

**EXU - LUZ E SOMBRAS**  
**Uma análise psico-junguiana da linha de Exu na**  
**Umbanda**

**Sônia Regina Corrêa Lages**

Clio Edições Eletrônicas  
Juiz de Fora  
2003

## FICHA CATALOGRÁFICA

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, 80p.

ISBN: 85-8853-06-9

**Clioedel**  
**- Clio Edições Eletrônicas -**  
**Projeto virtual do Departamento de História**  
**e Arquivo Histórico da UFJF**  
E-mail: <clioedel@ichl.ufjf.br>  
[http: ://www.clionet.ufjf.br/clioedel](http://www.clionet.ufjf.br/clioedel)

Endereço para correspondência:

Departamento de História da UFJF

ICHL - Campus Universitário

Juiz de Fora - MG - Brasil --CEP: 36036-330

Fone: (032) 229-3750 --- Fax: (032) 231-1342

### **UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**

Reitora: Profa. Dra. Maria Margarida Martins Salomão

Vice-Reitor: Prof. Paulo Ferreira Pinto

Pró-Reitora de Pesquisa: Profa. Dra. Cláudia Maria Ribeiro Viscardi

Diretora da Editora: Profa Vanda Arantes do Vale

**SUMÁRIO****INTRODUÇÃO**

- 1- Tema e objetivo da dissertação -----
- 2- Importância e justificativa do tema -----
- 3- Plano de desenvolvimento -----

**CAPÍTULO I: A UMBANDA**

- 1- Origem e processo de formação -----
- 2- Do Camdomblé à Umbanda: o percurso dos deuses africanos no Brasil
- 3- O panteão -----
- 4- Caboclo, Preto Velho e Criança: o rosto brasileiro dos espíritos -----
- 5- A busca e o encontro de sentido -----

**2 Exu**

- 1- Os traços africanos de *Esú* no Brasil -----
- 2- De Exu Pagão a Exu Batizado -----
- 3- Mito de origem e organização do Povo de Exu ---
- 4- Zé Pilintra -----
- 5- O feminino de Umbanda -----
- 6- A Pombagira -----

**CAPÍTULO II: CONCEITOS FUNDAMENTAIS DE JUNG PARA A ANÁLISE DA LINHA DE EXU**

- 1- A função dos símbolos religiosos -----
- 2- Inconsciente pessoal, inconsciente coletivo e processo de individuação
- 3- Os arquétipos da persona, da sombra e a projeção -----
- 4- O arquétipo da anima e do animus -----
- 5- O mito do herói -----
- 6- A dinâmica senex e puer -----

**CAPÍTULO III: EXU - UMA ANÁLISE PSICO-JUNGUIANA DA LINHA ESQUERDA DA UMBANDA**

- 1- Exu - a história de um filho abandonado
- 2- As deformidades e feridas de Exu
- 3- O batismo de Exu
- 4- A ética de Exu -----
- 5- A velha ética e a projeção da sombra -----
- 6- Exu - o bode expiatório -----
- 7- Zé Pilintra e a persona da cultura brasileira -----
- 8- Exu Fêmea - o arquétipo da Prostituta sagrada -----
- 9- Exu - luz e sombras -----

**CONCLUSÃO****BIBLIOGRAFIA****RELAÇÃO DE TERREIROS VISITADOS EM JUIZ DE FORA**

## INTRODUÇÃO

*A construção da ordem coloca os limites à incorporação e à admissão. Ela exige a negação dos direitos e das razões de tudo que não pode ser assimilado – a deslegitimação do outro. Na medida em que a ânsia de pôr termo à ambivalência comanda a ação coletiva e individual, o que resultará é a intolerância – mesmo que se esconda, com vergonha, sob a máscara da tolerância (o que muitas vezes significa: você é abominável, mas eu sou generoso e o deixarei viver).*

Zygmunt Bauman<sup>1</sup>

### 1 Tema e objetivo da dissertação

O tema específico deste trabalho é a análise da entidade de Exu, geralmente denominado “O Maioral do Povo”, e que dentro do panteão umbandista se localiza na Quimbanda, a linha esquerda da Umbanda, ou ainda, a linha do “Povo da Rua”. O instrumento que servirá de análise para a entidade de Exu será o da psicologia de Carl Gustav Jung, do pós-junguiano James Hillman e de outros pensadores junguianos

A proposta do trabalho é de verificar em Exu a dinâmica *puer et senex*, o eterno conflito psíquico e social entre o novo e o velho, a ordem e a contra-ordem, a tradição e a inovação, a prisão e a liberdade. Tal conflito, observado a partir das tensões entre a Umbanda e a Quimbanda, é um conflito individual e coletivo, também presente na cultura brasileira. Inerente a esse confronto, está o conceito junguiano de sombra. Ou seja, toda a parte da personalidade que foi reprimida em benefício de um ego ideal e que acabou por encontrar no outro o inferior, o mal, a sua própria sombra. A pretensão é demonstrar que a entidade de Exu é a projeção da sombra do inconsciente coletivo brasileiro, mas que, nos terreiros desse campo religioso estudado, a problemática da sombra readquire uma nova conotação.

A problemática da sombra no presente trabalho fará referência apenas ao tema central da dissertação, a sociedade patriarcal. Um outro aspecto da sombra que poderia ser analisado é o que se refere ao aspecto matriarcal que também tem a cultura brasileira, ou ainda, verificar a sombra nas próprias entidades de Exu e Exu Pombagira. Mas este não é o objetivo do trabalho, além de ser um assunto bastante extenso e merecer de uma investigação mais profunda, o que resultaria numa outra dissertação.

A presente dissertação não tem a intenção de pesquisar as transformações que Exu sofreu desde o seu surgimento no panteão umbandista até os dias de hoje, mas sim, observá-lo como o arquétipo da sombra, e como tal, uma forma *per si*, que independente dos acontecimentos históricos que lhe confere roupagens e conteúdos distintos, terá sempre como um *a priori*, uma mesma forma. Tal argumento se fundamenta na concepção de Jung sobre o bem e o mal, quando ele diz:

Se quisermos entender uma questão tão complexa quanto o bem e o mal, é preciso partir do seguinte: bem e mal são em si princípios, e princípios

<sup>1</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*, p. 16.

existem bem antes de nós e perdurarão depois de nós.<sup>2</sup>

Os dados sobre a Umbanda foram levantados a partir dos estudos dos cientistas sociais e antropólogos que se debruçam sobre tal assunto. No entanto, não se trata de estabelecer um diálogo crítico com aqueles autores; tem-se mais a intenção de ampliar as observações daqueles estudiosos sobre o tema, a partir do pensamento de Jung. A presente dissertação é, pois, essencialmente uma análise psicológica da entidade de Exu e suas repercussões no campo religioso da Umbanda, no indivíduo e na sociedade.

Outro fato a esclarecer é que apesar dessas repercussões se referirem tanto ao indivíduo como ao coletivo, e em alguns momentos aparecerem ligadas à questão da identidade nacional, esta não é uma discussão central do trabalho. A questão da identidade nacional é bastante polêmica e complexa e não é objeto de investigação dessa dissertação. A intenção é simplesmente focalizar alguns reflexos do presente estudo no campo social brasileiro.

Com o fim de se aproximar do objeto estudado, foram feitas visitas e entrevistas em alguns terreiros da cidade de Juiz de Fora. Algumas dessas entrevistas constam no terceiro capítulo da dissertação e têm caráter ilustrativo. Tais entrevistas foram gravadas.

## 2 Importância e justificativa do tema

Sintética, sincrética, pluralista e com particularidades próprias, conforme a descrição dos umbandistas em geral, a Umbanda tem se colocado como objeto de estudo da sociologia e antropologia, que tentam decodificá-la, ora buscando compreendê-la como uma religião que possibilita a integração dos valores africanos na sociedade, ora considerando-a como uma forma de culto primitivo, descaracterizada pela influência de outras práticas religiosas. Essa polarização também se reflete

<sup>2</sup> JUNG, C. G. *Civilização em transição*, p. 182.

nos estudos dos próprios intelectuais umbandistas e dentro dos próprios terreiros, através da discussão sobre a tensão existente entre a Umbanda e a Quimbanda.

Os conflitos parecem não ter fim. Além de todas as tensões e contraposições existentes quanto aos estudos da Umbanda, a religião é ainda fortemente perseguida pelos pentecostais, rejeitada pela igreja católica e menosprezada pelas elites. Embora elas mesmas, em oportunidades, façam uso de seus serviços, relutam em dar à Umbanda a tarefa de gerar um novo modo de ser para o país, o que é bem possível. A Umbanda é uma religião que recebe em seus terreiros pessoas de qualquer classe social, etnia e gênero, ou seja, se fundamenta no respeito às diferenças sociais, na aceitação do outro como portador tanto de dignidade como capaz de pensar e praticar atos que hipocritamente deixam a todos assustados, mas que na verdade estão presente dentro de todos nós.

A falta de prestígio que a Umbanda tem no cenário nacional poderia ser atribuída a vários fatores, dentre outros, a complexidade do culto, a introdução de elementos de outras religiões, a falta de uma doutrina estruturada, o manuseio com espíritos malignos, o individualismo, do que é muito acusada. No entanto, o sincretismo, que é a própria essência da religião, é o que mais a estigmatiza, pelo fato de que desde o processo de estruturação da Colônia, o sincretismo foi associado à escravidão e à feitiçaria. O sincretismo é, portanto, um elemento importante para os objetivos que se pretende alcançar no presente trabalho.

A multiplicidade de tradições pagãs africanas, indígenas e católicas inseriu-se neste sentido, no cotidiano das populações. O sincretismo dava, pois, sentido e significado tanto para a existência sofrida e oprimida de um povo que chegava às terras brasileiras, deportados da Europa para aqui pagar suas penas, como para os índios e negros que humilhados, massacrados, serviam de ferramenta de trabalho para enriquecimento da metrópole. Apesar do sincretismo ter sido tolerado por aqueles que dele faziam uso para controle social e ideológico, o que dominou quase sempre foi a condenação e o horror a ele.

A Inquisição escarafunchava diabos no mundo colonial, vendo-os por toda a parte. Mas de forma intensa, os homens dos primeiros séculos da colônia não conseguiam deixar de evocá-los. Apelavam igualmente para Deus e para o Diabo. Tudo podia ser explicado por essas forças sobrenaturais. Os diabos, durante o século XVI, e ainda no século XVII, povoavam o dia-a-dia de cada um, como se fossem divindades domésticas e quase inofensivas. Laura de Mello e Souza<sup>3</sup> aponta que foi no início da Época Moderna, e não na Idade Média, que o inferno tomou conta da imaginação dos homens do Ocidente. O apogeu da ciência demonológica situou-se por volta de 1600. Até o século XV, o demônio servia ao ser humano, podendo variar o grau de sujeição. A partir daí, a situação muda radicalmente, o demônio passa de servidor a amo.

Essa nova concepção tinha que encontrar um bode expiatório sobre quem colocar suas garras, e aliviar sua própria consciência. Numa colônia que já assumia freqüentemente as feições do inferno - as doenças, a fome, os animais peçonhentos, o calor insuportável, a chuva renitente, o ouro difícil de encontrar -, acabou por encontrar rapidamente alguém para receber as projeções demoníacas: o negro. O escravismo e satanismo foram logo associados. O escravismo arrastava para o inferno os senhores e os escravos: a lascívia com escravas negras, a prostituição, as práticas religiosas com suas danças e sons satanizados.

No entanto, no interior da colônia, Céu e Inferno, sagrado e profano, práticas mágicas primitivas e européias ora se aproximavam, ora se distanciavam violentamente. Mas na vida cotidiana, a indistinção era mais característica do que a dicotomia. Esta era devida ao estímulo da ideologia missionária e dos aparelhos de poder, empenhados em dividir para melhor captar as heresias.<sup>4</sup> O sincretismo era uma das faces do inferno. A demonização do sincretismo foi uma imagem construída desde o princípio do processo de colonização e encontra-se até hoje profundamente arraigada no inconsciente coletivo dos brasileiros.

<sup>3</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 143.

<sup>4</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 149.

O Novo Mundo foi uma grande válvula de escape psíquica para a sombra da Europa que não cabia mais lá. Já haviam perseguido os mouros, os judeus, os cristãos novos, os pagãos, por serem considerados étnica e espiritualmente inferiores. E a sombra coletiva, sedenta, ávida, gananciosa, continuava à solta. Era preciso achar um outro para que o ego cristão pudesse continuar com seu mecanismo de glorificação. Um ego iludido de ser o portador das virtudes acaba por encontrar os índios, negros e mulheres para carregar suas projeções. No campo religioso brasileiro, a Umbanda acabou por carregar tal cruz – a projeção coletiva do mal, da mistura. A inferioridade, a virada da meia noite, abrem espaço para que os seres sombrios, os espíritos errantes e sem luzes desçam para cortejar Exu. O “Maioral do Povo” abre os braços para todos aqueles seres misturados e pobres - os malandros, os mestiços, as prostitutas, os pretos aleijados, os índios bêbados, os bandidos, os boiadeiros, as crianças abandonadas, os suicidas.

A importância do trabalho se justifica, pois, pela necessidade de se desmascarar a persona brasileira, construída a partir de um racismo disfarçado que tem bem escondido na sombra o medo da familiaridade, da contaminação, que se esconde, no campo religioso brasileiro, por detrás da rejeição e discriminação da religião da Umbanda. Como disse Rita Laura Segato:

(...) habitamos um mundo onde sobre todos nós pesa a suspeita de ser uma humanidade defectiva, incompleta, empobrecida. Por isso, a história do negro, de repente poderia ser a nossa própria história, e seu destino, guarde-nos Deus, nosso também.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimones* – o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal, p. 16.

O presente trabalho também se justifica por preencher as lacunas existentes nos estudos sobre a religião umbandista, a partir da psicologia de Jung. Através do pensamento desse autor e de seus seguidores, Exu poderá ser compreendido a partir de uma nova leitura que irá tentar destacar e valorizar a importância tanto social como psíquica que tem o “Povo da Rua”.

### 3 Plano de desenvolvimento

A presente dissertação será dividida em três capítulos. O primeiro capítulo irá tratar da religião da Umbanda, focalizando pontos importantes para o alcance dos objetivos propostos nesse trabalho. A origem e processo de formação dessa religião aponta para uma cultura sincrética, com uma história progressiva de opressão interna e estranhamento aos valores de tantos outros que povoavam o país. O país para se modernizar teria que esconder debaixo do tapete tudo o que para a elite dominante significava inferioridade, havia uma necessidade urgente de manter uma persona de gente evoluída, inspirada nos modelos de culturas externas.

E foi no campo religioso, através da Umbanda, que um dos grandes tapetes foi colocado para esconder o que não condizia com o que a cultura oficial, patriarcal, elitizada e branca concebia como moderno. Os umbandistas, chamados de macumbeiros, foram durante longo tempo perseguidos pela polícia e pela sociedade, mas que à noitinha, furtivamente recorria aos terreiros pra solicitar a realização de desejos que no lugar de onde vinham eram proibidos.

Roger Bastide já havia apontado que a formação da Umbanda estava associada à industrialização e urbanização, assim, esta religião teria a tendência de se desenvolver nessas regiões em busca pela ascensão social, inclusive decretando a morte do feiticeiro negro, como fala Ortiz. No entanto, nos terreiros onde foram realizadas as observações de campo, não se constatou esse embraquecimento.<sup>6</sup> As pessoas que freqüentam os terreiros de Umbanda, que continuam escondidos nos altos dos morros,

<sup>6</sup> A referida observação não é objeto de discussão no presente trabalho.

são em quase sua totalidade os descendentes afro-brasileiros. São os pretos, os mulatos, os negros, os pobres, os desempregados, os operários de construção civil, as empregadas domésticas, os usuários de drogas, as mulheres, as crianças doentes. As pessoas brancas, que pelos trajes que portam denotam uma classe social mais abastarda economicamente, e que na grande maioria são católicas, vão lá também (como iam no início da formação da Umbanda), pedir favores que não conseguem em suas crenças de origem. Estas pessoas não são umbandistas. São pessoas que procuram soluções para suas aflições, onde quer que esteja a solução.

A Umbanda é também estigmatizada, quando colocada frente ao Candomblé, a religião que preserva a “pureza africana”. É uma discriminação que ela recebe dentro do próprio culto afro-brasileiro. O Candomblé é que é a religião que trás de volta a África ao Brasil, ele aglomera dentro de si a verdadeira raça negra (o que é um tema extremamente complexo). Assim, voltamos novamente ao sincretismo como coisa inferior. O Caboclo, o Preto Velho e a Criança, constructos em volta dos quais gira toda a religião umbandista, são justamente os representantes da causa maior da inferioridade nacional. Os índios e negros e as crianças já não são raças puras, são a mistura. Os índios, dentre outros motivos, foram massacrados porque não serviam para mão-de-obra, os negros morriam aos montes, porque seu braço escravo não agüentava tanto trabalho e tortura para mais e mais trabalhar. Ambos também não tinham alma cristã, eram pagãos, e à força eram convertidos. As crianças, pobres crianças, tiveram no Brasil Colônia uma triste história. Morriam de abandono, de fome, de doenças, de desnutrição. A quantidade de morte infantil chocava. Eram abandonadas nas ruas, ou nas Rodas dos Expostos, nas Santas Casas de Misericórdia. Essas entidades são o retrato de um povo abandonado, marcado pelo sincretismo.

Psicologicamente, toda esta história de origem e formação da Umbanda é de fato importante para se compreender o sofrimento psíquico gerado por tanto descrédito, por tanta desconsideração recebida por ser um povo diferente. O fato é, que o diferente ameaça o tempo inteiro uma cultura que vive de persona e aponta sua sombra para qualquer direção, menos para si mesmo. O sofrimento psíquico gerado pela pressão e

opressão social irá desaguar na Umbanda na sua tensão com a Quimbanda. E tal tensão é bastante positiva. É um sinal de que o inconsciente trava com o ego uma verdadeira batalha: não deixar o ego sucumbir às pressões recebidas. A consciência aflita ora tende à fragilidade do ego que acha mais confortável esquecer toda sua história e se acoplar aos valores oficiais da cultura. Ora a consciência reluta, chama Exu e “seu povo” e recebe de bom grado os arquétipos que falam da verdadeira natureza humana.

Como disse Jung, a religião é um símbolo importante para o indivíduo, pois ela dá sentido e oferece transcendência para seus fiéis. A Umbanda valoriza e promove a vida, canta e fala da compaixão pelo ser humano e pela natureza, questiona o indivíduo por sua responsabilidade frente aos atos que pratica. Seu altar é de todos. Não discrimina e nem expulsa do seu terreiro pessoas de diferentes crenças. O Preto-Velho abençoa e passa sua força para qualquer um que o procure. Às vezes os santos pedem algo em troca, um charuto, uma bebida. A troca aqui pode ser compreendida como o ato de firmar e zelar pela confiança que se estabeleceu entre ambos. A troca é símbolo que traduz a fé que se tem no santo e a certeza de que terá seu pedido atendido, ela é o compromisso firmado entre o mundo humano e o divino. Todas estas questões estão desenvolvidas no primeiro capítulo.

No segundo capítulo serão abordados os conceitos da psicologia junguiana que serão relevantes para o presente trabalho, assim como a compreensão de James Hillman sobre a dinâmica *senex et puer*.

Jung irá entender a experiência religiosa como expressão da psique, ou melhor dizendo, como eco vivo dos arquétipos que são amplificados pelos símbolos. Independente do que dizem as confissões, a experiência religiosa irá atuar como uma função, que através dos processos de simbolização irá gerar novos significados para a existência individual ou coletiva. A realização de tal processo irá depender da colaboração do consciente em se abrir para os conteúdos do inconsciente. Tal fato é que conduz à transcendência, ou seja, torna possível a passagem de uma atitude para a outra.

Essa concepção é importante para o desenvolvimento do presente trabalho, pois, como irá se ver, a consciência unilateral que se fixa em normas rígidas e oficiais, de maneira acrítica, é o tipo de consciência que vai em direção à uniteralidade, e que de maneira defensiva reprime, no inconsciente, toda posição que possa vir a perturbar ou provocar dúvidas sobre as certezas absolutas que o indivíduo tem sobre suas convicções pessoais.

Assim, se o ego, sede da identidade espaço-temporal e elemento fundamental da individualidade e centro da consciência não estabelecer com o Si-mesmo, elemento organizador e estruturador do universo psíquico, um eixo relacional, denominado eixo ego-self, não haverá condições de a partir desse eixo fluírem as imagens e energias transpessoais que tendem a fazer do ego e do inconsciente pessoal um lugar fértil e numinoso possibilitando o desenvolvimento e crescimento da personalidade.

Dessa forma, o arquétipo da persona irá atuar como proteção-estruturação do ego. A persona, tem funções, atributos, valores, poderes, que o ator (ego) não tem. Usando estas representações pode-se entender que o surgimento deste arquétipo é concomitante à vivência do mundo patriarcal, pois, na verdade, o que está sendo estruturado são os papéis vividos no mundo humano que têm suas raízes arquetípicas definidas como a relação entre pai e filho, homem e mulher, filha amante, pai e mãe castradores, dentre outros. Estes padrões binomiais de relação são de origem mítica e arquetípica, sendo padrões dos relacionamentos humanos.

Se a persona for rígida e sempre usada de forma defensiva, tendo dificuldades para descolar sua máscara social, pode-se percebê-la não como algo individual, mas apenas como uma formação entre o indivíduo e a sociedade. Comparada com a individualidade do sujeito, sua persona é apenas uma realidade secundária. É o trabalho com a sombra que provoca a quebra da identificação com a persona, ou seja, com o ego ideal.

A importância da sombra, que irá figurar como um dos pontos centrais da dissertação para a compreensão da entidade de Exu, é que



irá delimitar o ego do mundo externo e das fascinações dos ideais coletivos. O contato com a sombra tem como corolário a aceitação do mundo interior e da regulação das potências arquetípicas. A sombra é o anseio arquetípico do bode expiatório, de alguém para culpar e atacar a fim de se obter justificativa e absolvição. É a experiência do inimigo, a experiência da culpabilidade que sempre adere à outra pessoa. À medida que sou correto e bom, *ele, ela ou eles*, se tornam os portadores de todo o mal que não consigo reconhecer em mim mesmo. Ou seja, o mal é expresso no outro através do mecanismo psicológico de projeção.

As implicações sociais e coletivas do problema da sombra e de sua projeção são arrasadoras, pois é aqui que se encontram as raízes da discriminação social e racial. Toda minoria e todo grupo dissidente carrega a projeção da sombra da maioria. Na verdade, esse conflito com o inimigo externo, é resultado de projeções da divisão interior do indivíduo. Somente encarando a sombra é que se tem a possibilidade de curar a divisão interior. No entanto, deve-se estar sempre atento, pois a sombra nunca é banida, ela não desaparece, pode-se apenas dialogar com a sombra, observar onde em determinado momento ela atua. Pior é quando não se consegue ver onde ela está; dirá Jung que nesses momentos ela está exatamente atrás de nós. A pergunta correta seria “onde está a minha sombra agora?” Essa formulação faz com que o indivíduo esteja sempre alerta, fazendo com que ele tenha o domínio de sua sombra, impedindo assim que seja ela a possuí-lo.

Uma cultura ou uma sociedade, como o Brasil, que tem como mito fundante o patriarcalismo e todas as mazelas que ele é capaz de gerar, precisa de um bode expiatório para expiar sua sombra relegada aos confins do inconsciente e camuflada por uma persona de país solidário e generoso. No terceiro capítulo, será desenvolvida a idéia de que no campo religioso brasileiro, Exu veio justamente a ocupar esse lugar.

Se o fenômeno do bode expiatório irá traduzir tudo aquilo que é negado pela consciência unilateral de uma cultura ou sociedade, pode-se ampliar aqui tal questão, e, a partir de James Hillman, compreender

que o elemento eleito para representar o papel da sombra coletiva se confronta durante todo o tempo com o seu próprio oposto. No presente trabalho, esse oposto são os representantes dos valores da sociedade branca, cristã e patriarcal. A essa divisão polar, Hillman chamou de dinâmica entre o senex e o puer.

Tal dinâmica diz respeito a um movimento intra-psíquico que se refere à luta do ser humano com as conexões psicológicas entre o passado e o futuro, o velho e o novo, e que são expressos arquetipicamente como a polaridade senex e puer. No presente trabalho se verá que as tensões entre a Umbanda e a Quimbanda expressam esses conflitos que tanto são individuais como sociais, mas que nesse campo religioso elas se reatualizam numa dimensão positiva.

De acordo com Jung, o ser humano tem uma finalidade psíquica de se auto-realizar, se orientar para sua autocompletude. Há um sentido na vida interior, mas não aquele orientado pelo ego, fechado em suas unilateralidades. Também tal sentido não é uma meta a ser alcançada pressupondo um final. Esse sentido interior é um processo que se dá durante toda a vida, e que Jung chamou de processo de individuação. O processo de individuação consiste num confronto real com o desconhecido, o “outro” no interior de si mesmo, outro porque não consciente, que vive fora dos limites do ego e que se anuncia ao ego através de figuras simbólicas. Tal processo consiste em deixar vir, consentir, que a persona seja desmascarada, que a luta com a sombra se realize e que o diálogo com os opostos se estabeleça. Ou seja, a totalidade psicológica se dá quando o ego toma consciência dos contrários, dos opostos arquetípicos que habitam o inconsciente coletivo.

No terceiro capítulo, Exu será compreendido a partir do pensamento de Jung, James Hillman e outros autores junguianos. A análise de Exu será iniciada a partir da compreensão de que ele representa, psicologicamente, os valores que foram rejeitados pela cultura brasileira, que mirada em modelos externos, desde o período colonial até os dias de hoje, não valorizou e não valoriza aqueles

oriundos das raças que foram misturadas. O folclore e a indústria de turismo é que souberam bem explorar a lacuna aberta pela discriminação social dos índios, dos negros e seus descendentes.

Como uma das causas dessa situação, pode-se apontar a dimensão psíquica patriarcal como o polo central estruturante da psique coletiva brasileira. Estrutura e ordem são de natureza patriarcal e através delas é instituído o conceito de espaço nas relações. O individual começa a ter expressão sobre o todo prevalecendo o senso comum. O instinto de ordenação racional e cultural é o básico para a perpetuação da espécie e o ponto central que rege as relações familiares. O tempo é instituído pelo pai e, como na cultura, é linear, funcionando-se em ritmo contínuo, constante.

Nessa dimensão há lugar para a individualidade que deve ser submetida ao senso comum, tendo-se lugar para a razão e a propriedade privada. É nessa dimensão que o indivíduo experimenta o conhecimento e a vivência das leis morais dos homens e suas diferenças. Razão, pensamento e linguagem são características dessa dimensão. A família, na dimensão patriarcal tem grande compromisso com o cânon cultural e nele se espelha. O conflito básico é entre o puer e o senex (filho e pai arquetípicos).

Assim, Exu, que preside a Quimbanda, será visto a partir de Hillman como o puer, uma dimensão psíquica que está sempre se contrapondo à ordem, ao que é aceito socialmente, ao que é velho e imutável. Do lado oposto, está a Umbanda, que através de suas entidades espirituais, o Preto-velho, O Caboclo e a Criança expressam a cultura dominante, veiculadora das tradições da sociedade patriarcal e da fala oficial. A essa dimensão psíquica, Hillman deu o nome de senex. Nessa dinâmica senex e puer estão sempre em conflito, expressos socialmente através da crescente violência no país, na desigual e perversa distribuição de renda e em todas as suas conseqüências.

No entanto, a proposta da dissertação é demonstrar como as tensões entre a Quimbanda e a Umbanda são na verdade uma reatualização psicológica do conflito entre o senex – pai, e o puer –

filho, e que nesse campo religioso a história desse conflito psíquico poderá ter um final diferente. Inerente a todo esse processo está a problemática da sombra. O propósito é demonstrar como são projetados em Exu todos os aspectos sombrios que habitam o inconsciente coletivo brasileiro. A negação do negativo, reprimido individualmente e coletivamente, é visto como o mal, e é claro, no campo religioso, é apontado no “Maioral do Povo”. Essa atitude psíquica de projeção da sombra também será vista na Pombagira, onde o erotismo e o prazer sem finalidade de procriação foram também relegados à sombra devido ao aspecto devorador do senex, agora não só da sociedade patriarcal, mas também da religião cristã.

## CAPÍTULO I: A UMBANDA

*Na América, a inocência é a nuvem mística da ignorância. Somos perdoados apenas porque não sabemos o que fazemos. Envolver-se no manto do Bem – este é o sonho americano, que só deixa espaço para o pesadelo do mal no “outro”, onde esse mal pode ser diagnosticado, tratado, evitado, e catequizado.*

James Hillman<sup>7</sup>

Para a compreensão psicológica de Exu, é de grande importância focalizar a origem histórica da religião da Umbanda, onde aquela entidade ocupa um lugar de destaque, geradora de confrontos e diálogos. É preciso visualizar o lugar onde nasceu tal experiência religiosa, que sempre na contramão de uma sociedade burguesa e carregada de dogmas cristãos acabou por se fazer presente na religiosidade brasileira, sendo no entanto marginalizada e considerada como inferior e ligada ao mal. Assim, Jung fala dessa necessidade de se estar com a história na consciência:

Cada nova etapa conquistada na diferenciação cultural da consciência confronta-se com a tarefa de encontrar uma nova interpretação correspondente a essa etapa, a fim de conectar a vida do passado, ainda existente em nós com a vida do presente, se este ameaçar furtar-se àquele. Se esta conexão não ocorrer, cria-se uma consciência desenraizada, que não se orienta pelo passado, uma consciência que sucumbe

desamparada a todas as sugestões, tornando-se suscetível praticamente a toda epidemia psíquica. Com a perda do passado, tornado “insignificante”, desvalorizado, impossível de recuperar seu valor, também se perde o salvador, pois este é o próprio insignificante, ou dele surge.<sup>8</sup>

Dessa forma, na tentativa de procurar a luz de Exu que poderá ter a função de “salvador” a que se referiu Jung, é que é preciso conectar essa imagem ao passado. Para tanto, o primeiro item desse capítulo irá traçar o histórico da Umbanda no Brasil, seu processo de consolidação, a discussão entre o Candomblé, lugar da África no Brasil, e a Umbanda, religião sincrética, e a organização do seu panteão. Poderá se perceber como o surgimento da Umbanda está atrelado às questões da escravidão e como sua construção no decorrer da história foi marcado por uma luta que de um lado contava com forças normatizantes, com uma consciência patriarcal e autoritária e com um inconsciente coletivo ávido de projeções, e por outro lado, por um povo em busca de significados que dessem sentido a tanto sofrimento.

A partir das colocações dos estudiosos da Umbanda a respeito do sincretismo, será acrescentado, a partir de Jung, o entendimento que a psicologia tem de tal assunto. A intenção é de ampliar a compreensão do sincretismo a partir de um outro ponto de vista, aquele que é inerente ao dinamismo psíquico do indivíduo e do coletivo.

No item “*O rosto brasileiro dos espíritos*” será buscado o substrato arquetípico que fundamenta psicologicamente as entidades espirituais do Preto-Velho, do Caboclo e da Criança. Essa trindade pode ser considerada o pilar da Umbanda, podendo ser a ela evocada a sabedoria e as energias psíquicas que possibilitam a reatualização dos conflitos. Isso é possível porque tais imagens, retomando Jung, estão completamente enraizadas no inconsciente coletivo, proporcionando a terapêutica necessária.

<sup>7</sup> HILLMAN, James. *O código do ser: uma busca do caráter e da vocação pessoal*, p. 264

<sup>8</sup> JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 159.

No entanto, se a psicologia e as demais ciências oferecem explicações para a experiência religiosa na Umbanda, é preciso lembrar que elas são limitadas e não conseguem alcançar a complexidade do que é o sagrado. Assim, em “*O sagrado: a busca e o encontro do sentido*”, procurou-se registrar um outro olhar: o do místico e espiritual, olhar este que é inalcançável para as ciências, devido ao caráter subjetivo da experiência.

## 1 Origem e processo de formação

A Umbanda tem sua origem no Brasil a partir da abolição da escravidão quando negros de origem banto, advindos principalmente de Angola, Moçambique e Congo, organizam-se em grupos de cunho religioso e passam a expressar suas crenças, marcadas neste início por uma continuidade simplificada das expressões religiosas dos bantos africanos. Tais crenças invocavam os espíritos dos falecidos e antepassados. Escritos datados por volta de 1900 afirmam que estes grupos eram chamados de “Cabula,” e em torno dos anos 30 passaram a ser chamados de Macumba.<sup>9</sup>

Através de um lento processo os espíritos bantos foram pouco a pouco substituídos pelos Orixás da tradição Yorubá, o que provocou uma aceleração da influência do catolicismo na religião, identificando-se os orixás com os santos católicos. Agrega-se a esta base religiosa uma outra influência, a religião espírita, que além de confirmar a fé na existência dos espíritos contribuiu para que houvesse uma organização no mundo dos espíritos fazendo com que a diferença entre Orixás (espíritos da natureza) e as entidades banto (espíritos de antepassados) recebesse pelo espiritismo uma explicação lógica com a idéia dos diferentes estágios de desenvolvimento dos espíritos e almas.<sup>10</sup>

Segundo Lísias Negrão os termos negro, macumba e magia negra é uma das heranças do recente passado escravocrata brasileiro e da luta do escravo pela liberdade, contra os senhores brancos.<sup>11</sup> O nome macumba,

<sup>9</sup> BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás*, p. 149.

<sup>10</sup> BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás*, p. 150.

<sup>11</sup> NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Magia e religião na umbanda. Religião e Sociedade*, p. 76

então, sempre foi associado ao negro, à magia negra e à prática de malefícios. Diz o autor que jornais de 1854 até a abolição “noticiam as práticas rituais de origem africana e de reações dos setores hegemônicos de então frente a elas.”<sup>12</sup> E constata Yvonne Maggie que a repressão a essa religião não se limitou à prática do curandeirismo e da magia, mas a qualquer ato que pudesse comprometer a “moral” e os “bons costumes,” como por exemplo o barulho dos atabaques e as “algazarras” das sessões que geravam campanhas nos jornais desde o final do século. Nesse momento histórico, os negros estavam nas ruas, sem emprego e sem onde morar. A sensualidade, a dança, os costumes, as crenças estavam mais do que nunca expostos. Saiu das senzalas escuras aquele povo diferente e perambulava pelas ruas denunciando por sua simples presença as mazelas do modernismo. Ninguém mais do que os negros ameaçava a boas tradições da sociedade. Segundo Maggie, os sinais de identidade nacional se tornaram sinais de selvageria, crime, sujeira, loucura, luxúria e charlatanice, e lembra Nina Rodrigues descrevendo os terreiros como “antros onde havia negros e negras quase nus, ...algumas negras mesmo inteiramente nuas com os seios pendentes e a carapinha cheia de banha”.<sup>13</sup>

Apesar de com tal prática religiosa serem enquadrados, julgados e condenados, através do Código Penal, os chamados curandeiros e feiticeiros, observa Nina Rodrigues, já naquele tempo, que os terreiros eram freqüentados por pessoas de diversas classes sociais:

Eu vi senhoras de alta posição saltando, às escondidas de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas; (...) tilburis paravam à porta, cavaleiros saltavam, pelo corredor estreito

<sup>12</sup> NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Magia e religião na umbanda. Religião e Sociedade*, p. 78

<sup>13</sup> RIO, João. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Garnier, 1906, p. 27, apud MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço – verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. *Religião e Sociedade*, n. 13/1, p. 80.

desfilava um resumo da nossa sociedade, desde homens de posição às prostitutas derrancadas...<sup>14</sup>

Também se pode notar a partir da observação de Maggie que “os diversos segmentos da sociedade brasileira, embora tendo participação diferenciada na crença, *acreditam e temem o feitiço*”<sup>15</sup>, que já estava delineada nas origens da Umbanda, uma cultura mascarada de “respeitada senhora” que de dia zelava pela moral, pelos bons costumes e testemunhava nos tribunais contra as práticas de magia, e à noite, furtivamente, freqüentava os “tais antros”. Assim, a selvageria, luxúria e charlatanice a que se referiu a autora seriam aspectos apenas da identidade de uma massa de negros e pretos pobres.

A sociedade mais abastada economicamente continuaria mantendo uma outra falsa identidade, formulada a partir do modelo cultural evoluído europeu.

Com a Revolução de 30 e o advento do Estado Novo, que se pretendia moderno, a repressão contra aquelas práticas e cultos sincréticos aumentou, inclusive com a instalação de inquéritos contra os filhos e pais-de-santo e a apreensão dos objetos rituais. A partir de 1945, a situação mudou. Com a retomada do processo eleitoral e o surgimento do populismo, tais cultos passaram a ser protegidos. No entanto, a Igreja Católica passou a ocupar o lugar do antigo agressor, ameaçando até mesmo de excomunhão, a quem se dirigisse a tais práticas. Foi somente a partir do Pontificado de João XXIII que esses cultos passaram novamente a serem tolerados pela Igreja, assim também como pelo golpe de 1964 quando aquela prática religiosa passou a preferida nas relações com o

<sup>14</sup>RIO, João. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Garnier, 1906, p. 40, apud MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço – verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. *Religião e Sociedade*, n. 13/1, p. 80.

<sup>15</sup> NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Magia e religião na umbanda. Religião e Sociedade*, p. 78

Estado.<sup>16</sup> No entanto, a partir dos anos 80, passaram a sofrer o julgamento ferino dos neopentecostais.

Os estigmas sociais contra o negro e sua religião fizeram surgir em 1941, o 1º Congresso Nacional de Umbanda no Rio de Janeiro, que passou a adotar o nome de Umbanda para se autodesignar oficialmente. A partir de então as lideranças passaram a se empenhar por sua institucionalização e legitimação, exorcizando de seus rituais práticas tidas como bárbaras - os sacrifícios de animais, o uso de pólvora, as bebidas alcólicas e os despachos de Exu -, numa tentativa de controlar os terreiros através de sua vinculação à federação. No entanto, um número muito grande de terreiros permaneceu avesso às exigências das federações e continuou com suas práticas tradicionais.<sup>17</sup> Esse movimento de institucionalização de tal prática religiosa, faz refletir hoje sua divisão interna: a Umbanda e a Quimbanda. Conforme Roger Bastide, no umbandismo se encontrariam os elementos civilizados e na quimbanda as forças demoníacas.<sup>18</sup>

O fato é que, independentemente das alterações e discussões internas que sofreu a Umbanda, a religião umbandista cresceu consideravelmente. Já por volta de 1950, a umbanda já tinha se consolidado como religião aberta a todos, não importando as distinções de raça, etnia, origem social e se expandiu principalmente em São Paulo, Rio de Janeiro e dali para todo o país.<sup>19</sup> Tal expansão se correlaciona com o florescimento das cidades e a aceleração da expansão industrial. Os estudos de Roger Bastide já mostravam uma certa tendência da umbanda se desenvolver nas áreas modernizadas do Brasil, entendendo o sucesso dessa religião como nova mentalidade do negro mais evoluído, em ascensão social, “que compreendia que a macumba o rebaixava aos olhares dos brancos, mas que entretanto não queria abandonar

<sup>16</sup> NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Magia e religião na umbanda. Religião e sociedade*, n. 31, p. 78

<sup>17</sup> NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Magia e religião na umbanda. Religião e sociedade*, n. 31, p. 79.

<sup>18</sup> BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, p. 444.

<sup>19</sup> PRANDI, Reginaldo. *Herdeiros do Axé*, p. 14-15.

completamente a tradição africana.”<sup>20</sup> O ingresso dos brancos no seio da religião, segundo o autor, iria valorizar a umbanda, “*Umbanda é uma valorização da macumba através do espiritismo*”.<sup>21</sup>

Se a adequação aos valores da classe média emergente nos anos trinta, conforme Bastide, deu um novo status à religião, Renato Ortiz irá predizer a “morte branca do feiticeiro negro”, questão que Ortiz compreende como o processo de embranquecimento da umbanda em decorrência das transformações sócio-econômicas<sup>22</sup> ocorridas no país. Para o autor, a tentativa de integração na sociedade levou a Umbanda a reinterpretar sua tradição segundo os novos valores sociais.

A concepção segundo a qual a Umbanda teve sua origem e desenvolvimento atrelados à industrialização e urbanização passou a localizar tal tradição como uma forma de enquistamento do negro na sociedade sem no entanto perceber as significações internas à essa prática religiosa, assim como os dramas que se articulam nessa experiência, seja individual seja coletiva. Tal questão será vista a seguir.

## 2 Do Candomblé à Umbanda : o percurso dos deuses africanos no Brasil

A peregrinação dos deuses africanos pelas terras brasileiras acabou por tomar caminhos diferentes que se organizaram em torno de duas discussões: o lugar da África no Brasil e a questão do sincretismo. Ou seja, de um lado, há os estudos sobre a Umbanda que se voltam para a integração dos valores africanos na sociedade urbana, a brasilidade dos africanismos brasileiros, por outro lado, os estudos sobre o Candomblé que enfatizam a permanência das tradições africanas no Brasil.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, p. 439.

<sup>21</sup> BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, p. 439.

<sup>22</sup> ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 48.

<sup>23</sup> MONTERO, Paula. *Religiões e dilemas da sociedade brasileira*, p. 339.

Os cultos mais “abrasileirados” foram considerados por Bastide como “degradação” da pureza africana e ele diferenciava o candomblé da macumba de uma forma mais dura:

O candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e comunhão; a *macumba* resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, frequentemente, o assassinato.<sup>24</sup>

Já para Beatriz Goes Dantas, as “origens puras” da África estariam preservadas no Candomblé devido à necessidade de preservar e exaltar essas formas mais próximas da versão original, os produtos escassos e exóticos da África distante, idealmente transformada em reduto do bem.<sup>25</sup> A autora lembra que “a exaltação da África apresenta-se como a reelaboração de uma lógica destinada a assegurar a continuidade de dominação”<sup>26</sup>. Segundo ela, o Candomblé não ameaçaria a ordem geral da sociedade e a hegemonia dos brancos, se apresentando como o reino da moralidade e da ordem. Por outro lado, a Umbanda descartaria a herança cultural da África, incorporando entidades tipicamente brasileiras e elementos de outras religiões, principalmente a católica e a espírita.

Por outro lado, Cândido Procópio Camargo, considera a Umbanda e as outras religiões mediúnicas como capazes de promover intensas mudanças culturais. Essas religiões, consideradas pelo autor como “internalizadas”, expandiriam pela sociedade urbana os mecanismos modernos de individuação. Elas seriam uma alternativa encontrada pelos seus adeptos de atribuição de sentido de mundo frente à racionalização que

<sup>24</sup> BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, p. 414.

<sup>25</sup> DANTAS, Beatriz Goes. *Vovó nagô e papai branco*, p. 216.

<sup>26</sup> DANTAS, Beatriz Goes. *Vovó nagô e papai branco*, p. 216.

representaria o estilo de vida nas cidades.<sup>27</sup> Mas se contrapondo a Camargo, Maria Laura Cavalcante, diz que:

(...) a umbanda não é uma religião em busca de uma forma, mas uma religião com uma forma particular, na qual heterogeneidade e fluidez constituem características marcantes e compatíveis com a existência de um sistema simbólico estruturado.<sup>28</sup>

Se a Umbanda descartou a herança cultural da África, incorporando entidades tipicamente brasileiras e elementos de outras religiões, principalmente a católica e a espírita, essa flexibilidade em receber elementos diversos, europeus, indígenas, africanos, em vez de ser considerado como uma riqueza, é sentido como perda,

(...) associado a um sentido de diminuição, de degradação. A nostalgia da eugenia, da pureza perdida, continua presente. Por baixo do pano existe sempre um movimento para tentar uma caricatura de pureza, o que significa não aceitar profundamente o que resulta dessa mistura, inclusive o seu lado extremamente criativo e inovador.<sup>29</sup>

Com um pouco de boa vontade não é difícil perceber o imaginário novamente agindo em prol de uma idéia fantasiosa: “ser puro”. Tal idealização pode ser compreendida na análise que faz o psicólogo Luiz

<sup>27</sup> DA SILVA, Vagner Gonçalves. *Os orixás da metrópole*, p. 66.

<sup>28</sup> CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Origens para que as quero. Religião e Sociedade*, 13/2, p. 100.

<sup>29</sup> DIAS, Lucy., GAMBINI, Roberto. *Outros 500 – uma conversa sobre a alma brasileira*, p. 200.

Cláudio Figueiredo a respeito das transformações ocorridas no século XVI. Diz ele que apesar desse século ter sido marcado por uma variedade de combinações, misturas e perda de identidade, transformações que foram claramente percebidas, acolhidas e mesmo deliberadamente produzidas, também foi o século do medo das margens e fronteiras: “Quando reinos, gêneros, espécies, sexos, costumes e civilizações se misturam, surgem ameaças de toda ordem, surgem a poluição e o contágio”.<sup>30</sup> Se o Brasil foi inventado em consequência desse afã que inspirou o século XVI, é bem fácil compreender o lugar que a Umbanda ocupou e vem ocupando no campo religioso brasileiro.

É fato que a Umbanda teve como foco de sua origem e desenvolvimento predominantemente as cidades, fazendo com que houvesse uma adaptação das personalidades às exigências do mundo urbano devido à sua capacidade de ser fonte de orientação e integração social para os indivíduos, “propiciando uma mediação e aceitação dos valores urbanos e profanos”<sup>31</sup>, ou ainda, como diz posteriormente Ortiz, a “umbanda não é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada, ela exprime através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial”<sup>32</sup>, ou seja, tanto para Ortiz, como para Camargo, a Umbanda reproduziria em sua prática mágico-religiosa as contradições da sociedade urbana brasileira. Observado dessa forma, o sincretismo da umbanda faz juz a esse contexto traçado sociologicamente. Mas é preciso compreendê-lo, ainda, a partir de um outro ponto de vista: o mítico.

Se é clara a vinculação da Umbanda à construção da modernidade no país, é preciso investigar os veios de motivações que irrigaram tal vinculação. Pode-se, então, acrescentar que a ação transformadora que ocorreu nesse momento histórico do país e que teve a presença marcante do povo banto, os tais que não eram evoluídos, foi possível porque, como

<sup>30</sup> FIGUEIREDO, Luiz Cláudio. *A invenção do psicológico*, p. 36.

<sup>31</sup> CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961, apud SILVA, Vagner Gonçalves da Silva. *Os orixás da metrópole*, p.65-66.

<sup>32</sup> ORTZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 32.

nos diz o psicólogo Luiz Cláudio Figueiredo, só há empreendimento reformador quando o mundo passa a conter “o vazio, a ausência de sentido, a ameaça de aniquilamento e de diluição das identidades”.<sup>33</sup> Anterior ao processo de adaptação e integração à sociedade, havia um grito interior que implorava por se permanecer humano. Nesse sentido, Laura Segato compreende o sincretismo indo muito além do que a associação que geralmente dele se faz com as mudanças sociais:

Muito se fala no sincretismo com os santos católicos, mas, se fizermos memória, veremos que o primeiro sincretismo, o primeiro movimento de abertura, foi o que se deu na travessia da África para a América. Foi nesse instante inicial que cada africano aprendeu, ou foi forçado, a se abrir para incorporar o outro dentro do seu horizonte (...) É possivelmente por isso mesmo que se afirma que todos temos um orixá: um inglês, um chinês, um lapão, todos temos um “santo” protetor, e qualquer ser humano pode entrar na genealogia do culto, ingressar ritualmente na estirpe africana.<sup>34</sup>

Se, como nos diz Laura Segato, que os negros ao embarcarem da África para o Brasil, já não eram mais africanos, o percurso pelo Atlântico atuou como símbolo do arquétipo da Travessia. A Travessia é o caminho percorrido por todos os heróis míticos. Uma “viagem pelo negro oceano”, “pela noite escura da alma”, “monstros terríveis, reais, aguardando no desembarque”, “vozes ancestrais monstruosamente caladas”, “o sofrimento, o cansaço, o medo”, “o pensamento fixo em liberdade, justiça e igualdade”.<sup>35</sup> Esta é a saga do herói sem pátria.

<sup>33</sup> FIGUEIREDO, Luiz Cláudio. *A invenção do psicológico*, p. 52.

<sup>34</sup> SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimones – o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, p. 33.

<sup>35</sup> FORD, Clyde W. *O herói com rosto africano – mitos da África*, p. 29-39.

A “adaptação à sociedade urbana e industrial” tem que ser tomada como uma imagem simbólica de tais confrontos e não pode ser reduzida ao seu poder sociológico, não pode ser reduzida a uma função, como nos diz Gilbert Durand. As imagens são “submetidas a um *acontecimento*, a uma situação histórica ou existencial que lhes dá cor”<sup>36</sup>.

A situação de desenvolvimento econômico pode assim ser compreendida como o “acontecimento” histórico que deu cor ao confronto interior, mítico, arquetípico, entre forças antagônicas, que nesse caso se refere à luta de um povo em se fazer reconhecer como humano frente a uma cultura que primeiramente tratou os índios e negros como

(...) coisas ou como bichos enquanto permaneciam “boçais”, e depois de “re-humanizados”, o transformaram em “ladinos”, pelo aprendizado da língua do senhor, pela incorporação compulsória ao novo regime de trabalho, pela adaptação à nova dieta que termina por integrá-los na nova sociedade e por aculturá-los.<sup>37</sup>

A dita “sociedade moderna”, fundada na supremacia do capital, não tem nada de moderna. Ela espelha a tragédia existencial humana, mítica, que remonta a tempos imemoriais, à luta entre o forte e o fraco. Jung irá dizer que:

De hábito, as mudanças profundas na história são atribuídas exclusivamente a causas exteriores. Contudo, estou convencido de que as circunstâncias exteriores freqüentemente são por assim dizer meras ocasiões para que se manifeste

<sup>36</sup> DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*, p. 29.

<sup>37</sup> RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros – 1. Teoria do Brasil*, p. 131.



uma nova visão perante a vida e o mundo, preparada inconscientemente desde longa data.<sup>38</sup>

Pode-se, então, a partir de Jung, compreender a origem da Umbanda como a ativação de um conjunto de imagens coletivas que já se encontravam arquivadas no inconsciente de *todo um povo de uma mesma cultura*, imagens estas que não se referiam somente à história mítica do povo banto, até mesmo porque, eles já não eram mais bantos a partir da Travessia, mas de todos os habitantes das terras brasileiras, uma vez que foram todos atravessados pela mesma questão cultural – quem somos nós. A Umbanda pode se vincular à dita sociedade moderna emergente no país, pois nela se poderia deixar às claras, bem à mostra, a história ambivalente e sofrida de um povo misturado, à procura de um eco para suas dores. A construção da modernidade no Brasil se afina ao mito desse herói errante pois ela contém em si contradições que apesar de perversas são o palco apropriado para representar os mitemas da alma de um povo abandonado, em busca de paternidade. Mas veremos mais adiante que o mito do herói por estas terras daqui, adquire um outro aspecto: o do anti-herói, bem expresso na entidade do Exu Zé Pilintra.

### 3 O panteão

De acordo com o umbandista Matta e Silva, o panteão umbandista se organiza a partir de uma hierarquia “astral”, da qual emana o valor de todas as entidades sobrenaturais: “a umbanda é a Lei Mater que regula os fenômenos das manifestações e comunicações entre os Espíritos do Mundo Astral e o Mundo da Forma.”<sup>39</sup> O Plano Físico é o mundo onde habitam as pessoas de carne e osso. O Mundo Astral é o plano em que vive as pessoas que já desencarnaram, “é onde habitam os nossos mentores ou Entidades Espirituais.”<sup>40</sup> Segundo o intelectual umbandista

<sup>38</sup> JUNG, C. G. *A natureza da psique*, p. 254.

<sup>39</sup> SILVA, Matta e. *Umbanda de todos nós*, p. 63.

<sup>40</sup> NETO, Rivas. *Lições Básicas de umbanda*, p. 33.

Rivas Neto em contrapartida ao plano em que habitam os espíritos de luz, existe o Plano Astral Inferior onde há os espíritos sem luz, atrasados, maldosos e perversos. A possessão é o elemento central do culto. Diferentemente do Candomblé, os orixás não descem, através do transe, são os espíritos que descem do reino da luz e cavalgam seus “cavalos”, os médiuns. A personalidade do médium é ligada à personalidade do guia que recebe. Assim, um médium com personalidade mais forte, agressiva, irá receber um Caboclo que tenha estas características.

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, eles seriam santos que nunca encarnaram. Segundo Matta e Silva existem sete linhas ou vibrações na Umbanda: Oxalá, Ogum, Iemanjá, Oxóssi, Xangô, Crianças e Pretos-Velhos. Cada linha se subdivide ainda em “falanges”. Mas as classificações variam. Por exemplo, Exu em algumas classificações não é considerado um orixá, em outras, sim. O importante é que as entidades que se manifestam na “linha” de determinado orixá possuem atributos básicos. Ex: Oxum é a orixá associada a águas doces; Xangô domina os trovões.

Diversas são as maneiras de classificar as vibrações da Umbanda, mas aqui será adotada a de Matta e Silva<sup>41</sup>:

As “linhas” são:

- a) Linha de Oxalá
  1. Caboclo Urubatão
  2. Caboclo Ubirajara
  3. Caboclo Ubiratã
  4. Caboclo Aymoré

<sup>41</sup> SILVA, Matta e. *Umbanda de todos nós*, p. 107-122.

5. Caboclo Guarani
  6. Caboclo Tupi
- b) Linha de Iemanjá
1. Cabocla Yara
  2. Cabocla Indaiá
  3. Cabocla Nanã
  4. Cabocla Estrela do Mar
  5. Cabocla Oxum
  6. Cabocla Iansã
  7. Cabocla Sereia do Mar
- c) Linha de Xangô
1. Xangô kaô
  2. Xangô 7 Montanhas
  3. Xangô 7 Pedreiras
  4. Xangô Pedra Preta
  5. Xangô Pedra Branca
  6. Xangô 7 Cachoeiras
  7. Xangô Agodô
- d) Linha de Ogum
1. Ogum de Lei
  2. Ogum Yara
  3. Ogum Megê
  4. Ogum Rompe Mato
  5. Ogum Malê
  6. Ogum Beira-Mar
  7. Ogum Matinata
- e) Linha de Oxossi
1. Caboclo Arranca Toco
  2. Cabocla Jurema
  3. Caboclo Araribóia

4. Caboclo Guiné
  5. Caboclo Arruda
  6. Caboclo Pena-Branca
  7. Caboclo Cobra-coral
- f) Linha das Crianças
1. Tupãzinho
  2. Ori
  3. Yariri
  4. Doum
  5. Yari
  6. Damião
  7. Cosme
- g) Linha dos Pretos Velhos
1. Pai Guiné
  2. Pai Tomé
  3. Pai Arruda
  4. Pai Congo de Aruanda
  5. Maria Conga
  6. Pai Benedito
  7. Pai Joaquim

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<sup>42</sup>. 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

<sup>42</sup> NEGRÃO, Lísias Nogueira. Magia e religião na umbanda. *Religião e Sociedade*, n.31, p. 83.

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.

Há ainda um certo território de difícil demarcação, que embora situado na “direita”, dá passagem para muitas entidades que se comportam como se fossem da “esquerda”.<sup>43</sup> Ora são Exus metamorfoseados de caboclos, ora são marinheiros e baianos. Baianos e baianas têm a aparência de caboclos e pretos-velhos, mas se comportam como Exus e Pombagiras. Prandi entende que tais disfarces poderiam ser uma forma pela qual Exu e Pombagira pudessem participar da linha da “direita” sem serem molestados.<sup>44</sup>

Algumas metáforas sociais são utilizadas pelos pais-de-santo e mães-de-santo para explicar a relação entre a “direita” e a “esquerda”. Cada orixá tem um Exu à sua disposição, que serve de intermediário na comunicação entre os santos e o ser humano. Os exus seriam “escravos”, “capangas” e “capachos” dos santos. Fariam o trabalho sujo que o santo não faz.

O médium que recebe determinado espírito possui características daquele orixá, que é o “dono da cabeça” do médium. Os filhos-de-santo recebem também os “guias” que são indicativos dos orixás que ele possui. Muitas vezes o pai-de-santo chama um guia para resolver os problemas do cotidiano. Existem pois, os espíritos que “dão consulta”, ou seja, incorporados nos médiuns eles interagem com as pessoas do terreiro. O universo umbandista opera com essencialmente quatro gêneros de espírito, possuindo cada qual personalidade própria: os caboclos, pretos-velhos, crianças e exus. O mundo seria assim pensado em três domínios distintos: a natureza (o Caboclo), o mundo civilizado (o Preto-Velho e a Criança), e o terceiro, que seria o avesso da civilização, podendo ser chamado de mundo marginal e periférico (Exu).<sup>45</sup>

<sup>43</sup> PRANDI, Reginaldo. *Herdeiros do Axé*, p. 145.

<sup>44</sup> SILVA, Matta e. *Umbanda de todos nós*, p. 63.

<sup>45</sup> BIRMAN, Patrícia. O que é umbanda, p. 38.

#### 4 Caboclo, Preto-velho e Criança: O rosto brasileiro dos espíritos

O Caboclo é o nome dado aos índios na Umbanda. São representados por personagens ativos, indomáveis, orgulhosos de sua condição e altivos. São identificados com os domínios da natureza: selva, cachoeira, águas, pedreiras. Quando incorporados se ornamentam com objetos que denotam a origem indígena (arcos, flechas, penas na cabeça) e fumam muito, fazendo uso do charuto.

A imagem do índio cultuada na umbanda é bem romantizada, fruto do movimento literário brasileiro do séc. XIX, o Romantismo, que, na procura por um modelo simbólico de nação que evocasse a idéia de um país independente, fez surgir um índio bom e valente. Renato Ortiz lembra que esta imagem estereotipada do índio veio responder à questão: quem são os brasileiros? Se o índio passa a ser sinônimo de liberdade, ele é também amordaçado em sua própria revolta: “como a independência é um fato consumado, toda rebelião contra o mundo dos brancos torna-se a partir desta data um ato injustificável; o aprisionamento do Caboclo coincide assim com a liberdade da nação brasileira.”<sup>46</sup>

Lísias Negrão relata uma versão individualizada muito interessante de um informante a respeito do Caboclo. Segundo o informante, os Caboclos, na maioria, foram padres que viraram índios, ou ainda, um cientista racional que depois de sua morte pediu a Deus para voltar como padre jesuíta. Deus permitiu sua volta, mas o padre não conseguiu cumprir sua missão catequizadora. Após sua morte, pediu a Deus para voltar agora como índio, para retificar os erros que cometera, e voltou como Cacique Pena Branca.<sup>47</sup>

Além do discurso apontar para uma forma original de aculturação, Lísias aponta que tal versão dá bem a medida da importância do Caboclo-índio no imaginário umbandista:

<sup>46</sup> ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 72.

<sup>47</sup> NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 210.

A valorização do indígena na cultura brasileira, tanto erudita quanto popular, chega aqui ao seu ápice. Ele não é apenas o bom selvagem, nobre, corajoso e livre, mas também sábio e cristão. Não se trata daquele, nem muito menos do “bugre selvagem”, mas de “entidade de luz” instruída, inteligente e moralizada, por isso capaz de bem orientar seus clientes.<sup>48</sup>

Observa ainda o autor que os depoimentos são ricos também para demonstrar, na ótica dos excluídos do saber científico, sua posição crítica contra o cientificismo racional que se afirma pelo seu valor intrínseco, sem orientação espiritual. Por outro lado, continua Lísias, a posição dúbia da Umbanda em relação à igreja é também exposta, pois se os padres são os escolhidos para dignificar os Caboclos, sua atuação histórica não deixa de ser criticada. O apego à justiça também é focado. Apesar de já ter sido perdoado por Deus, o jesuíta reencarna-se novamente como índio para se redimir.<sup>49</sup>

Já os Pretos-velhos fazem sobressair a condição dos pretos e escravos. Se apresentam com o corpo curvado pela idade, falam errado, pitam um cachimbo. São vistos como bondosos, paternais, amigos. Contrariamente aos caboclos, a imagem do Preto-velho evoca um estereótipo da aceitação passiva do sistema escravocrata. O negro, na leitura de Ortiz, para se fazer reconhecer socialmente não tem outra alternativa senão a de aceitar a única imagem positiva que a sociedade lhe oferece: a humildade. Aos maus tratos recebidos do senhor de engenho, o negro responde com compreensão. Segundo esse autor é “graças a esta malícia dos fracos, que ele se vê recompensado pelo Senhor Deus.”<sup>50</sup> Ortiz continua, dizendo que como a “memória coletiva umbandista coincide com os valores dominantes da sociedade brasileira, ela somente conserva

<sup>48</sup> NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 210-211.

<sup>49</sup> NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 211.

<sup>50</sup> ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 74.

os elementos que estão em harmonia com esta mesma sociedade.”<sup>51</sup> O modelo da Umbanda seria, pois, a própria sociedade brasileira, racionalizada e moralizada.

Patrícia Birman também vê na imagem do Preto-velho uma articulação entre a condição de um ex-escravo e a capacidade deste personagem de ser bondoso e generoso. Através desse comportamento, diz a autora, a imagem dos Pretos-velhos é construída atualizando as seguintes oposições: a bondade e a generosidade dos humildes, em oposição ao egoísmo daqueles que estão na posição de senhores e brancos. Neste contexto, os papéis sociais são invertidos, “colocando os humildes como os mais fiéis depositários da ordem, da moral, da sabedoria e dos bons sentimentos que cimentam as relações entre os homens.”<sup>52</sup>

Quanto à Criança ou Erês, pouco se fala dela, até mesmo na literatura dos intelectuais umbandistas. No entanto, ela tem seu lugar reservado no espaço sagrado da Umbanda. De acordo com Brumana e Martínez<sup>53</sup>, tal entidade é representada por crianças, brancas ou negras, de ambos os sexos, sendo que o estilo da incorporação é bastante caótico: pulam, dançam, brincam e brigam. Usam chupetas, comem doces variados, pipoca, bebem refrigerante.

São festejados no dia de São Cosme e Damião. Para Birman<sup>54</sup>, as Crianças são os tipos mais próximos dos Pretos-velhos, já que dividem com eles o mesmo espaço doméstico, e, ainda que dependentes dos adultos brancos, seriam pequenos selvagens no interior do domínio civilizado (que ela contrapõe ao mundo da Natureza- Caboclo e ao Mundo Marginal-Exu).

O papel do índio na Umbanda, da forma como coloca Ortiz, vem ao encontro da idéia já discutida de que nesse movimento religioso

<sup>51</sup> ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 74.

<sup>52</sup> BIRMAN, Patrícia. Laços que nos unem: ritual, família e poder na umbanda. *Religião e Sociedade*, n. 8, p. 27.

<sup>53</sup> BRUMANA, Fernando G., MARTINEZ, Elda G. *Marginália Sagrada*, p. 243.

<sup>54</sup> BIRMAN, Patrícia. *O que é a umbanda*, p. 43.

encontram-se bem vivos e atuantes os mitos que construíram a história brasileira. Poderemos também fazer uma outra leitura da imagem idealizada do Caboclo. Se por um lado ela pode ser considerada como alienante e irreal, ela revela a ambigüidade sempre presente quando se levanta a questão já acima colocada: quem são os brasileiros? Nessa reformulação da imagem do Caboclo percebe-se a dificuldade psíquica de se aceitar como alma ancestral, como um dos fundamentos da identidade brasileira, os índios, que, como nos diz Darcy Ribeiro em *O povo brasileiro*, é uma massa amorfa de gente sem história e com cara de nada, incapaz de tudo, inclusive de ser braço escravo para contribuir com a produção de riqueza e concentrá-la nas mãos de alguns poucos. Aliada a essa percepção do povo indígena, atuou também, ferozmente, a pedagogia missionária que ensinava à criança índia: “Esqueça quem você é, quem são seus pais e de onde você veio. Isso tudo não vale nada. Abandone sua identidade, desvencilhe-se de sua alma, olhe para mim, espelhe-se em mim, queira e fique igual a mim.”<sup>55</sup> Houve, então, toda uma pedagogia que tentou introjetar nos índios a perversa ideologia de que todo o conhecimento que possuíam era falso e irreal.

Tal conflito psicológico, denominado de mecanismo de negação, é uma tensão que permanece escondida no inconsciente de toda a sociedade brasileira. O fato de ela estar projetada na Umbanda através da imagem do Caboclo poderá ser compreendida de forma positiva, como um símbolo que nos ajuda a ver quem de fato somos. Tal imagem proporciona a reatualização do conflito primordial. A reatualização do conflito primordial propicia ao indivíduo se reorientar novamente no mundo externo e interno, lhe proporcionando confiança e coragem para a resolução de seus conflitos e necessidades. Essa nova consciência é mediada por energias psíquicas que se originam dos arquétipos que guardam a sabedoria da natureza. Se foi possível num determinado tempo que os rios, as montanhas, o vento, os pássaros, os vegetais atuassem de modo significativo e eficaz na vida de um determinado povo, esse conhecimento pode retornar na imagem do Caboclo e conectar novamente o indivíduo a um mundo invisível mas real.

<sup>55</sup> GAMBINI, Roberto. *Espelho índio*. A formação da alma brasileira, p. 174.

Essa abordagem encontra sentido na exposição de Lísias Negrão, quando em sua avaliação dos relatos dos seus informantes, ele percebe o índio na Umbanda como também um sábio, uma entidade instruída, capaz de orientar seus clientes, e ainda com uma crítica aguçada a respeito da necessidade de se valorizar a espiritualidade nos conhecimentos científicos.

A partir da leitura de Ortiz e de Birman a imagem que o Preto-velho apresenta neste culto religioso poderá ser ampliada. Partindo do pressuposto psicológico de que todo evento histórico poderá também ser pensado a partir do mito que se esconde por trás do retrato que o organismo social faz de si mesmo, é preciso novamente libertar o símbolo de sua função social. A imagem que o Preto-velho se refere, psicologicamente, à uma personificação do arquétipo do Velho Sábio, que representa a partir de Jung,

(...) o saber, o conhecimento, a reflexão, a sabedoria, a inteligência e a intuição e, por outro lado, também qualidades morais como benevolência e solicitude, as quais tornam explícito seu caráter “espiritual”.<sup>56</sup>

Sua presença na Umbanda faz retornar à consciência as passagens sofridas da história de um povo que prefere não tocar no assunto. O passado brasileiro é todo muito comprometido e com uma imagem forte Gambini o define como um país que foi “construído a sangue”,<sup>57</sup> haja vista o extermínio de índios e negros no processo doloroso que foi a construção da cultura brasileira. Jung irá dizer que a consciência tem a tendência de evitar prontamente tudo que é desagradável, levando o indivíduo a reprimir os conteúdos e experiências que o importunam.<sup>58</sup> No entanto, o inconsciente não está de acordo com esse comportamento da consciência. Ele, sem pedir licença, se faz presente, e nesse caso aqui, através do símbolo do Preto-velho na Umbanda. O Preto-velho, como o

<sup>56</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 218.

<sup>57</sup> DIAS, Lucy., GAMBINI, Roberto. *Outros 500 – uma conversa sobre alma brasileira*, p. 81-82.

<sup>58</sup> JUNG, C.G. *A natureza da psique*, p. 1.

Velho Sábio vislumbra a existência de um mundo que está além do sofrimento, e então, possibilita a reunião das forças necessárias para se seguir em frente.

Quanto à Criança, sua triste história no Brasil aponta para um mundo nada civilizado, o que leva a fazer juz sua presença na religião umbandista. O abandono de crianças no Brasil tem sido uma constante desde o século XVI, cujo processo colonizador acabou gerando uma multidão de órfãos desamparados – os indiozinhos sem pais, de tribos que foram dizimadas pela peste, fome e conflitos com os brancos.<sup>59</sup> Já no século XVII, o abandono de crianças passou a ser percebido entre a população de origem portuguesa. Renato Venâncio aponta a “modalidade *selvagem*”<sup>60</sup> de abandono: meninas e meninos com dias ou meses de vida eram deixados em calçadas, praias e terrenos baldios, conhecendo por berço os monturos, as lixeiras, e tendo por companhia cães, porcos e ratos que perambulavam pelas ruas.

Os abandonados podiam ser filhos de escravas que fugiam, de mulheres brancas por motivos morais ou miséria, ou ainda de mulheres que morriam. A sociedade desconhecia orfanatos ou leis favoráveis à adoção, o que fez às Santas Casas implementar um sistema de recebimento de crianças enjeitadas, que foi denominado de a Roda dos Expostos<sup>61</sup>, comum em Salvador, Recife, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, São Paulo e Curitiba, e que subsistiu até o os meados do século XIX, com grande sucesso. A Roda consistia num cilindro que ligava a Casa de Misericórdia à rua, funcionando de dia e de noite. Ali, sem ninguém ver eram deixadas as crianças enjeitadas e crianças já mortas.

Fora o abandono, o índice de mortalidade infantil era assustador, causado pelas precárias condições de saúde e saneamento da época. Havia ainda a morte de crianças assistidas que na década de 1830 atingiu o

<sup>59</sup> VENÂNCIO, Renato P. Maternidade negada. IN: DEL PRIORE, Mary (org). *História das Mulheres no Brasil*, p. 188.

<sup>60</sup> VENÂNCIO, Renato P. Maternidade negada. IN: DEL PRIORE, Mary (org). *História das Mulheres no Brasil*, p. 190.

<sup>61</sup> VENÂNCIO, Renato P. Maternidade negada. IN: DEL PRIORE, Mary (org). *História das Mulheres no Brasil*, p. 191.

impressionante percentual de 90% das crianças,<sup>62</sup> causadas pela deficiência da amamentação artificial, geradora de várias doenças, pelo esmagamento dos corpos dos bebês que dormindo no leito de quem os acolheu acabavam sendo sufocados ou tendo os membros do corpo quebrados, ou ainda, pela ingestão de bebida alcoólica, que misturadas ao leite tinham a função de acalmá-las.<sup>63</sup>

É importante rememorar a história do símbolo dessa entidade espiritual, para que se possa compreender seu significado no panteão umbandista. Se o Caboclo e o Preto-velho são figuras simbólicas que propiciam tanto a reatualização de conflitos com o contato com o arquétipo do Velho Sábio, é preciso agora, buscar o significado psicológico da entidade da Criança. Como foi visto, a criança também faz parte da grande massa de excluídos sociais. No entanto, ela tem uma função psíquica, arquetípica que diz respeito ao elemento puer, ao que é novo, intransigente, inquieto, rebelde. Tais elementos são revigorantes para o indivíduo que tem suas energias psíquicas bloqueadas, inertes.

Buscando, então, o substrato arquetípico que se esconde por detrás de tal imagem, Jung diz a respeito da função do arquétipo da criança:

O motivo da criança não representa apenas algo que existiu no passado longínquo, mas também algo presente; não é somente um vestígio, mas um sistema que funciona ainda, destinado a compensar ou corrigir as unilateralidades ou extravagâncias inevitáveis da consciência.<sup>64</sup>

Jung se refere à infância como uma região psíquica que é personificada pela criança. Não a criança real, mas um termo para designar

<sup>62</sup> VENÂNCIO, Renato P. Maternidade negada. IN: DEL PRIORE, Mary (org). *História das Mulheres no Brasil*, p. 212.

<sup>63</sup> VENÂNCIO, Renato P. Maternidade negada. IN: DEL PRIORE, Mary (org). *História das Mulheres no Brasil*, p. 197.

<sup>64</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 162.

uma modalidade de existência, de percepção e de emoção. A criança ora tem o aspecto da divindade criança, ora o do herói juvenil, tendo “ambos em comum o nascimento miraculoso e as adversidades da primeira infância, como o abandono e o perigo da perseguição”.<sup>65</sup>

A Criança, entidade espiritual que reconta a história do “massacre dos anjinhos”<sup>66</sup>, como o arquétipo da criança, coloca em questão a dificuldade da psique em lidar com os elementos novos e tenros, que precisam de cuidado para crescer, e cuja dificuldade estava cruelmente presente na sociedade colonial, atingindo os índios, negros e crianças. Diz Hillman sobre o arquétipo da criança que

(...) a criança constitui sem dúvida a maior porção dos conteúdos reprimidos, daí ser a revolução contemporânea em favor do oprimido – o negro, o pobre, a mulher, o natural, o subdesenvolvido – uma revolução da criança, inevitavelmente.<sup>67</sup>

É preciso, então, evocar a criança arquetípica, psíquica, sua teimosia, sua imaginação, sua certeza no futuro, sua petulância, sua inadequação, seu choro, sua pretensão de onipotência, seus impulsos arcaicos, sua autenticidade. Na Umbanda, a Criança é assim evocada, possibilitando aos seus fiéis entrar em contato com energias psíquicas que dizem respeito a mudanças, transformação, fazendo com que a pessoa readquiria juventude, coragem, invencibilidade, futuridade, esperança. Tudo que é necessário para se levar numa viagem chamada “sobrevivência”.

## 5 A busca e o encontro do sentido

<sup>65</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 166.

<sup>66</sup> Termo utilizado pelo historiador Renato Pinto Venâncio e que diz respeito ao alto índice de mortalidade infantil no período colonial. Segundo o autor havia uma crença que após a morte, a criança era transformada em anjos.

<sup>67</sup> HILLMANN, James. *Estudos de psicologia arquetípica*, p. 32.

Segundo José Jorge de Carvalho, há uma dimensão quase nada ressaltada pelos estudiosos dos cultos afro-brasileiros

(...) que tocam não o plano psíquico da relação adepto-entidade, mas um outro plano que, embora rebatido na subjetividade, é também objetivo, no sentido de condensar um conhecimento sobre o mundo espiritual. Fazer presente essa dimensão é dar crédito ao caráter especificamente religioso dessa tradição.<sup>68</sup>

Analisando a espiritualidade no Candomblé, Volney Berkenbrock irá dizer que este culto religioso “(...) tanto oferece uma resposta à questão do sentido da vida como oferece um caminho concreto que levará à realização desse sentido.”<sup>69</sup> Essa intenção é obtida através do transe - a permanente busca de união entre os dois mundos Orum e Aiyê, que acaba por possibilitar a integração da pessoa na existência. Pode-se, por analogia, compreender também a Umbanda como regente de significados a partir de Diamantino Trindade quando diz que o sentido religioso da Umbanda é o de “confraternizar as mais diversas raças sob o mesmo padrão de contato espiritual com o mundo oculto.”<sup>70</sup> Diz ainda, o intelectual umbandista que:

Sem violentar os sentimentos religiosos alheios, os Pretos-Velhos são o denominador comum, capaz de agasalhar as angústias, súplicas e desventuras dos tipos humanos mais diferentes, desganhando a mata virgem e abrindo clareiras para o entendimento sensato da vida espiritual (...).<sup>71</sup>

<sup>68</sup> CARVALHO, José Jorge. A tradição mística afro-brasileira. *Religião e Sociedade*, n. 18, p. 98.

<sup>69</sup> BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás*, p. 285.

<sup>70</sup> TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Iniciação à umbanda*, p. 51.

<sup>71</sup> TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Iniciação à umbanda*, p. 51.

José Jorge de Carvalho, em seu trabalho a respeito da mística presente na tradição afro-brasileira, destaca nos cantos do campo religioso da Umbanda os elementos espirituais que oferecem sentidos e identidade. Para ilustração, será destacada a análise que o autor faz do Canto do Caboclo Cirilo, muito cantado nas giras de Umbanda. Ele diz assim:

A mata virgem balanceou  
 Cidade do Juremá  
 Caboclo Cirilo abaixou no reino  
 Saravou seu filho  
 encruzou gongá.

A Cidade de Juremá sempre aparece nos pontos cantados dos caboclos na Umbanda. O autor considera tal símbolo como um poético “espaço sagrado, uma espécie de Jerusalém Celeste”.<sup>72</sup> O texto expressa a passagem do domínio celeste para o terrestre: “Caboclo Cirilo saiu do domínio distante em que se encontrava e, ao descer, fecundou o espaço antes profano do terreiro, tornando-o co-extensivo ao da mata virgem, isto é, transformando-o num gongá”.<sup>73</sup>

Para Carvalho, o Caboclo aparece para todos no terreiro fisicamente no corpo de seu cavalo e ao mesmo tempo, ele baixa no indivíduo, tomando posse parcialmente de sua consciência, e nesse sentido pode-se conceber a cabeça como símile da mata virgem, da Cidade do Juremá, o reino encantado dos caboclos, ou como o gongá (templo, espaço sagrado da terra). O autor faz uma analogia da Cidade do Juremá com as moradas de Santa Tereza. Para ele a idéia da cidade é símile ao castelo interior daquela mística que vê nesta simbólica mística o lugar de encontro entre Deus e o ser humano.

É também importante perceber que as festas realizadas nos terreiros dizem respeito a um momento em que a unidade entre os dois

<sup>72</sup> CARVALHO, José Jorge. *A tradição mística afro-brasileira*, p. 103.

<sup>73</sup> CARVALHO, José Jorge. *A tradição mística afro-brasileira*, p. 106.

níveis de existência se torna uma possibilidade. Diz Volney Berkenbrock que:

A festa é um re-encontro. A situação do ser humano, da existência toda, é na festa levada ao seu ponto original. O encontro entre humano e divino, a festa, recompõe a situação primeira, onde não havia divisão, limites.<sup>74</sup>

O autor continua ainda dizendo que as festas não são momentos individuais. Cada pessoa encontra-se com o sagrado, mas isso é feito em comunidade. Diz Volney:

Na Umbanda, inclusive, a festa do encontro humano com o sagrado não vai apenas do eu para o nós. Ela volta para o individual à medida que, a partir do encontro, as pessoas possam receber alento, conselhos, receitas (a chamada consulta).<sup>75</sup>

Assim, é possível ver as festas que a Umbanda oferece às suas entidades e orixás, levadas ao som das palmas, dos atabaques, das danças, da comida e bebida, como uma celebração da existência. Não são só as pessoas e as entidades espirituais que comemoram, “é toda a existência que festeja”<sup>76</sup>, apesar do cansaço e dos problemas do dia-a-dia, das aflições e dos sofrimentos. A vida readquire um novo significado através da festa. Ela injeta ânimo, esperança, vontade de recomeçar.

<sup>74</sup> BERKENBROCK, Volney J. A festa nas religiões afro-brasileiras. IN: PASSOS, Mauro (org.). *A festa na vida – significado e imagens*, p. 212.

<sup>75</sup> BERKENBROCK, Volney J. A festa nas religiões afro-brasileiras. IN: PASSOS, Mauro (org.). *A festa na vida – significado e imagens*, p. 213.

<sup>76</sup> BERKENBROCK, Volney J. A festa nas religiões afro-brasileiras. IN: PASSOS, Mauro (org.). *A festa na vida – significado e imagens*, p. 215



Na Umbanda, então, as entidades espirituais do Preto-velho, do Caboclo e da Criança – experiência indígena, afro-descendente e das crianças enjeitadas, fazem o indivíduo se defrontar com questões como morte e vida, dor e sofrimento, servidão e liberdade, triunfo e tragédia, desigualdade e justiça. Estas questões se referem não apenas às experiências que há muito viveram os antepassados da cultura, mas como inquietações que desde lá, permanecem vivas e presentes dentro dos indivíduos e do coletivo, e que procuram por soluções, por respostas. Respostas essas que vão muito mais além do que oferecem as explicações psicológicas, históricas, sociológicas, antropológicas. Estas são apenas tentativas limitadas que tentam dar conta da grandeza que é o existir.

## 2 EXU

Exu nem sempre foi o mesmo, e tal afirmação faz juz à consideração de Jung que diz: “o arquétipo representa essencialmente um conteúdo inconsciente, o qual se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta”.<sup>77</sup> Ou seja, Exu como representação arquetípica foi submetido à influência da elaboração consciente, que julga e avalia. Assim, o Exu que saiu da África foi adquirindo novos significados, de acordo com os valores do meio em que foi sendo recebido – de orixá, trickster, deus-guia, mensageiro, a símbolo fálico ou divindade castrada, tal imagem chegou na Umbanda com características particulares. Tal percurso será visto neste item.

Tais transformações do símbolo acabaram por colocar no interior da própria Umbanda a polêmica que se traduz em *Exu pagão e Exu batizado*. Tal polarização é importante para compreender a luta que se trava entre o inconsciente e a consciência, ou seja, dar espaço à instintividade humana e suas contradições, ou tentar abolir do indivíduo e do coletivo todos os traços que possam lembrar a primitividade da civilização, estágio tão odiado pela modernidade? Ou então, se conectar

<sup>77</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 17.

com o arquétipo do espírito e dar rumo a uma nova consciência? Tal tema também será discutido nesta parte do trabalho.

A seguir, será estudado o mito de origem de Exu e a organização do seu povo. Também na localização de sua origem a polêmica continua, seguindo a linha do batismo ou não de Exu. Ora ele se apresenta como o Anjo Decaído que acabou por ser o guardião das maldades no mundo, ora ele continua como guardião, mas agora dos Sete Orixás Ancestrais.

Serão destacados dentre os vários Exus o Zé Pilintra e a Pombagira, que personificam a persona<sup>78</sup> do povo brasileiro – o típico malandro, que não gosta de trabalhar, adora a noite e os prazeres da vida e vive de braços dados com sua comparsa, a Pombagira, o aspecto erótico, sexual, e desinibido das mulheres brasileiras. Enfim, o casal bem apropriado para servir aos interesses de um elite que desde sempre usufruiu desse estereótipo. No entanto, será buscado nesse casal uma outra dimensão, a psicológica. Se entará perceber o que se esconde por trás de tais símbolos, e que a Umbanda tenta revelar – uma parte de todo ser humano que foi relegada à sombra. Zé Pilintra e Pombagira adquirem, então, um outro significado: o casal dá passagem a uma das representações do arquétipo do *puer* e ao da anima.

### 1 Os traços africanos de Èsù no Brasil

*Èsù, Elégbára, Eleguá, Legbá ou Bará* são os nomes que Exu recebe na África. Ele é um orixá difícil de se definir, possuidor de um caráter ambíguo:

Ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro, vaidoso,

<sup>78</sup> A persona diz respeito aos papéis sociais que o indivíduo representa na sociedade. É como se fosse uma máscara que ele usa para lidar com o mundo externo. Ela tanto protege o indivíduo quanto pode se tornar patológica, à medida que o indivíduo se identifica com ela e ignora a parte genuína de sua personalidade. A questão da persona será vista mais detalhadamente no segundo capítulo.

indecente, a tal ponto que os primeiros missionários, assustados com essas características, compararam-no ao Diabo, fazendo dele o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus.”<sup>79</sup>

Mas, diferentemente da maneira como os missionários cristãos puderam compreender Exu, para os africanos ele deveria ser tratado com consideração, pois possui um lado bom. Ele é dinâmico e jovial, “um orixá protetor, havendo mesmo pessoas na África que usam orgulhosamente nomes como *Èsùbíyù* (“concebido por Exu”), ou *Èsùtòsìn* (“Exu merece ser adorado”).<sup>80</sup> Bastide também evidencia no Candomblé brasileiro o caráter benigno dessa entidade quando é considerado como o embaixador dos mortais, o servo dos orixás, intermediário entre os homens e os orixás, acrescentando ainda que Exu “não é apenas o mensageiro, é também o intérprete, pois a linguagem dos santos não é igual à dos homens e, portanto, é preciso alguém que traduza as orações humanas ou os conselhos divinos em linguagem apropriada (...).”<sup>81</sup>

Bastide lembra que em Porto Alegre Exu se identifica tanto com Santo Antônio, devido às tentações que ele sofre, como com São Pedro (porteiro do paraíso). Em Recife ele estaria identificado com São Bartolomeu (que na Bahia corresponde a Oxumarê, que com seu arco-íris reúne a terra à abóbada celeste) e na Bahia com São Gabriel (o protetor)<sup>82</sup>. O autor observa a tentativa dos descendentes africanos no Brasil em descobrir os equivalentes católicos de Exu, o que ressalta a impossibilidade de encarar Exu apenas em seu aspecto demoníaco.

Outro traço africano de Exu que parece ter se diluído no Brasil é o seu caráter fálico como aquele que preside o ato sexual. Na sua passagem da África para o Brasil ele parte o grande falo ereto presente em suas

<sup>79</sup> VERGER, Pierre Fantumbi. *Os Orixás*, p. 76.

<sup>80</sup> VERGER, Pierre Fantumbi. *Os Orixás*, p. 76

<sup>81</sup> BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*, p. 180.

<sup>82</sup> BASTIDE, Roger. *O candomblé na Bahia*, p. 181.

estatuetas. No candomblé nagô o falo será representado por um cajado que Exu carrega e na maioria das vezes de forma assexuada. Para ser introduzido no meio brasileiro, devia Exu perder seu priapismo ou dissimulá-lo o mais possível. É interessante observar que no Haiti Exu se tornou o símbolo da impotência sexual.<sup>83</sup>

No Brasil, permaneceu a idéia de Exu como o deus-guia no Candomblé, 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.

No entanto, Bastide aponta que apesar desses traços permanecerem no Brasil, outros aspectos de Exu ficaram mais evidentes, aqueles de caráter sinistro. Isto ocorreu, segundo o autor, por causa da escravidão. Exu foi usado pelos negros em sua luta contra os brancos, se tornando o patrono da feitiçaria. O deus africano brincalhão se tornou o deus cruel que mata e envenena, demonstrando assim sua amizade e seu caráter de salvador para com o povo negro. Esse caráter de Exu vai depender da natureza dos grupos ao qual pertence. E é nos grupos de origem banto que o elemento demoníaco irá permanecer, triunfando na macumba carioca.<sup>84</sup>

Na Umbanda, então, por sua influência kardecista, serão preservadas as representações do mal e do bem, ocupando Exu a linha da esquerda, ou Quimbanda, onde habitam os espíritos atrasados ou demoníacos.

## 2 De Exu Pagão a Exu Batizado

Exu trará polêmica para o interior da Umbanda, o que é bem do seu caráter. A discussão é onde situá-lo, como definir sua função. Segundo

<sup>83</sup> BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, p. 349.

<sup>84</sup> BASTIDE. *As religiões africanas no Brasil*, p. 349.

o intelectual umbandista Diamantino Trindade<sup>85</sup>, o Exu do Candomblé permanece com uma base africana mais acentuada. Exu é um Orixá desobediente, perturbador das cerimônias, é o mensageiro dos orixás, com uma força a ser mobilizada, sem a qual não se iniciam os trabalhos.

Na Umbanda, conforme informa Trindade, 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. Exu se qualifica portanto como uma entidade ambivalente, podendo realizar tanto o bem como o mal, esta propriedade lhe confere o poder de interligar os compartimentos religiosos Umbanda-Quimbanda.<sup>86</sup>

Atenta Ortiz que esta propriedade de atuar como um elemento de ligação é um traço do Exu africano (rei das encruzilhadas e das aberturas), mas que na Umbanda é reinterpretado segundo uma nova perspectiva, a de rito de passagem: “a Umbanda irá rejeitar o Exu Pagão para admitir em seu culto somente as entidades que tenham sido batizadas, dito em outras palavras, Exu deve receber o sacramento do batismo, sem o que ele não será aceito na “igreja” umbandista”.<sup>87</sup> Continua o autor dizendo que a porta e a encruzilhada não têm mais a função de comunicação, elas adquirem o significado de promoção espiritual.

No entanto, a pesquisa de Liana Trindade sobre Exu, que objetivou verificar as oposições dialéticas entre o nível do instituído, das codificações e sistematizações doutrinárias, e o nível do instituinte, vivido e experienciado pelos indivíduos com relação ao sagrado, parece ter chegado a outra conclusão:

A dicotomia entre o bem e o mal, umbanda e quimbanda, estabelecida pelos teóricos umbandistas conforme os valores definidos pela

<sup>85</sup> TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Iniciação à umbanda*, p. 85

<sup>86</sup> ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 138.

<sup>87</sup> ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 138.

cultura dominante, não é reconhecida nem vivida, ao nível instituinte, na experiência dos agentes sociais. Os adeptos de Exu, baseados no consenso de sua força mágica, o concebem como demoníaco, mas acrescentam de imediato: “O diabo não é mau, os homens é que fazem o mau.” Esta forma de proposição é genérica entre nossos informantes que explicaram as origens de Exu através do mito bíblico.

Em todas as cinquenta entrevistas com os “cavalos” dessa divindade, Exu permanece como o herói mágico, ambíguo e trapaceiro. Dessa maneira, preserva-se a concepção africana da divindade.”<sup>88</sup>

Observa Liana Trindade que os teóricos da Umbanda identificam Exu com a noção cristã de demônio, e que apesar desses teóricos utilizarem a mesma estrutura da narrativa do mito bíblico, essa estrutura está referida segundo o enfoque ideológico do branco, isto é, segundo a perspectiva conceitual que o branco possui da cultura negra. A configuração Exu-negro-diabo simboliza a magia do negro revivendo as práticas mágicas dos escravos contra os senhores. Tais imagens estão associadas ao mito bíblico em que o diabo é a figura do desafio ao poder estabelecido.

Exu, como demônio cristão, corresponde às perspectivas ideológicas da doutrina umbandista. Exu é o mal em si mesmo, que foi expulso porque desafiou o poder celestial. Segundo Trindade, nessa noção maniqueísta de bem e mal são utilizadas noções correspondentes aos modelos fornecidos pela cultura dominante. Essa idéia se aproxima da do Exu africano, considerado como um herói mágico, o princípio dinâmico das transformações. Exu, neste sentido rompe os modelos conformistas do

<sup>88</sup> TRINDADE, Liana. Exu: reinterpretações individualizadas de um mito. *Religião e Sociedade*, n. 8, p. 31.

universo, introduzindo a desordem e a possibilidade de mudança. Para o autor, o Exu concebido pelos agentes sociais como força existente nos homens, e ao mesmo tempo, externa a eles, é o princípio da dinâmica social. Esse significado africano de Exu, transposto a um novo contexto social, introduz a noção de liberdade e de ação possível diante os sistemas estruturados, configura simbolicamente a mudança ainda não realizada.

Já para Renato Ortiz<sup>89</sup> a Quimbanda tem o propósito de manter as antigas tradições dos seus descendentes africanos, ao passo que a Umbanda procura afastar-se desse sentido incivilizado das suas práticas devido à influência do homem branco. Observa-se assim a oposição tradicional entre o tradicional e o moderno, e por outro lado o contraste entre cultura negra e branca. Assim, os orixás da Umbanda são entidades brancas, enquanto Exu é a única divindade que conserva ainda traços de seu passado negro:

Um primeiro significado de Exu pode ser assim inferido: ele é o que resta de negro, de afro-brasileiro, de tradicional na moderna sociedade brasileira. Eliminar o mal reduz-se portanto, a desfazer-se dos antigos valores afro-brasileiros, para melhor se integrar na sociedade de classes.<sup>90</sup>

Outra observação de Ortiz diz respeito a uma outra dimensão de Exu - à morte. A análise do universo religioso permite compreender que à distinção magia branca/magia negra, Umbanda/Quimbanda, bem/mal, batizado/pagão, corresponde à diferença vida/morte. A morte causa desordem, ela introduz uma perturbação no sistema da vida.<sup>91</sup>

A Quimbanda sofre uma inversão radical a partir de Marco Luz e Lapassade. Para estes autores existe uma verdadeira luta entre a Umbanda, veiculadora dos valores da sociedade branca, contra a Quimbanda. A

<sup>89</sup> ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 133.

<sup>90</sup> ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 134.

<sup>91</sup> ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 136.

Quimbanda sofreria uma repressão violenta por parte da própria Umbanda que tem como objetivo revalorizar o culto dos orixás. Na opinião desses autores, na Quimbanda, os negros falam simbolicamente de todas as libertações: “a libertação dos escravos, certamente, mas também da libertação dos negros enquanto negros; e, ainda, a libertação de Eros, do amor louco.”<sup>92</sup>

Para aqueles autores, o tema central da Quimbanda é pois o sexo e seu projeto de libertação sexual, contaminado e reprimido pelos poderes políticos e católicos. A Quimbanda é, pois, uma contracultura, uma contra-instituição, que exprime uma contra-sociedade. A contra-cultura surge na Quimbanda quando corre as cortinas diante do altar dos orixás, e o “Povo da Rua” começa a contra-cultura da provocação sexual, da gíria e dos palavrões, da cachaça e dos charutos.<sup>93</sup> O paganismo aqui estaria ligado à própria Quimbanda como um todo. A libertação sexual, a contra-cultura, não condiz com a Umbanda, a ala religiosa que recebeu o batismo, comedida e propagadora dos ideais de repressão sexual.

As tensões entre a Umbanda e a Quimbanda, o esforço da ala direita em educar, pedagogizar e elevar ao mundo dos iluminados os Exus, fazendo com que ele corresponda ao mundo social aceito e à ideologia dominante, acabou por construir uma pia bastimal, que dividiu o “Povo da Rua”, entre pagãos e batizados. Mas essa dicotomia fala de um dinamismo psíquico. O que é da ordem do pagão e o que da ordem do que foi batizado irá adquirir um novo sentido a partir do pensamento de Jung e Neumann. O desenvolvimento desse tema será visto no terceiro capítulo.

### 3 Mito de origem e organização do povo de Exu

A origem de Exu é uma questão bem polêmica para os umbandistas. Um dos relatos de sua origem fica bem próxima daquela que conta a história de Lúcifer, o “Anjo Decaído” que se rebelou contra as

<sup>92</sup> LUZ, Marco, LAPASSADE, Georges. *O segredo da macumba*, p. 19.

<sup>93</sup> LUZ, Marco, LAPASSADE, Georges. *O segredo da macumba*, p.23

ordens de Deus. Esta versão apresenta Exu sob três aspectos<sup>94</sup>: o de Lúcifer, que transmite ordens a outros dois grandes Exus, o Marabô e o Mangueira; o de Bêlzebuth, que transmite ordens a Exu Tranca-Ruas e Exu Tiriri e o aspecto de Aschtharoth, que ordena Exu Veludo e Exu dos Rios. A partir de tal ordenação outras subdivisões vão surgindo, chegando no final a aproximadamente quarenta Exus. O mesmo autor também se refere à classificação dos Exus segundo sua evolução espiritual: os Espíritos Puros (Anjos, Arcanjos e Querubins), Espíritos Bons (Espíritos Superiores, Sábios e Benévolos) e os Espíritos Imperfeitos ( Espíritos Impuros, Batedores e Pertubadores).

Já Rivas Neto propõe uma outra origem, distanciando-o da imagem demoníaca. Diz ele que os Exus são agentes da magia e da justiça cármica, são na verdade Exus Guardiões e faz uma crítica aos umbandistas que representam Exu de vermelho, com chifres, patas de bodes, garras, tridentes em punho. Diz ele que “infelizmente, quase 100% do Movimento Umbandista da atualidade tem essa triste concepção sobre os Exus. Isto, é óbvio, acompanhou o dito sincretismo, que é o ato de se fazerem analogias entres dois sistemas filo-religiosos diferentes.”<sup>95</sup> Este autor entende Exu Guardião como ligado diretamente aos Sete Orixás Ancestrais.

Também assim Matta e Silva classifica os Exus e seus supervisores que coordenam os Sete Planos Opostos da Umbanda. Cada um desses supervisores está ligado a uma determinada vibração de um Orixá (tal idéia se baseia na mitologia africana segundo a qual cada orixá tem um Exu à sua disposição), e supervisiona outros sete chefes de legiões que também teriam correspondência como elemento de ligação e serventia com os espíritos dos Caboclos, das Crianças e do Preto Velho.

Ficaria assim<sup>96</sup>:

<sup>94</sup> ALVA, Antônio de. *O livro dos Exus*, p. 31.

<sup>95</sup> NETO, Rivas F. *Lições básicas de umbanda*, p. 161.

<sup>96</sup> MATTA, Silva e. *Umbanda de todos nós*, p.324-328.

- a) Exu Sete Encruzilhadas : Vibração de Oxalá
  - 1) Exu Sete Encruzilhadas – com o Caboclo Ubiratan
  - 2) Exu 7 Pemas – com o Caboclo Ubirajara
  - 3) Exu 7 Poeiras – com o Cabolco Guaracy
  - 4) Exu 7 Chaves – com o Caboclo Aymoré
  - 5) Exu 7 Cruzes – com o Cabolco Guarany
  
- b) Exu Pomba Gira : Vibração de Iemanjá
  - 1) Exu Pomba-Gira – com a Cabocla Yara
  - 2) Exu do Mar – com a Cabocla Oxum
  - 3) Exu Maré – com a Cabocla Inhassã
  - 4) Exu Má-Cangira – com a Cabocla Sereia do Mar
  - 5) Exu Carangola – com a Cabolca Estreala do Mar
  - 6) Exu Gererê – com a Cabolca Nana Burucun
  - 7) Exu Nanguê – com a Cabolca Indaiá
  
- c) Exu Tiriri: Vibração de Yori
  - 1) Exu Tiriri – com Tupanzinho
  - 2) Exu Mirim – com Yariri
  - 3) Exu Toquinho – com Ori
  - 4) Exu Ganga – com Yari
  - 5) Exu Lalu – Doum
  - 6) Exu Veludinho da Meia-Noite – com Cosme
  - 7) Exu manguinho – com Damião
  
- d) Exu Gira Mundo: Vibração de Xangô
  - 1) Exu Gira-Mundo – para Xangô-Kaô
  - 2) Exu Pedreira – para Xangô Agodô
  - 3) Exu Corcunda – para Xangô 7 Montanhas
  - 4) Exu Ventania – para Xangô 7 Pedreiras
  - 5) Exu Meia-Noite – para Xangô da Pedra preta
  - 6) Exu Mangueira – para Xangô da Pedra Branca
  - 7) Exu Calunga – para Xangô 7 Cachoeiras

- e) Exu Tranca Ruas: Vibração de Ogum
- 1) Exu Tranca-Ruas – para Ogum de Lei
  - 2) Exu Tranca-Gira – para Ogum Yara
  - 3) Exu Tira-Toco – para Ogum Beira-Mar
  - 4) Exu Tira-Teimas – para Ogum Matinata
  - 5) Exu Limpa-Trilhoes – para Ogum Megê
  - 6) Exu Veludo – para Ogum Rompe-Mato
  - 7) Exu Porteiro – para Ogum de Malê
- f) Exu Marabô: Vibração de Oxossi
- 1) Exu Marabô – para o Caboclo Arranca-Tudo
  - 2) Exu das Matas – para o Caboclo Pena Branca
  - 3) Exu Campina – para o Caboclo Arruda
  - 4) Exu Capa Preta – para o Caboclo Cobra Coral
  - 5) Exu Pemba – para o Caboclo Araribóia
  - 6) Exu Lonan – para o Caboclo Guiné
  - 7) Exu Bauru – para a Cabocla Jurema
- g) Exu Pinga-Fogo: Vibração de Yorimá
- 1) Exu Pinga-Fogo – para o Pai Guiné
  - 2) Exu Brasa – para o Pai Arruda
  - 3) Exu Come-Fogo – para o Pai Tomé
  - 4) Exu Alebá – para o Pai Benedito
  - 5) Exu Bara – para o Pai Joaquim
  - 6) Exu Lodo – para o Pai Congo de Aruanda
  - 7) Exu Caveira – para Maria Conga

Portanto, ora a origem de Exu está relacionada ora ao panteão dos orixás africanos, ora ela se refere ao catolicismo, quando Exu é relacionado ao “Anjo Decaído”, que desobedeceu as ordens do Pai. De qualquer forma não é dada muita ênfase aos mitos africanos, servindo eles mais como uma forma de classificar Exu, sem aprofundar sua relação com os orixás que presidem as vibrações. A discussão predominante se mantém nas questões relativas a ser essa entidade o diabo, sempre predisposto a

fazer o mal, ou uma entidade que ligada ao mundo da matéria, do terreno, passa por diversas encarnações, apesar de que, na “fase de elementares, possam apresentar-se sob aspectos horríveis, mas sem os referidos atributos que ornaram a figuração do princípio do mal, adotada por algumas religiões.”<sup>97</sup> A polaridade bem e mal projetada em Exu é bem visível nas diferentes posições que tomam os intelectuais umbandistas, demonstrando a complexidade do tema e seu correspondente conflito psicológico em aceitar em si esses opostos.

Cada Exu tem características próprias, cantigas e pontos-riscados (desenhos feitos a giz com os elementos simbólicos da entidade), correspondendo a cada um, uma determinada tarefa. Por exemplo: Exu Veludo oferece proteção contra os inimigos; Exu Pemba é propagador das doenças venéreas e facilitador dos amores clandestinos; Exu Sete Portas facilita a abertura das fechaduras e cofres; Exu Tranca Tudo é o regente dos festins e orgias; Exu Capa-preta comanda as arruaças e as discórdias, e assim por diante. Todos os Exus são donos das encruzilhadas, onde devem ser depositadas as oferendas que lhe são dadas, mas também aqui existem tipos diferentes de encruzilhada que se referem a determinado Exu.

Os Exus gostam de fumar cigarros, beber bebidas alcólicas, de dançar e cantar. A vestimenta com que se apresentam diz respeito à especificidade de cada Exu. A Pombagira estará sempre usando estampas coloridas, usando colares, anéis e outros adornos. Volta e meia levanta a saia, mostrando a calcinha, dando risadas escandalosas. Os Exus geralmente usam calça preta, camisa vermelha ou branca, com uma capa bem rodada jogada sobre os ombros. Usam cordão dourado e carregam na mão um tridente de ferro ou madeira.<sup>98</sup> A qualidade das bebidas que usam, assim como o das vestimentas e adornos irá depender do poder econômico do terreiro.

Geralmente a atitude dos Exus ao se incorporarem nos médiuns causa um certo receio. Suas ações podem não ter limites, podendo abusar do uso das bebidas, dizer palavrões e outras coisas ofensivas. No entanto,

<sup>97</sup> SILVA, Matta e. *Umbanda de todos nós*, p. 320.

<sup>98</sup> OXUM, Dalva de. *Os senhores dos caminhos*, p. 7.

há um esforço constante do médium em discipliná-los. Segundo Birman<sup>99</sup>, a intervenção sistemática da mãe ou do pai-de santo quanto às extravagâncias cometidas pelos Exus seria a forma de preservar e garantir a ordem e o respeito aos bons costumes, fazendo com que eles se comportem de acordo com as regras do terreiro.

#### 4 Zé Pilintra<sup>100</sup>

Zé Pilintra é um tipo especial de Exu, caracterizando um tipo de guia espiritual totalmente miscuginado. Ele encontra suas raízes no Catimbó, que tem suas origens nas práticas religiosas do povo banto. Tal culto se expandiu principalmente pelo norte do Brasil, na região que vai da Amazônia até Pernambuco.<sup>101</sup> A saga de Zé Pilintra começa, então, “nos Catimbós nordestinos, onde ele é um negro descalço e brigão, e termina no morro de Santa Teresa, no coração do Rio boêmio, onde se acredita que ele morreu após ter-se tornado um refinado malandro carioca.”<sup>102</sup> No

<sup>99</sup> BIRMAN, Patrícia. Laços que nos unem: ritual, família e poder na umbanda. *Religião e sociedade*, n. 8, p. 25.

<sup>100</sup> No presente trabalho, Exu é observado como um dos representantes do arquétipo da sombra, presente no inconsciente coletivo. No entanto, no III Capítulo, Exu Zé Pilintra é compreendido como uma persona. Isto se dá porque ego pode se identificar com tal arquétipo, o da sombra, e de forma patológica se projetar no mundo externo. Assim, Exu Zé Pilintra pode aparecer como simbolizando a persona da cultura brasileira, ou seja, o ego sofreu uma deflação e se identificou com os valores de uma cultura que foi e é considerada como inferior (pois sempre se inspirou em modelos externos, europeu e americano). Mas Exu Zé Pilintra faz parte da Quimbanda. Essa nomeação ele recebe no terreiro e foi dada pelo ego, o que pode possibilitar uma terapêutica positiva para os filhos de Umbanda, pois os devotos conversam com essa imagem.

<sup>101</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda – caminhos da devoção brasileira*, p. 88.

<sup>102</sup> DANDARA, LIGIÉRO, Zeca. *Iniciação à Umbanda*, p. 140.

nordeste brasileiro Zé Pilintra é conhecido por José Gomes da Silva ou Mestre Aguiar.

As histórias que se contam sobre este personagem são inúmeras mas todas concordam quanto a ele ser valentão, gigolô (gostava e tratava bem as prostitutas), ter um coração generoso, fumar e beber muito, se vestir de forma impecável, com ternos de linho branco, camisa adornada por uma gravata de seda vermelha, um lenço no bolso da camisa, sapatos de duas cores e um chapéu.<sup>103</sup> A sua marca é a malandragem, pois desde menino viveu no cais do porto no meio das prostitutas e malandros.

Apesar de ter levado uma vida aparentemente feliz, pois vivia cercado de amigos e mulheres, freqüentava cabarés, serestas, botequins, todos os relatos sobre este personagem contam que ele teve uma infância triste e um fim trágico. Uma das histórias sobre sua origem conta que ele ficou órfão de pai e mãe aos três anos e teve que enfrentar o mundo com seus irmãos menores. Outra lenda conta que ele perdeu os pais na adolescência e acabou tendo que se virar sozinho na vida. Também é de consenso que desde a infância Zé Pilintra se envolveu em disputas, brigas, inclusive com a polícia, e de todas saía vitorioso. Ele sempre “tomava as dores dos mais fracos, era também o rei do carteadado e qualquer descuido ele tomava todo o dinheiro dos parceiros, sempre com malícia e esperteza.”<sup>104</sup>

Zé Pilintra morreu por volta dos quarenta anos, e em algumas lendas de maneira misteriosa. Uma das histórias é que ele apareceu morto, sem nenhum ferimento externo. Dizem que morreu por causa de um “trabalho” que uma amante ciumenta mandou fazer para ele. Outras dizem que ele morreu assassinado por marinheiros que lhe prepararam uma emboscada. Sua controvertida vida acabou fazendo dele, após a sua morte, um espírito muito solicitado e respeitado. Segundo o umbandista Zydan Alkmin, não resta a menor dúvida de que ele é o benfeitor de milhares de crentes, que o reverenciam e dele obtêm ajuda para as mais diferentes finalidades.

<sup>103</sup> ALKMIN, Zaydan. *Zé Pilintra – dono da noite, rei da magia*, p. 23-24.

<sup>104</sup> ALKMIN, Zaydan. *Zé Pilintra – dono da noite, rei da magia*, p. 27.

As controvérsias sobre a figura de Zé Pilintra não fazem dele um exemplo. Ele também não faz a menor questão de disfarçar sua amoralidade, malandragem, a paixão pelas mulheres (várias, inclusive sendo sustentado por elas), o gosto pelo jogo, o desafio às normas sociais. Ele tem tudo para ser um desclassificado social, um bandido, um desordeiro, um canalha. Mas não é. Pelo menos não é assim que as pessoas que convivem com ele intimamente o percebem.

O mais interessante é que Zé Pilintra faz aquele tipo em que todos acabam torcendo pelo o bandido, esquecendo-se das docilidades e da conduta altamente correta do mocinho. Vamos encontrar este tipo no personagem de Vadinho, o amante de Dona Flor, da obra de Jorge Amado, *Dona Flor e seus dois maridos*.<sup>105</sup> Vadinho, o homem dos excessos, tem a mesma descrição do Zé Pilintra: “(...) malandro, caloteiro, jogador, mulherego, amigo da noite, (...) o jogral da alegria, o porreta, o mau marido (...)”.<sup>106</sup>

O triângulo amoroso de Dona Flor e seus dois maridos, vai ser analisado por Roberto da Matta de uma forma que nos interessa bastante para a compreensão da figura de Exu Zé Pilintra. Após a morte de Vadinho, Dona Flor se casa novamente, com Teodoro, que é um homem exatamente oposto a Vadinho. Teodoro é trabalhador, sensato, disciplinado, responsável, o marido perfeito e bem recomendado pela sociedade brasileira. Dona Flor acaba percebendo que precisa dos dois homens, precisa, para se sentir uma mulher completa, dos dois opostos. Na leitura de Da Matta, Dona Flor consegue fazer esta síntese. Ela consegue dar à ambigüidade um valor positivo: “sendo capaz de reunir desejo e lei, liberdade e controle, trabalho e malandragem, sexo e casamento, descoberta e rotina, excesso e restrição, relações pessoais e leis universais, vida e morte, indivíduo e relações.”<sup>107</sup>

<sup>105</sup> DA MATTA, Roberto. Mulher – Dona Flor e seus dois maridos: um romance relacional. IN: DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua*, p.138.

<sup>106</sup> DA MATTA, Roberto. Mulher – Dona Flor e seus dois maridos: um romance relacional. IN: DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua*, p. 129-133.

<sup>107</sup> DA MATTA, Roberto. Mulher – Dona Flor e seus dois maridos: um romance relacional. IN: DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua*, p.138.

Mas se é esse o caminho que a psicologia junguiana vai propor, e ele é claro nas relações de Dona Flor com seus dois maridos, ou seja, conseguir lidar com o confronto das polaridades que coexistem no interior da psique, aquelas acima descritas, não é sempre assim que acontece.

Zé Pilintra, como nos diz Yvonne Maggie<sup>108</sup>, vai para o banco dos réus. Ele é julgado pela consciência unilateral como aquele que deve ser domesticado através de uma pedagogia que lhe ensine amar uma só mulher, ter gosto pelo trabalho, dormir cedo, e muito provavelmente participar do AA.<sup>109</sup>

Se a Umbanda dá passagem a Zé Pilintra e o recebe como curador, ele irá representar na realidade social o arquétipo do canalha brasileiro, o herói sem nenhum caráter, o anti-herói. No Brasil o que não falta é Zé Pilintra, ele atravessa todas as classes sociais, independentemente de raça e gênero, e é bem fácil encontrá-lo nos altos escalões dos poderes político-econômicos do país. No entanto, é na religião umbandista que o Zé Pilintra será apontado como o inferior, pois lá é o lugar da mediocridade, de gente que nunca dá certo. Esse inferior, essa a-moral, essa ética duvidosa de que Zé Pilintra é portador será aprofundada no terceiro capítulo, quando se irá procurar vislumbrar a luz de Exu, surgindo justamente da obscuridade dessa entidade.

## 5 O feminino na Umbanda

Se se for tomado o conjunto das figuras femininas retratadas no universo simbólico religioso da Umbanda, se verá delinear quatro esteriótipos bem diferenciados, em função de cada categoria de espírito<sup>110</sup>:

- O esteriótipo da jovem virgem representado pelas Caboclas;
- O esteriótipo da mãe representado por Iemanjá;
- O esteriótipo da mãe preta representado pelas Pretas-velhas;
- O esteriótipo da prostituta representado pelas Pombas-giras.

<sup>108</sup> MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço. *Religião e Sociedade*, p. 80.

<sup>109</sup> AA – Alcoolatras anônimos.

<sup>110</sup> MONTERO, Paula. *Da doença à desordem – a magia na umbanda*, p. 204.



Como informa Montero as Caboclas retratam a imagem da mulher jovem, bela, desejável, mas pura. Elas, apesar de representadas por uma jovem índia vivendo em liberdade nas florestas, não têm nada de selvagem. No Ponto da Cabocla Jupira, a linda cabocla menina, tem o olhar de uma santa que a todos encanta, ela é a menina dos olhos do cacique Aimoré. Pode-se também observar que as Caboclas aparecem quase sempre referidas a um pai, a um irmão, a um filho ou a um Deus supremo, como no Ponto da Cabocla Jurema: Jurema é filha de Tupinambá, o seu congá é aqui, foi Oxalá quem lhe deu, Seu Sete-Estrela é mano seu, ó Juremá.<sup>111</sup>

No entanto, as Caboclas não participam dos atributos maternos. Tal representação materna foi deslocada para a Orixá Iemanjá. Ela é venerada nas festas públicas que são feitas em seu louvor, ela um símbolo importante na cosmovisão umbandista. Mas como Iemanjá não desce ao mundo dos homens e das mulheres, permanecendo um princípio abstrato e longínquo, a encarnação ritual da figura materna se fará através das Pretas-velhas.<sup>112</sup>

As Pretas-velhas representam o ideal da mãe compreensiva e bondosa, afirmando o papel social da mulher que encontra no casamento e na maternidade o lugar a que ela está secularmente destinada. Mas por ter uma idade avançada, são retirados dela seus atributos sexuais e recuperada ao mesmo tempo, sua fertilidade. As Pretas-velhas revivem pela sua cor as imagens recentes de um passado em que a mãe-preta alimentava com seu leite os filhos de seu senhor e se deixava apegar a eles.

Para Montero, as Caboclas, exaltadas em sua juventude e beleza, mas submetidas ao princípio masculino (como irmã de, filha de) não comportam o ideal da maternidade. Este é deslocado simbolicamente para a figura de Iemanjá, e revivido ritualmente pelas Pretas-velhas. Mas existe um porém. Mesmo a Preta-velha sendo bondosa e generosa, trás em si o estigma da cor. Assim “ela é também desqualificada enquanto símbolo para representar o ideal de maternidade”.<sup>113</sup> As qualidades da Preta-velha

<sup>111</sup> MONTERO, Paula. *Da doença à desordem – a magia na umbanda*, p. 205-209.

<sup>112</sup> MONTERO, Paula. *Da doença à desordem – a magia na umbanda*, p. 210.

<sup>113</sup> MONTERO, Paula. *Da doença à desordem – a magia na umbanda*, p. 212.

ao mesmo tempo que são afirmadas, são também escamoteada. Isto talvez explique o fato de na maior parte das vezes serem chamadas de “vovó” ou “tia”. Será Iemanjá, então, que irá assumir um papel importante: o próprio ideal da maternidade, a mãe universal. Há uma ruptura, pois, entre uma mãe que é ideal, a Iemanjá, e uma real, que vive e assiste seus filhos: a Preta-velha.

## 6 A Pombagira

Na língua ritual dos candomblés angola (de tradição banto), o nome de Exu é Bongbogirá.<sup>114</sup> 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.

Seus nomes são muitos, assim como suas funções. O umbandista Teixeira Neto<sup>115</sup> classifica assim as Pombagiras mais conhecidas: Pombagira Molambo, Pombagira Maria Padilha, Pombagira Rainha do Inferno, Pombagira Menina, Pombagira do Cruzeiro, Pombagira Arripiada, etc. Segundo este autor, a Maria Padilha é especializada na resolução de problemas referentes à vida conjugal, mas tem força para

<sup>114</sup> PRANDI, Reginaldo. *Herdeiros do Axé*, p. 140.

<sup>115</sup> NETO, Antonio Alves Teixeira. *A magia e os encantos da Pomba Gira*, p. 38.

resolver quaisquer outros. Já Maria Molambo é especializada em modificar um destino cruel e acabar com qualquer mal espiritual.

Poucos são os estudos na Umbanda que dão destaque à Pombagira, apenas mais recentemente ela aparece na literatura dos antropólogos.<sup>116</sup> Segundo Monique Augras não se dispõe, ainda, de dados históricos que situem com exatidão a época do aparecimento da Pombagira, e considera chamativo o fato de ela ser pura criação carioca.<sup>117</sup> Pesquisadores dos anos trinta que escreveram sobre a macumba carioca, Arthur Ramos e Édson Carneiro, não fazem referência a ela, contudo, Exu nos candomblés de nação Congo era invocado pelo nome de Bombojira.

Para Monique Augras, a Pombagira surge em contraposição à figura de Iemanjá que no Brasil, se desafricanizou, e espiritualizada se transformou em “vibração do mar”. Nos candomblés tradicionais, segundo a autora, ainda permaneceria em Iemanjá o poder das Mães Ancestrais, no culto à terrível Iyá mi Oxorongá. Há várias lendas sobre Iemanjá, esposa de Oxalá, que a colocam como amante de Ifá e ainda, praticando o incesto, quando sendo violentada por seu filho Orungan, dá à luz aos deuses dos rios e do mundo. Além da referência à sexualidade e à fecundidade, estariam também nos orixás femininos do Candomblé outros aspectos do feminino, como ser esposa e amante.

Na Umbanda, Iemanjá, sincretizada com Nossa Senhora, se torna modelo de comportamento. Moralizada, praticamente assexualizada, ela é despojada dos aspectos mais explicitamente sexuais. Na visão de Monique Augras, toda a repressão aos aspectos sexuais do poder do feminino voltam a atuar através da figura da Pombagira.<sup>118</sup>

O distanciamento entre a sexualidade que evoca o prazer erótico e aquela que se restringe à maternidade, conforme observou Monique

<sup>116</sup> AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-Gira: transformações e símbolos da libido. IN: AUGRAS, Monique. *Candomblé – Religião do corpo e da alma*, 31-32.

<sup>117</sup> AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-Gira: transformações e símbolos da libido. IN: AUGRAS, Monique. *Candomblé – Religião do corpo e da alma*, p.30-31.

<sup>118</sup> AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-Gira: transformações e símbolos da libido. IN: AUGRAS, Monique. *Candomblé – Religião do corpo e da alma.*, p. 39.

Augras, é uma história que tem suas origens, no Brasil, já bem no início da colonização, no séc. XVI, quando a “idéia de paraíso”, como diz Gambini, que habitava a mente do europeu, encontrou aqui a beleza dos trópicos, sua luminosidade, clima e vegetação exuberante e a voluptuosidade que a visão das mulheres nuas provocava. Era só “estender a mão e apanhar o fruto, a mulher, o pau-brasil...”<sup>119</sup> Para os invasores, “essa Eva era só um corpo disponível, sem alma sem psique”<sup>120</sup>, assim como também foi o corpo das negras, disponíveis para o prazer sexual do “sinhozinho”, para o trabalho escravo, e para fazer filhos, enquanto no interior da Casa Grande, uma outra mulher, a esposa, digna e cristã, cuidava da família.

Tal posição da mulher, em função da escala social e etnia, tem um correspondente psicológico que diz respeito não só à sexualidade masculina e feminina, mas também à questão da identidade individual e coletiva. Nos diz Nancy Qualls-Corbett que quando o indivíduo ou uma cultura experencia de forma unilateral o arquétipo da prostituta, que contém em si mesma dois lados, o sagrado e o profano, a sexualidade, desvinculada da espiritualidade, torna-se degradação, promiscuidade sexual, abusos, violência.<sup>121</sup> Mas, continua a autora, se for restaurada na psique a alma da “prostituta sagrada”, como no tempo em que se venerava a deusa do amor, da paixão do sexo, a cultura poderá também restaurar à consciência a força criativa e amorosa da natureza feminina.

Se a Pombagira, como diz Monique Augras, “ao mesmo tempo que afirma a sexualidade feminina, devolve-a ao império da marginalidade”<sup>122</sup>, e ainda, como nos diz Prandi, que apesar de ser claro que aquela entidade é de baixo nível espiritual e social, “sua presença no imaginário extravasa os limites dos seus seguidores para se fazer representar no pensamento das mais diversas classes sociais do país”,<sup>123</sup>

<sup>119</sup> GAMBINI, Roberto. *Espelho índio- a formação da alma brasileira*, p. 22.

<sup>120</sup> DIAS, Lucy. *GAMBINI, Roberto. Outro 500 – uma conversa sobre a alma brasileira*, p. 41.

<sup>121</sup> QUALLS-COBERT, Nancy. *A prostituta sagrada - a face eterna do feminino*, p. 15.

<sup>122</sup> AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-Gira: transformações e símbolos da libido. IN: AUGRAS, Monique. *Candomblé – Religião do corpo e da alma*, p.39.

<sup>123</sup> PRANDI, Reginaldo. Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil. IN: Herdeiros do Axé, p.155.

será preciso buscar novamente os temas psicológicos que unem marginalidade e desejo.

O assunto será tratado no terceiro capítulo quando será proposta a reflexão sobre o medo que a consciência tem do feminino, e como, na Umbanda, a Pombagira e Iemanjá estarão representando psicologicamente dois aspectos de um único arquétipo, e atuando de forma curativa:

Na “umbanda branca”, afirma-se a imagem etérea de Iemanjá, mãe pura e luminosa, mas logo atrás perfila-se sua contra-partida, dançando despididamente, soltando gargalhada, trabalhando tanto para o bem como para o mal, e desde modo, desempenhando papel de reativação da própria umbanda, para a qual “muita força e luz tem para dar.”<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-Gira: transformações e símbolos da libido. IN: AUGRAS, Monique. *Candomblé – religião do corpo e da alma*, p.41.

## CAPÍTULO II : CONCEITOS FUNDAMENTAIS DE JUNG PARA ANÁLISE DA LINHA DE EXU

Serão desenvolvidos neste capítulo os principais conceitos psicológicos que serão utilizados para a compreensão da linha de Exu na Umbanda. O pensamento de Carl Gustav Jung, e de seus seguidores, norteará todas as argumentações, assim como o pensamento de pós-junguiano James Hillman.

Os conceitos de arquétipo e inconsciente coletivo serão importantes para a compreensão da constituição do universo psíquico que grava as experiências pelas quais determinado indivíduo ou cultura já passou e que serão responsáveis pelas relações que se estabelecem entre os grupos dessa mesma cultura, e mesmo pela formação de sua identidade. Juntamente com esses conceitos, seguem os de sombra, persona e projeção que no presente trabalho serão responsáveis por compreender o símbolo religioso de Exu como aquele conteúdo rejeitado pela consciência da sociedade oficial brasileira - elite branca, cristã e patriarcal, que porta a máscara da senhora veiculadora dos valores coletivos. A sombra, então, negada por essa sociedade, será projetada no campo religioso brasileiro sobre a entidade de Exu.

A alma, imagem do feminino, será utilizada para a análise da Pombagira, que também como elemento negado por uma cultura que queria povoar e organizar a sociedade patriarcal, elegeu a maternidade como função superior da mulher. O erotismo, o amor sensual, o desejo sem compromisso, foi também escondido na sombra, que acabou voltando contra a própria sociedade, através da pornografia, da promiscuidade e violência sexual. A alma negada acabou por construir a mulher-objeto, servindo de propaganda para a venda de produtos.

Buscando em Hillman a análise que ele faz do confronto entre o puer e o senex - o jovem na busca pelo espírito do pai - se poderá localizar Exu nessa dinâmica. O conceito de Hillman é importante para se compreender como os elementos novos de uma cultura que surgia com a mistura de raças, e que foram considerados inferiores - aspecto *puer* de

Exu - se debatem com o *senex*, a cultura parricida que relega à sombra o que não é nela espelhada.

A busca pelo *si mesmo*, que é inerente ao processo de individuação, é percebida na tensão existente entre a Quimbanda e a Umbanda. É quando essas forças interagem e se percebem como fazendo parte da totalidade do ser humano, e por isso necessárias uma à outra, ou ainda, é quando o ego toma consciência do inconsciente, de seu lado instintivo, é que pode-se fazer uma outra leitura de tal tensão. Quando o Preto Velho dá passagem para Exu, pode-se aí ver tal relação como dialética, proporcionando a transcendência dos opostos, retirando a consciência de posições unilaterais.

Os conceitos apresentados se entrelaçam e tecem as redes que propõem capturar o símbolo religioso de Exu numa nova perspectiva, a de uma luz surgindo do mundo das sombras.

### 1 A função dos símbolos religiosos

A base experiencial de Jung tem início com sua sua carreira de médico, com pacientes com diagnóstico de demência precoce, internos do Hospital de Burgholzli (Zurique) destinado a doentes mentais. Neste contexto, como assistente do mestre Eugen Bleuler, pode entrar em contato e estudar as estruturas mais íntimas do psiquismo colocadas à mostra devido à cisão do pensamento e da razão, no quadro que mais tarde veio a chamar-se esquizofrenia. Aprendeu a ver, trabalhando e observando, que os dramas e as histórias contadas pelos pacientes tinham um conteúdo afetivo que traziam imagens e emoções que diziam respeito à experiência individual e/ou coletiva porque uma cultura já passou. Começava aí a idéia de uma dimensão do inconsciente que posteriormente veio a chamar inconsciente coletivo.

Dentre as várias imagens presentes na linguagem, nos sonhos e nas fantasias de seus pacientes, Jung observou a constância daquelas que se referiam a temas religiosos. Tal fato levou o pensador a investigar a relevância daqueles símbolos para a construção da personalidade do indivíduo, assim como para toda uma cultura. Assim, Jung irá falar do

*homo religiosus*,<sup>125</sup> que independentemente de qualquer credo religioso, ou do que as confissões religiosas fizeram da questão religiosa, considera e observa cuidadosamente certos fatores que agem sobre ele e seu estado geral: espíritos, demônios, deuses, leis, idéias, ideais. Utilizando da idéia de numinoso de Rudolph Otto, diz Jung que a experiência com um símbolo religioso pode ter se mostrado poderosa, perigosa ou mesmo útil, merecendo respeitosa consideração, ou mesmo se constituindo de uma grandeza e uma beleza tal que passe a ser adorada e amada. O termo religião, então, será designado por Jung como “a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso”<sup>126</sup> ou seja, a religião teria como função ligar a consciência a fatores inconscientes importantes.

No entanto, a experiência com uma fonte desconhecida não é simples de ser compreendida nem fácil de ser suportada. Ela tanto poderá gerar o fascínio e a obsessão, como uma violenta repulsa e medo, causando a repressão daqueles conteúdos. Mas diz Jung que tais coisas numinosas,

(...) são partes importantes de nossa estrutura mental e não podem ser erradicadas sem uma grande perda, pois participam como fatores vitais na construção da sociedade humana, e isto desde tempos imemoriais. Quando são reprimidas ou desprezadas, sua energia específica desaparece no inconsciente, com conseqüências imprevisíveis. A energia aparentemente perdida revive e intensifica o que sempre está por cima no inconsciente, isto é, tendências que até então não tiveram oportunidade de manifestar-se ou não puderam ter uma

<sup>125</sup> <sup>125</sup> JUNG, C. G.. *Psicologia e Religião*, p. 10-11.

<sup>126</sup> JUNG, C. G.. *Psicologia e Religião*, p. 10.

existência desinibida na consciência, constituindo assim uma sombra destrutiva.<sup>127</sup>

A perda ou destruição do numinoso leva à perda dos valores espirituais em proporções perigosas. A mentalidade científica muito contribuiu para o isolamento do ser humano dos fenômenos instintivos e inexplicáveis que sustentam a atividade psíquica consciente. Perdeu-se a conexão com a natureza e a participação emocional com os acontecimentos naturais. Observa Jung que “o trovão já não é a voz de Deus nem o raio seu projétil vingador. (...) Também as coisas já não falam conosco, nem nós com elas, como as pedras, plantas, fontes e animais. Nossa comunicação direta com a natureza desapareceu no inconsciente, junto com a fantástica energia emocional a ela ligada.”<sup>128</sup>

Essa perda é compensada pelos símbolos que aparecem nos sonhos, na cultura, nas fantasias, trazendo novamente à tona a natureza primitiva com seus instintos e sua maneira própria de pensar, mas expressos numa linguagem na maioria das vezes incompreensíveis para a mente racional da modernidade. Tal mentalidade sempre se imbuíu de um grande esforço para desinfetar a humanidade das chamadas “supertisções”, da crença nos duendes, bruxas e feiticeiras. Mas questiona Jung que, se a superfície do mundo está purificada dos componentes irracionais, é preciso se perguntar “se o mundo realmente humano – e não nossa ficção desejosa dele – também está livre de todo primitivismo.”<sup>129</sup>

Os símbolos, então, teriam como função trazer de volta à consciência as experiências originais do ser humano, através de uma auto-reflexão crítica. Tal reflexividade levará em conta que o “símbolo não se confronta só com o símbolo em si mas com a totalidade de um indivíduo que gera símbolos”<sup>130</sup>, ou seja, o símbolo é algo vivo, ele pertence à economia psíquica do indivíduo e só pode ser explicado da forma que este indivíduo indicar. Não se pode, portanto, perder de vista, o valor e sentido

<sup>127</sup> JUNG, C. G. *A vida simbólica*, p. 253-254.

<sup>128</sup> JUNG, C. G. *A vida simbólica*, p. 255.

<sup>129</sup> JUNG, C. G. *A vida simbólica*, p. 256.

<sup>130</sup> JUNG, C. G. *A vida simbólica*, p. 251.

que a cultura confere àquela imagem simbólica. Jung exemplifica tal postulado com o símbolo da cruz.<sup>131</sup> Ela só poderá ser interpretada, no sentido cristão, pois a cruz é uma experiência do mundo ocidental cristão.

A existência de fenômenos que estão fora da compreensão humana faz com que a psique busque incessantemente por significados que dêem sentido à sua existência, tornando-a dessa forma inerentemente religiosa, como diz Jung. Os símbolos religiosos possuiriam, então, o papel de representar os conceitos que não podem ser definidos ou compreendidos integralmente. É por isto que as religiões empregam uma linguagem simbólica, e se exprimem através de imagens.

## 2 Inconsciente pessoal, Inconsciente Coletivo e Processo de Individuação

O modelo junguiano proposto para a dimensão do inconsciente considera duas instâncias, ou seja : a dimensão do inconsciente pessoal e a do inconsciente coletivo.

Na dimensão do inconsciente pessoal, esse se mostra como o continente onde se constelam e estruturam os núcleos dinâmicos e energéticos advindos do relacionamento natural do ego consciente com o mundo intrapsíquico, extra-psíquico e inter-pessoal, os quais são denominados “complexos afetivos”.

Nesses núcleos dinâmicos integram-se basicamente dois elementos distintos : as imagens afetivas oriundas do relacionamento extra-psíquico que foram apreendidas, registradas e imaginadas, a partir de uma percepção e apreensão exclusivamente pessoal e peculiar a cada indivíduo. Essas imagens funcionam “*como se*” fossem o registro vivo da representação dos fenômenos experimentados onde são atribuídos segundo um sistema subjetivo de valores os afetos correspondentes, vividos e imaginados, quando da ocorrência dos fatos e/ou fenômenos.

Essa dimensão funciona “regida” por um centro virtual, sede da identidade espaço-temporal e elemento fundamental da individualidade.

<sup>131</sup> JUNG, C.G. *A Natureza da Psique*, p. 6

Fica então o elemento consciência como sendo um dos atributos fundamentais do ego e entendida como um processo momentâneo de adaptação que pode ter acesso a todos estes núcleos de memória e energia. A este elemento podemos atribuir outras qualidades e características como memória e a razão, etc.

Esses elementos, ego, consciência e complexos, constituem o substrato básico da dimensão do inconsciente pessoal que é responsável pelo processo chamado de sedimentação, estruturação, crescimento, desenvolvimento e de preparação para uma relação saudável tanto com o mundo extra como o mundo intra-psíquico.

A outra dimensão, chamada de inconsciente coletivo, Jung assim a comenta:

Até onde nos é possível compreender a natureza dos processos inconscientes, sempre e em toda parte eles se manifestam sob formas espantosamente idênticas, embora suas expressões, da maneira como chegam até nós através da consciência individual, possam assumir uma variedade e uma multiplicidade também muito grandes. É a esta uniformidade da psique inconsciente que os seres humanos devem a possibilidade universal de se entenderem, possibilidade esta que transcende as diferenças das consciências individuais.<sup>132</sup>

O conceito de arquétipo, que constitui um correlato indispensável da idéia de inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo o tempo e lugar. Estas formas, somente após se tornarem conscientes, é que adquirem um conteúdo<sup>133</sup> e este conteúdo varia de acordo com a consciência individual na qual se manifesta.<sup>134</sup> Ou seja, “uma imagem primordial só pode ser

<sup>132</sup> JUNG, C.G. *A Natureza da Psique*, p. 46

<sup>133</sup> JUNG, C.G. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, p. 54.

<sup>134</sup> JUNG, C.G. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, p. 17

determinada quanto ao seu conteúdo, no caso de tornar-se consciente, e portanto preenchida com o material da experiência consciente.”<sup>135</sup> Só se poderá falar de um arquétipo quando estão presentes ao mesmo tempo dois aspectos: a imagem e a emoção. De acordo com Jung:

(...) quando se tira das imagens arquetípicas sua carga emocional específica, a vida foge delas e elas se tornam meras palavras. (...) Elas só despertam para um sentido e para a vida quando tentamos experimentar sua numinosidade, isto é, sua relação com o indivíduo vivo. Só então começamos a perceber que os nomes significam muito pouco, mas a maneira como estão relacionados a alguém, isto é de importância decisiva.<sup>136</sup>

Surge então, como elemento central e organizador de toda a psique, o *si-mesmo*, elemento que representa o grande arquiteto estruturador deste universo psíquico. A esse centro virtual da personalidade, como um todo, atribui-se o papel de totalidade psíquica coletiva e que se relaciona com o ego através de um eixo relacional denominado eixo ego-si-mesmo. É nessas condições, a partir desse eixo, que fluem as imagens e energias transpessoais que tendem a fazer do ego e do inconsciente pessoal um lugar fértil e numinoso. Assim, esse eixo, diz respeito ao inconsciente pessoal-inconsciente coletivo.

O processo de “humanização” daquelas energias e imagens transpessoais se dá através do que é chamado de “psiquização” e passa a ser o meio e a forma pela qual é possível desenvolver a capacidade de criar símbolos e transformar a libido, ou energia psíquica, nas diversas qualidades de energia. Os símbolos são os autênticos agentes de transformação da libido e os elementos indispensáveis para a saúde e sobrevivência psíquica.

<sup>135</sup> JUNG, C.G. *A Vida Simbólica*, p. 91.

<sup>136</sup> JUNG, C.G. *A Vida Simbólica*, p. 257.

Ao fator responsável pelo constante desenvolvimento e amadurecimento da personalidade, Jung deu o nome de si-mesmo. O si-mesmo designa a “totalidade do homem, a soma de seus aspectos, abarcando o consciente e o inconsciente.”<sup>137</sup> O si-mesmo, de início, seria apenas uma possibilidade inata, podendo emergir de maneira insuficiente ou de modo mais profundo ao longo da existência. A realização do si-mesmo no mundo externo vai depender do desejo do ego, centro da consciência, de ouvir ou não suas mensagens. Para Jung, o si-mesmo seria representado simbolicamente pela imagem de Deus, pois “tal fator psicológico dentro do homem, possui um valor supremo, age “como se” fosse Deus, porque é sempre ao valor psíquico avassalador que se dá o nome de Deus”.<sup>138</sup> Segundo o autor, existe no ser humano uma propensão para a auto-realização do si-mesmo no mundo, e a ele deu o nome de processo de individuação.

O processo de individuação é um dos mais importantes fenômenos humano apontado pela Psicologia Analítica. Ele é entendido como a busca eterna do homem pelo seu sentido e significado e, sobretudo, pela sua alma ou psique. É esta eterna busca da alma ou da psique perdida, o mundo perdido, atividade de vital importância para a saúde do indivíduo, que faz o desabrochar total da personalidade em todos os seus inumeráveis estados e atributos. Diz Jung:

Minha vida é a história de um inconsciente que se realizou. Tudo o que nele repousa aspira a tornar-se acontecimento, e a personalidade, por seu lado, quer evoluir a partir de suas condições inconscientes e experimentar-se como totalidade.<sup>139</sup>

<sup>137</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e religião*, p. 81.

<sup>138</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e religião*, p. 86.

<sup>139</sup> JUNG, C. G. *Memórias, Sonhos e Reflexões*, p. 11.

Talvez seja esta a melhor definição do processo de individuação. Nesta dimensão surge o significado individual do mito pessoal e a personalidade encontra seu lugar e dimensão nos valores que lhe são próprios. São as idéias universais fertilizando a vida individual.

O processo de individuação pressupõe o confronto entre os opostos e sua superação, a *coniunctiun*. Segundo Jung, os opostos, consciente e o inconsciente, raramente estão de acordo no que se refere a seus conteúdos e tendências. As forças impessoais contidas no inconsciente podem eclodir de forma violenta e trágica, tanto no indivíduo, levando-o a atos irracionais, como no coletivo que leva toda uma massa a cometer linchamentos, ou suicídio coletivo, por exemplo. Existem forças, portanto, que transcendem o ego e que, quando dele se apoderam, o convencem da verdade e do poder da divindade e do demônio ao mesmo tempo.

A *coniunctiun* é possível devido à função transcendente do símbolo, que através do alternar-se de argumentos e de afetos, irá possibilitar a aproximação daqueles conteúdos díspares, retirando a psique de uma posição unilateral. Ela é chamada transcendente porque torna possível a passagem de uma atitude a outra sem perda do inconsciente<sup>140</sup>, possibilitando a ampliação da consciência e uma renovada visão de mundo.

Mas a integração de conteúdos opostos só é possível através da *reflexão* – voltar-se para dentro, curvar-se, inclinar-se para trás. A reflexão ou consideração é que transforma o impulso, a excitação, em um conteúdo consciente, possibilitando uma nova experiência, uma nova atitude diante dos mesmos acontecimentos. A reflexão pode ser considerada a maior riqueza da psique, pois ela é a mediadora entre o ego e o *si-mesmo*. É ela que sustenta o indivíduo nos momentos de sofrimento do ego, quando este entra em contato com os conteúdos avassaladores do inconsciente coletivo.

Neste sentido, por estar o ego tão intimamente ligado ao *si-mesmo* - portador da imagem de Deus -, na busca pela totalidade, é que é possível compreender o significado da fé como fato psicológico. A fé (produto do

<sup>140</sup> JUNG, C.G. *A natureza da psique*, p. 6.

ego) é a capacidade de acreditar, de confiar em uma fonte de energia, gerada pelo aspecto numinoso dos arquétipos, muito maior do que o próprio ego.

### 3 Os Arquétipos da Persona, da Sombra e a Projeção

A persona para Jung é o “sistema da adaptação ou estilo de nossa relação com o mundo”<sup>141</sup>. Os papéis que o indivíduo desempenha são determinados já na infância pelas expectativas paternas. A criança tem de se comportar de modo a receber aprovação dos pais, e esse é o primeiro padrão de formação do ego. Esse primeiro padrão da persona é constituído por julgamentos de valor e códigos de comportamento culturais e coletivos, transmitidos através dos pais. No decorrer do desenvolvimento psicológico, no entanto, é necessário que o ego se diferencie da persona. Isto significa que o indivíduo tem que se tornar consciente de si mesmo, separado das exigências externas feitas a ele. Tem que haver um senso de responsabilidade e uma capacidade de julgamento não necessariamente idênticos aos padrões e expectativas externas e coletivas. O perigo surge quando o ego se identifica com a persona, fazendo emergir um pseudo-ego em estado de inflação. A pessoa nesse estado se sente poderosa, correta em seus pensamentos e atos, porque está totalmente identificada com a sociedade. Mas essa pessoa não consegue ser um ser humano, pois uma persona inflacionada resulta em rigidez e falta de uma genuína sensibilidade. A persona seria, então, a face que o indivíduo ou uma coletividade mostra ao mundo e que na verdade encobre seu si-mesmo. O encontro consigo mesmo de forma verdadeira somente poderá se dar quando houver a disposição da consciência em trazer à tona as zonas sombrias e desconcertantes que ficam encobertas, escondidas na psique, na sombra. A respeito dela, diz Jung:

<sup>141</sup> JUNG, C. G. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, p. 128.



O encontro consigo mesmo significa, antes de mais nada, o encontro com a própria sombra. A sombra, é no entanto, um desfiladeiro, um portal estreito cuja dolorosa exigüidade não poupa quem quer que desça ao poço profundo. Mas para sabermos quem somos. Temos de conhecer-nos a nós mesmos, porque o que se segue à morte é de uma amplitude ilimitada, cheia de incertezas inauditas, aparentemente sem dentro nem fora, (...) sem meu nem teu, sem bem, nem mal. (...) É onde sou inseparavelmente isto e aquilo, onde vivencio o outro em mim, e o outro que não sou me vivencia.<sup>142</sup>

Como postula Jung, a tomada de consciência do significado dos símbolos presentes no inconsciente coletivo e que dizem respeito às coisas desagradáveis que seria melhor a pessoa ou uma cultura não saber nem sempre é aceita pelo ego, uma vez que estaria implícita uma exigência: a transformação. A transformação pressupõe a perda de algumas coisas, ou tudo, como valores arraigados, patrimônio, visão de mundo cristalizada, uma relação afetiva, um determinado trabalho. Tal tomada de consciência por parte do ego é um processo que traz consigo conflitos e muito sofrimento, no entanto, é provocador de uma nova vida, um novo jeito de viver.

Assim, a consciência na grande maioria das vezes prefere ignorar os apelos do si-mesmo, relegando à *sombra* tudo aquilo que ela prefere não saber ou que ainda é desconhecido para ela, assim como suas fragilidades e fraquezas, sua vida instintiva, seus desejos e pensamentos que não são aceitos pela cultura da qual o indivíduo participa. Diz Jung que a sombra é uma parte viva da personalidade que por isso quer comparecer de alguma forma.<sup>143</sup> Sendo assim, ela fará de tudo para se manifestar, se projetará no

<sup>142</sup> JUNG, C.G. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, p. 31-32.

<sup>143</sup> JUNG, C. G. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, p. 31

mundo através de atitudes irracionais, selvagens, causando sofrimento não só à própria pessoa, mas até mesmo a toda uma coletividade.

O pensamento junguiano irá propor, então, a integração da sombra à personalidade consciente, como forma de superar estes opostos de luz e trevas, propiciando ao indivíduo o amadurecimento de sua personalidade como um todo. É essa integração, o conhecimento de si mesmo, que possibilita a alteridade, a qualidade do ser humano vivenciar o outro em si, e permitir que o outro, esse desconhecido, o aceite também como é. Esse processo se dá intra-psiquicamente e se reflete no mundo externo.

O não contato com a sombra, o desconhecimento de si mesmo, faz com que surja o mecanismo psíquico de projeção. Jung assim a define: “a projeção é um processo inconsciente automático, através do qual um conteúdo inconsciente para o sujeito é transferido para um objeto ou um outro sujeito., fazendo com que esse conteúdo pareça pertencer ao objeto.”

<sup>144</sup> A projeção leva o indivíduo ou a coletividade a ver no outro as suas próprias impossibilidades, levando inclusive a atitudes perversas, a partir da ideologia da culpabilização do bode expiatório. O bode expiatório é bem fácil de ser reconhecido. Na família ele é a “ovelha negra”, na cultura são os grupos sociais marginalizados. Diz Jung que o primeiro passo para um indivíduo retirar do outro suas projeções é reconhecer a sua própria sombra. Só que tal ato faz com que ele se sobrecarregue de novos conflitos e problemas, pois converteu-se para ele na tarefa de “não mais poder dizer que são os *outros* que fazem tal ou tal coisa, nem que são *eles* os culpados e que é preciso *combatê-los*.”<sup>145</sup>

#### 4 O Arquétipo da Anima e do Animus

O arquétipo da *anima* é considerado como uma energia psíquica feminina, um elemento em parte instintual, em parte cultural. É um arquétipo presente na psique do homem e também na da mulher, que se apresenta nos contos de fadas e na simbologia dos sonhos como sua filha,

<sup>144</sup> JUNG, C. G. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, p. 72

<sup>145</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e religião*, p. 88.

esposa, uma estranha e/ou amante, podendo se apresentar com um caráter ameaçador ou não, dependendo das circunstâncias psíquicas do momento.

Anima designa algo extremamente maravilhoso e notável, mas não no sentido dogmático, nem no de uma *anima rationalis*, e sim no de um arquétipo natural que agrega as afirmações do inconsciente, da mente primitiva, da linguagem e da religião.<sup>146</sup> Jung irá se referir à anima como mobilizadora da vida do ser humano, que para tanto irá usar de ciladas e armadilhas, assim como Eva no paraíso não sossegou até convencer Adão de comer da maçã proibida. Tudo que é tocado pela anima torna-se numinoso, isto é, incondicional, perigoso, tabu, mágico. A anima é um dos símbolos que representa o inconsciente com todas as tendências e conteúdos excluídos da vida consciente, o que pode ser considerado como altamente perigoso para a organização social e cultural do ser humano. Ela tanto pode ser simbolizada por um anjo de luz como por algo obscuro e trágico. Em seu aspecto negativo ela se mostra volúvel, desmedida, perversa, mentirosa, demoníaca, no entanto pode se tornar acolhedora, intuitiva, materna, impulsionando as artes plásticas, a música. Não fosse a anima, o ser humano viveria em permanente inércia e estagnação. A anima vive por si mesma e faz viver, é uma vida por trás da consciência. Diz Jung que embora ela pareça a totalidade da psique, ela é apenas um arquétipo, ela é um dos aspectos do inconsciente.<sup>147</sup>

A anima vai aparecer de diferentes formas conforme a cultura da época. Na Antiguidade, por exemplo, ela aparece como deusa ou bruxa, já o homem medieval substitui a deusa pela Rainha do Céu e pela Mãe Igreja. Para uma criança ela se oculta no poder dominador da mãe e a ligação com ela pode durar a vida inteira, prejudicando gravemente seu destino ou ao contrário, animando-a para atos mais arrojados. A perda da anima faz com que uma pessoa ou cultura se torne racionalizada, mecanizada, significando uma progressiva diminuição da vitalidade, flexibilidade e humanidade. Este princípio feminino é vital para

<sup>146</sup> JUNG, C.G. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, p. 36-37.

<sup>147</sup> JUNG, C.G. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, p. 37.

contrabalançar o princípio patriarcal coletivo. Sem ele a criatividade e o desenvolvimento pessoal são asfixiados.

A personificação masculina do inconsciente recebe o nome de animus, que como a anima possui aspectos tanto positivos quanto negativos. O animus pode se apresentar através de idéias dogmáticas, legalistas, rígidas, destrutivas, racionais ou através de comportamentos cruéis, insensíveis, despóticos, ou poderá fazer uso da razão de forma a desempenhar uma atividade criadora, espiritual, fundada na coragem, na perseverança e determinação.

Jung diz que a consciência cristã é estruturada a partir de um padrão patriarcal, expresso na doutrina trinitária (pai, filho e espírito santo), ou seja, não foi incluído nela o feminino, a anima, a matéria. Tal fato é compreensível dentro da lógica do pensamento cristão, uma vez que a matéria é o extremo oposto do espírito (animus), ela é associada ao princípio corruptor desse mundo, o mal.<sup>148</sup> Assim, na compreensão de Jung, o diabo é também o feminino. Tal simbólica é importante para se compreender como a ausência ou não da anima se configura nas diferentes culturas e religiões. Diz ele por exemplo, que a psique coletiva católica encontrou um meio de incluir o feminino na consciência através do símbolo da assunção de Maria aos céus, podendo a figura da Mãe de Deus ser “considerada como símbolo da participação da humanidade na Trindade.”<sup>149</sup>

Um outro aspecto do feminino é a figura da mãe que na psicologia de Jung irá se configurar como o arquétipo materno. Este ele define como

(...) a mágica autoridade do feminino; a sabedoria e a elevação espiritual além da razão; o bondoso, o que cuida, o que sustenta, o que proporciona as condições de crescimento, fertilidade e alimento; o lugar da transformação mágica, do renascimento; o instinto e o impulso favoráveis; o secreto, o oculto,

<sup>148</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e religião*, p. 17.

<sup>149</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e religião*, p. 161.

o obscuro, o abissal, o mundo dos mortos, o devorador, o sedutor e venenoso, o apavorante e fatal.<sup>150</sup>

O arquétipo materno, portanto, é portador também de ambivalências, representadas em seus três aspectos fundamentais: sua bondade nutritiva e dispensadora de cuidados, sua emocionalidade orgiástica e a sua obscuridade subterrânea.<sup>151</sup> Jung atribui à mãe pessoal um aspecto mais limitado, pois não é apenas da mãe pessoal que provém todas as influências sobre a psique infantil, mas sim do arquétipo materno projetado na mãe que outorga à mesma um caráter mitológico e até mesmo de numinosidade. Jung se refere a essa mãe suprapessoal como o arquétipo da Grande Mãe<sup>152</sup>, que também assume tanto os traços de sabedoria como as características de uma velha bruxa. Os símbolos inerentes à Grande Mãe são, por exemplo, a mãe de Deus, o céu, a terra, o oceano e águas quietas, a universidade, a cidade, o país, a árvore, a gruta, a pia batismal, os vasos, o caldeirão, o mundo subterrâneo, e a lua, o útero, a vaca, a matéria, a terra arada, dentre vários outros.

Em contrapartida, o arquétipo do pai suprapessoal recebe o nome de o Velho Sábio, o portador do espírito que se contrapõe à matéria e que simbolicamente em sua existência imaterial, é chamado de “Deus”. Ele também pode se referir ao espírito da época, o qual representa o princípio e o motivo de certas concepções, julgamentos e ações de natureza coletiva, ou ainda, o espírito objetivo, que significa o acervo total das criações culturais do ser humano, particularmente de natureza intelectual e religiosa.<sup>153</sup>

A auto-representação do espírito através da figura do Velho Sábio pode aparecer nos sonhos e fantasias como mago, médico, sacerdote, professor, avô, ou qualquer pessoa que possua autoridade. Ele representa a reflexão, a sabedoria, a inteligência, as qualidades morais como a

<sup>150</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 92.

<sup>151</sup> JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 93

<sup>152</sup> JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 109.

<sup>153</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 206.

benevolência e solicitude, as quais tornam explícito seu caráter “espiritual”. De acordo com Jung este arquétipo sob a forma de pessoa humana, gnomo ou animal se manifestaria sempre em situações nas quais seriam necessárias bom conselho, tomada de decisões, planos, e que não podem ser produzidos pela própria pessoa.<sup>154</sup> Mas também tal arquétipo pode se apresentar como uma figura devoradora e castradora. Simbolicamente pode aparecer como um bode, um assassino, um malfeitor.

## 5 O mito do herói

O mito do herói é o mais comum e o mais conhecido em todo o mundo. Ele é encontrado na mitologia clássica da Grécia e de Roma, na Idade Média, entre as tribos primitivas contemporâneas, no Extremo Oriente. O mito do herói, apesar de possuir particularidades específicas da cultura na qual está inserido, guarda uma forma universal. O mito vai sempre se referir a um herói de nascimento humilde e/ou milagroso, como de um nascimento virginal, ele dará provas de sua força física ou psíquica sobre-humana precoce, sua ascensão ao poder e à notoriedade será rápida, correrá muitos perigos, mas sua luta será triunfante contra as forças do mal, e quanto ao final da história haverá uma traição ou um ato de sacrifício heróico, que o levará à morte.

O mito do herói possui um significado psicológico profundo tanto para o indivíduo no seu esforço para afirmar sua personalidade, quanto para a cultura, na sua necessidade de estabelecer uma identidade coletiva. O mito heróico tem a atribuição de desenvolver no indivíduo a consciência do ego (o conhecimento de suas próprias forças e fraquezas), de forma a deixá-lo preparado para enfrentar as tarefas que a vida lhe impõe. O ciclo heróico, que vai do nascimento à morte, possui várias etapas que se aplicam aos determinados pontos que vai alcançando a consciência rumo à maturidade, até culminar com a morte, que simboliza a conquista desta maturidade. Os motivos de insignificância, do estar exposto a perigos, ao

<sup>154</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 213.

abandono significa a enorme dificuldade do indivíduo atingir sua totalidade.<sup>155</sup>

O herói (o ego), na sua luta em prol do objeto que procura conquistar, o tesouro, a princesa, o bastão mágico (a ampliação da consciência) enfrentará bruxas, bruxos, dragões, toda forma de perigo (a sua própria sombra). Psicologicamente, observa-se a luta travada pelo ego para se libertar do estado de inércia do inconsciente, de sua alma instintiva, liberando o indivíduo amadurecido do desejo regressivo de uma volta ao estado de bem-aventurança da infância.

Jung irá tratar esse fenômeno, o do herói tentando se libertar da inconsciência, como o arquétipo do *puer aeternus* (o jovem, o novo) em confronto com o arquétipo materno. A sua concepção, que é a concepção analítica clássica, postula que a consciência puer é função de uma psicologia vinculada à mãe. No entanto, não é esta a compreensão de James Hillman, que apresenta o *puer* dentro de uma estrutura vinculada à busca pelo pai, à busca pelo mundo dos valores espirituais. A perspectiva que será adotada no presente trabalho, quanto à questão do puer será a de Hillman e sua compreensão desse arquétipo a partir da relação pai-filho, ou senex e puer. A tensão no interior do arquétipo senex e puer se refere à tensão entre a Umbanda e a Quimbanda, como posteriormente será visto.

## 6 A dinâmica senex-puer

*Puer aeternus* é o nome de um deus da antiguidade relacionado ao deus-criança, ao jovem divino. Jung associou tal título ao complexo materno, ou seja, àquele tipo de adulto que permanece com todas as características de um adolescente, juntamente com uma grande dependência da mãe, na maioria dos casos. No entanto, Hillman retoma tal questão e relaciona-a com o complexo paterno. A consciência puer procura agora pelo espírito do pai ausente, e que no presente trabalho será estendido ao senex, o pai ausente na cultura. Falar então da dinâmica senex e puer é se referir ao confronto intra-psíquico de dois aspectos de

<sup>155</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 167.

um mesmo arquétipo. O puer, o que é novo, criativo, original, rebelde (e aqui entram Exu e os excluídos sociais) fará oposição ao senex, ao que é constante, regido por leis e normas (a cultura patriarcal brasileira e os valores da linha direita da Umbanda).

Moralmente, o senex<sup>156</sup> tanto simboliza a honestidade como a trapaça, o segredo e os silêncios, assim como a loquacidade e a calúnia, a lealdade e a amizade, “mas também, o egoísmo, a crueldade, a esperteza, o roubo e o assassinio. É capaz tanto do cálculo honesto quanto da fraude. É o deus da manobra, das latrinas, da roupa suja, dos maus ventos e é também o que limpa as almas.”<sup>157</sup> O senex possui qualidades intelectuais, possui uma criatividade que vem da contemplação, é o deliberador das ciências exatas, da teologia e do furor profético.

Todas as descrições acima se referem à descrição fenomenológica de um arquétipo. A questão do senex, pois, não é meramente uma questão de atitude moral ou de idéias ultrapassadas, nem mesmo do feminino ausente. Para Hillman, “esses problemas egóicos não são causas, são conseqüências; refletem desordem anterior na base arquetípica do ego. Essa base é senex-et-puer, sumariamente concebido de um lado como sua ordem e, de outro, como seu dínamo. Juntos dão ao ego o que foi chamado sua *Gestaltungskraft* ou intencionalidade, ou significação de espírito.”<sup>158</sup>

Hillman diz que quando a dualidade dessa base é cindida em polaridades, a consciência irá valorar um ou outro posto, adotando a unilateralidade, ou seja, a consciência egóica se separa do inconsciente. Pode-se, então, concluir que o senex negativo é o senex separado de seu próprio aspecto puer, ele perdeu sua “criança”. Mas antes de prosseguir refletindo sobre o que Hillman diz sobre essa perda, o arquétipo do puer será investigado.

O autor irá utilizar o termo *puer aeternus*, de forma ampla e livre. O puer é o Herói, a Criança Divina, o Filho do Rei, o Filho da Grande

<sup>156</sup> Uma das figuras do senex analisadas por Hillman é a de Saturno, deus romano, pai dos deuses e dos homens, doador de vida, mas também devorador. O senex portanto a que se refere Hillman em sua obra “O livro do puer” é o deus Saturno.

<sup>157</sup> HILLMAN, J. *O livro do puer*, p. 28.

<sup>158</sup> HILLMAN J. *O livro do puer*, p. 32.

Mãe, o Messias ou o *Trickster*. O puer, como diz Hillman, é o portador do espírito eterno, ele é primordialmente perfeito (o senex ganha a perfeição através do tempo). Ele é auto-suficiente, contém em si todas as possibilidades, inclusive as polaridades do feminino e do masculino, ele é um hermafrodita. A vida para o puer é uma aventura, ele deseja demais, se move depressa demais, vai longe demais em tudo, “não somente por causa de sua fome oral e das fantasias infantis de onipotência, mas arquetipicamente porque o mundo não pode nunca fazer as demandas do espírito ou igualar sua beleza.”<sup>159</sup>

Através do puer é dado ao ser humano o sentido de destino e missão, ele apresenta ao indivíduo uma mensagem que o convoca para servir ao divino. Ele é um entusiasta, um idealista, um revolucionário, um irresponsável. Sua direção é a vertical, pois ele não quer andar no chão. Quer sempre os altos vãos, por isto não consegue se vincular a nada que seja terreno. Assim, ele está sempre a buscar o imprevisto, a futuridade, o novo, o começo das coisas. O puer é o chamado do ser humano para atender ao seu si-mesmo, para ser verdadeiro consigo mesmo.

Voltemos agora à questão de quando o senex perde sua conexão com o puer, e vice-versa. Sem o entusiasmo e o eros do filho, a autoridade perde seu idealismo. A única coisa que o senex irá aspirar será sua própria perpetuação. Seu espírito se torna unilateral e mutilante. O tempo se torna virtude moral e testemunha a verdade, não é mais experiência. O velho é sempre preferido ao novo, de modo que o novo que surge através do puer é demoníaco. Observa Hillman que:

A sexualidade sem o eros jovem torna-se lasciva, caprina; a fraqueza se transforma em queixumes; o isolamento criativo apenas em solidão paranóica. Porque o complexo fica incapaz de compreender e semear, ele se alimenta do crescimento de outros

<sup>159</sup> HILLMAN J. *O livro do puer*, p. 42.

complexos ou de outras pessoas, como por exemplo, o crescimento dos próprios filhos. (...) Loucura e imaturidade estão projetados nos outros. Sem loucura ele não tem sabedoria, apenas conhecimento – sério, depressivo, guardado nos cofres acadêmicos ou usado como poder.<sup>160</sup>

Por outro lado, diz Hillman que qualquer que seja a forma de se conceber as tarefas da juventude, ou do começo das coisas, elas não podem ser completadas sem o significado dado pela conexão espiritual. Cabe ao senex iniciar o puer em direção ao significado mítico da realidade, tornando a dureza dessa realidade significativa, tolerável e indestrutível. O autor exemplifica com a figura puer de Jesus, Krishna e Tamuz. Estas figuras, segundo ele, trouxeram o mito para a realidade, elas apresentam em si mesmas a realidade do mito que transcendeu a história. Sua mensagem é mítica, “afirmando que ele, o mito – tão facilmente ferido, tão facilmente morto, e mesmo assim sempre renascido – é a subestrutura seminal de todo o empreendimento. A iniciação tradicional do puer pelo senex positivo confirma essa relação com o arquétipo.”<sup>161</sup>

Mas se o puer não for iniciado pelo senex, da forma acima descrita, ele perde suas asas e tem seus pés acorrentados, e marcha em direção ao Velho Rei de coração endurecido que, como diz Hillman, está freqüentemente disfarçado ou indistingüível do Velho Sábio doente. O puer se torna o próprio senex. Esta tragédia ocorre todos os dias e sempre na história. Mutilado em sua originalidade o puer passa a não se distinguir mais das estruturas que foi chamado a transcender. Devido ao arquétipo cindido, uma polaridade negativa é inevitavelmente constelada e isso, diz Hillman

(...) leva ao amaldiçoamento das gerações, traições, aos reis e aos poderes, não aos sábios e à

<sup>160</sup> HILLMAN J. *O livro do puer*, p. 33.

<sup>161</sup> HILLMAN J. *O livro do puer*, p.47.

sabedoria, e à inabilidade do mestre em reconhecer seu pupilo e abençoá-lo. O pupilo então “mata o Velho Rei” para poder entrar em seu próprio reino, no entanto, apenas para tornar-se ele mesmo, com o tempo, um Velho Rei.<sup>162</sup>

Vê-se, portanto, que a fenomenologia do senex e do puer descreve as duas metades de um único arquétipo, uma identidade secreta de duas faces. A diferença entre as qualidades do senex negativo e do positivo é que irão refletir a divisão ou conexão dentro do arquétipo senex-puer.

Mas Hillman, a partir de Jung, postula que a conjunção dos aspectos opostos do senex-puer que fará emergir qualidades positivas de cada face. Cada polo dominante traz em si a possibilidade de curar as feridas do outro que o espelha e assim poder surgir um indivíduo inteiro, consciente e inconsciente juntos. Jung aponta as figuras mitológicas de Dionísio-Cristo como representando a união dos iguais. Nise da Silveira descreve tal associação de forma bem clara.<sup>163</sup> Fortes contrastes separam estas duas figuras. Dionísio encarna o impulso de vida da natureza, o apetite, o desejo. Nele coexistem selvageria feroz, sede do divino, êxtase de bem-aventurança, destruição, morte. Ele se metarfosseia de leão, touro e bode. Mas Nise da Silveira aponta os fortes paralelos entre ambas as divindades. Primeiro as conexões com o vinho. Cristo começou sua vida pública transformando água em vinho, nas bodas de Caná; posteriormente, num de seus sermões, compara-se à vinha (Jo 15,1). Durante a ceia, na véspera de sua morte, transformou o vinho em seu próprio sangue. Dionísio é o deus da vinha. É filho de Zeus, o deus dos deuses gregos, e de uma mortal. Por sua intercessão, sua mãe, como a Virgem Maria, também é elevada aos céus (Olimpo).

Com o advento do cristianismo os opostos se separam. Natureza e espírito se separam, afastando-se tanto que passam a ocupar polos opostos. Cristo assume exclusivamente o polo espiritual, o bem, a luz. Sua

<sup>162</sup> HILLMAN J. *O livro do puer*, p.56.

<sup>163</sup> SILVEIRA, Nise. *Imagens do inconsciente*, p. 256.

mensagem prega a renúncia à vida dos instintos, que se confundem com o mal e a escuridão. No entanto, se no plano da consciência tais diferenças parecem irreconciliáveis, na profundidade do inconsciente elas são polaridades estreitamente ligadas. É dessa união que trata Hillman, união esta que foi cindida pelo ego ocidental moderno que não suportando a ambivalência, passa a se identificar apenas com uma das faces do arquétipo senex-puer. Se o puer, em seus aspectos negativos, não consegue ouvir, aprender, prestar atenção, sentir, caminhar passo-a-passo e o senex, na sua obstinada resistência à mudança, com seus sentimentos egocêntricos e frios, não conseguem se transformar, “não há mais nenhum processo, nenhum movimento daqui para ali, do passado para o futuro.”<sup>164</sup> Mas o presente trabalho objetiva demonstrar que a cisão no arquétipo senex-puer, é transcendida no conflito entre a Umbanda e a Quimbanda. Esse assunto será visto no capítulo que segue.

<sup>164</sup> HILLMAN, J. *O livro do puer*, p.50.

### CAPÍTULO III: EXU – UMA ANÁLISE PSICO-JUNGUIANA DA LINHA DE EXU NA UMBANDA

*Confrontar alguém com sua própria sombra significa também mostrar-lhe a sua própria luz. (...) Este se enxerga dos dois lados, e assim, fica no meio.*

*Carl G. Jung*<sup>165</sup>

Neste capítulo será feita uma análise psicológica, utilizando-se do pensamento de Jung, Hillman, Neumann e outros autores junguianos, da linha de Exu na Umbanda. O que se pretende mostrar é que tal entidade, compreendida como um símbolo religioso, tem um significado importante no desenvolvimento da personalidade do indivíduo, podendo determinar também as atitudes e alguns elementos que compõem a identidade de uma cultura.

As argumentações irão se desenvolver procurando localizar na entidade de Exu, o *puer*<sup>166</sup>, ou seja, tudo aquilo que se refere ao que é novo, original e que diz respeito aos valores e crenças de um povo que desde sua formação foi percebido como inferior pela elite patriarcal, branca, burguesa e cristã. Tal cultura senhorial é compreendida como portadora do arquétipo do *senex* devorador, que viu na mistura de raças a degradação de um país, relegando à exclusão, à sombra, os filhos da diversidade cultural.

No entanto, se pretende mostrar que, na verdade, o que acontece no campo religioso é que Exu é utilizado como bode expiatório servindo de

<sup>165</sup> JUNG, C.G. Civilização em transição, p.188.

<sup>166</sup> A consciência *puer* também tem um aspecto negativo que se refere à sua irresponsabilidade. O *puer* cede facilmente ao que é prazer, rejeita tudo o que necessita de um esforço contínuo e constante. Mas no presente trabalho, estes aspectos não serão considerados. (Ver HILLMAN, James. O livro do *puer*, p. 36-64.)

tela de projeção para a sombra do inconsciente coletivo “brasileiro”<sup>167</sup>, que por um mecanismo de defesa tenta aliviar sua culpa, vendo o diabólico naquela entidade religiosa. Mas tanto Exu como a Pombagira, eleitos pela consciência unilateral e por um ego identificado com os valores coletivos como o mal, são elementos importantes e necessários para o surgimento de uma nova ética. A tensão entre a Umbanda e a Quimbanda será percebida como tendo a possibilidade de restabelecer uma nova relação: à meia noite quando a Umbanda faz a “virada”, psicologicamente ela aceita que seu oposto agora se manifeste. A consciência e o inconsciente, as tradições e valores sociais aceitos veiculados através do Preto-velho e as veiculadas pelo Exu, o *puer*, o contestador, estabelecem uma relação dialética. As fronteiras entre o Mal e Bem se enfraquecem, se definham, podendo o indivíduo e a comunidade ali presente serem aceitos como portadores da ambigüidade humana, ou seja, em sua totalidade.

#### 1 Exu – a história de um filho abandonado

Na Umbanda, os mitos que narram a origem de Exu são os mesmos do Candomblé, que por sua vez são provenientes da África. No entanto, a literatura umbandista quase nada se refere a essa origem africana, apesar de cada Orixá ter à sua esquerda um Exu à sua disposição, como diz Matta e Silva<sup>168</sup>: o Exu Marabô, por exemplo, corresponde à Vibração de Oxóssi e é o elemento de serventia e ligação com o Caboclo Arranca-Toco. Mas na Umbanda, os Orixás repassam seus atributos às entidades, não se apresentando pois, pessoalmente no terreiro, como ocorre no Candomblé. A ênfase recai, portanto, neste culto religioso, nas relações entre as entidades espirituais da direita (espíritos de luz) e as da esquerda (espíritos sombrios) que são incorporadas, o que provavelmente possa justificar o

<sup>167</sup> No sentido de Jung não haveria um inconsciente coletivo especificamente brasileiro. No entanto, o termo será usado na presente dissertação para se referir ao inconsciente coletivo de uma cultura que no momento está sendo focalizada, e que projeta o mal, a inferioridade, na entidade de Exu na Umbanda. O conceito junguiano do inconsciente coletivo consta na p.

<sup>168</sup> SILVA, Matta e. *Umbanda de todos nós*, p. 327.

distanciamento da história da origem do Exu africano. Se como diz Birman, a vida em sociedade é atualizada na Umbanda através das “relações de parentesco” quando o Preto-Velho se relaciona com sua clientela dando a ela a condição de netos,<sup>169</sup> Exu irá aparecer como o “Povo da Rua”, nome genérico atribuído aos Exus e Pombagiras. O “Povo da rua” não faz parte portanto desse aconchego familiar, até mesmo porque, como o próprio nome indica, pertencer à rua, traz outras conotações que se referem ao que é público, ao que não possui vínculos, ao descomprometimento.

Uma outra origem de Exu mais veiculada na Umbanda, está vinculada à rebeldia do Anjo Belo, possuidor de grande força e poder, e ministro do Criador, até o momento em que cobiçando o lugar do próprio Jesus Cristo (pois não admitia sua primazia no Reino de Deus), resolveu se revoltar contra o Criador. Vencido, foi expulso por Deus que mudou o nome de Anjo Belo para Exu. Considerado a partir de então como o “Satanás (adversário do Pai), foi condenado a viver na região hoje conhecida no antigo Ceilão (região oposta ao Éden ou Paraíso Terrestre).<sup>170</sup>

Existe uma outra lenda da origem de Exu que retoma em parte o mito africano acabando por sincretizá-lo com o mito cosmogônico cristão. Conta, então, Dalva de Oxum<sup>171</sup>, que Exu é filho primogenito de Iemanjá com Oxalá, criado com muito mimo e predileção, razão pela qual se tornou logo desobediente e impertinente. Apesar de todos os esforços para se tornar um Orixá dedicado ao bem, Exu começou a andar com más companhias (Elegbará). Acabou sendo expulso pelo Anjo Miguel, sendo condenado a viver nas trevas e a praticar o mal, satisfazendo seu desejo de ser governador, o que ele tanto queria, mas governando o inferno.

Nos mitos de origem de Exu na África, apesar de todas as suas façanhas um tanto maldosas, ele mantém um lugar de destaque

<sup>169</sup> BIRMAN, Patrícia. Laços que nos unem: ritual, família e poder na umbanda. IN: *Religião e Sociedade*, n. 8, p. 27.

<sup>170</sup> ALVA, Antonio de. *O livro dos exus*, p. 20.

<sup>171</sup> OXUM, Dalva. *Os senhores dos caminhos-Exu, Ogum, Oxóssi*, p. 10.

extremamente positivo e de respeito. Quando nasceu, Exu sentia uma grande fome e saiu a comer tudo que encontrava. Seus pais, Orunmilá (ou Ifá, Orixá da sabedoria) e Iemanjá receberam o alerta do sacerdote da aldeia de que Exu estava lhes pedindo sua atenção. Se Exu queria comer era preciso aplacar a sua fome. Orunmilá obedeceu ao oráculo e ordenou: “doravante, para que Exu não provoque mais catástrofes, sempre que se fizerem oferendas aos orixás deverão em primeiro lugar servir a ele”. Para haver paz e tranqüilidade entre os homens, é preciso dar de comer a Exu, em primeiro lugar.”<sup>172</sup>

Nos mitos africanos ele também é convocado a estabelecer sua morada fora dos domínios da casa, por mando de Orunmilá, seu pai, que como forma de repreender Exu por suas confusões determina que “doravante vais viver fora e não dentro de casa”. E assim tem sido desde então. Exu “vive a céu aberto, nas passagens, ou na trilha, ou nos campos.”<sup>173</sup> Mas apesar da expulsão, Exu é concebido como salvador, como no mito em que um homem doente é socorrido por Exu: disse Exu ao enfermo: “levanta-te e segue adiante de mim, que vou te escorando por detrás, até chegar aos pés de que possa te salvar nesta emergência”. E assim Exu o ajudou chegar até Orunmilá que o curou.<sup>174</sup>

Ainda como salvador, Exu aparece colocando Orunmilá em perigo e depois o salvando.<sup>175</sup> Comparece também como amigo desse Orixá quando o ajuda a ganhar o cargo de advinho.<sup>176</sup> Mas o que mais chama atenção é sua relação de amizade com Orunmilá: “Aí Orunmilá entrou na sala dizendo: Exu, tu és sim meu verdadeiro amigo!. Depois disso nunca houve amigos tão íntimos, tão íntimos como Exu e Orunmilá.”<sup>177</sup> Aqui a natureza de Exu é perfeitamente integrada à natureza de Orunmilá, ou seja, a harmonia entre os dois mundos, Aye - a existência no mundo material - e Orum - o nível sobrenatural mas que também engloba o Ayê -, é

<sup>172</sup> PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*, p. 45.

<sup>173</sup> PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*, p. 66.

<sup>174</sup> PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*, p. 56.

<sup>175</sup> PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*, p. 68.

<sup>176</sup> PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*, p. 60.

<sup>177</sup> PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*, p. 76.



reconstituída com a ajuda de Exu. O restabelecimento da ordem pressupõe a ação de duas forças contrárias, seja mal e bem, céu e terra, racionalidade e paixão. Pai e filho se entendem, se revezam, se põem a colaborar um com o outro.

No entanto, na Umbanda, Exu perde esta conotação. Ele não é mais o melhor amigo do seu próprio pai. Exu, como todo “Povo da Rua” é órfão, em sentido simbólico. E ninguém melhor do que Exu Zé Pilintra para exemplificar essa orfandade exposta na sociedade brasileira. Paternidade aqui compreendida num sentido mais amplo que vai além da representatividade social, também no sentido do pai psíquico, arquetípico, que antecede à existência dos pais reais, e que assim dá origem ao poder paterno.

Como todo arquétipo, o do pai é portador de imagem ambígua. Ele é capaz de causar efeitos diametralmente opostos. Diz Jung que:

O poder fatídico do complexo do pai vem do arquétipo e esta é a verdadeira razão por que o consensus gentium coloca uma figura divina ou demoníaca no lugar do pai. A pessoa do pai encarna inevitavelmente o arquétipo que empresta a esta imagem o poder fascinante.<sup>178</sup>

No caso brasileiro, como diz Gambini, nossa paternidade é um caso bem grave e complexo. As índias como as negras eram somente um corpo disponível para o prazer, para o trabalho doméstico ou escravo, ou como agente reprodutivo. O feminino na cultura que se iniciava tinha uma função biológica e de objeto de desejo, o que tem seus traços bem presentes até os dias de hoje. O pai, o europeu, veio para a terra tropical trazendo apenas seu falo e um animus exaltado, carregado de seus aspectos mais destrutivos. Sua anima ele deixou na Europa, sendo queimada nas fogueiras. O falo sozinho “vira um perigo porque fica

unilateral. Faltam-lhe os atributos que vêm do feminino”<sup>179</sup>, como por exemplo, Eros que transmite a compaixão, a afabilidade, a espera, a amabilidade, a persistência, a vinculação pessoal e grupal, a relação com a natureza e com o sagrado.

Se um dos aspectos do arquétipo diz respeito ao pai acolhedor que protege seus filhos contra as ameaças do mundo exterior, parece claro perceber que no caso brasileiro o pai foi a própria ameaça, tanto literal como psiquicamente. É oportuno lembrar que foram deixados aqui para povoar e demarcar o território milhares de homens que além de virem sozinhos, pois não traziam suas mulheres e filhos, eram aqueles considerados marginais do sistema, pobres, bandidos, assassinos. Suas histórias pessoais eram atravessadas pelo rompimento com a cultura de onde vinham, com suas tradições, normas, sistema religioso. Já vieram para cá com uma história mal resolvida com o pai europeu, e chegando aqui ficaram ao relento. Era o período colonial que se iniciava. Não havia uma organização, uma estrutura, uma vontade de ficar, construir. A única regra, engendrada pelo aspecto negativo do arquétipo paterno, foi o de explorar, sugar, destruir, matar. O pai devorador ancorou nas terras brasileiras, desde lá, e teima até hoje em não levantar suas âncoras. Ele é a imagem do senex na forma do “velho rei” que deveria morrer, mas continua a reinar obstinadamente.

O “Povo da Rua” aglomera todos estes filhos abandonados da história do Brasil, sejam eles os degradados portugueses que foram deixados aqui sejam o povo indígena e negro que tinham pais ancestrais, mas que foram objeto de destruição. Eles desfilam através das imagens dos marinheiros, boiadeiros, baianos, prostitutas, suicidas, negros, malandros. A consciência coletiva devorada pelo senex se torna o próprio senex, como já foi visto, no sentido de se manter agarrado no seu extremo oposto. Exu se coloca exatamente neste lugar. Ele é desordeiro, desbocado, beberrão, não mede as consequências dos seus atos, não se preocupa com procedimentos morais, é fálico, debochado e irreverente.

<sup>179</sup> DIAS, Lucy. GAMBINI, Roberto. *Outros 500* – uma conversa sobre a alma brasileira, p. 32.

<sup>178</sup> JUNG, C.G. *Freud e a psicanálise*, p. 310.

Pode-se então compreender Exu como um puer. Juana Elbein irá dizer que Exu está ligado diretamente ao símbolo de descendente, “com sua função de assegurar a existência da categoria descendente que ele representa. *Esú* não assume jamais o símbolo de procriador. (...). Ele é o resultado, o descendente, o filho.”<sup>180</sup> Diz a autora que Exu é o símbolo por excelência do primogênito, o elemento engendrado, a primeira forma dotada de existência individual. No presente contexto, Exu, como puer, como filho, não encontrando o senex doador de vida, é expulso de casa, como nos mitos que contam sua origem, passando a habitar o mundo da rua. O mito conta, portanto, a cisão do arquétipo entre o puer e o senex.

A definição de Quimbanda dada por Rivas Neto<sup>181</sup> faz sentido dentro do contexto do presente trabalho. Diz o autor que a Quimbanda representa o oposto da Lei, fazendo oposição à Umbanda, que ele define como Conjunto das Leis Divinas. A dualidade, presente nestes conceitos, revela a ambigüidade psíquica, mítica, presentes na história humana, reflete a tensão entre os opostos: de um lado um valor novo, transformador, revolucionário, inovador, do outro, a plausibilidade, o estável, o seguro, a norma, a lei.

É muito fácil encontrar Exu no cotidiano, bem no seio das boas famílias cristãs. Há sempre, em todo grupo, um que é predestinado a servir de bode expiatório. É aquela criança que destoa dos outros irmãos, seja porque não é considerada inteligente, não vai bem nos estudos, é usuária de drogas, anda em más companhias, vive causando confusões e tumultuando a tranqüilidade do lar, incita nos outros sentimentos de raiva e agressão. Enfim, ela é o oposto da norma, do que é sensato, condizente. Ela é a ovelha negra, o desviado, o diferente, o causador das amarguras da família. O bode expiatório está presente em todo os grupos, seja no ambiente de trabalho, dentro de uma sala de aula, numa cultura.

Exu, como puer, como todo filho destituído de paternidade, na sua inalcançável busca pelo espírito do pai é uma constante mítica. Diz Rivas Neto que não se pode esquecer que os Exus estão “debaixo de uma

<sup>180</sup> SANTOS, Juana Elbein do. *Os nago e a morte*, p. 165.

<sup>181</sup> NETO. F.Rivas. *Lições básicas de umbanda*, p. 164.

condição disciplinar”<sup>182</sup> e quando dela se libertarem serão Guardiões Superiores, mas nunca sendo Caboclo, Preto Velho ou Criança. Como mito estruturador da consciência humana, do primordial e eterno conflito da existência – entre o novo (puer) e o velho (senex), Exu nunca poderia realmente se tornar um Preto-Velho. A psique é formada a partir de forças antagônicas, duais, bem expressas na oposição Umbanda/Quimbanda, Exu/Preto-Velho.

Mas há sempre uma tentativa de se abolir o mal, o inferior, de uma religião, da sua presença numa família, ou de outros grupos. A religião cristã, mandará o demoníaco para o inferno, expulsando-o da consciência. A família enviará o filho para o psicólogo (o problema é do filho), na pretensão de adaptá-lo. Numa sala de aula ou num ambiente de trabalho, poderá haver mecanismos, por quem centra o poder de liderança, para manipular as demais consciências contra aquele que desestabiliza a ordem.

Existe, pois, uma tendência psíquica, de reencontrar o paraíso, o lugar do não-dualismo, do não-desejo, um lugar onde não se tem medo, insegurança, dúvida. Mas Exu tem a finalidade arquetípica de rememorar a entrada do ser humano na história, uma história que só foi possível porque havia uma força antagônica, rebelde, provocadora de mudanças que impulsionou a humanidade a sair deste estado paradisíaco.

## 2 As deformidades e feridas de Exu

Diz Hillman que as “figuras mitológicas dos jovens deuses e heróis freqüentemente trazem aleijões, invalidez, sangramento e às vezes castração.”<sup>183</sup> O autor interpreta o motivo do aleijamento como ponto de vista unilateral, ou seja, uma parte do corpo apresentada como disforme vai dizer de um outro aspecto que foi retirado da relação de equilíbrio.

Hillman, analisando os pés alados de Hermes, o calcanhar de Aquiles, e os pés feridos de Jesus na cruz, irá compreender esses símbolos como uma consciência que não pode andar, que é incapaz de estar no

<sup>182</sup> NETO. F.Rivas. *Lições básicas de umbanda*, p. 164.

<sup>183</sup> HILLMAN, J. *O livro do puer*, p. 117.

mundo com ambos os pés no chão, como se o transcendente fosse incapaz de situar-se inteiramente como humano. Estaria implicada nessas feridas ou deformidades aladas a busca pelo espírito do pai. Assim também, continua o autor, como o xamã que dança com uma perna só e cuja distorção não-natural representa um poder sobrenatural.<sup>184</sup>

Encontra-se também em Exu, as deformidades e feridas a que se referiu Hillman. O Exu Marabô se manifesta, de modo geral, como um homem preto, bastante feio, uma pele corroída pela bexiga (peste), e Exu dos Rios tem chifres na sua cabeça.<sup>185</sup> Exu Veludo, apesar de seu porte elegante, apresenta “pés-de-cabra”, através dos quais é facilmente reconhecido.<sup>186</sup> Exu Calunga é um anão e Exu dos Ventos também apresenta os pés em forma de funil, semelhante aos dos ciclones e dos furacões.<sup>187</sup>

As deformidades no corpo de Exu referem-se, a partir de Hillman, às fendas abertas na psique pela cisão do arquétipo senex-puer. Elas falam de uma ferida parental que em Exu adquire um aspecto diabólico. Gambini<sup>188</sup> vai se referir às imagens de anomalia que aparecem na cultura brasileira, o Saci de uma perna só, a mula-sem-cabeça, o Caipora com os pés virados ao contrário como auto-representações do lado não-domesticável da alma. As imagens bizarras que se apresentam em Exu, diabólicas, apavorantes, amorais e que habitam as profundezas da psique coletiva, causando repúdio, medo e fascínio ao mesmo tempo, dizem respeito, então, ao expurgo que foi feito pela sociedade autoritária brasileira - senex devorador (que pretende manter uma persona de “um país abençoado por Deus”) -, de tudo que considerou como pertencente ao domínio do inferior. A saber: a sua cultura nacional considerada como

<sup>184</sup> HILLMAN, J. *O livro do puer*, p. 120-121.

<sup>185</sup> ALVA, Antonio de. *O livro dos Exus*, p. 39.

<sup>186</sup> ALVA, Antonio de. *O livro dos Exus*, p. 40.

<sup>187</sup> ALVA, Antonio de. *O livro dos Exus*, p. 73.

<sup>188</sup> DIAS, Lucy. GAMBINI, Roberto. *Outros 500* – uma conversa sobre a alma brasileira, p. 211-212.

ruim “porque impregnada de subalternidade da terra tropical e da inferioridade dos povos de cor.”<sup>189</sup>

Outra alteração no corpo de Exu e de fundamental importância psicológica diz respeito à poda do seu falo. Observa Bastide<sup>190</sup> que o caráter fálico de Exu na África (ele é que presidia o ato sexual) é bem acentuado, mas que no Brasil suas representações são assexuadas. O autor justifica tal fato devido à moral luso-brasileira, que com a censura da Ordem dos Jesuítas chegou a mutilar até nas igrejas as imagens de anjos sexuados. Portanto, para poder ser introduzido no meio brasileiro, Exu teve que perder seu caráter fálico ou dissimulá-lo.

Psicologicamente está-se falando de uma castração que pode ser entendida como “o ato supremo de desvirilização e humilhação. E também a perda da capacidade masculina de fertilizar e engravidar; é a esterilização do espírito.”<sup>191</sup> A sexualidade, exceto para o mundo moderno, “foi em todos os tempos uma hierofania”, diz Eliade<sup>192</sup>, ela foi sempre uma função, cuja valência suprema foi a função cosmológica. Para Neumann, o falo é o símbolo do arquétipo do pai e o princípio do masculino, ele “representa um poder numinoso, o vento do espírito, que retira sua energia fecundante do céu diurno e do sol-espírito”.<sup>193</sup> A partir desses pressupostos pode-se compreender o falo como portador de uma imagem sagrada, arquetípica, que se refere à capacidade de penetração na vida, à capacidade empreendedora, criativa e inauguradora de instituições, valores e novas visões de mundo.

Dentro do contexto do presente trabalho, em que se procura visualizar em Exu a ruptura entre o senex - os valores da sociedade autoritária e cristã, que são veiculados na Umbanda -, e o puer - a originalidade, a rebeldia, a irreverência, a liberdade do “Povo da rua”, a Quimbanda -, a poda do falo vem caracterizar o empenho da sociedade

<sup>189</sup> RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros* – 1. Teoria do Brasil, p. 144.

<sup>190</sup> BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, p. 348.

<sup>191</sup> STEIN, Murray. *O Pai devorador*. Pais e mães – seis estudos sobre o fundamento arquetípico da psicologia da família, p. 90.

<sup>192</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*, p. 14.

<sup>193</sup> NEUMANN, Erich. *A criança*, p. 150.

branca e oficial, e que se expressou na religião da Umbanda, de desmerecer a existência de uma identidade genuína, mas que é considerada inferior. Segundo Darcy Ribeiro<sup>194</sup>, é nas camadas subalternas e como cultura vulgar que se exerce a criatividade que viria a atender aos requisitos necessários à sobrevivência material, à convivência humana e ao atendimento das necessidades espirituais. Segundo o autor, foi por meio desta cultura vulgar – recheada de elementos indígenas e africanos – que o povo brasileiro edificou, com o que dispunha, a cultura nacional. O corte do caráter fálico de Exu prediz a ausência do arquétipo do pai na cultura, aquele “Velho Rei”, sábio, que dá ao seu filho sua própria espada e o incentiva a buscar o tesouro almejado - sua individuação, sua autenticidade. No caso brasileiro, esta espada foi doada inicialmente à cultura lusitana, inglesa e francesa e hoje à dos Estados Unidos, que vêm ao longo da história servindo de modelo para a cultura brasileira. Mas na Quimbanda, Exu, como puer, se rebela contra essa pretensão do senex - a linha direita da Umbanda -, e torna isto possível porque sua mensagem é mítica, ela revela o lado obscuro que a consciência coletiva a todo custo tenta ocultar. Como no mito que mesmo ferido e morto sempre renasce, Exu reatualiza nos terreiros de Umbanda/Quimbanda essa verdade humana. Exu, símbolo do filho abandonado (os valores genuínos da cultura que por serem considerados inferiores são imaginados como o mal) traz em si a insistência do arquétipo da sombra que quer se fazer revelar.

### 3 O batismo de Exu

Se como visto no primeiro capítulo o Exu Pagão e o Exu Batizado ora são compreendidos como a tentativa da Umbanda ser aceita como uma “igreja umbandista”, como dizem Ortiz e Birman, fazendo com que a Umbanda corresponda aos valores veiculados pela sociedade, como forma de ser aceita, e ora como o esforço da Umbanda em reprimir a sexualidade e erotismo presente na Quimbanda, como dizem Marco Luz e

<sup>194</sup> RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros* –1. Teoria do Brasil, p. 143.

Lapassade, pode-se ampliar tais concepções e verificar o sentido do batismo e do paganismo a partir da psicologia.

A cultura ocidental desde o século XVIII apresenta uma verdadeira dissociação patológica no seu desenvolvimento, fato decorrente da clivagem da dimensão psíquica oriunda do pensamento científico. Dentre os vários grupos de opostos – psique/mundo, sujeito/objeto, dentro/fora -, a polaridade bem/mal se coloca para a modernidade, psicologicamente, como uma grave e perigosa questão, pois ela é capaz de escapar à dimensão interna do indivíduo e se projetar de forma trágica no outro. Jung diz que essa atitude ocorre devido à autonomia do inconsciente que age sobre a consciência e a liberdade<sup>195</sup>, restringindo-as.<sup>196</sup> Essa dissociação a que se refere Jung acabou por fazer surgir uma tendência a abolir o que é considerado falha, ou seja, a ambigüidade.

A partir das proposições de Jung, a concepção de Ortiz, já colocada, de que a encruzilhada e a porta, lugar privilegiado de Exu, deixaram de ter a função de comunicação se tornando promoção espiritual pode adquirir outro significado. A “promoção espiritual” pode ser compreendida como o alcance de uma nova dimensão da consciência a partir de Jung. Ele irá considerar a manifestação psíquica do espírito como sendo de natureza arquetípica<sup>197</sup>, uma energia independente e autônoma que dá uma expressão vital a todas as virtualidades psíquicas que estão fora do alcance da consciência.<sup>198</sup> Segundo o autor, as figuras espirituais freqüentemente têm “o sinal, não só da ambivalência como da malignidade.”<sup>199</sup> Diz Jung:

<sup>195</sup> Jung considera a não-liberdade e possessão como sinônimos; ou ainda, existem elementos que se apoderam da liberdade moral que acabam por limitá-la ou suprimí-la. No intuito de conseguir a falsa idéia de ser livre, as pessoas costumam dizer que têm tal inclinação ou costume. Em vez disso deveriam dizer “tal inclinação ou tal costume ou tal ressentimento *me tem*” Vide JUNG, C.G. *Psicologia e religião*, p. 89.

<sup>196</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e religião*, p. 89.

<sup>197</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 211.

<sup>198</sup> JUNG, C.G. *A natureza da psique*, p. 279.

<sup>199</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 212.

(...) Na realidade também existe a idéia de um espírito maligno.(...)O espírito não é necessariamente mau; pelo contrário, ele deve ser considerado moralmente indiferente ou neutro. Quando nas Escrituras se lê: “Deus é espírito”, isso soa como a definição ou qualificação de uma substância. O diabo, é investido, ao que parece, da mesma substância espiritual, embora esta seja má e corrupta. A identidade originária da substância expressa-se ainda na idéia da queda do *Anjo*, bem como na estreita relação entre Javé e o Satanás no *Antigo Testamento*. Um efeito desta relação primitiva repercute no “Pai-nosso” quando pedimos: “Não nos deixeis cair em tentação” pois esta é a função própria do tentador, do demônio.<sup>200</sup>

A argumentação de Jung se aproxima das afirmações dos intelectuais umbandistas no sentido de que bem e mal pertencem à natureza humana. O “não nos deixeis cair em tentação” indica a atitude da consciência de entrar em contato com as forças regressivas do inconsciente, dialogar com elas, e dá condições ao ego de adotar novas ações. Ou seja, quando o ego se encontra “numa situação difícil, sem saída, desesperadora, só poderá salvá-lo uma reflexão profunda ou uma idéia feliz, isto é, uma função espiritual.”<sup>201</sup>

A declaração que faz a mãe-de-santo D. Borja, que incorpora o Caboclo Manoel Baiano, segue no sentido de conceber Exu como um agente de proteção do médium, como uma entidade salvadora:

(...) A gente precisa dos Exus para serem escoras da gente, e eles são escora da nossa esquerda, ele que pega as cargas negativas para nós. (...) Ele que

defende a gente, o terreiro. Ele é que nos socorre na última hora.<sup>202</sup>

D. Borja não dicotomiza a linha esquerda e a linha direita. Exu é concebido como uma entidade necessária justamente porque é receptáculo das cargas negativas, conhecedor do que é considerado o mal. Esse saber lhe confere a capacidade do socorro. O paganismo de Exu é o próprio agente do batismo, da salvação. É nesse sentido que Exu batizado aponta, pois, no sentido junguiano, para a possibilidade de uma nova tomada de consciência, uma “promoção espiritual”, a entrada do arquétipo do espírito na consciência, que “fornece os talismãs mágicos necessários, isto é, a possibilidade inesperada e improvável do êxito peculiar à personalidade unificada no bem e no mal. Os Exus a que se refere Rivas Neto, os que estão em oposto com o equilíbrio da Umbanda, os que se perderam dos orixás, podem ser lidos como a atitude da consciência que se posiciona unilateralmente

Mas há ainda uma outra compreensão do confronto entre Exu Batizado e Exu Pagão. Para James Hillman, existe uma tendência do ego a abolir o que é considerado ambigüidade, ambivalência. Dentre os vários rituais desenvolvidos pelas religiões para abolir tal desconforto, segundo ele, existe o batismo. Diz Hillman a respeito disso:

A alma carrega dentro de si não apenas o pecado em geral mas também os pecados específicos das tendências pré-cristãs e não-cristãs de um paganismo politeísta, que Freud mais tarde descobriria e batizaria como “polimorficamente perverso” e que Jung ainda mais tarde descreveria compreensivamente como sendo os arquétipos. O batismo salvaria a lama da infância, isto é, desse mundo de imagens e formas arquetípicas, deuses e

<sup>200</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 211.

<sup>201</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 214.

<sup>202</sup> Entrevista realizada com D.Borja, chefe do terreiro Tenda Espírita Angolesa Africana, no Bairro Santa Luzia em Juiz de Fora/MG.

deusas, que consubstanciam cultos e práticas não-cristãs.<sup>203</sup>

A questão que se coloca na Umbanda/Quimbanda pode ser lido como reminiscências das luzes do século XVIII, quando a razão operou na consciência coletiva tentando abolir tudo o que ela considerava primitivo. Mas, como diz Jung:

O observador ingênuo pode imaginar que quando os aspectos obscuros desaparecem é porque não existem mais, mas não é o caso. O obscuro e o mal não se desfizeram em fumaça, mas recolheram-se no inconsciente devido a uma perda de energia, onde permanecem inconscientes enquanto tudo vai bem na consciência.<sup>204</sup>

Exu pagão, o obscuro não-cristão, encontra espaço na religiosidade umbandista. Ele não quer ser batizado, e nem pode. Não se batiza um arquétipo, não é possível satisfazer o gosto da consciência coletiva em abolir o que a desconforta. Exu pagão, como representação arquetípica do mundo pré-cristão e não-cristão, retorna dos confins do inconsciente coletivo e dança no terreiro de Umbanda. O seu confronto com Exu batizado é saudável. É sinal de que forças opostas coexistem, gerando conflitos, possibilitando transformações.

Enquanto os estudiosos do assunto, intelectuais umbandista e pais e mães-de-santo debatem entre si procurando dar explicações racionais à existência social ou mediúnica de tais versões da entidade de Exu, o filho de Umbanda ganha com isso, pois pode participar de uma experiência religiosa que o possibilita se conectar com suas raízes nas profundezas do inconsciente coletivo e se confrontar com a sombra.

<sup>203</sup> HILLMANN, James. *Estudos de psicologia arquetípica*, p. 30

<sup>204</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 261.

#### 4 A ética de Exu

Diz Paula Montero sobre Exu que “quando passamos do discurso “teológico”<sup>205</sup>, que o associa ao demônio, para as representações dos fiéis, Exu não se caracteriza como sendo nem bom nem mau: ao mesmo tempo que prejudica, sabe ajudar.”<sup>206</sup> Este aspecto ambivalente de Exu coloca em dúvida sua moral, o que acaba por repercutir na própria religiosidade umbandista quando se reserva à Quimbanda o lugar dos Exus das trevas.

Tal fato, analisado psicologicamente, adquire um outro aspecto que o distancia das questões morais. Diz Hillman que existe em todos nós uma consciência que ele chama de oportunista<sup>207</sup>, e ele a relaciona com o aspecto puer da própria existência. Ele concebe o termo oportunidade como derivado de “*porta, portus (angiportus)*”, “entrada”, “passagem”<sup>208</sup>. Compreende ele, ainda, que *opportunus* seria descrito como aquilo que oferece uma abertura ou aquilo que está na frente de uma abertura e pronto para atravessá-la. Hillman irá compreender o oportunismo como uma brecha em que se cruzam o puer e o senex. Este lugar de encontros contrários, esta “encruzilhada”, é permeada pelo caos, pois como diz o autor, o puer é vulnerável à acusações do senex; por outro lado ele ameaça os sistemas senex ao espionar suas lacunas. E é justamente neste caos, nesta falta de clareza (se Exu é bom ou mau) que surge a oportunidade de se criar novos esquemas, novas formas, novas visões.

Hillman vê no deus grego-romano Hermes-Mercurio<sup>209</sup> o mensageiro dos deuses, e como Exu, o deus fálico, hermafrodita, protetor

<sup>205</sup> Paula Montero chama de “teológico” as interpretações que se faz em nível dos terreiros, construídas na interação entre as versões pessoais de médiuns e mães-de-santo das entidades que as possuem.

<sup>206</sup> MONTERO, Paula. *Da doença à desordem – a magia na umbanda*, p. 196.

<sup>207</sup> HILLMAN, J. Notas sobre o oportunismo. IN: *O livro do puer – ensaios sobre o arquétipo do puer aeternus*, p. 161.

<sup>208</sup> HILLMAN, J. *O livro do puer – ensaios sobre o arquétipo do puer aeternus*, p. 161.

<sup>209</sup> É importante ressaltar que a analogia feita entre Hermes-Mercurio e Exu se fundamenta no conceito de arquétipo, ou seja, é possível a analogia pois existem elementos por demais comuns, arquetípicos, entre essas figuras. Mas é claro que também

dos ladrões, pregador de peças, mentiroso um dos representantes do arquétipo do puer. Para Hillman, Hermes não governa uma seção separada do mundo, nem representa um princípio separado de desordem, ou do mal, “o reino de Hermes e a ordem de Hermes não são distintos nem opostos ao nosso mundo. Hermes é o próprio mundo.”<sup>210</sup> Por habitar as fronteiras, Hermes não tem nenhuma posição fixa, ele não está no centro. Ele ouve as várias “vozes” do inconsciente, sente os humores do espírito e traduz tudo do seu jeito, mas sem julgamento de certo ou errado. Um ponto de vista sobre quaisquer situação abre-se em outro, e mais outro.

Se a partir do pensamento de Hillman se encontrará no oportunismo (tanto em Hermes como em Exu) o seu substrato arquetípico, a tendência do puer a mentir, enganar, a ser desonesto, a se afastar da ordem e do sistema não pode mais ser considerada sob a perspectiva do certo e do errado. Quem faz este julgamento é o ego apolíneo, gerado pelo deus Apolo, o deus-sol, o deus da luz, do bom comportamento, das atitudes e pensamentos corretos e sensatos. Ou ainda, a cultura e a sociedade iluminadas por esse deus. Importante lembrar que Hermes é o irmão mais novo de Apolo. Trapaças e oportunismos não entram no território desse último deus. Assim, pode-se entender como Hermes-Apolo são duas maneiras da consciência perambular pelo mundo, e se são opostas, dentro do pensamento junguiano, a individuação irá propor a conjunção destes dois lados tão díspares.

A dinâmica que se dá entre a entidade de Exu e a demanda do fiel tem um papel fundamental para a compreensão desse universo de

---

não são esquecidas as especificidades e relações que cada personagem tem com o contexto histórico e social em que foi originado. Tal questão é levantada, por exemplo, por Jean-Pierre Vernant, que diz que a especificidade de uma figura, quaisquer que tenham sido os empréstimos ou transposições, surge como uma criação nova, muito diferente dos antecedentes invocados. (Ver VERNANT, Jean-Pierre. *A morte nos olhos – figuração do Outro na Grécia Antiga – Ártemis e Gorgó*). No entanto, essas especificidades não serão levantadas aqui. Será apenas considerada a função psicológica da figura de Hermes (baseada nos elementos comuns que ele tem com Exu) no campo religioso da Umbanda.

símbolos. O termo “demanda”<sup>211</sup>, utilizado pelos umbandistas, designa de maneira não muito explícita os males que uma pessoa envia para outra através de trabalhos maléficos ou de outros expedientes excusos. As demandas giram, de modo geral, em torno de problemas físicos (distúrbios na saúde), desequilíbrios afetivos e comportamentais, necessidades financeiras.

Os Exus possuem importância fundamental a nível do exercício da demanda, pois são eles que encarnam os conflitos existentes na vida cotidiana de cada um, “são eles os representantes da “arraia-miúda” dos “zé-ninguém” que para vencer na vida só lhes resta a força de expedientes muitas vezes ilegítimos e condenados.”<sup>212</sup>

Saltando do Olimpo, onde o mal não fazia parte do panteão, pois todos os deuses eram concebidos como sendo portadores de ambigüidades, ou seja, possuíam aspectos negativos e positivos, e de onde habitava Hermes, que mesmo com suas façanhas malignas não era considerado inferior nem demoníaco, aterrisaremos no terreiro de Umbanda onde se pode observar os Exus ouvindo as vozes aflitas dos fiéis solicitando sua ajuda.

Se Exu, diferentemente de Hermes-Mercúrio, ocupa uma posição inferior no panteão na avaliação dos intelectuais estudiosos do assunto, das confederações umbandistas e de outras religiões, sua função psíquica permanece a mesma, por ser ela arquetípica. Diz Montero que:

Quando se passa do discurso teológico para o que acontece no dia-a-dia dos terreiros, essa ambigüidade assume contornos mais nítidos, desarrumando essa hierarquia espiritual tão bem montada. Justamente na medida em que os exus encarnam miticamente a possibilidade de rebelião,

---

<sup>211</sup> MONTERO, Paula. *Da doença à desordem – a magia na umbanda*, p. 231.

<sup>212</sup> MONTERO, Paula. *Da doença à desordem – a magia na umbanda*, p. 240.

de inversão da ordem do mundo, eles são muito valorizados e queridos pelos adeptos (...) <sup>213</sup>.

Pode-se ler essa “inversão da ordem do mundo”, psicologicamente, como a consciência sendo afetada por outras estruturas arquetípicas. Para a consciência que busca novas maneiras de se relacionar com o mundo, seja com a mulher do seu amigo, com o emprego do colega, ou com qualquer outra atitude que a ideologia cristã julga como o mal, “a ética é a ética da situação.”<sup>214</sup> Para Hillman, a ética da situação permite ao indivíduo mover-se de acordo com a constelação assim como ela está dada, e não como ela deveria estar, de maneira que para consciência puer, aquela consciência rebelde que quer inovar, nenhuma situação torna-se errada ou impossível. Há sempre um caminho, uma solução.

Também nesse sentido a médium D.Vina fala a respeito dos trabalhos que são feitos por Exu e pela Pombagira, e que de forma geral são vistos como degradantes e desprovidos de moral:

(...) O trabalho feito pela Pombagira se refere a um potencial de mais liberdade que tem a entidade. Não porque ela vai ganhar uma cachacinha aqui, e vai derrubar o outro ali. A Pombagira age dessa maneira porque é a visão dela, pelo que nos conta ela foi mulher de vida. Como a visão dela poderia ser igual a de um Preto-velho igual ao Pai João, não tem lógica dizer isso. Ela com certeza deve ver as coisas com mais facilidade, é muito fácil para ela fazer sorrir do que de chorar hoje para conseguir amanhã. Por exemplo, o que a pessoa está buscando? Ela está a fim de viver, está de saco cheio. Aí ela pede a Pombagira para dar uma força para jogar tudo por alto. Será que ela que está errada, ou é você que está

<sup>213</sup> MONTERO, Paula. *Da doença à desordem* – a magia na umbanda, p. 202.

<sup>213</sup> HILLMAN, J. *O livro do puer* – ensaios sobre o arquétipo do puer aeternus, p. 168

<sup>214</sup> HILLMAN, J. *O livro do puer* – ensaios sobre o arquétipo do puer aeternus, p. 168

pedindo errado? O Pai João vai orientar a pessoa para o amanhã. Mas a pessoa não quer isso, ela acredita no seu hoje, e não no amanhã.<sup>215</sup>

Pode-se observar pelo relato a inversão da ordem como ela está dada, como fala Hillmann, a busca por uma situação nova, que possa romper com a relação que o indivíduo vem estabelecendo consigo mesmo e com sua vida. Exu, como consciência puer, abrirá os caminhos para a alteração da situação, para a transformação tanto de quem enviou a demanda como para quem a recebeu. Pode-se, então, compreender a demanda como caminho de individuação, como a psique tentando chegar à sua finalidade, pois todo pedido, toda situação está sempre voltada para um ponto. O que irá acontecer com o amigo que perdeu a mulher, isto é uma outra história, é a história do destino dele, do seu processo de individuação. O ato de trair está presente desde o nascimento do indivíduo, quando é rompida a promessa cósmica de que ele seria sempre protegido, alimentado e amado sem o menor esforço. A sua saída do paraíso do útero materno é a primeira grande traição. A promessa era uma mentira. A criança terá quer gritar, chorar, adoecer, se submeter, mentir, agredir, para obter as coisas de que necessita, tanto aquelas referentes às suas necessidades físicas como as de natureza afetiva. Essa primeira traição é imensamente dolorosa e mítica, tanto que está descrita em vários mitos, como por exemplo na Bíblia quando da expulsão de Adão e Eva do paraíso.

Mas Aldo Carotenuto irá propor a conexão entre traição e revelação, se referindo às grandes traições presentes no Antigo e Novo Testamento - a expulsão de Adão e Eva do paraíso, a de Lúcifer do Reino de Deus, a traição do amor de Deus a Jó, a traição de Judas a Jesus e a traição de Deus ao seu próprio filho, levando-o à crucificação. Segundo Carotenuto, todas essas traições foram necessárias em prol de um bem maior, o de se tomar consciência do projeto da existência de colocar o indivíduo diante dele mesmo, o que parece que só na traição se torna

<sup>215</sup> Entrevista realizada com a médium D.Vina, no terreiro do Bairro Costa Carvalho, o qual recebe o seu



possível. Carotenuto propõe que o ato de trair é ambíguo, pois apesar de ele vir sempre acompanhado de extremo sofrimento, sentimento de abandono, humilhação, desrespeito, também revela a autenticidade do indivíduo: “é essa ambigüidade que nos permite afirmar que se pode “trair” sem *trair*, faltar a um pacto, mas em nome de uma fidelidade mais alta ou mais profunda”<sup>216</sup>, ou seja, a fidelidade ao si mesmo, a única fidelidade que permite o processo de individuação.

Exu é interpretado pelo umbandista Antônio de Alva, como o “povo traidor.”<sup>217</sup> Dentro da linha de pensamento adotada pode-se especular que traição está sendo praticada por esse “povo” e a quem está sendo dirigida. O princípio da individuação, a arte de se tornar a ser o que se é, não é encorajada pela lógica coletiva que é voltada para a manutenção da uniformidade e que vê na diversidade e na diferenciação uma grande ameaça. Pode-se pensar nesse “povo traidor”, então, como princípio que individualiza, que diferencia. Em os *Nago e a Morte*, Juana Elbein informa que “todas as porções da existência diferenciada, só podem existir e expressar-se por possuir, por estar “acompanhados”, por seu *Esù*, seu princípio de vida individual, seu elemento dinâmico.”<sup>218</sup> Individualizar pressupõe uma individualidade genuína que é conquistada à custa dos confrontos que se vão tecendo contra o que é homogêneo, e só conquista esta autonomia quem é capaz de trair, traição aos modelos vingentes, aos padrões estabelecidos. O “povo traidor” consegue a um custo bem alto, o da exclusão, da marginalidade, manter sua originalidade: os fiéis depositários dos valores das raças que construíram a “cultura vulgar”<sup>219</sup> (o povo pobre das raças indígena, branca e negra), a que já se referiu Darcy Ribeiro. Exu, “o povo traidor”, “o povo da rua”, traiu o modelo genocida, copiado de modelos europeus e americanos. A ética de Exu é a ética que deve permanecer fiel ao princípio de vida individual, ou seja, a ética cujo

<sup>216</sup> CAROTENUTO, Aldo. *Amar e trair* – quase uma apologia da traição, p. 27.

<sup>217</sup> ALVA, Antônio de. *O livro dos exus*, p. 17.

<sup>218</sup> SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nago e a morte*, p. 181.

<sup>219</sup> RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros* – 1. Teoria do Brasil, p. 143.

compromisso é o de manter a identidade própria, mesmo que o coletivo rejeite o indivíduo, ou grupo, por ser o que realmente ele é.

## 5 A velha ética e a projeção da sombra

Erich Neumann chama de “velha ética”<sup>220</sup> ocidental a todos os mais diversos ideais do homem que implicam na absolutização de valores que são postos como “devidos”, e localiza dentre suas diversas fontes, considerando-as como as mais vigorosas, a ética judeu-cristã e a grega. Nessa ética estariam os paradigmas do santo ou do sábio, do nobre ou do bom. O autor considera como traço fundamental dessa ética a “negação do negativo,” sendo sua formação possível por meio da tendência da consciência à unilateralidade, pela absolutização do valor ético, que exclui os grupos com propriedades que contradizem este valor.

A velha ética causou conseqüências psíquicas sobre as pessoas tanto através da supressão, ou seja, do desligamento realizado pelo ego consciente dos valores que se contrapõem à ordem, eliminando todas as tendências que contradizem a lei, o que provoca o sofrimento; ou através da repressão que é a forma mais freqüente pela qual a velha ética impõe os seus valores. Diz Neumann:

Na repressão, os conteúdos reprimidos e excluídos, as partes da personalidade que contradizem o valor ético, perderam a relação com o sistema da consciência, são inconscientes ou esquecidos, ou seja, o ego nada sabe de sua presença. Por isso, os conteúdos reprimidos, diversamente do caso da supressão, são retirados do controle da consciência, são inconscientes ou esquecidos,

<sup>220</sup> NEUMANN, Erich. *Psicologia profunda e nova ética*, p. 16.

funcionam independentemente dela, e como mostrou a psicologia profunda, levam subterraneamente uma vida autônoma e eficaz, que é fatal tanto para o coletivo como para o indivíduo.<sup>221</sup>

O que permanece inconsciente é a sombra, e o que é demonstrado no mundo externo é a persona, ou seja, a personalidade aparente. E é através da persona que o indivíduo se esconde. Segundo Neumann, o ego recebe a recompensa do reconhecimento ético coletivo justamente à medida que consegue a identificação com a persona, a personalidade aparentemente coletivizada, pois essa personalidade é a expressão do acordo com os valores do coletivo.

A sombra é o outro lado, é a “expressão da própria imperfeição e terrenidade, é o negativo que não se harmoniza com os valores absolutos.”<sup>222</sup> O ego, identificado com a persona, fica de acordo com os valores reconhecidos pela cultura e não mais se sente apenas como portador da luz da consciência do conhecimento humano, mas também como portador da luz moral do mundo dos valores. O ego cai, então, numa inflação perigosa que consiste na injustificada identificação de um valor muito pessoal, a saber, do ego, com um valor suprapessoal, oriundo do inconsciente, identificação que leva o indivíduo a esquecer a sua sombra.

A finalidade da velha ética consiste na exigência de que o ser humano deve ser nobre e bom, disponível a servir, ser piedoso, fiel, corajoso, devoto a Deus, racional. Suprimindo ou reprimindo os componentes negativos, a concepção da velha ética se torna dualista. Reconhece um mundo contrário de luz-treva, divide a existência em dois hemisférios de puro e impuro, bom e mau, Deus e diabo, e aponta ao homem seu dever neste mundo, dualisticamente dividido. A velha ética, portanto, repousa sobre a cisão dos opostos.

<sup>221</sup> NEUMANN, Erich. *Psicologia profunda e nova ética*, p. 18.

<sup>222</sup> NEUMANN, Erick. *Psicologia profunda e nova ética*, p. 23.

As forças e conteúdos reprimidos se tornam regressivos e negativamente se revigoram, não sendo raro que uma pequena raiva, que não entrou na consciência, converta-se em acesso de furor ou depressão. A consciência individual ou coletiva, tentando afastar os sentimentos de culpa por esconder um lado seu, atua através da projeção da sombra. A sombra, que está em contradição com os valores, não pode ser aceita como parte da própria estrutura projetada, sendo assim combatida, punida e extirpada - sendo vista fora de si mesma, no estranho, no fora.

A forma da velha ética de eliminar o sentimento de culpa e de excluir as forças negativas proibidas constitui um grande perigo para a humanidade, pois ela passa a adotar o expediente psicológico do bode expiatório. A psicologia do bode expiatório é uma tentativa de solucionar os conflitos inconscientes, redimindo o coletivo.

## 6 Exu – o bode expiatório

Identifica Liana Trindade que a figura de Exu está geralmente relacionada com a marginalidade social e com a escravidão, ou ainda, está relacionada a escravo de santo e diabo. Diz o autor:

Exu é visto pela ideologia dominante como um perigo sempre latente de oposição à ordem, pois a sua prática nos tempos atuais desperta na memória coletiva a reprodução do passado escravocrata. A configuração de Exu-negro-diabo simboliza a magia do negro revivendo as práticas mágicas dos escravos contra os senhores. Tais imagens estão associadas ao mito bíblico em que o diabo é a figura do desafio ao poder estabelecido.<sup>223</sup>

Exu, como bode expiatório, recebe a projeção da sombra demoníaca do ego cristão e da sociedade branca e capitalista na sua

<sup>223</sup> TRINDADE, Liana. Exu – reinterpretções individualizadas de um mito. *Religião e sociedade*, n. 8, p. 31.

ganância por poder. O mecanismo de projeção da sombra alivia a culpa do ego pelas atrocidades cometidas, deixando a consciência feliz. Tal situação pode ser ilustrada por alguns tipos de demandas que as pessoas fazem a Exu, associando aquela entidade ao diabo, capaz de prejudicar os outros e fazer maldades. Assim informa a médium D. Joana:

Quando voce vai pedir alguma coisa que é para prejudicar algum irmão, alguma irmã, alguém, você está usando aquela entidade, você está atrasando o nível daquela entidade. Porque a entidade de Exu e da Pombagira não são entidades do mal. Eles são apenas defensores. Eles não fazem para ninguém, eles não querem destruir ninguém. Eles querem é evoluir. Quanto mais bem eles fizerem, maior será seu desenvolvimento.<sup>224</sup>

Assim, as observações de Liana Trindade fazem sentido (citadas no primeiro capítulo), quando ele relata que seus informantes disseram que “o diabo não é mau, os homens é que fazem o mau.” Uma questão importante, inerente a tal assunto, deve ser colocada. As pessoas que geralmente procuram a linha esquerda pedindo às entidades para prejudicar alguém, ou fazer malefícios não conhecem a verdadeira Umbanda, o que faz que tal religião seja usada por médiuns e pessoas mal intencionadas. D. Joana assim informa:

A Umbanda é uma religião que você nunca sabe quando ela está sendo usada como verdade ou quando ela está sendo usada como mentira. Quando há relamente uma entidade, fazendo a caridade, praticando o bem ao próximo ou está ali uma farsa. Isso pode muito bem acontecer ali. (...) Tem pessoas que são capazes disso, tem pessoas que têm muita

<sup>224</sup> Entrevista realizada com a médium D. Joana, no Bairro Bela Aurora.

facilidade de mentir, sem deixar expressão nenhuma.<sup>225</sup>

Tal informação diz respeito à discriminação e às idéias pré-concebidas que se tem em relação a esse culto afro-brasileiro. Ela confirma a relação que facilmente se estabelece entre negro, pobreza e feitiçaria, conforme já foi apontado. Se tal idéia já está pré-concebida no imaginário popular, fica bastante fácil utilizar tal crença religiosa para outros fins, que não aqueles que a religião da Umbanda propõe.

Mas se o diabo, o mau, é o “Povo da Rua” que tramou contra o senhor branco e crente em Deus, a psicologia irá propor a inversão dos fatos, ou melhor, a inversão da fantasia elaborada a partir da persona bondosa e pura. Quem fez um verdadeiro massacre, destruindo tudo, inclusive a dignidade dos negros, foi a sociedade autoritária-branca-cristã. Como diz Paulo Botas, “em vez de estimatizar o branco, que foi o negreiro, ou seja, o traficante de negro, a sociedade prefere discriminar a vítima”.<sup>226</sup> Assim, não suportando entrar em contato com a sombra, esta sociedade vê em Exu a contra-ordem, o filho rebelde na sua luta contra o senex, o senhor da ordem, veiculado através dos valores morais da Umbanda.

Estas duas polaridades ordem/contra-ordem, mal/bem ou Deus/diabo também se dão no espaço social brasileiro, quando Roberto Da Matta identifica o indivíduo ou coletivo transitando entre o mundo da “rua” e o mundo da “casa”. Em “casa” (do casal, da família) seu comportamento seria marcado pelo conservadorismo e por um discurso moralizante, na rua ele seria mais ousado, mais liberto da moral, seu discurso poderá ser contraditório. E é claro, o mundo da “rua” é onde vivem os malandros, os pilantras e os marginais em geral. Assim, diz o autor, nada é pior do que:

<sup>225</sup> Entrevista realizada com a médium D. Joana, no Bairro Bela Aurora.

<sup>226</sup> BOTAS, Paulo. *A carne do sagrado*, p. 19.

(...) um de nós ser tratado como “gente comum”, como “zé povinho sem eira nem beira”. Nada mais dramático para alguém de “boa família” do que ser tomado como “moleque de rua”, ou para uma moça ser vista como uma “mulher da vida” ou alguém que pertence ao mundo do movimento e do mais pleno anonimato<sup>227</sup>.

Esta configuração sócio-espacial condiz com a cisão psíquica do arquétipo. A “rua”, o “fora”, é o lugar onde a personalidade se vê livre das amarras impostas pela ordem social e pode mais facilmente deixar vazar seus desejos inconfessos. Os “bons pais de família”, independentemente de qualquer instituição, freqüentam a “rua”, seja ela real, ou construída na imaginação através da fantasia, mas sempre retornam para “casa” através da persona. Pode-se observar, então, que o Brasil é uma sociedade dividida em dois domínios e éticas, de tal modo que há uma celebração da ordem e da desordem – por um lado festividades da pátria, ritos de posse a cargos públicos e por outro o carnaval, ritos religiosos de possessão.<sup>228</sup>

No entanto, é preciso observar como a dicotomia apontada por Da Matta, reflexo da projeção da sombra, pode se transformar numa cruel discriminação ao “povo da rua”, mas que anuncia com todo vigor, através de sua persona, que o Brasil é o país da diversidade, da alegria, da solidariedade. Na análise que Marilena Chaui faz do mito fundador do Brasil<sup>229</sup>, ela relata duas pesquisas feitas sobre a auto-representação que o brasileiro tem de si mesmo. Aponta Chaui que há uma crença generalizada de que o Brasil: é um dom de Deus e da natureza; tem um povo pacífico,

<sup>227</sup> MATTA, Roberto Da. *A casa e a rua*, p. 63.

<sup>228</sup> MATTA, Roberto Da. *A casa e a rua*, p. 115-116.

<sup>229</sup> Marilena Chaui define mito fundador como “aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e idéias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo. (...) A fundação se refere a um momento passado imaginário, que se mantém vivo e presente no curso do tempo, isto, é, a fundação visa a algo tido como perene (quase eterno) que traveja e sustenta o curso temporal e lhe dá sentido”. CHAUI, Marilena. *Brasil – mito fundador e sociedade autoritária*, p. 9.

ordeiro, generoso, alegre e sensual, mesmo quando sofredor; é um país sem preconceitos; desconhece a discriminação de raça e de credo, praticando a mestiçagem como padrão fortificador da raça; é um país acolhedor para todos que querem trabalhar, e que aqui só não progride quem não quer trabalhar, não havendo discriminação de classes e nem repúdio à vagabundagem; e o que falta ao Brasil é tecnologia de ponta e moeda forte, com as quais o Brasil sentar-se-á à mesa dos donos do mundo.<sup>230</sup>

Essa auto-imagem está certamente tomada por uma inflação egóica totalmente embuída de um ideal de si mesmo, superior e iluminado, o que naturalmente faz gerar um enorme esforço da energia psíquica para manter essa persona hiperinflada. No entanto, essa auto-representação resolve a tensão real produzindo contradições que passam despercebidas. É assim que, diz Marilena Chaui, alguém pode afirmar que os índios são ignorantes, que os negros são indolentes, os nordestinos são atrasados, os portugueses são burros, as mulheres são naturalmente inferiores, mas simultaneamente declarar que se orgulha de ser brasileiro porque somos um povo sem preconceito e uma nação nascida da mistura de raças. Pode-se também conceber que causa indignação: a existência de crianças de rua, as chacinas dessas crianças, o desperdício das terras não-cultivadas e os massacre dos sem-terra, mas ao mesmo tempo, afirma-se com orgulho que o brasileiro é um povo pacífico, ordeiro e inimigo da violência. Enfim, diz Chaui, é essa representação que “permite que uma sociedade que tolera a existência de milhões de crianças sem infância e que, desde seu surgimento, pratica o *apartheid* social possa ter de si mesma a noção positiva de uma imagem fraterna”.<sup>231</sup>

Essa auto-representação positiva a que se refere Marilena Chaui cria notadamente a necessidade de se eleger um bode expiatório que possa ser apontado como culpado quando algum arranhão macula esta auto-imagem concebida à luz da perfeição. Não é à toa que Exu é a expressão da própria imperfeição e terrenidade, do negativo que não se harmoniza com os valores absolutos. No entanto, a figura de Exu é um símbolo

<sup>230</sup> CHAUI, Marilena. *Brasil - Mito fundador e sociedade autoritária*, p. 8.

<sup>231</sup> CHAUI, Marilena. *Brasil - Mito fundador e sociedade autoritária*, p. 8.

religioso que atua como intermediário, agrupando os processos inconscientes e os situando, aos poucos, discriminadamente no nível consciente.<sup>232</sup> O que faz com que ele se configure como o bode expiatório é a incapacidade da consciência coletiva de funcionar no padrão de alteridade, o qual está a serviço da dialética dos opostos. Na alteridade, que para Carlos Byington é um dos ciclos do desenvolvimento da personalidade, “o ego se torna capaz de vivenciar o Todo, que engloba o Ego e o Outro, sem perder seus limites dentro do todo.”<sup>233</sup>

Exu, apesar de representar a psicologia do bode expiatório para outras religiões, que mandam o diabo para o inferno, como na igreja católica, ou o convocam para ser expulso como fazem os evangélicos, na Umbanda tem um espaço sagrado reservado para si - a Quimbanda. Se Exu se configura como a posição unilateral do símbolo naquelas religiões, o que leva ao fanatismo, à exclusão, à discriminação, projetando na realidade sua própria sombra na religião afro-descendente, na Umbanda/Quimbanda existe a possibilidade dos símbolos atuarem dialeticamente, o que conduz à alteridade.

O Preto-Velho, arquétipo do Velho Sábio, o senex portador da ordem, da sabedoria conseguida a custo do sofrimento, quando autoriza a virada da mesa convidando o “povo da rua” para descer no terreiro de Umbanda, expressa neste momento, por excelência, o reconhecimento da totalidade do indivíduo. O terreiro, espaço sagrado, se torna o templo onde o ser humano pode viver sua inteireza e sua humanidade, ambígua, ambivalente, frágil. Não é à toa que mete medo, assusta e constrange.

O que fica evidenciado é que ainda não foi possível regenerar a história no sentido de revertê-la ou limpá-la, não foi possível libertar as gerações do padrão coletivo.<sup>234</sup> Parece, ainda, que a velha ética judaico-

<sup>232</sup> BYINGTON, Carlos Amadeu. *Desenvolvimento da personalidade – símbolos e arquétipos*, p. 42.

<sup>233</sup> BYINGTON, Carlos Amadeu. *Desenvolvimento da personalidade – símbolos e arquétipos*, p. 32.

<sup>234</sup> HILLMAN, James. *O livro do puer – ensaios sobre o arquétipo do Puer Aeternus*, p. 19.

cristã, a que se referiu Neumann se recusa a sair de campo, colocando o indivíduo moderno em perigo pela tendência à divisão, que é uma consequência de sua visão dualista do mundo e dos valores.

## 7 Zé Pilintra e a persona da cultura brasileira

Gambini<sup>235</sup> irá dizer que, em qualquer época, o ser humano tem dois lados como possibilidade latente: o canalha e o homem bom. Ao se ver essas polaridades num indivíduo, fica mais fácil achar sua causa, mas quando se analisa num país inteiro é complicado saber o que foi que engendrou, cristalizou e estabeleceu essa situação. Zé Pilintra representa o protótipo do canalha brasileiro através de sua persona: homem bem apessoado, bem vestido, bom de conversa, amigo de todos. Essa persona é bem expressa através da fala de Lucy Dias:

“...Eu sou o orgulho de não ter sentimentos, sou a inércia primitiva do país, não sou a burguesia nem classe nenhuma, eu sou a pasta essencial de tudo que é feito, sou a história paralítica do Brasil, tenho a grandeza da vista curta, a beleza dos interesses mesquinhos, tenho a sabedoria dos porcos, das toupeiras e dos roedores. Não permitirei que se implante aqui nenhuma nova ordem com cheiro de práticas modernas de anglosaxões. Eu defenderei minhas tradições e meus privilégios... Eu sou nacionalista, tenho raízes, sou indestrutível! O canalha brasileiro é antes de tudo um forte. Eu sou o canalha brasileiro!” Arnaldo Jabor escreveu “O monólogo do canalha brasileiro”, espécime que atravessa toda a nossa

<sup>235</sup> DIAS, Lucy. GAMBINI, Roberto. *Outros 500 – uma conversa sobre a alma brasileira*, p. 152.

história desde o descobrimento, cria as leis no período colonial, enriquece com o tráfico de escravos, hoje tira seus dólares do país no auge da crise, comanda a máfia dos fiscais, falsifica remédios, constrói prédios com areia de praia, garfa a merenda escolar das crianças... Enfim, seu currículo é “respeitável”, criador e criatura de nossa endêmica corrupção nacional.<sup>236</sup>

A persona, pois, do Zé Pilintra, corresponde à couraça, ao uniforme, por trás do qual e no qual o indivíduo e o coletivo se escondem, e com frequência não só do mundo mas também de si mesmo. Por detrás dessa persona permanecem invisíveis o que é obscuro, singular, desviante, secreto e misterioso. Neumann irá dizer:

O ego recebe a recompensa do reconhecimento ético coletivo justamente à medida que consegue a identificação com a persona, a personalidade aparente coletivi-zada, pois essa personalidade aparente é a expressão do acordo com os valores do coletivo.<sup>237</sup>

Se a persona exclui, sob a autoridade da consciência, um bom número de componentes psíquicos, que em parte são reprimidos no inconsciente e em parte são controlados pelo ego e conscientemente mantidos afastados da personalidade, seria interessante pensar como foi que essa persona ingrata se instalou e se estabeleceu tão fortemente no país. A partir de Gambini<sup>238</sup> poderíamos dizer que foi devido ao complexo

<sup>236</sup> DIAS, Lucy. GAMBINI, Roberto. *Outros 500* – uma conversa sobre a alma brasileira, p.149. A citação que Lucy faz de Arnaldo Jabor foi extraída da Folha de São Paulo, de 10 de dezembro de 1998, intitulada “O monólogo do grande canalha brasileiro”.

<sup>237</sup> NEUMANN, Erch. *Psicologia profunda e nova ética*, p. 21.

<sup>238</sup> DIAS, Lucy. GAMBINI, Roberto. *Outros 500* – uma conversa sobre a alma brasileira, p. 153-155.

de inferioridade do brasileiro. O sentimento de inferioridade vem da infância, um sentimento de menos valia, de não ter importância, de ter sido abandonado, não ter sido reconhecido em suas qualidades genuínas, de ter sido desprezado. A paternidade da cultura brasileira conta com tudo isso, como já foi visto. O complexo de inferioridade gera desconfiança, uma postura de descrédito, de desesperança. Uma quase certeza de que “tudo vai acabar em ptzza”, expressão popular bem comum e que denota a descrença na ética e na execução das leis no país.

Mas se é só muito recentemente que essa situação vem se revertendo, com as denúncias, a indignação do povo, a cobrança em mandar para o xilindró todos aqueles que foram descobertos até agora portando o arquétipo do canalha, é preciso voltar a atenção para o Zé Pilintra da Umbanda. Essa entidade não tem a menor preocupação em si esconder sob a figura de outra entidade qualquer. Ele assume seu anti-heroísmo. Ele revela tanto a persona da cultura brasileira, como descaradamente, a sua própria canalhice.

No entanto, como foi visto no primeiro capítulo, ele é convocado a ajudar, a curar. Nesse terreiro ele não irá para a prisão. A ele são levadas oferendas, são dedicados pontos cantados. Libertando novamente o símbolo de sua função social, pode-se compreender a partir da psicologia que invocar o arquétipo do canalha é reconhecer essa dimensão humana dentro de si mesmo. Se há o reconhecimento desse aspecto anti-heróico e ele é chamado, é porque o indivíduo que o convoca sabe da existência do outro, do seu oposto. O devoto tem a possibilidade de reconhecer que “eu sou igual a este aí”. Essa atitude psíquica se reflete na ampliação da consciência, e isso é terapêutico. E pelo que se pode observar é que essa capacidade psíquica de reconhecer o herói e o anti-herói como tendo funções específicas mas coexistentes está presente nas pessoas que ora pedem pela ajuda de Zé Pilintra, e em outro momento recorrem ao Preto-velho. Esta atitude, a partir de Neumann, possibilita o surgimento de uma nova ética, uma vez que força o ego segue uma nova orientação que fica acima do bem e do mal. Nessa nova orientação, diz Neumann:

(...) está contida uma auto-revelação da divindade que de uma vez por todas elimina a ingenuidade da imaginação ética que separa e cinde o mundo de Deus em luz e treva, puro e impuro, sadio e doentio. O criador da luz e da treva, do bom e do mau impulso, da saúde da doença apresenta-se, na sua numinosa ambigüidade, ao homem moderno numa impenetrabilidade perante a qual a orientação da velha ética fica manifesta como uma posição demaisadamente segura de si e infantil.<sup>239</sup>

## 8 Exu Fêmea – o arquétipo da Prostituta Sagrada

Exu Fêmea, a Pombagira, mulher de Sete Exus, também é fonte de forte polêmica dentro da Umbanda/Quimbanda. Segundo Rivas Neto é preciso ter cuidado com aqueles tipos de pombagiras, aquelas “verdadeiras mariposas do astral inferior”, em verdade, uma “velha feiticeira” que comanda a zona astral pesada e baixa onde predominam as intrigas, a ambição, a vaidade, o orgulho, a luxúria. E haja sexo!”<sup>240</sup> Para Pombagira qualquer desejo pode ser atendido, ela não coloca limites à fantasia humana.

Apesar de tão temida sua presença é uma constante nos terreiros e seus serviços muito solicitados, principalmente aqueles que dizem respeito à vida amorosa e à esfera da sexualidade. Comenta Reginaldo Prandi que “estudar os cultos da Pombagira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã.”<sup>241</sup> Diz ainda este autor que Dona Pombagira pode ser encontrada nos espaços não-religiosos da cultura brasileira: nas novelas de

<sup>239</sup> NEUMANN, Erich. *Psicologia profunda e nova ética*, p. 109.

<sup>240</sup> NETO, Rivas. *Lições Básicas de Umbanda*, p.166.

<sup>241</sup> PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé*, p. 141.

televisão, no cinema, na música popular, nas conversas do dia-a-dia. De fato, parece que a Pombagira é das faces inconfessadas do Brasil, como aponta Prandi, que camuflada pela mídia e pelas empresas que tentam vender seus produtos invade as bancas de revistas, os outdoors, as propagandas, as novelas, os grupos de pagode, exibindo mulheres praticamente nuas, com olhares sensuais e provocadores, beirando em muitos momentos, a pornografia.

Anthony Giddens<sup>242</sup>, no seu estudo sobre sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas observa que a revolução sexual nos últimos trinta, quarenta anos se refere à autonomia sexual feminina que acabou por libertar a sexualidade do círculo crônico de gravidez e parto. A inserção do prazer sexual tornou-se um elemento-chave na manutenção ou dissolução dos relacionamentos. Giddens relaciona essa busca pelo prazer erótico com a questão de identidade sexual, com a construção de um eu que se interroga continuamente e cujas perguntas são transpassadas pelos movimentos do erotismo na história, englobando o passado, o presente e o futuro.<sup>243</sup>

É um consenso que a sexualidade brasileira sofreu forte influência do cristianismo o que levou na Umbanda ao aparecimento de duas figuras femininas bastante ambíguas – de um lado a Pombagira, o arquétipo da Prostituta, do outro Iemanjá, sincretizada com Nossa Senhora, representante do arquétipo da Grande Mãe. Que o macho típico brasileiro tem uma mulher em “casa” e outra na “rua” não é novidade. O que é importante observar psicologicamente é o porque do paradoxo, por que é tão difícil, de forma geral, para o indivíduo aceitar em si essas ambivalências – ser uma “boa mãe”, e à noite se vestir à Pombagira, beber e gargalhar como ela e se deliciar com os prazeres do sexo.

Giddens aponta que nas sociedades não-ocidentais a arte erótica era uma “especialidade feminina, cultivada por concumbinas, prostitutas ou membros de comunidades religiosas.”<sup>244</sup> O ideal era se realizar

<sup>242</sup> O autor faz remonta a questão da revolução da sexualidade feminina desde o séc. XIX. GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade*, p. 15-16.

<sup>243</sup> GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade*, p. 41.

<sup>244</sup> GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade*, p. 73-74.

sexualmente, presumindo o desaparecimento da distinção entre as mulheres respeitáveis e aquelas que não tinham uma vida social ortodoxa. Sobre essa possibilidade de viver vida sexual em sua plenitude também comenta Monique Augras<sup>245</sup> sobre o poder procriador da mãe, como as *Awon Iyá wa*, que são andróginas na simbologia iorubá chegando a assustar por sua inteireza. Ela tem o poder dentro de si, não precisa de ninguém, é um ser redondo, primordial, esférico, contendo todas as oposições dentro de si. Ela tem o Bem e o Mal, dentro dela, há a feitiçaria e a antifeitiçaria. Verifica, ainda, esta autora que nas casas tradicionais de Candomblé permanecem vivos os valores referentes ao poder das mães ancestrais, cultuando a aterrível *Iyá mi Oxorongá*, ao lado das Iabás, ou seja, das Rainhas, nome dado às divindades femininas. Estas são descritas no Candomblé brasileiro não apenas como mães, mas também como esposas e amantes. Diz Monique Augras que na Umbanda a entidade feminina perdeu essa inteireza. A orixá Iemanjá sofreu forte moralização, ficando reservados à Pombagira os aspectos sexuados do poder feminino, no entanto devolvendo-a ao império da marginalidade.<sup>246</sup>

Já Neumann, sobre a questão da sexualidade cindida, diz que só se pode compreender um arquétipo a partir de outro arquétipo. Assim, quando se fala do arquétipo da Terra, inevitavelmente há uma referência ao arquétipo do Céu. O da Terra se refere a tudo que está embaixo e abaixo, que é escuro, úmido, fértil, corpóreo, tangível, material, pesado, estático, ao passo que o simbolismo oposto, o Céu, se refere ao que está acima, que é superior, que é leve, claro, masculino, ativo. Em consequência, tudo que pertence ao mundo masculino se identifica com o Céu, projetando o mundo mau na Terra, no feminino. No entanto, aponta o autor que o homem ocidental, com sua educação científica, relega tais símbolos a um atavismo fora de moda. Mas, “se o cientista moderno já não se orienta por categorias simbólicas de Terra e Céu, pode nossa

<sup>245</sup> AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-Gira : transformações e símbolos da libido. IN: AUGRAS, Monique. *Candomblé* – religião do corpo e da alma, p. 18.

<sup>246</sup> AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-Gira : transformações e símbolos da libido. IN: AUGRAS, Monique. *Candomblé* – religião do corpo e da alma, p. 40.

consciência moderna prescindir de conceitos tais como Natureza e Espírito, estático e dinâmico?”<sup>247</sup>

Para Neumann, a depreciação da Terra, a hostilidade para com a Terra, medo da terra, são todos, do ponto de vista psicológico,

(...) a expressão de uma consciência patriarcal fraca que não conhece outro modo de ajudar a si mesmo a não ser fugir violentamente do domínio fascinante e avassalador do Terreno. Pois sabemos que a projeção arquetípica do masculino, experencia, não sem justiça, a Terra como o Feminino, criador de inconsciente, embaralhador de instintos, e portanto, perigoso.<sup>248</sup>

O medo, portanto, do feminino, é o medo do inconsciente, do caótico, do que não tem limite e que é expresso através do arquétipo da alma. A alma porta o caráter de transformação que tem o feminino, ao contrário do arquétipo da Grande Mãe que se refere ao caráter elementar, à tendência conservadora da psique. O caráter de transformação do feminino, a alma, coloca a personalidade em movimento, faz com ela se modifique e a leva à transformação.<sup>249</sup> Para Neumann, o arquétipo da alma gera movimento e inquietação, “por isso ele não será vivenciado pela consciência como estritamente positivo”.<sup>250</sup>

Na Umbanda, a Pombagira como figura da alma vai se opor à Preta-velha, à Cabocla e a Iemanjá, opondo-se, pois, às figuras que simbolizam a Grande Mãe. A Pombagira, portanto, se configura como um arquétipo da alma, gerador de incertezas, das várias possibilidades, do

<sup>247</sup> NEUMANN, Erick. O medo do feminino - e outros ensaios sobre a psicologia feminina, p. 162-163.

<sup>248</sup> NEUMANN, Erick. O medo do feminino - e outros ensaios sobre a psicologia feminina, p. 167.

<sup>249</sup> NEUMANN, Erich. *A grande mãe* – um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente, p. 38.

<sup>250</sup> NEUMANN, Erich. *A grande mãe* – um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente, p. 40.



sucesso e do insucesso, das armadilhas, dos riscos que se tem de correr. Ela é, pois, dinamismo, ela retira a psique da imobilidade. É claro que tal situação trará desconforto.

Essa ansiedade pelo medo da alma se expressa sob a forma religiosa como o medo medieval dos demônios ou das bruxas, ou no caso da Umbanda, como o receio da Pombagira. Mas essas polaridades não existiam no pensamento dito primitivo das sociedades arcaicas, como diz Mircea Eliade. Havia uma Montanha ou uma Árvore Cósmica, que eram os meios concretos de acesso ao Céu, quando era possível ao Céu aproximar-se novamente da Terra. Para Eliade, o “êxtase do xamane recupera em grande parte a situação paradisíaca, (...) o xamane volta a ligar a Terra ao Céu; lá encontra-se de novo, face a face ao deus celeste e fala-lhe de viva a voz, como sucedia *in illo tempore*.”<sup>251</sup> Na modernidade estes mundos se rompem, e a psique ocidental se torna unilateral, o ego passa a se identificar apenas com o que é do alto, superior, iluminado.

O reino da Pombagira se encontra justamente no lado oposto, tem os pés fincados na terrenidade, no que é mundano. Ela habita as encruzilhadas, a soleira da porta que compartilha com Exu, mas seu território privilegiado é na verdade o cemitério, lugar liminar do dentro e do fora, “onde a rígida ordenação das sepulturas mal consegue disfarçar a intolerável desordem da morte”.<sup>252</sup> Maria Molambo que é também chamada Pombagira da Lixeira, recebe despachos nos locais próximos aos depósitos de lixo. Tanto ela, como Rosa Caveira, Maria Padilha, Rainhas do Cruzeiro e da Calunga, “reúne em si a escuridão, a sujeira, a desagregação, a presença da morte.”<sup>253</sup> A Pombagira habita portanto, as zonas sombrias dos instintos e das emoções, da energia do caótico, do demoníaco e do mal das profundezas do inferno.

<sup>251</sup> ELIADE, Mircea. *Mitos, sonhos e mistérios*, p. 73.

<sup>252</sup> AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-Gira : transformações e símbolos da libido. IN: AUGRAS, Monique. *Candomblé – religião do corpo e da alma*, p. 40.

<sup>253</sup> AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-Gira : transformações e símbolos da libido. IN: AUGRAS, Monique. *Candomblé – religião do corpo e da alma*, p. 40-41.

Diz Neumann que o horror do inferno cristão é somente um rebento posterior dessa situação arquetípica, na qual a humanidade projeta o lado sombrio do seu inconsciente no feminino negativo, mas o que ocorre na verdade é uma posição coletiva defensiva do ser humano, habitante de sociedades patriarcais (onde o indivíduo se identifica com o que é superior, com o que está acima), do caráter transformador da alma. Cabe lembrar, como já foi dito, o papel que tiveram as mulheres indígenas e negras na sociedade brasileira. Novamente, então, vemos o senex castrador da cultura brasileira, digerindo agora a sexualidade feminina.

Mas pode-se encontrar na Pombagira um símbolo religioso que conduz à consciência uma energia psíquica, que é capaz de resgatar o demoníaco, o caótico, sendo, pois, portadora de cura e de transformação. Aqui também não cabe julgá-la em termos morais. Sua ética é também uma ética da situação, como já foi visto em Exu, que conduz a uma determinada finalidade - a de entrar em contato com estas forças arquetípicas da libido sexual que o indivíduo/coletivo ocidental, não conseguindo vivê-la interiormente, projeta-as, fora de si. Esta projeção, agora sim, é feita sem nenhuma ética ou moral. Ela pode ser vista na promiscuidade, na violência contra as mulheres, no abuso sexual de crianças e adolescentes, no apelo pornográfico da televisão, das revistas, do cinema e das propagandas, na discriminação e marginalização do homossexualismo, e em todos os outros tipos de autoritarismo/patriarcalismo que decorrem de uma falta de contato com o arquétipo da alma, como a discriminação do trabalho feminino (salários menores e funções inferiores), e com mais força, ainda, do trabalho das mulheres negras, e com a exploração do trabalho infantil.

Sobre a pornografia que vem ocupando tão abertamente vários espaços, diz Rafael López-Pedraza que

(...) a psique coletiva está desesperadamente tentando dizer alguma coisa. (...) e ela nos faz perceber, e talvez aceitar que essa imensa proporção de pornografia na ruas também está dentro de nós,

em nossa psique. (...) Queremos sugerir que essas imagens pornográficas são arquetípicas, e que em nossa reação ao seu aparecimento no plano exterior, de maneira tão tremendamente concreta, podemos detectar o tamanho do papel que desempenham em nossa psique.<sup>254</sup>

Melhor é então procurar a alma, a Pombagira dentro de si, conversar com essa imagem e compreender seus desejos, para que não mais seja preciso projetá-la no outro e estampá-la, como diz Lópes-Pedraza, de forma tão concreta no plano exterior. De forma sensível e profunda, José Jorge de Carvalho<sup>255</sup> compreendeu a imagem da Pombagira como parte integrante de um processo de busca pelo si mesmo, pela individuação, a que se refere Jung. Ele analisa os cantos da Umbanda, buscando nas tradições afro-brasileiras a experiência mística praticamente ausente nos trabalhos sobre essa religião. E assim Jorge de Carvalho fala sobre o verso abaixo:

Canto de Pomba Gira  
Essa puta é minha  
E ninguém toma  
quem quiser puta gostosa  
vai buscar na zona.<sup>256</sup>

O texto, propõe o autor, convida a uma meditação sobre a simbólica da zona de meretrício e da prostituta e questiona, com perplexidade, como se a prostituta pertence a todos, por que o sujeito pretende apossar-se dela sozinho. O verso, além, de elogiar a Pombagira, “ressalta-lhe os atributos da gostosa, possivelmente assinalando, a

<sup>254</sup> LÓPES-PEDRAZA, Rafael. *Hermes e seus filhos*, p. 134.

<sup>255</sup> É o próprio José Jorge de Carvalho que faz a relação entre a imagem da Pombagira, o processo de individuação e os arquétipos.

<sup>256</sup> CARVALHO, Jose Jorge. A tradição mística afro-brasileira. *Religião e Sociedade*, n. 18, p. 112.

necessidade de individuação, de encontro com o desejo pessoal.”<sup>257</sup> Diz ele:

Enquanto achamos que a pessoa não desenvolveu a capacidade de sintonia para individuar-se, pode-se dizer que a puta é de todos; no momento em que se deu esse reconhecimento, a puta passa a ter dono. A puta apresenta a estrutura de uma imagem arquetipal, ocupando o lugar do princípio geral de identificação com a zona, então, torna-se um espaço parecido com o reino das mães de *Fausto* de Goethe, lugar onde habitam todos os arquétipos em estado de potencial. Lugar da pluralidade, do trânsito, da miragem provocada pela sedução, e também o lugar do abandono, da servidão e do desafio para o encontro com o verdadeiro.<sup>258</sup>

Segundo este autor, se alguém pode dizer “essa puta é minha e ninguém toma”, é porque se encontrou em algum nível, foi capaz de transformar a zona num lugar de individuação. A palavra “buscar” que compõe o verso diz respeito a um desejo que é individual, que só diz respeito à própria dimensão da pessoa. Não se pede o encontro do objeto desejado, nem se conta com uma ajuda externa, pelo contrário, há uma intenção, há uma tarefa a cumprir. Ou seja, a possessividade da prostituta não é da ordem da sexualidade concreta, biológica, mas sim a aceitação de uma dimensão interna, a verdade de si mesmo. O verso também celebra o prazer, a sexualidade como algo positivo, isento de pecado e vergonha. E nesse sentido pode-se compreender a sexualidade como uma busca pela identidade, como disse Giddens.

<sup>257</sup> CARVALHO, Jose Jorge. A tradição mística afro-brasileira. *Religião e Sociedade*, n. 18, p. 112.

<sup>258</sup> CARVALHO, Jose Jorge. A tradição mística afro-brasileira. *Religião e Sociedade*, n. 18, p. 112.

A imagem interior do feminino vai do sensual e exótico ao divino. Essa imagem, a alma, desliza entre suas três faces: ela é mãe, prostituta e virgem. Através de padrões históricos e culturais específico, a alma vai adquirindo determinados contornos. A imagem da prostituta como arquétipo sagrado foi drasticamente alterada no caso brasileiro, que passou a atribuir aos aspectos físicos e espirituais do feminino um sentido demoníaco.

No Brasil, a crueldade e discriminação com a mulher começou desde o período da colonização. Fortemente influenciado pelos valores cristãos e pela medicina da época (que estava a serviço da teologia moral), logo teve início a construção do muro que de um lado colocou as santas esposas, do outro, as prostitutas, as solteiras, as mancebas, as descasadas e as feitiçeras. Nos diz Mary Del Priore<sup>259</sup>, que a Igreja, o Estado e a Ciência Médica trabalharam ferozmente ao longo da Idade Moderna para a compreensão da luxúria como um mal feminino, portadora de enfermidade letal e contagiosa. No avesso desse projeto, alimentavam-se a valorização do casamento e a do pudor. Recortavam-se assim os papéis femininos: entre devassa e santa, não havia por onde escapar.

Elaborou-se, assim, um conceito moral sobre a mulher que transgredia, fabricando-se uma mulher que tinha permissão para transgredir: a prostituta.<sup>260</sup> As mães e filhas de Vênus, a deusa do amor-paixão, “foram sumamente úteis para a construção e valorização do seu oposto: a mãe mácula, identificada com a Virgem Maria, vampirizadora de qualquer tolerância em relação à sexualidade feminina”<sup>261</sup>. As mulheres que viviam em ambigüidade os dois papéis: “santa mãe e puta” foram

<sup>259</sup> PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo* – condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia, p. 188.

<sup>260</sup> PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo* – condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia, p. 83.

<sup>261</sup> PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo* – condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia, p. 83-84.

<sup>261</sup> PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo* – condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia, p. 83.

<sup>261</sup> PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo* – condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia, p. 83.

sistematicamente perseguidas, pois o uso autônomo da sexualidade feminina era interpretado como revolucionário e contrariava o desejo da igreja e do Estado de colocar o corpo feminino a serviço da sociedade patriarcal e do projeto colonizador.<sup>262</sup>

A prostituição e a feitiçaria no Brasil Colônia sempre andaram juntas.<sup>263</sup> A confecção de filtros, poções, unguentos, o recurso de sortilégios diversos que facilitassem as relações amorosas é um processo muito antigo. Diz Laura de Mello e Souza que talvez, com base nisto, “juízes e inquisidores que trataram dos crimes de feitiçaria tenderam a sexualizá-lo e a enxergar muitas vezes as bruxas como prostitutas”<sup>264</sup>. Assim, ao mesmo tempo que eram descritos os feitiços da ré, era enumerado seu comportamento sexual. As visitas do Santo Ofício no Brasil puniram e castigaram violentamente essas mulheres, chegando muitas vezes a enviá-las para o Tribunal da Santa Inquisição em Portugal.

É justamente aqui que se dá a fundamental importância da Pombagira como símbolo religioso: ela resgata uma das faces da alma da psique individual e coletiva que foi negligenciada. O terreiro de Umbanda recebe tanto a Pombagira como Iemanjá, sacralizando as duas imagens. Se no interior da psique individual/coletiva não é possível conceber formas tão díspares de lidar com a libido, nesse microcosmo religioso é possível cultivar todos os aspectos da Grande Deusa em sua totalidade: ora se reza e faz oferendas aos aspectos virginais e maternos de Iemanjá, solicitando seus cuidados, ora se dança e gargalha com aquela que renova a vida, traz amor, paixão, fertilidade, sensualidade e erotismo. Diz Nancy Qualls-Corbett que:

Através dos tempos, as mulheres têm sido o repositório do significado, das emoções e dos valores atribuídos à deusa do amor. Ao valorizar a

<sup>262</sup> PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo* – condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia, p. 83.

<sup>263</sup> SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz*, p. 336.

<sup>264</sup> SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz*, p. 227-228.

natureza prazerosa, autoconfortante e sensual de sua sacerdotisa, a prostituta sagrada, tanto homens como mulheres entram em contato com alguma coisa valiosa dentro de si. As mulheres podem ser portadoras desse aspecto vital da natureza feminina para o mundo. Os homens podem mais uma vez abrir-se para o aspecto dinâmico do feminino e assim facilitar as modificações que se fazem necessárias nas estruturas política, social, econômica e religiosa.<sup>265</sup>

A perda da Pombagira, a dissociação dos polos matéria/espiritualidade, tanto causa distorções no corpo físico – impotência masculina, priaprismo, frigidez, distúrbios menstruais e na ejaculação, como pode se voltar violentamente para a cultura com o triunfo do patriarcalismo e do autoritarismo e com a difícil situação da mulher na sociedade, como já foi visto. O abismo entre corpo e espiritualidade mantido nos ensinamentos religiosos cristãos gera ansiedade e culpa, um enorme sentimento de vazio, a monotonia das relações, e logicamente a projeção da sombra, pois é preciso encontrar alguém que pague o preço da insatisfação em que se vive. No entanto, existe a possibilidade da cura, e a Pombagira tem essa função terapêutica e transformadora.

## 9 Exu – luz e sombras

Diz Bastide que na África Exu é um tipo de Mercurio-africano,<sup>266</sup> o deus-guia, o intermediário entre dois mundos, o mensageiro das orações dos homens, uma divindade de orientação. Exu é também relacionado com o “trickster”, um ser malicioso, brincalhão, que se compraz em pregar

<sup>265</sup> CORBERTT-QALLS, Nancy. *A prostituta sagrada – a face eterna do feminino*, p. 213-214.

<sup>266</sup> BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, p. 349.

peças nas pessoas e nos orixás. Ele é fruto do ventre incestuoso de Iemanjá, o filho mais novo, o mais jovem de todos. Diz Bastide que na África Exu é uma divindade do fogo, dizendo mesmo o mito que foi ele quem trouxe o Sol.

Nos estudos sobre a psicologia da figura do “trickster” Jung se refere a uma figura mítica, paradoxal, com dupla natureza animal-divina, com tendência a travessuras malignas, presente seja na figura dos deuses Mércurio-Hermes, seja no carnaval da Idade Média, seja ainda nos traços demoníacos de Javé no Antigo Testamento, “quando se encontra alguns sinais de sua imprevisibilidade, da inútil mania de destruição e do sofrimento auto-infligido do “trickster”, juntamente com o desenvolvimento gradual rumo ao salvador e sua humanização.”<sup>267</sup> A figura do triskster é portanto, para Jung, uma estrutura psíquica que está presente em todos os tempos e lugares.

Esses traços mitológicos Bakhtin também encontra em seus estudos sobre a cultura popular na Idade Média e no Renascimento, a partir de análise que faz da obra de Rabelais (*Gargantua e Pantagruel*). Ele observa que o “inferno” era um atributo obrigatório no carnaval e aí figurava sob a forma de um balão que cuspiam fogo, e que era chamado “goela do inferno e cabeça de Lúcifer”.<sup>268</sup> As grosserias, as palavras injuriosas, as blasfêmias, o corpo grotesco, os disfarces, todas as imagens rebaixadoras (como a zona dos órgãos genitais) pertencem ao mundo do inferno que é compreendido como “o “baixo” terrestre ou seio materno, que absorve e dá a luz ao mesmo tempo.”<sup>269</sup> Ou seja, essas expressões populares, do “mundo da rua”, como diria Roberto Da Matta, são de natureza ambivalente, elas dizem respeito na cultura popular daquele momento histórico à morte e ao renascimento, elas refletem a concepção única do mundo que se cria nas contradições. O inferno é concebido,

<sup>267</sup> JUNG, C.G. A psicologia da figura do trickster. IN: JUNG, C.G. *Os arquétipos do inconsciente coletivo*, p. 252.

<sup>268</sup> BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento – o contexto de François Rabelais*, p. 136.

<sup>269</sup> BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento – o contexto de François Rabelais*, p. 342.

então, como o lugar das dores e sofrimento mas também com o lugar do riso, da alegria, da sacanagem. Por isso elas são destituídas de uma concepção negativa. Somente quando os “pólos positivos e negativos do devir (nascimento e morte) são separados um do outro, (...) transformam-se efetivamente em cinismo grosseiro, perdem sua relação *direta* com o ciclo vida-morte-nascimento, e portanto, sua ambivalência”.<sup>270</sup> Essa ambivalência, em seu caráter positivo, permaneceu em Exu, a partir da tensão existente entre a Umbanda e a Quimbanda quanto a ser Exu do bem e/ou do mal.

O horror à dúvida, ao que é incoerente e dúbio, à mistura, reflete, segundo Zygmunt Bauman, à obsessão da modernidade em separar. Segundo o autor, por detrás das dicotomias esconde-se em um dos lados, *um outro*, que é o oposto (degradado, suprimido, exilado). Assim, a anormalidade é o outro da norma; a doença o outro da saúde; o animal o outro do homem; a insanidade o outro da razão; o público leigo o outro do especialista; o estrangeiro o outro do súdito do Estado; “eles” o outro de “nós”. Para Bauman, “a geometria é o arquétipo da mente moderna”<sup>271</sup>. A taxonomia, a classificação, o catálogo e a estatística, são considerados por este autor como a estratégia suprema da prática moderna que tem maestria em dividir, classificar e localizar o pensamento e a prática. É por essa razão, diz Bauman, que a ambivalência é a principal aflição da modernidade.

Em Exu, o puer, o filho mais jovem de Iemanjá ou o filho de Deus - o Anjo Rebelde expulso do Reino -, é fácil detectar suas sombras, seu lado maléfico e maldito. Em analogia à concepção de Bauman, Exu-Quimbanda é *o outro* da Umbanda; ele é *o outro* que atormenta os devotos da igreja carismática e os evangélicos; ele é *o outro* que desconstrói e denuncia a construção de uma identidade nacional forjada a partir de modelos externos à sua cultura. Mas a partir do pressuposto do pensamento junguiano, de que onde há sombra é porque existe uma luz

<sup>270</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*, p. 2

<sup>271</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*, p. 22.

que a projeta nos objetos, onde está a luz de Exu? Onde está o aspecto vida-nascimento que Bakhtin localizou no inferno rabelairiano?

A partir das posições de Jung, Bauman e Bakhtin sobre a ambivalência, a luz de Exu estaria exatamente na sua ambigüidade, nos conflitos que ele desperta em todos nós – nos intelectuais estudiosos do assunto, nos médiuns, nos filhos da Umbanda, na sociedade, em outras crenças religiosas. Como diz Hillman, “a tensão dos opostos ambivalentes é a precondição estrutural para a mudança”<sup>272</sup>. A ambivalência não suporta posições unilaterais, e como Exu, não se deixa aprisionar por padrões rígidos, por dogmas, por julgamentos morais e estéticos. Seja Exu o mensageiro dos orixás, seja o mediador, o trickster que se transformou no diabo, ele atua como salvador, pois se ele confunde, coloca em dúvida, gera incertezas, ele, portanto, liberta do pensamento e posições unilaterais. Essa libertação provocada pelo contato com essa entidade maligna, por mais paradoxal que seja, liberta para a alteridade, que pode ser visualizada a partir de Jung e de Byington.

Diz Jung que o “trickster” é um “precursor do salvador, (...) e que se candidata a um desenvolvimento da consciência muito superior.”<sup>273</sup> O caráter, portanto, salvífico a que se refere Jung, diz respeito a manter na consciência a figura da sombra, expondo-a à crítica da própria consciência. Essa atitude psicológica proporciona uma consciência superior, pois retira-se de campo o mecanismo de projeção (que é ávido por ver o mal no outro). Os aspectos tidos como inferiores da personalidade, que foram considerados como primitivos e que transparecem na figura do “trickster” são na verdade uma estrutura arquetípica que sempre existe dentro de cada ser humano e que nunca desapareceu como quis o desenvolvimento moderno e científico. Estes aspectos ao serem reconhecidos pela consciência, se transformam em luz, oferecendo ao ser humano a possibilidade de enxergar em si mesmo, e não

<sup>272</sup> HILLMAN, J. *O livro do puer* – ensaios sobre o arquétipo do Puer Aeternus, p. 51.

<sup>273</sup> JUNG, C.G. A psicologia da figura do trickster. IN: JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 258.

mais no outro, a maldade, a traição, a inveja, o ódio e todos os afetos que foram considerados pela ética judaico-cristã como negativos.

Enquanto a relação com o outro estiver mergulhada no confronto entre as polaridades, e aqui no presente caso, na luta entre Exu-puer-povo da rua como cultura criativa,<sup>274</sup> marginalizada, inferiorizada, e o senex como cultura senhorial, veiculada pela Umbanda, o ego lidará com a sombra de modo repressivo. É somente no dinamismo da alteridade<sup>275</sup>, como diz Carlos Byington, que o ego terá a capacidade de se confrontar com a sombra (o que propõe Jung para o processo de individuação), numa relação dialética.. Diz ele:

O Ego pode ver sua sombra como também a do Outro. O ego pode vivenciar seus Arquétipos e também os do Outro e interrelacioná-los significativamente. Trata-se de um Ego capaz de desapegar-se do seu narcisismo, “virar a outra face” ou “amar o próximo como a si mesmo” porque sabe a função do Outro no seu desenvolvimento, a tal ponto que pode realmente empatizar o Outro e imaginar trocar de posições com ele.<sup>276</sup>

Compreender Exu, então, como o aspecto sombrio presente nas intenções de todo ser humano liberta o ego aprisionado na consciência patriarcal para a transformação cultural da noção de amor e da capacidade do relacionamento dialético criativo mesmo na adversidade.<sup>277</sup> Assim, a

<sup>274</sup> A cultura criativa de Darcy ribeiro já foi mencionada na p. 70. RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros – I. Teoria do Brasil*, p.144.

<sup>275</sup> O dinamismo de alteridade faz parte do ciclos arquetípicos descritos por Byington já mencionado na p. 84.

<sup>276</sup> BYINGTON, Carlos Amadeu. Os quatro ciclos arquetípicos. *Desenvolvimento da personalidade – símbolos e arquétipos*, p. 24.

<sup>277</sup> BYINGTON, Carlos Amadeu. Uma teoria simbólica da história. O mito cristão como principal símbolo estruturante do padrão de alteridade na cultura ocidental. IN:

cisão do arquétipo bem/mal ou Cristo/Diabo, seria superada pela *coniunctium*. Os cantos em louvor a Exu Zé Pilintra falam da ambivalência bem/mal presente nessa entidade e sua superação. Ilustram a natureza mercurial de Exu, a tensão entre os opostos que tanto matam quanto curam e a sua superação, assim como falam da situação de opressão social em que vive o “Povo da Rua”.

Me chamo Zé Pilintra  
Como Exu eu sou doutor.  
Meu planeta é Mercúrio.  
Tanto mato quanto curo.

O mestre vem ajudar,  
Ele é negro de bem.  
Visita todas as mesas  
E não faz mal a ninguém.

Eu sou o Zé, o boêmio,  
tenho cuidado dos fracos.  
Eu sou o Zé, rei da noite  
Amo as mulheres e os bares.

Pelo amor de Deus, meu pai,  
pela graça dos meus guias.  
Dai-nos força pra lutar  
Pra vencer todos os dias.

Eu gosto de tocar viola  
mas já não posso cantar.  
Cante para mim que eu te ajudo.

---

BYINGTON, Carlos Amadeu . *Desenvolvimento da personalidade – símbolos e arquétipos*, p. 170.

Ajudo no teu guerrear.<sup>278</sup>

Zé Pilintra assusta e choca a psique que esconde sua sombra, justamente porque ele é a imagem da própria sombra. Como no ponto cantado, ele assume que “mata e cura”, e tais polaridades são naturais para ele. A psique exposta a violentas desuniões pode realizar a *coniunctium* através da Quimbanda e Umbanda. A consciência mediada por Exu instaura um novo estado, inverso às uniteralidades. Ou seja, atuando como função transcendente é possível à consciência passar de uma atitude para a outra, sem perda do inconsciente. Ou ainda, o indivíduo ou uma coletividade/cultura, através da percepção de Exu em si mesmo, pode manter bem claros na consciência os aspectos positivos e negativos de suas intenções, de suas ações e de todas as suas conseqüências. E assim, como diz Jung, o indivíduo pode escolher a que senhor servir.<sup>279</sup>

Exu é luz!<sup>280</sup>

---

<sup>278</sup> ALKIMIN, Zaydan. *Zé Pilintra – dono da noite, rei da magia*, p. 64-68

<sup>279</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e religião*, p. 92.

<sup>280</sup> Expressão usada por D. Borja (Tenda Espírita Angoleza Africana), ao se referir a Exu.

## CONCLUSÃO

*O caos, “o outro da ordem” é pura negatividade. É a negação de tudo o que a ordem se empenha em ser. É contra essa negatividade que a positividade da ordem se constitui. Mas a negatividade do caos é um produto da autoconstituição da ordem, seu efeito colateral, seu resíduo, e, no entanto, condição sine qua non da sua possibilidade (reflexa). Sem a negatividade do caos, não há positividade da ordem; sem o caos, não há ordem.*

Zygmunt Bauman<sup>281</sup>

Marcada por um profundo e intenso sincretismo, a Umbanda se situa no campo religioso brasileiro como a religião que tem em seu panteão os representantes das raças que deram origem à nação brasileira, os índios, brancos e negros. Causando fascínio e medo, a Umbanda recebe desde a sua origem retaliações e perseguições devido às suas práticas, geralmente associadas à feitiçaria. Seus terreiros escondem-se no alto dos morros, nas periferias, muitas vezes disfarçados de centros espíritas. No entanto, a Umbanda conta com a presença, em seus terreiros, de pessoas adeptas de outras crenças religiosas, que em geral são católicas ou espíritas kardecistas.

Se é comum encontrar nos terreiros pessoas brancas de um nível sócio-econômico mais elevado, esmagadoramente os fiéis umbandistas são pretos e mulatos e têm em comum a pobreza. É pois, uma religião dos excluídos que ocupa no tecido social o espaço definido da marginalidade,

e que conserva em si o estigma de seu lugar de origem. Se por um lado a Umbanda ocupa uma posição marginal, por outro lado ela se organiza a partir dos mesmos valores que a estigmatizam. Tal conflito se transforma, então, na tensão existente entre a Umbanda e a Quimbanda.

Umbanda e Quimbanda, ou direita e esquerda, ou ainda, a linha de Exu - o “Povo da Rua” - versus a linha do Preto-Velho, do Caboclo e da Criança, se traduz sociologicamente como uma contínua pendularidade entre princípios superiores e aceitos socialmente e aqueles que não se consideram sujeitos a esses princípios. Ou seja, existe na Umbanda a impossibilidade de se viver sob uma única lei, pois existe a Quimbanda sempre pronta a subverter a ordem. Se tal desunião é considerada como negativa e dentre outras, a razão pela qual se discrimina essa religião, a partir da psicologia de Jung, de James Hillman e outros autores junguianos, ela pode ser compreendida de uma outra maneira. E é buscando as raízes arquetípicas de tal tensão que é possível correlacionar tais polaridades, seja Umbanda e Quimbanda, seja bem e mal, à dinâmica *puer aeternus et senex*.

A divisão polar entre *senex* e *puer* está por toda parte, no próprio campo histórico. As categorias sociais - raça, religião, economia, sexo, classe - não são suficientes para dividir os povos. A modernidade enfatiza novamente a divisão segundo níveis de idade, e em decorrência disto surgem especialidades para atender aos diferentes campos. Há países com grande população idosa e outros com grande número de jovens. Há planos de seguros de vida dirigidos para cada idade. Existem programas sociais destinados aos velhos e aos jovens abandonados ou delinquentes. A divisão está presente na família através do conflito de gerações e na política quando de um lado seus líderes tentam manter a “lei e a ordem”, e de outro a juventude grita por liberdade. Na teologia, o Deus Pai envia seu Filho para a cruz.

Mas a história tem também uma existência psicológica. Por trás dos fatos históricos estão experiências, realidades psicológicas, um substrato mitológico que dá sentido ao incompreensível. Como diz

<sup>281</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*, p. 15.



Hillman<sup>282</sup>, nada pode ser revelado ao mundo a menos que a essência seja apanhada de dentro através de um padrão arquetípico. A compreensão arquetípica de um evento histórico pode regenerá-lo e libertar a consciência de um padrão coletivo. Assim, a polaridade senex e puer, começo e fim, temporalidade e eternidade, Pai Tempo e Jovem Eterno, fornecem o arquétipo para a base psicológica do problema da história.

A partir dessa perspectiva, é possível compreender o símbolo religioso de Exu como uma estrutura arquetípica básica que se apresenta de diferentes formas na história e no campo religioso brasileiro. De trickster e mensageiro fálico na África a diabo castrado nas terras brasileiras, Exu habita as profundezas do inconsciente coletivo brasileiro, suscitando sentimentos ambíguos - atração e rejeição andam juntos e colorem de diferentes maneiras a relação do ser humano com o mal.

Exu teve seu mal forjado ainda bem nas origens do Brasil Colonial. O mal eram os índios e índias, o calor infernal, as pestes, a chuva renitente, o ouro difícil de encontrar, os animais peçonhentos, as feitiças e degredados brancos europeus que vinham aqui pagar por seus pecados. Posteriormente, o mal abarcou os negros e negras. Aqui sim, era o verdadeiro inferno. Tudo aqui respirava inferioridade. O terceiro elemento que surgia da mistura dessas raças não podia dar em coisa boa. Os filhos da cultura que então surgia foram abandonados tanto sócio-economicamente como psicologicamente. Foram relegados à miséria, pobreza e exclusão social e seus valores, mitos, crenças foram e ainda são discriminados, ou se tornaram folclore. A entidade religiosa de Exu congregou em torno de si esses desfilados do sistema. Exu, então, pode ser compreendido como o *puer aeternus*, o jovem rebelde que em sua luta para alcançar um espaço decente na cultura e na psique brasileira foi relegado à sombra do inconsciente coletivo da elite branca européia (e hoje pela americana e pela sociedade branca nacional).

Foi demonstrado como a consequência inevitável dessa relação que se refletiu no campo religioso brasileiro através da entidade de Exu foi a imediata procura por um bode expiatório que pudesse servir de tela de

<sup>282</sup> HILLMAN, J. *O livro do puer* – ensaios sobre o arquétipo do puer aeternus, p. 20-21.

projeção para a sombra da elite patriarcal escondida sob uma persona identificada com os valores da velha ética ocidental conforme foi descrita por Neumann. Uma velha ética fundamentada nos valores judaico-cristãos e gregos, que exalta o que é belo e bom, excluindo quaisquer outros valores que contradigam o ideal de perfeição e de modelo a ser seguido. A “negação do negativo”<sup>283</sup> como princípio fundamental da velha ética faz com que o ego, através da repressão, exclua as partes da personalidade que contradizem o valor ético tornando-os inconscientes. A velha ética, conforme Neumann,<sup>284</sup> repousa sobre o princípio da cisão dos opostos, da luta entre o bem e o mal, entre luz e trevas. No campo religioso, pois, foi Exu que acabou encarnando os valores rejeitados pela velha ética ocidental da sociedade burguesa e cristã, acusado de portador do mal. Assim, em vez de se compreender o mal como uma das possibilidades do ser humano, uma das configurações que se pode dar ao mundo, foi mais confortável para a consciência individual e coletiva localizar naquela entidade espiritual o mal que na verdade habita os próprios porões do seu inconsciente.

Foi demonstrado também que a Pombagira carrega a cruz de uma consciência que separou maternidade e sexualidade, a serviço do Estado e do cristianismo, que sempre viu no feminino um perigo à religião e à sociedade. A “santa mãezinha”, criação da cultura patriarcal, ocupou o lugar daquela que primeiro foi considerada bruxa e feiticeira, posteriormente, prostituta, para em seguida enquadrá-la no manual de psiquiatria como histérica. A sexualidade desprovida de normas, compromissos, padrão e controle foi relegada à sombra, mas volta agora de modo incisivo na pornografia que é hoje estampada na TV, nas revistas, nas músicas e nas danças. No entanto, ela volta desvinculada de espiritualidade, gerando grande vazio, solidão e pobreza intelectual. Assim é porque ela volta sem reflexão, apenas como um instinto atuando obsessiva e compulsivamente. Mas na Umbanda a Pombagira, com sua dança, sua alegria e bebedeira, com seu ritual de fertilidade, proporciona

<sup>283</sup> NEUMANN, Erich. *Psicologia Profunda e Nova Ética*, p. 17.

<sup>284</sup> NEUMANN, Erich. *Psicologia Profunda e Nova Ética*, p. 28.

a recuperação da sexualidade sagrada que foi perdida, do desejo, do prazer e do erotismo desvinculado da maternidade.

Se as acusações sobre Exu, como foi visto, recaem sobre sua moral ambígua, foi possível através da psicologia de Jung fazer uma outra leitura. A encruzilhada por onde vagueia tal entidade é o lugar geográfico, por excelência, do nascedouro da ética. Ela representa o momento em que o ego, centro da consciência, se confronta com os instintos, com o inconsciente, um raro e precioso momento para perceber que a sombra é intrínseca à sua própria interioridade e não ao outro. E é aqui que se compreende Exu como o princípio dinâmico e da existência individual, como se referiu Juana Elbein a essa entidade.

É quando o ego se dá conta dos paradoxos e ambigüidades das suas intenções que ele pode escolher e se diferenciar, como disse Jung, do homem da massa:

A confrontação com o arquétipo ou com o instinto é um problema ético de primeira ordem, cuja urgência, porém só é sentida por aquelas pessoas que se vêem em face da necessidade de tomar uma decisão quanto à assimilação do inconsciente e à integração de sua personalidade. Mas esta necessidade só acomete aqueles que se dão conta de estarem com uma neurose ou de que nem tudo vai bem com sua constituição psíquica. Mas estes, certamente não são a maioria. O homem comum, que é predominantemente o homem da massa, em princípio não toma consciência de nada nem precisa fazê-lo, porque na sua opinião, o único que realmente pode cometer faltas é o grande anônimo, convencionalmente conhecido como “Estado” ou “Sociedade”. (...) O homem da massa, pelo contrário, tem o privilégio de nunca ser culpado

das grandes catástrofes políticas e sociais em que o mundo inteiro se acha mergulhado.<sup>285</sup>

Como foi dito por Marilena Chauí, se o mito fundante do Brasil, fundado no patriarcalismo e autoritarismo, encontra incessantemente novos meios para exprimir-se, foi bem fácil na religião eleger a Umbanda e especificamente Exu e a Pombagira como disfarces para a repetição do mito fundador. O “Maioral do Povo” é o protótipo do subdesenvolvimento, a razão pela qual o país foi forçado a buscar por um outro modelo (externo) para construir sua identidade nacional. Essa situação levou à formação de dois sistemas psíquicos na personalidade individual e coletiva: um deles permanece inteiramente inconsciente e o outro se forma com a participação do ego e da mente consciente. O primeiro é a sombra, e o outro é a personalidade aparente ou persona.

A persona, a máscara da identidade brasileira, é aquela a que se referiu Marilena Chauí, um povo solidário, sem preconceitos, trabalhador, que carrega valores coletivizados, e a outra parte da identidade que permanece na sombra é aquela que a religião da Umbanda assumiu na imagem do Zé Pilintra. No entanto essa pilantragem foi relegada, projetada, durante séculos àquele extrato social que faz parte do “Povo da Rua”. Bem recentemente é que o Zé Pilintra tem aparecido nas denúncias de corrupção envolvendo as esferas mais altas do poder econômico, político e social.

O perigo da identificação do ego com os valores éticos coletivos está no fato de o indivíduo limitado enquanto ego pessoal identificar-se com o suprapessoal na figura dos valores coletivos, perder os seus limites e tornar-se desumano.<sup>286</sup> Como diz Neuman, “a treva reprimida, suprimida e vencida sempre volta a se levantar, sempre de novo crescem à hidra as cabeças cortadas.”<sup>287</sup> Daí a violência explodindo de forma trágica na sociedade brasileira. Ela é fruto de uma condição psíquica já insustentável

<sup>285</sup> JUNG, C.G. *A natureza da psique*, 145-146.

<sup>286</sup> NEUMANN, Erich. *Psicologia Profunda e Nova Ética*, p. 25.

<sup>287</sup> NEUMANN, Erich. *Psicologia Profunda e Nova Ética*, p. 25.

– a de esconder no inconsciente coletivo da elite branca os desvalores que fazem parte de todo ser humano, projetando-os nos pobres e excluídos.

Se Exu é utilizado como bode expiatório para as outras crenças religiosas que tentam abolir de si mesmas a intrínseca condição humana que diz respeito a todas as tristes mazelas que corroem a alma humana, Zé Pilintra desmascara essa realidade. Enquanto ele, como elemento demoníaco, é mandado para o inferno ou exorcizado na religiões cristãs, na Umbanda/Quimbanda ele propicia aos seus devotos a possibilidade de integração da personalidade como um todo. O mal aqui não é abolido, nem negado, nem expulso. Ele é reconhecido como tendo uma existência que é inerente ao ser humano e também necessária. Ou seja, Exu oferece a possibilidade de integração da sombra, tanto pessoal quanto coletiva, exercendo assim sua função terapêutica.

Como disse Da Matta, existe uma dinâmica social no Brasil onde todos os espaços demarcados são em algum momento importantes e ostensivamente celebrados, de tal modo que, “no Brasil, há uma celebração da ordem e também da desordem.”<sup>288</sup> E, ainda, continua dizendo este autor, “existe um sistema, onde o “*valor fundamental, é relacionar, misturar, juntar, confundir, conciliar*. Ficar no meio, descobrir a mediação e estabelecer a gradação, incluir (jamais excluir).”<sup>289</sup> O sincretismo da Umbanda e as relações que se estabelecem entre a Umbanda e a Quimbanda são um exemplo claro do que fala Da Matta. Na análise que esse autor faz de D.Flor, Teodoro e Vadinho, personagens de “D. Flor e seus dois maridos”, da obra de Jorge Amado, pode-se sentir a presença de Zé Pilintra conversando com os valores superiores da linha direita da Umbanda. Vale a pena ouvir: D.Flor pergunta aos seus dois maridos – “Por que optar se quero as duas coisas? Por que, me diga?”.

Pois bem, é Vadinho quem responde a Dona Flor. Vadinho que, como espírito, conhece a vida e a morte e como malandro a ordem e a desordem, o

<sup>288</sup> DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua*, p. 117.

<sup>289</sup> DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua*, p. 117.

mundo das relações pessoais e o mundo das leis e dos regulamentos impessoais. Ele fala: “a casa própria, a fidelidade conjugal, o respeito, a ordem, a consideração e a segurança. Quem te dá é ele, pois o seu amor é feito dessas coisas nobres (e cacetes) e delas todas necessitas para ser feliz. Também do meu amor precisas para ser feliz, desse amor de impurezas, errado ou torto, devasso e ardente, que te faz sofrer. Amor tão grande que resiste à minha vida desastrada, tão grande que depois de não ser voltei a ser e aqui estou (p.520). E completa Vadinho, sabiamente: “Quando era só eu, tinhas meu amor e te faltava tudo, como sofrias! Quando foi só ele, tinhas de um tudo, nada de faltava, sofrias ainda mais. Agora, sim, és Dona Flor inteira como deves ser”(p.521).<sup>290</sup>

Essa inteireza que Da Matta vê nesse triângulo amoroso é análoga à que procurou-se demonstrar no presente trabalho, quanto à importância de Exu na Umbanda. A ambigüidade do “Maioral do Povo” pode ser lida como positiva através da relação dialética que a Quimbanda estabelece com a Umbanda, sendo capaz de reunir desejo e lei, liberdade e controle, trabalho e malandragem, sexo e casamento, excesso e restrição, vida e morte.

Foi pretensão mostrar, enfim, que as relações podem ser refeitas através da tensão entre Umbanda e Quimbanda, PretoVelho e Exu. Os conflitos são reatualizados de forma positiva: Exu, o *puer*, o filho expulso do céu e lançado ao mundo das trevas, o sempre rebelde, tem a possibilidade de dialogar com o senex, as entidades espirituais portadoras do espírito do Pai, do arquétipo do Velho Sábio. Esperteza, estratégia, irreverência, despreocupação, surpresa, podem ser um grande aliado do bom senso, do que é certo, do que é determinado, previsível. Ou seja, o

<sup>290</sup> DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua*, p. 137.

ego toma consciência dos conteúdos do inconsciente. Ele reconhece os perigos da vida instintiva, da sombra, sua eterna companheira. Essa capacidade psíquica gera reflexão, uma consciência sempre atenta às diferentes escolhas, aos diversos julgamentos. Uma consciência que vê em si mesma o mal que é apontado no outro. Comenta Jung:

Se quisermos imaginar uma pessoa bastante corajosa para se desvencilhar de todas essas projeções, devemos pensar, em primeiro lugar, num indivíduo que tenha consciência de possuir uma sombra considerável. Tal homem sobrecarregou-se de novos problemas e conflitos. Converteu-se numa séria tarefa para si mesmo, porque já não pode mais dizer que são os *outros* que fazem tal ou tal coisa, nem que são *eles* os culpados e que é preciso *combatê-los*. Vive na “casa do autoconhecimento”, da concentração interior. Seja qual for a coisa que ande mal no mundo, este homem sabe que o mesmo acontece dentro dele, e se aprender a arranjar-se com a própria sombra, já terá feito alguma coisa pelo mundo.<sup>291</sup>

Se Da Matta, analisando D. Flor, vê nos fracos aqueles que seriam capazes de sínteses positivas e surpreendentes, sínteses que seriam capazes de contar uma história onde, finalmente, casa, rua e mundo sobrenatural se entrelaçam<sup>292</sup>, foi verificada na religião da Umbanda e na sua relação com a Quimbanda, essa mesma possibilidade. É a tensão, necessária, que existe entre Exu e linha direita que faz ficar tênue a fronteira entre o que é bem e o que é mal, possibilitando à consciência se retirar de posições unilaterais

<sup>291</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e religião*, p. 88.

<sup>292</sup> DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua*, p. 138.

e oferecer ao indivíduo e ao coletivo uma vida mais plena, fundamentada na alteridade e na solidariedade.

O processo de individuação pressupõe a transcendência dos opostos, que deriva do confronto entre posições contrárias. Jung diz:

(...) estas posições contrárias geram uma tensão carregada de energia que produz algo de vivo, um terceiro elemento que não é um aborto lógico, consoante o princípio: *tertium non datur* (não há um terceiro integrante), mas um deslocamento a partir da suspensão entre os opostos e que leva a um novo modo de ser, a uma nova situação,<sup>293</sup>

Pode-se concluir que tanto o sincretismo da Umbanda quanto as oposições entre a linha direita e a linha esquerda são capazes de produzir totalidades ancoradas em diferenças que não se conciliam, não se sobrepõem e não se integram. As diferenças, os opostos, são transcendidos, propiciando o surgimento do terceiro elemento, de uma nova situação como diz Jung. No caso da Umbanda e da Quimbanda, essa situação nova, e que é renovada a cada gira, é o encontro do mundo profano com o mundo sagrado no terreiro de Umbanda. Esse encontro que é respeitoso às forças de cada linha, é feito ao som dos atabaques, das palmas, da dança, dos cantos que invocam tanto a presença do que é obscuro e caótico, como do que é ordenado. Nesse momento existe emoção, reverência a ambos os mundos.

A ambigüidade de Exu, as tensões que ele provoca, podem, enfim, se transformar em luz!

<sup>293</sup> JUNG.C.G. *A natureza da psique*, p.22.

**BIBLIOGRAFIA**

1. ALVA, Antonio. **O Livro dos Exus**. 4 ed. Rio de Janeiro: Eco, s.d.
2. ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus**: Quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
3. AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-gira: transformações e símbolos da libido. IN: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. **Candomblé** – religião de corpo e alma. Rio de Janeiro: Ed.Pallas, 2000.
4. BARCELLOS, Babalorixá Mário César. **Os orixás e a personalidade humana**. Rio de Janeiro: Pallas, 1990
5. BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: 1989
6. BASTIDE, Roger. **O Candomblé na Bahia**. São Paulo: Nacional, 1978
7. BERKENBROCK, Volney J. **A Experiência dos Orixás**: Um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. 2 ed. Petrópolis: Vozes: 1999.
8. \_\_\_\_\_. A festa nas religiões afro-brasileiras. IN: PASSOS, Mauro (org.). **A festa na vida**: significado e imagens. Petrópolis: Vozes, 2002.
9. BIDERGAIN, Ana Maria e outros. **Mulheres**: autonomia e controle religioso na América Latina. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
10. BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985
11. \_\_\_\_\_. Laços que unem: ritual, família e poder na Umbanda. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, ISER/CER, n. 8, p. 21-28, 1982.
12. \_\_\_\_\_. O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros. **Religião e Sociedade**, n. 18/2, p. 75-122, 1997.
13. \_\_\_\_\_. **Fazendo estilo criando gêneros**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1995.
14. BOTAS, Paulo. **Carne do Sagrado**. Petrópolis: Vozes: 1996.
15. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O festim dos bruxos – relações sociais e simbólicas na prática do curandeirismo no Brasil. **Religião e Sociedade**, n. 13/3, p. 129-166, 1986.
16. BROWN, Diana e outros. **Umbanda e política**. São Paulo: ISER, 1985.
17. \_\_\_\_\_. O papel histórico da classe média na Umbanda. **Religião e Sociedade**, n.1/1977, p. 31-42.
18. BRUMANA, Fernando G., MARTÍNEZ, Elda G. **Marginália Sagrada**. São Paulo: Editora UNICAMP: 1991.
19. CAROSO, Carlos, BACELAR, Jefersom. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
20. CAVALCANTI, Maria Laura V. Castro. Origem para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, ISER/CER, n.13, p. 84-101, 1986.
21. CHAGAS, Conceição Corrêa das. **Negro** – Uma Identidade em Construção. Rio de Janeiro: Vozes: 1997.
22. CLÉMENT, Catherine, KRISTEVA, Julia. **O feminino sagrado**. Rio de Janeiro: Rocco: 2001.
23. CONTINS, Márcia, GOLDMAN, Márcio. O caso da Pomba-gira: religião e violência. Uma análise do jogo discursivo entre umbanda e sociedade. **Religião e Sociedade**, n. 11/1, p. 103-132, 1983
24. DA MATTA, Roberto. Carnavais, paradas e procissões: reflexão sobre o mundo dos ritos. **Religião e Sociedade**, n. 1, p. 3-42, 1977.
25. \_\_\_\_\_. **A casa e a rua**. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Guanabara: 1987.
26. DANDARA, LIGIÉRO, Zeca. **Iniciação à Umbanda**. Rio de Janeiro: Nova Era: 2000
27. DANTAS, Beatriz Goes. Repensando a pureza Nagô. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, ISER/CER, n.8, p.15-20, 1982.
28. DANTAS, Beatriz Goes. **Vovó Nagô e Papai Branco**. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
29. DIANA, Brown, NEGRÃO, Lísias, BIRMAN, Patrícia e outros. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro, ISER, n. 18, 1985

30. DOURLEY, John P. **A Doença que somos Nós** : a crítica de Jung ao cristianismo. São Paulo: Paulinas: 1987.
31. EDINGER, Edward F. **Bíblia e Psique**. São Paulo: Paulinas: 1990.
32. FARELLI, Maria Helena. **Os rituais secretos da magia negra e do candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 1984.
33. FORD, Clyde W. **O Herói com Rosto Africano**. São Paulo: Summus, 1999.
34. FRAY, Peter, HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. **Debate & Crítica**, n. 8, p.75-95, 1975
35. GAMBINI, Roberto, DIAS, Lucy. **Outros 500**: Uma conversa sobre a alma *brasileira*. São Paulo: Senac, 1999.
36. GAMBINI, Roberto. **Espelho Índio**. Os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro : Espaço e Tempo: 1998.
37. GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio** – uma fenomenologia feminista do mal. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
38. GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**: Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1992.
39. GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. Umbanda e Santo Daime na “Lua Branca” de Lumiar: estudo de caso de um terreiro de umbanda. **Religião e sociedade**, n. 17/1-2, p.124-139, 1994.
40. HEILBORN, Maria Luiza. **O que ler na Ciência Social brasileira**. São Paulo: ANPOCS, 1999.
41. PORDEUS JR, Ismael. Lisboa de Caso com a umbanda. **Revista USP**, Dossiê Magia, n.31, p. 90-119, 1996.
42. JUNG, Carl Gustav et alii. S.d. **O Homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
43. \_\_\_\_\_. **A Natureza da Psique**. Petrópolis: Vozes, v. 8/2: 1986.
44. \_\_\_\_\_. **A Vida Simbólica**. Petrópolis: Vozes, v. 8/1: 1998
45. \_\_\_\_\_. **Memórias, Sonhos e Reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975
46. \_\_\_\_\_. **O desenvolvimento da Personalidade**. Petrópolis : Vozes. v. 17
47. \_\_\_\_\_. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Petrópolis : Vozes: 2000.

48. \_\_\_\_\_. **Psicologia e Religião**. Rio de Janeiro: Vozes, v. XI/1. (Obras Completas de c. G. Jung).
49. LOPES, José Sérgio Leite. **Cultura e identidade operária** – aspectos da cultura da classe trabalhadora. Rio de Janeiro: Eduerj, 1987.
50. LOYOLA, Maria Andréa e outros. **A sexualidade nas ciências humanas**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998
51. LUZ, Marco Aurélio, LAPASSADE, Georges. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1972.
52. LORAUX, Nicole. **Maneiras trágicas de matar uma mulher**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor: 1995.
53. MACHADO, Maria das Dores. **Carismáticos e pentecostais** – adesão religiosa na esfera familiar. São Paulo: ANPOCS, 1996.
54. MAGGIE, Yvone. **O medo do feitiço**: Verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. **Religião e Sociedade**, n. 13/1, p. 72-139, mar. 1986.
55. \_\_\_\_\_. **Guerra de Orixá** – um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001.
56. MONTERO, Paula e outros. **O que ler na Ciência Social Brasileira**, 1999, Brasília: Sumaré/ANPOCS/CAPES, v. 1.
57. \_\_\_\_\_. **Da doença à desordem**: A magia na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
58. MOTT, Luiz. **O sexo proibido**: Virgens, gays e escravos na garra da inquisição. São Paulo: Papirus, 1986.
59. MOTT, Luiz. **Escravidão, homossexualidade e demonologia**. São Paulo: Ícone Editora, 1988.
60. MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. **Candomblé** – Religião do corpo e da alma. Rio de Janeiro: Pallas: 2000
61. TEIXEIRA NETO, Antônio Alves. **A Magia e os Encantos da Pomba Gira**. 6 ed. Rio de Janeiro: Eco, sd.
62. NEGRÃO, Lísias N. Magia e Religião na Umbanda. **Revista USP**, São Paulo: EDUSP, n. 31, p. 76-89, 1996.
63. \_\_\_\_\_. A umbanda com expressão de religiosidade popular. **Religião e Sociedade**, n.4, p. 171-190, 1979.
64. \_\_\_\_\_. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: Edusp, 1996.

65. NETO, Rivas F. **Lições Básicas de Umbanda**. São Paulo: Icone, 1990
66. NEUMANN, Erich. **Psicologia Profunda e Nova Ética**, São Paulo, 1991.
67. \_\_\_\_\_. **A grande mãe**. Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo: Cultrix, 1974.
68. ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Brasiliense, 1999
69. \_\_\_\_\_. Ética, poder e política: Umbanda, um mito-ideologia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, ISER/CER, n. 11/3, p. 36-53, 1984.
70. PARKER, Richard G. **Corpos, prazeres e paixões: A cultura sexual do Brasil contemporâneo**: São Paulo: Best Seller, 1991.
71. PRANDI, Reginaldo. **Herdeiros do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996
72. PRIORE, Mary del. **Ao sul do corpo: Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
73. PRIORE, Mary del, e outros. **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Unesp, 2000.
74. QUALLS-CORBETT, Nancy. **A Prostituta Sagrada**. São Paulo: Paulus: 1990.
75. RIBEIRO, Darcy. **Os brasileiros**. 1. Teoria do Brasil. Rio de Janeiro: Vozes: 1983
76. \_\_\_\_\_. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia da letras, 1995.
77. SANTOS, Juana Elbein dos Santos. **Os nago e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1975.
78. SEGATO, Rita Laura. **Santos e Daimones**. Brasília : UNB, 1995.
79. SICUTERI, Roberto. **Lilith – a lua negra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
80. SILVA, Matta e. **Umbanda de Todos Nós**. São Paulo: Icone, 1996.
81. SILVA, Vagner Gonçalves. **Orixás da Metrôpole**. Petrópolis: Vozes, 1995.
82. SILVEIRA, Nise. **Imagens do inconsciente**. Rio de Janeiro: Alhambra, 1981.
83. SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis: Vozes: 1988

84. SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo na Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Editora Schwarcz, 1986.
85. TRINDADE, Liana. Exu: reinterpretções individualizadas de um mito. **Religião e Sociedade**, n. 8, p. 29-51, 1982.
86. TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Iniciação à umbanda**. São Paulo: Icone, 1989
87. TURNER, Victor W. **O processo ritual: Estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes: 1974, p. 116-159.
88. VAINFAS, Ronaldo e outros. **História da sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
89. VERNANT, Jean-Pierre. **A morte nos olhos: Figuração do outro na Grécia antiga**. Rio de Janeiro: Erudição & Prazer, 1991.
90. VOGEL, Arno e Mello, Marco Antônio & Barros, José Flávio P. Bori – a divina proporção. In: VOGEL, Arno e Mello (org.). **Galinha D'angola: Iniciação e identidade na cultura brasileira**. Rio de Janeiro, Pallas: 1998, p. 31-66.

#### RELAÇÃO DE TERREIROS VISITADOS EM JUIZ DE FORA

- |   |  |
|---|--|
| 1 | Centro Espírita Caboclo Pena Branca – Bairro Progresso     |
| 2 | Centro Espírita Caboclo Manoel Baiano – Bairro Santa Luzia |
| 3 | Tenda Espírita Pai Martins Pescador – Bairro de Lourdes    |
| 4 | Terreiro no Bairro Santa Luzia – Mãe-de-santo D.Catarina   |
| 5 | Terreiro Bairro Costa Carvalho – Mãe-de-santo D.Vina       |
| 6 | Terreiro Bairro Bela Aurora – Mãe-de-santo D.Joana         |
| 7 | Terreiro Bairro Milho Branco – Mãe-pequena D.Sueli         |
| 8 | Casa Espírita Padre Venâncio Café - Centro                 |

A obra

**Exu - luz e sombras**

**Uma análise psico-junguiana da linha de exu na Umbanda.**

da autoria de

Sônia Regina Corrêa Lages

publicada pela

**CLIOEDEL** - Clio Edições Eletrônicas -

foi editada e formatada com a seguinte configuração de página:

tamanho do papel: A4,

orientação: paisagem,

margens superior e inferior: 1,5 cm

margens esquerda e direita: 1,5cm

medianiz: 0 cm,

distancias do cabeçalho

e rodapé em relação à

borda do papel: 1,25 cm.

O texto foi digitado em

Word para Windows, versão RTF

com fonte Times New Roman 12,

espaço 1 e recuo de parágrafo de 1,25 cm.

As notas de roda-pé, com mesma fonte, mas tamanho 10.

E as transcrições de mais de 3 linhas

em itálico e com recuo de 2 cm à

esquerda e 0,5 cm à direita.

Os direitos desta edição são propriedade do autor. Esta obra pode ser obtida gratuitamente através da **Biblioteca Virtual de História do Brasil** <<http://www.clionet.ufjf.br/clioedel>> e reproduzida eletronicamente ou impressa desde que para uso pessoal e sem finalidades comerciais e não sofra alterações em seu conteúdo e em sua estrutura eletrônica.