

UFRRJ
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

DISSERTAÇÃO

**ASPECTOS PSICOLÓGICOS DO ZÉ PELINTRA NA
CULTURA DO RIO DE JANEIRO**

Adriano Lima de Souza

2016



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ASPECTOS PSICOLÓGICOS DO ZÉ PELINTRA NA CULTURA DO RIO DE JANEIRO

ADRIANO LIMA DE SOUZA

Sob Orientação do Prof. Dr.
Nilton Sousa da Silva

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia, no Programa de Pós-Graduação Mestrado em Psicologia (PPGPSI), da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

Seropédica, RJ
Outubro de 2016

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

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

S719a Souza, Adriano Lima de, 1984-
Aspectos psicológicos do Zé Pelintra na cultura do
Rio de Janeiro / Adriano Lima de Souza. - 2016.
104 f.: il.

Orientador: Nilton Sousa da Silva.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Psicologia, 2016.


1. Psicologia junguiana. 2. Umbanda. 3. Zé
Pelintra e malandragem. 4. Relações raciais. I. Silva,
Nilton Sousa da, 1958-, orient. II Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós
Graduação em Psicologia III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ADRIANO LIMA DE SOUZA

Dissertação/Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências, no Curso de Pós-Graduação em Psicologia, área de Concentração em Psicologia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 03/11/2016



Nilton Sousa da Silva. Dr. UFRRJ
Orientador



Eduardo Mourão Vasconcelos. Dr. UFRJ



Luiz Fernandes de Oliveira. Dr. UFRRJ

DEDICÁTORIA

Dedico à Companheira Gabriela, sua presença foi fundamental. À minha mãe Sílvia, uma lembrança viva. Ao meu Pai Lourival pelos ensinamentos. Ao meu avô Rosalvo pelas estórias de vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, a Oxalá, a Xangô e Iemanjá e aos orixás. Ao Zé Pelintra pela permissão nessa jornada, e todas as falanges de Umbanda.

À companheira de vida e de batalha, Gabriela Fiszer, uma força decisiva. Agradeço à paciência nessa parte da vida.

Ao meu filho Aruã, aguardamos sua chegada.

À minha família, pelos registros que nos fazem caminhar.

Aos amigos, Fábio, Mariana, Calado, Josy, Rodrigo e Camila. E outros amigos que ficaram pelos lugares que passei.

Aos amigos do mestrado e da vida Daniel e Bruno, salve Ajucá. Marcelo, Vinicius, e os alunos do PPGPSI 2014.

Agradeço aos professores que participaram de minha caminhada, em diferentes etapas da vida. E, nesse momento, aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFRRJ.

Ao orientador, Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva, um agradecimento especial pelos ensinamentos e pela disponibilidade e sensibilidade nessa jornada.

Ao Prof. Dr. Eduardo Mourão Vasconcelos, por sua efetiva participação e valiosas contribuições ao trabalho desde a qualificação.

Ao Prof. Dr. Luiz Fernandez de Oliveira pelo acolhimento e generosidade em sua participação.

Ao amigo de longa data Rafael Motta pela revisão do português; e ao grande amigo Gabriel Costa pelas traduções inglês-português e português-inglês.

À equipe do CPRJ, pela compreensão e parceria nesse ano.

À equipe do Programa de Redução de Danos de Niterói, bravos Redutores de Danos.

Agradeço a Rosa, nos meus momentos de grande dificuldade, nessa passagem da vida, em meio aos seus devaneios dizia: “Oh! Você tem Zé Pelintra”.

RESUMO

SOUZA, A. L. **Aspectos Psicológicos do Zé Pelintra na Cultura do Rio de Janeiro**. 2016. 90p. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Instituto de Educação, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2015.

A compreensão da complexidade da alma brasileira desperta o interesse de psicólogos e pesquisadores alinhados com o referencial teórico da psicologia analítica de Carl Gustav Jung. Logo, é presente o desenvolvimento de pesquisas sobre a diversidade religiosa afro-brasileira. Genuinamente brasileira, a umbanda é marcada pelo sincretismo das tradições indígenas, africanas, o catolicismo e espiritismo de Kardec. É marcante a integração, no plano mítico, em seu Panteão, de categorias sócias marginalizadas. Nesse sentido, Zé Pelintra é o representante direto da malandragem carioca surgida no começo do século XX. Fato histórico desse período, que destacamos, são as intensas remoções conhecidas como o “bota-a-baixo” de Pereira Passos. É nesse período que a figura do “malandro” aparece circulando por várias áreas da cidade. Em 1808, com a chegada da Família Real e a Corte Portuguesa no Brasil, foi instituída a Lei das Aposentadorias para garantir aos nobres portugueses o direito de requisitar uma moradia que lhe trouxesse satisfação. Nesse período, as maltas de capoeira e assim como os malandros, ocupavam a cidade a sua maneira. Já no século XXI, o Rio de Janeiro vive novo processo de mudança no espaço urbano e social, assim como nos anteriores as remoções arbitrárias fizeram parte da história. Jung compreende que os processos inconscientes e a atividade consciente geram compensações psíquicas pautadas em manifestações tangíveis e/ou abstratas. Então, aqui temos os seguintes questionamentos: qual impacto material e psicológico as remoções urbanas estão causando na cidade do Rio de Janeiro? Se as remoções revelam aspectos da luta de classes, presentes na cidade, então, podemos considerar que o malandro e a falange de Zé Pelintra são compensações inconscientes individuais e coletivas? Em nossa pesquisa reconhecemos que a imagem de Zé Pelintra revela e, ao mesmo tempo, desvela aspectos psicológicos que apontam para a personificação de um complexo cultural.

Palavras-chaves: Psicologia analítica, Umbanda, Malandragem, Zé Pelintra, Racismo

ABSTRACT

SOUZA, A. L.. **Psychological Aspects of Zé Pelintra on Rio de Janeiro's Culture** Dissertation (Master Science in Psychology), Instituto de Educação, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2015.

The understanding of the Brazilian soul complexity arouses the interest of psychologists and researchers aligned with the theoretical framework of analytical psychology of Carl Gustav Jung. So this is the development of research on the African-Brazilian religious diversity. Genuinely Brazilian, Umbanda is marked by syncretism of indigenous, African traditions, Catholicism and the spiritism of Kardec. It is remarkable the integration, on the mythical plan in his own Pantheon, of marginalized members categories. In this sense, Zé Pelintra is the direct representative of the Rio's trickery which emerged in the early of the twentieth century. Historical fact of this period which we highlight, are the intense removals (remocao de que???) known as the "put-to-low" of Pereira Passos. It is in this period that the figure of the "trickster" appears circulating for several areas of the city. In 1808, with the arrival of the Royal Family and the Portuguese Court in Brazil, the Law of Pensions was established to ensure the Portuguese nobles the right to request a house to bring them satisfaction. During this period, the groups of "capoeira" as well as tricksters, occupied the city on their own way. In the XXI century, Rio de Janeiro lives a new process of change in the urban and social space, as in the previous arbitrary removals which were part of history. Hence, Jung understands that the unconscious processes and the conscious activity generate psychic compensation ruled by tangible and / or abstract expressions. So here we have the following questions: what material and psychological impact urban removals are causing in the city of Rio de Janeiro? If removals reveal aspects of the class struggle present in the city, then we can consider the trickster and Zé Pelintra phalanx as individual and collective unconscious compensations? In our research we recognize that the image of Zé Pelintra reveals the psychological aspects related to the personification of a cultural complex.

Keywords: Analytical Psychology, Umbanda, Trickery, Zé Pelintra, Racism

Lista de Tabelas

Tabela 1: Influências e denominações regionais das religiões afro-brasileiras.....	09
Tabela 2: Santidades.....	17
Tabela 3: Entidades.....	19
Tabela 4: Religiões Afro-Brasileiras.....	21

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	01
CAPÍTULO I – ABRINDO A GIRA – UMBANDA	06
1.1: Re-Conhecendo origens da Umbanda	06
1.2: O Panteão Umbandista	14
1.3: Umbanda(s) e Religiões afro-brasileiras	20
CAPÍTULO II – FIRMANDO O PONTO - PSICOLOGIA COMPLEXA	26
2.1: Teoria dos Complexos	26
2.2: Complexos Culturais	28
2.3: Psicologia Arquetípica	32
2.4: Símbolo e Amplificação Simbólica	33
CAPÍTULO III – SALVE A MALANDRAGEM: BRAVO, SENHOR BRAVO, SEU ZÉ PELINTRA CHEGOU	36
3.1: Zé Pelintra e sua origem no catimbó nordestino, o malandro é carioca?	38
3.1.1: Zé Pelintra Valentão.	43
3.2: Zé Pelintra: O Malandro no Panteão da Umbanda.	46
3.2.1: A Imagem de Seu Zé.	47
3.2.2: Os Rituais para Zé Pelintra: na direita ele é maneiro, na esquerda ele é pesado.	49
3.3: O Malandro e a Cidade	53
3.3.1: O bota-a-baixo de Pereira Passos.	54
3.3.2: Rio de Janeiro, a cidade dos Megaeventos	56
3.3.3: A cidade do P.R – Príncipe Regente	57
3.3.4: Quilombolas, Capoeiras e Malandros.	59
CAPÍTULO IV – ZÉ PELINTRA E A PSICOLOGIA COMPLEXA DE C. G. JUNG: UM ENCONTRO NA ENCRUZILHADA	63
4.1: Zé Pelintra: A Imagem Arquetípica do Trickster	63
4.1.1: Zé Pelintra e o Trickster nas Ciências Sociais.	63

4.1.2: Zé Pelintra e o Trickster na Psicologia Complexa	65
4.2: Zé Pelintra: Um Complexo Cultural Brasileiro	71
5. ARRIANDO TRABALHO – CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	85
7. ANEXOS	90

APRESENTAÇÃO

A complexidade da alma brasileira, em seus diversos aspectos, é reconhecidamente uma área de interesse para psicólogos e pesquisadores que assumem a perspectiva da psicologia analítica. Logo, as diversas expressões de religiosidade afro-brasileira são reconhecidamente um fascinante campo de estudo.

O presente estudo tem como objetivo principal estudar e compreender a entidade da Umbanda do Zé Pelintra. Para tanto, utilizaremos o referencial teórico e prático da psicologia analítica, ou complexa, desenvolvida por Carl Gustav Jung (1875-1961). Para melhor compor nossa leitura contaremos como suporte dos assim denominados autores pós-junguianos; e teóricos de outros campos do saber.

No Brasil, no ano de 2008, a umbanda completou seu primeiro centenário. Afirmar a data oficial de seu surgimento implica a necessidade de contextualização do processo histórico de sua constituição. Pois, como veremos, dizer sobre a origem da Umbanda é um ponto de controvérsia entre diversos autores.

De acordo com Jorge e Rivas (2012), as pesquisas relacionadas à *fundação* da umbanda podem ser divididas em três correntes: (a) alguns pesquisadores identificam sua fundação à incorporação do caboclo das Sete Encruzilhadas pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, denominado por alguns autores como o mito fundante; (b) outros estudiosos abordam seu surgimento reconhecendo-os como movimento coletivo e em diversas regiões do Brasil; e (c) um terceiro movimento que considera a origem da umbanda, segundo o modelo de organização atual, entre as décadas de 1920 e 1930, adaptadas aos padrões de urbanização e industrialização da sociedade.

Encontramos em diversos autores o reconhecimento das marcas, dos processos formadores de nossa sociedade, o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. O desenrolar desse processo é marcado por profundas tensões, resistência aos períodos mais agudos de dominação. Temos muito a aprender com a história desses movimentos, com as tradições afro-brasileiras.

Carneiro (2014) afirma a nossa vocação, habilidade para compor, a partir do encontro de diversas etnias e culturas, outras expressões de religiosidade. Com a ressalva de manter no

discurso que essas transformações são carregadas pelo sofrimento dos negros, dos índios, dos pobres e dos grupos marginalizados em nossa sociedade. O desenvolvimento da religiosidade afro-brasileira ocupou diversos estados brasileiros e cada religião traz o sotaque de sua regionalidade. Para Silva (2005), o candomblé e a umbanda são os dois modelos que mais se destacam.

Ortiz (1991) propõe a diferenciação da umbanda e do candomblé. Localiza na primeira o movimento em direção à integração das práticas afro-brasileiras em nossa sociedade, já o candomblé seguiu com a manutenção da África como espaço sagrado de inspiração e dessa maneira mantém viva a memória coletiva africana. A partir dessa diferenciação, acredita que “não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira” (p. 17).

A esse respeito, encontramos em Silva (2005) uma consideração que acreditamos ser importante destacar nesse momento:

A umbanda, como religião que se quer brasileira, nacional, patrocinou no plano mítico a integração de todas as categorias sociais, principalmente as marginalizadas, através de uma nova síntese onde os valores dominantes da religiosidade de classe média (católicos e posteriormente kardecistas) se abriram às formas populares afro-brasileiras, depurando-as em nome de uma mediação que, no plano do cosmo religioso, representou a convivência das três raças brasileiras. (p.132)

Chegamos enfim ao ponto para chamar Seu Zé Pelintra para participar dessa conversa. O Malandro Divino está incluído nesse grupo de entidades marginalizadas que alcançaram o lugar no panteão umbandista.

Zé Pelintra assume função sagrada na umbanda e, para tanto, a malandragem precisou ser sacralizada, sua dimensão “profana” é ressignificada ao assumir o cumprimento da *lei de umbanda*. Logo, ao tomar posto no Panteão umbandista, Seu Zé admite a prática do bem e da caridade objetivando, de acordo com o praticado nessa religião, a compensação das falhas de sua vida pregressa trilhando o caminho em direção à evolução espiritual. Torna-se, por tanto, o padroeiro dos desvalidos, representante dos muitos Zés que enfrentam com seu auxílio às situações de vulnerabilidades impostas pela opressão econômica ou racial.

A aversão ao trabalho, o mundo das favelas, a presença do jogo e do engano como forma de sustento e a relação com a figura feminina são algumas das marcas identitárias comuns aos malandros e à entidade da quimbanda. Encontramos uma contaminação entre o mundo das ruas do Rio de Janeiro e a religiosidade afro-brasileira, que adiciona novos elementos a uma leitura da malandragem urbana, usualmente ligada ao samba dos anos 20 e 30. (DEALTRY, 2009, p. 26)

Não há discordância entre os autores pesquisados: as histórias compartilhadas e seus pontos cantados colocam Seu Zé Pelintra no meio da cena urbana da cidade do Rio de Janeiro. Tudo indica que o *Malandro Divino* compunha os grupos de malandros bambas que circulavam pela cidade maravilhosa, no começo do século XX, quando ela era a capital da República. Seus pontos cantados revelam sua origem como a de muitos sertanejos que vieram para o Rio de Janeiro no período pós-abolicionista.

O início do século XX é um período marcante na história da cidade do Rio de Janeiro. Foi um período de intensas mudanças no espaço geográfico da cidade, que vivenciava nesse momento o projeto de remodelação do espaço urbano, o que ficou conhecido como o bota-a-baixo-de-Pereira-Passos. A população mais pobre, moradores dos antigos cortiços nas regiões centrais passaram pelo acentuado processo de remoção urbana da época. Foram deslocadas para as regiões mais distantes do centro ou subiram o morro, quando do surgimento das primeiras favelas, no final do século XIX, as primeiras remoções de cortiço e particularmente após a volta dos soldados da Guerra dos Canudos em 1897, possível local de circulação da malandragem.

Outro período em que a cidade do Rio de Janeiro vivenciou situação semelhante, foi em 1808, com a chegada da Família Real e a Corte Portuguesa no Brasil. Enquanto a cidade era preparada para receber a corte, foi instituída a Lei das Aposentadorias para garantir aos nobres portugueses o direito de requisitar uma moradia que lhe trouxesse satisfação.

Segundo Nestor Capoeira (2010), foi nesse período que a cidade conheceu as maltas de negros capoeiras, que marcavam território e agitaram o dia a dia da cidade da corte.

Já no século XXI, a cidade vive novo processo de mudança radical em virtude dos megaeventos que ocuparam a agenda carioca nas últimas décadas. Remoções arbitrárias fizeram parte da rotina de muitas áreas de periferias, e de locais com potencial valor imobiliário, por exemplo, Rock in Rio, ECO 92, Rio+20, Copa do Mundo e recentemente as Olimpíadas.

Se no século XIX havia na cidade as maltas de capoeira, no século XXI, na malandragem carioca, podemos indagar se Seu Zé Pelintra e a sua falange de Malandros ocupam o mesmo lugar e função no período atual, visto que Zé Pelintra é a entidade do

panteão umbandista que versa sobre a negritude como forma de resistência e sobre a sua habilidade de circular pelos mais diversos locais.

Afirmar a possibilidade de realizar uma leitura a partir da psicologia analítica de Carl Gustav Jung (1875-1961), do que até aqui foi descrito, será o fio condutor da dissertação. A definição de realidade psíquica feita por Jung e, posteriormente, abordada por James Hillman (1993) nos dá sustentação clara e objetiva para olharmos os fatos históricos descritos nos parágrafos anteriores, sob a ótica da psicologia junguiana. Como pontua Barcellos (2010), “tanto as coisas do mundo natural como aquelas produzidas pelo homem são passíveis de análise psicológica. Isso significa que se podem encontrar interioridade e significado em todas as coisas, sem que sejam necessariamente projeções de nossa subjetividade.” (2010, p. 7) A realidade psíquica presente na visão de mundo elaborada pela psicologia junguiana pontua existir entre as proposições *esse in re* (empírica, materialista) e as *esse in intellectu* (idealista, metafísica), a necessidade fundamental de um ponto de vista intermediário. A realidade viva seria, justamente, dada pela combinação entre ambas no processo psicológico *esse in anima*.

A partir do que foi descrito até o momento, é possível reconhecer, tanto nas remoções arbitrárias — características de diversos momentos da História do Brasil, para transformar o espaço geográfico em prol da elite brasileira — quanto nas primorosas figuras do Malandro e do Zé Pelintra, duas situações sociais com profundo valor simbólico, que apresentam a evidência do contexto descrito. Cabe enfatizar que os dois símbolos são potentes porque estão, literalmente, vivos na paisagem brasileira e, aqui, especificamente na cidade do Rio de Janeiro. As comunicações visuais, as paisagens da cidade, as remoções de comunidades com os seus moradores: (“malandros?”), também serão testemunhas da leitura simbólica que almejamos descrever.

Aprender com Carl Gustav Jung que a melhor forma de compreender a relação entre os processos inconscientes e a atividade consciente é observando a própria vida, é o ponto crucial do presente trabalho. Logo todo movimento consciente unilateral, por exemplo, se vê compensado por um processo inconsciente de mesma intensidade e, isto é, para Jung, uma constante busca da homeostase psíquica. Considerar as transformações do espaço geográfico e as consequentes mudanças sociais que, historicamente acontecem na cidade e no país, é indício de um possível conflito social. Porque os diversos grupos sociais marginalizados e atingidos pela remoção são, muitas vezes, excluídos das benesses trazidas pelos projetos distantes de sua realidade, ou de suas reais necessidades, percebem aspectos de um único direcionamento unilateral de bem-estar social. A consciência coletiva do grupo marginalizado

enlaça as remoções arbitrárias, e um surgimento de movimento de resistência social revela o malandro. Este age individual e/ou coletivamente para compensar aquela antiga consciência, talvez inconsciência, política unilateral e causadora de tantos danos sociais.

Neste movimento, para estudar e compreender a influência de aspectos psicológicos do Seu Zé Pelintra, a dissertação foi estruturada da seguinte forma: O primeiro capítulo tem como título *Abrindo a Gira: Umbanda*, assim como em suas praticas ritualísticas, a *abertura da gira* é o momento de preparação, concentração e ambientação para o culto que será realizado. Dessa maneira, buscamos abordar nesse capítulo o processo de constituição da Umbanda na esteira do processo histórico das diferentes religiões afro-brasileiras, assim como as diferentes correntes que versam sobre as diferentes leituras sobre da sua “fundação”. Em seguida, apresentamos de maneira descritiva as diferentes divindades que compõem o Panteão da Umbanda.

No segundo capítulo, *Firmando o Ponto: Psicologia analítica*; apresentamos de maneira detalhada alguns conceitos da psicologia analítica de Carl Gustav Jung, os quais serão utilizados no decorrer de nossa pesquisa.

O terceiro capítulo tem como título *Salve a malandragem: Bravo, Senhor Bravo, Seu Zé Pelintra chegou*. Nessa parte serão abordados diversos aspectos do Malandro Zé Pelintra. Sua origem; seu local no panteão umbandista; os rituais que a ele são dedicados; sua relação com a cidade e os processos de remoção em diferentes períodos; e a leitura dos aspectos psicológicos, uma leitura sob o prisma da psicologia analítica.

Nas Considerações Finais, o uso da psicologia complexa no corpo do presente trabalho, confirma a sua relevância e afirma a necessidade do Brasil trabalhar a sua identidade a partir dos complexos culturais que a sua própria história oficial procura esquecer, mas a potencialidade do inconsciente coletivo, cultural, brasileiro ganha constante expressão na personalidade do Seu Zé Pelintra.

CAPÍTULO I: UMBANDA

Pedimos licença a Zâmbi,
A Oxum e Iemanjá,
Para abrir nossos trabalhos,
Com a bandeira de Oxalá.
Saravá as almas,
Saravá Gongá.
Saravá seu Sete Ondas,
Ele é Rei é Orixá! (Ponto Cantado de Abertura)

1.1: Re-Conhecendo as origens da Umbanda.

A umbanda é reconhecida por religiosos, em inúmeras pesquisas acadêmicas e por instituições oficiais do Estado, como uma religião genuinamente brasileira. Marcada pelo sincretismo religioso, reúne tradições de culturas africanas, indígenas, do catolicismo e do espiritismo kardecista. Buscaremos reconhecer, brevemente, de que maneira esse processo se deu e, por que colocar a palavra origem no plural neste tópico do presente capítulo.

No livro *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*, Silva (2005) nos informa sobre o sincretismo já presente na formação do panteão das religiões afro-brasileiras, anterior ao surgimento da umbanda. Diversas etnias de negros, antes mesmo de serem trazidas para o Brasil, compartilhavam em suas tradições conceitos que possibilitaram a associação entre os deuses. Os Iorubas e seus cultos aos orixás, os Jejes se relacionavam com os voduns, por sua vez semelhantes ao conceito de inquices dos Bantos.

Todas essas divindades eram vistas como forças espirituais humanizadas, com personalidades próprias, características físicas e domínios naturais, algumas viveram na Terra antes de se tornarem espíritos divinizados. A possibilidade dos devotos incorporar para que pudessem dançar e receber homenagens foi outra característica que aproximou seus cultos das. (SILVA, 2005, p. 69)

Outra importante aproximação, entre as tradições religiosas dessas etnias, era o de cultuarem um Deus criador da natureza e de divindades intermediárias. Esse lugar de intermediador entre os homens e o Deus maior de todos os deuses, algo semelhante à relação dos santos católicos com o Deus único do cristianismo, deu origem ao sincretismo entre as divindades africanas e as eurocênticas. A aproximação entre os deuses africanos e os santos católicos se deu de maneira distinta em cada região do Brasil. Encontramos, por exemplo, Ogum, orixá da guerra e do fogo, sincretizado com Santo Antônio na Bahia e com São Jorge no Rio de Janeiro.

As religiões de matriz africana, no Brasil, se constituíram de diferentes formas no país. Características regionais dessas religiões foram influenciadas pelo perfil da diáspora africana. O tamanho da população negra comparada à população de brancos e de índios. Neste sentido, marcas da respectiva etnia negra podem ser percebidas no rito jeje-nagô, encontrado em diferentes regiões do Brasil, no xangô de Pernambuco, no candomblé da Bahia e no batuque do Rio Grande do Sul. “Com relação a esses cultos, é possível deduzir que uma mesma influência ioruba direcionou o seu desenvolvimento, incorporando a cultura local.” (SILVA, 2005, p. 83)

Candomblé, batuque, xangô, tambor-de-mina, candomblé de caboclo, catimbó, cabula, macumba, umbanda entre outras menos conhecidas. São religiões surgidas no Brasil e podemos perceber nitidamente um novo tipo de sincretismo nos rituais praticados na umbanda. Destacaremos alguns desses aspectos:

No candomblé de caboclo, variação do candomblé de Angola, os índios assumem lugar central nos cultos realizados. Ainda que tomados como representação do índio anterior a presença do branco e do negro, quando presentes nos terreiros (através de incorporação), falam, muitas vezes, um tipo de português antigo e suas preces são semelhantes às realizadas pela religião católica. Nesses rituais também são cultuadas entidades representantes da população mestiça, identificados como boiadeiros, e vestem-se com chapéu de couro, utilizam laços e simulam atos de laçar o gado. Essas entidades podem ser vistas nos rituais de alguns terreiros de umbanda.

Só mais tarde, e secundariamente, devido as limitações internacionais opostas ao tráfico, negros do Sul da África chegaram à Bahia, entre os quais negros de Angola, do Congo, de Moçambique e do Quelimane. Daí a presença dos deuses das mitologias *yoruba*, e *ewê* em todos os candomblés, mesmo naqueles que já se afastam quase inteiramente do padrão *yoruba*, como os candomblés chamados “de caboclo”. [...] Além disso, nos candomblés chamados “de caboclo”, notar-se-á a presença de seres representativos das tribos indígenas do Brasil, com os característicos postos em voga pela literatura oficial: Tupã, Tupinambá (CARNEIRO, 2005, p. 344)

Encontramos no norte do Brasil o catimbó, com forte influência da cultura indígena, seu culto é dirigido aos mestres, assim nomeada as entidades que se apresentam como espíritos de índios (caboclos), ou de antigos chefes de cultos. A presença do altar com imagem de santos católicos, defumação por meio do cachimbo, a utilização de maracá para evocar os espíritos e as rezas católicas são elementos presentes nos rituais do catimbó. A jurema é uma

árvore que assume lugar sagrado nos rituais, de sua casca é feita a bebida ingerida e é dela a matéria utilizada no defumador.

Assim como o catimbó e o candomblé de caboclo, na cabula e na macumba é possível reconhecer a influência das práticas rituais dos bantos. A cabula, encontrada no estado do Espírito Santo, era cultuada por negros e também era possível encontrar brancos nesses rituais. De acordo com Silva (2005), era frequente o acontecimento dos rituais nas florestas e os cultos eram chamados de mesa. “O chefe de cada mesa tinha o nome de embanda e o de seu ajudante era cambone. Os adeptos eram conhecidos por camanás a sua reunião formava a engira”. (p.85)

Já no Rio de Janeiro a expressão religiosa afro-brasileira era a macumba, muito semelhante a cabula. Sabemos, a partir das descrições apresentadas por Silva (2005), que na macumba já era possível perceber a influência, também, do espiritismo kardecista. Assim como na cabula, o chefe do ritual recebia o nome de embanda, umbanda ou ainda quimbanda. Nos rituais da macumba manifestavam-se entidades como orixás, inquices, caboclos e os santos católicos.

Segundo Ramos (2005), a palavra umbanda, derivação de Ki-mbanda, no Brasil era utilizada como referência tanto ao sacerdote quanto ao próprio ritual. A influência do espiritismo kardecista já podia ser percebida em algumas macumbas, onde, por exemplo, os iniciados eram nomeados por filhos-de-santo, semelhantes aos cultos jeje-nagôs, e também chamados médiuns. As linhas cultuadas nos rituais eram , dentre outras, a linha de umbanda, de quimbanda, de Cambinda, do Congo, linha de Angola, linha de Omolocô, linha do Mar, linha das almas e linha cruzada.

O que caracteriza a macumba de influência banto são os espíritos familiares que surgem, encarnando-se no Embanda, e que são a sobrevivência dos cultos dos antepassados de Angola e do Congo. Há grupos de santos e espíritos que surgem em falanges. Essas pertencem a várias nações ou linhas. Tanto mais poderoso é o sacerdote quanto maior é o número de linhas em que ele trabalha. A regra, hoje, é o sincretismo com o espiritismo, o catolicismo e os próprios cultos negros de origem sudanesas. Todos os santos católicos, espíritos das mesas kardecistas e orixás sudaneses aparecem nestas linhas dos terreiros ou “centros” de influência banto (RAMOS, 2005, p.370)

As descrições dos rituais de macumba, apresentadas por Ramos (2005), facilitam a percepção da proximidade entre esses e as dinâmicas das práticas rituais ainda presentes na Umbanda. Há semelhança na disposição dos médiuns no terreiro, em roda e a separação de homens e mulheres, as vestimentas brancas, o defumador como parte do ritual, o altar, pontos

cantados e pontos riscados simbolizando cada entidade cultuada. Os pontos cantados são acompanhados pelas palmas e alguns instrumentos de percussão. As entidades fazem uso de charutos, do fumo, de pólvora, de bebidas alcoólicas etc.

Muitas dessas macumbas têm hoje a sua parte de consultas [às entidades]. A certa altura das cerimônias, o Embanda diz receber um espírito protetor, geralmente um velho negro da Costa, Pai Joaquim, o Velho Lourenço, que passa a dar conselhos, ouvidos com respeito pelos consulentes. [...] Uma das mais importantes é a linha negra, de espíritos malfazejos. A invocação é preparada com um circulo de pólvora, que é em seguida queimada, descendo os espíritos dentro da espessa fumaça projetada. Outra linha “forte” é a do mar. O espírito da Costa do mar ou anjo da Costa “desce” na médium. Esta avança lentamente pela sala, cabelos longos caídos para frente, ocultando-lhe o rosto, enquanto que o Embanda vai borrifando com salpicos d’água, de um copo que segura na mão. É a rainha da Guiné, espécie de mãe-d’água, também chamada rainha do mar. Isso é a sobrevivência do culto calunga, em Angola (Ibidem, p. 371)

Silva (2005) organiza um quadro expositivo que é facilitador para a compreensão das relações entre as diversas expressões religiosas e suas denominações regionais:

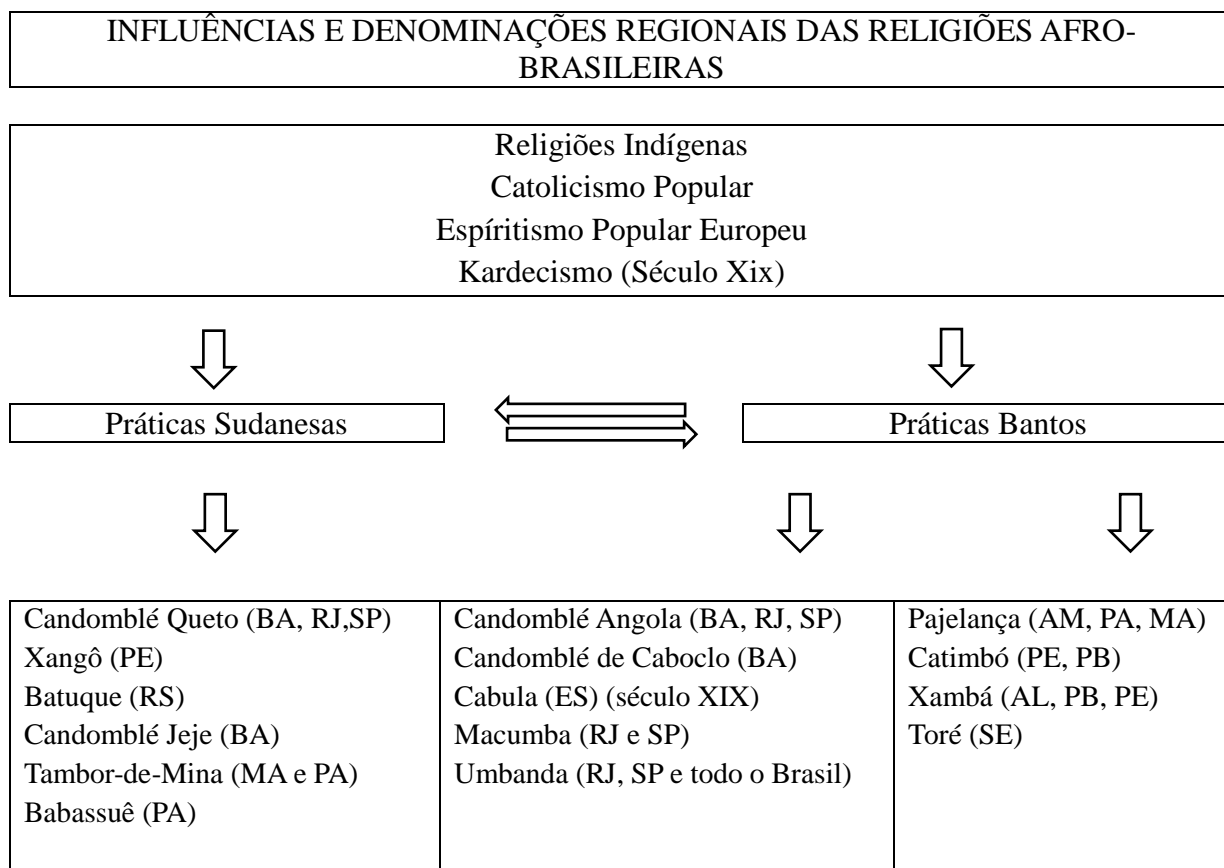


Tabela 1. Fonte: (Ibidem, p. 98)

O estudo desenvolvido por Jorge e Rivas (2012) nos auxilia nesse momento da pesquisa, a fim de melhor compreender as discussões a cerca da origem da Umbanda. As autoras, reconhecendo a controvérsia sobre a fundação da Umbanda, sintetizam três correntes: (a) identifica a fundação da Umbanda a partir da incorporação do caboclo das Sete Encruzilhadas pelo médium Zélio Fernandino de Moraes; (b) percebe seu surgimento como um movimento coletivo, em diversas regiões do Brasil e localizado na região sudeste nos rituais da macumba e, (c) localiza o surgimento da Umbanda como uma nova religião que aparece no Brasil entre as décadas de 1920 e 1930, adaptada aos padrões de urbanização e industrialização da sociedade que saía de um passado agrícola escravo, e o movimento era investir na modernidade a partir de uma identidade espelhada na Europa.

O dia 15 de novembro foi assumido pelo III Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, realizado em 1973, como o Dia Nacional da Umbanda (OLIVEIRA, 2007). A partir disso, a data entrou oficialmente no calendário religioso dos umbandistas e são prestadas homenagens ao caboclo das Sete Encruzilhadas. Para melhor contextualizar esse momento, reproduziremos a história que é compartilhada por religiosos e pesquisadores, ainda que algumas variações possam ser encontradas, de autor para autor, da qual abordaremos os pontos mais comuns.

Em 1908, aos 17 anos de idade, Zélio Fernandino de Moraes encontrava-se acometido por problemas físicos e psíquicos, e sua família já havia recorrido a diversos recursos médicos, sendo até encaminhado para um hospital psiquiátrico. Como alternativa, foi buscar auxílio no catolicismo, de ajuda de um padre para ritual de exorcismo, não havendo nenhum resultado. Foi uma benzedeira, que algum tempo depois, reconheceu que Zélio possuía o dom da mediunidade.

O espiritismo kardecista também foi uma alternativa procurada. No dia 15 de novembro de 1908, o pai de Zélio Fernandino, aconselhado por um amigo, levou o jovem à Federação Espírita de Niterói. Lá chegando, Zélio foi convidado pelo dirigente daquela Federação a participar da mesa. Zélio chamou a atenção de todos, quando se levantou dizendo que ali faltava uma flor. Colheu uma rosa branca no jardim para que fosse posta no centro da mesa.

No momento que Zélio incorporou um espírito, diversos outros médiuns manifestaram incorporação de caboclos e preto-velhos. Quando o dirigente da mesa advertiu os médiuns e as entidades sobre o acontecido, a entidade incorporada no jovem pergunta o porquê da proibição da presença daqueles espíritos. Nesse período era comum, nos cultos orientados pela doutrina espírita de Allan Kardec, o reconhecimento dos espíritos de negros e índios

como menos evoluídos em relação aos espíritos de padres, médicos e de outras classes sociais, que eram incorporados nessas sessões.

Retomando o mito, nesse instante, Zélio entrou em transe e incorporou um caboclo, o caboclo das Sete Encruzilhadas. O referido caboclo se voltou para todos os presentes e questionou a atitude preconceituosa para com os espíritos dos negros e índios. Afirmou, então, que no dia seguinte estaria na casa do “aparelho”, jargão religioso que se refere ao médium que a entidade incorpora, para estabelecer um novo culto. Tal culto seria marcado pela inclusão de todos, incluindo as entidades que sofriam repulsa na mesa kardecista. Justificava que seu nome era Sete Encruzilhadas, porque, para ele, não haveria caminhos fechados. (CARNEIRO, 2014, p. 67)

Já no dia 16 de novembro daquele mesmo ano, no bairro de Neves, em São Gonçalo - RJ, estiveram reunidos na casa de Zélio espíritas da federação, amigos, vizinhos, curiosos e doentes. Ao iniciar o ritual, ao manifestar-se através de Zélio de Moraes, o caboclo das Sete Encruzilhadas determinou, na nova religião que naquele momento iniciava, “os espíritos de africanos e de índios poderiam trabalhar em benefício de seus irmãos encarnados e disse, também, que a nova religião se chamaria Umbanda”. (OLIVEIRA, 2007, p. 108). O grupo iniciado pelo caboclo recebeu o nome de Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Carneiro (2014) acentua a marca de mito fundante na manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas, pelo médium Zélio de Moraes, e chama a atenção para o aspecto mítico que revela a necessidade de se respeitar a crença compartilhada pelos religiosos. Oliveira (2007) consultou o livro de atas e outros documentos da Federação Espírita de Niterói que pudessem confirmar os fatos narrados, ainda que não tenha encontrado tais indícios, sustenta o aspecto do mito fundante, e reconhece o caboclo das Sete Encruzilhadas como o anunciador da Umbanda.

Na pesquisa realizada por Carneiro (2014) encontramos alguns fatos que indicam a possibilidade de reconhecer o surgimento da Umbanda como um movimento coletivo e coetâneo. Isto é, Carneiro apresenta a história de alguns religiosos que já trabalhavam com entidades semelhantes as que se manifestaram naquele dia, 15 de novembro de 1908, em período anterior ao acontecido com Zélio de Moraes.

No ano de 1865, Juca Rosa trabalhava com as entidades Pai Quilombo, Pai Vencedor e Pai Zuza, e mantinha certas práticas rituais com clara influência africana. Havia ainda João Camargo, que no final do século XIX construiu sua devoção de maneira particular, incluindo

elementos do espiritismo, do cristianismo e influências indígenas. Fundou, em 1906, sua casa de oração chamada Capela do Bom Jesus da Água Vermelha, e no altar principal eram encontradas as imagens católicas. Atrás desse altar havia outro local com a imagem dos orixás. Outro fato nessa direção é a própria rezadeira para onde Zélio fora levado no período de sua doença. Cândida era seu nome e trabalhava com uma entidade chamada Tio Antônio.

Para Carneiro (2007), os elementos presentes nas práticas rituais de Juca Rosa e João de Camargo, estão presentes na chamada linha das almas, onde são agrupados os preto-velhos. E ainda sobre essa perspectiva de surgimento diz:

A macumba carioca é depositária das práticas africanas nascedouras no Brasil com influências católicas e islâmicas, mas também bebeu, e muito, de cultos indígenas e, ao avançar a segunda metade do século XIX, do espiritismo. (p. 76-77)

Silva (2005) também considera a possibilidade de se encontrar elementos da umbanda em expressões da religiosidade popular no final do século XIX, principalmente nas práticas bantos. Porém, assume a perspectiva do surgimento da umbanda entre as décadas de 1920 e 1930, período em que kardecistas das regiões sul e sudeste passaram incluir em suas práticas religiosas componentes presentes nos rituais afro-brasileiros.

A umbanda constituiu-se, portanto, como uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes. Por um lado preservou a concepção kardecista do carma, da evolução espiritual e da comunicação com os espíritos e, por outro, mostrou-se aberta às formas populares de culto africano. Contudo, não sem antes purificá-las, retirando os elementos considerados muito bárbaros e, por isso, estigmatizados: o sacrifício de animais, as danças frenéticas, as bebidas alcoólicas, o fumo e a pólvora. Ou, então, quando se fazia necessário o uso desses elementos, explicando-os “cientificamente”, segundo o discurso racional do kardecismo. (p. 112)

Para Silva (2005), ainda que tenha importância histórica, ele não comunga com a ideia de Zélio de Moraes ser o fundador do primeiro “centro de umbanda”, em 1908, ou ainda que a umbanda tenha se constituído a partir de um único terreiro. Considera que seu desenvolvimento se deu em diversas regiões sem que necessariamente tenha ocorrido relação de influência direta entre esses diferentes espaços. Percebe, porém, que entre o final da década de 1930 e início da de 1940, um movimento umbandista já acontecia.

Os cultos afro-brasileiros sofreram grande repressão policial durante o período do Estado Novo. Somente quando as elites intelectuais e artísticas empreenderam o movimento de valorização da cultura popular, assumindo assim o objetivo de definição de uma identidade

nacional, é que as práticas religiosas ganharam algum espaço. É na esteira desse movimento que a umbanda ganhou certa organização, sendo liderada principalmente por atores oriundos da classe média, minimizando, porém, as influências africanas. Em contrapartida, se por um lado havia o movimento de embranquecimento dos valores religiosos da macumba, havia também o empretecimento dos valores europeus do kardecismo, algo longe da nossa realidade.

Essa religião refletia os anseios de reconhecimento dos segmentos marginalizados (negros, índios, prostitutas, estivadores – pobres em geral) e as possibilidades de acomodação desses anseios numa sociedade urbana e industrial, marcada por divisões (de classe, trabalho, sexual etc.), discriminações e desigualdades, e onde os valores da cultura dominante branca continuavam a ser os mais influentes. (SILVA, 2005, p. 114)

Ao final da década de 1930 e início de 1940, pode ser percebido o movimento dos umbandistas na construção de seu caminho de reconhecimento. Organização burocrática dos terreiros, com funcionamento regido por estatutos e estabelecimento de cargos. Criação de federações para ofertar certas garantias aos filiados, para divulgar religião e de alguma maneira regulamentar as práticas rituais. Silva (2005) nos sinaliza que a organização dos umbandistas em federações possibilitou a ampliação e a legitimação social da umbanda.

A ampliação de sua legitimação, potencializada pela realização dos congressos de umbanda e suas estratégias de codificação da práticas rituais cooperou para isto. Isso somado ao movimento das federações, que assumia os preconceitos das elites adotando práticas afirmativas de diferenciação, assim como combativas às outras formas de expressão de religiosidade afro-brasileira, as enquadrando como *baixo espiritismo*.

O alcance desse processo de legitimação resultou na ampla aceitação da umbanda, que a partir da década de 1960 já contava com apoio político e ganhava “permissão legal e apoio institucional dos órgãos governamentais para a realização de suas festas em espaços públicos” (SILVA, 2005, p. 117). Mas, de acordo com Carneiro (2014), a análise desse processo nos leva a questionar a forma como ele se deu, pois, para atingir a legitimação social foi assumida a exclusão de outros grupos umbandistas, como os seguidores de umbanda omolocô, das macumbas etc..

O que pode ser constatado posteriormente é o declínio do modelo pautado nas federações, sem que houvesse efeitos importantes para os terreiros de umbanda. E sobre essa perspectiva de origem, Carneiro (2014, p. 81) aponta:

O termo recorrente utilizado pelo insider no passado de “espiritismo de umbanda” e que fora registrado em inúmeras pesquisas reforça que essa leitura de umbanda é específica de uma escola, tal qual o primeiro momento que tratou o mito fundante. Trata-se da escola de umbanda branca.

A partir do que foi dito sobre as três diferentes perspectivas sobre as origens da umbanda: (a) identificação de sua fundação à incorporação do caboclo das Sete Encruzilhadas pelo médium Zélio Fernandino de Moraes; (b) surgimento como um movimento coletivo, em diversas regiões do Brasil; e (c) reconhece a umbanda como religião nova entre as décadas de 1920 e 1930, adaptadas aos padrões de urbanização e industrialização podemos indicar que fazemos coro com Jorge e Rivas (2012), e que pode ser constatado e ecoar no caminho da construção da pesquisa realizada para a construção da presente dissertação, isto é, o olhar sobre o tema que compreende aspectos presentes na 2ª e 3ª perspectivas acima mencionadas. Percebemos que os elementos presentes na umbanda hoje podem ser vistos em rituais religiosos praticados em períodos anteriores a 1908. Também precisamos considerar ainda que a transição de um modelo de sociedade antes pautado na agricultura se transforma nesse período, tornando-se industrial, provocou mudanças em diversas dimensões sociais. Para o presente trabalho, as transformações ocorridas, com a entrada cada vez maior do comportamento social urbano, em áreas antes consideradas rurais e, principalmente com a política imobiliária da gentrificação, essas situações individuais e coletivas podem revelar aspectos fundamentais para serem relacionados com a psicologia complexa de Carl Gustav Jung, à luz da malandragem.

1.2: O Panteão Umbandista.

Brumana e Martínez (1991) sinalizam que, comumente, o primeiro contato com as diversas figuras que representam a Umbanda nos mobiliza o ímpeto de atribuir-lhes significado. A análise apresentada pelos autores difere de certas práticas e discursos que frequentemente evidenciam os atributos dos Orixás, fazendo referência a seu caráter. A falta de explicação das entidades místicas não é indicativa de sua falta de sentido no panteão da Umbanda. Este sentido, implícito ao panteão e que nele se expressa, decorre da organização das práticas místicas que tem as entidades espirituais como personagens: “é o jogo que se realiza a partir da posição do fiel entre os poderes que lhe são alheio, jogo sintetizado na oposição entre “casa”, “lei” e “marginalidade”.” (p.232)

O que pretendemos agora é apresentar descritivamente as divindades que representaram o conjunto mais abrangente das crenças umbandistas.

DEUS: Representa, assim como no Catolicismo, “o criador do céu e da terra”. Nas cerimônias sua menção é obrigatória, no início e no término de todo ritual. “Acima dele, mais ninguém”. Não existem rituais umbandistas dedicados a Deus, mas sim as entidades que estão a baixo dele. (BRUMANA e MARTÍNEZ, 1991)

OXALÁ: Orixá que ocupa o mais alto nível do Panteão; sua figura é exaltada pelos fieis, nos pontos cantados, nas entidades incorporadas, na posição e sua imagem no altar, etc. Porém sua santidade e poder máximo não significa que sua atuação seja na mesma proporção. Sua magnitude se expressa na forma de proteção por si, similar à proteção de Deus, e através de outras entidades subalternas. “Oxalá é Jesus, e como tal é iconicamente representado em todo *terreiro*.” Apenas dois pontos são dedicados a ele exclusivamente, contudo é comum ouvir seu nome em *pontos* de outros Orixás, além de menciona-lo em *pontos de abertura e encerramento* dos rituais. (Ibidem, p. 232)

XANGÔ: Sua figura representativa é um velho de barba branca, de busto nu, sentado em uma pedra. São Jerônimo em alguns terreiros, Moises em outros, a cor marrom é atribuída e ele em algumas casas e outras não há essa determinação; a pedra é o seu lugar e a justiça seu fundamento. Nos terreiros estudados não existe data especial para sua homenageá-lo, nem atribuídas entidades subordinadas. Os pontos dedicados a Xangô são cantados na abertura e encerramento dos rituais, destacando o raio como seu símbolo. Seu nome aparece em outros momentos como a defumação e mesmo em pontos a outros Orixás. Um machado de dois gumes representa Xangô, figura que aparece em pontos cantados e riscados. É saudado pelos fieis, incorporados ou não, com um grito especial: “Caô, cabecile”, ao mesmo tempo em que se segura à cabeça com ambas as mãos (frente e nuca, têmporas). (Ibidem, p.233)

OXUM: Sincretizada com N.S. de Aparecida, sua cor é o amarelo ouro, representa as águas doces, as cachoeiras, não há data própria para homenageá-la; levemente ligada a oguns e caboclos, *Oxumaré* é sua subordinada. No início dos rituais são cantados pontos a ela e aparece também nos cantos para os demais *Orixás*. (Ibidem, 1991)

IEMANJÁ: Representada por N.S. da Glória, contudo é na figura de uma “mulher jovem vestida de azul saindo das águas do mar”. Cor: azul; lugar: o mar; seu dia: 8 de

dezembro. Pontos cantados: próprios. Chefe do *povo das águas salgadas*, as entidades da falange dos *marujos* ou *marinheiros* dependem dela. Anualmente em sua festa é costume das casas de Umbanda realizar sua festa / ritual na Praia. (Ibdem, 1991)

OXOSSE: Representado por São Sebastião. Cor: verde. Lugar: a mata virgem. Atividade: a caça. Sem data especial de comemoração. "Okê" é o grito entoado por ele e pelos caboclos, seus submetidos. (Ibdem, 1991)

OGUM: Representado por São Jorge, que tem como características "couraça e capa vermelha, cavaleiro ou infante". (Ibdem, p.235) Cor: vermelho; atividade: guerra; dia: 24/04. Esse Orixá não é incorporado, mas sim seus submetidos, os oguns. Tem pontos próprios e são cantados no início da cerimônia. Em sua saudação é dito "Ogum-iê".

IANSSÃ: Representado por Santa Bárbara. Cor: indeterminada; Sem dia especial; Atividade: tempestade. "É saudada com seus pontos e com seu grito: "Iparré", no início da cerimônia." (Ibdem, p.235)

SÃO COSME E DAMIÃO: Representado pela imagem dos gêmeos, é a única entidade que é conhecida com a nomenclatura católica dentro dos terreiros, predominando até ao nome "africano"-Ibejada- "cuja derivação, ibeji é a que comumente aparece na bibliografia umbandista, - para designar as entidades subordinadas, *êres* ou crianças." (Ibdem, p.237). Seu dia é 23/09; cor: rosa e o azul claro.

OXUMARÉ: Não existe representação com os santos católicos. Pelos terreiros pesquisados sua incorporação só foi vista em um determinado local, sua postura corporal se assemelhava a uma serpente, vínculo que possui nos terreiros de Candomblé. Nos estudos ligados a Umbanda foi observada apenas uma menção a esse Orixá, de maneira acidental ou no início de alguns rituais. Não há dia próprio, nem pontos e nem cor. O lugar que ocupa é o mesmo de sua superior a Oxum, a água doce. (BRUMANA, MARTÍNEZ, 1991)

OMOLU: Representado como S. Lázaro, esta vinculado ao cemitério e doenças. Em algumas casas é um santo e tirando seu vínculo com o catolicismo é reconhecido com Exu, "Seu (O) Molu", sendo só dessa forma que há a incorporação. E alguns terreiros é considerado o "secretario" de Abaluayê tendo junto seu vínculo com Exu. (ATOTÔ)
BALUAYÊ: Também representado por S. Lázaro, considerado em alguns estudos dentro da Umbanda como "Rei dos Exus". "É possível que este Orixá fosse aqui o próprio Satã." (BRUMANA, MARTÍNEZ 1991, p.238)

SANTIDADES						
Orixá	Correlato católico	Lugar	Atividade	Data	Domínio	Cor
Oxalá	Jesus	céu (espiritual)				Branco
Xangô	S. Jerônimo	pedra	justiça			
Oxum	N.S.Aparecida	cachoeira				Amarelo
Iemanjá	N.S. da Glória	mar		8/12	“povo do mar”	Azul
Oxosse	S.Sebastião	mata	caça		caboclos	Verde
Ogum	S.Jorge		guerra	23/04	oguns	Vermelho
Iansã	Santa Bárbara	Céu (físico)				
Doum	Cosme e Damião			23/09	crianças	Rosa azul claro
Oxumaré		água doce				
Omolu	S.Lázaro	cemitério				

Tabela 2. Fonte: BRUMANA e MARTÍNEZ 1991, p. 249-250

CABOCLOS (índios): Sua representação pode ser masculina ou feminina. Os destaques para as entidades masculinas é a força e robustez, já nas mulheres o encanto. Seus nomes fazem referência as suas características ou as lendas e a literatura. Os pontos cantados e os riscados retratam as matas, flechas, lança, força, valor, perseverança, etc.; A incorporação dessas entidades apresenta respiração ofegante, movimentos firmes e falam de

maneira clara e potente. Fazem uso de charutos e bebem cerveja ou água. (BRUMANA e MARTÍNEZ, 1991)

PRETOS VELHOS: São entidades que também se apresentam como homens ou mulheres, ambos representados como velhos, os homens de cabelos e barba branca, as mulheres com lenços brancos na cabeça. Durante os rituais fazem uso de cachimbo, utilizam bengalas ou permanecem sentados em um toco de madeira. Os pontos cantados fazem menção à África e a viagem dos navios negreiros para o Brasil, a abolição e a Princesa Isabel. Cor: indeterminada; Data festiva: 13/05. Quando incorporado os pretos velhos se apresentam curvados ao caminhar, falam de maneira difícil de compreender e usam palavras em "nagô". (Ibdem, 1991)

OGUNS (soldados): São representados por soldados, vestindo armadura, capacete e capa vermelha, mas também podem ser africanos. Os pontos cantados retratam das propriedades bélicas: espada, lança, capacete e das suas habitações: mata, praia, mar. Os pontos riscados fazem referência a espada. Na incorporação as entidades se comportam de maneira firme, fumam charutos e bebem cerveja. Falam pouco e de forma imponente. (Ibdem, 1991)

BAIANOS: São entidades pouco faladas na Umbanda, se apresentam tanto na forma masculina quanto na forma feminina. Os pontos riscados são os coqueiros, os pintos cantados retratam a Bahia, das suas belezas e comidas típicas. Não há data certa para comemorações. A incorporação é bem destacada pelo comportamento das entidades, que cambaleiam por conta da embriaguez das bebidas, danças e estripulias. Expressam-se de maneira potente e clara, com sotaque baiano. Usam cigarros de palha nos rituais e bebem cachaça pura, misturada com pimenta ou leite de coco. Apresentam-se com chapéu de palha ou de couro.

MARUJOS: A incorporação é bem próxima do estilo dos baianos, porem com mais sinais de embriaguez, se apresentam sempre na figura masculina. Não falam muito, não dia, nem cor, nem ponto riscado específico. (Ibdem, 1991)

BOIADEIROS: as imagens que representam essas entidades são de corpo nu e aprumado, com corda pendurada nos ombros. Não possuem data própria, nem cor. Nos poucos pontos cantados foi encontrada uma referência para os Boiadeiros-"Xetruê". Quando incorporados bebem cerveja e fumam charuto, seu comportamento se assemelha aos dos caboclos. (Ibdem, 1991)

CIGANOS: Apresentam-se tanto na figura masculina, quanto na feminina. São denominados linha do Oriente. Apesar de poucas características vista, em geral aparecem com lenços na cabeça, argolas de ouro na orelha e carregam facas na cintura- os homens. Já as mulheres se vestem com saia rodada e colares de ouro. Não foram encontrados pontos riscos e poucos pontos cantados fazem referência a essas entidades.

[...] único lugar que vimos incorporar, o homem caminhava de um lado para o outro com uma mão na cintura e fumando um cigarro ou ficava de cócoras. A mulher dançava fazendo ondular sua saia, caminhava sobre brasas, sorria para todo mundo. Bebiam destilados finos (uísque, conhaque) e fumavam cigarros especiais, falando “espanhol antigo”. (Ibdem, p.242)

CRIANÇAS ou ERÊS: São representados por crianças, tanto do masculino quanto do feminino. A incorporação é bastante agitada, pois fazem bagunça, gritam, dançam, pulam, brigam. Os pontos cantados fazem menção ao universo infantil, não apresentam ponto riscado. Cor: azul claro ou rosa; Comem: doces pipocas e bebem refrigerantes. Dia 23/09, celebrando São Cosme e Damião.

EXU/ POMBA GIRA: São as únicas entidades que possuem nomes diferentes para as mulheres- Pomba Gira e para os homens- Exu. As imagens que lhe são atribuídas é o diabo. Cor: vermelho e preto; não há data específica. Os pontos cantados fazem menção ao cemitério, encruzilhada, sinos de igrejas e gargalhadas. Na incorporação os Exus se apresentação com os braços e mãos contraídos e quase sempre abaixados, se comunicam com a voz rouca e falam palavrões, bebe cachaça e fuma cigarro. Já a Pomba Gira incorpora com atitude, ereta, mãos na cintura e faz provocações sexuais aos homens, bebem champanhe e fuma cigarro caro. (Ibdem, 1991)

ENTIDADES					
Orixá	Lugar	Atividade	Data	Domínio	Cor
Caboclos	mata	caça		Oxosse	verde
Pretos velhos	senzala	escravidão	13/05	S.Cipriano	

Oguns	vários	guerra	23/04	Ogum	vermelho
Baianos	sertão				
Marujos/marinheiros	mar	navegação		Iemanjá	
Ciganos					
Erês/crianças		brincadeira	23/09	Cosme e Damião	rosa e azul claro
Exu	vários	delinquênc ia		Abaluayê	vermelho e preto
Pomba Gira	vários	prostituiçã o		Abaluayê	vermelho e preto

Tabela 3. Fonte: BRUMANA e MARTÍNEZ ,1991, p. 250-251

SOFREDORES/EGUNS: Os espíritos sofredores recebem esse nome na linha Kardecista, já os Eguns são conhecidos no Candomblé, ambos são espíritos desencarnados sem nenhuma caracterização como as anteriores. “Semelhantes as “almas penadas” do Catolicismo popular.” (BRUMANA e MARTÍNEZ 1991, p. 243)

1.3: Umbanda(s) e as religiões afro-brasileiras

O estudo das religiões afro-brasileira traz ao pesquisador a exigência de reconhecê-la em sua complexidade. A nomenclatura *religiões afro-brasileira* é a utilizada para denominar as diversas religiões identificadas por suas práticas e crenças religiosas. Ao nos aproximarmos da Umbanda reconheceremos que essa realidade se atualiza em suas diversas denominações. O quadro sinótico organizado por Carneiro (2014) nos dá a dimensão dessa complexidade:

Religiões Afro-brasileiras		
Grupo das religiões afro-brasileiras	Descrição	Tradições, cultos e variações participantes de um mesmo conjunto
Cultos de Nação	Conjunto composto por tradições com forte influência africana. O culto dá ênfase aos deuses denominados orixás, voduns ou inquices.	Candomblé em suas três principais nações: ketu (iorubá), Angola (banto), e Jeje (fons); Batuque; candomblé de caboclo; Jarê; Culto ao Ifá; Culto dos Egungun; Xangô do Nordeste; Xambá.
Encantarias	Conjunto marcado pela presença dos encantados. Os encantados são seres espirituais que habitam as encantarias ou “incantes”. Alguns desses não chegaram a encarnar. Os que viveram em terra desapareceram misteriosamente antes de morrer.	Catimbó; Jurema; babassuê; pajelança; cura; tambor de mina; terecô; toré.
Umbandas	Conjunto marcado pela presença dos ancestrais ilustres no culto. Por exemplo: caboclo, preto velho, criança, exu (entidade e não apenas o orixá), baiano, marinheiro, boiadeiro, cigano.	Macumba; cabula; Umbanda branca ou cristã (também chamado de espiritismo de Umbanda); Umbanda omolocô; Umbandaime; Umbanda esotérica ou iniciática; Umbanda oriental; Umbanda mística; Umbanda traçada; quimbanda.

Tabela 4. Fonte: (CARNEIRO, 2014, p. 22)

João Luiz Carneiro (2014) em *Religiões Afro-Brasileiras: uma construção teológica*, apresenta o movimento de compreensão das práticas religiosas afro-brasileiras que inicialmente eram concebidos pela produção de conhecimentos científicos e pelo conjunto de saberes religiosos. Admiti que essas fronteiras eram flexibilizadas pela iniciação religiosa de muitos acadêmicos que se aventuraram por esses campos de pesquisa, assim como pelos religiosos que incorporavam elementos do conhecimento científico em suas práticas rituais. Porém, essa aproximação não dava conta da interface entre a religião e ciência.

Seguindo Carneiro (2014), a FTU¹ teve papel fundamental para auxiliar na construção de pontes entre os saberes científicos e religiosos, no campo das religiões afro-brasileiras. Nessa direção a teologia assume a função de articular os conteúdos dessas duas realidades promovendo a aproximação sem a imposição de uma sobre a outra.

O autor enfatiza uma categoria teológica para análise das religiões afro-brasileiras que nos parece de grande relevância: o conceito de *escolas* desenvolvido por Francisco Rivas Neto. O conceito de *escolas* permite a interface entre a religião e as ciências sociais sustentando sua orientação teológica, visto que o lugar de sacerdote ocupado por seu desenvolvedor aponta para seu surgimento dentro do terreiro de Umbanda e já reconhecia esta como uma “unidade que se manifesta na diversidade”. (CARNEIRO, 2014, p. 53).

“Nas religiões afro-brasileiras, pela diversidade de seus adeptos, há também uma diversidade de rituais e de formas de transmissão do conhecimento. A essas várias formas de entendimento e de vivência denominamos escolas afro-brasileiras” (RIVAS NETO, 2012, p.105). Rivas Neto argumenta também que as várias escolas correspondem a cosmovisões de suas matrizes formadoras: indo-europeia, africana e ameríndia. De acordo com suas influências predominantes, a escola em questão terá igual expressão ritu-litúrgica. (Ibdem, p. 53)

Concordamos que o estudo sobre a aproximação e distanciamento das práticas ritualísticas e os vários elementos da experiência religiosa nas diversas Umbandas e suas cosmovisões é pertinente e valiosa. Não obstante, precisamos reconhecer que esse não é o objetivo de nossa pesquisa. Por tanto, vamos realizar um pequeno e cuidadoso recorte nesse vasto universo para destacar alguns pontos que julgamos necessários para o debate proposto.

¹ Faculdade de Teologia Umbandista fundada por Francisco Rivas Neto. Primeira instituição de ensino superior reconhecida pelo Ministério da Educação para formação de bacharéis em Teologia com ênfase nas religiões afro-brasileiras.

Chamamos a atenção para um trecho da citação anterior: “De acordo com suas influências predominantes, a escola em questão terá igual expressão rito-litúrgica.” (Ibidem, p. 53). Essa afirmativa pode ser facilmente constatada ao examinarmos duas denominações, ou escolas, umbandistas que podem ser observadas no distanciamento de suas práticas rituais, são elas: Umbanda Branca (ou cristã) e Umbanda Omolokô.

A umbanda branca, ou cristã, tem Zélio Fernandino de Moraes como seu fundador e apresenta fortes influências do Catolicismo e do Espiritismo europeu decodificado por Allan Kardec. Nesse sentido, Zélio pode ser reconhecido como o mito de fundação da Umbanda, ou mesmo como o fundador de uma *escola* da umbanda. Assim como seu fundador, muitos dos seus praticantes eram oriundos dos grupos kardecistas. Os santos católicos ocupam papel central, assim como a influência da literatura e das práticas espíritas kardecistas são facilmente reconhecidas e, por outro lado, pode ser percebida a ausência de elementos e símbolos ritualísticos africanos, como, por exemplo, os atabaques, os assentamentos, as oferendas. Para melhor ilustração disponibilizamos algumas imagens no Anexo A.

Talvez menos conhecido pelos praticantes das diversas umbandas, Tancredo da Silva Pinto (Tata Ti Inkice), ou Tata Tancredo, é o fundador de outra *escola*: a omolokô. Encontraremos na umbanda omolokô a presença dos elementos africanos em sua ritualística. Para seu fundador a raiz da umbanda está na África. Nesse sentido poderão ser reconhecidos fundamentos presentes no candomblé e em outras práticas religiosas afro-brasileiras. Se na umbanda branca, como sinalizamos acima, muitos de seus praticantes eram participantes do espiritismo kardecista, a escola omolokô acolheu em seus terreiros praticantes de candomblé e outras religiões afro-brasileiras. Nessa *escola* de umbanda estarão comumente presentes em sua ritualística: culto aos orixás; sacrifícios e oferendas, obrigações que acompanham o desenvolvimento de seus praticantes; hierarquia sacerdotal etc. As imagens localizadas no Anexo B auxiliam a visualização do que foi descrito.

A Umbanda compartilha com as mais diversas expressões religiosas afro-brasileiras a ausência de poder centralizador ou institucionalização reguladora, como é possível reconhecer, por exemplo, na Igreja Católica e outras instituições religiosas cristãs. Assim, não será marcada por sistematização e rigidez doutrinária. Logo, encontraremos em cada *escola*, terreiros que se assemelham e diferenciam-se no desenvolvimento de suas rito-litúrgias.

Para melhor compreensão como essas práticas rituais se desenvolvem, torna-se necessário observá-las em sua complexidade. Dessa maneira precisamos considerar que cada *escola* sugere balizamentos que orientarão a constituição de cada terreiro, o que pode se dá, por exemplo, pela maneira como o dirigente, mãe-de-santo (ou pai), zelador (a) ou yalorixá (ou babalorixá) foi iniciado e desenvolvido. A diversidade no interior de cada *escola* será determinada também pelos ensinamentos e direcionamentos dados pelos guias espirituais de cada terreiro.

Cabe perguntar ainda se há neutralidade na maneira como cada dirigente conduz os trabalhos em seus terreiros, nas diferentes *escolas*. Parece-nos que não, é improvável que a dimensão humana, os aspectos coletivos e subjetivos estejam excluídos dessas construções.

O processo de legitimação social encaminhado pelos umbandistas é fato histórico que desvela tal condição. Partindo da organização burocrática dos terreiros ao surgimento das primeiras federações de umbanda sinalizavam para o anseio de reconhecimento social. No final da década de 1930 Zélio e outros dirigentes umbandistas fundaram a primeira federação de umbanda, nomeada de União Espírita da Umbanda do Brasil. Essa federação assumiu o protagonismo na organização do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda. (SILVA, 2005)

A variedade de tendências doutrinárias sob a qual se mantinha o movimento umbandista não tardou a provocar as primeiras dissidências. Se o Primeiro Congresso de Umbanda teve como um dos temas centrais criar a imagem de uma umbanda “pura”, “branca”, através da eliminação dos elementos africanos tidos como maléficos (ou quimbanda), a partir da década de 1950 setores dessa religião provenientes dos estratos mais baixos da população, geralmente negros e mulatos, começaram a contestar o distanciamento da umbanda das práticas africanas. À “umbanda branca” opôs-se a tendência de recuperação dos valores africanos presentes na religiosidade popular. (Ibidem, p. 116).

Para podermos avançar em nossa pesquisa, ressaltamos como nos ensina Yvonne Maggie (2001) em *Guerra de Orixás: um estudo de ritual e conflito*, a possibilidade de reconhecer o terreiro de umbanda como uma representação de uma sociedade, logo, os elementos da sociedade na qual esses sujeitos estão inseridos.

Nos rituais de umbanda é expressa a visão que o grupo engajado no ritual tem da sociedade mais ampla. Se o terreiro representa uma sociedade e se usa esse mecanismo de

inversão com elementos do cotidiano da sociedade brasileira – pretos, índios etc. –, podemos dizer que a sociedade representada nesse terreiro é a sociedade brasileira. Ou melhor, o terreiro pode ser visto como um sistema simbólico que representa determinados aspectos da sociedade brasileira. (Ibdem, p. 119)

Seguindo a autora e a perspectiva que observa o terreiro como o local de encontro entre homens e o ponto de cruzamento de dois mundos: o profano e o sagrado – ou ainda, entre orun (céu) e aiye (terra); onde os homens encontram com deuses. Logo, em nossa leitura psicológica, o terreiro é também o local onde os conteúdos psicológicos que marcam nossa identidade cultural podem se manifestar.

CAPÍTULO II: PSICOLOGIA COMPLEXA

“A via regia que nos leva ao inconsciente, entretanto, não são os sonhos, como ele [Freud] pensava, mas os complexos, responsáveis pelos sonhos e sintomas.” (JUNG, OC. VIII, § 210)

2.1: A Teoria dos Complexos.

A epígrafe com a qual iniciamos esse capítulo nos possibilita compreender o papel central que a teoria dos complexos assume na psicologia analítica de Carl Gustav Jung. Reconhecendo a importância da afirmativa, vamos apresentar o surgimento e o desenvolvimento dessa teoria, assim como desdobramentos posteriores.

Após concluir o curso de medicina, Jung ocupou o posto de segundo assistente no hospital psiquiátrico Burgholzli, em Zurique. Instituição dirigida por Eugen Bleuler, onde mais do que descrever os sintomas das doenças mentais buscava-se no Burgholzli dar à psiquiatria uma base psicológica, utilizando para isso o associacionismo, teoria que dominava a psicologia nesse período. Jung tornou-se um importante colaborador de Bleuler na busca por fatores psicológicos comumente encontrados “nas diversas formas clínicas da doença enigma, então chamada demência precoce.” (SILVEIRA, 1981, p. 24). Essas experiências contribuíram para a proposta de Bleuler de substituição da denominação demência precoce para esquizofrenia.

No Hospital Burgholzli, foi no laboratório de psicopatologia experimental onde Jung desenvolveu o Experimento de Associação Verbal. O experimentador organizava uma lista de cem palavras sem qualquer relação significativa entre elas, as chamadas palavras indutoras. O indivíduo examinado era orientado a responder a cada palavra indutora com uma única palavra, a primeira que lhe ocorresse, essa era chamada palavra induzida. Nesse processo aconteciam as mais diversas reações, dentre outros, lapsos de linguagem, diferentes tempos de respostas, repetição de palavras-estímulos. (SILVEIRA, 1981)

Os distúrbios antes considerados como falhas do experimento receberam maior atenção, buscando reconhecer em que palavra-estímulo irrompiam distúrbios, observar a ocorrência quando a palavra-estímulo se referia a um assunto pessoal, admitindo a relação de associações inconscientes com a palavra-estímulo específica. O termo *complexo* foi utilizado para designar este “assunto pessoal”. Para além das perturbações de consciência causadas por estímulos experimentados pelo indivíduo nas relações com o ambiente externo, Jung

considerou ainda a existência de conflitos e reações emocionais provocadas por situações do mundo interno, deste modo, empiricamente, confirmando a presença do inconsciente.

O experimento das associações permitiu Jung estudar experimentalmente a dinâmica de complexos conscientes e inconscientes, assim como identificar a proximidade na relação entre complexo e a patologia da neurose. A pesquisa possibilitou ainda a compreensão de que o complexo era dotado de uma autonomia incomum na hierarquia da psique.

Para designar esta peculiaridade do complexo usei o termo autonomia e imagino o complexo como um conjunto de representações, relativamente independente (exatamente por causa de sua autonomia) do controle central da consciência e que está em condições de a cada momento, por assim dizer, dobrar ou atravessar as intenções do indivíduo. Uma vez que o conceito do eu nada mais é psicologicamente do que um complexo de ideias, mantido coeso e fixo pelos sentimentos “cenestésicos” e uma vez que suas intenções ou inervações não se mostram e o ipso mais fortes do complexo secundário (sendo inclusive perturbadas por elas) o complexo do eu pode ser perfeitamente colocado em paralelo com o complexo secundário autônomo ou a ele comparado. (OC. II, § 1352)

Nessa direção Jung pontua que nos casos em que o complexo secundário substitui temporariamente o *eu* pode-se perceber no complexo, características de uma personalidade distinta. Afirmar a autonomia dos complexos nos permite compreender de maneira mais consistente que, para além da concepção já compartilhada pelo senso comum de termos complexos (como, por exemplo, inferioridade, paterno, materno), os complexos podem nos ter, interferindo intensamente em nossas vidas conscientes.

A existência dos complexos põe seriamente em dúvida o postulado ingênuo da unidade da consciência que é identificada com a “psique”, e o da supremacia da vontade. Toda constelação de complexos implica um estado perturbado de consciência. Rompe-se a unidade da consciência e se dificultam mais ou menos as intenções da vontade, quando não se tornam de todo impossíveis. A própria memória, como vimos, é muitas vezes afetada. Daí se deduz que o complexo é um fator psíquico que, em termos de energia, possui um valor que supera, às vezes, o das nossas intenções conscientes; do contrário tais rupturas da ordem conscientes não seriam de todo possíveis. (OC. VIII, § 200)

Outra importante consideração que destacaremos aqui é a observação feita por Jung sobre a etiologia do complexo. “Os complexos são fragmentos psíquicos cuja divisão se deve a influências traumáticas ou a tendências incompatíveis.” (OC. VIII, § 253). Ainda que muitas vezes o complexo tenha sua origem num trauma, uma das causas mais comuns é um conflito moral

(...) cuja razão última reside na impossibilidade aparente de aderir à totalidade da natureza humana. Esta impossibilidade pressupõe uma dissociação imediata, quer a natureza do eu saiba, quer não. Regra geral, há uma inconsciência pronunciada a respeito dos complexos, e isto naturalmente lhe confere uma liberdade ainda maior. Em tais casos sua força de assimilação se revela de modo particular, porque a inconsciência do complexo ajuda a assimilar inclusive o eu, resultando daí uma *modificação momentânea e inconsciente da personalidade*, chamada *identificação* com o complexo. (OC. VIII, § 204, *grifos do autor*)

Buscamos até aqui explicitar a teoria dos complexos, abordando aspectos que acreditamos ser fundamentais para o desenvolvimento e a compreensão do presente trabalho. Encontramos na citação que segue uma descrição que bem define o conceito de complexo para a psicologia analítica descrita pelo próprio Jung, onde ele diz que *complexo*

É a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência. Esta imagem é dotada de poderosa coerência interior e tem sua totalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de autonomia, vale dizer: está sujeita ao controle das disposições da consciência até um certo limite e, por isto, comporta-se, na esfera do consciente, como um *corpus alienum* (corpo estranho), animado de vida própria. Com algum esforço de vontade, pode-se, em geral, reprimir o complexo, mas é impossível negar sua existência, e na primeira ocasião favorável ele volta à tona com toda sua força original. (JUNG, OC. VIII, § 201)

Por tudo dito até agora sobre os complexos, torna-se natural percebermos apenas os seus aspectos nocivos. E, isto, Jung o faz “ao comparar com as infecções ou com tumores malignos que nascem sem a mínima participação da consciência.” (OC. VIII, § 209). No entanto, Jung ressalta o equívoco que é pararmos nessa perspectiva, e para melhor entendimento da discussão que será proposta, é necessário realçar outro aspecto, que é afirmado pelo próprio Jung logo após a comparação mencionada:

Esta comparação, todavia, não é de todo satisfatória, porque os complexos não são totalmente de natureza mórbida, mas manifestações vitais próprias da psique, seja esta diferenciada ou primitiva. Por isso encontramos traços inegáveis de complexos em todos os povos e todas as épocas. (JUNG, OC. VIII, § 209)

2.2: Teoria dos Complexos Culturais.

A teoria dos complexos culturais, desenvolvida por Thomas Singer e Samuel Kimbles (2004), configura-se como uma perspectiva para analisar aspectos psicológicos observados nos conflitos sociais entre a diversidade de manifestações grupais. Essa leitura tem como principal alicerce a teoria dos complexos desenvolvida por Carl Gustav Jung. Logo, os complexos culturais podem ser identificados nas oposições, divergências, tensões etc.

vivenciadas em contradições e/ou paradoxos no interior dos grupos ou entre os grupos. São as expressões de processos autônomos presentes tanto na psique coletiva do respectivo grupo, como na psique individual de cada um dos seus membros.

Thomas Singer e Samuel Kimbles se propõem, com essa construção teórica, potencializar a leitura de fenômenos coletivos a partir do paradigma da psicologia junguiana ou analítica. Apesar de encontrarmos referências sobre o nível cultural da psique nos estudos de Jung, a teoria dos complexos não foi aplicada de maneira sistemática para esse fim. Dessa maneira, a teoria dos complexos culturais pretende ocupar esse espaço.

Segundo Shamdasani (2011), ao revisar a nomenclatura utilizada para referir-se a psicologia analítica, Jung tinha como direção designa-la como Psicologia Complexa; a mudança de terminologia apontava para seu intuito de promover a retomada de sua ênfase para psicologia geral. O movimento orientado por ele parece não ter surtido o efeito esperado, visto que a expressão não foi adotada. A psicologia analítica seguiu o caminho da análise prática, mas o propósito de Jung continua sendo levado a diante, ainda que em segundo plano.

A compreensão dos aspectos psicológicos nas relações dos grupos, tribos, culturas e nações, são interesses que marcaram o desenvolvimento da psicologia analítica de Jung. No modelo desenvolvido por Jung, e que orientou diversos seguidores da psicologia analítica, as questões relacionadas ao indivíduo são analisadas a partir da teoria dos complexos. Quando o tema está ligado à experiência coletiva, as interpretações são guiadas pela teoria dos arquétipos (Singer; Kimbles, 2004). O referido autor o fez, por exemplo, em seu estudo sobre a psique do povo germânico e em sua interpretação a respeito de “Wotan” como “um dado germânico primordial, a personificação insuperável de uma propriedade fundamental que pertence, sobretudo, ao povo alemão”. (JUNG, OC. X, § 389)

Ainda que reconheça a importância da análise proposta por Jung, Pereira (2010) chama atenção para alguns riscos nessa leitura. Segundo o autor, a interpretação de Jung transparece um olhar para cultura de maneira “essencialista e estereotipada”, assim como “o emprego reducionista da teoria dos arquétipos como instrumento de análise da personalidade dos grupos” (p. 42). Todavia, é difícil conceber o nascimento e crescimento de uma pessoa que apareça, aprenda e apreenda tudo sozinha, sem precisar de ninguém. E, aqui, está a querela sobre o mito do criacionismo ou do evolucionismo relacionados à espécie humana. O certo é que todo ser humano nasce num determinado contexto ambiental, histórico, logo,

social e, neste ambiente, as pessoas interagem com ele e ele com as pessoas de geração em geração através dos tempos históricos.

Se por um lado o interesse de Jung pela diversidade nas experiências coletivas o levou a pesquisar diferentes culturas, tendo viajado pelos continentes americano, africano e asiático, e conceber a ideia de existência de uma camada inconsciente marcada pela cultura, localizada entre o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo; por outro lado, sua experiência é atravessada, em diferentes momentos, pelas consequências da interferência da coletividade. Por exemplo, tudo se inicia com o seu olhar sobre a experiência religiosa do seu próprio pai e, posteriormente, com o sofrimento trazido pelas duas Grandes Guerras Mundiais. Pôde, no decorrer de sua vida, observar os efeitos mais destrutivos da influência da vida coletiva sobre a psique individual. A partir disso, reconhecemos a influência desses fatores na construção de seu modelo, marcada pela exposição da tensão presente na relação entre o indivíduo e o grupo. (SINGER; KIMBLES, 2004)

A busca direta pelo nível arquetípico levou Jung a ocupar um lugar de profunda incompreensão sobre a análise apresentada. Com efeito, ao considerar os aspectos históricos, econômicos, sociais e culturais, faz da teoria dos complexos culturais uma nova contribuição ao pensamento junguiano. (Singer; Kimbles, 2004)

Outro conceito relevante para o presente trabalho é o conceito de inconsciente cultural. Desenvolvido por Joseph Henderson, o conceito de inconsciente cultural revela uma camada inconsciente localizada entre o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo. Desde modo, Joseph Henderson mostra a relação do complexo cultural com o inconsciente cultural e a respectiva influência e desdobramento em todas as áreas da vida pública e privada, coletiva e individual. (SINGER, 2004)

Neste ponto, podemos pensar na existência de uma camada cultural do inconsciente uma espécie de inconsciente cultural. É pessoal no sentido de que é adquirido durante a vida do indivíduo, mas é coletivo porque compartilhado com um grupo. O inconsciente, neste nível, é estruturado por padrões e atitude culturais mais amplos, os quais acabam por influenciar as atitudes conscientes nos indivíduos e os complexos mais singulares dentro de um contexto de pressupostos culturais inconscientes. (STEIN, 2006, p.50)

Nesse sentido, indicar a existência de uma ligação inconsciente entre os indivíduos que compõem determinado grupo social: família, escola, clube, religião, lazer etc., visto que, compartilham experiências semelhantes, aponta para padrões de comportamentos psicológicos consonantes e, ao mesmo tempo, permite captar e compreender comportamentos singulares (contraditórios ou paradoxais) justamente porque escapam ao socialmente esperado. “Traumas

compartilhados são propícios a complexos comuns” (STEIN, 2006, p.50). Por exemplo, o “espetáculo” que ocorreu em 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos da América, gerou as duas dimensões em vários grupos da espécie humana: contradições e paradoxos aos EUA. Para Joseph Henderson, a concepção de uma camada cultural do inconsciente acrescenta mais um elemento na discussão sobre a etiologia do complexo, o contexto social.

Micheal Vannoy Adams é outro autor que procurou observar os aspectos relacionados ao inconsciente cultural. Se a leitura proposta por Joseph Henderson permite reconsiderar parte do que Jung reconhecia como pessoal, a leitura de Adams traz como acréscimo a possibilidade de reconhecer como culturalmente representado parte daquilo que Jung localizava como coletivo. O autor observa que na definição proposta por Joseph Henderson o inconsciente cultural é reservado apenas para os fatores arquetípicos, já, ele inclui tanto os aspectos arquetípicos quanto os estereotípicos, ou seja, fatores raciais ou étnicos, referências que orientam o comportamento em determinado grupo social. (ADAMS, 1999)

Boechat (2010) é um dos autores brasileiros interessado no estudo sobre as expressões da alma brasileira. Ele percebe o desenvolvimento do conceito de complexos culturais como importante contribuição da psicologia analítica para a ampliação do entendimento sobre as estruturas sociais das culturas.

A noção de complexo cultural é uma expansão do conceito original de Jung de complexo afetivo, um núcleo de representações na psique do indivíduo cimentada por emoção, para conceituar núcleos de conflito na psique social dos povos e grupos sociais, geralmente, fruto de traumas em sua história e conflitos identitários. (p. 75)

Assim como os complexos individuais, os complexos culturais influenciam a experiência emocional atuando na psique individual e coletiva, e neste sentido, devemos considerar as possíveis diferenças de conteúdo de acordo com cada cultura. Os complexos culturais devem ser reconhecidos como elos de ligações entre o indivíduo e a sociedade. "Complexos culturais estão no centro dos conflitos entre diversos grupos e são expressos na vida em grupo o tempo todo: política, econômica, sociológica, geograficamente, religiosamente". (SINGER, 2004, p. 20)². Não faltarão para isso, exemplos na história da humanidade que poderão versar sobre a intensidade assumida na realidade individual de complexos culturais constelados, dentre muitos, os conflitos raciais, religiosos, de orientação

² "Cultural complexes" are at the heart of the conflicts between many groups and are expressed in group life all the time: politically, economically, sociologically, geographically, religiously. (Tradução Nossa = T.N.)

sexual etc. "Complexos culturais são vividos na vida em grupo e são internalizados na psique dos indivíduos". (p.20)³

Resumindo, os complexos culturais são baseados em experiências repetitivas, eventos históricos enraizados no inconsciente cultural do grupo. A qualquer momento oportuno, estes complexos culturais adormecidos podem ser ativados no inconsciente cultural e tomar posse da psique coletiva do grupo e da psique individual/coletiva dos membros individuais do grupo. A sociologia interior dos complexos culturais podem aproveitar a imaginação, o comportamento e as emoções da psique coletiva e desencadear forças irracionais em nome de sua "lógica" (SINGER; KIMBLES, 2004, p. 07).⁴

2.3: Psicologia Arquetípica

De acordo com Barcellos, foi em 1970, num artigo intitulado "Por que psicologia arquetípica?" que James Hillman empregou pela primeira vez esse termo. Com esse artigo, sugere Barcellos, "abria-se a possibilidade de pensar, experimentar e usar a psicologia junguiana numa nova direção, uma direção que a colocaria mais próxima da imaginação e da sensibilidade contemporâneas." (BARCELLOS, 2012, p. 79)

Esse outro caminho apontava para a necessidade de distanciamento do termo "analítica", até então compartilhado de forma mais abrangente, pois, percebia-se nesse um maior comprometimento com as concepções pertencentes à prática da psicoterapia. Segundo Barcellos (2012), ao falarmos de uma psicologia analítica apontamos para uma psicologia que tem como base o procedimento analítico, aludindo assim a questão da análise prática de pacientes com motivações terapêuticas. O que pode trazer certa limitação, uma vez que o olhar sobre a psique, sobre os fenômenos humanos tem sua raiz nessa prática.

Arquetípico é uma ideia que permite não só abordar, compreender e atuar na análise individual de pacientes, mas também na compreensão e aprofundamento daquilo que está, digamos, "fora" dos consultórios. Arquetípico pertence ao humano e também ao mais que humano. Isso traz uma ampliação da perspectiva e do campo da psicologia que nos permite utilizar as categorias do pensamento junguiano na análise também das coisas do mundo e da cultura em geral. Isso é uma das vantagens de se usar o *adjetivo* arquetípico. (BARCELLOS, 2012, p. 80)

³ "Cultural complexes" are lived out in group life and they are internalized in the psyche of individuals. (T.N.)

⁴ To summarize, cultural complexes are based on repetitive, historical group experiences which have taken root in the cultural unconscious of the group. At any ripe time, these slumbering cultural complexes can be activated in the cultural unconscious and take hold of the collective psyche of the group and the individual/ collective psyche of individual members of the group. The inner sociology of the cultural complexes can seize the imagination, the behavior and the emotions of the collective psyche and unleash tremendously irrational forces in the name of their "logic." (T.N.)

Hillman (1991) sugere a possibilidade de percebermos a psicologia arquetípica como um movimento cultural que propõe, dentre outras coisas, uma revisão da psicologia, psicopatologia e a psicoterapia em consonância com a imaginação do Ocidente. Nessa direção afirma que “os primeiros vínculos da psicologia arquetípica são mais com a cultura e a imaginação do que com a psicologia médica e empírica que tendem a confinar a psicologia às manifestações positivistas da condição da alma do século XIX.” (HILLMAN, 1991, p. 21)

Reconhecido por Hillman (1991) como o pai da psicologia arquetípica, de Jung vem à ideia de estruturas básicas e universais da psique, os padrões arquetípicos. Nas palavras de Jung: “A imagem primordial que também chamei de “arquetipo” é sempre coletiva, ou seja, comum a todos os povos e tempos”. (JUNG, OC. VI, § 832). Porém, a psicologia arquetípica considera o arquétipo sempre como fenomenológico, e qualifica a imaginação como a base poética da mente.

Para a psicologia arquetípica “a alma é constituída de imagens, que a alma é primariamente uma atividade imaginativa.” (HILLMAN, 1991, p. 28). Partindo desse entendimento, o estudo da imagem só se torna viável partindo da premissa do imaginar enquanto fenômeno da imagem.

[...] a psicologia arquetípica recusa rigorosamente até mesmo especular sobre um arquétipo não apresentado sua preocupação é com o fenômeno: a imagem arquetípica. Isto nos leva ao próximo passo: qualquer imagem pode ser considerada arquetípica. [...] Assim como todas as imagens podem ganhar este sentido arquetípico, da mesma forma toda psicologia pode ser arquetípica... Arquetípico aqui refere-se a um movimento que se faz, mais do que a uma coisa que exista. (HILLMAN, 1991, p. 35)

2.3: Símbolo e Amplificação Simbólica

A leitura social dos fenômenos pesquisados será guiada por conceitos da psicologia analítica de Carl Gustav Jung (1875-1961). O método junguiano para compreender, explicar e descrever fenômenos busca integrar polaridades do tipo *causalidade* e *finalidade*, a partir do olhar sintético-construtivo, afirmando a necessidade de se considerar aspectos retrospectivos do fenômeno em sua síntese com aspectos prospectivos do material psicológico, conforme o cerne da psicologia analítica apresentado em Eloisa Penna (2013).

A abordagem dos eventos psíquicos, do ponto de vista simbólico, resulta num método em que causa e finalidade estão simultaneamente implicadas e são rigorosamente observadas na compreensão do fenômeno. (PENNA, 2013, p. 206)

Para Eloisa Penna, a perspectiva epistemológica do paradigma junguiano inicia-se pela definição de conhecimento, que é equivalente a tomada de consciência. Nesse sentido, o conhecimento existe como resultado de um processo dinâmico que acompanha a história da humanidade, sendo revelado pelos conteúdos inconscientes que se tornam acessíveis à consciência quando experienciados no mundo externo ou interno (como nos sonhos). Dessa forma, a manifestação do conhecimento é dada de um lado pelo inconsciente e, por outro lado, pelo mundo (interno-externo) do sujeito do conhecimento, porque no campo epistemológico da psicologia analítica, o inconsciente transcende o sujeito do conhecimento. Neste contexto, o símbolo é o caminho que possibilita ao sujeito acessar conhecimento, todavia, constantemente confrontado pela hùbris reconhecer a afirmação socrática: só sei que nada sei, visto que o símbolo é a ligação entre o mundo conhecido e o mundo desconhecido na vida de qualquer pessoa. Ele é o veículo do processo em que o material inconsciente se transforma em material consciente, a forma de expressão da realidade inconsciente tangível e intangível. E, aqui, aparece a conexão com o desdobramento da leitura social dos fenômenos remoção e malandragem do presente trabalho de dissertação, porque ambos aspectos — tangível e intangível — podem manifestar ao mesmo tempo a potencialidade do fazer do ser do humano no devir para construir e reconstruir artefatos micro e macrossociais.

O símbolo pode ser percebido em diferentes intensidades da mobilização social emocional, por um único ser humano ou pela coletividade. No primeiro caso, personalidades do mundo religioso são as principais testemunhas deste fato singular e profundamente histórico: Jesus Cristo, são Francisco de Assis, Alan Kardec, Chico Xavier, Mahatma Gandhi, Buda, Oxalá, Obatalá, entre outras. Para o segundo caso, ainda hoje, a psicologia social encontra dificuldade de considerar a união ou a fronteira entre uma consciência individual e coletiva ou o inverso, da coletiva com a individual. É o movimento mobilizador da energia psíquica que plasma a consciência com algo que sempre tem valor simbólico individual e/ou coletivo.

Pelo mecanismo de autorregulação, um conflito não elaborado tende a reconstelar a tensão entre opostos repetidamente, em busca de integração das polaridades. Dessa forma, eventos repetitivos são sinais importantes da presença de um símbolo que “precisa” ser compreendido a fim de ser integrado à consciência. Outro aspecto importante a ser considerado no paradigma junguiano, é o contexto do fenômeno, ou seja, o contexto em que eles emergem. (PENNA, 2013, p. 197)

Ainda de acordo com Eloisa Penna, o contexto do fenômeno precisa ser considerado em relação à dimensão espaço-temporal em que é vivenciado, a consciência coletiva, o *Zeitgeist*. Penna aponta para a necessidade de delimitação do contexto geral do símbolo através da técnica de amplificação simbólica de conteúdos inconscientes. A amplificação possibilita a própria elaboração do símbolo, principalmente a elaboração de conteúdos relacionados aos aspectos arquetípicos da imagem simbólica. Esse procedimento metodológico, quando aplicado ao material psíquico, busca favorecer a tradução de símbolos. Como Penna afirma:

Com a amplificação simbólica, Jung pretende alcançar o tema arquetípico que está na raiz do símbolo. O símbolo é o produto intermediário comum entre o inconsciente e o consciente, é a síntese entre o coletivo e o individual. Dessa forma, a amplificação simbólica possibilita o trânsito construtivo e criativo entre esferas da psique e da vida humana. (PENNA, 2013, p. 216)

CAPÍTULO III: SALVE A MALANDRAGEM: BRAVO, SENHOR BRAVO, SEU ZÉ PELINTRA CHEGOU

Durante a pesquisa e produção do Capítulo I foi possível abordar alguns elementos que apontam para as diferentes experiências religiosas e práticas ritualísticas na Umbanda. Podemos observar a partir disso o encontro com a multiplicidade, ou seja, como são diversas Umbandas. Logo, podem ser reconhecidos pontos de aproximação e afastamento entre os diferentes segmentos umbandistas; e entre estes e outros cultos afro-brasileiros.

Encontramos consenso entre os vários autores pesquisados sobre a percepção das diversas expressões da religiosidade afro-brasileira compartilhar uma lógica de funcionamento pautada no culto de possessão, logo, o contato com o sagrado que se dá a partir do transe é característica comum. (ORTIZ, 1991)

Dada à multiplicidade da experiência religiosa na Umbanda, muitos serão os pontos de distanciamento entre as suas diferentes denominações. Destacamos um desses pontos, que para nós é reconhecidamente um elemento gerador de tensionamento. A presença marginal de Exu no Panteão da Umbanda, e seu sincretismo com o Diabo judaico-cristão. A nosso ver, isso aponta para os aspectos sombrios de nosso inconsciente cultural.

Prandi (2001) nos conta sobre a maneira pela qual esse sincretismo ocorreu. Nos primeiros contatos dos europeus na África, o encontro com Orixá Exu, seus altares e iconografia, sua representação no panteão dos orixás, assim como suas qualidades narradas pela mitologia, lhe foi atribuído “uma dupla identidade: a do deus fálico greco-romano Príapo e a do diabo dos judeus cristãos.” (p.47). A partir dos escritos dos missionários e viajantes, se percebe que a maneira pela qual Exu é sempre descrito a partir de seus aspectos sexualizados e demoníacos.

Ao ser apreendido pela moral judaico-cristã, é sequestrado de Exu seus atributos ambivalentes, o orixá deixa de cumprir seu papel de “herói-trickster, capaz de colocar em questão as regras sociais e quebrar a tradição estabelecida” (DEALTRY,2009, p. 20) para ser cristalizado na imagem do Diabo.

Zacharias (2014) nos esclarece que a associação de Exu ao diabo judaico-cristão não se deu no princípio da Umbanda. Foi no decorrer de sua história que as práticas umbandistas encaminharam para Exu a função de receptáculo dos conteúdos descartados pela cultura cristã. Cada vez mais destituído de seu lugar, passou a representar o que era sombrio para a cultura judaico-cristã: a morte, a doença, as maldades mundanas, a sexualidade, etc..

Com o tempo exu foi associado ao diabo, Lúcifer e a Satanás, figuras estranhas ao candomblé, matriz religiosa original de Exu. Mas, mesmo na umbanda, não foi sempre assim. Nos primórdios da religião a maldade permanecia com o indivíduo, não era projetada a tal ponto em Exu. Embora fosse ele a trabalhar com esta maldade (sentimentos de ódio, vingança, desejo erótico) trazida pelo consulente. (ZACHARIAS, 2014, p. 152)

Para Giovanna Dealtry, esse movimento parece indicar uma tentativa de controle da sociedade e percebe um componente racista, quanto à tentativa de tornar ilegítimos os elementos representativos da cultura africana. Denuncia, a seu modo, a existência “de diversos níveis de interferência da cultura africana sobre o restante da sociedade carioca”, o que motivou a perseguição, por exemplo, aos malandros como uma “estratégia de reconduzir esses tipos aos papéis que lhe cabem”. (DEALTRY, 2009, p. 24)

Os excluídos – sociais e culturais – só são admitidos na categoria povo enquanto se comportam como corpos domesticados, corpos anônimos. Tornar-se sujeito, nesse âmbito, significa tornar-se marginal. Ao aproximarmos as representações do malandro e de Exu, encontramos na entidade de Seu Zé Pelintra o mediador mais que perfeito. Exu, materializado na figura do malandro, ganha historicidade, passado, data de nascimento. Seu Zé teria nascido em Pernambuco, mas sua mitologia logo se espalharia pelo Brasil. No rio de Janeiro, seu arquétipo foi prontamente identificado com o do malandro da Lapa. Como malandro carioca, Seu Zé, quando se manifesta, traja terno e gravata brancos, e chapéu panamá, não esquecendo a camisa de seda, que embeleza, ao mesmo tempo em que evita o corte da navalha (Ibidem, p. 25).

Visamos com essa pequena introdução criar o clima para o momento esperado de nossa pesquisa, dissertar sobre Zé Pelintra. Para tanto, vamos percorrer as encruzilhadas consagradas a essa entidade cultuada na Umbanda e Quimbanda, e aqui é o cruzamento entre as produções acadêmicas e o material religioso a ele dedicado.

O ponto cantado que disponibilizamos abaixo nos serve de guia. Neste ponto, encontramos algumas indicações sobre a divindade Zé Pelintra. Sua origem sertaneja e seu duplo lugar na Umbanda – trabalha na *Linha das Almas*, junto aos pretos-velhos e caboclos; e na a *encruzilhada* faz menção ao seu posto como mais um dos Exus no ritual do Povo de Rua.

Zé Pelintra, Zé Pelintra
Boêmio da madrugada
*Vem na linha das Almas
e também na encruzilhada*
O amigo Zé Pelintra
que nasceu lá no sertão
Enfrentou a Boêmia
Com seresta e violão
Hoje na lei de Umbanda
Acredito no Senhor
Pois sou seu filho de fé
Pois tem fama de doutor
Com magias e mirongas
Dando forças ao terreiro
Saravá seu Zé Pelintra
O amigo verdadeiro

(Do disco Zé Pelintra, 1987, *grifos nossos*)

Ainda que o universo religioso afro-brasileiro não seja conhecimento amplamente apropriado pelo senso comum, muitos elementos podem ser reconhecidos por quem não é adepto de suas práticas. Apostamos dizer que, em diversas regiões do país, a imagem de Zé Pelintra pode ocupar esse lugar.

A imagem difundida por seus seguidores e geralmente encontrada nos Terreiros de Umbanda é a do negro vestido de terno branco, gravata vermelha, chapéu estilo panamá com faixa vermelha, sapato bicolor e bengala. Quando observado em seus rituais, incorporados em médiuns caracterizados com sua vestimenta, representado nas estatuetas ou em outras ilustrações, não é difícil a associação com a imagem do malandro carioca. Zé Pelintra é o Rei da Malandragem.

3.1 Zé Pelintra e sua origem no catimbó nordestino, o malandro é carioca?

Passeando pelos prefácios, introduções e apresentações das pesquisas realizadas sobre a entidade Zé Pelintra, tanto na literatura religiosa, quanto acadêmica, encontramos como ponto comum a dificuldade em precisar de maneira objetiva a sua origem histórica. Seus pontos cantados e as histórias compartilhadas por seus devotos apontam seu surgimento nos rituais de Catimbó, no Norte e Nordeste do Brasil.

As fontes de pesquisa utilizadas por Ligiéro (2004) e Augras (2009), na busca pela manifestação de Zé Pelintra nos rituais do Catimbó, incluem os folcloristas Mário de Andrade

e Câmara Cascudo. De acordo com Augras (2009) nos escritos de Câmara Cascudo⁵ sobre o Catimbó não há uma indicação direta sobre o Mestre com nome de Zé Pelintra, mas as descrições de uma determinada entidade se aproximam bastante “dessa figura ambígua: desconfiado, zombeteiro, sem respeito às regras nem às hierarquias” (p.50).

Já Ligiéro (2004) encontra no material coletado pela Missão de Pesquisas Folclóricas (MPF) em 1938, chefiada por Oneyda Alvarenga e orientada por Mário de Andrade, importantes registros sobre o Catimbó, e mais relevante para nossa pesquisa, sobre o Mestre Zé Pelintra.

A MPF foi uma expedição etnográfica que, no ano de 1938, percorreu o norte e nordeste do Brasil em busca de manifestações musicais regionais. A documentação e os registros da MPF estão catalogados e sistematizados na Discoteca Pública Municipal, atualmente Discoteca Oneyda Alvarenga, localizada no Centro Cultural São Paulo⁶.

Podemos acessar esses registros sobre o Catimbó no trabalho publicado por Álvaro Carlini, intitulado *Cachimbo e maracá: o catimbó da Missão*, de 1993. A partir das pesquisas realizadas pela MPF, Oneyda Alvarenga inclui o Catimbó no grupo de religiões populares, de formação nacional, comumente observada no Norte e Nordeste brasileiros. Compartilha com a Pajelança⁷ e no Candomblé-de-Caboclo⁸ a existência de elementos “tomados à feitiçaria afro-brasileira, ao catolicismo, ao espiritismo e principalmente, as reminiscências dos costumes ameríndios, que constituem a sua parte principal e caracterizadora” (p.57). Encontramos ainda em seus escritos outra importante definição:

O Catimbó baseia-se no culto a entidades sobrenaturais chamadas Mestres, concebidas como espíritos, criações míticas que frequentemente têm a designação caboclo (índio) anteposta ao nome, ou divinizações de falecidos chefes de culto. Os chefes, que são os sacerdotes e principais médiuns, digamos assim, do Catimbó, recebem também o nome de mestres.” (Ibidem, p.57)

José Ribeiro (1992) no livro *Catimbó: magia do Nordeste*, refere que o Catimbó praticado no Nordeste difere-se de outras religiões brasileiras de matriz africana, como por exemplo, o Xangô, o Candomblé e a Macumba, por não apresentar elementos comumente identificados nesses cultos. Para melhor ilustrar podemos citar a ausência de hierarquia

⁵ Ver CÂMARA CASCUDO, L. (1978). Meleagro – Pesquisas do Catimbó e notas da magia branca no Brasil.

⁶ Subordinada à Secretaria Municipal de Cultura do município de São Paulo

⁷ Culto religioso presente na Amazônia, Maranhão e Piauí.

⁸ Culto religioso presente na Bahia.

sacerdotal, de rituais de iniciação, cerimônias, roupas especiais, não possuem instrumentos de percussão. Também não encontraremos em suas práticas festas e/ou alimentos ofertados as entidades ou Deuses.

No Catimbó, os Mestres “são os guias, orixás sem culto, acostando, espontaneamente ou invocados para servir.” (RIBEIRO, 1992, p.24). Os devotos mais regulares conseguem reconhecer os diferentes Mestres, pois estes possuem fisionomia própria, gestos, maneiras diferentes de atuação.

Os Mestres do Além, donos dos bons saberes, são indígenas, negros, brancos. Uns foram escravos africanos, outros catimbozeiros afamados. Uns não tem história. Outros narram sua vida e se reportam à vida dos outros mestres do além. (RIBEIRO, 1992, p.24).

Para invocação de cada Mestre, há uma toada⁹ diferente. São, geralmente, composições de harmonia simples que dizem sobre as atividades sobrenaturais, a força e o poder de cada um. A música é elemento fundamental para que a *fumaça*¹⁰ aconteça.

Ribeiro (1992) nos ambienta sobre os rituais praticados no Catimbó. A sessão de Catimbó é chamada por *mesa*. Nos dias em que a mesa tem por direção os trabalhos dedicados para o bem, são realizados tratamentos médicos, os consulentes recebem orientações sobre remédios, orientações para a vida, são rituais nomeados de *fumaça às direitas*. Na *fumaça às esquerdas* agrupam-se rituais praticados para o mal, vinganças, o despertar de paixões, provocar término de relacionamentos, etc.

Há os dias recomendáveis, especiais e típicos para cada gênero de fumaça. Para a “fumaça às direitas” são indicadas as segundas, quartas e sextas-feiras. “Fumaça às esquerdas”, terças, quintas e sábados. Domingo não é bom dia para fumaça. Pode servir apenas para consulta, conversa, “maneira” de conselhos, receituário de pouca importância. Os Mestres do Além têm seu dia de descanso e não é prudente incomodá-los. Os deuses não gostam da insistência. Nas Macumbas e Candomblés o domingo é o dia de todos os Orixás. No Catimbó é descanso dos invisíveis. (RIBEIRO, 1992, p. 31)

Inicialmente acreditávamos que a Catimbó contava apenas com o ritual descrito anteriormente, denominado *mesa*. De acordo com José Jorge de Carvalho (1994), a *mesa* é a prática ritualística mais popularizada no Catimbó. Existem ainda outros dois rituais: sessões menos formalizadas, incluindo as chamadas *esquerda* e as nomeadas como *torés*. As sessões designadas como *esquerdas* são realizadas com objetivo de reparar ou em algumas situações liberar o efeito de algum trabalho / feitiço. Para esse fim, conta com as forças espirituais que cumprem a missão de encontrar prováveis inimigos.

⁹ Equivalente ao Ponto Cantado, na Umbanda.

¹⁰ Assim é chamado o Feitiço.

Finalmente, existem festas públicas denominadas *torés* (ou às vezes chamadas de giras ou brincadeiras, dependendo um pouco do tipo de entidade principal a ser cultuada). Os espíritos podem mostrar-se mais irreverentes, reclamar da vida, fazer alusões sexuais ou mostrar comportamento ameaçador, vingativo. É normalmente nestas festas que se concentram os contextos religiosos rejeitados pelas outras modalidades de cultos no Brasil. (CARVALHO, 1994, p. 94)

Encontramos na descrição anterior significativa semelhança com os rituais destinados às entidades componentes do *Povo de Rua*, na Umbanda. Não obstante, Ligiéro (2004), em sua pesquisa sobre o Catimbó, revela que na versão sertaneja de Zé Pelintra é perceptível a rejeição da dicotomia bem e mal. “Zé Valentão acha que bem e mal só existem no quengo (cabeça) do burro, pois, na versão de Seu Zé tudo está cheio de inferno e céu.” (p. 55)

Ribeiro (1992) descreve, inicialmente, o Catimbó como uma mistura de catolicismo e espiritismo, com uma exposição que enfatiza a simplicidade de seus rituais. Porém, no decorrer de seu trabalho enfatiza a complexidade de seu sincretismo.

Negros, indígenas e europeus fundiram-se no Catimbó. A concepção da magia, processos de encantamento, termos, orações, são da bruxaria ibérica, vinda e transmitida oralmente. A terapêutica vegetal é indígena pela abundância e proximidade, além da tradição médica dos Pajés. O bruxo europeu também, já trazia o hábito e encontrou no continente a fartura das raízes, vergôntas, folhas, cascas, flores e ainda uma ciência secular aborígine na mesma direção e horizonte. A convergência foi imediata. (RIBEIRO, 1992, p. 17)

O Catimbó assume para seus praticantes funções mágico curativas. A jurema, árvore brasileira que assume lugar imprescindível no culto, pois, dela é extraída a base para a bebida, o cachimbo e outros componentes da ritualística. Esse é reconhecidamente um elemento que tem sua raiz nas práticas ameríndias. (CARLINI, 1993)

A colheita do material relacionado ao Mestre Zé Pelintra foi realizada pelo MPF na cidade de Itabaiana, no Estado da Paraíba, no dia 05 de maio de 1938, no Catimbó de mestre Manuel Laurentino da Silva. As imagens disponibilizadas pela MPF evidenciam a paisagem da zona rural. É nesse contato que a MPF faz o registro da toada cantada para o Mestre Zé Pelintra.

Matei pai e matei mãe
Matei padrin' e madrinha
Matei um cego assentado
E um alêjado no caminho

(CARLINI, 1993, p. 165)

Registra ainda o momento de acostamento do Mestre Zé Pelintra, no mestre Laurentino, e seu diálogo com a ajudante:

Mestre: Hum!... Já veio!? (?) O negô chegô!

Cum Deus e Nossa Senhora se sente o diabo!

Ajudante: Não! Fique cum Deus! Peço um auxílio a você i para acomodá estas matéria que precisa muito uns bons auxílio dado pela providência divina cum Deus e a Virge Maria protegeres a mim e a todos aqui istá à presença im nome de Deus puderoso, Deus Acrescente suas luze divina. (?)

Mestre: Cadê a bicada do Zé Pulintra ?

(CARLINI, 1993, p.165)

Nas linhas que seguem os registros, posteriormente publicados por Carlini (1993), já é observado no Catimbó, assim como veremos também nos estudos sobre a manifestação da Entidade Zé Pelintra na Umbanda, a duplicidade como característica marcante desse importante Mestre. Nos comentários de Carlini, a ambiguidade do Mestre é exposta: “É curioso, entretanto, observar que o texto do seu cântico contrasta violentamente com o aspecto vaidoso e donjuanesco”, sua percepção sobre a toada dedicada ao Mestre “mostra um ser violento e cruel, assassino da família e de criaturas indefesas”. (CARLINI, 1993, p. 165)

A análise literal do ponto, de fato nos traz a incerteza sobre sua realidade objetiva. Curioso, pois, a toada descrita ainda pode ser ouvida nos rituais de Umbanda dedicados a Zé Pelintra, em alguns terreiros poderemos ouvir uma versão diferente, onde o *matei* será substituído por *ajudei*. O verso do ponto ficaria assim: *Ajudei Pai/ Ajudei mãe / Ajudei Padrinho e Madrinha* etc. A partir de uma leitura literal, uma resposta concreta, pois a expectativa da mudança da palavra é a de inscrever a divindade na prática da caridade, na Lei de Umbanda.

O contato com as publicações de Augras (2009), Alkimin (1997), Carneiro (2014), Ligiéro (2004), Ramos (2005), Ribeiro (1992), Vieira (2015), nos fez saber sobre uma importante diferença entre a Umbanda e o Catimbó. Neste último, como veremos na citação abaixo, as entidades espirituais denominadas por Mestres cultuados nas *mesas* e *giras* do Catimbó são eguns, como acontece na Umbanda, são espíritos de pessoas que já morreram, e em sua vida pregressa foram Mestres dirigentes desses mesmos rituais. Após a morte foram enterrados aos pés da Jurema, ou no cemitério dos catimbozeiros e a partir disso passaram a habitar o Encantado, o espaço mítico da Jurema Sagrada. Já na Umbanda, esses espíritos que passaram por uma vida humana se organizam em Falanges, assumindo o estereótipo desses grupos. Por isso, na Umbanda, cada Zé Pelintra tem uma história de vida singular.

No Catimbó, os que acostam¹¹ são catimbozeiros falecidos. Não há um só mestre que não tenha vivido na terra. Nas macumbas e Candomblés passa o sopro alucinante das potestades africanas, deuses nascidos misteriosamente, com poderes espantosos. (RIBEIRO, 1992, p. 4)

Ao longo dessa investigação, constatamos em diversos autores o quão difícil é encontrar a publicização das histórias sobre Zé Pelintra, temos em sua maioria aproximações. Encontramos no livro de Zaydan Alkimin algumas histórias de Zé Pelintra, Mestre do Catimbó.

Qualquer um que se aventure a traçar a trajetória de um mito, certamente descobrirá que em torno dele existe um sem número de histórias, muitas delas até inverossímeis, entretanto, inverossímeis de refutação. O mito sempre se confunde com a realidade e, deste modo, ninguém pode contrariar a fé dos crentes, sob a pena de alienar-se do mundo vibrante e mágico que envolve as crenças populares. (ALKIMIN, 1997, p.21)

3.1.1: Zé Pelintra Valentão

Alkimin (1997) inclui Zé Pelintra no seletto grupo de personagens nordestinos reconhecidos como mitos, como por exemplo, os cangaceiros Lampião, Maria Bonita e Corisco. As histórias são passadas oralmente, e são diversas. Porém, todas concordam em alguns pontos: o reconhecimento de sua valentia o precedia; fiel frequentador dos cabarés da cidade; o gosto pelo cigarro e por primar pelas bebidas de boa qualidade. Como podemos observar nos pontos cantados em seu ritual, no Catimbó.

Eu me chamo Zé Pelintra
Eu nasci lá no sertão
Já fui muito arruaceiro
Mas defendi meus irmãos...

Ou ainda, para complementar:

Eu gosto de tocar viola
Mas já não posso cantar
Cante para mim que eu te ajudo
Ajudo no teu guerrear
Sou tocador de viola
E também sou jogador
Eu me chamo Zé Pelintra
Sou malandro, sim senhor.

¹¹ Termo que nesse ritual faz referência ao fenômeno do transe pela possessão.

As narrativas compartilhadas sobre sua história indicam, em sua maioria, que Zé Pelintra teria vivenciado o mesmo movimento de migração de seus conterrâneos. A saída do sertão em direção a capital do Estado buscando melhores condições de vida. As versões trazidas pelo autor estão localizadas no Estado de Pernambuco, são registros da tradição oral nordestina e da literatura de cordel.

Zé Pelintra Valentão, José Phelintra de Aguiar, Zé Phelintra, José Gomes da Silva, são alguns dos possíveis nomes deste que, após sua morte física, sempre cercada de mistério, tornar-se-ia um Mestre cultuado no Catimbó. Para melhor ilustrar nossa pesquisa, abordaremos brevemente algumas das histórias registradas por Alkimin (1997).

Em meados do século XIX a família de José dos Anjos, fugindo de um intenso período de estiagem, partiu para a cidade de Recife – PE a procura de uma vida melhor, ou com menos sofrimento. Porém, não era isso que o futuro reservara para José dos Anjos, ainda criança a morte leva seus pais. Órfão, cresceu pelas ruas da capital aprendendo com a malandragem os segredos para enfrentar o mundo. Ainda criança circulava pelas regiões marginais, dormia no cais do porto e era o garoto de recado das prostitutas.

Certa vez, já adolescente, envolveu-se em uma briga com policiais dentro de um cabaré, na cidade de Recife. Durante a peleja, acertou um dos soldados com golpe de faca, o que foi revidado com uma dúzia de tiros, porém, não foi atingido por nenhum. Fato que lhe rendeu a fama de possuir o corpo fechado. (ALKIMIN, 1997)

Antes que chegassem reforços, Zezinho já tinha fugido ileso, indo se esconder na casa do coronel Laranjeira, um poderoso usineiro pernambucano, protetor do rapazote. Contava ele, naquela ocasião com 19 anos de idade e por este fato passou a chamar-se Zé Pelintra Valentão. Este apelido lhe foi dado pelos próprios soldados da polícia pernambucana. Pelintra significa pilantra, malandro, janota etc. (Ibidem, p. 23)

Antes de prosseguirmos com a história, reconhecemos a importância de enfatizarmos dois elementos presentes no trecho supracitado. A proximidade entre José dos Anjos, agora Zé Pelintra Valentão, e o coronel Laranjeira. O que nos leva a considerar sua possível circulação para além das zonas marginais; e a relação conflituosa com a Polícia. Destacamos, pois, mais adiante vamos nos deparar com elementos semelhantes na versão carioca de Zé Pelintra.

Zé Pelintra Valentão tinha uma vida boêmia intensa, e sempre se apresentava vestido de maneira impecável. Para sustentar seu estilo de vida contava com a colaboração financeira

de suas amantes, que já contavam mais de vinte. Sendo, talvez, este fato o motivo de sua morte.

O que é contado sobre sua morte é cercado de mistério. Conta-se que uma de suas mulheres havia feito um feitiço para ele. O motivo teria sido o não reconhecimento de um filho e por não querer abandonar as outras amantes. Passado o prazo de sete semanas que lhe fora dado para esse fim, Zé Phelindra Valentão foi encontrado morto, sem ferimentos aparentes. (ALKIMIN, 1997)

Em outra versão descrita por Alkimin sobre a história de Zé Phelindra, encontramos uma jornada bem próxima à já descrita: o percurso da zona rural para a urbana, a circulação pelo cais do porto e outras zonas marginais da cidade, a vida boêmia, a relação com as prostitutas, etc. Todavia, seu contato com o catimbó ganha destaque. (ALKIMIN, 1997)

Devoto de Nossa Senhora do Carmo, Zé Phelindra também foi introduzido no Catimbó por seu amigo Mestre Zinho. Frequentando as mesas de Catimbó da Paraíba e de Pernambuco, Zé Phelindra entregou-se de corpo e alma à prática do Catimbó, e dominou os seus segredos. Uma das coisas que Zé Phelindra conseguia através do seu conhecimento mágico era transformar-se em bananeira sempre que era perseguido por policiais. (Ibidem, p. 28)

Nessa narrativa, seu encontro com a morte se deu a partir de uma emboscada preparada por marinheiros. Provocado, provavelmente, pelos seus diversos enfrentamentos na defesa das prostitutas, quando eram maltratadas ou mesmo agredidas. Mas, sua morte não foi seu fim:

O respeito que Zé Phelindra granjeou junto aos catimbozeiros foi incontestável. Como Mestre afamado no Catimbó, após a sua morte trágica, foi enterrado no Bosque sagrado da Jurema (Alhandra-PB) passando, desde aquele momento, a ser cultuado pelos devotos. (Ibidem, p.28)

Nos diferentes relatos sobre sua vida terrena, alguns elementos são frequentes. O afastamento precoce dos pais, ora pela orfandade, ora por situações conflituosas; a mudança da zona rural para a capital, como já citado anteriormente; a vida caracterizada pela circulação entre as zonas marginais, a boemia e os locais mais elitizados. Registro de vida marcada pela violência e valentia; e por fim, o encontro com a morte se dá sempre de maneira misteriosa, e sua transmutação mítica como entidade espiritual divinizada.

3.2 Zé Pelintra: O Malandro no Panteão da Umbanda

Zeca Ligiéro é um importante pesquisador da cultura popular brasileira e das religiões de matriz africana que conseguiu abrir uma importante trilha que nos leva ao encontro de Seu Zé Pelintra. É autor do livro *Malandro Divino: A Vida e a Lenda de Zé Pelintra, personagem mítico da Lapa carioca*, publicado em 2004, é fonte de pesquisa imprescindível para os interessados nesse personagem-espírito em sua complexidade. Para o Autor, “Zé Pelintra representa uma figura singular e transgressora, histórica e ficcional, que pertence a vários universos a um só tempo” (p.25).

Com o objetivo de mapear os caminhos percorridos por Zé Pelintra, de sua origem a sua divinização, Ligiéro (2004) entrevistou pais e mães-de-santo, conheceu vários terreiros de Umbanda, fez contato com os vendedores de lojas de artigos religiosos e uma tradicional fábrica de estatuetas foi visitada. Tudo indica que autor foi obstinado em sua busca. Porém, por mais variado que possam ser os recursos recorridos, o desenrolar de seu trabalho nos leva a crer que nesse universo nem toda pergunta será respondida de modo preciso.

Podemos afirmar existir certa concordância entre os mais diversos autores sobre a origem de Zé Pelintra, como já apresentado no subitem anterior. No entanto, a sua chegada à cidade do Rio de Janeiro é mais um dos mistérios que cercam a divindade, objeto de nossa pesquisa. Seguindo os caminhos apontados pelos pontos cantados em seu ritual, e reforçado pelas histórias compartilhadas por seus fiéis na Umbanda, torna-se plausível identificar Seu Zé como mais um dos muitos nordestinos que chegaram à capital do país nas primeiras décadas do século XX, e logo torna-se mais um malandro presente nos mais diversos locais da cidade.

A questão de seu aparecimento no Rio de Janeiro não foi nunca esclarecida de forma convincente. Teria o Zé, a pessoa física, que, segundo algumas fontes, atendia pelos nomes de José dos Anjos e José Gomes, realmente migrado para esse estado na década de 1920? Alguns autores afirmam categoricamente que não, e juram que ele foi enterrado no famoso cemitério dos catimbozeiros em Pernambuco. Outros, porém, respaldados pelo relato de muitos pontos cantados (alguns já publicados) em uso nos terreiros de Umbanda atualmente, evocam passagens de sua saga, ainda em vida, pelas ruas do Rio de Janeiro Boêmio do começo do século XX. Nenhuma prova concreta sustenta essas versões, que nem por isso deixam de ser verdadeiras, já que professadas por muitos, compondo uma história múltipla de um mito. O fato é que a figura mística de Zé Pelintra, gerada a princípio nos Catimbós do Nordeste, adquire imensa popularidade no Rio de Janeiro. (LIGIÉRO, 2004, p. 27)

A morte de Zé Pelintra é uma das passagens de sua saga em que não vamos encontrar consenso. Para uns vale a história que teria sido assassinado por uma mulher por ele abandonada, outros contam que foi morto por outro malandro de semelhante periculosidade. Ponto comum é que o ataque se dera de maneira traiçoeira e covarde, pelas costas. Contudo, a morte de Zé Pelintra não é o ponto final de sua história. Semelhante a alguns mitos gregos, Seu Zé passa pelo mundo dos mortos e retorna como herói. De outro modo, podemos dizer que ao superar a morte, ou a finitude da vida, ressurgiu como divindade sagrada cultuada nos terreiros de Umbanda. Assim nos diz esse ponto cantado:

O morro de Santa Teresa
Está chorando
Porque Zé Pelintra morreu
Ele não morreu
Ele não morreu
Ele simplesmente do morro
Desapareceu¹²

3.2.1 A Imagem de Seu Zé

Os rituais praticados na Umbanda tem em sua composição, geralmente, a presença de representações iconográficas. Dando sequência a nossa investigação, vamos agora examinar a imagem com a qual Seu Zé Pelintra é representado, e se apresenta, para seus fiéis seguidores.

As características físicas são encontradas em representações tridimensionais, são estatuetas de gesso comumente encontradas nos terreiros de Umbanda e nos espaços de devoção. Vamos encontrar Zé Pelintra reproduzido em duas versões mais usuais. Como Zé Pelintra Valentão, retratando as características mais representativas do Mestre do Catimbó; e outra que pode ser reconhecida como o típico malandro carioca.

A versão nordestina de Zé Pelintra é retratada como caboclo jovem, vestido de branco, com as calças dobradas até a canela, seus pés estão descalços e pisando no chão. Em uma das mãos o Mestre segura uma garrafa; na outra mão uma peixeira¹³, bengala ou apenas encostada em seu corpo. Seu chapéu é de palha, ornamentado com uma fita vermelha, cor também utilizada no lenço que cobre seu pescoço.

¹² Disponível: <http://adrianoexu.blogspot.com>

¹³ Faca comprida e afiada, que cumpre duas funções: cortar peixe e virar arma

Já a representação carioca de Zé Pelintra é aquela que imortalizou o malandro, personagem presente no cenário urbano da cidade do Rio de Janeiro. As imagens reproduzem um jovem senhor negro, ou mestiço, vestido com o terno branco, marca de sua elegância. O chapéu de palhinha, ou panamá, tem a facha vermelha ou preta que o identifica. Vermelho também é a cor de sua gravata, e do lenço que carrega dobrado no bolço de seu paletó. Diferente da imagem do Mestre do Catimbó, seus pés calçam sapatos bicolor. Aos seus pés está colocado um livro, que faz alusão à sabedoria de Seu Zé, homem letrado nos mistérios da natureza e do mundo espiritual. Para alguns autores o que vemos próximo aos seus pés é, na verdade, um baralho, representando tanto o prazer pelos jogos, quanto seu instrumento sagrado para a leitura, no plano astral, da vida de seus consulentes (COLOCAR FIGURA E NÚMERO).

Observamos a ocorrência de uma série de mudanças entre esses dois momentos da saga de Zé Pelintra. Tais transformações são simbolizadas pelas alterações em seu vestuário e objetos de uso pessoal. O lenço vermelho do campesino transforma-se na gravata encarnada. O facão que víamos na mão do Zé do Sertão torna-se uma navalha, peça presente no altar de Zé Pelintra, mas excluído de suas estatuetas. Zé do Sertão fuma cachimbo, ao passo que Seu Zé prefere cigarros ou charutos. Enquanto o do Sertão tem as pernas abertas semi-arcadas, plantadas no chão, o Zé Carioca as mantém juntas, além de mostrar um corpo sinuoso como de uma serpente, atento, concentrado e aparentemente desarmado, mas sempre alerta para eventuais ataques inimigos, mesmo na hora em que examina seu oráculo, seja este o livro aberto sobre o solo ou o baralho no qual ele lê a sorte dos desvalidos. (LIGIÉRO. 2004 p. 55-56)

Vieira (2015) enfatiza que seu apreço pela elegância se manteve em sua passagem para o plano espiritual, provavelmente circula pela Aruanda alinhado como todo bom Malandro. Quando manifestado nos terreiros de Umbanda, orienta / solicita ao médium que ao incorporá-lo, se vista adequadamente. A partir dessa direção veremos nas Giras de Umbanda Seu Zé vestido com seu terno branco de linho, sapatos bicolor, gravata e lenços vermelhos, cor que se repete na fita que circula seu chapéu Panamá. Poderemos ver ainda a utilização de bengala como parte de seu aparamento sagrado. Sua vestimenta, símbolo de sua sagacidade, agora carrega seu fundamento.

Dentro do chapéu Panamá e no couro dos sapatos trazem seu mistério. O chapéu, ornamento de respeito e credibilidade, assim como a fita que o envolve, tem o formato de um círculo mágico que, além do respeito para com a divindade regente do Guia, cobre e protege a coroa do médium contra interferências externas. O couro dos sapatos associa-se magneticamente ao couro dos atabaques. (VIEIRA, 2015, p. 206)

3.2.2: Zé Pelintra: na direita ele é maneiro, na esquerda ele é pesado.

Vieira (2015) traça brevemente o percurso histórico da falange de Malandros e em sua descrição podemos constatar que inicialmente a corrente espiritual de Zé Pelintra manifestava-se nos rituais dedicados às linhas de Baianos e/ou dos Exus. Em muitas casas de Umbanda nem se quer eram admitidas. Há pelo menos cinquenta anos essas entidades são vistas pelos terreiros de umbanda, e atualmente vem ganhando maior reconhecimento, respeito e são cada vez mais procuradas pelos umbandistas.

Com o movimento de aceitação as entidades que se manifestavam em nome da falange de Zé Pelintra ganham linha de trabalho própria, a Linha dos Malandros. Apesar de Zé Pelintra ser o nome mais conhecido, a nova Linha agrega os vários espíritos que anteriormente também se apresentavam em diferentes giras, “os Zés (Pelintras, Navalhas, Capoeiras), os Sibambas, as Marias Navalhas e outros.” (VIEIRA, 2015, p.201)

Espíritos que quando encarnados viveram à margem da sociedade dominante, excluídos por ela, também tem seu saber e sua cultura, aprendidos em diversas encarnações, na dura lida diária das periferias, favelas e campos. Eles têm seus graus, adquiridos nas passagens por essas diversas encarnações e no seu processo evolutivo espiritual e, agora, como Guias espirituais fazem também suas ações sociais. (VIEIRA, 2015, p. 201 - 202)

Apesar de maior aceitação, Vieira destaca o fato de, em alguns terreiros de umbanda, Zé Pelintra e outros Malandros não terem a porta aberta para seu culto. O que é feito por certa incompreensão sobre essas entidades, reconhecidos nesses espaços como espíritos atrasados, o que segundo o autor pode se dar pelo uso da denominação *Malandro*.

Seu Zé Pelintra tem o início de sua jornada na dimensão espiritual como Mestre no Catimbó nordestino, baixou primeiro nos rituais da Jurema. Para tanto, de acordo com práticas desse ritual, em vida foi um iniciado nesse culto. Ocupam assim como outros Mestres, as práticas de cura, o segredo das ervas e o saber necessário para auxiliar seus devotos na resolução dos problemas materiais e espirituais. O que lhe garante o livre acesso aos outros rituais existentes na Umbanda.

Já nas Macumbas Cariocas, Zé Pelintra baixou como um Exu. Posteriormente, no início do século XX, com a estruturação da Umbanda, Seu Zé ainda permanece por algum tempo sendo reconhecido como Exu. Com o desenvolvimento da Linha dos Baianos é que

Zé Pelintra começará manifestar-se nesse ritual e apresentar-se de outra maneira, já mais adequado à imagem do *malandro carioca*. “No final da década de 1980 e início da década de 1990, nasce nos morros cariocas a Linha dos Malandros, hoje independente”. (VIEIRA, 2015, p. 204)

Vários dos Malandros, com o tempo, acabaram se confundindo com o Zé Pelintra, que nessa linha é bem apimentado. Os Malandros são um agrupamento de espíritos que viveram suas reencarnações na pobreza e no sofrimento, mas souberam tirar da dor o humor e o jogo de cintura para driblar a miséria e o baixo astral. Por onde passam, esses espíritos levam alegria e arrancam sorrisos e gargalhadas, com seu samba no pé, sua ginga e malandragem, pois são o resultado da grande miscigenação cultural e racial brasileira, e retratam as populações marginalizadas, desfavorecidas, pobres e sofredoras dos morros e das periferias do país, tanto rurais quanto urbanas. (VIEIRA, 2015, p. 204)

De acordo com Ligiéro (2004) Zé Pelintra e a Falange de Malandros, por ele comandada, é a única Linha no Panteão Umbandista que pode manifestar-se no ritual da *Linha das Almas*, dedicados aos caboclos, pretos e pretas-velhas; e no ritual do *Povo da Rua* onde compartilha o espaço com os Exus e pombas-gira. Mais uma evidência de sua duplicidade. O que nos é confirmado por seu ponto cantado que segue, *direita* e *esquerda* faz menção ao seu duplo lugar.

Saravá seu Zé Pelintra,
Moço do chapéu virado
Na *direita* ele é maneiro,
Na *esquerda* ele é pesado¹⁴

As falanges que compõem a Linha das Almas integram-se aos ritos que cumprem direções pautadas na ética cristã, estão a serviço da caridade pura; e disponíveis para auxiliar seus consulentes em seus processos de cura das enfermidades do corpo e proteção espiritual. Quando manifestado junto com os Exus e pombas-gira, a rigidez da moral cristã é flexibilizada, e Seu Zé pode recorrer a outros instrumentos mágico-religiosos, como a feitiçaria e encantamentos. (LIGIÉRO, 2004)

Seu Zé, portanto, expande duplamente sua performance em dois sentidos: ora atua como figura ancestral africana, conselheiro para almas angustiadas e curandeiro para toda a sorte de enfermidades, ora distribui diagnósticos e palpites diversos sobre questões ligadas a jogo, romances ou vinganças, oferecendo também serviços de proteção conta inimigos e fechamento de corpo. (p.38)

Na Linha das Almas, suas guias, ou fios de conta, são feitas de contas pretas e brancas, enfileiradas alternadamente de uma em uma, três em três ou sete em sete, seguindo a

¹⁴ Disco de Genimar - Saravá Seu Zé Pilintra (1970) .

determinação da entidade manifestada. Podem ainda, considerando a orientação que for dada, incluir Lágrimas de Nossa Senhora, muito utilizada em guias de Preto Velhos (MOLINA, s.d.)

Quando se manifesta na Linha das Almas os despachos arriados em sua homenagem são feitos da seguinte maneira: utilizam-se toalhas de tecido xadrez nas cores branca e vermelha ou toda vermelha (sendo essa a cor de sua predileção); ofertam-se cigarros e/ou cigarrilhas finas; as bebidas são variadas, podendo se cerveja branca, cachaça, conhaque, uísque, etc. Os locais indicados para deixar as oferendas são diversos, como nos sugere sua vida boêmia, podem ser ao lado das portas de prostíbulos, boates, bares, e locais onde aconteçam jogos de apostas. (MOLINA, s.d.)

Durante nossa pesquisa nos deparamos com estudos que classificavam Zé Pelintra como Exu, como mais uma das falanges que integram o Povo da Rua. Fato que é perfeitamente compreensível, uma vez que ao participarmos de uma Gira dedicada a essas entidades poderemos observar com muita facilidade que Zé Pelintra e a Falange de Malandros comungam dos mesmos atributos que definem os Exus e Pombas-gira.

Há muitas opiniões divergentes sobre quem é o Senhor Zé Pelintra. Como Guia Espiritual, Zé Pelintra não é Exu, não é Baiano, não é Boêmio nem pilantra, mas pode se apresentar em diversas Linhas de Trabalho, nos terreiros em que não há uma gira específica para a Linha dos Malandros. Sempre muito alegre e de aparência madura, Seu Zé apresenta-se como um jovem senhor muito sério e atencioso; é bastante compenetrado em seu trabalho. (VIEIRA, 2015, p. 205)

O culto a Exu na Umbanda marca uma diferença quando comparada ao candomblé, essa particularidade é abordada por Ligiéro (2004) e consideramos ser pertinente colocá-la nesse momento de nosso estudo.

Na tradição do candomblé, Exu tem poderes especiais e realiza uma espécie de juízo final sobre as questões mundanas. Isso porque, de acordo com a crença, Exu dos iorubas é o senhor do tempo e do espaço, um mensageiro que estabeleceu a comunicação entre os homens e os outros Orixás. Sua energia está tanto na natureza como dentro de cada pessoa. De nenhuma forma ele poderia ser identificado com o espírito de um morto, ainda que este fosse um importante espírito ancestral africano. Exu tem características humanas, como humor e compaixão, mas não depende de ninguém para viver. (LIGIÉRO, 2004, p.71)

Já na Umbanda Exu passa a ser cultuado como um espírito desencarnado, alguns aspectos do Orixá são assimilados e personificados “por entidades que já viveram na Terra como humanos e para onde retornaram através da performance ritual e do transe de possessão.” (LIGIÉRO, 2004, p. 70). Dessa maneira, segundo o autor, é possível reconhecer

atributos das religiões bantas que foram incorporadas às práticas da Macumba, e, por conseguinte, são presentes nos rituais umbandistas.

O culto aos mortos é uma forte característica das religiões bantas, bem como a incorporação desses espíritos em rituais que envolvem sempre o fenômeno do transe de possessão. Embora o ioruba nutra um profundo respeito pelos seus ancestrais, sua religião é centrada no culto dos Orixás, as forças da natureza divinizadas. Na Umbanda, como nos cultos bantos dos quais se origina, os desencarnados voltam ao mundo dos vivos para ensinar ou aprender, ajudando os que deles precisam. Enquanto o culto dos Orixás é uma religião eminentemente devocional, o dos ancestrais é dedicado à cura e a magia como busca religiosa de transformação da realidade. (LIGIÉRO, 2004, p. 76)

Nesse sentido, Seu Zé manteve no astral a relação com os prazeres humanos herdada em sua passagem pelo mundo. Quando manifestado nos rituais com seus irmãos Exus, exhibe em sua performance alguns elementos que marcam sua atuação, como por exemplo, sorrateiro e astuto; o apetite por bebida e fumo; e a sexualidade acentuada, não esconde seu contentamento quando cercado de cabrochas sagradas e humanas.

Para aqueles que buscam ter mais sorte no jogo, indica Molina (s.d.), presenteie Seu Zé Pelintra com um baralho virgem¹⁵ e um chapéu de Panamá, que após cruzado¹⁶ tornar-se-ão firmezas pessoais, um tipo de amuleto de proteção.

Nos rituais de Povo de Rua, onde Zé Pelintra se junta aos Exus e Pombas Giras, nas guias as cores são diferentes. Ao invés do branco e preto é utilizado o preto e vermelho e mantém-se a forma em que são enfiadas, ditas anteriormente. O médium poderá adicionar, caso orientado pelo guia espiritual, tridentes e/ou ponteiros. A mudança de cores também se repete no tecido utilizado em suas oferendas, geralmente, o branco é substituído pelo preto. Os locais para entrega dos trabalhos são os descritos a cima, e ainda as encruzilhadas. (MOLINA, s.d.)

Seu Zé Pelintra recebe seus agrados em local determinado na encruzilhada, nos explica Molina (s.d.). Esta deve ser em forma de X, representando dois caminhos que se cruzam¹⁷. Um dos quatro cantos precisa ser escolhido, pois o centro é reservado ao Orixá Ogun, “que é dono supremo das Estradas e dos caminhos que se cruzam, onde ocupa um lugar

¹⁵ Nunca utilizado.

¹⁶ Após receber a energia da entidade espiritual.

¹⁷ O T é a representação de outra forma de encruzilhada, e essa é o local para entrega de oferendas às Pombas Giras e Exus mulheres.

de privilégio absoluto”. (p. 19). Diferença radical, é que quando na Linha do Povo de Rua, Zé Pelintra precisa ser recompensado.

3.3: O Malandro e a cidade

Ligiéro (2004) reconhece Zé Pelintra como mais um entre os vários malandros que circulavam pela cidade do Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX e contextualiza seu surgimento com as transformações que aconteciam naquele período. Argumenta que esse foi um momento de grande desenvolvimento urbano e industrial, que afetou profundamente a vida das populações afrodescendentes.

As mudanças no espaço urbano abordadas pelo autor estão relacionadas ao projeto de remodelação da cidade do Rio de Janeiro promovido por Pereira Passos. Na esteira desse processo de transformação da cidade está incluído o que ficou conhecido como o *bota -abaixo de Pereira Passos*. Nesse novo modelo de cidade não havia espaço para os cortiços, que eram habitados pela população mais pobre, que mantinham alguma relação com as áreas centrais da cidade, um vínculo afetivo, raiz histórica. Ou poderiam, talvez, serem reconhecidos como espaço geográfico e território subjetivo. Surgiam nesse período as primeiras favelas, espaços que foram ocupados também pelos moradores dos antigos cortiços.

Nesse contexto, Zé poderia ser *qualquer habitante do morro*, como os numerosos *sertanejos que vieram para a capital da República* em busca de melhores oportunidades. Como muitos deles, teria conseguido criar fama, por sua coragem e ousadia, obtendo *ampla aceitação na pequena África do Rio*, bem como nos *bairros Estácio e da Lapa*, ou mesmo na então *aristocrática comunidade de Santa Teresa*, onde teria tido *final trágico*. Contam alguns que Seu Zé era *um grande jogador, amante da vida noturna, amigo das prostitutas, exímio capoeirista, sambista de rara inspiração, um verdadeiro bamba*. (LIGIÉRO, 2004, p. 34 – *grifos nossos*)

Essa breve citação parece evidenciar alguns elementos primordiais sobre a entidade, os quais serão abordados no desenrolar de nossa dissertação. Contar a história de Zé Pelintra é dizer sobre a história dos malandros, agentes singulares que marcaram significativamente a dinâmica da cidade do Rio de Janeiro. Boêmio, jogador, amigo das prostitutas, capoeirista, sambista e com reconhecimento de bamba. Todos são adjetivos necessários para ser denominado malandro. Vale ressaltar de imediato que esse grupo de malandros era constituído de negros e mestiços que mantinham firmes sua singularidade.

O terno branco era uma preferência dos malandros, símbolo de elegância e status como veremos mais adiante. No entanto, a cor branca, assim como a vermelha, apresenta simbolismos próprios na cultura afro-brasileira, tanto na tradição ioruba como na Congo-Angola. (LIGIÉRO, 2004, p. 58)

3.3.1: O bota abaixo de Pereira Passos

Moura (1995) nos informa que a partir da segunda metade do século XIX iniciam-se chegadas sistemáticas de baianos na capital do país, que desempenhariam um importante papel na reorganização do Rio de Janeiro popular.

O período abolicionista aumenta significativamente o fluxo de baianos em direção à cidade do Rio de Janeiro, “fundando-se praticamente uma pequena diáspora baiana na capital do país” (MOURA, 1995, p. 61). Esse grupo iria se fixar na área da Saúde, região onde seus membros encontrariam moradias que se adequariam aos valores que poderiam pagar e à proximidade do cais do porto, onde atuariam como trabalhadores braçais na estiva.

Com a brusca mudança no meio negro ocasionada pela Abolição, que extingue as organizações de nação ainda existentes no Rio de Janeiro, o grupo baiano seria uma nova liderança. A vivência de muitos como alforriados em Salvador — de onde trouxeram o aprendizado de ofícios urbanos, e às vezes algum dinheiro poupado — e a experiência de liderança de muitos de seus membros — em candomblés, irmandades, nas juntas ou na organização de grupos festeiros — seriam a garantia do negro no Rio de Janeiro. Com os anos, a partir deles apareceriam as novas sínteses dessa cultura negra no Rio de Janeiro, uma das principais referências civilizatórias da cultura nacional moderna. (MOURA, 1995, p. 62)

A cidade é marcada por um crescimento populacional acelerado devido às migrações internas provocadas pela Abolição, pelo desenvolvimento urbano-industrial e pelos migrantes europeus que chegam para trabalhar nas indústrias. No começo do século XX o Rio de Janeiro era o centro vital do país, porém uma cidade atrasada para suas funções e foco de constantes epidemias.

Já no governo Rodrigues Alves, foi nomeado prefeito do Distrito Federal o engenheiro Pereira Passos, com a missão de realizar o plano de remodelação e saneamento da cidade. Duas reformulações urbanas acontecem, uma que visa à modernização do Porto da cidade do Rio de Janeiro e outra que busca integrar as regiões da cidade ao seu centro. (AZEVEDO, 2003). A melhoria do acesso à zona sul faz com que essa região se destaque, tornando-se a escolha de moradia das classes mais prósperas. Ocorre ainda a abertura da Avenida Rodrigues Alves, além da construção da Avenida Central, atualmente Rio Branco. Com a abertura da

Avenida Mem de Sá e o alargamento das ruas Frei Caneca e Estácio de Sá é facilitado o acesso à zona norte da cidade. Junto ao alargamento e abertura de outras ruas menores, somados aos projetos de saneamento e combate epidêmico realizado por Osvaldo Cruz, acontecem ainda as grandes demolições realizadas de forma mais intensa nos bairros centrais. As implementações dessas mudanças possibilitariam ao Rio de Janeiro tornar-se uma “Europa possível” nas palavras de Moura (1995).

A retórica elitista que justificava essa remodelação, a estética art-nouveau dos novos edifícios e mansões, como as medidas que em nome da higiene e do saneamento urbano definem a demolição em massa, o “bota-abaixo”, dos cortiços e do antigo casario habitados por populares, e as campanhas de vacina obrigatória, se por um lado ajustam efetivamente a cidade às novas necessidades da estrutura política e econômica montada e aos valores civilizatórios da burguesia, por outro, não consideravam os problemas de moradia, abastecimento e transporte daqueles que são deslocados de seus bairros tradicionais no Centro para a periferia, para o subúrbio e para as favelas que se formam progressivamente por todo o Rio de Janeiro, definindo um padrão de ocupação e de convívio das classes na cidade que vai se tencionando ao longo do século. (MOURA, 1995, p. 67)

O racismo das elites e a necessidade da mão-de-obra negra barata fizeram a sociedade aceitar a miserável população de pretos, pardos e mestiços no entorno da cidade. A prefeitura observou silenciosamente a formação das favelas e dos guetos na zona norte, contrariando a ideia inicial de integração da cidade e, assim, ela partiu-se em bairros e zonas marginais.

É nesse período, início do século XX, que começa a circular pela cidade o personagem abordado no estudo que realizamos. Ele será reconhecido como importante interlocutor dos projetos de remodelação do espaço urbano, que eram acompanhados de remoções de comunidades populares de áreas com potencial valorização imobiliária. É um recurso primoroso abordar a imagem do Malandro, posteriormente eternizado na entidade Zé Pelintra, pelo seu aspecto de resistência social, e a compensação psicológica (consciente ou inconscientemente) individual e/ou coletiva. Porque o surgimento do Malandro, Zé Pelintra, está marcado pela configuração de populações afro-ameríndias que habitavam as favelas e as zonas marginais nas primeiras décadas do século passado, já como fenômeno das remoções.

3.3.2: Rio de Janeiro, a cidade dos Megaeventos

Agora, em outro momento, mas em um processo histórico semelhante, a cidade do Rio de Janeiro vem passando por inúmeras transformações urbanas. Parte desses projetos de remodelação está diretamente relacionada a grandes eventos ecológicos, esportivos e religiosos: Conferência Rio + 20 (2012), Jornada Mundial da Juventude (2013), Copa do Mundo (2014) e Jogos Olímpicos (2016). As transformações não acontecem apenas nos espaços geográficos, elas também acarretam intensas modificações humanas. O Rio de Janeiro é um exemplo de região metropolitana que experimenta esse processo. Outros centros urbanos brasileiros vivenciam grandes mudanças em suas infraestruturas e dinâmicas de funcionamento.

O objetivo do presente estudo não é analisar a importância e a necessidade das modificações implementadas na cidade do Rio de Janeiro. O que é proposto na pesquisa é observar os processos de remoção que acompanham as obras nos espaços urbanos. A arbitrariedade do Estado é algo comum nos processos de desapropriação que acompanham as obras em diversas regiões do Rio de Janeiro. A cidade parece atualizar algo já vivenciado em outro momento. Como já descrito anteriormente, referimo-nos às reformas urbanas e sanitárias do governo Rodrigues Alves executadas no início do século XX.

Raquel Rolnik é a relatora especial do Conselho de Direitos Humanos da ONU aqui no Brasil. Ela adverte para as queixas sobre a falta de transparência e pela forma em que as negociações são feitas, não havendo a participação das comunidades afetadas nos processos de desapropriação. Noticiado pela agência EFE (2011), o Rio de Janeiro aparece ao lado de São Paulo, Belo Horizonte, Curitiba, Porto Alegre, Recife, Natal e Fortaleza como exemplos de cidades que, em virtude de projetos relacionados aos eventos esportivos, promoveram remoções de comunidades de maneira semelhante.

Exemplo desse fato, como veiculado na imprensa, tem acontecido no Morro da Providência – a primeira favela carioca – onde há uma série de remoções arbitrárias. Como parte do projeto para revitalização do Porto, a prefeitura, caracterizando essas como áreas com risco de deslizamento, informa que esses reassentamentos são de interesse dos próprios moradores. Um terço da comunidade já foi selecionada e os moradores apenas são informados de seus destinos, não havendo qualquer tipo de negociação. Um processo violento. Os moradores, ao retornarem para suas casas, se deparam com a sigla da Secretaria Municipal de Habitação ao lado de um número. Essa marca indica que suas residências serão demolidas. Como relata Alexandre Mendes, defensor público do Núcleo de Terras e Habitação: “Há casos

em que funcionários da prefeitura já chegam às comunidades colocando marcas de tinta nas paredes. O morador, assustado, pergunta o que está acontecendo e é informado que sua casa vai ser derrubada porque está no meio de um projeto”.

As obras de revitalização da zona portuária da cidade do Rio de Janeiro, chamada Porto Maravilha, que teve seu início em 2009, têm em seus planos reestruturar os cinco milhões de metros quadrados cercados pelas Avenidas Presidente Vargas, Rodrigues Alves, Rio Branco e Francisco Bicalho. Com os investimentos direcionados para essas regiões, logo sua possível valorização, e com os processos de desapropriações que ocorrem com indenizações mínimas, os atuais moradores ficam impedidos de permanecerem em suas regiões, levando a um movimento de deslocamento para áreas com menos infraestruturas.

3.3.3: A cidade do P.R – Príncipe Regente

O que foi descrito até aqui nos seria suficiente para entendermos que o que está sendo experimentado hoje nos projetos de transformações urbanas, em grande parte motivados pelos grandes eventos esportivos, não são novidades. Porém, as leituras de outros fatos históricos nos permitem dizer que o “Bota - Abaixo” de Pereira Passos ainda não foi experiência inicial de um processo de desapropriação em nossa cidade. Na história da cidade do Rio de Janeiro, ou mesmo do Brasil, encontramos processos de remoção muito semelhantes aos que acontecem hoje. Num exercício imaginativo, podemos perceber no “Descobrimento do Brasil” a imagem das remoções arbitrárias estabelecida entre os portugueses e os povos que aqui já habitavam. Para a pesquisa proposta partiremos do ano 1808, com a chegada da Família Real ao Rio de Janeiro, que será o nosso marco histórico.

Foi em 14 de janeiro de 1808 que o vice-rei conde dos Arcos recebeu a notícia de que a família real havia saído de Lisboa, tendo como destino a cidade do Rio de Janeiro. Alguns dias depois já eram recebidos no porto os primeiros tripulantes que acompanhavam D. João. No mês de março desse ano chegariam à cidade o restante da corte. (CARVALHO, 2003)

Acontecimento primeiro dentro da história europeia, a transferência da família real para a colônia representou o início de um grande período de mudanças, que afetou ambas as partes vivenciadoras de tal episódio. O deslocamento da sede do poder para a América pode ser visto como o marco inicial do processo que levou à independência política do Brasil a partir de 1822. (Ibidem, p. 52)

A instalação da corte portuguesa gerou a necessidade de construção de uma estrutura institucional, pois agora haveria um Estado na América, visto que a colônia agora era o centro do poder. Funda-se então o Conselho Supremo Militar e de Justiça; o Tribunal da Mesa do Desembargo do Paço e da Mesa da Consciência e Ordens; os agravos ordinários e apelações do Pará, Maranhão, Ilhas dos Açores e Madeira e da Relação da Bahia que antes eram sobrepostos à Casa de Suplicação de Lisboa são agora sobrepostos à Relação da cidade do Rio de Janeiro, que se torna a Casa de Suplicação do Brasil. Cria-se o posto de intendente geral da Polícia da Corte e do Estado do Brasil. Ainda no ano de 1808 já havia se estruturado na cidade do Rio de Janeiro uma organização política e administrativa. Ao fim de 1810 era fundada a Academia Real Militar, que seria responsável pela formação de profissionais que atuariam na própria administração do Império. Em 1813 foi construído o Real Teatro de São João; em 1814 era inaugurada a Real Biblioteca; em 1816 a Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios; em 1818 o Museu Real.

Pelo menos, em termos institucionais, a cidade do Rio de Janeiro havia se transformado em uma corte nos trópicos: abrigava os estabelecimentos políticos, econômicos e culturais, bem como centralizava todo o poder do Império. Mas essa nova Lisboa, na qual se transformava o Rio de Janeiro, não era vista de forma tão bela pelos que nela chegaram. Deveria passar, ainda, por diversas transformações urbanas para que seu espaço pudesse refletir o status alcançado pelo fato de abrigar a família real portuguesa. (CARVALHO, 2003, p. 58)

Esse período de transição de cidade-colônia para cidade-corte não se deu de maneira simples, visto que à época de 1808, quando chega a família real e a corte portuguesa, o Rio de Janeiro era uma pequena cidade. “O primeiro problema que se impôs, foi o relativo ao da instalação dos recém-chegados.” (CARVALHO, 2003, p. 66)

Para a resolução desse problema foi instituído pelo vice-rei conde dos Arcos a Lei das Aposentadorias. (CARVALHO, 2003; BARRA, 2006; GOMES, 2007). Essa lei garantia aos nobres portugueses o direito de requisitar para sua moradia a casa que lhe trouxesse maior satisfação. (BARRA, 2006; CARVALHO, 2003). Esclarece que a princípio, assim que souberam da chegada da corte, a população entendeu o gesto de ceder sua própria moradia à corte como um tipo de agrado ao Príncipe Regente. Intenção essa que não durou muito tempo, uma vez que várias foram as histórias de excessos cometidos pelos nobres. Havia nobres que requisitaram casas por diversas vezes, chegando a ficarem durante todos os dez anos de vigência dessa lei sem pagar nenhum valor sequer de aluguel. (BARRA, 2006). Houve ainda casos de casas aposentadas que foram alugadas aos seus antigos donos. (CARVALHO, 2003)

O regime das aposentadorias acabou sendo visto como um entrave ao desenvolvimento da cidade. O intendente geral da Polícia, Paulo Fernandes Viana, criticou tal sistema, afirmando que muitos proprietários “se abstiveram de edificar deixando de concluir até os mesmos edifícios que tinham principiado”, por receio de que suas construções fossem tomadas. As aposentadorias tornaram-se prejudiciais, “por inabilitar a cidade de receber mais moradores”. (CARVALHO, 2003, p. 67)

Percebemos como um fato curioso, por si só, e ainda para esse trabalho, a maneira como eram feitas as requisições das casas que viriam a se enquadrar no sistema de aposentadorias. Era pintada nas casas escolhidas pelos nobres a sigla PR, que significava Príncipe Regente, e na interpretação popular foi compreendida como “Ponha-se na Rua” (BARRA, 2006, p. 53; GOMES, 2007, p. 121).

3.3.4: Quilombolas, Capoeiras e Malandros

Buscamos enfatizar aqui esse simples, porém considerável, detalhe da história por percebemos nele grande proximidade com o que foi apontado anteriormente. Um procedimento com grande semelhança é utilizado para demarcar as casas incluídas no planejamento de desapropriação das obras que diretamente ou indiretamente estão relacionadas com os grandes eventos esportivos que aconteceram na cidade do Rio de Janeiro. Só que dessa vez, mais de duzentos anos depois, a sigla é da Secretaria Municipal de Habitação.

Carvalho (2003), ao abordar a visão de “cidade ilustrada”, presente na Europa durante o século XVIII, nos informa sobre a concepção ilustrada do poder civilizador da cidade que tinha o potencial de transformação do bárbaro. A cidade possuía, assim, a qualidade de difundir o progresso e a civilização aos povos. Perceberemos que esse discurso civilizador estará presente no processo de transformação da cidade do Rio de Janeiro com a chegada da família real e da corte portuguesa. Observamos ainda que o discurso civilizador promove a dicotomia “homem civilizado versus homem bárbaro”.

Mais uma vez, verifica-se a presença do discurso civilizador, de forma a promover a transformação da cidade do Rio de Janeiro em uma nova corte. Vista como simbolizadora do Império português, porque fazia “a representação de todo ele” a cidade deveria ter extirpados de si os hábitos bárbaros, os quais se relacionavam à falta de beleza, de higiene e de organização das ruas. (CARVALHO, 2003, p. 86)

O contato com as pesquisas de Nestor Capoeira nos trouxe a compreensão sobre a dicotomia apresentada por Carvalho. Os bárbaros que figuravam como entraves ao *projeto civilizador*, nessa concepção eurocêntrica de cidade ilustrada, eram grupos formados por escravos que tinham domínio da capoeira.

As *maltas*, denominação dada aos grupos de escravos capoeiras, começaram a fazer parte da realidade da cidade do Rio de Janeiro no começo do século XIX. Cada *malta* era dona de um território e, dessa maneira, os escravos se apropriavam de determinadas partes da cidade, sendo as praças os principais locais de escolha. Para a manutenção do poder sobre determinado território, as *maltas* estavam em constante conflito com a polícia e com outras *maltas*. Logo, era perceptível a existência de uma cidade forjada pelos negros capoeiras. (CAPOEIRA, 2010)

Segundo Capoeira, (2010), as *maltas* só foram de fato extintas após o primeiro Código Penal constituído pela República, no ano de 1890, que enquadrava a capoeira como atividade marginal. A malandragem carioca ocuparia efetivamente o espaço deixado pelas *maltas* a partir das décadas de 1920 e 1950, mas, segundo Nestor Capoeira, por volta de 1906 já era possível reconhecer alguns elementos da filosofia da malandragem nos registros do chargista Kalixto Cordeiro.

Nestor Capoeira (2010) identifica, nas *maltas* dos anos 1880, traços que mais tarde constituirão o *Malandro* carioca. Uma das estratégias utilizadas pelas *maltas* em suas disputas era o combate singular em que dois capoeiras se enfrentavam. Por vezes esses conflitos eram flagrados pela polícia. Quando isso acontecia os dois grupos conseguiam fugir de maneira organizada e todos passavam pela polícia sem serem presos.

De acordo com Capoeira (2010), o *malandro* é um personagem que aparece na cidade do Rio de Janeiro no começo do século XX, sendo a continuidade das antigas *maltas* cariocas. Por volta da década de 1920 a imagem do *malandro* ganha maior destaque e a *filosofia da malandragem* encontra nos sambas o caminho de divulgação, chegando às diversas regiões do Brasil, nas ondas do rádio.

Pelas colocações encontradas em Nestor Capoeira nos parece factível perceber, nos três períodos abordados, a figura dos negros e mestiços opondo-se à ordem, que para eles eram muito desfavoráveis, e configurando pontos de resistência a realidade que vivenciavam. Logo, se no século XIX havia as *maltas* de escravos capoeiras e no século XX os *malandros* cariocas, hoje o que encontramos é a Falange mítica do Malandro Zé Pelintra. Alguns dos pontos cantados nos rituais para a falange do *Malandros* fazem alusão ao tensionamento com

o Estado. Nos cânticos, a polícia aparece como seu representante no cumprimento da lei. Escolhemos um:

Deu um balanço no morro
A polícia veio aí
Deu um balanço no morro
A polícia veio aí
Agora eu quero ver
Quem é malandro não pode correr
Agora eu quero ver
Quem é malandro não pode correr

Com Andreilino Campos (2007), conseguimos problematizar as transformações no espaço urbano que se deram ao longo da história, partindo de sua proposta de aproximação entre a Favela e o Quilombo. O autor percebe na desconstrução do espaço favelado a existência de associação entre as ações do Estado e os interesses da classe dominante, havendo nesse sentido a promoção do deslocamento forçado da população mais pobre de uma determinada área da cidade para regiões mais distantes. Com esse deslocamento é possível observar a intenção de valorização das áreas desocupadas.

A decisão de remover/despejar moradores dessas áreas é sempre política, encoberta, por discursos indiretos, como de insalubridade (o caso dos cortiços, no final do século XIX, e das favelas, no início do século XX) e alto risco ambiental (versão mais moderna do discurso de retirada de população dos locais passíveis de valorização). (CAMPOS, 2007, p. 66)

A busca pela modernização da economia, para possibilitar a chegada de capitais para as novas indústrias, trouxe consigo a necessidade de reorganização do espaço urbano. De acordo com Campos (2007), a cidade do Rio de Janeiro expandiu-se, de 1870 a 1930, em três direções: a primeira no sentido centro-sul, a segunda no sentido centro-norte e a seguinte partindo para os subúrbios da cidade. O autor informa que algumas áreas em que ocorreram as expansões, principalmente as áreas rurais, já eram ocupadas por negros quilombolas. Logo, a expansão urbana ocorreu, em algumas situações, incorporando terras agrícolas já existentes que não eram, porém, reconhecidas pelo Estado. Reconhecendo que os quilombos estavam presentes no território brasileiro desde o final do século XVI e que só mudavam sua localização quando eram atacados pelas forças da ordem imperial, buscando nesses momentos áreas de acesso ainda mais difícil, observa então que essas ocupações quilombolas

contribuíam dessa forma para a expansão do território da cidade, visto que ocorriam a incorporação e o controle de seus antigos territórios. E partindo dessa observação, afirma que:

Poucos são os estudos que trabalham com a dinâmica da população mais pobre, sendo que a maior parte tende a destacar somente a ocupação orientada pelas elites dominantes, minimizando a importância das ocupações efetivadas por outros segmentos sociais como “fazedoras” da história sociopolítico-espacial da cidade. (CAMPOS, 2007, p. 67)

Na perspectiva apontada por Andreino Campos é possível compreender a favela como uma transmutação do espaço quilombola, pois a favela representa para a sociedade republicana algo semelhante à representação do quilombo para a sociedade escravocrata. Os quilombolas sendo percebidos como uma ameaça ao Império e os favelados como elementos socialmente indesejáveis após a instalação da República. “Um e outro, guardando as devidas proporções históricas, vêm integrando as classes perigosas” (CAMPOS, 2007, p. 64). Ocorre, portanto, a estigmatização do espaço ocupado por esses grupos e, nas palavras do autor, “o favelado é considerado classe perigosa atualmente por representar o Outro, no que se refere à ocupação do espaço urbano.” (CAMPOS, 2007, p. 63)

CAPÍTULO IV – ZÉ PELINTRA E A PSICOLOGIA COMPLEXA DE C. G. JUNG: UM ENCONTRO NA ENCRUZILHADA

4.1: Zé Pelintra: A Imagem Arquetípica do Trickster

4.1.1: Zé Pelintra e o Trickster nas Ciências Sociais

É chegado o momento de nossa pesquisa no qual caminharemos por mais uma encruzilhada com Seu Zé Pelintra: o encontro com a psicologia de Carl Gustav Jung. Nesse ponto já sabemos a partir de alguns autores (CANDIDO, 1970; AUGRAS, 2009; LIGIÉRO, 2004; ZACHARIAS, 2014) quais são as prováveis trilhas a percorrer. O Malandro Zé Pelintra pode ser reconhecido como a imagem arquetípica do trickster.

Antonio Candido é autor de *Dialética da Malandragem*, publicado em 1970. Em seu estudo analisa o romance *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, publicado em 1855. Nos chama atenção seu olhar sobre um dos personagens do romance: “Leonardo não é um pícaro, saído da tradição espanhola; mas o primeiro malandro da novelística brasileira.” (p. 71)

O malandro, como o pícaro, é espécie de um gênero mais amplo de aventureiro astucioso, comum a todos os folclores. Já notamos, com efeito, que Leonardo pratica a astúcia pela astúcia (mesmo quando ela tem por finalidade safá-lo de uma enrascada), manifestando um amor pelo jogo-em-si que o afasta do pragmatismo dos pícaros, cuja malandragem visa quase sempre ao proveito ou a um problema concreto, lesando frequentemente terceiros na sua solução. Essa gratuidade aproxima "o nosso memorando" do trickster imemorial, até de suas encarnações zoomórficas - macaco, raposa, jabuti -, dele fazendo, menos um "anti-herói" do que uma criação que talvez possua traços de heróis populares, como Pedro Malasarte. (Ibidem, p. 71)

Comungando com os elementos característicos dos anti-heróis picarescos, dois dos personagens do romance, Leonardo Pataca e seu pai, personificam a duplicidade do trickster: “a tolice que afinal se revela salvadora e a esperteza, que redundava em desastre”. (Ibidem, p. 72).

Mais adiante, Candido (1970) revela outro traço trickster constituinte do personagem malandro:

[...] a história de Leonardo é a velha história do herói que passa por diversos riscos até alcançar a felicidade, mas expressa segundo uma constelação social peculiar, que transforma em história do rapaz que oscila entre a ordem estabelecida e as condutas transgressivas, para finalmente integrar-se à primeira, depois de provido da experiência das outras. (p. 78)

Zé Pelintra é representante direto da malandragem que se originou nas primeiras décadas do século XX. Augras (2009) percebe a duplicidade como uma de suas características mais marcantes: “É pernambucano e carioca, sertanejo e morador da Lapa, macumbeiro e catimbozeiro, malandro e letrado, pertence aos bas-fonds e à alta sociedade.” (p.49)

Zacharias (2014), já nos primeiros parágrafos de seu artigo, faz a seguinte provocação: “podemos iniciar pelas considerações finais, ou terminar pela introdução, neste contexto simbólico tanto faz, pois Exu em yorubá significa esfera”. (p.147). É perceptível a associação entre Exu e a figura do trickster. A correlação entre Exu e Hermes não nos deixa dúvida:

Em Hermes ou Mercúrio estão associadas as atividades de astúcia, ardil e trapaça, companheiro e amigo, protetor dos ladrões e dos comerciantes. Aprecia misturar-se ao povo, e viver entre as pessoas ao invés de permanecer no Olimpo. É representado como protetor dos viajantes, e por isto tornou-se um deus protetor dos caminhos e estradas. Igualmente Exu é considerado o dono do mercado, é o mais próximo dos Orixás e convive entre as pessoas participando da intimidade humana. Ambos apresentam, ainda, a função de mensageiros e comunicadores entre os deuses e os humanos, transitando em todos os lugares, nos céus, na terra e nos *ínferos*. (p. 164, *grifos do autor*)

Ligiéro (2004) nos fala sobre a representação dos Exus e, nas práticas umbandistas, inclui-se Zé Pelintra como guardião das encruzilhadas. Estas, por sua vez, representam o ponto de ligação entre os dois planos: a vida e a morte, o céu e a terra, ou em linguagem ioruba, entre Orun e Aiye. Seu Zé e a falange de Malandros “habitam o chamado ‘rabo de encruza’, ou seja, a esquina interna do cruzamento, preferencialmente um local onde exista um poste.” (p. 76)

Culturalmente falando, nosso personagem descende de antigas populações bantas. Mas alguns elementos que caracterizam sua atuação, como o apetite por bebida e fumo, a sexualidade exacerbada e o comportamento matreiro são igualmente observados no caráter telúrico do Exu ioruba/fon. Assim nosso Zé comunga elementos dessa dupla tradição na qual se destaca a vertente banta, presente também nos antigos Catimbós nordestinos ou nas antigas Macumbas cariocas ou paulistas. (p. 77)

4.1.2: Zé Pelintra e o Trickster na Psicologia Complexa

Nesse momento, após evidenciarmos os elementos que nos chancelam a admissão da proposição Zé Pelintra - trickster, torna-se necessário o aprofundamento sobre a maneira pela qual a psicologia complexa aborda essa estrutura arquetípica.

No estudo da *Psicologia da Figura do Trickster*, Jung (OC. IX, § 456) nos fala sobre como, após a leitura de Bandelier sobre *The Delight-Makers*, foi afetado pela “analogia europeia do carnaval na Igreja medieval e sua inversão da ordem hierárquica”. Paradoxos semelhantes podem ser observados na folclorização do diabo, nomeado “*simia dei* (macaco de Deus)”, no reconhecimento de motivos tricksterianos encontrados no elemento alquímico de Mercúrio, como por exemplo, “sua tendência às travessuras astutas, em parte divertidas, em parte malignas (veneno!), sua mutabilidade, sua dupla natureza animal-divina [...] e sua proximidade da figura de um salvador.”

[...] sua tendência às travessuras astutas, em parte divertidas, em parte malignas (veneno!), sua mutabilidade, sua dupla natureza animal-divina [...] e sua proximidade da figura de um salvador Graças a essas propriedades, Mercúrio aparece como um daemonium ressuscitado dos tempos primordiais, até mesmo mais antigo do que o Hermes grego. Os traços "tricksterianos" de Mercúrio têm alguma relação com certas figuras folclóricas sobejamente conhecidas nos contos de fada: Dunga, o João Bobo e o Palhaço que são heróis negativos, conseguindo pela estupidez aquilo que outros não conseguem com a maior habilidade.

O contato com as observações de Jung, sobre os motivos tricksterianos encontrados no Mercúrio, nos fez recordar a existência de um ponto cantado e sua alusão nos parece apropriada.

Me chamo Zé Pelintra
Como exu eu sou doutor
Meu planeta é Mercúrio
Tanto mato como curo (MOLINA, s/d, p. 68, *grifos nossos*)

No ponto cantado supracitado, Zé Pelintra faz referência à sua possível predileção por essa localização no universo, ou ainda ao conteúdo simbólico do planeta Mercúrio – deus na mitologia romana. Após essa orientação dada pela entidade, buscamos outras contribuições de Jung a respeito de Mercúrio e encontramos o texto *Espiritus Mercurius*, localizado no quarto

capítulo do Volume XIII das Obras Completas, intitulado *Estudos Alquímicos*. No capítulo citado, Jung propõe algumas considerações sobre o conceito do *Mercurius* da alquimia. Já no começo de sua explanação constatamos a relevância do tema para nossa pesquisa. Assim descreve Jung:

A minha contribuição ao simpósio sobre Hermes consiste numa tentativa de provar que o deus mutável e dado a intrigas não morreu de modo algum com o declínio da antiguidade; continuou vivo com disfarces estranhos através dos séculos, até tempos recentes, mantendo o homem perplexo diante de suas *artes enganadoras* e de seus *dons curativos*. (OC. XIII, § 239, *grifos nossos*)

Observamos evidências significativas que nos permitem seguir nessa direção. Dois elementos destacados – “*artes enganadoras*”; “*dons curativos*” – são verificados também como indicativos da duplicidade na entidade Zé Pelintra, sendo inclusive os fundamentos que conferem liberdade a Seu Zé para circular entre os rituais dedicados ao *Povo de Rua* e a *Linha das Almas*.

Para contextualizar o que foi citado anteriormente, Jung narra um conto de fadas de Grimm: “O espírito na garrafa”. Resumidamente, o conto descreve a história de um rapaz pobre que não via possibilidades de efetivar seu desejo de cursar o nível superior. Certo dia, enquanto caminhava por uma floresta se deparou com um carvalho, que pelo tamanho sugeria ser muito antigo, e ouviu uma voz que pedia para ser libertada. Uma garrafa de vidro foi encontrada entre as raízes da árvore, e dentro dela um espírito suplicava por liberdade; o pedido foi prontamente atendido pelo rapaz. Ao sair, o espírito se apresentou: “Eu fui trancado por castigo. Sou o poderosíssimo Mercurius; e agora devo quebrar o pescoço de quem me soltou” (JUNG, OC. XIII, § 239). Em meio ao susto, o jovem rapidamente elaborou uma saída para a difícil situação. Argumentando com o espírito Mercurius, questionou a veracidade do que dizia e, para que pudesse acreditar, pediu uma comprovação. Com o intuito de construir prova, o espírito novamente entrou na garrafa. Em seguida, o jovem rapaz tampou a garrafa e o espírito estava aprisionado. Negociando sua liberdade, o espírito prometeu ao rapaz uma boa recompensa por soltá-lo: um pedaço de pano. “Passou-o em seu machado trincado, e este transformou-se em pura prata. Pôde assim ser vendido por quatrocentos taler (moedas). (Ibidem, § 239). O jovem pode enfim realizar seu desejo em prosseguir com seus estudos, tornou-se médico e junto com seu pai viveram uma vida sem preocupações.

Ao analisar o conto de fadas descrito, Jung destaca alguns elementos. A floresta, como local onde o mistério é vivenciado, é admitida como uma metáfora do inconsciente. O

carvalho singularizado por sua dimensão diferencia-se das outras árvores e “representa uma figura central entre os conteúdos do inconsciente, caracterizando-se por sua personalidade marcante. É o protótipo do *si-mesmo*, um símbolo da origem e meta do processo de individuação” (OC. XIII, § 241, *grifos do autor*). Nesse sentido, o carvalho é visto como o núcleo desconhecido da personalidade, e disso pode-se concluir que o herói revela a inconsciência de si mesmo. “Para nosso herói, a árvore abriga um grande segredo” (Ibidem, § 241)

Correlacionando o contexto apresentado no conto de fadas ao da divindade Zé Pelintra, podemos sugerir associação entre a floresta e a *Jurema* – espaço *encantado* habitado pelos Mestres juremeiros – ou a *Aruanda* – espaço mítico onde estão localizados os Orixás e as entidades divinizadas do panteão umbandista; A aproximação entre o carvalho e a *Jurema* – árvore sagrada cultuada no Catimbó – também nos parece possível. Vejamos o seguinte ponto cantado:

Jurema jureminha juremeira
Jurema jureminha juremeira
Saravá seu Zé Pelintra
Salve a folha da gameleira¹⁸

O ponto cantado para Zé Pelintra nos ajuda a sustentar essa proposição. A *gameleira* – Grande Árvore – mencionada no ponto, faz referência à árvore sagrada *Jurema*. É também aos pés da *Jurema* que, provavelmente, o corpo físico do Mestre Zé Pelintra foi enterrado, visto que esse era o cerimonial fúnebre praticado pelos mestres do Catimbó. Vale ressaltar que não pretendemos tomar essas aproximações em seu aspecto literal, apenas acreditamos ser oportuno enfatizar a maneira pela qual os conteúdos psicológicos descritos por Jung aparecem no contexto de nosso objeto de pesquisa.

Sabemos, a partir do conto, que o segredo é o espírito preso na garrafa de vidro. Jung chama atenção para o fato de o espírito encontrar-se lá por ter sido aprisionado, talvez, por um mágico ou alquimista. Sobre o espírito é observado que “tem algo a ver com o numen da

¹⁸ Autor Desconhecido. 3333 Pontos Cantados e Riscados de Exu e Pomba Gira. Coletânea. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

árvore, é seu spiritus vegetativus, o que já o define como Mercurius”. Por conseguinte, conclui Jung, a “árvore seria então o sinal externo visível da realização do si-mesmo” (JUNG, OC. XIII, § 243).

Traduzida em linguagem psicológica, a mensagem do conto seria a seguinte: A essência mercurial, isto é, o *principium individuationis* desenvolver-se-ia livremente em condições naturais, mas a vida privada de sua liberdade e deliberadamente presa por uma intervenção externa, ficou confinada de modo artificial como um mau espírito (apenas os maus espíritos são presos! A malignidade do espírito se revela em sua intenção assassina). Supondo que essa malignidade pressuposta pelo conto fosse justificada, deveríamos concluir que o mestre, ao confinar o *principium individualitatis*, o fez movido por uma boa intenção. Mas qual é o mestre bem intencionado que tem o poder de proscriver e confinar o princípio de individuação do homem? Só o soberano das almas poderia assumir tal poder no âmbito espiritual. Em Shopenhauer, o *principium individualitatis* é a fonte do mal e esse também é o ponto de vista do budismo. No cristianismo igualmente, a natureza humana é maculada pelo pecado original e só pelo autossacrifício de Cristo foi redimida. O homem natural do modo pelo qual se apresenta, não é bom nem puro; (...) A mera instintividade e a inconsciência ingênua do ser natural, não perturbada pelo sentimento de culpa, prevaleceria se o “mestre” não pusesse fim a essa conduta, interrompendo seu livre desenvolvimento, ao introduzir uma distinção entre “bem” e o “mal” e, além disso, proscrivendo e confinando o mal. Uma vez que não há consciência moral sem culpa e que sem uma percepção da diferenciação não haveria consciência alguma, devemos reconhecer o acerto da estranha intervenção do mestre das almas, posto que ele promove o desenvolvimento de qualquer tipo de consciência. De acordo com nossa confissão religiosa o próprio Deus é esse Mestre. (Ibidem, § 244, *grifos do autor*)

“A garrafa é um artefato humano e significa intencionalidade intelectual e artificialidade do processo”. (Ibidem, § 245). Jung amplifica o objeto *garrafa de vidro* presente no conto associando ao *vas hermeticum* da alquimia. O vidro hermeticamente fechado, um instrumento para destilação utilizado pelos alquimistas, tido como representação “do universo onde a terra fora criada”. O vaso alquímico “corresponde a anima mundi, a qual envolve o universo”. (Ibidem, § 245)

Ainda que o conto termine com a saída bem-sucedida do jovem rapaz, Jung adverte sobre seu risco, visto a sua inconsciência do perigo em libertar aquele espírito. Os alquimistas alertavam sobre a necessidade de manter o espírito Mercurius na garrafa para sua transformação. Mercurius é classificado como “um verdadeiro trickster que levava o alquimista ao desespero”. (JUNG, OC. XIII, § 251)

- a) Mercurius consiste em todos os opostos possíveis e inimagináveis. Ele é uma dualidade manifesta, sempre, porém designada como universidade, se bem que suas oposições internas possam apartar-se dramaticamente em figuras diversas e aparentemente autônomas.
- b) Ele é físico e espiritual.
- c) Ele é o processo de transformação do plano físico, inferior, no plano superior e espiritual, e vice-versa.

- d) Ele é o diabo, o salvador que indica o caminho, um “trickster” evasivo, a divindade tal como se configura na natureza materna.
- e) Ele é a imagem especular de uma vivência mística do *artifex*, a qual coincide com a opus *alchymicum* (obra alquímica).
- f) Enquanto vivência acima referida, ele representa, por um lado, o si-mesmo e, por outro, o processo de individuação e também o inconsciente coletivo, devido ao caráter ilimitado de suas determinações. (JUNG, OC. XIII, §284, *grifos do autor*)

Na citação a seguir, Jung prossegue com a descrição sobre a duplicidade de Mercurius:

Mercurius, o deus ambíguo, vem como *lumem naturae* (luz da natureza), como *servator* e *salvator* em socorro daqueles cuja razão busca a luz suprema, jamais dada ao homem que não se confia exclusivamente à sua *cognitio vespertina*. Neste caso, a *lumem naturae* torna-se algo ilusório e o psicopompo se transforma num sedutor diabólico. Lúcifer, que poderia trazer a luz, torna-se o espírito da mentira, que em nossos tempos celebra as orgias mais incríveis, apoiado pela imprensa e pelo rádio, precipitando milhões de pessoas na perdição. (JUNG, OC. XIII, § 303, *grifos do autor*)

Por tudo que foi considerado até aqui a respeito de Mercurius, seguimos com segurança em apontar a presença de motivos *tricksterianos* no objeto de nossa pesquisa. De acordo com Zacharias (2014) Exu compartilha com divindades de outras culturas – Loki, Hermes, Ganesh – para além da aproximação simbólica, pois também se assemelham pela sua função psicológica. O movimento de subversão da ordem estabelecida, característico de Exu, é reconhecida estratégia para evitar qualquer possível cristalização.

Exu é um caleidoscópio, tem muitas facetas, e é continente de todas as possibilidades. Contradição dinâmica que evita a cristalização e estagnação das coisas. Executor das ações de homeostase, também é a divindade da comunicação, do embuste e executor da justiça, tem parentes em várias culturas e épocas. Transformador psíquico, Mago que declara a verdade no deboche, na sátira e na ausência de lógica. Porteiro regulador entre mundos, psicopompo condutor das almas e bode expiatório, acolhendo a maldade e os medos humanos. É diabo que representa a assombração, a sexualidade, a sensualidade, a agressividade, a alegria, a boemia, a malandragem que não encontra lugar no contexto ascético judaico-cristão (ZACHARIAS, 2014, p. 150)

A cautela para o contato com o espírito Mercurius, declarada nas linhas anteriores, nos remeteram às colocações descritas por Augras (2009) sobre a dificuldade na coleta de informações para sua pesquisa. Aqueles que conheciam a entidade Zé Pelintra pouco diziam a seu respeito e alertavam: “é melhor não se meter onde não se é chamado. Há muitos perigos rondando aqueles que, descuidadamente, pretendem lidar com Seu Zé”. (p. 45). O ponto cantado a seguir faz menção ao aviso dado a Augras por seus devotos.

Sou caboclo Zé Pelintra
Negro do pé derramado
Quem mexer com Zé Pelintra

Está doido ou está danado (RIBEIRO, 1992, p. 55)

Parece-nos assertivo afirmar que a Umbanda, o Terreiro e o ritual podem ser amplificados – como Jung o fez ao associar a garrafa de vidro no conto à retórica alquímica –, e somente nesses espaços ser possível o contato protegido com as entidades que constituem a falange do *Malandro divino*. O ponto citado abaixo confirma essa possibilidade. Ainda que Seu Zé não esconda sua duplicidade, seus devotos podem contar com a sua proteção. Podemos localizar no ponto cantado a realização do ritual de proteção. O *patuá* que protege o devoto foi dado pela entidade, logo, pode-se presumir que o fiel não corre o risco de ficar *lelé da cuca*.

Saravá seu Zé Pelintra,
Moço do chapéu virado
Na direita ele é maneiro,
Na esquerda ele é pesado.
Cuidado meu camarada,
Não meta a mão em cumbuca,
Quem mexer com Zé Pelintra,
Vai ficar lelé da cuca.
Sou filho de Zé Pelintra,
Tenho que me orgulhar,
Pra me livrar de mandinga.
Carrego o meu patuá¹⁹

Pelo caminho até aqui percorrido, acreditamos ter respondido uma de nossas indagações. Podemos afirmar ser Zé Pelintra uma manifestação imagética do arquétipo do *trickster*. Não obstante, outra questão-problema ainda nos acompanha. Pautado na perspectiva epistemológica da psicologia analítica, cabe-nos ainda formular outra pergunta para melhor compreensão do fenômeno: qual a finalidade da existência de Zé Pelintra como a imagem da estrutura arquetípica do *trickster*?

Para responder, ou elaborar, a questão que nos movimenta, a consideração feita por Jung sobre o *trickster* como a sombra coletiva pode nos auxiliar:

O “*trickster*” é a *figura da sombra coletiva*, uma soma de todos os traços de caráter inferior. Uma vez que a sombra individual é um componente nunca ausente da personalidade, a figura coletiva é gerada sempre de novo a partir dela. Mas nem sempre isso ocorre sob forma mitológica, mas nos tempos mais recentes e devido à repressão crescente dos mitologemas originários, *ela é projetada sobre outros grupos sociais e outros povos*. (OC. IX, § 456, *grifos nossos*)

¹⁹ Ponto gravado por Genimar no Lp Saravá Seu Zé Pelintra, 1970.

Renato Queiroz (1991) é o autor do artigo *O herói-trapaceiro. Reflexões sobre a figura do trickster*. Expõe em seu estudo sobre o trickster outros aspectos que agregam valor à nossa pesquisa e nos ajudarão a seguir para o próximo momento de nossa investigação.

Queiroz nos apresenta a definição elaborada por Laura Makarius²⁰, para quem o trickster é a “representação mítica do violador mágico de tabus”. A violação do tabu é definida por seu caráter individual, porém, apresenta a contradição de ser em benefício de todo o grupo. (1991, p. 98)

O *trickster*, prossegue a autora, é aquele que conhece o trick (truque, estratégia) elemento fundamental da magia. Sua ambiguidade (tolo e astuto, herói e farsante, destruidor e criativo) expressaria a contradição referida acima, ou seja, a de que o ato violador é praticado individualmente – e por isso o trickster é avaliado com sérias restrições –, enquanto seus resultados são apropriados coletivamente – o que faz dele um herói. (Ibidem, p. 99)

Segundo Queiroz (1991, p. 104), ainda que o trickster apresente em sua constituição conteúdos relacionados a “dimensões universais da existência humana”, sua manifestação só é possível apresentando elementos de um contexto sociocultural específico. Nesse sentido, o trickster é porta-voz das “peculiaridades próprias aos grupos sociais que lhes dão vida”. Logo, fica posto como condição para a compreensão do personagem o reconhecimento das diferenças “que opõe as sociedades igualitárias às formações sociais constituídas com as desigualdades”.

Se, como querem como muitos autores, o *trickster* das sociedades primitivas “é bom para pensar” a Natureza e as origens da sociedade humana, os nossos *trickster*, mais matreiros, nos obrigam a refletir sobre o processo que nos conduziu à desigualdade. Mas isso já é uma outra história. (QUEIROZ, 1991, p. 104-105)

4.2: Zé Pelintra – Um Complexo Cultural Brasileiro

O percurso, trilhado pelas encruzilhadas, que nos trouxe até aqui nos auxiliou na formulação de novas questões-problemas. Uma vez que o *trickster* é a “figura da sombra coletiva” (JUNG, OC. IX, § 456), e podem traduzir as “peculiaridades próprias aos grupos sociais que lhes dão vida” (QUEIROZ, 1991, p. 104); desvelando as diferenças “que opõe as sociedades igualitárias às formações sociais constituídas com as desigualdades” (Ibidem, p. 104); e nos ensejam a “refletir sobre o processo que nos conduziu à desigualdade” (Ibidem, p.

²⁰ MAKARIUS, L. Le mithe du trickster. Revue de l’Histoire des Religions. Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

105); perguntamos: quais aspectos sombrios de nosso inconsciente cultural são desvendados por Zé Pelintra? Quais os sentidos da existência de uma divindade mítica como Zé Pelintra para nossa identidade cultural? Nosso objetivo agora é o de tentar respondê-las e acreditamos que essa possa ser, de certo modo, uma contribuição à compreensão de aspectos de nossa identidade cultural.

Não temos dúvidas, são inúmeros os aspectos que podem ser abordados sobre Zé Pelintra. A polissemia dessa imagem é um fato que não contestamos, porém, para o propósito de nossa pesquisa, uma trilha precisa ser escolhida. Direcionando nosso olhar para Seu Zé Pelintra, em sua complexidade, observamos que, de todas as entidades que habitam a Aruanda, de todas as divindades presentes no panteão umbandista, o *Malandro Divino* e sua falange retratam, em linguagem verbal e não-verbal, diversos elementos afro-ameríndios. E o fazem, geralmente, narrando os conflitos e as tensões sociais/raciais tendo como pano de fundo o espaço urbano.

Walter Boechat é sem dúvida um autor brasileiro movido pelas indagações acerca da alma brasileira e suas pesquisas são importantes contribuições da psicologia analítica para as questões relacionadas à nossa identidade cultural. Destacaremos dois de seus estudos: *Eros, poder e o racismo cordial: aspectos da formação da identidade brasileira*, publicado em 2009; e *Luzes e sombra da lama brasileira: Um país em busca de identidade*, publicado em 2014; nesses trabalhos busca investigar uma expressão de racismo própria à cultura brasileira. Para tanto, utiliza o termo *racismo cordial*, discriminando a maneira pela qual o preconceito racial pode ser observado no Brasil. Ao denominar *racismo cordial*, o faz como uma derivação do conceito de cordialidade desenvolvido por Sérgio Buarque de Holanda, sendo parte do livro *Raízes do Brasil*.

Boechat nos conta que ao constatar que por mais evidente que seja a predominância da população de cor negra na cidade do Rio de Janeiro, em alguns espaços como, por exemplo, a universidade, o número de alunos de cor negra é mínimo. Fato que se repete em sua clínica, ao observar a cor de seus pacientes. Por outro lado, encontra, com alguma frequência, pacientes negros participando dos atendimentos na clínica social oferecida pelo Instituto Junguiano do Rio de Janeiro. Indica que essa conjuntura “confirma um fato largamente demonstrado por estatísticas²¹: o problema de cor no Brasil é na verdade um problema de

²¹ Boechat refere basear-se na pesquisa realizada pelo jornal Folha de S. Paulo. Posteriormente publicada sob o formato de livro com o nome: *Racismo Cordial*(1999).

classes sociais”. (BOECHAT, 2009, p. 125). Para abordar o problema o autor busca discutir o que destaca como três pontos principais:

1. Que o Brasil tem uma grande proporção de população negra ou mestiça é um fato sabido. O que não é geralmente reconhecido ou admitido é que essa população tem uma ampla contribuição para a cultura brasileira e sua identidade como nação.

2. A importância da definição em uma sociedade multicultural como a brasileira de uma entidade que nós chamamos *Persona Racial*. Como se sabe Jung define Persona de forma sintética: A Persona é um complicado sistema de relações entre a consciência individual e a sociedade de forma ideal um tipo de máscara organizada para de um lado a fazer uma impressão definitiva nos outros e por outro a esconder a verdadeira natureza do indivíduo. (Jung 1928, para. 205) *Persona Racial* é um conceito derivado de Persona: ele compreende a totalidade de traços raciais que delineiam a aparência externa do indivíduo, isto é, a coloração da pele, a textura do cabelo, a largura do nariz e outras características. A *Persona racial* tem grande importância na inserção social do indivíduo em situações como o mercado de trabalho, posição que ocupará na pirâmide social e mesmo na escolha do par amoroso.

3. Quando investigamos um país ou região devemos sempre levar em consideração seu inconsciente cultural (Henderson) e seus estereótipos e suas imagens estereotipadas. (Vannoyadams). Investigaremos alguns estereótipos da cultura brasileira como realmente importantes na configuração de uma identidade nacional. Emprego aqui a expressão inconsciente cultural seguindo Joseph Henderson (1990), como o segmento do inconsciente coletivo pertencente a uma nação ou grupo social. Creio que esse conceito é central quando estudamos a psicologia da cultura. Os termos estereótipos e imagens estereotípicas foram empregados por Michael Vannoy-adams no sentido de definir padrões e imagens específicas de determinadas culturas que determinam formas típicas de seu comportamento (adams, 1996, 2005). (Ibidem, p. 126)

Tendo como referência o antropólogo Darcy Ribeiro, e sua leitura sobre o período escravagista, Boechat nos esclarece sobre o papel dos mestiços para a formação de nossa identidade coletiva. O primeiro estágio da miscigenação em terras brasileiras se deu no encontro entre brancos e índios, o *mameluco*. Tal expressão é de origem árabe, utilizada para denominar os escravos preparados por seu escravocrata para controlar outros escravos. Os jesuítas utilizaram essa nomenclatura para os brasilíndios mestiços, dada a “selvageria desses homens capazes de escravizar a própria gente.” (BOECHAT, 2014, P. 83)

O começo do século XVII, com a chegada dos africanos na condição de escravos, é visto como o segundo momento de nosso processo de miscigenação. A partir desse momento a identidade nacional será composta, também, pelo elemento africano (BOECHAT, 2014)

Em *Povo Brasileiro: formação e o sentido do Brasil*, Darcy Ribeiro (1995) descreve, na medida do possível, de maneira realista, fatos acontecidos – o que de fato é uma tentativa dada às atrocidades cometidas – durante o período escravagista. Em uma passagem nos diz:

A empresa escravista, fundada na apropriação de seres humanos através da violência mais crua e da coerção permanente, exercida através dos castigos mais atrozes, atua como uma modalidade desumanizadora e deculturadora de eficácia incomparável. Submetido a essa compressão, qualquer povo é desapropriado de si, deixando de ser ele próprio, primeiro, para ser ninguém ao verse reduzido a uma condição de bem semovente, como um animal de carga; depois, para ser outro, quando transfigurado etnicamente na linha consentida pelo senhor, que é a mais compatível com a preservação dos seus interesses. (RIBEIRO, 1995, p. 118)

E mais adiante nos fala sobre as consequências desse período, citação que é também utilizada por Boechat para compor sua fundamentação teórica.

Nenhum povo que passasse por isso como sua rotina de vida, através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente. Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios suplicados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os suplicou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos. (RIBEIRO, 1995, p. 120)

A leitura proposta por Darcy Ribeiro parte de um ponto de vista antropológico, mas, como afirma Boechat (2014), é também uma valiosa consideração sobre seu aspecto psicológico.

O que está sendo descrito aqui é um importante complexo cultural da psique brasileira, as sequelas de um período de escravidão de mais de três séculos. As imagens do feitor sádico e do escravo sofredor podem ser vistas como um importante estereótipo cultural brasileiro presente em nossa psique coletiva, um dos principais responsáveis pelo nosso sistema de classes sociais extremamente estratificados. (p. 84)

Seguimos com Boechat a fim de melhor compreender suas observações sobre o complexo cultural supracitado. Constatado o sofrimento do período escravagista, é também observado que o fluxo de africanos para o Brasil marcou, ao longo do tempo e de maneira incalculável, nossos registros culturais. No início do século XIX a sociedade brasileira é composta, em sua maioria, por negros e mestiços. Walter Boechat descreve uma paisagem social onde as diferenças estão “aparentemente integradas”, porém, já percebe que nesse período “desenvolvia-se na cultura brasileira um disfarçado racismo que denomino aqui de *racismo cordial*.” (p. 85, *grifos do autor*)

Mesmo o grande Gilberto Freyre pode se enganar, e ele se enganou quando afirmou que convivíamos no Brasil com uma *democracia racial*. O que hoje se sabe é que o racismo brasileiro existe, embora diferente do racismo anglo-saxão típico; sendo um racismo intimamente ligado às classes sociais. (p. 85)

Boechat faz algumas considerações acerca da definição de cordialidade em *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda. A ideia proposta de *Homem Cordial*, e seu

investimento em suprimir suas atitudes espontâneas em favor de atitudes que levam a percepção de sua virtuosidade e generosidade, são antes de tudo “uma defesa perante a sociedade”. (Ibidem, p. 85). Para melhor compreensão sobre o *racismo cordial*:

Conhecendo as implicações e contrastes que Holanda implicava com a palavra cordial, nós podemos ter uma ideia melhor de que cordialidade pode ser um disfarce para violência, rejeição, ódio, atitude superior, e principalmente uma falta de abertura para igualdades em oportunidades para melhores salários e melhor educação em universidades para negros, mestiços e índios. (p. 85)

Esse tipo de racismo, particular em nossa sociedade, tem como efeito a falsa percepção sobre um movimento de integração; somado a isso, existe a complexidade multirracial presente na raiz de nossa história e intensificada no período abolicionista, “no qual o arquétipo da persona adquiriu uma feição particular que eu vou chamar de *persona racial*.” (BOECHAT, 2014, p. 86, *grifos do autor*)

Boechat argumenta que a *persona racial* é uma construção teórica possível na sociedade brasileira, dada a sua multirracialidade, diferente dos estadunidenses, por exemplo, que têm uma emblemática sociedade birracial. Em nossa realidade, a presença de elementos negros, indígenas, brancos e, ainda, asiáticos, pode ser percebida na multiplicidade de cor de pele, tipos de cabelo, e outras variações fenotípicas, “isto é, a *persona racial*.” (p.87)

Os mestiços apresentam nesse particular grande mobilidade na escala social devido a sua *persona racial*. E um fenômeno surpreendente acontece com essa mudança de classe social: a própria *percepção da cor da pele* muda com a mudança de status social, é como se à medida que a pessoa ascendesse na escala social, sua pele, como por milagre, clareasse. (p. 87, *grifos do autor*)

Ainda que a argumentação sobre a mobilidade social para os mestiços, quando reconhecidos por algum status na sociedade brasileira, nos pareça consistente, como sendo a observação de um dado objetivo, cabe-nos indagar sobre suas implicações e problematizá-las. Para tanto, contamos com o auxílio de Kabengele Munanga (1999) e seus escritos em *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*. Na obra o autor se propõe a revisitar a mestiçagem descortinando diversos aspectos que, ao que parecem, acabam por dificultar a mobilização dos diversos atores sociais em busca de uma sociedade mais justa. Assim afirma o autor:

Reabrir a discussão sobre os fundamentos dessa ideologia sobre o conteúdo simbólico e político da mestiçagem tida como um de seus legados, dentro do contexto atual marcado pelos esforços constantes em busca e em defesa das identidades múltiplas, constitui o objetivo central desse trabalho. É como se estivéssemos atribuindo novos papéis aos velhos

conhecidos! Formulamos a hipótese e logo a tese de que o processo de formação da identidade nacional recorreu aos métodos eugenistas visando o embranquecimento da sociedade. Se o embranquecimento tivesse sido (hipoteticamente) completado, a realidade racial brasileira teria sido outra. No lugar de uma sociedade plural constituída de mestiços, negros, índios, brancos e asiáticos cujas combinações em proporções desiguais dão ao Brasil seu colorido atual. (p. 15)

Munanga (1999, p.87), apoiado em Oracy Nogueira²², discorre sobre certas diferenças na forma como as relações raciais se dão na sociedade brasileira e nos Estados Unidos. Este último, conta com a existência de uma *linha de cor* que separa “brancos e não-brancos”. Já na realidade brasileira isso não fica demarcado, logo, a mobilidade dessa *linha* é flexibilizada de acordo com os olhos do observador. Dito isso,

[...] os mestiços com traços negroides disfarçáveis, principalmente quando portadores de atributos que implicam status médio ou elevado (diploma de curso superior, riqueza e outros) podem ser incorporados no grupo branco. (p. 87-88)

A citação acima segue semelhante à realidade descrita por Boechat. Um pouco mais adiante, Munanga problematiza essa situação:

A maior parte das populações afro-brasileiras vive hoje nessa zona vaga e flutuante. O sonho de realizar um dia o "passing" que neles habita enfraquece o sentimento de solidariedade com os negros indisfarçáveis. Estes, por sua vez, interiorizaram os preconceitos negativos contra eles forjados e projetam sua salvação na assimilação dos valores culturais do mundo branco dominante. Daí a alienação que dificulta a formação do sentimento de solidariedade necessário em qualquer processo de identificação e de identidade coletivas. Tanto os mulatos quanto os chamados negros "puros" caíram na armadilha de um branqueamento ao qual não terão todos acesso abrindo mão da formação de sua identidade de "excluídos". (p.88)

Ao abordar a ambiguidade no modelo de classificação racial brasileira, “ambígua na medida em que expressa pouco a importância da identidade racial em contraste com a importância assumida pela classe” (Ibidem, p. 88), coloca em discussão a ideia compartilhada de ser possível, na realidade brasileira, “mudar de raça, ou melhor, de identificação racial” ao longo da vida. Originam-se aí os ditados relacionados às questões raciais que se popularizaram no Brasil: “o dinheiro branqueia”, “preto rico é branco” e “branco pobre é preto”. Kabengele Munanga, pautado em Oracy Nogueira, chama nossa atenção para o fato de, apesar da ironia nesses ditados populares, o sentido implícito seria: “o dinheiro compra tudo, até o status do negro”, o que segundo ele, está longe de ser uma negação do preconceito ou da discriminação” (Ibidem, p. 89)

²² NOGUEIRA, Oracy. Tanto preto quanto branco. Estudos de relações raciais. São Paulo, 1985.

Em linguagem psicológica, poderíamos tomar as colocações feitas por Munanga, relacionando-as com a definição de *persona racial* proposta por Boechat, como o risco de *uma identificação com a persona racial*. Podendo ainda apontar para fato de o racismo cordial ser complexo cultural dissociado de nossa consciência coletiva.

Na conclusão de seu artigo *Eros, Poder e Racismo Cordial*, Boechat (2009, p.129) aborda essa temática. “O inconsciente cultural brasileiro apresenta uma polaridade que a psicologia analítica considera das mais perigosas: a dissociação de conteúdos psíquicos.” A nossa realidade aponta para o racismo dissociado. Lembra-nos que nas culturas em que o racismo foi “aberto” surgiram líderes que impulsionaram movimentos antirracistas, como Nelson Mandela. “Esses líderes lideraram os grupos reprimidos no caminho de encontrar uma existência significativa em sociedade.”

Mas no Brasil, como o sociólogo Florestan Fernandes uma vez disse: “o brasileiro tem vergonha de ter preconceito”. Ou poderíamos dizer de maneira psicológica: o brasileiro tem enorme dificuldade em se tornar consciente de seu preconceito racial, porque ele está profundamente dissociado no inconsciente cultural. O resultado dessa dissociação é uma energia tremenda entre a *persona* sofisticada do homem cordial e o seu racismo cordial, uma sombra de ódio, atitude superior e desprezo sutil com aqueles que permanecem abaixo na pirâmide social. (Ibidem, p. 129)

A leitura de Jung permite a compreensão da relação compensatória entre os processos inconscientes e a atividade consciente. Logo, quanto maior for a unilateralidade da consciência, mais intensa será a oposição dos conteúdos inconscientes em relação à consciência. Em “A luta com as sombras” texto encontrado no volume X das obras completas, Jung nos alerta:

Quando essa espécie de movimento compensatório não consegue ser absorvido pela consciência individual, pode gerar uma neurose ou até mesmo uma psicose, e o mesmo vale para o coletivo. É evidente que para se produzir um movimento compensatório desse tipo é preciso que algo esteja fora de ordem na atitude consciente; algo deve estar invertido ou fora de proporções, pois somente uma consciência desequilibrada pode provocar um movimento contrário no inconsciente. (JUNG, OC. X, § 448)

Percebemos ser necessário retomarmos a leitura de Darcy Ribeiro antes de darmos continuidade em nossa pesquisa. Como podemos observar na citação abaixo, Ribeiro nos mostra os indícios possíveis de nosso racismo dissociado de nossa consciência coletiva.

A mais terrível de nossas heranças é esta de levar sempre conosco a cicatriz de torturador impressa na alma e pronta a explodir na brutalidade racista e classista. Ela é que incandesce, ainda hoje, em tanta autoridade brasileira predisposta a torturar, seviziar e machucar os pobres que lhes caem às mãos. Ela, porém, provocando crescente indignação nos dará forças, amanhã, para conter os possessos e criar aqui uma sociedade solidária. (Ibidem, p. 120)

Encontramos nos dizeres de Darcy Ribeiro elementos para pensarmos sobre o sentido da emergência de Zé Pelintra em nossa cultura. Como visto na colocação feita por Boechat, “as sequelas de um período de escravidão de mais de três séculos” resultam em um importante complexo cultural na psique brasileira – em sua análise, o racismo cordial; Percebemos no que é colocado por Ribeiro – “Ela, porém, provocando crescente indignação nos dará forças, amanhã, para conter os possessos e criar aqui uma sociedade solidária” –, como elementos para pensar o Malandro Zé Pelintra como a imagem personificada de complexo cultural.

Como descrito no Capítulo II da presente pesquisa, os complexos culturais, assim como os complexos denominados individuais, são compostos por “um núcleo central de caráter arquetípico” e “um corpo, formado pelas constelações energéticas”. Ou dito de outro modo: “vivências existenciais pessoais não assimiladas pela consciência agrupam-se em torno de um núcleo arquetípico”. (PENNA, 2013, p. 150)

Desse modo, podemos observar Zé Pelintra como a personificação do complexo cultural que tem como núcleo arquetípico a figura do *trickster*.

Com Hillman (2010b) sabemos sobre a perspectiva da personificação como “um ato de animação (*ensouling*), preencher algo de alma” (p. 62). O autor reconhece o reencontro da personificação como uma grande (re)descoberta feita por Jung. Baseado na psicopatologia, no fenômeno da multiplicidade psíquica em que o personificar acontece de maneira espontânea, pontua que o entendimento da psique em múltiplas personalidades permite ao ego não se identificar com as figuras no sonho ou na fantasia. “A personificação ajuda a colocar experiências subjetivas “lá fora”; assim, podemos elaborar proteções contra elas e relações com elas” (p. 95). Para facilitar nossa compreensão, frisamos a seguinte descrição:

Quando o complexo está totalmente personificado posso perceber suas qualidades específicas e dar a ele o respeito específico que ele requer. (...) O que antes era um afeto, um

sintoma, uma obsessão, agora é uma figura com a qual eu posso falar. (HILLMAN, 2010b, p. 101)

Escolhemos dois autores, pesquisadores que se debruçaram em diferentes momentos e contextos sobre Seu Zé Pelintra, e buscamos definições de diferentes perspectivas sobre Seu Zé Pelintra. As colocações a seguir apontam para a sua duplicidade e nos fazem perceber seus aspectos criativos e destrutivos. Augras faz a seguinte colocação:

O fingimento, o ardil, a astúcia parecem constituir características de Zé Pelintra. [...] Mas ele volta como entidade da Umbanda-quimbanda, para mostrar a universalidade da lei da malandragem. Tudo é trapaça, engodo e traição. É precisamente na crença na desonestidade generalizada, tão arraigada na sociedade brasileira, que parece fundar-se a necessidade de contar, em assuntos de amor e dinheiro, com um intercessor do calibre de Zé Pelintra. É assumidamente ladrão, trapaceiro e marginal. É por isso que ele é confiável. Situa-se de imediato nos interstícios do poder institucional. Sua lei é driblar a lei (AUGRAS, 2009, p. 54)

A leitura empreendida por Augras aponta para aspectos indiscutivelmente inscritos na lei da malandragem e de Seu Zé. Mas outra leitura é possível, pois apenas reconhecer os elementos marginais não dá conta de sua complexidade. A malandragem do Malandro precisa estar contextualizada.

No caso em questão, o cenário é a cultura carioca das primeiras décadas do século XX. As escolas de samba, o jogo do bicho, a capoeiragem e a macumba são os redutos do malandro que quer ser bamba. Essas atividades, combatidas pela polícia, colocam o malandro em tensão com o Estado. Os malandros que hoje são reconhecidos na falange do Malandro Zé Pelintra eram em sua maioria negros e mestiços, e, apesar da sabida esperteza, também eram “os oprimidos e maltratados como os demais.” (LIGIÉRO p. 105)

O malandro se impõe não somente pela sua força transgressora de se apropriar da cultura branca, mas por desenvolver a sua própria estética incorporando, antropofagicamente, elementos da cultura dominante [...] Escolhe chapéu-panamá porque era o da moda, à época, mas coloca nele uma pena vermelha de papagaio africano, pois este é o akodide de Exú, símbolo de sua chama e de sua fé diante do criador Olorum. Quando se veste, ele evoca os princípios da beleza africana, em que os fundamentos religiosos e estéticos são construídos no corpo para transformá-lo em altar, no qual o simbolismo dos adornos se faz de cores e formas, agasalhando os cheiros das ervas sagradas usadas nos banhos e dos incensos purificadores. [...] Para proteção usa galho de arruda, pauta, *elekedi* (as guias) com as cores do seu Orixá no pescoço. (Ibidem, p. 105)

Prefaciando o Livro Malandro Divino, Roberto Moura (2004) ilumina em seus escritos um aspecto da malandragem que buscamos enfatizar. Indica que o terno branco, vestimenta típica desses personagens, simboliza a dignidade do negro subestimado e subalternizado, uma

elegância ligada aos valores da tradição africana. O malandro expressa um caminho coletivo quando se torna uma entidade no panteão umbandista. Quando santo, o malandro não é apenas o que busca tirar proveito das situações em benefício próprio, mas é o que ambiciona mudar as regras de um jogo que lhe são desfavoráveis.

5. ARRIANDO TRABALHO – CONSIDERAÇÕES FINAIS

É chegada a hora de apresentarmos algumas considerações para o encerramento de nossa dissertação. Vamos *Arriar nosso trabalho* e, desse modo, fazemos referência ao ritual de entrega de oferendas às divindades afro-brasileiras. As oferendas para Zé Pelintra, como nos ensinou Molina, devem ser feitas numa *encruzilhada*. Sob uma toalha de tecido xadrez, de cor vermelha, vermelha e branca ou vermelha e preta serão colocados os agrados de escolha, cigarros, bebidas, tridentes, baralhos, moedas, etc. Para a metáfora aqui utilizada, em nossa toalha colocaremos os temas percorridos com Zé Pelintra ao longo de nossa jornada acadêmica: a Umbanda, a psicologia complexa e a cidade.

Grosso modo, nossa experiência aconteceu pelo seguinte percurso: a partir do contato com a Umbanda chegamos ao encontro de Zé Pelintra. Com a leitura da psicologia complexa de Carl Gustav Jung, aprendemos sobre a dimensão ética necessária para a relação estabelecida com a imagem. Com essa lógica, caminhamos por algumas encruzilhadas com o malandro divino, que por fim nos levaram a cidade. Observamos no encontro do Seu Zé Pelintra com a cidade, indícios de uma tensão racial. Após esse reconhecimento, retornando nosso olhar para a Umbanda, constatamos que aspectos sombrios da tensão racial presentes na cidade também se projetavam sobre seus praticantes, na relação destes com as entidades do Povo de Rua ou da Quimbanda. O referencial teórico e prático da psicologia complexa proposta por Jung nos forneceu ferramentas para a leitura psicológica do fenômeno.

A Umbanda é uma religião genuinamente brasileira, marcada pela multiplicidade, o que reflete em diferentes denominações. Como vimos, existem pontos de aproximação, como: o transe mediúnico, a oralidade e os ritos de iniciação. São inegáveis os pontos de tensão ainda existentes, mas a Umbanda conseguiu constituir um belo encontro de diversas etnias e diferentes culturas, acolhendo em seu panteão as categorias sociais que na terra dos vivos ocupam ou faziam parte entidades que figuravam como marginais.

Vimos que a divindade Zé Pelintra, apesar da fama de carioca, tem suas raízes nos Catimbós do Norte/Nordeste do país. Com história semelhante, seja como carioca ou como Mestre catimbozeiro, assume um lugar duplo na Umbanda, podendo manifestar na linha das almas, ou do Povo de Rua. A duplicidade é um traço fundamental de sua personalidade.

Das entidades do Panteão Umbandista, a falange dos malandros é a que tem os cânticos de seu ritual com diversas referências ao espaço urbano – favelas, vida boêmia,

bares, casas de jogos, etc. Uma figura típica da cidade que circulava pelos mais diferentes locais. A aristocrática Santa Tereza, os bares da Barão de Mauá, o Estácio, a Lapa e a Pequena África do Rio de Janeiro também eram seus redutos. Evidencia ainda seu tensionamento com o Estado. São diversos os pontos que fazem referência ao conflito entre os malandros e a polícia. E no plano espiritual, segundo as histórias de seus devotos, Seu Zé também tem preferência pelas grandes pejejas. As estatuetas, e outras imagens que fazem referência a Seu Zé, apresentam um jovem senhor negro. Suas vestimentas são as do típico malandro que era visto pelas ruas da cidade do Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX.

Indagamos nesse estudo, devido às referências que faz à cidade, sobre qual prisma poderíamos observá-lo? Suas histórias indicam o período de transformação da cidade, as remodelações da cidade do Rio de Janeiro no começo do século XX. Esse evento não foi o primeiro, pois outras remoções marcaram a vida dos moradores da cidade carioca. Assim como já descrito, em 1808 a cidade viveu história semelhante. Com a chegada da família real e a corte portuguesa, ocorreu um processo de mudança no espaço urbano acompanhado de diversas desapropriações. Nos últimos anos do século XX outro processo semelhante ocorreu. Os projetos de mudança aqui foram e ainda são acompanhados de remoções.

Soubemos com Nestor Capoeira que o malandro carioca herdou a cidade antes ocupada pelas diversas maltas de capoeira, grupos de negros escravizados, alforriados quilombolas, etc. Nossa pesquisa procurou saber sobre os aspectos de nossa identidade cultural que a emergência de um herói como o Zé Pelintra aponta.

No subitem *Zé Pelintra: A Imagem Arquetípica Do Trickster* demonstramos, a partir da leitura proposta pela psicologia analítica, a possibilidade de afirmar ser Seu Zé pelintra a manifestação imagética da estrutura arquetípica do trickster. Pautado na perspectiva epistemológica da psicologia analítica outra questão precisava ser respondida: qual a finalidade de sua permanência em nossa coletividade? Vimos que as definições sobre trickster diziam sobre: “refletir sobre o processo que nos conduziu à desigualdade”; “a representação mítica do violador mágico de tabus”. (QUEIROZ, 1991, pp. 98 e 104-105)

Essa compreensão nos conduziu à formulação de questões. Quais aspectos sombrios de nosso inconsciente cultural são desvendados por Zé Pelintra? Quais os sentidos da existência de uma divindade mítica, como Zé Pelintra, para nossa identidade cultural? Como dito anteriormente, a imagem de Zé Pelintra evidencia aspectos raciais e urbanos.

Estudos sobre racismo desenvolvidos por Walter Boechat foram imprescindíveis para a conclusão de nossa pesquisa. Para Boechat, os quase três séculos de regime escravocrata no

Brasil, sendo o último país do hemisfério ocidental a eliminar a escravidão, deixaram marcas profundas em nosso inconsciente cultural. O efeito desse longo processo histórico, marcado pela dor e sofrimento, deixou marcas na psique brasileira. O que ele denomina “estereótipo cultural brasileiro presente em nossa psique coletiva, um dos principais responsáveis pelo nosso sistema de classes sociais extremamente estratificados.” (BOECHAT, 2014, p. 84)

A partir disso, Boechat identifica em nossa psique coletiva a presença de um complexo cultural denominado por ele de *racismo cordial*. Ainda para Walter Boechat, vivemos no Brasil a experiência de um racismo dissociado, tendo como consequência os seus efeitos sombrios, que dentre outros, aparecem como ódio e sentimento de superioridade dirigidos àqueles que se encontram num nível inferior de nossa pirâmide social. E a partir disso, pode ser perguntado se as remoções, da maneira como acontecem, são efeitos sombrios desse complexo cultural dissociado.

Se por um lado nosso processo histórico é marcado pelo sofrimento causado pelo longo período de escravidão, e seus efeitos ainda persistem; por outro, na leitura que fazemos dos aspectos psicológicos envolvidos, esse mesmo processo gerou uma resposta de resistência e/ou compensação. Por tudo que acima foi dito sobre a divindade Zé Pelintra, podemos reconhecer em sua imagem aspectos da personificação de um complexo cultural, que tem como núcleo arquetípico a estrutura do trickster. Logo, em seu polo criativo, pode contribuir para a conscientização do racismo dissociado em nosso inconsciente cultural e seus efeitos sombrios.

Poderíamos, seguindo a lógica dos rituais umbandistas, ter nomeado essa última etapa da pesquisa de *Fechando a Gira*. Dessa maneira, as entidades que participaram da cerimônia retornariam para Aruanda e os espaços míticos/sagrados que lhes são reservados permaneceriam aqui, na Terra, como aberturas de sentidos; embora, de modo lamentável apresentando uma cisão no modo de ser de alguns participantes. Porém, optamos por denominar esta última etapa da dissertação como *Arriando o Trabalho*, que nesse contexto referimo-nos ao ritual de entrega às falanges da assim chamada Esquerda, ou Quimbanda. E, sem *fechar a gira*, apostamos em deixar nossa *gira aberta*, em seu aspecto *simbólico*, para talvez, com uma atitude mais acolhedora e hospitaleira com nossos Exus, Malandros, Pombas-Gira e outras entidades que habitam a marginalia sagrada, consigamos saber com eles – que circulam pelas encruzilhadas de luzes e sombras – sobre como seguirmos em frente

reconhecendo melhor o que ainda compartilhamos de sombrio (e criativo) em nossa psique individual e/ou coletiva.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

3333 Pontos Cantados e Riscados de Exu e Pomba Gira. Coletânea. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

ADAMS, M. Re-imagining ourselves: what does it mean to be multicultural. C. G. Jung Page, 1999. Disponível em < <http://www.cgjunpage.org/articles/adams1> >.

AUGRAS, M. **Imaginário da magia: magia do imaginário.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

AZEVEDO, A. **A reforma Pereira Passos: uma tentativa de integração urbana.** In: Revista Rio de Janeiro, n. 10, maio-ago. 2003. p. 39-79.

BARCELLOS, G. Prefácio In: HILLMAN, J. **O pensamento do coração e a alma do mundo.** Tradução Gustavo Barcellos – Campinas: Verus, 2010. p. 7-9.

_____. **Psique e imagem: estudos de psicologia arquetípica.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BOECHAT, W. F. Eros, **Poder e o Racismo Cordial:** aspectos da formação da identidade brasileira. In: V Congreso Latinoamericano de Psicología Junguiana, 2009, Santiago. Anales del V Congreso Latinoamericano de Psicología Junguiana. Santiago de Chile: Impresión Quatro y Cero Ltda, 2009. p. 125-129.

_____. **Luzes e sombra da alma brasileira.** In: BOECHAT, W. A (org.) alma brasileira: luzes e sombra. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BROWN, D. **Uma história da Umbanda no Rio.** In: Umbanda e Política. Cadernos do ISER, N. 18, RJ, Marco Zero - ISER, 1985, p. 9-42.

BRUMANA, F. G. & MARTINEZ, E. G. **Marginália sagrada.** Campinas: Ed. da Unicamp, 1991.

CAMPOS, A. **Do quilombo à favela a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

CANDIDO, A. **Dialética da malandragem:** caracterização das Memórias de um sargento de milícias. In: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros/IEB, n.8. São Paulo: USP, 1970, p.67-89.

CAPOEIRA, N. **Capoeira:** a construção da malícia e a filosofia da malandragem, 1800 – 2010. Amazon: Kindle eBooks, 2010.

CARLINI, A. **Cachimbo e maracá:** o catimbó da Missão (1938). São Paulo: CCSP, 1993.

CARNEIRO, E. **Candomblés na Bahia**. IN: CARNEIRO, E. Antologia do negro brasileiro. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

CARNEIRO, J. L. **Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

CARVALHO, J. J. **Violência e Caos na Experiência Religiosa: A dimensão Dionisíaca nos Cultos Afro-Brasileiros**. In: AS SENHORAS DO PASSARO DA NOITE: escritos sobre a Religião dos Orixás. MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Axis Mundi, 1994.

CARVALHO, M.P. **Uma Idéia De Cidade Ilustrada: As Transformações Urbanas Da Nova Corte Portuguesa - (1808-1821)**. 2003.157f.. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

COMITÊ POPULAR DA COPA E OLIMPIADAS DO RIO DE JANEIRO. **Megaeventos e Violações dos Direitos Humanos no Rio de Janeiro Dossiê do Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 2014. 172p. Disponível em: <https://comitepopulario.files.wordpress.com/2014/06/dossiecomiterio2014_web.pdf> Data de acesso: 22/07/2014

DEALTRY, G. F. **No fio da navalha: malandragem na literatura e no samba**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009.

EFE. **ONU acusa Brasil de desalojar pessoas à força por conta da Copa e Olimpíadas, Abril. 2011**. Disponível em:< <http://esporte.uol.com.br/ultimas-noticias/efe/2011/04/26/onu-acusa-brasil-de-desalojar-pessoas-a-forca-por-conta-da-copa-e-olimpiadas.jhtm>>. Data de acesso: 30/11/2012

ELIAS, N. **O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização**. Vol. II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

FONTENELLE, A. **O Espiritismo no Conceito das Religiões e a Lei de Umbanda**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1953.

GAMBINI, R. **O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena**. Rio de Janeiro : Espaço e Tempo, 1988.

GIDENNS, A. **A constituição da sociedade**: Tradução Álvaro Cabral – 3º ed, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

GOMES, L. **1808**. São Paulo: Planeta Editora, 2007.

HENDERSON, Joseph L. **Os mitos antigos e o homem moderno**. In: JUNG, Carl Gustav et al. O homem e seus símbolos. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

HILLMAN, J. **Cidade e Alma**. Tradução Gustavo Barcellos e Lúcia Rosenberg. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

_____. **Psicologia Arquetípica: um breve relato**. Tradução de Lúcia Rosenberg e Gustavo Barcellos. São Paulo: Editora Cultrix, 1991.

_____. **O pensamento do coração e a alma do mundo**. Tradução Gustavo Barcellos – Campinas: Verus, 2010a.

_____. **Re-vento a Psicologia**. Tradução Gustavo Barcellos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010b.

HOSBAWM, E. J. **Bandidos**. Tradução Donaldson M Garschagen. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

JACOBI, J. **Complexo, arquétipo, símbolo na psicologia de C.G. Jung**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1986.

JUNG, C. G. **A Natureza da psique**. Obras Completas de C. G. Jung. Volume VIII/2. Tradução de Mateus Ramalho Rocha – 8ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. **A prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência**. Obras Completas de C. G. Jung. Volume XVI/1. Tradução de Maria Luiza Appy, Dora Ferreira da Silva. 11ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. **Aspectos do drama contemporâneo**. Obras Completas de C. G. Jung. Volume X/2. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 4ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011

_____. **Estudos Experimentais**. Obras Completas de C. G. Jung. Volume II. Tradução Lucia Mathilde Endlich Orth. – 2ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011

_____. **Estudos alquímicos**. Obras Completas de C. G. Jung. Volume XIII. Tradução Dora Mariana R. Ferreira da Silva, Maria Luiza Appy. – 2ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. **O eu e o inconsciente**. Obras Completas de C. G. Jung. Volume VII/2. Tradução de Dora Ferreira da Silva. 22ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. **Psicologia e Religião**. Obras Completas de C. G. Jung. Volume XI/1. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. 9ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2011.

LA PORTA, E. **Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Atheneu, 1979.

LAPASSADE, G. & LUZ, M. A. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

- LEME, F. R. **Usos do imaginário nos estudos afro-brasileiros e no culto umbandista.** Dissertação (mestrado em psicologia) Departamento de Psicologia e Educação, USP, Ribeirão Preto, 2006.
- LIGIERO, Z. **Malandro divino.** Rio de Janeiro: Nova Era, 2004.
- MAGGIE Y. A. Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2001.
- MANTOVANI, A. & BAIRRÃO, J.F.M.H. (2005). **Psicanálise e religião:** pensando os estudos afro-brasileiros com Ernesto La Porta. Memorandum, 9, 42-56. Retirado em 22/09/2015, do World Wide Web:
<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a09/mantobairrao01.pdf>
- MOLINA, N. A. **Saravá Seu Zé Pelintra.** Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, s/d.
- MOURA, R. **Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Funarte, 1995.
- MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil:** identidade nacional *versus* identidade negra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- OLIVEIRA, J. H. M. **Entre a macumba e o espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da umbanda durante o Estado Novo.** Dissertação (Mestrado em História Comparada) – IFCS / UFRJ: Rio de Janeiro, 2007.
- ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro.** Petrópolis: Vozes, 1991.
- PRANDI, R. **Sincretismo católico e demonização do orixá Exu.** REVISTA USP, São Paulo, n.50, 2001. p. 46-63
- PENNA, E. **Epistemologia e método na obra de C. G. Jung.** São Paulo: EDUC: FAPESP, 2013.
- PEREIRA, H. **Considerações gerais sobre a teoria dos complexos culturais.** In: NASCIF, R. A. e LAGE, V. C. (org.). Literatura, Crítica, Cultura IV: Interdisciplinaridade. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.
- PERY, I. A. **Umbanda Mitos e Realidade.** Niterói, 2008.
- PIERI, P. F. **Dicionário junguiano.** São Paulo: Paulus, 2002.
- QUEIROZ, R. S. **O herói-trapaceiro:** Reflexões sobre a figura do trickster. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, São Paulo, 3(1-2): 93-107, 1991.
- RAMASSOTE, R. M. **A sociologia clandestina de Antonio Candido.** In: Tempo Social, vol. 20, n. 1. São Paulo: USP, 2008. p. 219-237.

- RAMOS, A. **Linha de Umbanda**. In: CARNEIRO, E. Antologia do negro brasileiro. Rio de Janeiro: Agir, 2005.
- RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, J. **Catimbó: magia do Nordeste**. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- SANDRONI, C. **Feitiço decente: Transformações do samba no Rio de Janeiro, 1917-1933**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed: Ed UFRJ, 2001.
- SHAMDASANI, S. **Jung e a Construção da Psicologia Moderna: O Sonho de uma Ciência**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2011.
- SEGATO, R. L. **Santos e Daimones**. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.
- SILVA, W.G. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SILVEIRA, N. **Jung Vida e Obra**. São Paulo: Editora Paz e Terra S.A., 2003.
- SINGER, T; KIMBLES, S. L. **The Cultural Complex**. London: Brunner-Routledge, 2004.
- SOUZA, L. **O espiritismo, magia e as sete linhas de umbanda**. Rio de Janeiro: 1933.
- STEIN, M. **Jung - O Mapa da alma: uma introdução**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- VIEIRA, L. C. **Os guias espirituais da umbanda e seus atendimentos**. São Paulo: Madras, 2015.
- ZACHARIAS, J. J. M. **Uma breve análise psicológica de Exu**. In: In: BOECHAT, W. A (org.) **alma brasileira: luzes e sombra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

ANEXO A

Terreiro de Umbanda branca, ou cristã.



Disponível em: <<http://aeupt.com.br/espaco-sagrado.php>>. Acesso em 20 de julho de 2016.

Terreiro de Umbanda branca, ou cristã.



Disponível em: <<http://espiritualizando coma umbanda.blogspot.com.br/2010/11/ramificacoes-da-umbanda-umbanda-crista.html>>. Acesso em 20 de julho de 2016.

ANEXO B

Terreiro de Umbanda omolokô



Disponível em: <<http://www.uniafro.xpg.com.br/omoloko.htm>>. Acesso em 20 de julho de 2016.

Terreiro de Umbanda omolokô



Disponível em: <<http://www.nomundodasumbandas.com.br/2015/07/novos-estudos-02-umbanda-omoloko.html>>. Acesso em 20 de julho de 2016.

Disponível em: <<http://www.espiritualismo.info/umbanda2.html>> Acesso em 20 de julho de 2016.

ANEXO C

Catimbó



Fonte: (CARLINI, 1993, p. 98)

Catimbó



Disponível em: <<http://kandulemy.blogspot.com.br/2013/05/jurema-um-culto-de-heranca-tradicao-e.html>>. Acesso em 20 de julho de 2016.

ANEXO D

Zé Pelintra – Mestre do Catimbó



Disponível em: <<https://mestreneto.wordpress.com/corrente/preto-ze-pelintra/>>. Acesso em 20 de julho de 2016.

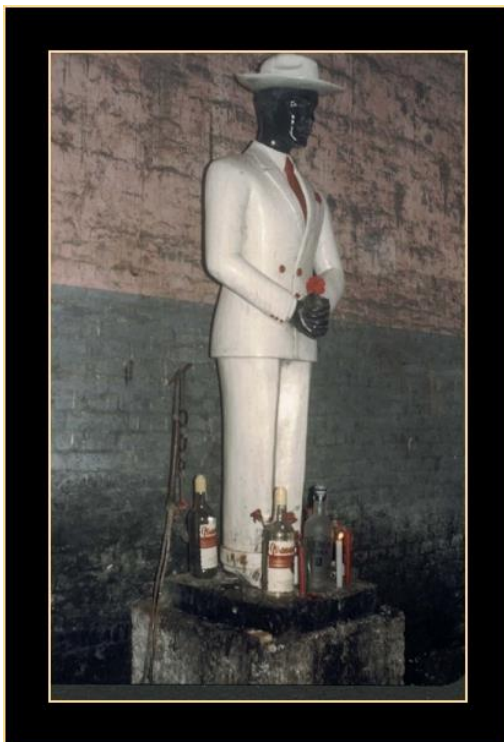
Mestre Zé Pelintra Acostado em José Ribeiro



Fonte: (RIBEIRO, 1992, p. 66)

ANEXO E

Zé Pelintra na Umbanda



Disponível em: <<http://salveamalandragem.blogspot.com.br/2013/03/linha-de-malandros.html>>. Acesso em 20 de julho de 2016.

Médium incorporado com a entidade Zé Pelintra



Disponível em: <<http://www.imagick.org.br/zbolemail/Bo08x07/BE07x08.html>>. Acesso em 20 de julho de 2016.