

## **Uma reflexão mítica-arquetípica-religiosa da experiência dicotômica entre Cristo/Demônio e Oxalá/Exu**

A mythical-archetypal-religious reflection of the dichotomous experience between Christ/Demon and Oxalá/Exu

*Alexandre Frank Silva Kaitel<sup>1</sup>  
Luiz Henrique Lemos Silveira<sup>2</sup>*

### **Resumo**

Este artigo tem como objetivo apresentar uma discussão sobre a experiência mítica-arquetípica em três diferentes religiões. Partindo da compreensão junguiana das figuras de Cristo e Demônio, do cristianismo, propomos uma leitura das figuras de Oxalá e Exu, como aparecem no candomblé yorubá (keto nagô) e na umbanda. Deste modo analisaremos estas três tradições como fenômeno religioso e atentando ao aspecto do mítico-simbólico, a partir da teoria de Jung, e não pelo viés da teologia. Entendemos a importância de tal discussão por identificarmos como estas figuras provocam experiências importantes no imaginário simbólico de seus fiéis, promovendo ou dificultando sua integração psíquica. Outra importância dessa discussão é contribuir para um maior conhecimento de aspectos religiosos da cultura afro-brasileira e assim favorecer a diminuição de preconceito. Uma tentativa de diálogo na atualidade brasileira, onde se enfatizará o mito, o símbolo e o simbolismo religioso como uma possibilidade de compreensão de mundo e de crescimento dos seres humanos tanto inseridos dentro de religiões cristãs quanto de religiões afro-brasileiras.

**Palavras-chave:** Cristo/Demônio; Oxalá/Exu; Cristianismo; Tradição Yorubá; Experiência mítica-arquetípica.

### **Abstract**

This article aims to present the discussion about the mythical-archetypal experience in three different religions. Using the junguian comprehension of the figures of Christ and Demon, of Christianity, we did one understanding about the figures of Oxalá and Exu, as they appear in Yorubá (Keto Nagô) Candomblé

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião (PUC Minas). Professor de Psicologia (PUC Minas). Mestre em Psicologia (UFMG). Graduado em Psicologia (UFMG). Médiun umbandista. E-mail: afskaitel@gmail.com

<sup>2</sup> Pós-doutor em Ciências da Religião (PUC Minas). Doutor em Psicologia (PUC-Minas). Mestre em Ciências da religião (PUC Minas). Especialista em Psicologia Junguiana (IBMR/RJ). Especialista em Psicologia Fenomenológica-existencial-humanista. Graduado em Psicologia (CES/Juiz de Fora). E-mail: luizhls@yahoo.com.br

and Umbanda. In this way we will analyze these three traditions as a religious phenomenon and paying attention to the mythical-symbolic aspect, from Jung's theory, and not through the bias of theology. We understand the importance of such a discussion because we identify that this figures create important experiences in the symbolic imaginary of the followers, promoting or making difficult the psychic integration. Another importance of this discussion is to contribute to a greater knowledge of religious aspects of Afro-Brazilian culture and thus favor the reduction of prejudice. One try to facilitate the dialogue today in Brazil, emphasizing myth, symbol and religious symbolism as a possibility of understanding the world and the growth of human beings, both within Christian and African religions.

**Keywords:** Christ and Demon; Oxalá and of the Exu; Christianity; Yorubá tradition; Mythical-archetypal experience.

## **Introdução**

É fato conhecido que a religião é uma tentativa de colocar o homem diante do sagrado tendo como objetivo dar um sentido para a sua existência, e para a existência do próprio mundo que o rodeia. Assim entendemos que a religião, independente do plano teológico, é também uma experiência sociológica, antropológica, filosófica e psicológica<sup>3</sup>.

Este trabalho tem o objetivo de apresentar aos leitores uma reflexão psicológica arquetípica e mítica a partir da teoria junguiana, da experiência de Cristo e Demônio, que demarca a cultura ocidental; e das figuras Oxalá e Exu presentes na cultura yorubá, que tem ganhado diversos adeptos aqui no ocidente. Iremos traçar um percurso no intuito de identificar figuras míticas e arquetípicas centrais tanto nas religiões cristãs quanto na cultura yorubá<sup>4</sup> diaspórica,

---

<sup>3</sup> A religião, os rituais e os mitos ilustram como a psique vivencia a realidade física, sendo uma forma da representação do arquétipo. Dessa maneira, Jung (2000, p. 150) afirma que “[...] qualquer arquétipo se torna consciente a partir do momento em que é representado, e por esta razão difere de maneira que não é possível determinar, daquilo que deu origem a representação”.

<sup>4</sup> Aqui achamos importante pontuar que quando falamos de religiões tradicionais africanas e de religiões da diáspora africana estamos utilizando uma divisão entre conhecimentos que é própria da visão eurocêntrica. Em África aquilo que no ocidente do norte chamamos de religião está inserido em uma cosmovisão unificada que agrega também o que nomeamos de filosofia e senso comum. Escolhemos utilizar o termo religião por esse termo ajudar na compreensão de nossos leitores, além de ser termo consagrado na literatura específica.

representada no candomblé e na umbanda. No plano psíquico, mítico e arquetípico, Cristo e Demônio são pares de opostos e complementares, e são representação da *imago dei* e do si-mesmo, na cultura ocidental. Também identificaremos que no candomblé yorubano e na umbanda, as figuras de Oxalá e Exu também são representações das *imago dei* e do si-mesmo.

Este entendimento mítico e arquetípico é apontado por Jung como experiência que a humanidade vivenciou em diversos momentos e em culturas diferentes da história e que tende a se repetir. Entendemos que tanto no cristianismo quanto na cultura yorubá há experiências semelhantes constituintes desta duas tradições. Esta perspectiva mítica e arquetípica difere da perspectiva teológica destas duas tradições, sendo que no viés teológico, as figuras de Cristo e do Demônio no cristianismo e de Oxalá e Exu nas tradições yorubanas não teriam tantas similaridades. Inclusive, a tentativa de aproximação entre as figuras do Demônio e de Exu em sua compreensão teológica é utilizada para demonizar as religiões de matrizes africanas, postura que está em total desacordo com nossa proposta.

O que propomos é aumentar o conhecimento da compreensão mítico-religiosa sobre as religiões afro-brasileiras, a partir de uma comparação com a compreensão da religião cristã realizada por Jung. Como a compreensão mítico-religiosa valoriza similarmente as imagens arquetípicas cristãs e yorubanas, pode ajudar no diálogo inter-religioso.

Inicialmente apresentaremos como Jung demarcou as figuras de Cristo e Demônio do cristianismo como experiências mítica e arquetípica. Posteriormente, entenderemos a representação de Oxalá e Exu na tradição yorubá diaspórica brasileira como apresentada no candomblé e na umbanda.

### **1. Cristo/Demônio como representação mítica-arquetípica**

Jung afirma que o homem moderno devido à intensificação de seu lado racional tende a negar sua dimensão simbólica e irracional promovendo,

portanto, esta atitude antimitológica. A integração do lado irracional se faz necessária e é fundamental para o desenvolvimento do Ego, sendo assim, o mito torna-se um fator essencial de manifestação do irracional, pois ele é uma representação simbólica da manifestação arquetípica. Podemos identificar diversas expressões da cultura como representação simbólica, como exemplo, “o conto de fadas e o mito expressam processos inconscientes e sua narração produz sempre um revivescimento e uma recordação de seu conteúdo, operando, conseqüentemente, uma nova ligação entre a consciência e o inconsciente”. (JUNG, 1986, p. 56).

Jung (1988) se interessa pelo estudo de vários mitos, rituais e experiências religiosas por entender que todos são caracterizados por possuírem conteúdos arquetípicos, vivências que por se repetirem, ficaram no inconsciente da humanidade, ou seja, são conteúdos inconscientes coletivos.

Nesta mesma direção, sobre a importância das expressões simbólicas contidas em nossa cultura, Campbell afirma que:

A psique é a experiência interior do corpo humano, que é essencialmente o mesmo para todos os seres humanos, com os mesmos órgãos, os mesmos instintos, os mesmos impulsos, os mesmos conflitos, os mesmos medos. A partir desse solo comum, constitui-se o que Jung chama de arquétipos, que são ideias em comum nos mitos. (CAMPBELL, 2009, p. 53).

Em relação ao cristianismo, Jung se interessa pelo simbolismo de Deus e Cristo vinculando-o ao símbolo da totalidade, ou seja, do Si-mesmo. O termo si-mesmo refere-se ao arquétipo central e totalidade da psique abrangendo tanto o consciente como o inconsciente (JUNG, 1988). Ele não está interessado na perspectiva teológica, ou na existência ou não de Deus e Cristo, mas nas representações destes, enquanto imagens arquetípicas ou símbolos. Desse modo, entendendo que na nossa civilização Ocidental a figura de Cristo exerce a função de divindade (figura de Deus); este torna-se uma representação da imagem de Deus, da *imago dei*. Há sempre uma imagem da totalidade ou do si-mesmo que é representada, nas mais diversas experiências religiosas, pela *imago dei*. Assim como o si-mesmo possui

o caráter ordenador, também a *imago dei* exerce a função ordenadora destas experiências. Portanto a *imago dei* é a experiência psíquica de Deus (JUNG, 1988) e da totalidade do Si-mesmo. “Cristo é para nós a analogia mais próxima do Si-mesmo e de seu significado”. (JUNG, 1986, p. 30). De acordo com Richter:

O si-mesmo, arquétipo universal, presente em todas as épocas, muitas vezes se encontraria afastado do âmbito da consciência, como se estivesse sido relegado ao esquecimento, ou jamais percebido. A partir de uma leitura que compara os símbolos do si-mesmo a imagens divinas, Jung afirma que, a medida que ocorre uma aproximação entre consciência e si-mesmo, podemos pensar no restabelecimento de um estado original, representado pela união com a imagem divina. Em termos psicológicos, tratar-se-ia de uma integração de aspectos diferentes e conflitantes da personalidade. A superação desta cisão pode ser representada a partir da emergência da figura de Cristo na consciência humana. (RICHTER, 2005, p. 77).

Tanto pela perspectiva cristã quanto em outras formas de representações religiosas, o Si-mesmo pode ser comparado à *imago dei*. Assim as figuras de Deus e Cristo, tanto no cristianismo quanto na Alquimia, são consideradas como símbolos do Si-mesmo. Mas isso não quer dizer que o Si-mesmo tome o lugar de Deus e sim que ele seria um receptáculo da graça divina, através de experiências arquetípicas da *imago dei*. Como visto aqui, Jung atenta-se ao aspecto psicológico e esta análise em nada interfere no âmbito metafísico de Deus, existindo ele ou não. (JUNG, 1988). Neste, a figura de Deus e de Cristo apresenta-se como forma de peixes, pedra filosofal ou “*lapis philosophorum*”. Sobre isso, Jung afirma que:

O paralelo que acabo de traçar entre Cristo e o si-mesmo não é senão um tema psicológico, mais ou menos semelhante ao mitológico, em que se emprega a figura do peixe. Não se trata aqui, absolutamente, de uma ingerência no campo da Metafísica, isto é, no domínio da fé. As imagens que a fantasia religiosa constrói a respeito de Deus e de Cristo são inevitável e declaradamente antropomórficas e, por isto mesmo, acessível a uma radioscopia psicológica, como quaisquer outros símbolos. Assim como a Antiguidade clássica acreditava expressar alguma coisa a mais, a respeito de Cristo, com o símbolo do peixe, assim também os alquimistas estavam convencidos de que, ao colocá-lo em paralelo com a pedra, esclareciam e aprofundavam a imagem de Cristo; do mesmo modo que o símbolo do peixe viria

a desaparecer no decurso do tempo, assim ocorreu com o “*lapis philosophorum*” [a pedra filosofal<sup>5</sup>]. (JUNG, 1986, p. 63)<sup>6</sup>.

Assim podemos identificar a representação da *imago dei* no cristianismo através da figura de Cristo e esta, ao entendermos como uma representação do Si-mesmo, ou seja, como uma experiência arquetípica, deveria conter em si na encarnação de Deus, tanto atributos do bem quanto do Anticristo, atributos do mal que representam a sombra desta totalidade. Portanto o cristianismo nega a possibilidade da integração dos opostos. (JUNG, 1986).

Segundo Richter (2005, p. 81) “ao traçar um paralelo entre a figura tradicional de Cristo e o fenômeno psíquico do Si-mesmo, Jung se depara com a seguinte problemática: o símbolo de Cristo não possui a totalidade que a definição psicológica do si-mesmo exige. A figura dogmática do deus não inclui o aspecto noturno”. Desse modo, em nível psicológico, à figura de Deus e de Cristo é atribuída a representação da luz da consciência, já o lado do mal, da escuridão é retirado da figura de Deus e de Cristo e depositado na figura do Anticristo, o Demônio. Este fato torna-se problemático, pois entendendo Deus e Cristo como uma representação da totalidade do Si-mesmo, neles deveria estar contido seu oposto; luz e sombra reunidas na representação de Deus e de Cristo. Conforme postulações desse autor:

Se reconhecermos um paralelo da manifestação psicológica do si-mesmo na figura tradicional de Cristo, o Anticristo corresponde à sombra do si-mesmo, isto é, à metade obscura da totalidade do homem, que não deve ser julgada com demasiado otimismo. [...] A luz e a sombra formam uma unidade paradoxal no si-mesmo empírico. Na concepção cristã, pelo contrário, o

---

<sup>5</sup> Os alquimistas usavam o termo *lapis philosophorum* (Pedra filosofal) para representar a figura de Deus e Cristo como o “Centro” do processo de transformação. Assim como também os peixes eram formas de representação de Deus e de Cristo pelos alquimistas. Jung (1981) refere-se à importância que os alquimistas davam ao *lapis philosophorum* para o processo de transformar metal em ouro. Assim Jung faz um paralelo do processo de individuação com o processo de transformação de metal em ouro dos alquimistas. Estes seriam para Jung formas de representações do Si-mesmo.

<sup>6</sup> Ver no livro *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo* (1951/1986), e *Psicologia e alquimia* (1991) mais detalhes a respeito da figura de Deus e de Cristo como representação do Si-mesmo, e como símbolos do peixe e *lapis philosophorum* na alquimia.

arquétipo em questão está irremediavelmente dividido em duas metades inconciliáveis, porque o resultado final conduz a um dualismo metafísico, isto é, a uma separação definitiva entre o Reino celeste e o mundo de fogo da condenação. (JUNG, 1986, p. 39).

Este dualismo metafísico, no qual o Anticristo adquire uma forma como Cristo e assim em contraposição a ele, somente existiu mítica e arquetipicamente com a ascensão do cristianismo, antes disso no Antigo testamento (nos livros do Antigo testamento e no livro de Jó<sup>7</sup>), o demônio era considerado um dos filhos de Deus e próximo a Javé. Assim, na representação dogmática teológica cristã (e não arquetipicamente), Cristo torna-se um deus perfeito e sem mácula e nele é retirada toda representação da sombra, do mal e retribuída ao demônio como forma de um complemento da representação da totalidade.

Desse modo, a imagem do demônio aparece, arquetipicamente, como um complemento psíquico, com finalidade de restaurar o equilíbrio. “A vinda do Anticristo não é apenas uma predição de caráter profético, mas uma lei psicológica inexorável, cuja existência levou o autor das Cartas [de João], sem que ele soubesse, a certeza, da *enantiodromia* vindoura”. (JUNG, 1986, p. 40). Sendo assim, a simbologia cristã representaria uma constatação no campo da psicologia por apresentar a complementação de Cristo, na figura do demônio como forma de compensação da unilateralidade presente.

Ao adotar o entendimento que Deus e Cristo seriam perfeitos, sem máculas, representantes da luz e da consciência, o demônio exerceria a função da representação da sombra, imperfeito e do inconsciente. Entramos, portanto, no âmbito da discussão doutrina da *Privatio Boni*, que considera o mal uma *privação do bem*. “Com efeito, de acordo com a doutrina da Igreja Católica, o mal é meramente a ‘carência acidental de uma perfeição’”. (JUNG, 1986, p. 38). Sendo assim, “podemos dizer que a própria concepção da *privatio boni* constitui uma

---

<sup>7</sup> Jung (1988) em seu texto Resposta a Jó explicita sobre a problemática da questão do Mal na figura de Deus, onde ele explicita que no antigo testamento Deus possuía este aspecto dual (tanto o aspecto do Bem quanto do Mal).

forma de contornar esta problemática<sup>8</sup>: Deus representa uma totalidade e ao mesmo tempo não necessita incluir o princípio do mal”. (RICHTER, 2005, p. 82).

Surge então uma premissa da doutrina da Igreja “*omne bonum a Deo, omne malum ab homine*”<sup>9</sup>, baseada em Taciano [século II], e também defendida por Teófilo de Antioquia [século II], o mal é a ausência do bem, na qual o bem provém de Deus e o mal provém do homem. (JUNG, 1986).

Outros autores também enfatizam o entendimento da figura de Deus e de Cristo como perfeita, *Summum Bonum*; e o demônio como a privação do bem, *privatio boni*. Assim o conceito de *Summum Bonum* ligado ao *privatio boni* aparece nos escritos de Basílio Magno (330-379), Dionísio Areopagita (segunda metade do século IV) e em Agostinho (séculos IV/ V). (JUNG, 1986). Todos esses autores citados acima são caracterizados pelo fato de negar a realidade e a substancialidade do mal<sup>10</sup>. Jung afirma que em nível psicológico, é inadmissível aceitar tal proposição, pois é necessário conceber o mal também na figura Deus, sendo assim, há uma unilateralidade da *imago Dei* no cristianismo. Segundo Richter:

Jung não está criticando a ideia em questão num sentido teológico, e sim somente enquanto esta se choca com as observações do empirista. Segundo a experiência psicológica, bem e mal constituem um par de opostos de um julgamento moral que se origina no próprio homem. Um determinado julgamento, porém, só ocorre na medida em que o seu oposto é possível. (RICHTER, 2005, p. 84).

Segundo Jung (1986), bem e mal são duas instâncias diferentes, sendo assim, o mal não é, apenas, o bem diminuído como entendem os pensadores da

---

<sup>8</sup> Contudo mesmo com a doutrina da *Privatio boni*, continua a unilateralidade da *imago Dei*, pois ainda não considera nela o lado do mal.

<sup>9</sup> “Deus é bom e todo homem é mau”.

<sup>10</sup> Conforme Bonfatti (2000, p. 78), “a Teologia Cristã, ao adotar para si estas doutrinas, enfatiza a seguinte lógica: Deus produz somente o bem e o mal não foi criado por Ele, porque Ele é o *Summum Bonum* e d’Ele só pode vir o bem, já o mal vem do homem sendo este uma privação ou diminuição do bem – *Privatio boni*. [...] A realidade do mal foi, há bastante tempo, negada pela Teologia Cristã, visto que, segundo ela, o mal é posterior ao bem, não possui *substância*, existência própria e assim até não existe”.

cristianismo, mas sim possui uma autonomia em si. “A ideia da *Privatio Boni* representaria, assim, uma negação da oposição entre Bem e Mal<sup>11</sup>. Desconsiderando a existência do Mal, o Bem não passaria de algo vago, jamais se depararia com um adversário real, diante do qual precisasse firmar a sua posição”. (RICHTER, 2005, p. 85). Este entendimento do mal como sendo apenas o bem diminuído é inadmissível a uma observação criteriosa da psicologia, pois, no modelo cristão, o mal não tem substância, apenas é um acidente<sup>12</sup>, ou seja, não existe por si só, como o Bem.

Assim, a ideia da *Privatio boni* exclui a autonomia em si do demônio, rebaixando como a ausência do bem, contradizendo a perspectiva psicológica dos opostos. “O Diabo, como pessoa autônoma e eterna, corresponde mais ao seu papel de Adversário de Cristo à Psicologia do Mal”. (JUNG, 1988, p. 169).

Nesta direção, Jung faz uma análise da problemática da doutrina da *privatio boni* e indaga se é possível pensar este como uma questão arquetípica. Contudo, por entender que ela exclui a autonomia do mal, não poderia ser vista como uma forma psicológica, mas, apenas, como uma questão histórica, tardia da civilização humana, a partir do cristianismo. Na doutrina da *privatio boni*, “a estrutura dos opostos se apresentaria de maneira vacilante e pouco clara na doutrina em questão, ao contrário do jogo dos opostos de natureza arquetípica que se impõe de forma incondicional e inquestionável”. (RICHTER, 2005, p. 85).

Segundo Jung:

Parece-me, no entanto, que o material empírico existente não permite – pelo menos até onde me ensina a experiência – uma conclusão decisiva que me indicasse um condicionamento

---

<sup>11</sup> A figura do demônio está presente, desde o início no mito da criação, quando ele atenta Eva. Contudo, é após a criação do cristianismo que a figura do demônio é mais explicitada. “Toda e qualquer cultura, nos mais diversos contextos históricos tem que lidar com problema do Mal e do sofrimento na existência humana. A recorrência dessa questão está no cerne da compreensão da construção do conceito de Diabo como resposta e significação a este aspecto da realidade. Produzida e reproduzida por séculos, a representação do Diabo como configuração do Mal e do sofrimento, ganha contornos mais específicos no esteio da consolidação do Cristianismo, no qual adquire papel central na experiência religiosa”. (ALMEIDA, 2007, p. 82).

<sup>12</sup> Conforme vimos anteriormente Jung utiliza-se da concepção de Acidente e Substância conforme Aristóteles. (ABBAGNAMO, 2007).

arquetípico da *privatio boni*. As definições *morais* bem claras são – se não me engano – aquisições recentes do homem civilizado. Por isso ainda são frequentemente nebulosas e incertas, ao contrário de outros pares de contrários que são indubitavelmente de natureza arquetípica e representam condições básicas para o conhecimento consciente em geral, como o platônico [o mesmo e o outro]. (JUNG, 1988, p. 309).

Assim, entendendo que a concepção cristã não incorpora a questão do mal na figura de Deus e Cristo (que é uma das representações Cristã de Deus), e não entende o mal como oposição, mas, apenas, a ausência do Bem, não é possível atribuir a Deus e Cristo como a representação do Si-mesmo, por ele não conter em si o aspecto oposto<sup>13</sup>. Conforme Richter:

No entanto, quando consideramos o conceito do si-mesmo mais estritamente a partir de sua definição psicológica, percebemos que este expressa uma antinomia, devido ao fato de exprimir a soma dos conteúdos conscientes e inconscientes. Nesse sentido, as qualidades atribuídas a [Deus, e] Cristo precisam ser complementadas pelos seus contrários. Como homem histórico, Cristo seria único e singular; como figura divina, universal e eterno. O mesmo ocorreria com o si-mesmo: como individualidade este é único e singular; como símbolo arquetípico, universal e eterno. A concepção teológica que descreve [Deus, e] Cristo como simplesmente bom e espiritual precisaria ser inteirada com os atributos: mau, material ou cônico. (RICHTER, 2005, p. 86).

Além da questão do Cristo, há também a problemática da *imago dei* em relação ao mal. É neste sentido que Jung (1988), faz uma análise do dogma da Trindade, por entender que na figura da divindade há uma exclusão do mal, da matéria e do feminino. Sendo assim, em nível psicológico é impossível pensar a figura da divindade como representação do Si-mesmo, somente é possível pensar em nível teológico, pois, como visto aqui anteriormente, Jung (1986) entende que o dogma da Trindade, antes de ser visto a nível teológico, é arquetípico. Assim, a divindade trinitária remete a questão arquetípica e não é uma exclusividade do

---

<sup>13</sup> Fato este que leva a ver Jung não como defensor da religião, pois nela é necessário integrar tanto o aspecto da luz, (fatores que já estão na consciência) quanto o lado noturno (conteúdos que não estão na Sombra).

cristianismo. Antes de ser religiosa, a divindade trinitária é uma elaboração das instancias arquetípicas e coletivas e, enquanto tal, tende a integrar os conteúdos opostos.

Desse modo, em nível religioso o dogma da trindade, a figura de Deus é perfeita e plena e a representação do mal, do feminino e da matéria estão para além da trindade, está direcionada ao demônio, cujo fato não faz parte da trindade. Sendo assim, a figura de deus não seria uma representação do Si-mesmo. O Si-mesmo é representado pela união dos opostos, *unniium oppositorum*, sendo assim, deveria conter nele tanto a representação do bem como do mal, do masculino como do feminino, e do espírito como da matéria, ou seja, tanto a figura de cristo como a do demônio. (JUNG, 1986).

Sendo assim Jung entende de forma arquetípico e não teológico a importância de incluir o demônio na questão da figura de deus não sendo apenas três, mas quatro, pelo fato do demônio constituir em si características, semelhantes a cristo, fato este que a Teologia apresenta na figura de deus apenas a característica trinitária. Já a psicologia junguiana entende o aspecto quaternário na representação do si-mesmo, englobando tanto a trindade, quanto o demônio, formando assim, a totalidade projetada do Si-mesmo.

A inclusão do demônio na quaternidade não é em absoluto uma especulação moderna ou um produto inaudito do inconsciente. Encontramos num filósofo da natureza e médico do século XVI, Gerardus Dorneus, uma discussão pormenorizada em que contrapõe o símbolo da Trindade à quaternidade, sendo esta última atribuída a demônio. (JUNG, 1988, p. 59).

Jung (1986) entende que o simbolismo central cristão é o dogma da trindade como representação de deus; contudo o simbolismo cristão de psicológico e não teológico, seria incompleto por não englobar os aspectos do mal, do feminino e da matéria, devendo assim, ter uma reconciliação com a sombra, pois o diabo não é acolhido na forma trinitária de representação de deus. Jung afirma que isto ocorre devido ao fato do cristianismo constituir-se de sistema religioso monoteísta, assim o que se opõe a deus não pode estar contido

nele próprio, está aquém de si. Contudo, como já visto anteriormente, no antigo testamento Javé teria uma bipolaridade, contendo em si tanto características boas quanto más. Já no novo testamento, deus assumiria as características de bem, masculino e luminoso; e o demônio os aspectos do mal, feminino e sombrio. (RICHTER, 2005).

Desse modo, a *imago dei* cristã representa uma totalidade incompleta do Si-mesmo, pois falta a ela o lado escuro da sombra, o material e o feminino. Isto compromete em si o processo de individuação. Conforme Bonfatti (2007, p.93) “através da *imago dei* cristã, estaríamos nos relacionando de forma incompleta com o si-mesmo. Esta relação incompleta afetaria o processo de crescimento psicológico – que Jung chamou de individuação”.

Portanto, para se pensar o cristianismo como uma perspectiva psicólogoico-arquetípica e não, apenas, teológica, dever-se-ia conceber o “demônio” como parte da representação da totalidade da totalidade do si-mesmo. Conforme Jung:

Como adversário de Cristo, deveria ocupar uma posição antinômica correspondente e ser também um ‘Filho de Deus’. Isto nos levaria diretamente a certas concepções gnósticas segundo as quais o Diabo, que chamavam de Satanael, era o primeiro Filho de Deus e Cristo o segundo. Outra consequência lógica seria a abolição da forma trinitária e sua substituição por uma quaternidade. (JUNG, 1988, p. 170).

Arquetipicamente e historicamente, apesar de não ser uma admissão da doutrina Católica, Jung (1988) aponta que o modelo trinitário é substituído para uma quaternidade somente a partir da Assunção de Maria<sup>14</sup>. A partir da

---

<sup>14</sup> Em Novembro de 1950 surge a “Constituição apostólica do papa pio XII- *Munificentissimus Deus* definição do dogma da Assunção de Nossa Senhora em corpo e alma ao céu. ‘Pelo que, depois de termos dirigido a Deus repetidas súplicas, e de termos invocado a paz do Espírito de verdade, para glória de Deus onipotente que à virgem Maria concedeu a sua especial benevolência, para honra do seu Filho, Rei imortal dos séculos e triunfador do pecado e da morte, para aumento da glória da sua augusta mãe, e para gozo e júbilo de toda a Igreja, com a autoridade de nosso Senhor Jesus Cristo, dos bem-aventurados apóstolos s. Pedro e s. Paulo e com a nossa, pronunciamos, declaramos e definimos ser dogma divinamente revelado que: a imaculada Mãe de Deus, a sempre virgem Maria, terminado o curso da vida terrestre, foi assunta em corpo e alma à glória celestial”’. (SANTA SÉ, 1950, p. 11).

divindade de Maria surge a possibilidade de uma quaternidade, no qual o corpo de Maria é elevado aos céus juntamente com sua alma, como ocorre com a figura de Cristo. Entretanto, o corpo de Maria é mais material, vinculado a uma realidade relacionada ao espaço e tempo. Segundo Jung:

A iconologia da Idade Média, desenvolvendo especulações a respeito da (mãe de Deus), imaginou um símbolo quaternário, mediante as representações da coroação de Maria, e o introduziu, por assim dizer de mansinho no lugar da Trindade. A *Assumptio Beatae Mariae Virginis* [Assunção da Bem Aventurada Virgem Maria] significa que a alma de Maria foi introduzida no céu juntamente com o corpo, e é uma doutrina admitida pela Igreja, embora não tenha sido fixada como dogma. Cristo foi elevado também aos céus em corpo e alma, mas aqui existe algo bastante diferente, pois Cristo é Deus, o que não se pode dizer de Maria. No caso desta, tratar-se-ia de um corpo muito mais material, isto é, de uma realidade ligada ao espaço e ao tempo, o que não é precisamente o caso de Cristo. (JUNG, 1988, p. 170-171).

Com o reconhecimento da Assunção de Maria<sup>15</sup> pela Igreja é integrada a questão da quaternidade à figura de Deus e também o mal, já que este está associado à matéria e ao princípio feminino. A matéria é oposta do espírito e está relacionado com o diabo. Desta forma ao integrar na figura de deus o quarto elemento, a matéria e o feminino, este de forma psicológico torna-se, por excelência, uma forma de representação da *imago dei* e do si-mesmo. Conforme Jung,

A *Assumptio Mariae* significa uma preparação, não apenas para a divindade de Maria, mas também para a quaternidade. Ao mesmo tempo, a matéria é transposta para o reino da metafísica e juntamente com ela o princípio corruptor deste mundo, o Mal. Pode-se considerar a matéria como originariamente pura e, em princípio, capaz de pureza, mas isto não excluiria o fato de que a matéria indica, pelo menos, a *certeza* dos pensamentos de Deus, possibilitando, por conseguinte, o processo de individuação. (JUNG, 1988, p. 171<sup>16</sup>).

---

<sup>15</sup> Podemos observar o dogma da *Assumptio Mariae* como uma expressão arquetípica simbolizando o aspecto da quaternidade.

<sup>16</sup> Vale novamente ressaltar aqui a visão superficial de que Jung é defensor das religiões. Essa sua linha de raciocínio sobre a questão da quaternidade da *imago dei* (uma representação que inclui o mal, a matéria e o feminino à *imago dei*) também se configura em uma consideração extremamente contrária aos preceitos religiosos cristãos, mesmo que consideremos que os apontamentos



candomblecista. Esta moral reflete nas figuras de Oxalá e Exu, que apresentam na umbanda representações diferentes.

Importante lembrarmos que, independente das interpretações existentes, identificaremos neste artigo a experiências de Oxalá e Exu como uma experiência psicológica, mítica e arquetípica, e não teologicamente.

Oxalá e Exu participam da gênese do mundo na tradição Yorubá. Conforme Verger (1997), Olodumaré, Deus Supremo resolveu criar o mundo, e atribuiu a cada orixá a responsabilidade de reinar em cada instância. Assim, Olodumaré designou seu filho, Obatalá ou Oxalá a criação do mundo. A ele foi dado o saco da criação, no qual tinha o poder de criar o mundo. Dita a lenda que, antes da criação do mundo Obatalá (Oxalá) consultou Orunmilá sobre o destino, para saber como proceder na criação, este lhe ordenou que fizesse uma oferenda, entre o mundo espiritual (Orum) e o mundo material (Aye). Contudo, Obatalá, com sua teimosia não fez a oferenda, e Exu reclama junto a Oludumaré, que concede a criação do mundo a Oduduá, e a Obatalá a criação dos seres, inclusive os seres humanos.

Neste mito da criação podemos identificar a figura de Olodumaré como o Deus Supremo, Oduduá como a criadora do mundo (a partir da autorização de Olodumaré), Obatalá (Oxalá) como criador dos seres, e Exu, também participante da criação do mundo, como representante da lei que rege o universo, o guardião entre o céu e da terra.

Há outro mito da origem do mundo nas religiões africanas yorubanas, no qual Olorun seria o Deus Supremo, ou o Mestre do Céu, e a partir dele surge o princípio da origem do mundo através das figuras de Obatalá e Oduduá, princípios masculino e feminino da criação do mundo. Nesta perspectiva, a criação do mundo surge a partir da união dos princípios masculino e feminino. Conforme Matta e Silva (1996, p. 88):

A prova disso é a crença corrente entre os Nagôs sobre Obatalá e Oduduá; na concepção de Obatalá, o céu- Deus, o rei dos Orixás, a quem coube promover a fecundidade, a criação, torna-se mais

claro o reflexo de uma tradição quando dão o mesmo nome de Oduduá a Obatalá, para significar o céu e a terra tocando-se juntando-se no horizonte para gerar, isto é a compreensão do “dois em um” (divindade andrógina), o mesmo que Obatalá (o Princípio ativo, o Eterno Masculino) e Oduduá (o Princípio passivo, o Eterno Feminino). (MATTA e SILVA, 1996, p. 88).

Nesta direção, observamos que a origem do mundo surge a partir da junção dos princípios masculino e feminino, ou seja, de Obatalá e Oduduá. Desta união surge a figura de Exu como o princípio da mediação, entre o masculino e o feminino.

Exu é o primeiro elemento a surgir a partir de Obatalá e Oduduá princípios masculino e feminino derivados de Olorum, e seria a imagem simbólica da força gravitacional que une os átomos, possibilitando a diferenciação da matéria. É considerado o grande transformador comunicador e intermediador entre as pessoas e as divindades e entre estas, é o Supremo. (ZACHARIAS, 2010, p. 93).

Identificamos que as figuras de Oxalá e Exu nos dois mitos possuem características diferentes. No primeiro mito Oxalá é apresentado em seus aspectos de criador dos seres humanos, mas também como alguém que perdeu a potência de criar o mundo devido à teimosia. Exu é visto em seu aspecto de aplicador da lei, punindo Oxalá pelo desrespeito às ordens de Orunmilá. No segundo mito, Oxalá é visto como princípio fecundador masculino e Exu como intermediário entre masculino e feminino, como elo de ligação surgido a partir de Oxalá e Oduduá. Ambos os mitos apresentam Oxalá como uma figura incompleta e, neste sentido, faltosa. No primeiro mito ele possui potência de criar os seres e impotência de criar o mundo. No segundo mito possui potência parcial que precisa de sua contraparte polar (feminina).

Conforme Verger (1997), a religião do candomblé se apresenta no Brasil como uma continuidade do culto aos orixás da África, na qual os negros escravizados e trazidos ao Brasil puderam continuar a viver sua religiosidade. Completamos essa definição acrescentando que o candomblé é religião diaspórica e que a diáspora produziu sincretismos entre diferentes religiões

africanas em solo brasileiro e posterior sincretismo com a religião católica. A palavra orixá, de origem nagô, ou yorubá, representa um princípio dinâmico e de energia criado por Deus. Neste entendimento um orixá é dinâmico, ele é dual, ou seja, é início e fim, é equilíbrio e desequilíbrio.

Nesta perspectiva, observamos que as figuras de Oxalá e Exu possuem dualidades internas. Por exemplo, Oxalá que criou os seres possui a característica da ordem, da lei. Contudo, devido seu aspecto teimoso, no momento da criação do mundo, ele nega a possibilidade do diálogo, da interlocução e da troca. Já Exu, muitas vezes visto como um orixá da desordem, pois apresenta uma nova forma, diferente da ordem demarcada, é também considerado agregador quando é visto como flexível e dinâmico, apresentando a possibilidade do novo.

Outro aspecto importante para entendermos as diferenças dos símbolos religiosos no candomblé e no cristianismo é a compreensão do cristianismo como monoteísta e do candomblé como parcialmente monoteísta, por ter Olodumaré como o Deus Supremo e parcialmente politeísta, por apresentar diversos deuses, cada um deles responsável por uma parcela do mundo e dos seres humanos. Conforme Zacharias (2010, p. 28),

por politeísmo entende-se os sistemas religiosos que apresentam diferentes deuses com funções e esferas de atuação distinta. É o deus do céu que não habita o céu, mas se revela no firmamento. Pode ser adorado de forma de casal, o deus céu e a deusa mãe terra.

Entendemos que no candomblé, tanto Oxalá quanto Exu são vistos como orixás. Um orixá é uma força da natureza, e, assim como uma divindade complexa sem contornos morais de certo e errado, rígidos como acontece com a figura de Cristo no monoteísmo cristão.

No candomblé Oxalá é visto como um deus que equilibra a vida e nos orienta através do *Logos*. Já Exu é um orixá visto como desagregador, o deus da desordem, não seguindo a lei; é o deus que está não de acordo com o *Logos*, o

deus dos desejos, aquele que apresenta uma nova ordem, a partir da reconstrução. É ele que apresenta o caminho, é o mensageiro.

Exu, o Orixá, é um poder e é em si um mistério do nosso Divino Criador Olorum. Seu mito muito bem descrito na mitologia Nagô e lá ele é cultuado em separado, como cada um dos outros Orixás. Suas lendas descrevem-no como mensageiro dos outros Orixás, sendo que é pela boca dele que todos falam. Além dessa sua atribuição, ele é o primeiro que deve ser oferendado para que todos os espíritos perturbados sejam afastados. Muitos o descrevem como o primeiro Orixá a ser criado por Olorum, fato esse que o torna o primogênito na Teogonia Nagô. (SARACENI, 2007, p. 123).

Nesta direção identificamos uma semelhança entre a tradição cristã e a tradição yorubá, pois ambas possuem uma cosmogonia onde figuras antropomorfas tem importância central na criação do mundo. Entretanto, percebemos também uma diferença importante. Na cosmogonia cristã deus cria o mundo sozinho, na cosmogonia yorubá o deus supremo delega a outros deuses a criação do mundo, que acontece de forma co-participativa.

Na tradição cristã, Deus é o criador do mundo e criou seus filhos, Lúcifer (depois visto como Demônio), e também Jesus. Na tradição yorubá, tanto Oxalá quanto Exu, também são vistos como filhos do Deus Supremo, Olorum ou Olodumaré e ambos participam na criação do mundo. Apesar de se constituírem em épocas e em culturas diferentes ambas as religiões apresentam narrativas míticas da criação do mundo que congregam representações coletivas e míticas da humanidade. As representações nos dão pistas para entender aspectos das culturas das quais partem. A representação cristã, de criação a partir de um único ser, aponta para uma cultura individualista e para uma divindade com poucos aspectos dicotômicos; a representação yorubana, de criação co-participativa, aponta para uma cultura grupalista como visto na filosofia africana subsaariana ubuntu onde eu sou porque somos juntos, e para divindades mais duais. (FUENTES, 2014),

Na umbanda, religião brasileira influenciada tanto pelos candomblés quanto pelo cristianismo e espiritismo cristão, as figuras de Oxalá e Exu, se apresentam com aspectos morais de inclinação cristã, porém matizados pela compreensão africana, mais aberta à integração de dicotomias.

O universo umbandista é monoteísta, se fundamentando na existência de um único Deus que recebe o nome de Olorum ou Zambi, ou mesmo Deus. Olorum seria o criador do mundo e teria a função de estabelecer os fundamentos da religião. Abaixo de Olorum vem as linhas de umbanda, que são um grande exército de espíritos que obedecem a um orixá. Os orixás, divindades de origem africana, são relacionados com determinados domínios da natureza. (LAGES, 2003, p. 17).

Neste sincretismo da umbanda há uma diferenciação importante entre Oxalá e Exu. O primeiro é considerado um orixá maior. “Oxalá é, na Umbanda, o mais importante dos orixás. É o orixá da criação e tem, realmente, um status de pai dos orixás e senhor supremo. É sincretizado, talvez por isso mesmo, com Jesus Cristo e mesmo com Deus cristão”. (PASSOS, 2003, p. 97). Já o segundo, não é visto como um orixá, mas como um espírito (ser humano desencarnado) que ainda está em evolução. A umbanda é uma religião onde na maior parte dos rituais há a participação de falanges espirituais, de espíritos de seres humanos que trabalham juntos na consecução de trabalhos específicos. Há linhas de trabalho denominadas de “direita”, constituídas a partir de espíritos que estão sob regência de um orixá, e a linha da “esquerda”, que são entidades que não possuem regência por nenhum orixá, para alguns religiosos, ou que são regidas por Ogum, orixá da guerra e da tecnologia, para outros. Conforme Lages:

No universo sagrado da Umbanda, os orixás, guardiões das legiões e falanges, fixam seus domínios no terreno da luz, se diferenciando dos espíritos portadores das trevas. Existem entidades que pertencem à linha da “direita” e outros à linha da “esquerda”. Direita e esquerda são categorias carregadas de valor. Ambas estão presentes na maioria dos terreiros, não prescindem uma da outra. A esquerda é vista como necessária, sem ela as entidades da linha da “direita” se tornam fracas e vulneráveis contra as “demandas”. A virtude sem a força da “esquerda” se torna inoperante, e vice-versa. A “direita” é o

lugar que ocupam os orixás sincretizados com os santos católicos, é identificada com as virtudes do sagrado, é o lugar correto das entidades e espíritos benignos. Já a “esquerda” é identificada com a contravirtude. É o lugar dos espíritos das trevas, povoado pelos Exus e Pombagiras. (LAGES, 2003, p. 18-19).

A partir do ponto de vista de Lages (2003) podemos identificar uma proximidade entre as figuras de Oxalá e Exu com as figuras de Cristo e Demônio no cristianismo. Como visto, na tradição cristã Cristo é colocado como uma figura divina boa, enquanto o Demônio é colocado como mal. Na umbanda Oxalá é um orixá que contém predominantemente características do bem, aproximando-se da figura de Cristo, apesar de conter também algumas características más. Já Exu apresenta em proporções semelhantes aspectos trevosos, principalmente atos trevosos em encarnações passadas que atualmente estariam sendo compensados, e aspectos luminosos, como servir de braço armado dos orixás na quebra de demandas e feitiços, se afastando da figura demoníaca que é representante de um mal unilateral.

Outras leituras umbandistas, como as de Kaitel e Santos (2017), apontam que os Exus e Pombagiras da umbanda seriam aplicadores da lei divina e protetores das pessoas e dos templos. Teriam assim um aspecto de agressividade, mas uma agressividade direcionada ao trabalho do bem. Esta segunda concepção, mais positiva, traz também uma contraparte polar de apresentar exus e Pombagiras como os espíritos umbandistas mais parecidos com os seres humanos encarnados, com suas falhas e desejos do corpo.

Oxalá também pode ser percebido na umbanda, apesar de seu papel de sustentador da fé, como tendo aspectos polares. Conforme Saraceni (2007):

Oxalá é o Orixá sustentador da fé e da religiosidade dos seres. Ele é a própria fé e desperta nos seres os mais nobres e elevados sentimentos religiosos. [...] Oxalá é a paz, a harmonia, a fé, a esperança, a resignação, a confiança, a submissão, o perdão, o amparo religioso do Divino Criador Olorum, etc. (SARACENI, 2007, p. 18).

Apesar de ter características marcadamente positivas, como observamos na citação acima, adeptos das religiões afro-brasileiras apontam também possibilidades do orixá influenciar negativamente seus filhos espirituais. Oxalá pode vibrar no negativo, trazendo características ruins aos seres humanos por ele influenciados. Teimosia, perfeccionismo e arrogância podem ser vistos como características ligadas ao negativo desse orixá.

Observamos que esta aproximação no campo teológico entre o cristianismo e a umbanda ocorre devido a umbanda constituir-se do próprio cristianismo (entre outras influências) e, assim, algumas vezes atribuir conotações morais de bom ou mal às suas representações religiosas. Ao realizarmos uma análise arquetípica da umbanda podemos perceber nas figuras de Oxalá e Exu a existência de um *continuum oppositorum*, de uma complementação pela contraparte polar, maior do que percebido nas figuras cristãs de Cristo e do demônio, mas menor do que percebido nas figuras de Oxalá e Exu no candomblé yorubano.

No plano psíquico, mítico e arquetípico, assim como ocorre no cristianismo, Cristo e Demônio são pares de opostos complementares, e são representação da *imago dei* e do si-mesmo, na cultura ocidental; também afirmamos que na umbanda, as figuras de Oxalá e Exu, também são representações das *imago dei* e do si-mesmo, estas que são tão caras à tradição yorubá. Historicamente observamos que, assim como a cultura ocidental colocou à margem e a sombra a figura do Demônio, na umbanda também a figura de Exu é colocada à margem. Sua representação figurativa (imagens) é colocada fora do altar, no chão, em um local próprio destinado apenas aos Exus e Pombagiras, onde se arreiam suas oferendas. Obviamente não tão a margem quanto no cristianismo, visto que Exus e Pombagiras fazem a segurança de todas as sessões ritualísticas, mas ainda assim à margem.

Assim, identificamos que a umbanda integra no plano das divindades, mais especificamente de espíritos a serem reverenciados, a figura de Exu. Exus e

Pombagiras tem características positivas e são indispensáveis aos trabalhos e rituais religiosos. Conforme Lages, esta integração de aspectos positivos de Exu, pode ocorrer pelas diversidades de Exu presentes.

Na Umbanda, [...] há muitas entidades sob a denominação de Exu, só que algumas são definidas como Exu Pagão, o marginal da espiritualidade, sem luz e conhecimento da evolução, trabalhando na magia do mal e para o mal. Já o Exu Batizado é sensibilizado para o bem, trilhando o caminho da evolução. (LAGES, 2003, p. 27).

Para alguns umbandistas apenas os Exus e Pombagiras batizados podem ser considerados espíritos de umbanda, enquanto os pagãos seriam ligados à magia negra.

Esta aproximação da umbanda com o cristianismo também se estende à questão do feminino. No modelo trinitário do cristianismo, como já vimos, a questão do feminino também é retirada da concepção de divino, ou seja, da trindade cristã, e também colocado à margem, à sombra e como aspecto mal.

Contudo, na teologia cristã, a partir do dogma da Assunção de Maria, esta é colocada teologicamente no plano de divindade e equiparado à trindade. Tal fato, é colocado por Jung (1988) como uma reparação histórica do cristianismo, que traz uma representação mítica e arquetípica de quaternidade, que está presente na humanidade em diversas representações religiosas.

Historicamente podemos observar na umbanda representações do feminino semelhante à figura de Maria no cristianismo, e assim ganhando caráter de divindade, ou seja, de um orixá. Mas na umbanda o feminino que ganha *status* de um orixá é aquela divindade demarcada por questões morais, tal como ocorre no cristianismo. Segundo Lages:

Na Umbanda, Iemanjá, sincretizada com Nossa Senhora, se torna modelo de comportamento. Moralizada, praticamente assexualizada, ela é despojada dos aspectos mais explicitamente sexuais. [...] toda a repressão aos aspectos sexuais do poder do feminino voltam a atuar através da figura da Pombagira. (LAGES, 2003, p. 34).

Já a Pombagira, muitas vezes considerada na umbanda como um Exu feminino é vista, não como um orixá, mas sim como um espírito. Na umbanda um espírito é um ser humano que faleceu e que, no seu processo evolutivo, passa a auxiliar as pessoas a partir do plano espiritual. Ele ganha um *status* de divindade, mas não no mesmo nível de um orixá. Assim a Pombagira é um feminino que possui aspectos sexualizados e morais diferente de Maria do cristianismo ou até mesmo de um orixá, a quem quase não são atribuídos aspectos morais negativos.

A Pombagira enquanto possuidora de características sexuais é vista pela visão cristã tradicional enquanto representante do mal. E enquanto tal, socialmente lhe são atribuídas características morais negativas ligadas ao feminino. Esta conotação negativa das Pombagiras ocorre devido a dois fatos. Um pela questão dela carregar como característica uma sexualidade fora dos padrões estabelecidos socialmente como corretos. A visão patriarcal, ainda preponderante no Brasil, trata a sexualidade e o prazer como prazeres permitidos somente ao masculino, sobrando ao feminino, apenas o sexo ligado à procriação. Para as Pombagiras sexo é prazer e alegria, um aspecto indispensável à vivência humana. Neste sentido se aproxima mais da concepção africana. Este juízo de valor surge a partir de uma demarcação da cultura ocidental, dentro de uma tradição teológica baseada em Agostinho e Tomás de Aquino, da necessidade de divisão entre corpo e alma. Esta divisão dentro da leitura cristã traz consigo a necessidade de mortificar o corpo para ascensão da alma. Deste modo, a vivência dos prazeres do corpo (sexo, comida, bebida...) é vista de forma preconceituosa, enquanto má.

Outro aspecto dessa desvalorização é a demonização das religiões com matrizes africanas, presente em alguns estratos da sociedade brasileira.

Na língua ritual dos candomblés angola (de tradição banto), o nome de Exu é Bongbogirá. Provavelmente, Pombagira derivou desse nome e acabou por significar na Umbanda, religião que desenvolveu e sistematizou o culto a esta entidade, as qualidades

femininas de Exu. Pombagira faz parte da linha esquerda da Umbanda e é sempre chamada nos terreiros para dar solução a problemas relacionados à vida amorosa e a outras situações de aflição. Por influência kardecista, Pombagira é o espírito de uma mulher (e não de um orixá) que em vida teria sido uma prostituta, mulher de baixos princípios morais, empenhada em conquistar os homens com suas proezas sexuais. De comportamento escandaloso, conhecida como mulher de 7 Exus, Pombagira quando incorporada gosta de receber oferendas de rosas vermelhas abertas, bebidas (que vão da cachaça ao champanhe) e cigarros. Sempre se apresenta vestida de vermelho, se movimentando de forma sensual e gargalhando sempre. Sua morada é nas encruzilhadas em forma de "T", local onde recebe suas oferendas. (LAGES, 2003, p. 33).

No entanto, a Pombagira como uma linha da esquerda na umbanda é extremamente importante, pois a esquerda auxilia e protege os trabalhos (rituais) do terreiro. Conforme Saraceni (2007, p. 134), "por não conhecerem os mistérios dos Exus e das Pombagiras, lhes atribuíram as condições de espíritos de ex-bandidos e ex-prostitutas". Entretanto, tanto Exus e as Pombagiras são especiais aos rituais da umbanda. Tal fato é que no início dos trabalhos realizados nos terreiros, as primeiras saudações são feitas para Exu, pedindo a proteção e benção aos trabalhos.

Exu o intermediário entre dois mundos, o mensageiro das orações dos homens, oferecendo-lhe em primeiro lugar os sacrifícios. É também uma divindade de orientação, uma vez que abre e fecha caminhos, mas é também o manhoso que gosta de brincar, pregar peças, irritar os amigos. Dando-lhe de comer em primeiro lugar, antes mesmo de qualquer outro orixá, Exu se torna amigo e ajuda as pessoas. (LAGES, 2003, p. 26)

Assim na umbanda a linha da esquerda auxilia e protege os trabalhos realizados pela linha da direita. Nesta direção, observamos a importância atribuída tanto às entidades quanto aos orixás. As saudações iniciais e pedidos para realização de um bom trabalho, proteção e benção sempre são feitas para Exu. Já as saudações finais como agradecimentos sempre são realizadas à Oxalá, o deus da ordem. Assim entendemos Oxalá e Exu como figuras da complementaridade, opostos que se unem e se complementam. Enquanto orixás,

tanto Oxalá quanto Exu estavam na criação do mundo. Enquanto linhas de trabalho na umbanda eles se complementam, pois Exu, enquanto entidade e linha da esquerda, auxilia Oxalá que é um orixá patrono das linhas da direita.

Os seres de Exu de Natureza divina têm suas hierarquias de seres divinos espalhados por toda criação, influenciando sobre tudo e todos. Os seres Exu de natureza divina têm suas hierarquias de seres Exu naturais e estes têm suas hierarquias de seres espirituais exunizados. Esses espíritos exunizados são espíritos que desenvolveram no íntimo uma afinidade com o mistério Exu e nele se iniciaram, tornando-se seus manifestadores espirituais ou foram espíritos tragados pelo vazio quando perderam o direito à plenitude de Oxalá. Na plenitude de Oxalá, o senhor do espaço, somos plenos em nosso íntimo. No vazio de Exu, o senhor do vazio, sentimos-nos esvaziados em nosso íntimo. Duas coisas opostas: plenitude e vazio. Dois Orixás que formam um par oposto-complementar. Isso explica também a lenda que obrigou Exu a viver no lado de fora da casa de Oxalá. Afinal, se Exu entrava na casa de Oxalá, com ele entrava o vazio e a plenitude desaparecia. O jeito foi fazerem um acordo que valeu para tudo e todos: onde Oxalá está dentro, Exu está fora. E onde Oxalá está fora, Exu está dentro. Com isso acertado entre eles, daí em diante tudo ficou mais definido na criação. Se bem que, assim que esse acordo se tornou lei na criação, a casa de Oxalá (o espaço ficou meio vazia e a casa de Exu (o vazio) ficou bem cheia, de tantos espíritos vazios que foram arrastados para ela de uma só vez. (SARACENI, 2007, p. 124-125).

Ora, então diante da importância destes, tanto Oxalá quanto de Exu, são identificamos como figuras míticas e arquetípicas e expressões da *imago dei* e representante do si-mesmo. Nesta mesma linha de raciocínio Zacharias afirma que:

Em termos psicológicos, vemos de forma analógica a transformação da energia psíquica em seus vários estágios e níveis de atividades, em direção ao centro, a figura de Oxalá como velho sábio e filho mítico direto de Olorum, o Deus criador iconoscível. Podemos supor como a forma que está figurado o xirê, considerando seu ponto de partida e de chegada, é sempre Exu e Oxalá respectivamente, seja uma figuração ritualística do processo de individuação. Sentimo-nos muito à vontade para supor tal afirmação, visto que este processo de encontro e realização da própria alma não é privilégio da psicologia, e nem da psicologia analítica, que lhe deu o nome de processo de

individuação, mas as antigas correntes filosóficas e religiosas, já conheciam de há muito, e seus exercícios e ritos religiosos estavam calcados nesta viagem mística/mítica ao encontro do Si-mesmo". (ZACHARIAS, 2010, p. 126)

Identificamos, apesar das diferenças elencadas, também uma semelhança entre a temática mítica e arquetípica de Cristo/Demônio e de Oxalá/Exu. Assim como Jung (1988) entende Cristo e Demônio como representação mítica e arquetípica da experiência religiosa cristã, também afirmamos que Oxalá e Exu são representações mítica e arquetípica nas religiões africanas. Tanto o cristianismo quanto as religiões africanas possuem representações de *imago dei* e do si-mesmo como organizadoras da busca por sentido e completude de seus seguidores. Consideramos, ainda, que essa organização tem peculiaridades ligadas às diferentes formas através das quais o cristianismo, a umbanda e o candomblé oferecem um continente às imagens arquetípicas.

### **Considerações finais**

Identificamos que esta discussão se torna importante para a sociedade a fim de esclarecer e elucidar aos leitores que as religiões tanto cristãs quanto as de tradição yorubá, além da compreensão teológica, também apresentam uma representação psíquica; e por serem mítica e arquetípica possuem aproximações no sentido de que ambas contribuem para o desenvolvimento psicológico de seus fiéis.

Apesar das diferenças elencadas, também há semelhanças mítica e arquetípica entre a temática de Cristo/Demônio e de Oxalá/Exu. Cristo e Demônio são arquetipicamente representações de *imago dei* e do si-mesmo, assim também o são as representações de Oxalá e Exu. Logo, ambas podem auxiliar no processo de individuação e de amadurecimento psíquico. Suas diferenças influenciam em como esse processo ocorre. Citamos no artigo que as figuras de Cristo/Demônio, por apresentarem dicotomia mais rígida entre bem e mal,

seriam mais difíceis de serem assimiladas por diferirem mais da experiência humana onde luz e trevas estão sempre presentes.

Propomos este trabalho no intuito de apresentarmos fatores que contribuem para o diálogo inter-religioso. Com aumento do movimento fundamentalista no Brasil, entendemos que as religiões afro-brasileiras têm sofrido ataques de violência em suas práticas religiosas. Há preconceitos, estigmatizações e racismo religioso existentes contra as religiões de matrizes africanas, e a supervalorização das religiões cristãs tidas como hegemônicas na cultura brasileira. Assim, compreendemos que esta discussão possa contribuir para o diálogo inter-religioso e possibilite quebrar tabus e preconceitos existentes para aqueles que muitas vezes demonizam as religiões de matriz africanas e exaltam as religiões de cunho cristão. Entendemos que ambas são experiências míticas e arquetípicas que contribuem para o desenvolvimento da personalidade dos indivíduos.

## **Referências**

- ABBAGNAMO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, Waléria Vieira. *Igreja universal do reino de Deus: análise do processo de demonização na busca pela hegemonia no campo religioso neopentecostal*. Dissertação (Mestrado História), UFES, Vitória, 2007.
- BONFATTI, Paulo Ferreira. A questão do mal: uma abordagem psicológica junguiana. *Rhema*, v. 6, n. 22, 2000, p. 69-98.
- \_\_\_\_\_. *Psicologia sine tempore: uma análise dos conceitos de arquétipos, inconsciente coletivo e si-mesmo, na teoria de Carl Gustav Jung*. Tese (Doutorado em Psicologia), PUCRJ, Rio de Janeiro, 2007.
- CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. *O poder do mito*. 27. ed. São Paulo: Palas Athena, 2009.
- FUENTES, L. A. Tornar-se o que se é no sentido da filosofia ubuntu africana e o sentido para a individuação na e da cultura brasileira. In BOECHAT, W. *A Alma brasileira: luzes e sombra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 171-193.
- JUNG, Carl Gustav. *AION: Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- \_\_\_\_\_. *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Estudos sobre psicologia analítica*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1991.

- \_\_\_\_\_. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- KAITEL, Alexandre Frank; SANTOS, Guaraci Maximiano. Conhecendo a umbanda: uma tipologia sob o prisma Bantu. *Revista Diversidade Religiosa*, v. 7, João Pessoa, 2017, p. 60-87. Disponível em: <http://www.https://periodicos.ufpb.br/index.php/dr/article/view/33379/17646> Acesso em: 18 out. 2020.
- LAGES, Sônia Regina Corrêa. *Exu - Lux e Sombras. Uma análise psico-junguiana da linha de Exu na Umbanda*. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.
- MATTA e SILVA, Wwllington. *Umbanda de todos nós*. São Paulo: Ícone, 1996.
- PASSOS, Mara Martins. *Exu pede passagem: uma análise da divindade africana à luz da psicologia de Carl Gustav Jung*. São Paulo: Terceira margem, 2003.
- RICHTER, Lorena Kim. *A concepção de religião no pensamento de C. G. Jung*. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. 118p.
- SANTA FÉ. *Constituição apostólica do Papa Pio XII Munificentissimus Deus: definição do dogma da assunção de nossa senhora em corpo e alma ao céu*. Novembro de 1950. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/apost\\_constitutions/documents/hf\\_p-xii\\_apc\\_19501101\\_munificentissimus-deus.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html). Acesso em: 08 mar. 2017.
- SARACENI, Rubens. *Os arquétipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos orixás*. São Paulo: Madras, 2007.
- VERGER, Pierre. *Orixás. Deuses Iorubá na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.
- ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. *O Compadre: um análise psicológica possível de Exu*. São Paulo: Vetor, 2010.

Recebido em 26-05-2020.  
Aprovado em 04-11-2020.