sobre o tema em uma narrativa conectando os saberes através dos tópicos:

Capítulo 1: **Igbá – O Assentamento**. Onde, ponderamos de maneira mais aprofundada os métodos e epistemologia que estruturam essa pesquisa. Elaboramos a proposta de metodologia de Juana Elbein, a epistemologia de nossa base teórica e o próprio entendimento do objeto de estudo para compor a metodologia utilizada.

Capítulo 2: **Orô – Os Fundamentos**. Aqui, está brevemente ilustrado, o contexto da formação do Candomblé Ketu, com articulações históricas, no subtópico **2.1: Barco – A formação do candomblé e o retorno espiritual à África**. E, no subtópico **2.2: Ara-Aiyê – A constituição do ser**, trazemos a concepção de ser humano e o que o constitui para essa religiosidade. Neste capítulo nos aprofundamos nos conceitos que fundamentam o tema dessa pesquisa: como os adeptos do candomblé entendem o mundo e a si mesmos, assim como o conceito de saúde para esse saber e para a psicologia complexa.

Capítulo 3: **Ilerá – As Práticas de Saúde**. Neste capítulo, descrevemos e analisamos certas práticas rituais que promovem saúde aos adeptos do candomblé e como isso se assemelha a outras práticas já consolidadas na sociedade. O conteúdo se encontra na apresentação dos subtópicos: 3.1: **Merindilogum**, 3.2: **Sassanha**, 3.3: **Ebó** e 3.4: **Borí**. Contendo o tema de saúde desenvolvido durante a presente pesquisa.

Considerações Finais: Em diálogo com as evidências sinalizadas no corpo da dissertação desenvolvemos uma recapitulação sobre os dados encontrados. Trazendo reflexões sobre as semelhanças entre saberes distintos, de origens distintas, mas que de alguma forma se aproximam.

1 Igbá – O Assentamento

No candomblé, certos elementos são colocados juntos em um recipiente e são sacralizados, transformando esse conjunto em um sustentáculo de uma determinada energia para um determinado fim. Comumente utilizados para ser o receptáculo de energias divinas: ao utilizar os elementos que representam uma divindade e realizar as ritualísticas pertinentes, considera-se que essa divindade está assentada ali e o recipiente passa a ser chamado de *Igbá* (assentamento).

O igbá representa um espaço de transformação e de preservação, no qual os elementos são depositados e processados para dar origem a uma nova substância e preservá-la ali. Ele é o corpo visível do invisível, o ponto de manifestação do simbólico. Assim como a hóstia é consubstancialmente o corpo de Cristo para um católico, para o candomblecista o igbá é consubstancialmente aquilo que ele representa. Como os antropólogos Arno Vogel, Marco Antônio Mello e José Flávio de Barros destacam em seu livro *Galinha D'angola*:

> No igbá se condensam as relações dos homens com os deuses, dos homens com seus ancestrais e dos homens uns com os outros, enquanto partícipes de uma mesma cosmovisão. Nele confluem, portanto, as ideias do contrato e da harmonia da força vital, permitindo formular o conceito da relação entre ambos. (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 61).

Figura 2 – Assentamento



Fonte: exposição "Asé, caminhos de Fé" de autoria da fotógrafa Paula Eliane.[10]

[10] A exposição "Asé, um caminho de fé" é resultado da vivência da fotógrafa Paula Eliane no candomblé ketu do Ilê Axé Onixegun, terreiro ao qual o autor dessa dissertação pertence. A exposição pode ser encontrada no link https://www.youtube.com/watch?v=aS9lwFN3iSY. Acesso em 10 de setembro de 2025.

Dessa forma, denominamos este capítulo de *Igbá – O assentamento*, exatamente por reunir aqui os elementos estruturais que compõem o trabalho: os métodos e processos que fundamentam a produção do estudo. Onde os caminhos metodológicos que orientam o trabalho estão assentados, compondo o corpo que dá forma às ideias desenvolvidas.

Decidimos adotar como metodologia uma abordagem etnográfica, considerando que um dos focos deste estudo é descrever e interpretar uma cultura a partir de suas vivências. Contudo, 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.

Considerando o pensamento junguiano, no qual é reconhecido que o pesquisador é, simultaneamente, parte do fenômeno investigado e agente da produção de conhecimento sobre ele. Como nos lembra Jung (2012, §87, OC 11): “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.”. Ao nos alinharmos com essa perspectiva, rompemos, então, com a lógica da neutralidade absoluta e da separação sujeito-objeto, adotando uma epistemologia que valoriza a vivência como caminhos legítimos de acesso ao saber.

A etnografia que empregamos, portanto, se inspira na proposta que a antropóloga Juana Elbein dos Santos desenvolveu para 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).

Essa abordagem contrapõe com a comumente utilizada na etnografia, em que o pesquisador, normalmente externo ao objeto de estudo, necessita de intermediadores e utiliza de referências alheias para analisar os dados encontrados – podendo causar conclusões equivocadas. Enquanto na etnografia “desde dentro” proposta pela autora, um pesquisador incluído no universo a ser estudado propicia o reconhecimento simbólico em primeira pessoa e o acesso a certos aspectos que não são possíveis a quem não pertence a tal cultura.

Ainda segundo Elbein “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” (Santos, 2002, p. 46).

Sendo assim, estar “desde dentro” do candomblé implica ser participante da fé e compartilhar dos seus saberes que são concebidos através da participação de seus processos, por serem transmitidos por meio da presença e da repetição ritual. Em um movimento empírico e multissensorial, proporcionando uma melhor compreensão das perspectivas rituais e dos símbolos produzidos a partir da vivência. Como já diziam os mais velhos: candomblé se aprende fazendo candomblé, no dia-dia do terreiro.

Logo, essa abordagem etnográfica encontra amparo epistemológico em três pilares: a Psicologia Complexa, como base teórica da análise; a Antropologia, como origem da ferramenta metodológica; e o próprio Candomblé, como campo simbólico e vivencial a ser estudado.

A análise é conduzida por dois eixos de coleta de dados:

a) a documental, que abrange, de um lado, as obras que descrevem as práticas e fundamentos do Candomblé Ketu e, de outro, o referencial teórico de Jung;
b) E a apercepção do pesquisador, composta por reflexões e interpretações decorrentes de sua vivência como sujeito pertencente ao universo religioso do candomblé ketu e da sua atuação em psicologia analítica.

Sobre a apercepção, Jung define da seguinte maneira:

> 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. Distinguimos uma apercepção ativa e uma passiva; a primeira é um processo mediante o qual o sujeito apreende conscientemente, por si mesmo e por motivação própria, um novo conteúdo e o assimila a outros conteúdos já à disposição; a outra é um processo pelo qual um novo conteúdo se impõe de fora (pelos sentidos) ou de dentro (a partir do inconsciente) à consciência, forçando, de certa forma, a atenção e a apreensão. No primeiro caso, a acento da atividade está no eu; no segundo, no novo conteúdo que força sua presença. (Jung, 2015b, §763, OC 6).

Essa concepção permite ao pesquisador estar inserido no contexto pesquisado e obter dados que somente a análise documental pode não alcançar. Pois, a experiência do pesquisador, neste caso, não é tratada como dado empírico isolado, mas como campo de saber simbólico, onde o conhecimento se torna vívido, sendo integrado à análise. Como afirma Jung (2012, §2, OC 11): “a ‘experiência’ constitui um processo de assimilação, sem o qual não há compreensão alguma”.

Assim, a apercepção é o processo psíquico pelo qual um conteúdo novo é assimilado ou interpretado. No contexto desta pesquisa, ela não se restringe à mera observação, mas constitui a função interpretativa do pesquisador, que é também *Omorixá* (filho de orixá). Ao vivenciar e experienciar as ritualísticas e os preceitos de Ilerá, o pesquisador apercebe esses fenômenos estabelecendo as pontes simbólicas entre o candomblé e as ideias de Jung.

Portanto, ao adotar a etnografia “desde dentro” e reconhecer a implicação do pesquisador como sujeito da experiência, estabelecemos 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.

Com isso, o igbá metodológico aqui estabelecido, enquanto recipiente epistemológico, é mais do que um conjunto de elementos: é um microcosmo simbólico, uma consubstancia da própria pesquisa, onde elementos distintos, como a experiência, a teoria, a tradição e a prática se combinam para gerar um novo saber. Propiciando um espaço de transformação e preservação daquilo que desenvolvemos ao longo deste trabalho.

Reunimos os métodos e as bases do estudo neste tópico, transformando aquilo que estava disperso em forma. E assim, assentamos o núcleo que não apenas sustenta, mas também direciona os caminhos da pesquisa.

2 Orô – Os Fundamentos

O candomblé tem fundamentos. Essa frase é comumente usada pelos adeptos para apontar que o candomblé tem saberes ancestrais que fundamentam sua cosmologia e suas práticas, assim, reafirmando seu alicerce, sua raiz.

Esses fundamentos são habitualmente chamados de *Orô* (ritual/fundamento), termo que remete tanto às práticas quanto aos conhecimentos sagrados transmitidos pelos ancestrais e que são imprescindíveis para a existência e manutenção da tradição. Neste caso, orô é ao mesmo tempo o rito e o conhecimento que o estabelece e o sustenta, ou seja, é aquilo que se faz, mas também aquilo que se sabe e que confere sentido ao fazer.

Chamado de *Ilàna Ìsin* (Liturgia/Regras do Culto) pelo historiador José Beniste que define como “o meio de comunicação dos praticantes com seus objetos de adoração. Constitui-se de símbolos e ritos agrupados num cerimonial e conduzidos pelos diferentes sacerdotes que compõem a hierarquia religiosa” (Beniste, 1997, p. 21), que configura a forma em que o processo ritual é estabelecido em consonância com a cosmologia do candomblé.

Portanto, decidimos nomear esse capítulo de *Orô – Os Fundamentos*, justamente por nele apresentarmos a essência do tema deste trabalho. É aqui que descrevemos e desenvolvemos os conceitos fundamentais relacionados à visão de mundo do Candomblé e suas concepções de saúde, enquanto também articulamos esses saberes aos conceitos junguianos.

2.1 Barco – A formação do candomblé e o retorno espiritual à África

Contam os mais velhos que existiu um tempo em que o *Aiyê* (mundo físico) e o *Orun* (o mundo espiritual) não eram separados, não existiam fronteiras, o acesso entre os mundos era livre, e os orixás viviam entre os humanos. Mas certa vez, um humano tocou com mãos sujas o Orun e então *Olodumare* (Deus Supremo) determinou a separação entre os mundos, embora ainda interligados os residentes não mais poderiam transitar livremente. Os orixás ficaram tristes pela distância dos humanos e foram suplicar a Olodumare para que reunisse as dimensões novamente. Olodumare se recusou, mas permitiu que os orixás voltassem a terra através dos corpos físicos de seus filhos. Então, Oxum, a orixá da fertilidade, foi enviada ao aiyê para preparar os corpos dos humanos para receber a força dos orixás. Ela escolheu

uma de suas filhas, a limpou com ervas, raspou sua cabeça, pintou e preparou seu corpo com as cores sagradas da galinha d'angola e assim estava feita a primeira *Yawô* (iniciada). Agora os orixás poderiam voltar a estar com sua descendência.[11]

Decidimos iniciar alguns tópicos com enredos contados dentro dos terreiros de candomblé para ilustrar simbolicamente o tema a ser abordado. Utilizaremos da versão aprendida pelo pesquisador através da tradição oral em sua vivência de terreiro, por isso, é possível encontrar outras versões desses mesmos contos. Deixaremos sempre referências a uma versão registrada pelo sociólogo Reginaldo Prandi em seu livro *Mitologia dos Orixás* (2001), para possível consulta, nas informações de rodapé.

Esse itan (conto/enredo), que abrimos esse subtópico, conta o nascimento de uma linhagem sagrada, em que a iniciada se torna guardiã dos conhecimentos ancestrais e responsável por perpetuar os rituais que mantêm viva a conexão entre humanos e orixás. O contexto da formação do candomblé no Brasil pode ser visto como um equivalente simbólico à iniciação da primeira yawô: um rito de passagem coletivo, para garantir a preservação da tradição e a construção de uma nova identidade religiosa, moldada pela resistência, adaptação e continuidade. Visando um retorno à origem, mesmo que em novos modos.

O termo *Diáspora* é definido pelo dicionário Michaelis como "Dispersão de povos, por motivos políticos ou religiosos." (Diáspora, 2025). Com base nessa definição, podemos utilizar o termo *Diáspora Africana* para nos referirmos ao deslocamento forçado de milhões de africanos durante o período da expansão europeia por meio do tráfico transatlântico de pessoas escravizadas. Apesar do trauma da separação e da tentativa de apagamento de suas identidades, muitos aspectos das tradições, cosmologia e práticas religiosas africanas foram preservados, ressignificados e reorganizados nos novos territórios. Assim, definimos a Diáspora Africana não apenas como a dispersão em si, mas também às formas de existência e espiritualidade dessa população, com as raízes ancestrais africanas, em contextos sociais e culturais fora do território de origem.

No Brasil, os negros africanos foram trazidos escravizados e forçados a se adaptar a novas terras e cultura. Foram separados de suas famílias e conterrâneos, obrigados a assumir novos nomes e crenças. Mas apesar dessas dificuldades,

[11] Itan baseado no conhecimento oral de terreiro. Mas é possível encontrar uma versão no livro *Mitologias dos Orixás* (Prandi, 2001, p. 526).

batalharam para conservar suas práticas culturais e religiosas, recorrendo, inclusive, ao sincretismo religioso como estratégia para manter seu repertório cultural vivo. Processo esse que não ocorreu de forma aleatória, mas sim a partir do reconhecimento de imagens arquetípicas equivalentes, permitindo uma justaposição simbólica legítima.

Sendo assim, as aproximações que os africanos faziam entre as suas divindades com os santos católicos – sendo o catolicismo a religião oficial do Brasil naquele período – não apenas possibilitavam camuflar suas práticas, mas também proporcionavam uma adaptação do culto às suas divindades ao encontrar formas aceitáveis de expressão dentro da ótica cristã imposta.

Dessa forma, um devoto de Iansã – orixá associada aos ventos, raios e tempestades – poderia prestar seu culto diante da imagem de Santa Bárbara, cuja iconografia também evoca o fogo celeste e o poder dos trovões. E para um observador externo, trataria apenas de uma devoção católica, enquanto, no plano simbólico, permanecia viva a relação com o orixá.

Essas aproximações, também permitiam um outro recurso importante: a de conseguirem realizar grandes festejos ou ritualísticas nos dias em que os santos católicos estavam sendo reverenciados – enquanto os brancos passavam o dia ocupados na igreja, em suas missas em honra a seus santos, os negros poderiam fazer o mesmo com suas divindades longe dos olhos do colonizador.

O sincretismo, também como uma ferramenta inteligente de sobrevivência simbólica, vai além de uma combinação de crenças. Pois, por meio dele, os escravizados mantinham os elementos de suas divindades vivas e possibilitava passá-los adiante, mesmo sob a vigilância opressora do regimento vigente. Era uma tática de camuflagem que continha, sob as imagens católicas, os símbolos de uma cosmologia ancestral que se recusava a se extinguir.

Por isso, as interrelações não eram feitas ao acaso, assim como Iansã foi relacionada a uma santa protetora de raios e tempestades. São Jorge na Bahia, por exemplo, foi sincretizado com Oxóssi, por seus elementos serem similares: São Jorge é um santo guerreiro, que carrega uma lança e é protetor de seus devotos contra o mal. Enquanto Oxóssi, embora caçador, também carrega lança e é o protetor de seu povo, inclusive o clã dos *Odé* (caçadores) na África é o clã responsável pela proteção da comunidade. Assim, ao falar de São Jorge o devoto estava falando, de maneira velada, de Oxóssi.

Renato da Silveira também relaciona esse sincretismo ao patronato de São Jorge aos trabalhadores de metalurgia que, no início do século XIX, eram grande parte compostos por negros devotos de Oxóssi. E estes eram obrigados a participar da festividade de Corpus Christi em procissão sob a bandeira do santo guerreiro. Sobre essa festividade o autor continua nos contando que:

> [...] a uma certa altura, a festa passou a começar secretamente pela manhã, na roça da Barroquinha, com o Padê, rito para Legba/Exu, o mensageiro, para os ancestrais ilustres, para toda a comunidade, para o mundo; prosseguia pela tarde, com a participação dos confrades da Barroquinha no grande cortejo cristão, continuava à noite, com a festa de Odé/Oxóssi disfarçada de culto a São Jorge, e era concluída com um grande banquete comunitário. (Silveira, 2006, p. 356).

Desses movimentos de aproximações e adaptações de cada grupo de africanos nos territórios em que chegaram, surgiram diferentes manifestações religiosas em diversos momentos e locais do país, aos poucos organizadas pelos encontros de tradições, inclusive as dos povos originários do Brasil, ao longo da história. Desenvolvendo, assim, diferentes cultos com estruturas próprias espalhadas pelo território brasileiro como o Tambor de Mina no Maranhão, o Batuque no Rio Grande do Sul, o Nagô-Egba em Pernambuco, a Umbanda no Rio de Janeiro, o Candomblé na Bahia, entre muitos outros.

A origem da palavra candomblé é incerta, porém a etnolinguista Yeda Pessoa relaciona o termo ao étimo banto *kandómbé-lé* que teria o significado de louvar ou rezar (Castro, 2022, p. 181). A palavra é reconhecida como um termo português pela Academia Brasileira de Letras (ABL, 2025) e o dicionário Michaelis traz a definição “Religião africana introduzida no Brasil nos primórdios do século XIX pelos nagôs, bantos etc.” (Candomblé, 2025).

O candomblé é uma religião brasileira estruturada a partir de heranças africanas, organizada e estabelecida na Bahia. Surge como uma maneira de continuar e preservar a cultura e práticas religiosas de alguns grupos étnicos africanos no novo território. O termo *barco* utilizado no título deste subtópico tem referência a como é chamado o grupo de pessoas que passa junto pelo processo iniciático do candomblé ketu. Em uma alusão simbólica ao retorno espiritual desses adeptos ao local de origem de seus ancestrais, já que foi através de barcos que eles foram trazidos para o solo brasileiro.

Assim como acontece na África, onde cada região, reinado, família ou clã tem sua maneira de praticar seus costumes, na diáspora ocorreu de maneira semelhante.

Muitas etnias africanas foram trazidas e espalhadas pelo território brasileiro, sendo que cada grupo étnico trouxe suas próprias tradições. E, contrariando o desejo do colonizador, houve muita troca de saberes entre os diferentes grupos, que se reuniram para perpetuar seus costumes.

Com o tempo, as organizações religiosas começaram a se desenvolver e se estruturar em diferentes tradições, mantendo uma separação étnico-política para designar a qual localidade e tradição cada grupo teria como origem africana. No candomblé, podemos encontrar diversas denominações/famílias, chamadas de nação.

Segundo Agenor Miranda, “o termo candomblé é também genérico, pois engloba ‘nações’ diversas, tais como Angola, Kêtu, Congo, Jêje, Ijexá, Grunci, para citar somente as mais conhecidas” (Rocha, 2000, p. 21). Essa observação nos permite compreender que candomblé é uma religiosidade de caráter abrangente, que agrupa uma variedade de tradições e liturgias.

Na mesma linha, Yeda Pessoa categoriza as nações tendo como base principal as diferenças de repertório linguístico, classificando-as em “BANTO ou CONGO-ANGOLA; EWE-FON ou MINA-JEJE; YORUBÁ ou NAGÔ-KETU-IJEXÁ” (Castro, 2022, p. 179).

E, de modo complementar, Roger Bastide em seu livro “Candomblé da Bahia”, distingue as nações de acordo com aspectos rituais e musicais:

> Angola, Congo, Gege (isto é, Ewe), Nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala ioruba, da Costa dos Escravos), Queto (ou Ketu), Ijexa (ou Ijesha). É possível distinguir estas "nações" umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual (Bastide, 1978, p. 15).

De forma geral, podemos agrupar então, essas tradições, em três conjuntos principais:

a) Os Yorubá/Nagô – que cultuam Orixás e podem se intitular nação Ketu, Ijexá, Efon, entre outros;
b) Os Daomeanos/Jeje – que cultuam Voduns e podem se intitular nação Jeje-nagô, Mahin, Mina, entre outros;
c) Os Bantos – que cultuam Inkisses e podem se intitular nação Angola, Congo-angola, entre outros.

Essas categorias, contudo, não são resultado de uma simples reprodução, pois a forma como o culto se estabelece no candomblé ijexá, por exemplo, não é a mesma forma exata de culto que um dia foi ou que ainda é realizado entre o povo Ijexá na África. Houve intercâmbio de práticas e mudanças significativas no processo de organização do culto no Brasil. Como nos ressalta o historiador Edison Carneiro: “são expressões e cargas culturais de certos grupos que viveram encontros aculturativos intra- e interétnicos, tanto nas regiões de origem quanto na acelerada dinâmica de formação da chamada cultura afro-brasileira” (Carneiro, 2008, p. XVI).

Em contrapartida, os saberes ancestrais africanos são fortemente preservados, através da tradição oral, passados de geração em geração. Voltando ao nosso exemplo: o que faz uma nação se intitular ijexá é o fato de seu culto conservar os saberes que remontam aos conhecimentos do povo de Ijexá na África. O historiador José Beniste nos confirma essa perspectiva ao afirmar que a liturgia do candomblé “está apoiada em solo racional e seguro, pela maneira quase que impassível como foi preservada através de gerações. Isto se deve à sua inviolabilidade e à convicção de que a eficácia do culto depende da exatidão de sua conduta.” (Beniste, 1997, p. 22). Tal afirmação demonstra a importância que é para o adepto do candomblé em preservar, da melhor forma possível, suas práticas ancestrais.

Portanto, tais nomenclaturas que estabelecem vínculo étnico servem como formas de organização da religiosidade: para referenciar as diferenças das bases litúrgicas entre as nações ao mesmo tempo que enaltece as origens de cada uma. Ao passo que todas as nações se organizam de maneira semelhante, semelhanças essas que as unem como uma mesma prática religiosa, o candomblé. Assim, o candomblé se revela como uma tradição plural, cujas variações expressam a riqueza de uma mesma herança espiritual.

Neste trabalho focaremos nas práticas do Candomblé Ketu, que, segundo a tradição oral, tem origem com três mulheres africanas libertas: *Iyá* (mãe) *Kalá*, *Iyá Detá* e *Iyá Nassô*. O Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, também conhecido pelo seu nome em yorubá *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Casa de Força da Mãe Nassô Oká), considerado o primeiro terreiro de candomblé ketu. Iyá Nassô, título dado à sacerdotisa responsável pelo culto ao Orixá Xangô – principal divindade cultuada pela família real de Oyó, tido como seu ancestral divino – no palácio do *Alafim* (rei), desempenhou um papel importante na organização deste candomblé e por isso o terreiro leva seu nome.

Contudo, se Iyá Nassô era uma sacerdotisa de Xangô vinda do reino de Oyó, por que a nação é chamada de Ketu e tem como patrono o orixá Oxóssi? A oralidade aponta que antes de se estabelecer no bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador – Bahia, a *egbé* (comunidade) se organizava nos fundos da Igreja da Barroquinha, localizado no centro histórico de Salvador, Bahia. Nessa época, organizados como uma irmandade católica pois, além de serem pressionados a abandonar suas tradições africanas para se adequar ao regime colonial e evitar represálias, irmandades católicas tinham certos privilégios, por isso, podem também ter se organizado desta maneira visando "certamente um posicionamento menos discriminado na nova sociedade" (Silveira, 2006, p. 289). E como formas de preservar seus ritos e costumes, se instalou um culto neste local, mantendo vivo o seu legado ancestral e a ligação com suas raízes, mesmo que de maneira velada.

Os primeiros a iniciar tal processo, enquanto culto doméstico, foram os que vieram do reino de Ketu, entre eles membros da realeza que prestavam culto ao orixá Oxóssi, patrono de sua família. E então, em seguida chegaram os de Oyó, estabelecendo o culto a Xangô.

Para a mudança de endereço, dos fundos da igreja da Barroquinha para o bairro Engenho Velho da Federação, podemos elencar 3 principais motivos:

a) O crescimento da comunidade e chegada de novos devotos de novas divindades, trazendo a necessidade de espaço maior;
b) Questões de segurança, com o crescimento da comunidade do entorno aumentava a chance de represálias por realizar um culto africano, que nesse período sofria maior perseguição do governo;
c) E os levantes contra a escravização, incluindo a revolta dos malês que teve os filhos de Iyá Nassô enquanto participantes[12], trouxe a necessidade de mudança para um local mais afastado.

Ponto sendo, ao se estabelecer nas terras em que hoje ainda se encontra o terreiro, foi determinado que Oxóssi seria o senhor da terra (Ilé) e rei da nação – reconhecendo o dono da terra, o primeiro a chegar –, enquanto Xangô seria o patrono do templo/casa (Ilê) – reconhecendo o processo de organização litúrgica vindo de Oyó, através de Iyá Nassô. E podemos encontrar esse processo histórico registrado no livro "Candomblé da Barroquinha", de Renato da Silveira:

[12] Fato este que fez Iyá Nassô deixar o país e retornar a África com seus filhos. Passando a liderança do terreiro a sua filha, Iyá Marcelina.

> [...] desde que Iyá Nassô, representando a casa real de Oyó, foi consagrada a iyalorixá da Barroquinha, entre 1835 e 1840, quando então foi articulado um grande acordo entre os adeptos dos orixás das casas reais de Oyó e Ketu, realizando o coroamento de um esforço de décadas e de vários personagens, muitos dos quais jamais saberemos o nome (Silveira, 2006, p. 411).

Nesta movimentação, foi organizada uma estrutura religiosa que uniu cultos distintos, e até então separados, de forma harmônica em um único local. Pensando em como o culto aos orixás se estabelecem em regiões distribuídas pelo território africano e que no terreiro cada orixá tem sua casa (local de culto), podemos entender o terreiro como uma maneira de recriar uma *mini África* em território brasileiro.

Como nos conta Juana Elbein em seu livro *Os Nagô e a Morte*:

> Foram os Ketu que implantaram com maior intensidade sua cultura na Bahia, reconstituindo suas instituições e adaptando-as ao novo meio, com tão grande fidelidade aos valores mais específicos de sua cultura de origem, que ainda hoje elas constituem o baluarte dinâmico dos valores afro-brasileiros. (Santos, 2002, p. 28).

Esse culto estabelecido por Iyá Nassô, Iyá Detá e Iyá Kalá, é até então reconhecida como a primeira casa de candomblé ketu, servindo de modelo para as que se formaram posteriormente. Além de suas descendentes, sacerdotisas (Iyalorixás), filhas do terreiro de Iyá Nassô, que fundaram seus próprios templos seguindo as diretrizes da casa-mãe. Por sua vez, essas casas também geraram uma nova prole de sacerdotes, que iniciaram seus cultos e tiveram filhos... e assim se dá a continuidade ao legado, perpetuando os conhecimentos ancestrais africanos que remontam a tempos imemoriais.

Partindo dessa premissa, cada terreiro, além de pertencer a uma nação específica, também está vinculado a uma casa matriz, que abastece seus descendentes de diretrizes que estabelecem as práticas ritualísticas realizadas por aquele templo em específico, conservando as tradições dentro daquela linhagem espiritual em específico.

Dito isso, as práticas aqui descritas podem diferenciar em alguns detalhes de como são realizadas em outras casas, mesmo sendo de uma mesma nação. A nação estabelece a liturgia e certos elementos rituais essenciais, chamadas de fundamentos, que sustentam a tradição e definem sua identidade étnica ancestral.

A título de facilitar o entendimento, podemos comparar esse contexto a um costume corriqueiro: imaginemos uma família que tem como hábito almoçar

macarronada aos domingos. A receita é passada de geração em geração – o filho aprende com a mãe e reproduz essa macarronada com seus filhos. Os temperos podem variar, mas, no final, ainda é uma macarronada sendo servida no almoço de domingo, preservando sua essência. Assim também pode ocorrer nos terreiros: cada casa mantém os fundamentos, mas adaptações de alguns aspectos podem ocorrer de acordo com sua própria tradição familiar e experiência. Bem como os próprios africanos que aqui chegaram e tiveram que moldar seus conhecimentos para existir em um novo território e formato de sociedade, mas ainda reverenciando seus saberes ancestrais.

Sendo assim, mesmo com certas diferenças nos detalhes, a essência permanece no sentido e no simbolismo da liturgia praticada nas casas de nação ketu. E, embora, muitas das práticas que descreveremos adiante neste estudo possam ter origem em uma casa matriz específica, são os motivos essenciais destas práticas – aquele ponto em comum que conecta toda a nação e sua ancestralidade – que desperta nosso interesse. É nessa aproximação que reside a profundidade desse conhecimento.

Araketu ê! Fara imorá! (Povo de Ketu! Se abracem, se unam!).

Essa cantiga (Orin) acima é entoada em ritos festivos e comemorativos. Quando esse orin é cantado todos os filhos de Ketu se levantam, se cumprimentam e trocam bênçãos. Louvando e celebrando a nação, seu patrono e seus ancestrais. Trazendo essa sensação de pertencimento e união. E, ainda no símbolo do barco espiritual que evocamos neste subtópico, fazemos alusão ao retorno da sabedoria que foi aqui legado pela ancestralidade ao se unirem para estabelecer essa religiosidade mantendo os antigos saberes vivos.

2.2 Ara-Aiyê – A constituição do ser

Contam os mais velhos que no início de tudo, após a criação da Terra, Olodumare incumbiu a Oxalá de criar os seres humanos. Disse-lhe para ir ao Aiyê e buscar um material para esculpir o corpo do homem. Oxalá tentou criar o homem do ar, mas ele se desvaneceu. Tentou com madeira e pedra, mas ficou muito duro. Tentou com fogo, mas se consumiu. Até com água tentou e nada. Tudo que Oxalá tentava não dava certo. Nanã, orixá antiga e muito sábia, vendo as tentativas de Oxalá sugeriu que ele usasse a lama do fundo do lago. E assim Oxalá fez: moldou o ser humano usando o barro. Deu certo! Não era mole demais ou duro demais e não

desapareceria de repente como o fogo ou o ar. Oxalá feliz foi contar para Olodumare que soprou seu *Emi* (alma) nas narinas do ser humano e então ele adquiriu vida.[13]

Esse itan nos conta que um indivíduo, residente da Terra (Ara-Aiyê) é constituído de corpo e alma – o corpo sem alma não vive, é só lama moldada, e a alma sem corpo não permanece, é só um sopro. O que vai ao encontro da visão de Jung que diz "A psique depende do corpo, e o corpo depende da psique" (Jung, 2013a, p. 14, OC 16, §1). Além disso, mostra como a coletividade está envolvida na existência da humanidade, precisou do material (lama) de Nanã, do esforço de Oxalá e da vontade de Olodumare para que o resultado esperado fosse alcançado.

> 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, OC 8)

No candomblé o corpo é um território sagrado. Ele é visto como ser vivente do mundo físico, mas ainda assim interligado ao mundo espiritual, inclusive, é visto como meio de expressão dele: cada gesto, dança, marca ritual e canto é uma linguagem que se comunica com o orun. É pelo corpo que o sujeito comunga com os ancestrais, com os orixás e com sua própria essência. Assim como é através do corpo que o invisível traz mensagens: não é incomum o corpo sinalizar com um mal-estar ao indivíduo que ele tenha comido ou feito algo que não deveria, para então evitar no futuro.

Além disso, o sujeito não existe sendo único, faz parte de uma complexidade maior, onde a natureza, a espiritualidade, a ancestralidade e a coletividade se entrelaçam e sustentam sua existência. Como relatado por Vogel, Mello e Barros:

---

[13] Itan baseado no conhecimento oral de terreiro. Mas é possível encontrar uma versão no livro *Mitologias dos Orixás* (Prandi, 2001, p. 196).

> 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)

E Juana Elbein nos mostra também que tudo que existe no Aiyê – 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), que também se aproxima das ideias junguianas, pois Jung diz que "assim também a psique pressupõe o corpo para que suas imagens possam viver." (Jung, 2014a, §618, OC 8).

Portanto, a perspectiva do candomblé entende que o ser humano está profundamente entrelaçado ao mundo que o cerca. E se algo nessa conexão é abalada, todo o entrelace pode padecer. E os orixás surgem aqui para trazer equilíbrio e harmonia para tudo que existe no mundo, através da retribuição: enquanto os devotos realizam suas ofertas e os orixás, intercessores de Olodumare, vierem trazendo sua força (axé) "com suas danças, animar as noites do terreiro, a vida continua." (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 27).

Dito isso, vamos a como a psicologia de Jung tem entendimento da dinâmica psíquica do ser humano. Nessa perspectiva encontramos duas instâncias: consciente e inconsciente, e o núcleo de cada uma dessas instância seria o *ego* (eu) e o *self* (si-mesmo), respectivamente. Neste caso o ego é o senso de eu, de identidade pessoal, o conjunto de aspectos de uma pessoa que constitui a ela a ideia de si. Enquanto o *self* é a designação do eu que é todo, tanto que abarca os aspectos que fogem do campo consciente se tornando invisível, inconsciente. "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." (Jung, 2015b, §796, OC 6).

Ou seja, o *self* é ao mesmo tempo a totalidade do indivíduo – a soma de seus aspectos, incluindo o consciente e o inconsciente – e o núcleo inconsciente que é par complementar do ego. Para facilitar o entendimento das elaborações que faremos neste trabalho, daqui em diante, ao utilizarmos o termo *si-mesmo* estaremos nos referindo especificamente ao aspecto total do ser e ao utilizarmos o termo *self* estaremos nos referindo especificamente ao núcleo inconsciente.

Essas instancias – *self* e ego –, em condições normais, se relacionam constantemente mantendo uma coerência complementar, mas se algo perturba essa coerência pode acarretar males ao sujeito. Sobre isso, Jung diz:

> 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, OC 6)

É interessante também, notar que o autor, ao discorrer sobre o dogma da trindade cristã e ao relacionar seus aspectos arquetípicos com a dinâmica self-ego, diz 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, OC 11). Jung está argumentando que, sendo o Pai relacionado ao Self/Si-mesmo e o Filho relacionado ao Ego, estabelece então que o ego faz parte da totalidade sem ser totalmente, mas é através do contato com essa instância que o ego pode se encaminhar para a autorrealização de ser inteiro.

Trazendo essa discussão para o contexto do candomblé, podemos aproximar a ideia de pai/self/inconsciente com o duplo espiritual e a ideia filho/ego/consciente com o corpo físico. Mas Jung traz também a terceira parte da trindade, sobre isso ele diz:

> A realidade psicológica consta dos seguintes termos: Pai, Filho e Espírito Santo. Posto o "Pai", segue-se, logicamente, o "Filho", mas o "Espírito Santo" não resulta logicamente do "Pai" nem do "Filho". É forçoso concluir que este último constitui uma realidade particular, que se baseia num pressuposto diferente. De acordo com a antiga doutrina, o Espírito Santo é vera persona, quae a filio et a patre missa est [verdadeira pessoa, enviada pelo Pai e pelo Filho]. O processio a patre filioque [o ato de proceder do Pai e do Filho] é uma inspiração e não uma geração, como no caso do Filho. Esta representação um tanto estranha corresponde a uma distinção que se fazia, na Idade Média, entre corpus (corpo) e spiramen (respiração); o que se entendia por spiramen era muito mais do que um simples "sopro". O que se designava desse modo era a anima, que é uma espécie de sopro, como o próprio termo anima (ἄνεμος = vento) indica. Tal sopro é, antes de mais nada, uma atividade do corpo, entendida porém como realidade autônoma, e constituindo uma substância (ou hipóstase) paralela ao corpo. Com isto se queria dizer que o corpo vive, sendo a vida representada como uma entidade autônoma associada, ou seja,

> como uma alma independente do corpo. Aplicando essa concepção à fórmula da Trindade, [...] deveríamos dizer: Pai, Filho e Vida, a qual procede de ambos ou é vivida por ambos. (Jung, 2013b, §197, OC 11)

Aqui, relacionamos então a vida (espírito santo) com o axé. Onde o axé é vivido e movimentado por ambas as instâncias, mantendo a dinâmica ocorrendo.

Sobre isso, Beniste traz que o axé é 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, Elbein diz 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” (Santos, 2002, p. 37).

O axé permeia a tudo e a todos, em todo o universo. É através do axé que a vida existe e se movimenta. Essa energia é neutra, nem negativa nem positiva, é pura energia. E Exu, o detentor do poder de Olodumare, é quem dinamiza o axé. Pois ele é “o grande princípio dinâmico na cosmovisão do candomblé.” (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 7). É reconhecido, então, o papel de Exu enquanto intermediário e propulsor dessa força. Pois Exu enquanto o princípio dinâmico é quem produz o movimento que é necessário a vida.

Nesse contexto, Exu aparece como o princípio do movimento e a manifestação do provocador. Sua função é ser o vetor do axé, forçando a dinâmica da vida a sair da estagnação, manifestando-se frequentemente no conflito e na ambiguidade, representando a encruzilhada. Ao personificar o instinto indomado e o elemento de desordem, Exu atua como o motor que impulsiona o ser humano à mudança. Ele é aquele que traz à tona o que está escondido e reprimido para criar uma tensão que promove o impulso para que a vida possa seguir seu curso. Sendo, portanto, o agente divino que prepara o caminho para a totalidade.

Assim como o axé permeia o aiyê e estabelece a relação com o orun, essa força em movimento encontra um paralelo com a psicologia complexa: a energia psíquica. Também conhecida como *libido*, é o impulso que mantem a dinâmica psíquica acontecendo, sendo a energia psíquica de modo geral, a força que promove o processo psíquico. Jung traz a definição de “é a intensidade do processo psíquico, seu valor psicológico. Mas não se trata de valor atribuído por considerações morais,

estéticas ou intelectuais.” (Jung, 2015b, §869, OC 6). Enquanto Paolo Pieri, em seu *Dicionário Junguiano*, estabelece a libido como “o motor de toda manifestação humana natural e cultural.” (Pieri, 2002, p. 293)

Em *Psicologia do Inconsciente*, ao falar sobre a energia poderosa que uma imagem primordial envia à consciência, Jung 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” (Jung, 2011, §108, OC 7).

Jung 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, OC 7).

Portanto, os arquétipos são estruturas psíquicas coletivas que se manifestam em símbolos culturais diversos. O orixá, nesse sentido, pode ser compreendido como a expressão cultural arquetípica e um mediador entre o mundo pessoal e o coletivo, a força que age na singularidade do sujeito e nos padrões universais da alma yorubá. Para o povo de terreiro, 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 tem a capacidade de se manifestar e interferir na individualidade e coletividade humana.

Retornando ao conceito de axé do candomblé, tudo é movido por ele. Mas a energia tende ao dinamismo, ao mesmo tempo em que tende a conservação. O desejo do adepto é manter o dinamismo, o movimento do axé. Se o axé se estagna, provoca um distúrbio. Uma das maneiras de manter o axé em movimento é através das comidas votivas, ofertadas aos orixás, que então em retribuição movimentam o axé. Essas comidas são elaboradas, apresentadas, cantadas e rezadas da mesma maneira que os ancestrais faziam no passado, transportando de volta quem oferta até a origem. Podemos entender aqui, então, 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. Interessante notar que as danças ritualísticas são feitas em roda e o movimento é o anti-horário, ilustrando bem esse retorno e reconexão com os princípios que fundam a existência. Cada prática ritualística, portanto, reforça o elo entre os mundos, entre o que foi, o que é e o que será, pois o axé não pode estagnar, precisa se movimentar – no eterno ir e vir – para gerar transformações.

Esse retorno ao princípio é também um reconhecimento da ancestralidade, o início daquilo que caracteriza os aspectos coletivos em que o indivíduo pode estar inserido, assim sendo também uma forma de reconhecimento da identidade do sujeito candomblecista. Como mencionado no tópico anterior, a ancestralidade informa as raízes do indivíduo que contribui para ele ser quem é hoje.

Esse processo de retorno pode ser compreendido, à luz da psicologia complexa, como uma reaproximação de imagens arquetípicas através da cultura africana. Não se trata de regressão, mas de reconexão com núcleos simbólicos que estruturam a psique coletiva de uma população. É o que 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, OC 16, § 252)

Assim sendo, perante uma atitude consciente de repressão – ameaçando a um esquecimento de suas raízes – uma atitude complementar brota do inconsciente, neste caso de aproximação, reconduzindo o sujeito à totalidade de seu ser.

Quando do nascimento de um novo ser humano e ao observar seu desenvolvimento podemos observar características que se assemelham a seus pais, avós, outros parentes próximos, ou um comportamento coletivo atribuído a grupos que pertence e assim por diante. Assim também o é na cultura africana: se uma pessoa, por exemplo, nasce em Osogbo – terra de Oxum – ela naturalmente é considerada descendente de Oxum e isso influencia nas características individuais e coletivas dessa pessoa e daquela comunidade. Enquanto isso, no culto do candomblé ketu estruturado no Brasil, por não conseguir determinar essas características por nascimento, a forma de determinar a ascendência mítica de um indivíduo é através do *Merindilogum* (jogo de búzios) e assim como na África essa ascendência traz

características pertinentes ao orixá determinado. 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 *òrun* (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 itans sobre os orixás, as histórias passadas de geração em geração nos terreiros não são apenas narrativas simbólicas: são mapas psíquicos de orientação existencial. Cada orixá representa um aspecto que se manifesta no indivíduo como característica, potencialidade, desafio ou ensinamento. Ao identificar-se com determinado orixá, o adepto entra em contato com as particularidades dessa divindade e assim possibilita o acesso aos atributos de sua própria psique. De tal modo, o itan não só explica, ele revela e estrutura. Ele dá contorno simbólico ao inominável e orienta o processo de autoconhecimento.

O sequestro e posterior dispersão da população negra, durante o período de escravização, provocou a separação de famílias e a angústia da ruptura com suas raízes. A concepção do candomblé propicia a (re)formação de uma família, raiz e ancestralidade a qual se voltar, oferecendo ao sujeito uma possibilidade terapêutica por meio da reconstrução de seu senso de pertencimento. Estabelecendo a noção de identidade ao mesmo tempo que fortalece laços afetivos. Não é por acaso que sacerdotes e sacerdotisas são chamados de Babalorixás (pai de orixá) e Iyalorixás (mãe de orixá)[14], respectivamente, eles se tornam definitivamente pais e mães dos adeptos, reproduzindo as características que estabelecem essa relação. E com mãe e pais, vem também irmãos, irmãs, tios, tias, 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 afirma Barros e Teixeira (2008, p. 106):

> 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

[14] Embora o termo se refira a orixá é muito comum ouvirmos chamar esses sacerdotes/isas de pai de santo e mãe de santo. Devido ao sincretismo de longa data entre orixá e santo católico, se tornou comum tratar orixá e santo como termos sinônimos.

> 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.

Como mencionado, da mesma maneira que herdamos características e aspectos de nossos pais, as características dos orixás regentes também podem ser percebidas em seus devotos. A palavra orixá, conforme a oralidade ensina, significa o *protetor da cabeça*, indicando que a divindade se responsabiliza em cuidar e guardar o orí de seu devoto.

Podemos dividir o orí em duas partes: o *Orí Odê*, a cabeça física, e *Orí Inú*, a cabeça espiritual. Como nos confirma Márcio de Jagun, em seu livro *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).

Inú significa “interior, interno, no íntimo de. É usado no sentido de expressar algo íntimo.” (Beniste, 2011, p. 380). *Odê*, vem do yorubá *Òde* que tem a conotação de algo de fora, externo, Beniste, em seu dicionário, traz o significado de “lado de fora da casa” (Beniste, 2011, p.557). Com isso, a cabeça física, é a cabeça que já conhecemos, a que é constituída dos aspectos físicos do sujeito – aquilo que é externo, visível. E a cabeça espiritual é a instancia que compõe o destino e personalidade do indivíduo – aquilo que é interno, íntimo. Mas ambos os orí compõe a mesma cabeça em sua totalidade, portanto, Orí é matéria e espírito.

Sendo assim, a forma como o Orí se constitui fornece uma ressonância simbólica com a anatomia psíquica: enquanto o Orí Odê atua como o campo da consciência (Ego) voltado ao mundo externo, o Orí Inú constitui a profundidade do inconsciente (Self), guardião do destino e da essência íntima. A interrelação dessas instâncias revela que o Orí, em sua totalidade, é a expressão viva do Si-mesmo - a unidade que abarca o indivíduo, consciente e inconsciente, matéria e espírito, em um esforço contínuo de integração e equilíbrio.

O orí é, dessa forma, a divindade individual mais importante, pois se houver desequilíbrio no orí muitos problemas podem ser acarretados ao sujeito. Existe um ensinamento na oralidade do candomblé que diz: nada consegue interferir na decisão do orí. Por isso, que ao cultuar orixá, além de promover a movimentação de axé, propicia também um alinhamento e aproximação da divindade com o orí na intenção de protegê-lo de influências negativas que causem distúrbio. Afinal “o Orixá não pode atuar de forma positiva sobre a cabeça de um filho se essa pessoa estiver com a cabeça ‘fraca’.” (Rocha, 2000, p. 97).

E os distúrbios no orí podem levá-lo a tomar decisões que trazem mazelas ou que afastam o sujeito de seus desígnios. Mas para além das mazelas individuais, o orí conturbado pode tomar decisões que causem mal a coletividade, com comportamentos que atrapalham a boa convivência com a sociedade e ambiente.

Como vimos, na cosmologia do candomblé, saúde não se restringe à ausência de doença, mas se manifesta como o equilíbrio entre os elementos que constituem o indivíduo: o corpo, o orí, o axé, 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 reconstituição do fluxo de axé e a restauração das conexões vitais do indivíduo com o mundo – o axé circula, o destino se cumpre e a comunidade convive bem e garante sua continuidade.

Portanto, a constituição do ser, para o candomblé, não pode ser compreendida sem considerar o entrelaçamento entre o visível, o invisível, a herança ancestral e a responsabilidade coletiva. Esse olhar ressoa com a perspectiva da psicologia complexa, que também reconhece a totalidade como caminho de cura. Assim, ao compreendermos esses fundamentos, somos convidados a seguir refletindo nas possibilidades de existência, saúde e sentido.

Essa aproximação entre os saberes de matriz africana e a psicologia complexa não busca estabelecer uma equivalência, mas sim um diálogo que, ao reconhecer possíveis ressonâncias simbólicas, valorize a riqueza própria de ambos os sistemas. Os saberes do candomblé, longe de serem folclóricos ou periféricos, revelam-se como uma tecnologia – enquanto conjunto de saberes que são aplicados para um determinado fim – espiritual de profundo alcance existencial, psicológico e coletivo. Ao olharmos para seus fundamentos, estamos também reconhecendo formas ancestrais de cuidar, conhecer e ser.

No próximo capítulo, seguiremos nos aprofundando nas práticas que expressam esses fundamentos no cotidiano dos terreiros, buscando compreender como o candomblé promove saúde por meio de seus rituais, símbolos e vínculos. Afinal, é no corpo vivido da tradição que os fundamentos se tornam experiências transformadoras.

Orixá Jé Jé Yawô (Orixá foi feito, foi feito Yawô), essa é uma parte de um orin que é cantado quando uma pessoa, ou um grupo, passou pelos ritos iniciáticos do candomblé ketu e está sendo apresentado ao mundo, no momento de sua primeira aparição pública após se tornar omorixá. Indica essa concepção de que orixá e yawô são feitos juntos, mesmo orixá existindo há tempos imemoriais, ele está feito, nascido ali, no corpo daquele yawô, que por sua vez está também (re)nascido, feito, para uma nova vida – conectada a espiritualidade e ancestralidade africana.

3 Práticas de Saúde – Ilerá

Ilerá é o aportuguesamento da palavra yorubá *Ìlera* que em tradução literal significa saúde (Beniste, 2011, p. 374). Como já vimos, a saúde – tanto para o candomblé quanto para a psicologia complexa – está relacionada a harmonia de vários aspectos. A falta dessa harmonia é que causa a doença. Neste capítulo desenvolvemos através das práticas de saúde, como é identificado a desordem e como é a busca da estabilidade. E assim, ilustrar as possibilidades de promoção a saúde integral. Passamos por formas de diagnósticos, substâncias medicamentosas e processos terapêuticos que envolvem limpeza, mudanças de hábito, comunidade, natureza e autoconhecimento.

3.1 Merindilogum

Contam os mais velhos que, após a separação entre aiyê e orun, os deuses não recebiam mais oferendas de seus filhos que viviam na dimensão física. Os humanos não faziam mais suas ofertas e os orixás não tinham forças para ajudar seus filhos. Sem a proteção dos orixás, as mazelas assolavam o aiyê e os homens, que viviam doentes, pobres e infelizes. Um dia então, Exu determinado a resolver essa situação foi até Orumilá saber o que poderia ser feito. Orumilá, a divindade que é testemunha do destino de todos os seres, disse que Exu tinha que pegar 16 búzios (conchas), ir em 16 locais diferentes e conhecer 16 histórias. Cada história traz com ela uma sabedoria que vai ajudar os humanos em seus caminhos e seus destinos (Odú). E assim Exu fez, recolheu os odú e ensinou aos homens a reconhecerem-nos interpretando como os 16 búzios caíam ao serem lançados. Os filhos dos orixás então puderam saber todos os dias os desígnios dos deuses e como agradá-los. Quando jogavam os búzios sabiam o que fazer para afastar os males que os ameaçavam. Eles recomeçaram a fazer suas oferendas e os orixás estavam satisfeitos e felizes. Foi assim que Exu trouxe aos homens o jogo de búzios e se tornou o mensageiro entre os reinos.[15]

Nesse itan, podemos entender a origem do oráculo como uma revelação simbólica de sua própria estrutura: a palavra (Ofó) através dos itans, o caminho (Odú) e a mediação (Exu). Cada elemento e o conjunto deles é um operador de cura.

---

[15] Itan baseado no conhecimento oral de terreiro. Mas é possível encontrar outras versões, como a encontrada em *Mitologias dos Orixás* (Prandi, 2001, p. 78).

Orumilá é a divindade associada ao oráculo por ser a divindade que testemunha o destino dos seres humanos, mas é Exu, por ser o mensageiro que transita entre os reinos, quem responde ao jogo de búzios, também chamado de merindilogum. Exu, na cosmologia Yorubá é o primogênito de Olodumare, aquele que carrega os poderes do Ser Supremo, para fiscalizar e executar os desígnios divinos. Exu é, portanto, o intermediador entre os mundos físico e espiritual, trazendo as mensagens e levando as oferendas.

O jogo de búzios funciona da seguinte maneira: o babalorixá ou a iyalorixá e o consulente irão se sentar um na frente do outro estando com o oráculo entre eles. O consulente dirá seu nome completo e data de nascimento para se identificar ao jogo. O sacerdote faz as evocações necessárias e joga os 16 búzios em uma superfície que acomode a queda. De acordo com a posição em que cada uma dessas conchas toma ao cair corresponderá a um odú que vai de 1 a 16. E cada odú, por sua vez, corresponde a caminhos possíveis de análise, como nos confirma José Beniste (1999, p. 101) “Cada ODÙ tem uma personalidade definida, impondo tendências e determinado ÒRÌṢÀ que responderá no jogo para se pronunciar sobre suas mensagens. Conhecer a natureza dos ODÙ e dos ÒRÌṢÀ é fundamental para uma análise correta das mensagens.”. O odú, com os itans a que se refere, traz o tema central da questão que leva o consulente até ali e a partir de então perguntas serão feitas e respostas serão dadas, com novos lançamentos das conchas se necessário.

Nesse processo, o consulente entra em contato com aspectos que não estava percebendo ou estava negligenciando sobre si mesmo. Uma verdadeira revelação de aspectos ocultos a sua consciência. Assim, o oráculo não é apenas um instrumento de adivinhação, no sentido de prever o futuro, mas sim um dispositivo ritual que manifesta mensagens do invisível.

Como já estabelecido, a relação saúde-doença está intimamente ligada à harmonia de diversos aspectos individuais e coletivos. Essa relação, por sua vez, pode ser compreendida pela dinâmica do axé que se movimenta entre sujeito e natureza, pois, “Acreditam os adeptos do candomblé que a saúde e o bem-estar só serão restabelecidos após o cumprimento de certas obrigações rituais que formalizem e, a partir daí, equilibrem a relação entre o indivíduo e seu orixá.” (Barros; Teixeira, 2008, p. 110). E quem determina essas obrigações a serem cumpridas é o merindilogum.

Figura 3 – Merindilogum[16]



Fonte: exposição “Asé, caminhos de fé” de autoria da fotógrafa Paula Eliane.

Durante o jogo de búzios, Exu está em contato com a totalidade do consulente – orí, ancestralidade, orixás, etc. – e transmitindo as mensagens divinas através do oráculo para ser interpretado pelo sacerdote ou sacerdotisa. Nesse processo, a pessoa não recebe apenas uma mensagem passivamente, mas sim participa ativamente da consulta. O pai ou mãe de santo, a partir da leitura oracular, identifica a mensagem que se conecta com o distúrbio vivido pelo consulente, indicando que aspecto precisa ser equilibrado, que ao ser transmitida é reconhecida e contextualizada pelo consulente.

Como exemplo, a queda dos búzios pode mostrar a existência de uma relação conflituosa, enquanto o consulente vivencia um problema no ambiente de trabalho. O pai ou mãe de santo ao questionar sobre conflitos possibilita o reconhecimento do consulente que contextualiza a presença de tensão entre colegas ou com a chefia no âmbito profissional.

Também podemos observar semelhante dinâmica de construção compartilhada de sentido na psicoterapia junguiana, como nos relata Jung:

[16] Registro fotográfico do momento em que os búzios são jogados, lançados, para a interpretação de suas quedas pelo Babalorixá.

> O primeiro passo é a anamnese, como se costuma fazer na medicina em geral, e principalmente na psiquiatria, isto é, uma tentativa de recompor, da maneira mais completa possível, o material histórico do caso. No entanto, o psicoterapeuta ainda não se dá por satisfeito com esses fatos. Não só ele conhece perfeitamente as contingências de um depoimento de testemunhas, como também as fontes particulares de erro que representam os depoimentos em causa própria, isto é, os depoimentos do paciente, que consegue – voluntária e involuntariamente – pôr em primeiro plano fatos, de cuja credibilidade em si não podemos duvidar, mas que, em vista da patogênese, também podem desorientar. Neste sistema de representações, todo o seu ambiente pode estar incluído com um valor positivo ou negativo, como se houvesse uma combinação inconsciente nesse sentido. Em todo caso, temos que estar preparados para não ouvir justamente o mais importante. Por 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, OC 16, §194).

Na consulta com o merindilogum, considera-se o ser humano em sua complexidade. Atuando como um recurso fundamental para entender essas complexidades através das mensagens espirituais e determinar o melhor processo para restaurar a saúde. E ao receber a orientação dos búzios, é comum que se prescrevam práticas como limpezas, oferendas e rituais, uma vez que a consulta ao oráculo demanda uma ação necessária para restaurar o equilíbrio perdido.

Mas, não raras são as vezes em que o consulente recebe do oráculo a mensagem de que seus comportamentos são os que estão causando desequilíbrio em seu ser. Neste caso, o merindilogum aponta quais são esses comportamentos e como o consulente pode corrigi-los, inclusive mediando algum conflito coletivo, como no exemplo anterior: se identificado que os conflitos estavam ocorrendo mediante a um comportamento do consulente, este será aconselhado a mudar tal comportamento para a transformação necessária acontecer.

Assim como, na psicologia analítica, enquanto processo prático e terapêutico da psicologia de Jung, quando o indivíduo, em diálogo com o terapeuta, percebe ou lhe é apontado atitudes e comportamentos que estão causando o distúrbio do qual se queixa, recebe, então, a oportunidade de realizar as mudanças que precisa.

Contudo, existem situações em que a racionalidade não é mais capaz de fornecer um caminho terapêutico eficaz, resta se voltar para os conteúdos irracionais da psique como orientação. Sobre isso, Jung afirma:

> Nada disso impede, naturalmente, que se prossiga com a normalização e a racionalização até onde for possível. Com um resultado terapêutico satisfatório, provavelmente pode dar-se o caso por encerrado. Se assim não for, a terapia não terá outro recurso a

> não ser orientar-se pelos dados irracionais do doente. Neste caso, a natureza nos servirá de guia, e a função do médico será muito mais desenvolver os germes criativos existentes dentro do paciente do que propriamente tratá-lo. (Jung, 2013a, p. 53, OC 16, §82)

Aqui, o autor, está afirmando que reconhece nos aspectos irracionais mensagens do self que proporcionam caminhos terapêuticos ao paciente, que por sua vez, ao segui-los pode resolver suas questões.

Aproximamos novamente, então, o conceito de self da psicologia complexa com o orí do candomblé, pois o orí enquanto uma instancia espiritual que determina o destino ou missão do sujeito no Aiyê, pode trazer através da divinação do jogo de búzios as possíveis decisões e comportamentos que o consulente está tomando que desviam de seu caminho determinado.

Assim como, na psicologia complexa temos o desvio das direções do self, que afastam o indivíduo da realização do si-mesmo, enquanto uma causa para os distúrbios psíquicos do sujeito. Sobre isso, Jung traz que:

> [...] o si-mesmo tem o caráter de algo que é um resultado, uma finalidade atingida pouco a pouco e através de muitos esforços. Assim, pois, representa a meta da vida, sendo a expressão plena dessa combinação do destino a que damos o nome de indivíduo: não só do indivíduo singular, mas de um grupo, em que um completa o outro, perfazendo a imagem plena. (Jung, 2014b, §404, OC 7).

Nessa perspectiva, entendemos que o self pode enviar mensagens ao ego do sujeito, apontando os movimentos necessários para a integração dos aspectos conscientes com o si-mesmo inconsciente. Dentre as ideias de Jung sobre como reconhecer essas mensagens do inconsciente, o que mais se aproxima do funcionamento do oráculo do candomblé é o conceito de sincronicidade – usado pelo próprio autor para abrir diálogo com outros oráculos, como o I Ching e a Astrologia.

Jung define a sincronicidade como “em primeiro lugar, a simultaneidade de um estado psíquico com um ou vários acontecimentos que aparecem como paralelos significativos de um estado subjetivo momentâneo e, em certas circunstâncias, também vice-versa.” (Jung, 2016, §850, OC 8). Ou seja, se trata de dois ou mais eventos externos que não tem relação causal entre si, mas que de uma forma ou de outra o sujeito estabelece uma conexão significativa.

Como na consulta oracular em que ocorrem dois fatos: um sendo a situação em que uma pessoa está vivendo e o outro é o ato de lançar búzios sobre uma superfície. E mesmo que um fato não cause o outro, a forma como as conchas caem

na superfície resulta em uma mensagem que ressoa significativamente na vida do consulente.

Nesse caso, o oráculo não causa a situação e nem a situação causa o oráculo, ambos existem em separado, mas o que os conecta é o sentido revelado no momento ritual que produz significação ao encontro. Portanto, o merindilogum opera como um sistema acausal, simbólico e relacional, convergindo com como a sincronicidade é descrita.

Assim, mesmo que a sincronicidade esteja ancorada em uma compreensão ampliada da psique e o oráculo em uma ação divina efetiva, ambos sustentam a possibilidade de encontrar mensagem reveladoras que ressoam com o interior do sujeito e que podem contribuir para realizar as mudanças necessárias.

Jung também traz os sonhos, como uma outra forma de captar mensagens vindas do inconsciente. Ao discorrer sobre uma resistência aos métodos racionais de tratamento, ele nos conta que:

> Nestes casos, o que viso, em primeiro lugar, são os sonhos. Não o faço por teimosia, por querer resolver as coisas por meio dos sonhos custe o que custar, ou por ter uma teoria misteriosa a respeito do sonho, que predetermina o que deve acontecer, mas simplesmente porque não tenho outra saída. Não sei a que mais recorrer. [...] Mas na prática é um aviso importante, que indica ao paciente em que direção aponta o inconsciente. (Jung, 2013a, p. 55, OC 16, §86)

Diferente da sincronicidade, que precisa de um evento externo para atribuir significado, os sonhos são manifestações espontâneas da psique. Mas ambos trazem à consciência aquilo que ainda não foi percebido pelo sujeito e que pode ser essencial diante de certos desequilíbrios, ao se desviar daquilo que foi estipulado pelo si-mesmo.

> Os sonhos contêm imagens e associações de pensamentos que não criamos através da intenção consciente. Eles aparecem de modo espontâneo, sem nossa intervenção e revelam uma atividade psíquica alheia à nossa vontade arbitrária. O sonho é, portanto, um produto natural e altamente objetivo da psique, do qual podemos esperar indicações ou pelo menos pistas de certas tendências básicas do processo psíquico. Este último, como qualquer outro processo vital, não consiste numa simples sequência causal, sendo também um processo de orientação teleológica. Assim, podemos esperar que os sonhos nos forneçam certos indícios sobre a causalidade objetiva e sobre as tendências objetivas, pois são verdadeiros autorretratos do processo psíquico em curso. (Jung, 2014b, §210, OC 7).

O sonho não depende da vontade do consulente. Ele surge como espelho da dinâmica consciente do sujeito, apresentando causas e possíveis direções. Na perspectiva junguiana, analisar um sonho e entender essa dinâmica, não é uma tarefa fácil, Jung explica que:

a) é necessário utilizar a interpretação do próprio sonhador aos elementos presentes no sonho:

> Quero chamar a atenção para o fato de que não é seguro interpretar um sonho sem percorrer todos os detalhes de seu contexto, com todo o cuidado possível. Nunca aplique nenhuma teoria, mas pergunte sempre ao paciente como ele se sente em relação às imagens que produz. Pois os senhores sempre se referem a um problema particular do indivíduo, sobre o qual há um julgamento consciente, da mesma forma que o corpo reage quando comemos demais ou não comemos, ou quando o maltratamos. Os sonhos são a reação natural do sistema de autorregulação psíquica. (Jung, 2015a, §248, OC 18);

b) o analista enriquecer os símbolos trazendo seus complementos interpretativos, se baseando no que já conhece da história e dinâmica psíquica do sonhador:

> Se quisermos interpretar um sonho corretamente, temos de possuir um conhecimento acurado da consciência nesse preciso momento, porque o sonho encerra o seu complemento inconsciente, ou seja, o material constelado no inconsciente em correlação com o estado momentâneo da consciência. Sem este conhecimento é impossível interpretar um sonho de maneira correta e satisfatória – a não ser, naturalmente, por um feliz golpe do acaso. (Jung, 2014a, §477, OC 8);

c) e as ampliações simbólicas dos elementos possíveis através dos “símbolos universalmente humanos, capazes de renascerem, autóctones, em cada indivíduo e em todas as épocas” (Jung, 2014a, §476, OC 8).

No terreiro, os sonhos também são reconhecidos como formas legítimas de comunicação com o mundo espiritual. O sonho é compreendido como uma forma de orientação vindas do orí, dos ancestrais ou dos orixás diretamente ao sonhador. Os sonhos, nesse contexto, são levados ao sacerdote ou sacerdotisa e escutados com reverência para serem interpretados. O pai ou a mãe de santo, então, utilizará de seus conhecimentos dos símbolos presentes na cosmologia do candomblé para decifrar a mensagem do sonho. E, se necessário, confirmará seu conteúdo com o oráculo.

Percebemos, então, que tanto o merindilogum quanto os sonhos compartilham uma mesma função: formas de contato com o invisível para revelar os caminhos possíveis para uma cura através de expressões simbólicas da alma. Além disso,

colocam o participante ativo no processo de transformação, responsabilidade assumida a partir da interpretação e da ação diante do que foi revelado.

Contudo, sonhos e oráculo diferem quanto ao seu funcionamento: enquanto o sonho emerge espontaneamente da dinâmica psíquica, o oráculo se constitui como um dispositivo ritual, mediado e intencional, inscrito em uma cosmologia específica.

Tanto a psicologia de Jung quanto o candomblé, nessa situação, compreendem que a cura não é um processo de eliminação do sintoma, mas de transformação da relação do sujeito consigo mesmo, com sua história, com seus vínculos e com as forças invisíveis que o constituem. Ter uma revelação, seja por um evento significativo ou por sonho, é, portanto, um gesto de reconexão com a alma – e um convite a trilhar, conscientemente, o caminho de volta à própria essência.

Com isso, entendemos que a consulta ao merindilogum é, por si só, uma prática que visa a produção de saúde. Não há separação entre o diagnóstico e a terapêutica e entre a revelação e a responsabilidade. Pois, o jogo de búzios, ao revelar o conflito causador do distúrbio, força o ego do consulente a confrontar sua responsabilidade. E ao tomar ciência dos aspectos que está desequilibrando o seu ser, trazendo a doença e o infortúnio, práticas são prescritas, ações são exigidas e o axé é mobilizado para que a saúde possa ser restaurada.

3.2 Sassanha

Contam os mais velhos que Orumilá, aquele que sabe do destino dos seres humanos, estava precisando de um servo para realizar uma tarefa. Ossain, o médico conhecedor dos segredos das ervas, se prontifica. Orumilá então leva Ossain para sua casa e pede para que ele desmate o terreno para prepará-lo para novas plantações. Ossain passa o dia inteiro no terreno e a noite quando Orumilá vai verificar o trabalho vê que Ossain não o fez. Orumilá pergunta por que ele não fez o que pediu. E Ossain lhe responde que todas as plantas, todas as folhas e ervas têm propósitos e não podem ser destruídas. Ele começa a apontar para cada uma enquanto diz “essa serve para curar dor de cabeça, essa para dor de dente, essa para febre...”. Orumilá fica impressionado com o conhecimento de Ossain e decide pedir para que, a partir

de então, ele fique ao seu lado durante as consultas oraculares, para mostrá-lo os melhores remédios para tratar os seus consulentes.[17]

O itan nos ilustra bem como é a importância que as ervas possuem no culto de candomblé ketu. As *Ewe* (folhas) são mais do que seres vegetais, são portadoras de axé. Elas são elementos sagrados, indispensáveis às práticas ritualísticas, que produzem transformações. Como reforça o antropólogo e babalorixá José Flávio Pessoa de Barros em seu livro *A Floresta Sagrada de Ossain* "Os vegetais estabeleceriam a ligação entre as diferentes matérias, pertencentes a natureza humana e divina, isto é, uma relação entre os *ará òrun* (ancestrais e orixás) e os *ará ayé* (seres humanos), os habitantes do *ORUM* e os habitantes da Terra." (Barros, 2011, p.89).

Diante dos atributos terapêuticos e espirituais que possuem, podem ser utilizadas inteiras, queimadas em brasa para uso de sua fumaça, maceradas para usar seu sumo em unguentos e banhos, fervidas em água quente para chás, entre outras formas.

Sendo assim, as ervas passam por preparações específicas baseadas no uso que terão. Precisa-se saber o horário certo de colhê-las, quais folhas e como serão usadas. Pois, ao usá-las – bebendo seu chá, passando no corpo, ou através do uso da fumaça de sua queima – as suas propriedades, o seu axé, são transmitidas ao indivíduo, afetando-o em diferentes níveis.

Podemos pensar, por exemplo, no boldo, vegetal amplamente conhecido pelo senso comum de suas propriedades terapêuticas no tratamento de males do fígado e digestão ao ser usado em forma de chá. No candomblé, é também chamado de Tapete de Oxalá ou *Ewe Babá* (folha do pai) e usado liturgicamente "em banhos de purificação e, especialmente, nos candomblés de origem jêje-nagô, nos *àgbo* dos iniciados" (Barros, 2007, p. 154).

Cada ewe tem seu atributo espiritual e está sob o domínio de um ou mais orixás, mas a única divindade que tem poder sobre os atributos é Ossain. E orins devem ser cantados para que desperte o axé das folhas que são preparadas para o uso.

> Uma a uma, são entoadas as estrofes das canções que louvam as espécies vegetais presentes nos rituais religiosos sob as mais

[17] Itan baseado no conhecimento oral de terreiro. Mas é possível encontrar outras versões, como a encontrada em *Mitologias dos Orixás* (Prandi, 2001, p. 152)

> diversas formas: abluções, banhos, beberagens e infusões. As folhas sagradas, para que cumpram o seu papel transformador, necessitam, entretanto, da música sagrada, despertando o poder nelas contido. (Barros, 2011, p.62)

Figura 4 – Sassanha[18]



Fonte: exposição “Asé, caminhos de fé” de autoria da fotógrafa Paula Eliane.

Através do que é cantado, o poder de Ossain é evocado para transformar a folha ou o mix delas na ferramenta que trará o efeito desejado. Esse ritual de cantar a folha é chamado comumente de *Sassanha*, *Sassain* ou *Sassanhe*, corruptelas de *Asá Ossain* (Celebração/homenagem a Ossain). Neste caso, o ritual de sassanha é a alquimia que transforma a erva em remédio – enquanto substância que gera a transformação de um estado em outro. E assim como acontece com as fórmulas químicas que encontramos em farmácias, é necessário saber a relação entre propriedade, quantidade e ativação para que o fármaco tenha um determinado resultado.

Conforme podemos encontrar na Política Nacional de Medicamentos (PNM) a definição de medicamento como “Produto farmacêutico com finalidade profilática,

[18] Registro fotográfico do momento em que a sassanha está sendo realizada: neste momento cantigas estão sendo entoadas enquanto o babalorixá manipula as folhas – macerando no pilão para retirada de seu sumo.

curativa, paliativa ou para fins de diagnóstico" (Brasil, 2001, p.36) e do uso racional de medicamento como "o processo que compreende a prescrição apropriada; [...] a dispensação em condições adequadas; e o consumo nas doses indicadas, nos intervalos definidos e no período de tempo indicado" (Brasil, 2001, p. 37).

Na categorização, as folhas são organizadas em pares baseadas em seus atributos: masculinas e femininas e em *ewe eró* (folha calma) e *ewe gún* (folha agitada) – também chamadas de frias e quentes respectivamente. A depender do caso do consulente, um ou outro tipo, ou uma junção deles, é receitado para obter o equilíbrio energético.

O antropólogo José Flávio Pessoa de Barros, em seu livro *Ewé Òrìsà*, traz um exemplo de uso desses vegetais na preparação de um *Agbô* (banho/infusão de ervas) onde são colocadas as seguintes folhas:

a) Ewe Peregun, uma folha masculina atribuída ao orixá Ogum e é do tipo gún;
b) Ewe Toto, masculina atribuída a Oxóssi e Yemanjá e é do tipo eró;
c) Ewe Rinrin, feminina atribuída a Oxalá e Oxum e é do tipo eró;
d) Ewe Owu, feminina atribuída a Oxalá e é do tipo gún;
e) Ewe Tetéregun, masculina atribuída a Oxalá e é do tipo gún;
f) Ewe Awurepepe, feminina atribuída a Oxalá e Oxum e é do tipo eró;
g) Ewe Ogbó, masculina atribuída a Oxóssi e Ossain e é do tipo gún;
h) Ewe Gboró Ayabá, feminina atribuída a Yemanjá e é do tipo eró.

Como podemos observar são oito folhas distintas, com suas próprias características necessárias ao intento da infusão. Quatro delas são quentes (gún) e quatro são frias (eró), entre masculinas e femininas, sendo quatro de cada também, "denotando, portanto, o equilíbrio que está implícito na cosmovisão e classificação dos vegetais pelos grupos étnicos de origem jêje-nagô." (Barros, 2007, p. 31).

Neste caso, é levado em consideração a harmonia nas propriedades da substância produzida, tanto quanto, na necessidade atual de quem recebe. Pois, em casos em que o consulente esteja necessitando ser acalmado, por exemplo, poderá ter na mistura uma quantidade maior de ervas do tipo eró para gerar o efeito desejado. A relação harmônica entre aspectos complementares é essencial para a produção de saúde do indivíduo.

Na psicologia de Jung podemos encontrar algo semelhante: a dinâmica psíquica é composta de aspectos opostos e complementares que se contrabalanceiam entre si. Como nos confirma o autor:

> Tudo o que é humano é relativo, porque repousa numa oposição interior de contrários, constituindo um fenômeno energético. A energia, porém, é produzida necessariamente a partir de uma oposição que lhe é anterior e sem a qual simplesmente não pode haver energia. Sempre é preciso haver o alto e o baixo, o quente e o frio etc., para poder realizar-se o processo da compensação, que é a própria energia. (Jung, 2011, §115, OC 7).

Essa dinâmica, quando em desarmonia, tende a enrijecer um aspecto do sujeito impedindo o fluxo energético – processo esse também chamado de unilateralidade – com isso, gerando o adoecimento. E assim como em um caso de infecção, em que o corpo, para combatê-la, pode reagir com uma febre, a psique, em uma tentativa de resolver a unilateralidade, provoca uma atitude compensatória ao aspecto enrijecido. No processo terapêutico, portanto, é de extrema necessidade encontrar na dinâmica psíquica do sujeito as atitudes inconscientes compensatórias que podem iluminar e integrar os aspectos que o indivíduo bloqueou. Pois é “assim que liga consciente e inconsciente. O resultado é a ascensão pela chama, a transmutação através do calor alquímico, a gênese do ‘espírito sutil’. É esta a função transcendente, que nasce da união dos opostos.” (Jung, 2014b, §368, OC 7).

Assim como na sassanha o canto é o que desperta o axé das folhas, a função transcendente, no campo psíquico, desperta forças adormecidas da alma. Em ambos os processos, a transformação não é mecânica, mas depende desse despertar: sem o canto, a folha permanece em sua dimensão puramente botânica e sem a união dos opostos, a psique permanece em sua unilateralidade. Portanto, sassanha e função transcendente operam como alquimias que transmutam o estado do ser, tendo como componentes a integração entre o corpo e a natureza – tanto externa quanto interna.

Retornando, então, para o uso das ervas no candomblé, tem uma frase que é bastante conhecida entre os adeptos que é *Kosí Ewe! Kosí Orixá*! (Sem folha! Sem Orixá!). Reafirmando a importância que os vegetais têm no culto dos orixás, ao ponto de afirmar que sem elas não existe orixá, o culto não existe. Revelando também que a vida só floresce quando há respeito e convívio harmônico com a natureza. E ainda o profundo respeito à natureza que estrutura essa religiosidade: cuidar do meio ambiente é cuidar do orixá e da comunidade.

Pois, além do uso individual das ervas no âmbito ritualístico e terapêutico, também pode ser realizada coletivamente: em forma de banho, por exemplo, utilizado como preparação para festividades e rituais iniciáticos. Momento em que cada adepto despeja a mistura em seu corpo em um ato de purificação e equilíbrio de suas energias

pessoais. Ato esse que fortalece a saúde integral da comunidade, reafirmando mais uma vez que no Candomblé não há separação entre corpo, espírito, natureza e coletividade.

3.3 Ebó

Contam os mais velhos que certa vez Orumilá (orixá do oráculo) e Ossain (orixá das folhas) estavam em um confronto para saber qual dos dois era mais importante. Enquanto Orumilá se vangloriava por conhecer o destino de todos, pois só ele sabe os desígnios de Olodumare, Ossain dizia que sem ele não haveria cura para as diversas angústias e enfermidades que assolam a todos, pois somente ele sabia dos segredos das folhas. Para acabar com a disputa determinaram que trouxessem seus filhos primogênitos, para que pudessem ser enterrados durante 30 dias. No final desse tempo, aquele que tivesse sobrevivido seria declarado vencedor, declarando o pai o orixá mais importante. O filho de Orumilá se chamava Oferenda. Orumilá consultou o oráculo para saber como seu filho se salvaria. Foi orientado a oferecer *ebós* (oferendas) com vários alimentos enquanto durasse o teste. E assim ele fez, colocou as ofertas nos locais determinados todos os dias. Exu, o mensageiro, levou cada ebó feito para o lugar onde Oferenda estava enterrado, assim o filho de Orumilá não passava fome e poderia sobreviver ao teste. O filho de Ossain se chamava Remédio. Ele não tinha o que comer, pois seu pai não consultou o oráculo e não fez ebós. Mas entregou ao seu filho, ervas poderosas que tratariam de qualquer enfermidade. Remédio passou alguns dias apenas utilizando as ervas de seu pai, mas depois de um tempo, fraco e desnutrido, propôs à Oferenda que dividisse a comida com ele, em troca não responderia quando chamassem ao final do teste. Oferenda aceitou. E assim aconteceu, quando chegou o dia, ambos foram chamados, mas somente Oferenda respondeu. Dando vitória a seu pai. Remédio saiu depois e Ossain questionou por que não respondeu. E ele contou ao pai o acordo feito. Pois, mesmo que as ervas sejam remédios poderosos e estivesse munido delas para se curar de diversas mazelas, não estava preparado para a falta de alimento, o que fez de Oferenda e seu pai vitoriosos.[19]

[19] Itan baseado no conhecimento oral de terreiro. Mas é possível encontrar outras versões, como a encontrada em *Mitologias dos Orixás* (Prandi, 2001, p. 450).

Embora muitos itans ilustram a importância das oferendas no contexto religioso do candomblé ketu. Escolhemos o itan acima pelo entendimento de que mesmo que as ervas também tenham sua relevância no processo de reestabelecimento do bem-estar, o ebó acaba sendo uma ritualística proeminente nesse quesito. Toda oferenda feita para os *ara-orun* (residentes do orun) tem como objetivo reforçar a interconexão entre orun e aiyê e proporcionar a movimentação de axé, provocando as mudanças necessárias – seja no âmbito individual, coletivo e/ou ambiental.

Ebó é o termo que significa oferenda em geral, mas dentre as que são realizadas no candomblé ketu, existe um tipo que normalmente recebe essa nomenclatura: um processo que visa limpar/retirar as mazelas, más energias e demais influências negativas que possam estar desequilibrando a saúde de uma pessoa. Relacionado a essa ritualística, Barros e Teixeira trazem que:

> A sua realização é concebida pelo povo-de-santo como o meio eficaz de promover uma mudança de estado, isto é, retirar os males, a poluição ou sujeira através da purificação do corpo, afastando os possíveis elementos responsáveis pela instalação da desordem, propiciadores do “corpo aberto”, assim controlando os distúrbios indicadores de doença ou desequilíbrio. (Barros; Teixeira, 2008, p. 131).

Esse processo consiste em passar certos elementos pelo corpo do consulente, cada um desses elementos é escolhido categoricamente baseado no resultado esperado da ritualística, que foi apontado no merindilogum. E como todos os outros procedimentos, demanda especificidades como um local apropriado e preparado para a sua realização – a depender do tipo de ebó a ser efetuado o local de sua prática é precisamente especificado – e cânticos relacionados ao propósito são entoados enquanto o oficiante passa os elementos pelo corpo do consulente, que permanece silenciosamente de pé.

Sará Ré Ébó Kunan! (O ebó no seu corpo funciona!). Essa é a parte de um orin que pode ser cantado enquanto um ebó é realizado. Estabelecendo o intento de alcançar a transformação desejada através dos processos executados nessa ritualística.

É interessante notar que normalmente esse é o processo primevo, que antecede outras ritualísticas que estejam receitadas ao consulente, como o banho de ervas ou borí. Ou seja, ao iniciar um tratamento, primeiramente o consulente passa pela limpeza de seu corpo – entendendo aqui a integralidade do sujeito, onde corpo abrange todos os aspectos desse indivíduo – seguindo para uma próxima cerimônia.

Após a realização do procedimento, os elementos são levados até um local que foi designado pelo oráculo – ato esse que é normalmente chamado de despachar – para ser recepcionado por Exu que então entregará a quem lhe é de direito. No ato de despachar aquilo que foi retirado da pessoa enferma, os elementos são entregues através dessa oferenda para que tais aspectos que a impactavam negativamente sejam transmutados no orun. O axé sendo energia pura, mas que de algum modo estava trazendo malefícios, é retirado do consulente e entregue ao orun para que retorne de maneira que o beneficie.

Assim sendo, o ebó não é a cura em si, mas a ponte energética que permite ao axé ser mobilizado para a mudança. O ato de realizar e despachar o ebó, estimulado pela dinâmica de Exu, retira o axé conflitante do consulente e o devolve integrando harmonicamente ao seu sistema. Ao completar a transmutação, o ebó encerra a desordem e abre caminho para uma nova realidade interna e externa.

Funcionamento esse que nos retorna ao conceito de função transcendente de Jung, onde duas atitudes opostas, sendo uma consciente e outra inconsciente, gera uma tensão que provoca transformação.

> Mas neste ponto do processo, produz-se um efeito compensador, de saúde, que sempre me enche de admiração, como se fosse um milagre. Face à tendência perigosa e desagregadora, o mesmo inconsciente coletivo dá origem a uma reação em contrário, na forma de um processo centrador, caracterizado por símbolos inconfundíveis. (Jung, 2013a, p. 117, OC 16, §219)

Neste caso, o resultado dessa tensão, aquilo que une os opostos, é chamada de símbolo. E sobre o símbolo Jung traz a seguinte ideia:

> Se a expressão inconsciente permanecer intacta, formará a matéria-prima não para um processo de resolução, mas de construção, e ela se tornará o objeto comum da tese e da antítese. Tornar-se-á um conteúdo novo que dominará toda a atitude, acabará com a divisão e obrigará a força dos opostos a entrar num canal comum. E assim acaba a suspensão da vida, ela pode continuar fluindo com novas forças e novos objetivos. [...] A matéria-prima elaborada pela tese e antítese e que une os opostos em seu processo de formação é o símbolo vivo. (Jung, 2015b, §916-917, OC 6).

Portanto, o símbolo é complexo por si só, pois ele é tanto consciente quanto inconsciente, ao mesmo tempo, carregado de informações de todas as funções psíquicas e da percepção interna e externa do indivíduo, trazendo significados que afetam, esse indivíduo, de maneira integral.

Sendo assim, o símbolo, enquanto ponte entre consciente e inconsciente, encontra função análoga com o ebó, que conecta aiyê e orun. Unimos então, o símbolo e o ebó enquanto fatores intermediários e integradores, ao mesmo tempo pertencentes, de duas dimensões que se interconectam, provocando mudanças de estado necessárias.

O ebó, deste modo, é um ato de reintegração: restabelece a circulação do axé e devolve ao indivíduo aquilo que é essencial para uma existência saudável. Assim como, o símbolo, na psicologia junguiana, que além de resolver um conflito, o transforma em sentido. O que antes era causa de sofrimento se torna ferramenta para abrir novos caminhos.

Figura 5 – Ebó[20]



Fonte: exposição “Asé, caminhos de fé” de autoria da fotógrafa Paula Eliane.

Comumente após o ebó de limpeza o indivíduo toma um banho de ervas, que foi previamente preparado com base nas suas necessidades, como ilustrado no tópico anterior (3.2), para repor energias propícias ao seu reequilíbrio. Com isso,

[20] Registro fotográfico de uma entrega, uma oferenda, realizada com o intuito de provocar as mudanças desejadas. Por questões de segredos sagrados, não é possível ter uma representação visual do processo sendo realizado, mas a imagem apresentando um ebó disposto em solo sagrado, traduz o intuito do processo em si: matéria que se transforma em elo entre mundos.

compreendemos com mais profundidade o que é trazido no itan que abre esse tópico: Remédio e Oferenda estão intrinsicamente conectados e sua relação é favorável a saúde.

Como observamos, muitos são os fatores que envolvem a dinâmica saúde-doença, observar o contexto em que o sujeito está inserido é de suma importância. Podemos entender isso tanto na questão da totalidade subjetiva do ser, quanto na dinâmica social-ambiental em que está inserido. O ebó, além de sua função de purificação e transformação, é também uma prática de reconexão ecológica. Relembrando que o ser humano não está separado da natureza, mas é parte integrante de um sistema vivo.

Ao utilizar de elementos como alimentos, bebidas, folhas e outros elementos da terra para depois devolvê-los ao ambiente, a ritualística não realiza apenas uma cura pessoal, mas participa de um processo harmônico mais amplo que envolve o ambiente e a comunidade: pois, com esses elementos, da natureza externa, o indivíduo movimenta sua natureza interna/pessoal, com a ajuda da comunidade – já que precisa de alguém para oficiar o procedimento, não podendo fazer em si mesmo – e depois reintegra devolvendo esses elementos a natureza externa – que fará seu trabalho de decomposição, transmutando esses elementos em outros, mantendo o movimento ecológico funcionando. E espiritualmente falando, cada elemento utilizado carrega em si um axé, e sua devolução ritualizada ao mundo é uma forma de restabelecer o fluxo entre o aiyê e o orun. Ao manter o axé em um ciclo natural, a comunidade reafirma seu pertencimento a um universo vivo e interrelacionado.

Nessa perspectiva, compreendemos o ebó, também, como um ato ecológico sagrado, reconhecendo que a saúde humana depende da saúde da terra. O cuidado com o meio ambiente é, então, parte essencial do cuidado com o corpo e com o espírito. Como bem nos lembra Jung:

> Realmente é impossível fazer o tratamento da alma e da personalidade humana, isolando umas partes do resto. Nos distúrbios psíquicos talvez apareça com maior clareza do que nas doenças físicas, que a alma é um todo, onde tudo depende de tudo. Com a sua neurose, o doente não nos põe em presença de uma especialidade, mas de toda uma alma, e com ela, de todo um mundo; essa alma depende dele, e sem ele nunca será possível entendê-la satisfatoriamente. [...] Por mais que tentemos concentrar-nos no mais pessoal da pessoa, a nossa terapia não teria sentido sem a pergunta: de que mundo vem o nosso doente, e a que mundo deve ele ajustar-se? O mundo é uma realidade que transcende a pessoa, e uma

> psicologia essencialmente personalística nunca poderá fazer-lhe justiça. (Jung, 2013a, p. 110, OC 16, §212).

Ou seja, tanto na dimensão espiritual do ebó quanto na terapêutica junguiana, a ideia do indivíduo isolado não encontra campo para existência. Pois, embora o mundo transcenda o sujeito, um está em constante relação com o outro. A experiência humana só faz sentido no contexto dessa realidade. É nela que a pessoa constrói sua identidade, seus valores e seu modo de ser. A relação entre ambos, portanto, é de interdependência: o mundo fornece o horizonte no qual a pessoa vive e se realiza, e a pessoa, por sua vez, dá significado ao mundo por meio de sua consciência e de suas ações.

Seguindo ainda essa ótica, podemos destacar um processo alimentar na dimensão simbólica do ebó. Muitos elementos utilizados são retirados em natura do ambiente, mas muitos outros são “alimentos preparados ritualmente” (Barros; Teixeira, 2008, p. 131), elaborados nas cozinhas de axé.

Os alimentos, dessa forma, ao mesmo tempo em que nutrem o corpo, alimentam o orixá e fortalecem o axé. Reforçando, mais uma vez, essa integração entre corpo, espírito e ambiente. O ato de cozinhar, preparar e oferecer a comida tem um sentido de comunhão – é a transformação da matéria através da energia desprendida no fazer, mediada pelo cuidado e pela intenção.

Vale notar, que no contexto alimentar, há momentos específicos em que certos preceitos alimentares se tornam indispensáveis, seja para a preparação de uma oferenda, seja para a participação em rituais iniciáticos. Tais restrições – como evitar determinados alimentos, jejuar, ou consumir ingredientes específicos – cumprem uma função semelhante àquela observada nos tratamentos médicos, nos quais o corpo precisa se preparar para um procedimento. Assim como um paciente precisa ajustar sua dieta antes de uma cirurgia ou em casos de diabetes e hipertensão, o adepto do candomblé segue certas prescrições alimentares que visam harmonizar seu corpo com axé que se pretende movimentar.

E aqui voltamos ao processo do ebó mais uma vez, que junto com o processo de “esfriar o corpo”, que consiste em passar um tempo aguardando, descansando, em “um ritual de separação da vida ordinária e cotidiana, de preparação para entrada em uma instância ou domínio extraordinário,” (Barros; Teixeira, 2008, p. 130), são partes da preparação do corpo para os procedimentos seguintes.

Esses preceitos não têm caráter punitivo, mas educativo e equilibrador. Eles ensinam o sujeito a se observar e a reconhecer os ritmos da natureza. A prática ritual do ebó, nesse sentido, funciona simbolicamente como um lembrete de que não é possível promover saúde fora da reciprocidade: tudo o que se oferece retorna, e tudo o que se consome carrega uma energia que nos constitui e que em algum momento precisa ser devolvido.

Portanto, assim como o psicoterapeuta junguiano busca reestabelecer o diálogo entre consciente e inconsciente, no candomblé, por meio do ebó, é visado reestabelecer o diálogo entre o humano e o mundo natural. A ritualística do ebó mostra que toda cura é também um retorno: retorno a uma harmonia perdida, à escuta do corpo, à comunhão com a terra e ao diálogo com o invisível. Nele, o alimento se torna oferenda, a oferenda se torna símbolo, e o símbolo se torna caminho de transformação. O ebó é, então, o reestabelecer da circularidade do viver – o fluxo contínuo entre corpo e alma, natureza e espírito, entre o que foi, o que é e o que ainda pode vir a ser.

3.4 Borí

Contam os mais velhos que Odudua criou o mundo e Oxalá criou o ser humano. Ele fez o tronco, as pernas, os pés, os braços e as mãos. Pois as genitálias, o coração, o fígado e até o sangue em seu devido lugar. Olodumare deu o sopro da vida, mas o ser humano ainda não estava pronto, lhe faltava propósito, personalidade, faltava a cabeça! Olodumare então ordenou a Ajalá que moldasse a cabeça. E assim foi feito. Ajalá molda as cabeças e cada novo ser humano, após receber o sopro de Olodumare, passa na casa de Ajalá para pegar sua cabeça. Mas Ajalá faz todo o tipo de cabeça. Se ele está inspirado faz cabeças bem-feitas e se está bêbado faz cabeças tortas. Faz cabeças mal assadas, muito assadas, faltando barro, com muito barro, secas demais, molhadas demais. Olodumare determinou que cada ser humano escolhesse a sua cabeça para poder viver no aiyê. Assim, não tem um ser humano com uma cabeça igual a de outro.[21]

Esse itan tem um ensinamento muito importante: existe uma infinidade de tipos de cabeças, cada uma com suas características e propósitos e é o próprio ser humano

[21] Itan baseado no conhecimento oral de terreiro. Mas é possível encontrar outras versões, como a encontrada em *Mitologias dos Orixás* (Prandi, 2001, p. 470)

quem as escolhe. Se escolhe um bom orí tem uma boa vida e se escolhe um mal orí, encontrará mais dificuldades.

Sendo assim, o orí é a divindade pessoal de um sujeito, origem de seus predicados e de seu destino enquanto vivente do aiyê. 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 nos 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)

Um exemplo prático para entendimento é: um indivíduo que não tem caminho predeterminado para conquistar riqueza financeira, mas que decide direcionar todos os seus esforços a esse propósito, terá complicações na vida, se frustrará e impedirá a si próprio de seguir por um caminho harmônico e próspero, mesmo que sem riqueza material. Ao passo de que um indivíduo que possua esse caminho predeterminado, se não tomar as decisões propícias para que isso aconteça, também se verá em desarmonia com seu destino.

O autor complementa:

> Há pessoas nitidamente dotadas de muita sorte, mas nem sempre são as mais prósperas. Assim como há aquelas que visivelmente lutam muito para conseguir algo na vida. No entanto, são realizadas. Ou seja, apesar de o *odú* de nascimento ser aparentemente desfavorável, é a conduta que o homem adota perante a vida que determina suas realizações. (Jagun, 2015, p. 63)

Para evitar as más decisões, para fortalecer a cabeça e alinhar o indivíduo ao seu caminho, o orí é alimentado através da ritualística do borí. O borí é o processo conhecido como *dar de comer a cabeça*: ebó + orí (dar oferenda a cabeça) – ebó, conforme já elaborado anteriormente, se relaciona com o alimentar, ao mesmo tempo que o processo do borí por si só visa nutrir e fortalecer o orí, essas nuances fortalecem a ideia de a cabeça comer.

Com isso, qualquer ato de fazer oferenda a cabeça é um borí. Contudo, há um formato específico em que esse nome é atribuído:

Após o consulente descansar o corpo – processo em que a pessoa se desconecta da rotina diária, das questões do cotidiano –, realizar os ebós necessários

e tomar o banho de ervas, veste-se de branco e é encaminhado para sentar-se em uma *ení* (esteira) forrada com um lençol branco. Essa ení está em um local sagrado que possui axé – podendo ser um quarto de santo ou o barracão[22] –, rigidamente limpo e preparado para esse ritual. O babalorixá ou iyalorixá é quem oficia, acompanhada da comunidade de terreiro que se reúnem para louvar e prestar reverencia ao orí do consulente. Todos trajados de roupa branca. O consulente, na ení, o sacerdote em sua frente e entre eles um recipiente branco em que será depositado os elementos que alimentarão o orí. Esse recipiente se tornará Igbá, assentamento do orí do consulente – mesmo que, em alguns casos, momentaneamente enquanto o processo ritual está em andamento, sendo desfeito após seu término[23] – e ao redor dele todos os elementos, alimentos e bebidas, que serão oferecidas a cabeça. O pai ou mãe de santo coloca um *ojá* (pano de cabeça) branco na cabeça do consulente, enrolando esse tecido em forma de turbante para logo após o retirar cuidadosamente mantendo o seu formato, – gesto que lembra o destampar de uma vasilha – colocando-o na ení junto ao consulente. Em seguida, inicia as evocações, chama pelos ancestrais e divindades, além do orí do próprio consulente pedindo permissão para iniciar o procedimento. O oráculo trazendo a mensagem de positivo, a ritualística começa.

Neste momento os cânticos são entoados em louvor ao orí e a Yemanjá, orixá das águas salgadas e protetora de todas as cabeças. Enquanto os elementos são dispostos ora na cabeça física do consulente ora no recipiente que passa a representá-la consubstancialmente. Terminada a etapa de colocar os elementos, o oficiante retorna ao oráculo para confirmar a aceitação da oferenda. Sendo positivo, recoloca o ojá na cabeça do consulente, de modo a protegê-la, assim como, também coloca uma tampa no recipiente, agora sacralizado Igbá-Orí. E festeja dançando e cantando mais orins e comendo dos alimentos servidos – compartilhando axé –, seguido de todos os presentes por ordem de maioridade, cada pessoa pertencente ao terreiro terá seu momento de reverenciar o orí do consulente. Que terminado esse

[22] Barracão é como é chamado o templo principal de um terreiro, onde normalmente ocorrem a maioria das ritualísticas públicas.

[23] Há dois entendimentos principais quanto ao Igbá-Orí: (1) que o orí sendo uma divindade deve ter um assentamento montado permanentemente, como outras divindades que compõe o enredo espiritual de um sujeito, para que este preste os devidos cultos. (2) sendo orí odê, a cabeça física, a manifestação material de orí inú, a cabeça espiritual, é consequentemente considerado seu assentamento por natureza e os cultos devem ser prestados através dele. Assim, no ato do borí um igbá-orí momentâneo é montado apenas para conter os elementos pertinentes da ritualística enquanto ela se desenrola.

processo ficará deitado na ení por um tempo determinado para que a cabeça se alimente pelo tempo necessário. Assim, “a cabeça vai descansar” (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 44) e assimilar o axé recebido. Este período de recolhimento e silêncio configura um estado de interiorização, onde o consulente se afasta das demandas do mundo externo para focar exclusivamente em sua instância íntima. Portanto, o repouso da cabeça é um período ritual de transição e assimilação necessária.

Figura 6 – Borí[24]



Fonte: exposição “Asé, caminhos de fé” de autoria da fotógrafa Paula Eliane.

Passado esse período os elementos são retirados e o consulente, caso não tenha outras ritualísticas a serem realizadas, vai para casa com certos preceitos designados – como proibições alimentares, de vestimenta e comportamentais – por um tempo determinado, visando a manutenção dos efeitos da ritualística. O descanso e os preceitos criam o ambiente – delimitando limites de segurança que protegem o orí de contaminação externa – para que o axé movimentado e recém adquirido se acomode e proporcione a estabilidade desejada ao consulente. Semelhante ao

[24] Registro fotográfico de uma mesa de borí, com os elementos que serão utilizados para alimentar a cabeça de um consulente.

preceito e cuidados necessários durante e após uma cirurgia na medicina moderna, visando o bem-estar do paciente e o sucesso do objetivo cirúrgico.

Orí'bó ô! Orí a Perê ô! (Orí come! Orí trará coisas boas!). Essa é a parte de um orin cantado durante a ritualística do borí. Reforçando a ideia de que ao ser alimentada, a cabeça traz boas coisas, boa sorte, boas decisões ao sujeito. Já que "Sabendo-se que à divindade *Orí* cabe o dever de proteger seus portadores e conduzi-los aos destinos que escolheram, o *Bọrí* ganha relevância à medida que, através deste ritual, a cabeça estaria sendo relembrada de suas funções." (Jagun, 2015, p. 75).

A conexão entre orí e o sujeito consciente é aqui fundamental. Pois, como visto, quando há desconexão entre eles, o indivíduo adoece – seja fisicamente, espiritualmente ou emocionalmente. Nos relembrando do problema da unilateralidade na psicologia de Jung, onde o sujeito tem uma atitude consciente muito afastada da harmonia com a atitude inconsciente, gerando um conflito psíquico e desenvolvendo sintomas neuróticos.

Sobre a neurose, Jung afirma que:

> A neurose é uma cisão interna. Na maioria das pessoas, essa cisão representa uma ruptura entre o consciente, que desejaria manter-se fiel a seu ideal moral, e o inconsciente, que é atraído por seu ideal imoral (no sentido atual da palavra) e que a consciência tudo faz para desmentir. Esse tipo de pessoa é o daquelas que gostariam de ser mais decentes do que no fundo são. No entanto, o conflito também pode dar-se no sentido inverso: há pessoas aparentemente muito indecorosas e desprovidas de convenções. (Jung, 2011, §18, OC 7).

Ou seja, a neurose, surge de uma negação do sujeito de partes de si mesmo. Neste caso, ocorre uma cisão do fluxo harmonioso entre inconsciente e consciente, e unilateralidade/neurose é mais rigorosa quanto mais reprimida essa parte negada estiver. O que nos retorna à função transcendente que busca gerar a tensão entre os aspectos complementares da psique, gerando o símbolo que proporciona a integração desses aspectos negados pelo sujeito.

Sobre isso, o autor continua:

> A função transcendente não se desenvolve sem meta, mas conduz à revelação do essencial no homem. No início não passa de um processo natural. Há casos em que ela se desenvolve sem que tomemos consciência, sem a nossa contribuição, e pode até impor-se à força, contrariando a resistência do indivíduo. O sentido e a meta do processo são a realização da personalidade originária, presente no germe embrionário, em todos os seus aspectos. É o estabelecimento e o desabrochar da totalidade originária, potencial. Os símbolos utilizados pelo inconsciente para exprimi-la são os mesmos que a

> humanidade sempre empregou para exprimir a totalidade, a integridade e a perfeição; em geral, esses símbolos são formas quaternárias e círculos. Chamei a esse processo de processo de individuação. (Jung, 2011, §186, OC 7).

A individuação é um conceito fundamental na psicologia analítica, sendo o processo que essencialmente promove o desenvolvimento da personalidade individual e a autorrealização da totalidade do ser humano. É o resultado da integração dos aspectos inconscientes na consciência. Conforme confirma Jung:

> Tomei o processo natural de individuação como modelo e diretriz para o meu método de tratamento. A compensação inconsciente de um estado neurótico da consciência contém todos os elementos que, quando conscientes, isto é, quando compreendidos e integrados como realidades na consciência, são capazes de corrigir eficaz e salutarmente a unilateralidade da consciência. (Jung, 2011, §187, OC 7).

E como definição Jung traz o seguinte:

> Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por 'individualidade' entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos *o nosso próprio si-mesmo*. Podemos pois traduzir 'individuação' como 'tornar-se si-mesmo' (*Verselbstung*) ou 'o realizar-se do si-mesmo' (*Selbstverwirklichung*). (Jung, 2014b, §266, OC 7).

Ou seja, o objetivo do processo de individuação é a aproximação e realização do si-mesmo. Sobre isso, o autor afirma que:

> O si-mesmo pode ser caracterizado como uma espécie de compensação do conflito entre o interior e o exterior. Esta formulação não seria má, dado que o si-mesmo tem o caráter de algo que é um resultado, uma finalidade atingida pouco a pouco e através de muitos esforços. Assim, pois, representa a meta da vida, sendo a expressão plena dessa combinação do destino a que damos o nome de indivíduo: não só do indivíduo singular, mas de um grupo, em que um completa o outro, perfazendo a imagem plena. (Jung, 2014b, §404, OC 7).

Portanto, a partir dos entendimentos elaborados até aqui, podemos traçar um paralelo com os conceitos do candomblé ao relacionarmos a importância de ambas as óticas com o restabelecer o fluxo natural entre o sujeito consciente com sua parte inconsciente, mas dotada de aspectos desconhecidos/esquecidos/negados e de seus propósitos pessoais para se autorrealizar no mundo.

Nesse sentido, vale ressaltar, que esse processo não visa a individualidade egóica do indivíduo, mas sim um desabrochar de sua singularidade em meio ao viver coletivo. Pois, "Do mesmo modo que o indivíduo não é apenas um ser singular e

separado, mas também um ser social, a psique humana também não é algo de isolado e totalmente individual, mas também um fenômeno coletivo" (Jung, 2014b, §235, OC 7).

Dessa forma, o candomblé, como já vimos, possibilita uma conscientização de aspectos inconscientes de um indivíduo através dos seus orixás.

> O orixá principal do indivíduo é definido a partir da predominância de determinado elemento a ele associado na composição de seu corpo. [...] Apesar de o corpo humano ser pensado como um verdadeiro microcosmo, certas partes são vistas como fundamentais para o equilíbrio da totalidade. (Barros e Teixeira, 2008, p. 113)

E é aqui que se inicia um processo de autodescoberta, quando o devoto passa a entender quais são, e quais não são, as características atribuídas ao seu orixá e que lhe pertence mutualmente. Ao mesmo tempo em que aprende como essas características são fundamentais para si e para a comunidade, outrossim, a comunidade entende as características singulares do indivíduo.

Como nos conta Barros e Teixeira (2008, p. 112) "Cada divindade é relacionada intimamente a fenômenos meteorológicos, cores, formas, dias da semana, animais, minerais e espécies vegetais. Assim sendo, pode-se pensar cada orixá como um arquétipo que informa e fornece padrões de temperamento e comportamento".

Conectado com o pensamento de Jung que diz:

> O paciente precisa aprender a distinguir o eu do não-eu, isto é, da psique coletiva. Assim, adquire o material com que vai ter que se haver daí em diante e por muito tempo ainda. A energia antes aplicada de forma inaproveitável, patológica, encontra seu campo apropriado. Para diferenciar o eu do não-eu é indispensável que o homem – na função de eu – se conserve em terra firme, isto é, cumpra seu dever em relação à vida e, em todos os sentidos, manifeste sua vitalidade como membro ativo da sociedade humana. (Jung, 2011, §109, OC 7).

E é de suma importância essa distinção ocorrer de forma mútua, coletivo-indivíduo, pois é através do contato com a comunidade, com as pessoas apontando características do orixá e do indivíduo que será possível o sujeito perceber o que não percebia antes de si mesmo, proporcionando transformações tanto individuais quanto coletivas – por ser um sujeito atuante nessa coletividade.

Afinal, "A individuação é o 'tornar-se um' consigo mesmo, e ao mesmo tempo com a humanidade toda, em que também nos incluímos" (Jung, 2013a, p. 124, OC 16, §227).

O borí, enfim, é a busca de consonância com o próprio destino – um convite a recordar que a cabeça é um altar onde o divino habita. E com isso, percebemos que, ao alimentar a cabeça e restabelecer a ligação entre corpo, mente e destino, pode ser compreendida também como uma imagem simbólica do processo de individuação, quiçá do próprio processo terapêutico junguiano. Assim como o consulente oferece alimento à sua cabeça, o indivíduo, em análise, busca nutrir sua consciência com aquilo que antes estava inconsciente. O borí, nesse sentido, é um gesto de reconciliação com o próprio orí, assim como a terapia junguiana é o processo de reconciliação com o si-mesmo.

Portanto, o borí encerra as práticas de saúde no Candomblé descritas neste capítulo. Depois da revelação (merindilogum), da preparação (sassanha), da transmutação (ebó), vem o reencontro com o próprio eixo (borí). Essas práticas mostram que, na tradição do candomblé ketu, a saúde é uma experiência circular e holística: nasce da relação entre corpo, natureza e espírito, e se renova continuamente no convívio da comunidade. Assim como na psicologia complexa, em que a totalidade psíquica se alcança pela integração dos aspectos inconscientes e pela reconciliação entre ego e self, no candomblé Ilerá é o retorno à comunhão entre o humano e a natureza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Querem falar com você!” – retomo a frase que abre essa dissertação, pois agora ela não é apenas um chamado individual, mas um símbolo do movimento que estrutura todo este trabalho: o retorno. Retornar à ancestralidade, à sabedoria da natureza e aos conhecimentos que a colonização tentou silenciar. Este percurso se revela, ao mesmo tempo, acadêmico e simbólico: um caminho de reconciliação entre ciência moderna e tradição ancestral.

Um caminho entre os pensamentos de Carl Gustav Jung e a tradição do Candomblé Ketu, com o propósito de compreender como as práticas rituais dessa religiosidade promovem saúde. Ao longo da pesquisa, tornou-se evidente que, tanto na Psicologia Complexa quanto nas práticas do candomblé, o processo de promoção de saúde não se restringe à eliminação de sintomas, mas sim a um processo de reintegração do ser com sua totalidade – corpo, alma, natureza e comunidade.

Levantamos a base teórica que fundamenta a pesquisa, situando o candomblé como um sistema simbólico complexo, onde religião, medicina, ecologia e filosofia se entrelaçam. E a Psicologia Complexa de Carl Gustav Jung, cuja ênfase na totalidade do ser, permite um diálogo fértil com a cosmologia de matriz africana.

Também destacamos o desafio contemporâneo de reconhecer esses saberes como legítimos modos de produção de saúde – uma questão ainda permeada por preconceitos estruturais. A superação desses preconceitos constitui, portanto, uma contribuição essencial deste trabalho: evidenciar que o candomblé não é apenas um culto, mas uma forma profunda de conhecimento sobre a vida e a psique humana.

Apresentamos as bases históricas, mitológicas e filosóficas do Candomblé Ketu, mostrando como esta religiosidade nasce como uma forma de resistência cultural, espiritual e terapêutica diante das cisões impostas pela diáspora africana. O barco simboliza esse retorno espiritual à África, entendido aqui como o reencontro com a ancestralidade e com uma sabedoria que nunca se perdeu, apenas se adaptou. Assim, reafirmando uma concepção de mundo em que tudo está interligado: o axé circula entre o aiyê e o orun, sustentando a vida em todas as suas expressões. E o ser humano, compreendido como uma parte constituinte da natureza, tem sua saúde intrinsecamente relacionada a fluidez da relação com ela.

Com base nesses fundamentos, exploramos como as ritualísticas do candomblé constituem verdadeiros dispositivos simbólicos de cuidado e

transformação. O candomblé, por ser uma religião iniciática, possui muitas práticas e conhecimentos que são legados a apenas os iniciados, mas todas as práticas de saúde, que são descritas nesse trabalho, podem beneficiar adeptos e não adeptos.

Decidimos seguir uma organização dos tópicos baseados na ordem em que os processos são realizados no terreiro: primeiro o consulente passa pelo sistema oracular para identificar a causa de suas aflições, nesse processo alguma prática será recomendada – mesmo que não seja ritualística, como uma mudança específica de comportamento, por exemplo. O procedimento terapêutico primordial que pode ser receitado é o uso de ervas, comumente um banho, uma defumação, ou um chá. Seguido do ebó – que sempre vem acompanhado de um banho de ervas e defumação – e então o próximo passo é o borí. O borí não acontece sem que o ebó e o banho tenham sido realizados. E se a pessoa for se iniciar no culto, será necessário passar por todos esses processos.

Com isso, o conjunto de práticas merindilogum, sassanha, ebó e borí acabou tendo uma forma de apresentação inesperada: expressão simbólica de um movimento terapêutico – revelação, preparação, transmutação e integração.

O jogo de búzios sendo o momento de revelação do ciclo, aponta o conflito que está por trás da crise. O oráculo, não é apenas um diagnóstico, mas uma mensagem compensatória que força o sujeito a se confrontar com o que está oculto. Essa mensagem, estabelecida por um diálogo intencional e acausal, é compensatória por operar como um mecanismo que se contrapõe à atitude atual do sujeito/consciência perante o conflito/problema/doença, marcando o caminho necessário para restabelecer a saúde.

O uso das ervas mostrou-se central na restauração da harmonia e na manutenção da saúde. Reafirmando que o cuidado com o corpo e com o espírito passa, necessariamente, pelo cuidado com a natureza. As folhas proporcionam a transmissão de axé e seu uso ritualístico aponta uma ética ecológica ancestral. Analogamente, na psicologia complexa, a função transcendente possibilita o despertar de forças adormecidas e integrar aspectos da alma.

A sassanha, enquanto ritual de purificação e realinhamento energético, utilizando de encantamento (ofó e orin), atua como uma etapa de elucidação e apropriação. Se o merindilogum revela o fator desequilibrador, a sassanha desperta o axé equilibrador das folhas que é absorvido pelo sujeito, o preparando para a

transmutação, cumprindo uma função de organização necessária para dar sustentação à mudança.

O ebó, ao purificar o corpo e restabelecer a comunicação entre o aiyê e o orun, simboliza o próprio movimento de transformação da psique em busca de harmonia: o processo de tensão e resolução do conflito entre consciente e inconsciente descrito por Jung. A ritualística também expressa uma dimensão ecológica profunda – pois devolve à natureza o que dela veio, reafirmando que o ser humano é parte integrante de um sistema vivo e interconectado. Cuidar de si é cuidar da natureza e da comunidade.

Após a tese (merindilogum) e a antítese (sassanha), o ebó vem como o ato que manifesta a síntese, atuando como uma função transcendente em ação. O ebó materializa a união: ele junta o axé negativado retirado através do corpo do sujeito – que representa o conflito sofrido por ele – com a intenção e vontade da cura ao ser despachado, gerando um novo elemento bidimensional, um símbolo vivo. Ao completar a transmutação, o ebó encerra o movimento da crise e abre caminho para a consolidação da nova realidade interna e externa, que será selada no processo do borí, sendo a assimilação.

E então o estudo se voltou para o orí, a cabeça, enquanto sede dos aspectos psíquicos, do destino e da singularidade de cada ser. Compreendemos a ritualística de alimentar a cabeça como o momento de reintegração e fortalecimento do si-mesmo, um dar-de-comer que simboliza a necessidade de nutrir aquilo que orienta, decide e conduz. No campo psicológico, o borí reflete o processo de individuação, conceito central da Psicologia Analítica, em que o sujeito se reconcilia com seu si-mesmo e se aproxima de sua totalidade. Assim como o orí precisa ser lembrado de suas funções, o ego precisa reencontrar-se com o self para que a vida recupere sentido. Ambos os processos – o ritual e o analítico – são caminhos de retorno a alma.

Essas práticas, quando articuladas, formam um ciclo de transformação contínua: o merindilogum revela; a sassanha desperta, purifica e transmite axé; o ebó transmuta e reordena; o borí integra e nutre, consolidando um reencontro do sujeito com seu destino e sua totalidade. Assim abrindo espaço para uma nova revelação.

Em diálogo com a estrutura da psique proposta pela Psicologia Complexa, essas práticas revelam que a saúde não é um estado estático, mas um processo dinâmico de circulação e reconciliação. A doença, em ambas as perspectivas, representa uma interrupção dessa circulação – uma paralização, uma unilateralidade,

um fechamento, uma perda de diálogo entre as partes. A cura, por sua vez, é o restabelecimento da comunicação: entre consciente e inconsciente, entre corpo e espírito, entre humano e natureza.

Esse diálogo, mostrou que ambos compartilham uma visão integradora da existência. Em ambos, a alma é vista como princípio organizador da vida, e a saúde como expressão de harmonia com o todo. A partir dessa aproximação, esta pesquisa contribui para o reconhecimento das práticas religiosas de matriz africana como saberes terapêuticos legítimos, que operam na dimensão simbólica e comunitária da saúde. Ao reconhecer a importância de vínculos, reciprocidade e ritos como meios de promover saúde, amplia-se também a compreensão do cuidado em psicologia.

Do ponto de vista teórico, o trabalho reforça que a Psicologia Complexa oferece instrumentos conceituais propícios para o estudo das expressões religiosas, sem reduzi-las a fenômenos meramente psicológicos ou superstições. Do ponto de vista simbólico e ético, mostra que o candomblé, enquanto tradição viva, propõe uma pedagogia da harmonia: ensina que o humano só se realiza plenamente quando reconhece sua interdependência com o coletivo, com a natureza e com o divino.

Assim, ao final deste percurso, compreendemos que a saúde – no que tange o físico, psíquico, social, espiritual e ambiental – é, em essência, a circularidade do viver. Circularidade que permite ao axé fluir, ao símbolo nascer e à alma se realizar. Circularidade que une o aiyê e o orun, o consciente e o inconsciente, o corpo e o espírito.

Em última instância, o que o Candomblé Ketu e a Psicologia Complexa nos mostram é que a promoção de saúde está no integrar. Religar o que está afastado, restaurar a harmonia entre os mundos e permitir que a vida volte a circular com sentido.

E assim, despachamos nosso estudo. Como apresentamos no subtópico *3.3 Ebó*, o despacho é o ato de entregar a oferenda para que então seja levado por Exu a quem lhe é de direito. Ao contrário do que se acredita o senso comum, despachar não é mandar embora, é sim entregar, direcionar. Assim nos relacionamos com as considerações finais, como todo processo de ebó e oferenda se tem elementos a serem despachados, entregues a alguém e em algum lugar, entendemos que esse trabalho agora está sendo entregue.

Despachamos esse trabalho para que ele possa encontrar aqueles que farão bom proveito das ideias aqui descritas, ilustradas e elaboradas. Que possa encontrar

aqueles que estejam dispostos a ter um pensamento diferente do preconceituoso ao se tratar das religiões de matriz africana. Que possa encontrar aqueles que se sentirão instigados a se aprofundar e desenvolver novas pesquisas com esse tema. Que possa encontrar aqueles que buscam formas de compreender a psique da população brasileira.

Despachamos este trabalho, como quem entrega uma oferenda. E assim como no ebó, o despacho não é o fim, mas o envio – um ato de confiança no movimento do axé – que promove mudanças. Que este trabalho encontre aqueles que saibam acolher o que nele se oferece: o convite a um olhar respeitoso sobre o candomblé, sobre os saberes ancestrais, sobre a alma brasileira e sobre o poder curativo da integração.

Axé!

REFERÊNCIAS

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS (ABL). **Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa (Volp)**: busca no vocabulário. 6. Ed. Rio de Janeiro, 2025. Disponível em: https://www.academia.org.br/nossa-lingua/busca-no-vocabulario. Acesso em: 14 jun. 2025.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **A floresta sagrada de Ossain**: o segredo das folhas. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **Ewé òrìsà**: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jeje-nagô. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

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.

BASTIDE, Roger. **Candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1978.

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

BENISTE, José. **Jogo de Búzios:** Um encontro com o desconhecido**.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

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

BICHARA, Marcelo Raphael Rocha. **Luz que veio de Aruanda: mediunidade e sincretismo na Umbanda**. Dissertação (mestrado). Instituto de Educação, Departamento de Psicologia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica, 2015.

BRASIL. Decreto nº 12.278, de 29 de novembro de 2024. Institui a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana. Brasília, 2024. Disponível em https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2024/decreto-12278-29-novembro-2024-796631-publicacaooriginal-173638-pe.html. Acesso em: 08 fev. 2025.

BRASIL. Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Brasília, 1990. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8080.htm. Acesso em: 08 fev. 2025.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para

incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, 2003. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 08 fev. 2025.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Brasília, 2010. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm. Acesso em: 15 dez. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. Política Nacional de Medicamentos. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2001.

BRASIL. Projeto de Lei nº 259, de 11 de março de 1999. Dispõe sobre a obrigatoriedade da inclusão, no currículo oficial da Rede de Ensino, da temática “História e cultura Afro-Brasileira” e dá outras providências. Diário da Câmara dos Deputados. pp. 10942-10943. Brasília, 20 mar. 1999.

BRITO, Hérica Landi de; SEIDL, Eliane Maria Fleury; COSTA-NETO, Sebastião Benício. Coping religioso de pessoas em psicoterapia: um estudo preliminar. **Contextos Clínicos**. São Leopoldo, v. 9, n. 2, p. 202-215, jul/dez. 2016.

CANDOMBLÉ. *In*: Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. [*S. l.*]: Melhoramentos, 2025. Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/Candomblé/. Acesso em: 14 jun. 2025.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Camões com Dendê**: O português do Brasil e os Falares Afro-Brasileiros. Rio de Janeiro: Topbooks, 2022.

DÁRIO, Pai. Os terreiros do meu coração e a pedagogia do axé. *In:* SOUZA, Renata; DÁRIO, Pai (Orgs.). **Pedagogia do axé**: saberes, lutas e resistência dos povos de terreiro. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2024.

DIÁSPORA. *In*: Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. [*S. l.*]: Melhoramentos, 2025. Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/diáspora/. Acesso em: 14 jun. 2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico de 2020**: Tabela 9605 - População residente, por cor ou raça, nos Censos Demográficos. [*S. l.*], IBGE, 2025a. Disponível em: https://sidra.ibge.gov.br/tabela/9605/. Acesso em 11 fev. 2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico de 2020**: Tabela 6417 - Pessoas de 10 anos ou mais de idade, por cor ou raça, segundo o sexo e a religião. [*S. l.*], IBGE, 2025b. Disponível em: https://sidra.ibge.gov.br/tabela/6417. Acesso em 11 jul. 2025.

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

JUNG, Carl Gustav. **A Natureza da Psique**. Petrópolis: Vozes, 2014a. *E-book*. (OC, v. 8/2)

JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2013a. (OC, v. 16/1)

JUNG, Carl Gustav. **A Vida Simbólica**. Petrópolis: Vozes, 2015a. *E-book*. (OC, v. 18)

JUNG, Carl Gustav. **Cartas**: 1906-1945. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. v. 1.

JUNG, Carl Gustav. **Interpretação psicológica do Dogma da Trindade**. Petrópolis: Vozes, 2013b. *E-book*. (OC, v. 11/2)

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o Inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 2014b. *E-book*. (OC, v. 7/2)

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*. (OC, v. 7/1)

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 2012. *E-book*. (OC, v. 11/1)

JUNG, Carl Gustav. **Sincronicidade**. Petrópolis: Vozes, 2016. *E-book*. (OC, v. 8/3)

JUNG, Carl Gustav. **Tipos Psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2015b. *E-book*. (OC, v. 6)

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MACHADO, Veridiana Silva. A vivência religiosa no Candomblé e a concepção junguiana do religare. **Rev. SPAGESP**, Ribeirão Preto, v. 13, n. 2, p. 30-43, 2012.

MARTINEZ, Matheus Donia *et al*. Experiências mediúnicas e dissociativas em Fernando Pessoa e C. G. Jung à luz da psicologia analítica e da psicologia anomalística. **Psicologia USP**, v. 33, p. e210073, 2022.

MARTINS, Priscila. **Tradição Africana e Psicologia Analítica: A relação entre o oráculo de Ifá e a sincronicidade**. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de São João del-Rei. São João del-Rei, 2020.

MINISTERIO DOS DIREIROS HUMANOS E DA CIDADANIA (MDH). **Painel de dados da Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos**. [*S. l.*]: Gov.br, 2025.

Disponível em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/ondh/painel-de-dados/. Acesso em: 15 jul. 2025.

OTAVIANO, Kelma Luzia Nunes. **Orí inú: conhecimentos e práticas ancestrais afro-brasileiras na saúde mental**. Dissertação (mestrado) - Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2013.

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

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

REANIMAR. *In*: Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. [*S. l.*]: Melhoramentos, 2025. Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/palavra/RQ3da/reanimar/. Acesso em: 08 fev. 2025.

ROCHA, Agenor Miranda. **As Nações Kêtu: origens, ritos e crenças**: os candomblés antigos do Rio de Janeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

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, julho-dezembro 2021.

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.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha**: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador: Maianga, 2006.

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.

ZACHARIAS, José Jorge de Morais. **Ori Axé, a dimensão arquetípica dos orixás**. São Paulo: Vetor, 1998.

GLOSSÁRIO

Esta seção foi elaborada com as definições de palavras que são utilizadas dentro de um terreiro de candomblé ketu. O principal interesse deste presente trabalho é descrever as práticas religiosas do candomblé, portanto inserimos o significado do uso do cotidiano do terreiro, que ocasionalmente pode se diferenciar da tradução usual em terras africanas, onde a língua permanece viva e dinâmica. Essa diferença pode ocorrer devido as movimentações dinâmicas da linguagem nos dois territórios. Sendo assim, a descrição tem a seguinte estrutura:

Palavra Aportuguesada – Significado e contexto do uso no terreiro.

Para outras consultas sugerimos a *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana* de Nei Lopes (2011) e o *Dicionário yorubá-português* de José Beniste (2011).

Agbô – Infusão de ervas preparado para processos ritualísticos específicos, como a da iniciação.

Adupé – Agradecemos

Aiyê – A Terra enquanto dimensão física.

Alafim – Título dado ao governante do reino de Oyó.

Ará – Corpo.

Ara-Aiyê – Povo da Terra. Ará + Aiyê. Aqueles que residem na dimensão física/material.

Ara-Orun – Povo do Orun. Ará + Orun. Aqueles que residem na dimensão espiritual.

Axé – Energia. Força espiritual. Palavra utilizada também com a conotação de *assim seja*, para confirmar algo com vontade de que aconteça – semelhante ao *amém* do cristão.

Babá – Pai.

Babalorixá – Pai de Santo. Sacerdote de Orixá.

Borí – Comida de cabeça. Prática ritual que consiste em alimentar e fortalecer a cabeça.

Ebó – Oferenda. A palavra ebó pode ser utilizado para se referir a qualquer oferta feita, porém com mais frequência é utilizado para se referir ao processo ritualístico de limpeza e saúde.

Egbé – Comunidade.

Emi – O sopro de vida inserido no ser humano por Olodumare. A centelha divina que confere vida ao ser humano.

Ení – Esteira feita de palha da costa trançada, muito utilizada nos processos ritualísticos no candomblé ketu. Também chamada de esteira nagô.

Ewe – Folhas.

Ewe Eró – Folhas que acalmam.

Ewe Gún – Folhas que agitam.

Igbá – Assentamento. Recipiente com certos elementos sagrados que guarda uma determinada energia. A palavra significa *cabaça* em yorubá, acreditamos que seja devido a cabaça ser o recipiente comum em tempos remotos – antes do surgimento de louças e cerâmica – tornando a palavra sinônimo para recipiente. Mas no candomblé o termo se refere ao recipiente sagrado, o assentamento, mas não necessariamente a um objeto. Os iniciados, por exemplo, são vistos como igbá-orixá, um assentamento de orixá, um altar vivo de suas divindades.

Ilé – Terra. Terreno.

Ilê – Casa.

Ilerá – Saúde.

Itan – Conto. História/Enredo de tempos imemoriais.

Iyá – Mãe.

Iyalorixá – Mãe de Santo. Sacerdotisa de Orixá.

Modupé – Eu agradeço

Mojubá – Meus respeitos. Palavra utilizada para prestar reverência.

Merindilogum – Jogo de búzios. Sistema divinatório do candomblé que utiliza 16 búzios. A palavra é uma corruptela de Erindilogum que significa literalmente o numeral 16.

Odé – Caçador.

Ofó – Significa hálito. Mas é um termo comumente usado para se referir ao poder da palavra, ao ato de tornar real/concreto o que é dito.

Ojá – Pano de cabeça. Tecido comprido que é usado enrolado na cabeça, tomando o formato de um turbante.

Olodumare – Deus Supremo. Criador.

Omorixá – Filho de orixá. Expressão usada para designar alguém que passou pelos ritos iniciáticos e está consagrado a algum orixá se tornando seu filho-devoto.

Orí – Cabeça.

Orí Inú – Cabeça espiritual. Divindade pessoal de um indivíduo, que carrega os aspectos e propósitos desse sujeito enquanto vivento no aiyê.

Orí Odê – Cabeça física. A estrutura craniana que possuis os aspectos físicos: olhos, ouvidos, nariz, boca, cérebro, etc.

Orin – Cantiga. Canção entoada em louvor a divindades.

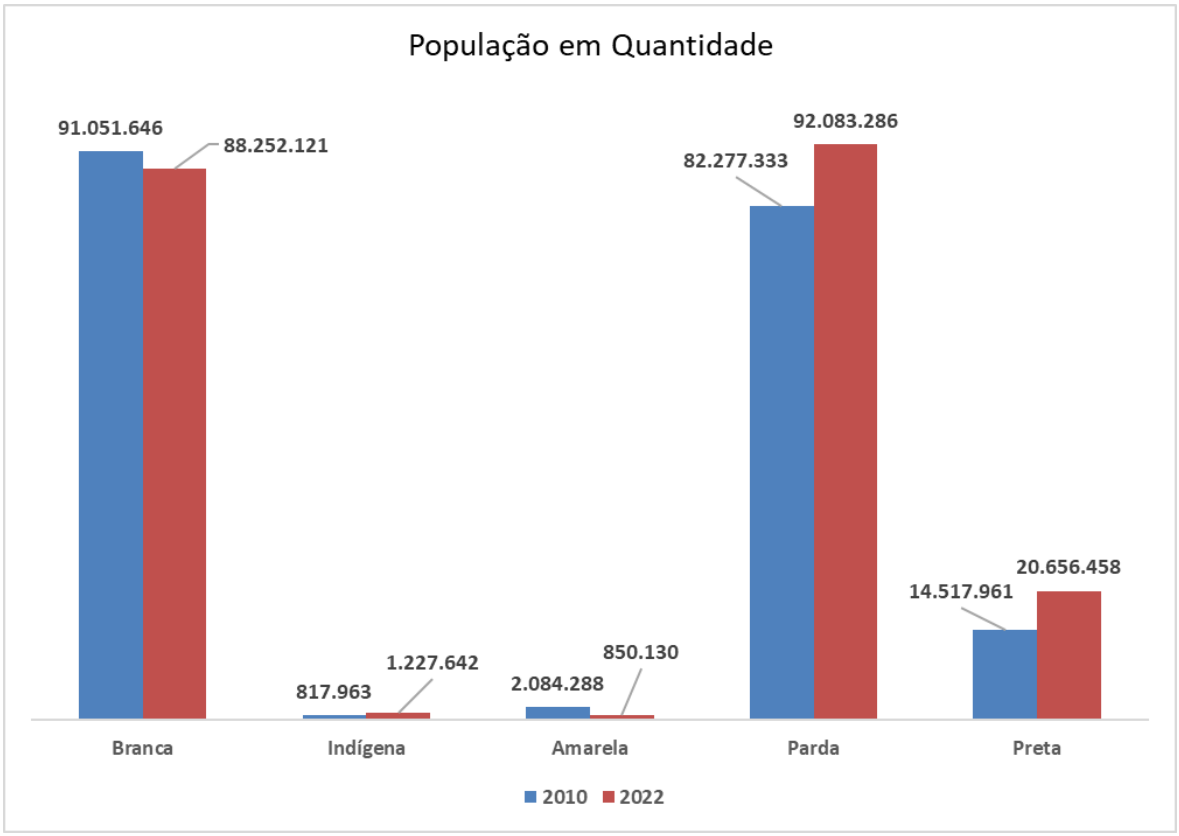
Orixá – Como são chamadas as divindades de origem yorubana do candomblé, que são designadas por Olodumare para auxiliar e cuidar do ser humano.

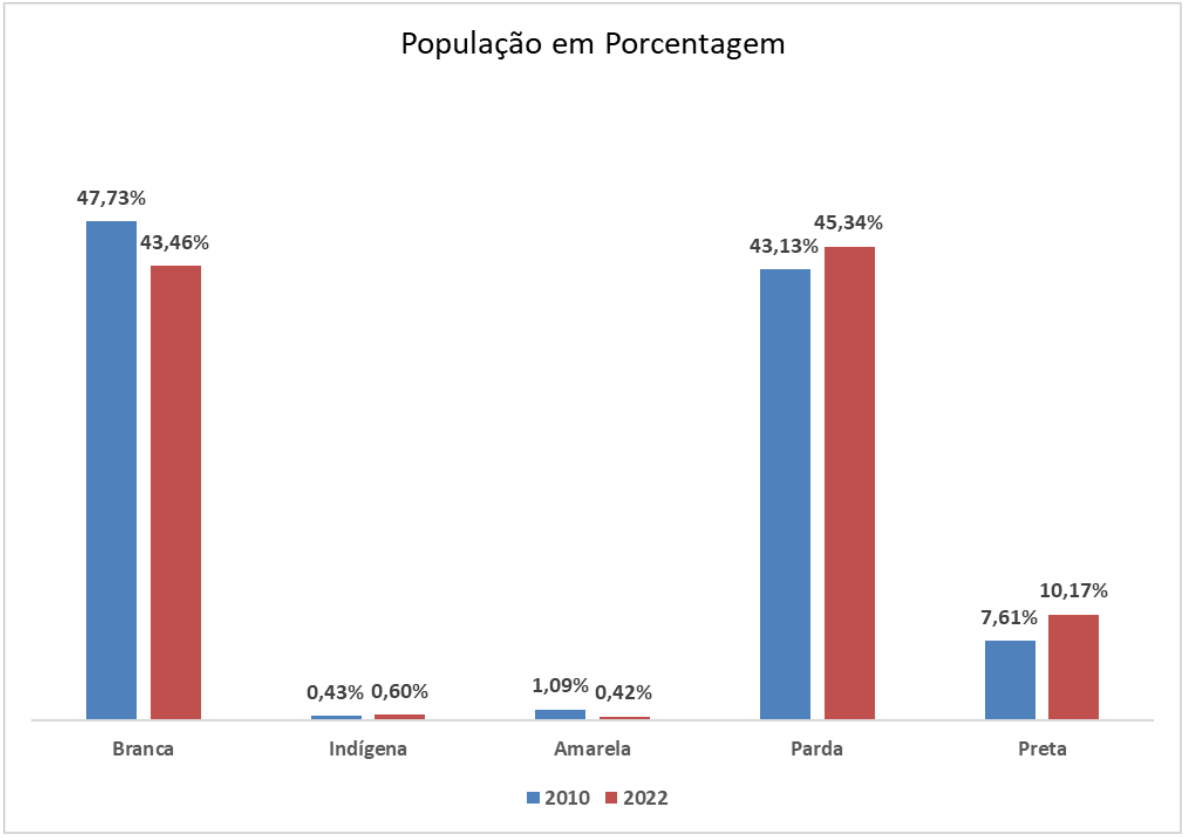
Orô – Fundamentos. Rituais e/ou conhecimentos da prática litúrgica do candomblé.

Orun – Mundo espiritual.

Yawô – Pessoa iniciada no candomblé. Originalmente, na língua yorubá, significa “a esposa mais nova”. Interessante notar essa nomenclatura para designar os recém iniciados no culto ao orixá, tendo em vista que nos primórdios somente mulheres eram iniciadas e o contexto do vinculo com a divindade como em um casamento (uma união de corpos).

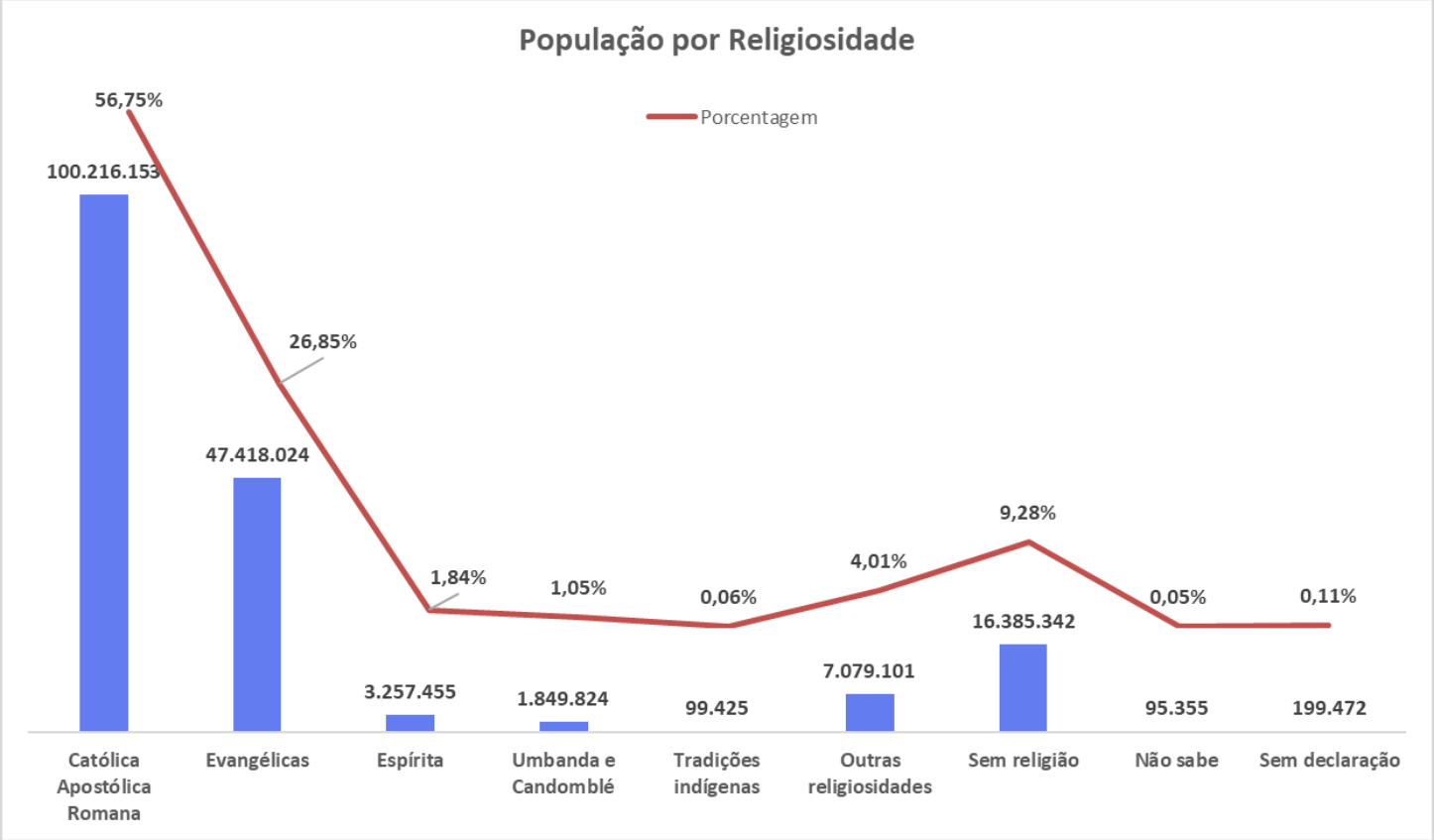
ANEXO A – Censo IBGE 2010 x 2022: população por cor ou raça





Fonte: IBGE - Censo Demográfico

ANEXO B – Censo IBGE 2020: população por religião



Religiosidade por Cor ou Raça	Branca	Preta	Amarela	Parda	Indígena
Católica Apostólica Romana	26,04%	5,28%	0,23%	24,97%	0,23%
Evangélicas	10,19%	3,23%	0,06%	13,19%	0,18%
Espírita	1,18%	0,17%	0,01%	0,49%	0%
Umbanda e Candomblé	0,45%	0,24%	0%	0,35%	0%
Tradições indígenas	0,01%	0%	0%	0,01%	0,04%
Outras religiosidades	1,73%	0,50%	0,06%	1,69%	0,03%
Sem religião	3,64%	1,32%	0,07%	4,19%	0,06%
Não sabe	0,02%	0,01%	0%	0,02%	0%
Sem declaração	0,04%	0,01%	0%	0,04%	0%