

A PSICOLOGIA E A RELIGIÃO DOS ORIXÁS

José Jorge de Moraes Zacharias*

RESUMO: O presente artigo foi apresentado na Mesa Redonda “Universo Religioso Afro-Brasileiro: diálogos interdisciplinares”, integrando o III Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) de 20 a 22 de Outubro de 2010.

PALAVRAS CHAVE: Afrodescendentes, Candomblé, Umbanda, Psicologia Analítica.

PSYCHOLOGY AND THE ORIXÁS RELIGION

ABSTRACT: This paper was presented at the Round Table "Afro-Brazilian Religious Universe: interdisciplinary dialogues" integrating the III Meeting of the GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, at the Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), October 20-22, 2010.

KEYWORDS: African Descent, Candomblé, Umbanda, Analytical Psychology.

São vários os aspectos sociais e psicológicos que constroem os preconceitos. Elementos presentes nos processos de socialização primária e secundária, bem como processos intrapsíquicos, formam um jogo de luz e sombra determinantes do que é aceitável ou não. Vamos discutir dois aspectos fundamentais na construção do preconceito aos cultos de origem africana, o que também é válido aos cultos tribais de uma maneira geral. De um lado podemos identificar o preconceito oriundo do olhar da Igreja e de outro, o preconceito da médica e psicológica ciência.

1. A título de introdução.

São vários os aspectos sociais e psicológicos que constroem os preconceitos. Elementos presentes nos processos de socialização primária e secundária, bem como processos intrapsíquicos, formam um jogo de luz e sombra determinantes do que é aceitável ou não.

Vamos discutir dois aspectos fundamentais na construção do preconceito aos cultos de origem africana, o que também é válido aos cultos tribais de uma maneira geral. De um lado podemos identificar o preconceito oriundo do olhar da Igreja e de outro, o preconceito da médica e psicológica ciência.

* Psicólogo, doutor em psicologia social USP, analista didata pela Associação Junguiana do Brasil e International Association for Analytical Psychology, docente na UNIPAULISTANA São Paulo.

Desde a chegada dos primeiros escravos africanos ao Brasil até meados do século XX, a postura da Igreja Católica para com os seguidores das religiões afrodescendentes foi se modificando de uma tolerância catequética até o confronto direto a uma religião concorrente.

Apesar das diversas irmandades católicas terem se originado nos agrupamentos de escravos, quando os cultos afro-brasileiros tomaram maior organização, no século XX, a Igreja posicionou-se claramente contrária à sua prática.

O texto da Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro de 1915 evidencia bem esta afirmação, principalmente onde se lê: “O espiritismo é o conjunto de todas as superstições e astúcias da incredulidade moderna, que, negando a eternidade das penas do inferno, o sacerdócio católico e os direitos da Igreja Católica, destrói todo o cristianismo”. Observemos que não somente as religiões de matriz africana, mas também o espiritismo europeu são chamados de superstições. Continuando: “os espíritas devem ser tratados como verdadeiros hereges e fautores de heresia” (WULFHORST, 1989, p. 19). Este pensamento está de acordo com o período de romanização da Igreja no Brasil, que vai de 1890 a 1960.

Nesta perspectiva de heresia supersticiosa, além do problema da adoção de deuses estranhos, embora sincretizados com santos católicos surge outro problema mais sério, que é o fato do transe. Este fenômeno será compreendido de quatro maneiras diferentes: uma expressão diabólica; um fenômeno paranormal; uma fraude; ou um processo patológico que conduzirá o praticante à loucura.

A ideia de possessão diabólica está bem em acordo com as crenças da Igreja medieval, porém parece um tanto bizarra para a Igreja do século XX, e esta atribuição de causalidade foi observada com muita cautela. Para não enveredar nos campos sombrios da inquisição em tempos de ciência moderna, preferiu-se optar para uma das outras três explicações, ainda assim sendo as explicações de fraude ou patologia menos ameaçadoras do que a parapsicológica.

Para combater os males da heresia supersticiosa é lançada na primeira reunião ordinária da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil em 1953, em Belém do Pará, a “Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita”, em que Dom Helder Câmara designa como líder o teólogo Boaventura Kloppenburg. Este movimento tem por objetivo combater as práticas espíritas (afrodescendentes e kardecistas). O excesso é tamanho que se chega ao ponto de exigir um juramento anti-espírita aos membros de associações religiosas católicas. (WULFHORST, 1989).

Paralelamente às ações da CNBB, a IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil) posicionou-se contra estas “heresias espíritas”, e os cultos de transe foram caracterizados como fenômenos demoníacos. As práticas espíritas-kardecistas e afrodescendentes foram estigmatizadas principalmente pelas pregações do reverendo Koch, que havia sido missionário na África.

Outro pregador importante neste contexto antiespírita foi Fülling, que em 1957 publicou um artigo onde percebia nos cultos espíritas uma recaída ao paganismo, e o renascimento de um paganismo obscuro.

Por outro lado, igrejas fundamentalistas de origem Norte-Americana, principalmente as de abordagem pentecostal, iniciaram campanhas de conversão em massa, tanto de adeptos de cultos afrodescendentes e espíritas, quanto de católicos romanos!

Atualmente, neste campo de interpretação do fenômeno, podemos perceber duas posturas diferentes nas igrejas. Uma é de tolerância, diálogo inter-religioso e resgate da origem histórica e simbólica. Este é o caso de correntes mais sociais e antropológicas da Igreja, evidenciando-se, por exemplo, no estudo e resgate das tradições católicas populares (o catolicismo popular é bem diferente do catolicismo teológico), como o demonstra o “Dicionário de religiosidade popular” em elaboração pelo Frei van der Poel Ofm. Ou na nova postura pastoral elaborada por Kloppenburg (1968), em que se pode perceber referência à religião umbandista e não mais à heresia umbandista. A Igreja influenciada pelos princípios do Concílio Vaticano II, sugere buscando a valorização dos costumes e tradições dos povos a serem cristianizados.

Bem distante da posição da Igreja Católica e das protestantes históricas, afirma-se cada vez mais a ideia de possessão demoníaca através de testemunhos de conversão e sessões públicas de exorcismos. Isto ocorre com muita frequência em igrejas pentecostais e neopentecostais, bem como no ramo carismático da Igreja Católica, que se valem de interpretações fundamentalistas da Bíblia, e adotam uma postura de guerra espiritual de fundo medieval quanto aos fenômenos psíquicos, ou sejam, os demônios.

No contexto neopentecostal, que é fortemente fundamentalista, os orixás do candomblé e da umbanda, bem como os espíritos e mentores do kardecismo são percebidos como demônios maldosos e destrutivos. Esta é uma leitura derivada de seus pressupostos dogmáticos, em que um único deus absoluto e verdadeiro não pode aceitar a convivência com outros deuses (ZACHARIAS, 1998).

Automaticamente estes outros deuses se tornam falsos deuses, como ocorreu no

período de Abraão, quando o povo semita se separava dos caldeus e Javé se afirmava como único e verdadeiro deus frente aos outros deuses existentes e cultuados na Mesopotâmia (ARMSTRONG, 1994); ou como ocorreu no cristianismo, que por haver desenvolvido o conceito de diabo e demônios, aí arrola todos os outros deuses remanescentes de outros povos e culturas às quais foi se impondo.

Uma análise mais antropológica ou psicológica nos leva a perceber que os diversos deuses que o cristianismo foi atirando ao domínio do inferno (*inferos*) são representativos de potencialidades da alma humana e de instâncias da vida como: a materialidade, o feminino, a sexualidade e o mal. Dourley desenvolve brilhantemente esta discussão em sua obra “A doença que somos nós”.

É interessante notar que ocorre o preconceito entre subgrupos dentro do grande grupo que sofre este mesmo processo. Ou seja, mesmo sendo discriminados pela Igreja, os kardecistas discriminam os cultos afrodescendentes. Como não faz sentido adotar a interpretação demoníaca, a explicação para o preconceito é a de que os cultos afrodescendentes trabalham com espíritos menos desenvolvidos, mais primitivos e sem luz.

Tanto é que os cultos de candomblé e umbanda são conhecidos pelos kardecistas como baixo espiritismo. Isto talvez se deva ao fato de que a estrutura kardecista é europeia e positivista, em sua origem, buscando ser compreendida como uma ciência, ou no máximo como uma filosofia, nunca como uma religião.

Podemos criar uma comparação em termos do valor dado ao simbolismo ritualístico em oposição à racionalidade. Respectivamente, podemos sugerir que o catolicismo romano está para o protestantismo, assim como os cultos afrodescendentes estão para o kardecismo. Pois, tanto o protestantismo quanto o kardecismo são focados na racionalidade dos textos e mais pobres em termos de símbolos e ritos.

Sob o ponto de vista da psicologia geral e da parapsicologia, o enfoque das práticas afrodescendentes não é menos preconceituoso, e muitas igrejas lançaram mão de suas explicações, principalmente na década de 1970. Afirmações como a de Kloppenburg, de que “a história dos médiuns é uma interminável história de fraudes conscientes ou inconscientes” (WULFHORST, 1989), desloca o campo fenomênico dos demônios para a psique humana.

Sob este novo enfoque, os fenômenos ocorridos nos cultos afrodescendentes e no kardecismo são vistos como ocorrências hipnóticas, em que “uma pessoa pode mergulhar em seu subconsciente e causar movimentos automáticos dos lábios”

(WULFHORST, 1989, p. 24). Desta maneira, muito embora a parapsicologia preocupe-se mais em descrever e compreender os fenômenos do espiritismo kardecista, para os cultos afro-brasileiros ficará a ideia da mistura amalgamada entre fenômenos paranormais e superstição fetichista.

Ao que tudo indica parece que a parapsicologia não se preocupou muito com o candomblé e suas derivações, talvez por ser a parapsicologia europeia demais e as práticas do candomblé primitivas demais, ficando muito mais à vontade com o kardecismo, que também é europeu de origem e positivista. Um acordo se estabelece entre estas duas vertentes; por um lado a parapsicologia tem sujeito e campo propícios para suas pesquisas e por outro o kardecismo tem na parapsicologia a possibilidade do aval científico para suas postulações.

Desejando aprofundar esta questão, a Igreja Católica criou em São Paulo, no ano de 1970 o Centro Latino-Americano de Parapsicologia, tendo como seu fundador e presidente, o padre espanhol Oscar G. Quevedo. Iniciava-se, assim, um período de catequese parapsicológica, com palestras, cursos, formação de agentes pastorais e a publicação dos cadernos “Espiritismo, parapsicologia e evangelização” sob a direção de Sandro Schiattarella (WULFHORST, 1989)

Esta aproximação entre a igreja e a parapsicologia logo se mostrou inadequado, isto porque muita interpretação parapsicológica esbarraria em pontos dogmáticos da Igreja. Foi o que aconteceu com a publicação, em 1982, da obra “Antes Que os Demônios Voltem”, de Oscar Quevedo.

No capítulo intitulado “Existe o Demônio?” o autor afirma serem perfeitamente explicados pela parapsicologia os fenômenos de possessão, e nada têm de sobrenatural. Isto acarretou o fechamento do Centro Latino-Americano de Parapsicologia em 1984, por ordem do superior regional da Companhia de Jesus no Brasil. No entanto, muitos outros centros de estudos parapsicológicos foram surgindo no país. (WULFHORST, 1989)

As igrejas pentecostais e neopentecostais não se aproximaram da parapsicologia, exatamente por perceberem o conflito entre seus pontos de fé e os postulados parapsicológicos, e como se atêm a uma leitura fundamentalista das Escrituras Sagradas, sempre olharam com certa desconfiança para as ciências, principalmente as Ciências Humanas e tudo o que se refere ao psiquismo.

Agindo desta maneira, este ramo do cristianismo se manteve fiel à interpretação de possessão demoníaca para os fenômenos de inconsciência. Mas, curiosamente,

aceitam e incentivam estados alterados de consciência chamados de batismo com o Espírito Santo e o ruidoso dom de línguas, ou falar em línguas estranhas, além dos dons de cura e profecias.

O olhar parapsicológico para os cultos afrodescendentes limita-se à explicação e descrição dos fenômenos em si, como ocorrem, sem contudo buscar o significado de sua expressão cultural e psicológica. Tenta-se compreender o fenômeno da possessão como interferências do subconsciente, no consciente através de transe hipnótico.

No entanto, qual a função coletiva ou pessoal que assume este fenômeno? Os conteúdos emergentes são aleatórios ou têm eles algo haver com os conteúdos individuais do sujeito em transe? Se estes conteúdos são pertinentes ao indivíduo, por que assumem uma expressão coletiva tribal e intercultural? Por que seus conteúdos são estruturantes para um determinado grupo social, mas ao mesmo tempo podemos encontrar paralelos de suas práticas e lendas em grupos socioculturais tão distantes, como mitos gregos, ou lendas da Europa oriental? A parapsicologia não busca resposta para estas questões, seu escopo está voltado para os mecanismos do fenômeno e não para o seu conteúdo (ZACHARIAS, 1998).

Nos últimos tempos, a contribuição da antropologia e da sociologia tem sido de grande valia para a compreensão dos cultos afrodescendentes, sem distorcê-los ou concebê-los preconceituosamente. Nas descrições de suas lendas, de suas práticas, e do resgate cultural de seus fundamentos, muito se tem feito para angariar aos cultos afro-brasileiros o respeito das ciências humanas, dos pesquisadores, e da sociedade em geral.

Pesquisadores de peso como Verger, Cacciatore, Carneiro, Prandi, Bastide, Segato, Isaia e outros têm levantado questões sobre o desenvolvimento do candomblé brasileiro e africano, e promovido o resgate histórico, sociológico e antropológico, senão mítico, deste vasto universo cultural. No entanto uma lacuna se instaura, na medida em que uma possível releitura psicológica destes elementos não está ainda bem delineada em nosso universo científico.

Do ponto de vista da psicologia clássica, localizar as práticas religiosas afrodescendentes somente como comportamento aprendido, e por socialização assimilada por todos os membros de um grupo social não é incorreto mas, desconsidera o significado estruturante de seus temas, e, contudo não chega a fornecer possíveis explicações para a universalidade de situações experienciadas nestes cultos. É muito coerente afirmar que a prática dos cultos afrodescendentes, expressa uma dimensão mais ampla do que só a relação indivíduo-aprendizagem-grupo social. A dimensão

simbólica que se instaura neste universo religioso é cheia de significados que vão além de uma relação consciente e pessoal com o grupo (ZACHARIAS, 1998).

Examinar a estrutura destes cultos sob o ponto de vista da dinâmica psicológica individual, considerando somente as relações pessoais do sujeito com um mundo de objetos e desejos, através de repressões e sublimações, certamente nos conduzirá ao diagnóstico de neurose histérica ou de múltiplas personalidades. Assim o fez um dos pioneiros nesta questão, o médico Nina Rodrigues que estudou e classificou a população negra e seus cultos na Bahia da transição do século XIX para o XX.

Acreditamos que para podermos acessar de maneira mais adequada a questão do significado simbólico dos elementos do candomblé, devemos abordá-los sob a luz da psicologia analítica de Carl Gustav Jung, que afirmou:

Não só o cristianismo com sua simbólica salvífica, mas de um modo geral todas as religiões, e mesmo as formas mágicas das religiões dos primitivos, são psicoterapias, são formas de cuidar e curar os sofrimentos da alma e os padecimentos corporais de origem psíquica. (JUNG, 1987, p. 12).

2. A psicologia analítica de Carl Gustav Jung, uma porta de acesso ao mundo dos Orixás

A abordagem analítica pressupõe uma meta para a psique, um objetivo autorealizador, Jung afirma que “No processo analítico, isto é, no confronto dialético do consciente e do inconsciente constata-se um desenvolvimento, um progresso em direção à uma certa meta ou fim cuja natureza enigmática me ocupou durante anos a fio” (JUNG, 1991, p. 18).

Esta é uma abordagem prospectiva, que aponta a realização dos conteúdos inconscientes, ou o processo de individuação, como meta da psique objetiva. Isto é, um processo criativo que se dinamiza em busca da integração dos conteúdos da personalidade.

a interpretação analítico-redutiva diz que o interesse (a chamada libido) regride para o material de reminiscência infantil fixando-se nela, ou então, que jamais dela se libertou. A concepção sintética ou analógica, contudo, ensina que se trata de partes da personalidade, suscetíveis de evolução, que se encontram em um estado infantil, como que ainda no regaço materno. (JUNG, 1987, p. 6).

O confronto de opostos é um dos alicerces de toda a teoria junguiana. Os pares de opostos consciente-inconsciente, *ego-self*, *persona-sombra*, dentre outros,

constituirão a estrutura da personalidade. A dinâmica desta estrutura é exercida pelo elemento chamado de energia psíquica que, segundo Jung se equipara ao conceito de energia em física, ou ao conceito de *élan vital* de Bergson. Esta energia não aumenta e nem diminui, o que ocorre é a possibilidade de certa quantidade desta energia ficar retida em alguma estrutura e faltar em outras estruturas (JUNG, 1991).

Toda teoria da personalidade é um construto hipotético, uma série de conceitos logicamente organizados para podermos nos referir a um fenômeno não diretamente observável - a psique humana - porém, passível de observação empírica. Embora possamos lançar mão de qualquer abordagem psicológica, utilizaremos a abordagem analítica junguiana como instrumento de compreensão deste sistema simbólico e psicológico.

Os Orixás não existem fora da mente humana, não são deuses primitivos de um panteão imaginado pela concepção cultural do branco... Desta forma dinâmica e dialética evolui o ser humano na conceituação nagô, aprimorando a sua mente (Ori), fazendo-a senhora dos seres e da natureza, em consonância com o seu Orixá. (AFLALO, 1996, p. 13 e 18).

O ponto focal da consciência é denominado *ego*, traz o senso de identidade contínua e a consciência de existir no mundo. É o organizador consciente de impressões internas e externas, das lembranças não reprimidas e da sequência de eventos em termos das categorias espacial, temporal e causal. No campo do *ego* ainda estão as funções psíquicas mais desenvolvidas e a atitude psíquica preferencial (introversão ou extroversão).

A configuração das quatro funções psíquicas (sensação, pensamento, sentimento e intuição) e das duas atitudes psíquicas (introversão e extroversão), definirão um dos dezesseis tipos psicológicos possíveis. Cada uma destes tipos psicológicos constituirá características de personalidades diferentes. Este é um conceito que pode ser aplicado às pessoas, e aos personagens míticos, quer sejam gregos ou iorubanos.

Esta abordagem tipológica nos permite definir como extrovertidos os temperamentos de Iansã e Xangô, e introvertidos os de Nanã e Obaluaê.

O *ego*, ou melhor, o complexo do *ego* surge da matriz arquetípica do *Self* (ou Si-Mesmo), que na primeira fase da vida diferencia-se deste dirigindo-se para o mundo externo. O *Self* é o arquétipo central e organizador da psique como um todo, e é a matriz para a construção do *ego*, organizador das percepções e fenômenos da consciência. Este aspecto do desenvolvimento psíquico é muitas vezes representado nos

mitos de criação no fato do ser humano ter sido criado por um deus. Embora seja realizador, organizador e o foco da consciência, o *ego* gravita em torno do *Self*, é ligado a este por um eixo e lhe é subordinado.

Nem todos os conteúdos vivenciados ou percebidos ao longo da vida se mantêm à disposição do *Ego*, ou da memória. Quer seja por serem elementos com pouca energia, ou elementos incompatíveis ou dolorosos ao *Ego*, eles são precipitados à uma região de esquecimento, porém de bastante atividade psíquica denominada inconsciente pessoal e a sombra.

O inconsciente pessoal é definido por Jung como fatos e habilidades conhecidos mas ausentes da consciência. Tudo o que se pensa, sente, recorda, projeta; bem como as expressões de pensamento e sentimentos dolorosos. (JUNG, 1991). Além disto, aspectos de nossa personalidade que aprendemos serem inaceitáveis socialmente são aí reprimidos e mantidos sob controle, graças à mecanismos de defesa do *ego*. Esta região do inconsciente pessoal caracteriza-se como sombra, negativa e antissocial aos olhos do *ego*. Um exemplo clássico da literatura é a obra de Stevenson “O estranho caso de Dr. Jeckyl e Mr. Hyde”. O que compõe o Inconsciente Pessoal são os complexos, ou seja, psiques parciais (Jung, 1991); isto é, subpersonalidades que podem se tornar autônomas e representativas de impulsos e aspectos não reconhecidos pelo *ego*.

Um complexo é um grupo de imagens e ideias que gravitam em torno de um núcleo central arquetípico, semelhante ao sistema solar, que se caracterizam por uma tonalidade afetiva comum. Por exemplo, o complexo materno é composto das imagens antropológicas, históricas, religiosas, culturais da mãe, no qual as experiências pessoais com a mãe individual gravitam em torno. Os complexos podem adquirir altos graus de independência e autonomia e, muitas vezes, podem se manifestar como personalidades totalmente estranhas e independentes do *ego*. Este fenômeno já era bem conhecido na antiguidade e era caracterizado como possessão, podendo ser regressivo ou construtivo, patológico ou criativo (ZACHARIAS, 2010).

O núcleo do complexo é originário de uma camada mais profunda da psique denominada inconsciente coletivo. Este nível psíquico é composto de imagens muito antigas, denominadas por Jung de imagens primordiais. Estas imagens são a parte herdada da psique, são padrões de estruturação do comportamento ligados ao instinto, é um conceito psicossomático unindo instinto e imagens, é uma representação simbólica coletiva e histórica que aguarda o momento de se expressar na personalidade.

Isto ocorre precisamente porque as experiências humanas básicas são as mesmas

desde o alvorecer da espécie e em todas as regiões da Terra (CAMPBELL; MOYERS, 1990). Jung utilizou o termo *arquétipo* em 1919 para designar estas imagens primordiais (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988).

Ao longo da vida os arquétipos são ativados em diversos graus, tornando-se mais ou menos conscientes, outros permanecem profundamente inconscientes.

Podemos afirmar que toda mitologia é uma projeção de conteúdos do inconsciente coletivo. “A relação entre o objeto e seu símbolo é uma relação abstrata estabelecida em termos de irrealidade” (AUGRAS, 1980, p. 10). Assimilar e compreender o mundo, para poder operar nele, envolve um processo de simbolização muito complexo, que vai desde aspectos pessoais - como por exemplo: a aquisição lógica da linguagem - até a assimilação de vivências como o nascimento, a natureza, a batalha, o amor, a morte, dentre outros, que são experiências inerentes à existência humana em todos os tempos e lugares. Todas estas experiências encontrarão eco no interior da alma universal, onde imagens primordiais funcionam como elementos inatos e estruturantes da vida psíquica, organizando estas experiências em núcleos complexos (ZACHARIAS, 1998).

No homem primitivo ocorreu a mitologização do fenômeno natural e também emocional. Mundo externo e interno confundia-se com grande intensidade, isto devido ao fato do homem estar ainda despertando sua consciência e, portanto muito próximo às forças inconscientes que se espelhavam na natureza. Esta condição deu origem a um estado de espírito denominado por Lévy-Bruhl de *participation mystique*, que é um estado de maior inconsciência, em que o indivíduo experimenta um sentimento de união aos aspectos da natureza, proporcionando uma íntima relação dos fenômenos naturais com os fenômenos psíquicos.

Os poderes físicos da natureza atuam sobre os afetos e emoções, criando figuras antropomórficas no imaginário tribal, estas figuras assumem características de deuses ou demônios, com poderes tremendos e prontos a agir de maneira intencional e humana.

Podemos apontar brevemente alguns exemplos, como os Ciclopes - gigantes devoradores de homens, com um só olho na testa, forjadores dos raios de Zeus, auxiliares de Hefestos, habitantes de áreas vulcânicas, que tinham também o costume de atirar pedras nos homens. (LURKER, 1993). Parece-nos uma bela descrição de um vulcão em atividade, um grande desencadeamento de força telúrica, incontrolável, destrutiva e brutal. Ora, esta erupção vulcânica ocorre também na alma, na forma de ódio brutal e descontrolado que, aquecido ao calor dos afetos, irrompe na forma de

pedras, lava incandescente e fumaça sobre todos os que estão à sua volta.

Diferente, porém não menos perigoso, é a configuração da justiça dos deuses, como, por exemplo, o raio - tiro certo e fulminante de uma divindade sobre um mortal, ou o portador da chuva e da fertilidade da terra. Podemos exemplificar estas divindades nas figuras de Illapa - o deus dos raios, trovões e tempestades, no império pré-colombiano; Deng - o progenitor divino da tribo Dinka, no Sudão, cuja clava produzia os relâmpagos e a chuva; Baal-Hadad - deus sírio das tempestades e do clima, chamado Senhor do Trovão; Yima - rei primordial na mitologia iraniana, que nasceu de um pilar de fogo vindo do céu na forma de um raio; sem mencionarmos Thor e Zeus, que são mais conhecidos e Xangô, na tradição afrodescendente.

Da mesma maneira, os eventos fisiológicos como o amor e a paixão, o nascimento e a morte, a doença e a cura foram corporificados em potencialidades divinizadas, em deuses parentais, da cura e doenças e do amor. Assim como elementos já pertencentes à dinâmica da civilização, como rei e rainha, heróis, guerra, a grande viagem, dentre outros.

Podemos dizer que os arquétipos são formas através dos quais os instintos se expressam (JUNG, 1991). Corroborando esta afirmação, Jung diz que

[...] os instintos [...] não são impulsos cegos, espontâneos e isolados, mas estão intimamente ligados a imagens de situações típicas, e não há a menor possibilidade de desencadeá-los, se as condições dadas não correspondem à imagem apriorística da situação. Os conteúdos coletivos que se exprimem nos mitologemas representam juntamente as imagens de situações que estão o mais intimamente ligadas à libertação dos impulsos instintivos.(JUNG, 1987, p. 88).

Por que há uma variedade de deuses e representações para os fenômenos, já que todos eles provêm da mesma base arquetípica? Pensando-se nos deuses do raio e trovão, das doenças e da cura, dos mares, dentre outros, Augras nos diz que,

o mundo simbólico do indivíduo implica, em primeiro lugar, no contexto do esquema simbólico do grupo social, e do subgrupo a qual pertence, em segundo lugar o sistema simbólico particular, construído a partir de experiências individuais (AUGRAS, 1980, p. 17) .

A imagem primordial, ou o arquétipo é uma forma sem conteúdo, nas palavras de Jung, é como o leito de um rio seco, que terá um conteúdo quando a água passar por ele, mas sua forma já está definida. Desta maneira, aspectos como a geografia, fauna e flora, clima, língua, história e vida de um povo serão responsáveis pela formação do conteúdo das imagens arquetípicas. (ZACHARIAS, 1998).

Talvez um bom exemplo, um tanto contemporâneo, seja a estreia do filme E.T. de Spielberg, no qual a história do pequeno extraterrestre é totalmente estranha a história de Jesus narrada nos Evangelhos. O E.T. vem do céu, encontra um grupo de crianças, em que um menino é mais especial que os outros (os apóstolos e São Pedro). Realiza prodígios, renova a vida de uma flor morta (a ressurreição de Lázaro), apresenta fenômenos de telecinesia, é novamente perseguido, morre e ressuscita. Em seguida foge para a floresta com seu grupo seletivo de crianças e na despedida diz ao menino mais próximo que estará sempre com ele (“... eis que estarei convosco todos os dias...”). Sobe em sua nave, ao encontro de seus pais, e volta para o céu, sem antes desenhar um belo arco-íris (a aliança de Javé com Noé e referências à nova aliança em Cristo).

Esta pode ser uma das explicações para o grande sucesso do filme, e para o tipo de emoção gerada na plateia. É o mito do herói sendo repassado com um novo conteúdo, porém a forma se mantém a mesma, é exatamente a permanência da forma que nos facilita a identificação e analogia nos mitos dos vários povos e culturas (ZACHARIAS, 1998).

Da mesma maneira que o mito do herói foi repassado para a era espacial, como na trilogia de Guerra nas Estrelas, ou mítico-medieval na trilogia do Anel do Poder, tecnológico em *Matrix*, ou mágico-juvenil em Harry Potter. Esta e outras imagens arquetípicas foram expressando-se de modo diferente, quanto ao conteúdo, nas diversas culturas e épocas. Também podemos apontar como representantes do mito do herói o grego Hércules, ou o afrodescendente Oxossi, o caçador de uma flecha só.

Assim Thor, deus germânico associado aos raios e tempestades, é provavelmente louro e usa um martelo; seu correlato grego Zeus se apresenta com cabelo e barba anelados e igualmente lança raios; seu correspondente de Oyó, Xangô, é negro, forte e vaidoso, utiliza como instrumento de poder um machado de duas lâminas e também é dono dos raios e trovões. Como demonstrado, o conteúdo que preencherá a forma da imagem arquetípica está subordinado a uma espécie de filtro cultural, que varia por regiões, povos e épocas. Nas palavras de Jung:

[...] o inconsciente, na totalidade de todos os seus arquétipos, é o repositório de todas as experiências humanas desde os seus mais remotos inícios: não um repertório morto... mas sistemas vivos de reações e aptidões. Quantas pessoas não existem, em nosso mundo civilizado, que professam sua crença em mana e espíritos? (JUNG, 1991, p. 94-95).

O conceito de inconsciente coletivo, embora tenha sido postulado e elaborado

por Jung, com base na sua experiência clínica, foi apontado por alguns filósofos anteriores a ele. Por exemplo, o filósofo Carl Gustav Jung em suas obras “Curso de Psicologia” de 1831 e “Psique” de 1846, considerava a existência de dois inconscientes, um, representado pela degradação de algumas operações conscientes e outro inacessível à consciência e absoluto. (FILOUX apud ZACHARIAS, 1998). Além de Jung, muitos outros pesquisadores chegaram às mesmas conclusões. Dentre os vários analistas brasileiros, podemos apontar o valioso trabalho de Silveira, no Hospital Pedro II, no Rio de Janeiro, em que seu trabalho terapêutico deu origem ao Museu das Imagens do Inconsciente. Podemos, ainda, apontar pesquisadores não analistas que se valeram dos conceitos de arquétipo e inconsciente coletivo, como Campbell, Eliade e Verger, dentre outros (ZACHARIAS, 2006).

Outros três aspectos são fundamentais para a compreensão da metapsicologia de Jung, são eles os conceitos de *persona*, *anima-animus* e *Self*.

A *persona*, palavra derivada do grego que designava a máscara utilizada pelos atores servia, ao mesmo tempo, de definição das características da personagem e, devido à sua confecção, servia de amplificador da voz do ator, auxiliando-o na comunicação com a plateia.

Jung compreendia a *Persona* como o complexo da conformidade social, ou seja, ela é um complexo funcional que é ativado por razões de adaptação ou conveniência pessoal, mas não é idêntica ao indivíduo. Podemos imaginar que ela é a “embalagem” do *ego*. (ZACHARIAS, 1995, p. 91)

Os conteúdos da *persona* são formados com o que é socialmente esperado de cada pessoa. Desde a infância ela se desenvolve premida pela necessidade de adaptação aos pais, professores, amigos e demais grupos sociais. Neste processo de socialização, alguns comportamentos, sentimentos, anseios e ideias se apresentam como claramente indesejáveis ao contexto social do indivíduo; e por isto mesmo serão reprimidos e farão parte do arcabouço da sombra.

Este jogo de luz e sombra constitui a *persona* e os componentes do Inconsciente Pessoal, processando-se a socialização. Crenças e valores são incorporados na *persona*, ao passo que conteúdos antagônicos são reprimidos nas sombras do inconsciente.

A *persona* tem o importante papel de proteção do *ego*, como a epiderme que recobre o corpo e o protege contra infecções e invasões de organismos estranhos e prejudiciais. Por outro lado, uma *persona* bem adaptada é o veículo de inserção social do *ego*, pois possui os códigos de comunicação com o grupo em que está inserida,

facilitando a expressão das potencialidades do *ego* (ZACHARIAS, 1998).

No processo de iniciação do neófito, os mecanismos de socialização secundária atuarão na construção de uma *persona* adequada ao grupo e aos valores da religião de orixá, tornando-o assim parte integrante do grupo e elemento de perpetuação destes valores e crenças para os próximos neófitos.

O cuidadoso exame de muitos sonhos levou Jung a perceber a presença de figuras portadoras de características físicas e psíquicas de gênero oposto ao do sonhador. No entanto estas figuras não comportavam-se somente como elementos da vida diária do sonhador, mas como elementos completamente estranhos e autônomos. A este elemento Jung denominou *anima* (o complexo feminino presente na psique masculina), e *animus* o complexo masculino presente na psique feminina.

Todo homem traz dentro de si a imagem eterna da mulher, não propriamente a imagem desta ou daquela determinada mulher, mas uma imagem feminina indefinida. Esta imagem é fundamentalmente inconsciente ... uma marca ou arquétipo de todas as experiências ancestrais do ente feminino, como um depósito... vivo ...de todas as impressões causadas pela mulher... (JUNG apud STEVENS, 1993, p 73).

A constelação do conceito *anima-animus* irá apoiar o sistema polar compensatório da psique, formando um par de opostos em relação dialética com o *ego*, na dimensão gênero. *ego* masculino – *anima* inconsciente, ou *ego* feminino – *animus* inconsciente.

Com a presença de vários eixos de oposições, para que a homeostase se mantenha, o princípio teleológico da psique necessita de um centro organizador e direcionador, este centro é representado pelo conceito de *Self*, ou o Si-Mesmo. Ele pode ser considerado como o órgão de adaptação por excelência. Sendo o agente organizador da psique total, torna-se o elemento ativador e diretor do projeto e sentido de vida em cada etapa do desenvolvimento, procurando os melhores ajustamentos para a psique total. Apresenta uma função teleológica, busca uma meta de realização da vida, uma meta repleta de significados existenciais (JUNG, 1980).

O objetivo do *Self* é a totalidade, processo denominado por Jung de individuação, ou seja, a busca da mais plena realização da psique no mundo. Sendo o campo de atuação do *Self* muito mais amplo que o *ego*, visto ter abrangência sobre toda a psique, sua potência é projetada em figuras de poder absoluto, por exemplo, como Deus, Grande Arquiteto, Olorum; ou elemento da natureza como o Sol e o Universo; ou

ainda nas formas concêntricas como os mandalas, rosáceas, o quadrado e o círculo (JUNG, 1981; ZACHARIAS, 1998).

Podemos tomar como exemplo a *sapeca*, uma moeda chinesa redonda com um furo quadrado no interior, em que o quadrado corresponde ao espaço, à parada e a Terra, enquanto o círculo representa o tempo, o movimento e o Céu. A união destes dois elementos representa a união dos opostos, a integração e a totalidade. (AUGRAS, 1980).

O *Self* é ao mesmo tempo o centro e a circunferência inteira da personalidade, relacionando-se com o *ego* através de um eixo de interação *ego-Self*. Para uma maior aproximação da abordagem psicológica junguiana e a prática das religiões afrodescendentes, Segato (1995) faz este exercício de aproximação, e vamos ampliar esta discussão em nível psicológico.

Uma das mais importantes diferenciações a ser feita é quanto ao papel das imagens arquetípicas para o adepto do culto e para o simpatizante, ou até para quem não tem afinidade com o culto, a exemplo de alusões mitológicas da religião helenista que surgem em sonhos de pessoas absolutamente cristãs.

Para o não adepto, o surgimento de uma figura de orixá ou outra entidade afrodescendente tem todas as características do *complexo autônomo*, pois se apresenta como uma personalidade autônoma e independente à vontade da consciência, impondo-se a ela. Neste sentido, os aspectos religiosos e psicológicos aproximam-se grandemente. “Em vários textos, Jung chega a afirmar que o espiritualismo como prática de culto que estimula a manifestação dos espíritos, é um fenômeno coletivo que ‘persegue os mesmos objetivos que a psicologia médica’” (SEGATO, 1995, p 301).

Assim, quando o orixá surge no campo da consciência como elemento perceptível, e quer ser feito (a iniciação do neófito), apresenta todas as características de um complexo autônomo e de possessão. “o santo me pegou e disse que queria ser feito... fui murchando e murchando para poder saber que tenho santo, e que o santo queria ser feito” (SEGATO, 1995 p 305). No entanto o que se verifica não é a perda e dissolução do *ego*, como é observado em um processo psicopatológico, mas sua estruturação e a formação da identidade pessoal em relação com o coletivo.

Encontramos aqui o paradoxo das entidades ditas espirituais. Se por um lado a crença nos espíritos aponta para desordens psicológicas, comuns em povos primitivos e alucinações; por outro lado, Jung acrescenta que,

[...] se a tradução do inconsciente coletivo numa linguagem

comunicável é bem-sucedida, isto tem um efeito de redenção [...] os espíritos não são em todos os casos perigosos ou nocivos. Eles podem, quando traduzidos em idéias, também ter efeitos benéficos. (JUNG apud SEGATO 1995, p. 307).

Os complexos têm um papel importante na construção do ego, segundo a concepção de Hillman, promovendo a integração dos contrários. Porém, para que o complexo, representado pelo símbolo arquetípico, seja adequadamente integrado à consciência é necessário um mapa de realidade social para orientar o ego neste processo.

Este mapa de realidade possibilitará traduzir os complexos em ideias acessíveis ao *ego*. As religiões de matriz africana, bem como outras, oferecem este mapa, proporcionando sentido e significado ao complexo, através de seus mitos, símbolos e rituais da prática religiosa; assim como Saulo de Tarso, tendo passado pela experiência da visão divina, foi recebido por Ananias que o curou da cegueira causada pela experiência mística, batizou-o e instruiu-o nos caminhos do cristianismo. Ou seja, Ananias ofereceu um mapa de realidade para que ele pudesse assimilar o encontro *numinoso*.

Podemos retomar a antiga questão: A manifestação das entidades afrodescendentes, através da possessão, é um fenômeno patológico? Parece que muitas diferenças podem ser localizadas entre uma “virada no santo” e um surto psicótico ou histérico. Dentre elas, a mais contundente é a característica de linguagem manipulada e processos estruturados para o desenvolvimento do *Yaô*. Aflalo afirma que “Desta forma dinâmica e dialética evolui o ser humano na conceituação nagô, aprimorando a sua mente (Ori), fazendo-a senhora dos seres e da natureza, em consonância com seu Orixá” (1996, p. 18).

O que podemos observar é uma relação controlada entre a entidade e o iniciado, mantendo-se autônomas as duas dimensões, não tendo significado específico reduzir o mito, mas vivê-lo em todas as suas possibilidades.

Utilizando a linguagem do complexo para redefinir psicologicamente a entidade, é possível postular que ele pode representar a imagem simbólica do eixo *ego-Self*, conferindo estruturação ao *ego*, inclusive características tipológicas ao filho de santo, talvez seja uma expressão do mito pessoal.

Esta interpretação do orixá (ou qualquer entidade principal do iniciado) com o símbolo estruturante somente foi possível em função da definição dada por Byington quando afirma que:

[...] devemos situar o Símbolo Estruturante no centro do Eixo Ego-Arquétipo Central como intermediador do desenvolvimento psicológico...O Símbolo Estruturante é, pois, a expressão de determinado arquétipo num contexto histórico-cultural e, ao mesmo tempo, a expressão do Arquétipo Central no desenvolvimento da consciência. (BYINGTON, 1984, p.16).

Neste sentido, a possessão faz parte do dinamismo matriarcal natural, onde a orientação e contenção ritualística exercida pelo *Babalorixá* ou *Iyalorixá* (pai ou mãe de santo) faz com que a consciência do adepto receba os efeitos estruturantes das características de sua entidade mentora, sem o risco de uma psicose. Podemos, assim, confirmar a diferença entre possessão pelo complexo (expressão de arquétipos autônomos que, não havendo quadro de referências adequados, levam à dissociação) e o símbolo estruturante (expressão do arquétipo central que, se adequadamente trabalhado, com o referencial ritualístico, leva à integração).

Este símbolo estruturante orienta o processo de individuação, centrando o *ego* no vasto universo de parcialidades psíquicas, ou como comenta Jacobi (1986): símbolos unificadores, representados por figuras divinas ou figuras geométricas, além de um dos mais antigos elementos de configuração destes símbolos, a pedra, ou *otá* (pedra ritual que representa o *axé* do orixá).

A direção do processo de individuação está sob a inspiração do *Self*, que é a instância mais poderosa neste drama. Igualmente, no processo de iniciação e desenvolvimento no candomblé, a coordenação do processo está nas mãos da entidade (orixá, vodun, guia, etc) de cabeça do iniciado, e não nas suas próprias mãos. Tanto isto é fato que, no processo de feitura de santo (iniciação), a orientação dos atos (rituais) é feita não só pela experiência do *babalorixá* ou *Iyalorixá*, bem como pela orientação da entidade, via jogo de búzios, Ifá ou outros meios.

Outro aspecto importante é que há uma pluralidade de entidades participando do processo, que como o enredo de uma lenda, contribui para o processo de individuação. Assim como, na Grécia antiga, alguém poderia ser protegido de uma divindade, e nem por isso, não teria contato com outras, o filho de santo tem contato especial (estruturante) com o sua entidade principal (ou de cabeça), mas isto não significa que ele não tenha contato com as outras entidades. Assim como os deuses gregos interagem entre si em um enredo complexo de forças naturais e psíquicas, as entidades também interagem.

Segato (1995) levanta a questão da briga de santo, ou seja, quando dois santos

querem a primazia da cabeça do *yaô*. Isto se verifica quando há dois, ou mais, símbolos estruturantes sendo configurados como o mito pessoal. Por exemplo, a docilidade de Oxum e a impetuosidade de Iansã.

Este fenômeno nos parece estágios de indiferenciação do ego, que necessitam de empenho deste para que se resolva. Lembramos os comentários de uma *Iyalorixá* para uma noviça de Yemanjá: “você é de Yemanjá mesmo?” “Será que está no seu tempo?” “Você não parece ser de Yemanjá, você é a própria Yemanjá” (sic). Todas estas observações levantavam dúvidas mortais a quem está nas portas da iniciação, mas não sabe quando será. No entanto, o refrigério salutar da dúvida leva o *ego* ao amadurecimento e à diferenciação dos conteúdos comungados através da *participation mystique*.

Quem já passou por processos de psicoterapia e de análise sabe que esta integração não é tão tranquila assim. Tanto no processo psicoterápico, quanto no culto, este é um processo doloroso e difícil para ser trilhado. Diz-nos Jung (1991, p. 19) “Quando se consegue formular o conteúdo inconsciente e entender o sentido da formulação, surge a questão de saber como o ego se comporta diante desta situação. Tem, assim, início a confrontação entre o ego e o inconsciente.”

Este processo é bem definido como uma pluralidade de forças agindo simultaneamente. Embora haja um arquétipo-central, vários conteúdos são ativados, pois é o confronto consciente-inconsciente. “Como o processo de confrontação com o elemento contrário tem caráter de totalidade, nada fica excluído dele” (JUNG, 1991, p.23). Apesar da polifonia que se pode ouvir há uma que orienta e coordena o processo, o símbolo estruturante, a expressão pessoal e universal da divindade, o símbolo central.

Podemos classificar as religiões em dois grandes sistemas: as de unidade e as de pluralidade. Nas grandes religiões de unidade, temos a presença de um único Deus, que se multiplica em atividades campos de atuação e até subpersonalidades. No sistema monoteísta judaico, vários nomes são atribuídos à Javé, e cada um deles representa um atributo, uma qualidade ou função. Igualmente Alá possui nomes correspondentes a atributos diversos. Se cada um destes nomes ou atributos adquirisse personificação própria teríamos vários deuses coexistindo, como o que ocorre nas religiões de pluralidade.

Podemos tomar como exemplo da luta entre princípios contrários coexistentes em uma divindade única as expressões a seguir, extraídas do Velho Testamento: “Certamente já não terei piedade dos moradores desta terra. Apascentai, pois, as ovelhas

destinadas para a matança...” (BÍBLIA, livro de Zacarias 11:6), provavelmente não é a mesma de que se diz: “Ele é que perdoa todas as tuas iniquidades; quem sara todas as tuas enfermidades.” (BÍBLIA, livro de Salmos 103: 3).

O sistema monoteísta judaico passou ao cristianismo com algumas diferenças. Neste novo sistema o Deus único apresenta uma tridimensionalidade bem definida de nomes, atributos e funções no drama divino; o cristianismo apresenta uma trindade divina.

Podemos, grosso modo, dividir o cristianismo em teológico e popular e, além disto, em católico romano e protestante, sem mencionar as outras vertentes como as correntes ortodoxas. O catolicismo romano teológico admite a presença da intercessão da Virgem Maria, dos Santos e dos anjos, porém, mantém a afirmação de um Deus Tri-Uno. O protestantismo histórico faz uma espécie de retorno às concepções judaicas, quando reafirma a existência de um Deus Tri-Uno, sem a concorrência de intercessores na relação Deus-homem. Neste universo, tanto a Virgem quanto os Santos e anjos estão fora.

No âmbito do catolicismo popular, podemos verificar a exaltação e independência das devoções intercessoras, sejam da Virgem, dos Santos, dos Anjos ou, das Almas. O acesso às benesses de Deus é viabilizado por intermediários, que, muitas vezes através seu próprio mérito e poder resolvem o problema do fiel. Podemos observar este fenômeno na devoção às diversas personificações da Virgem Maria, com iconografia própria, seja como Nossa Senhora Imaculada Conceição, das Candeias, das Brotas, de Fátima, do Monte Sião, de Lourdes, “da Aparecida”, e tantas outras personificações. Bem como as denominações que representam atributos específicos, como Nossa Senhora Do Bom Parto, da Boa Viagem, da Expectação do Ó, da Boa Morte, dentre outras. É curioso notar que apesar de todos estes títulos pertencerem à devoção da mesma Virgem Maria, na prática os devotos fazem distinções entre o poder e afinidade pessoal entre uma e de outra. Por outro lado, há as atividades específicas de uma e de outra, como se fossem personagens diferenciadas uma das outras e completamente independentes.

Igualmente os Santos de devoção apresentam-se como intermediários mais próximos (ou mais identificados com o fiel) entre Deus e os homens, e muitas vezes são invocados pelos seus próprios poderes para auxiliar o devoto. Como exemplo podemos citar São Jorge e Santo Antônio de Guiné contra os inimigos, São Bento contra os perigos dos bichos do mato, São Roque contra a peste, além da devoção especial de

Santa Luzia, São Benedito, Santa Rita, dentre outros. Além destes mencionados, há as várias devoções ao Anjo da Guarda, aos Arcanjos Miguel e Gabriel e às Santas Almas. (VAN DER POEL, 1979).

É notório como a psique, em seus movimentos espontâneos e arquetípicos, transformou o catolicismo teológico de um Deus Tri-Uno no catolicismo popular, com a presença de uma série de deuses menores, formando uma corte celeste muito próxima ao que se observa nas religiões tribais e nos sistemas gregos dentro outros. Nesta expressão do catolicismo temos o culto muito vivo aos intercessores, ficando Deus um tanto mais distante e às vezes um tanto alheio aos problemas da vida humana sobre a terra.

Um sistema que abarca várias personificações do divino se presta muito melhor à expressão da pluralidade de forças psíquicas, que atuam de maneiras diferentes, ao invés de um sistema unitário, que deve, necessariamente, recorrer a atributos e atuações diversificadas e às vezes contraditórias da divindade.

Muitas das vezes o acesso direto a Deus fica muito distante, por isso o fiel utiliza-se da devoção aos intercessores, mais próximos do humano. Nas religiões afro-descendentes encontramos o conceito de Olorum “ Deus supremo dos iorubá, criador do mundo, mas que não tem altares e nem sacerdotes... Encarregou Obatalá (Oxalá)...” - seu filho - “...de dirigir o mundo e as criaturas...” (CACCIATORE, 1977, p. 192). Ou nas palavras de Mãe Stella (Odé Kayodê):

Adoramos o Deus supremo Olorum, e cultuamos as divindades Orixás; coisas vivas que se apresentam das mais variadas formas possíveis, fenômenos da natureza que, depois de feitos os rituais necessários, são capazes de nos dar respostas às nossas carências. Orixá é força vital. (SANTOS, 1995, p. 16).

Se considerarmos, como ocorreu nos processos sincréticos, Deus e Olorum como o arquetipo-central, indubitavelmente os santos de devoção do catolicismo popular e as entidades dos cultos afrodescendentes serão os símbolos estruturantes, que intermediarão a relação do *ego* com o *Self*, ou do homem com Deus.

REFERÊNCIAS

AFLALO, F. *Candomblé*, Uma Visão do Mundo. São Paulo: Mandarim, 1996.

ARMSTRONG, K. *Uma História de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

AUGRAS, M. *A Dimensão Simbólica. O Simbolismo nos Testes Psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1980.

BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.

BYINGTON, C. A Psicose Matriarcal. *Revista Junguiana n ° 2*, São Paulo, Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, 1984.

CACCIATORE, O. G. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CAMPBELL, J.; MOYERS, B. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Atena, 1990.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1990.

DOURLEY, J. P. *A Doença Que Somos Nós*. São Paulo: Paulinas, 1987.

HINNELLS, J. R. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Cultrix, 1989.

JACOBI, J. *Complexo, Arquétipo, Símbolo na Psicologia de C.G. Jung*. São Paulo: Cultrix, 1986.

JUNG, C. G. *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 1991.

JUNG, C. G. *O Homem e Seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

JUNG, C. G. *Psicologia do Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1987.

LIGIÉRO, Z. *Iniciação ao Candomblé*. Rio de Janeiro: Record, 1993.

LUCKER, M. *Dicionário dos Deuses e Demônios*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

POEL, F. Van Der. *Com Deus Me Deito. Com Deus Me Levanto*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979. Coleção Estudos da CNBB n ° 17.

PRANDI, R. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec; EDUSP, 1991.

SAMUELS, A.; SHORTER, B.; PLAUT, F. *Dicionário crítico de análise junguiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

SANTOS, M. S. A. *Meu Tempo é Agora*. Curitiba: Projeto CENTRHU, 1995.

SEGATO, R. L. - *Santos e Daimones*, Brasília, Universidade de Brasília, 1995.

VERGER, P. F. *Orixás, Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Editora Corrupio; Círculo do Livro, 1986.

WULFHORST, I. *Discernindo os espíritos*. São Leopoldo: Sinodal/Vozes, 1989.

ZACHARIAS, J.J.M. *Entendendo os tipos humanos*. São Paulo: Paulus, 1995.

ZACHARIAS, J.J.M. *O Compadre*. São Paulo: Vetor, 2010.

ZACHARIAS, J.J.M. *Ori axé, a dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor, 1998.

ZACHARIAS, J.J.M. *Tipos, a diversidade humana*. São Paulo: Vetor, 2006.

RECEBIDO EM 20/07/2011

APROVADO EM 05/05/2012