

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

GISLENE ALVES MARIAN

A GUARDIÃ E O GUARDIÃO DOS MISTÉRIOS DA ALMA
A incorporação de Exu e Pomba Gira como
promotores da comunicação Ego e Self

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

São Paulo
2017

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

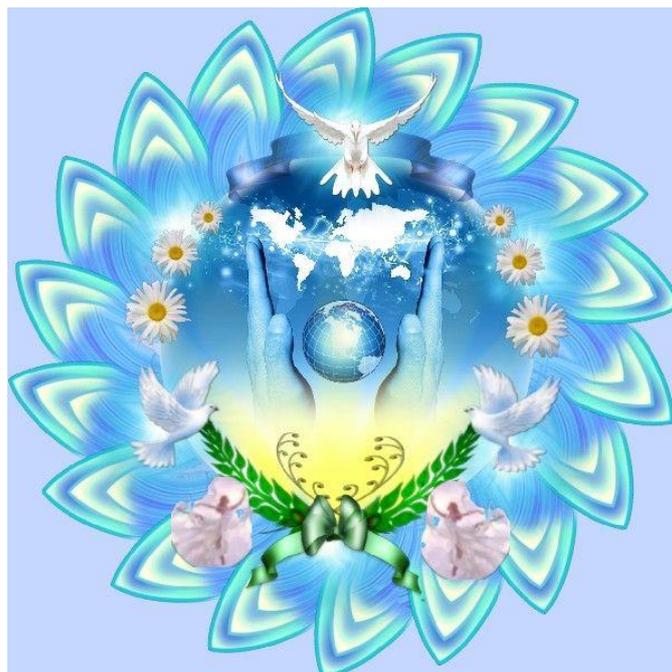
GISLENE ALVES MARIAN

A GUARDIÃ E O GUARDIÃO DOS MISTÉRIOS DA ALMA
A incorporação de Exu e Pomba Gira como
promotores da comunicação Ego e Self

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciência da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito.

São Paulo
2017

BANCA EXAMINADORA



MEU CUMPADRE

Meu Cumpadre
A gente tem que respeitar
A força que quebra o quebranto
Que traz o encanto
E cerca o mau olhar
Por favor não vá agora
Deixa a madrugada passar
Se lembra daquele amigo
Que falou contigo pra não abusar
E que quando chegar no terreiro
Só sair do samba quando clarear

É que os mistérios da vida
Tem que correr gira para desvendar
Cada um fazendo sua parte
Mais cedo ou mais tarde
Tudo vai mudar

O bem que eu quero pra mim
Quero pra você também
Desejo paz e amor
A todos que vão e que vem
Sei que ninguém é perfeito
Mais tendo respeito
Já começa bem

Arlindo Cruz

Compositores: Élcio do Pagode / Dido do Cavaco

Dedicatória

**Ao Universo que se fez luz
A minha mãe que me deu a luz
A minha filha que é a própria luz
Ao meu esposo que me trouxe a luz**

AGRADECIMENTOS

A realização dessa pesquisa foi possível graças ao financiamento concedido pela CAPES e pelas inúmeras colaborações que recebi em todos os sentidos de minha vida.

Será impossível agradecer a todos que colaboraram para a realização dessa dissertação. De antemão agradeço por quem, direta ou indiretamente, fez parte dessa trajetória. Em especial quero agradecer as seguintes pessoas:

Ao Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito, meu orientador, que me acolheu desde o primeiro momento com seu sorriso sereno e confiante. Sua paciência, sabedoria e discernimento foram de suma importância para a elaboração dessa dissertação. Atento às minhas intuições, contribuiu com as construções acadêmicas e acreditou em mim nos momentos que nem eu acreditava. Solidário nos momentos difíceis foi meu guia nessa trajetória. Gratidão imensa pelos encontros que tivemos, jamais poderei retribuir o que fez por mim, por isso peço ao Universo que o faça, enviando-lhe muita luz.

A todos os professores do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião que me ensinaram a ter um pensamento crítico, que compreenderam os momentos de angústias, que colaboraram com sugestões e contribuições no projeto e durante a elaboração desse trabalho.

Ao Prof. Dr. José J. Queiroz, pela imensa delicadeza, sutileza e sabedoria e à professora Dra. Brígida Carla Malandrino por acreditar em mim e abrir os caminhos para a Ciência da Religião. Ambos, com sabedoria e discernimento trouxeram questionamentos e sugestões fundamentais no meu Exame de Qualificação.

À Andréia Bisuli e Souza que indicou a melhor maneira para a resolução dos problemas administrativos da PUC/SP e pelo sorriso acolhedor nos momentos mais difíceis.

Aos amigos que conheci nas disciplinas cursadas, principalmente, Ana Luisa Prospero Leite que me iniciou no mundo da Naturologia e com a qual compartilhei momentos de muitas reflexões e alegrias.

À minha família e amigos que aceitaram minhas ausências compreendendo minha busca acadêmica.

Agradeço à minha mãe Rita, com sua fé me ensinou a acreditar que o impossível era possível, pelas palavras de incentivo e por acreditar em mim integralmente.

Gratidão imensa pelo apoio incondicional do meu esposo Marco e minha filha Gabriella, pela paciência, compreensão, pelo amor, carinho, pelas sugestões práticas e sábias. Minha trajetória foi mais fácil tendo vocês ao meu lado. Esta dissertação não é minha, é nossa! Amo vocês!

À Lolita pela companhia nas madrugadas, sem imaginar o que estava fazendo, trouxe-me o afeto para os momentos solitários e o amor da natureza a me acalantar.

Aos amigos do Núcleo Sonho Azul que se dispuseram a assumir as responsabilidades em minhas ausências e por colaborarem na pesquisa. Agradeço as pessoas que se dispuseram a dar as entrevistas, sem elas não teria atingido meus objetivos. À Marisa de Souza (*in memoriam*), jamais te esqueci. A dor passou a saudade só aumentou.

Deixei para o final um agradecimento especial: aos mentores, guias e Orixás que me guiaram até aqui. Não nesse trabalho, na vida! Como disse uma vizinha muito querida: “a vida é um jogo de xadrez, você faz uma jogada e o Universo faz a dele”. A única conclusão que posso tirar lançando um olhar aos anos vividos é que só há um caminho que nos possibilita vencer: A fé! Fé no Universo, fé na sabedoria da vida, fé em nós. Às vezes é necessário dar o passo que a vida coloca o chão.

RESUMO

A presente dissertação teve como recorte metodológico demonstrar como a experiência religiosa umbandista, especificamente o transe, auxilia no desenvolvimento psíquico de seus adeptos. Nosso objetivo foi compreender como a participação na Umbanda pode auxiliar na realização de potenciais e na integração de complexos, além de contribuir para um diálogo entre a psicologia e a cosmovisão umbandista. Em particular, desenvolvemos um estudo sobre a representação simbólica das entidades Exu e Pomba Gira e sua relação com Anima e Animus (conceitos presentes na Psicologia Analítica), avaliando o panorama sob esta mesma linha teórica, a partir da matriz junguiana, e sob o viés da Teoria Pós-Colonial. Através da pesquisa de campo com seis médiuns umbandistas, pudemos corroborar a hipótese de que, mediante a experiência religiosa do transe, as entidades proporcionam contato com o inconsciente durante uma experiência psíquica capaz de estabelecer a relação entre Ego e Self. Acreditamos também que, ao explicitar a dimensão psicossocial e religiosa das entidades Exu e Pomba Gira no desenvolvimento pessoal dos médiuns e ao apresentar a Umbanda como uma religião intimamente relacionada com a diversidade e a pluralidade da sociedade brasileira, conseguimos colaborar para a superação de preconceitos ainda persistentes em relação a ela e seus praticantes, diminuindo a incompreensão hoje inerente às religiões de matrizes africanas.

Palavras-chave: Exu, Pomba Gira, Anima e Animus, Individuação, Transe, Umbanda.

ABSTRACT

The present work had as methodological clipping to demonstrate how the experience inside the religion Umbanda, most specifically the trance process, assists on the psychic development of their adepts. We aim to comprehend how the participation in this religion can promote potentials and complexes' integration and, in addition, contributes to a communication between psychology and the Umbanda's cosmivision. Particularly, a study was conducted regarding the symbolic representation of the entities Exu and Pomba Gira and its relation with Anima and Animus, both concepts inherent to analytical psychology, evaluating the scenario under the same theoretical perspective (from junguian matrix), and from the bias of post-colonial theory. Conducting a field research with six umbandists mediuns, we were able to corroborate the hypothesis saying that through the religious experience of trance the entities provide intimal contact with the unconscious during a psychic experience capable of establish a relation between ego and self. We also believe that by highlighting the psychosocial and religious dimension of Exu and Pombagira on mediun's personal development and by presenting it as a religion that is intimately related with diversity and plurality of the Brazilian society, we could cooperate to overcome the persistent prejudice that rounds the religions from african's matrixes and its practitioners, decreasing at least a little the incomprehension that is inherent to them.

Key-Words: Exu, Pomba Gira, Anima, Animus, Individuation, Trance, Umbanda.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Figura 1	Lua e sol	13
Figura 2	Orixás e Guias	24
Figura 3	Tronos Elementares	44
Figura 4	Exu e Pomba Gira	57
Figura 5	Exu	66
Figura 6	Jorge Amado	77
Figura 7	Exu e Mário Cravo Neto	77
Figura 8	A força da Pomba Gira	79
Figura 9	Roda da fortuna	81
Figura 10	Universidade de Sevilha	88
Figura 11	Maria Díaz de Padilla	89
Figura 12	<i>In Betwenn</i>	93
Figura 13	Ego e Self	96
Figura 14	Duas faces	98
Figura 15	Fronteiras da Psique	102
Figura 16	Yin e Yang	106
Figura 17	Transe Mediúnico	109
Figura 18	Imago <i>Dei</i>	123

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – ASPECTOS CULTURAIS FORMADORES DA UMBANDA NO BRASIL	24
1.1 Aspectos históricos e culturais de sua constituição	25
1.2 A realidade umbandista	29
1.2.1 A realidade umbandista entre hibridismo e sincretismo	29
1.2.2 A Umbanda no encontro entre as fronteiras na situação do pós-colonial	34
1.2.3 Antepassados, linhagens e guias no cotidiano umbandista	46
1.3 Exu e Pomba Gira nas linhas de Umbanda	50
CAPÍTULO 2 – EXU E POMBA GIRA NAS ENCRUZILHADAS DO IMAGINÁRIO	57
2.1 Exu e Pomba Gira em seus múltiplos aspectos	58
2.2 A controversa figura de Exu	66
2.3 Os domínios da Pomba Gira	79
CAPÍTULO 3 – TRANSE – EXU E POMBA GIRA COMO POSSIBILITADORES DA FIXAÇÃO ANIMA E ANIMUS	93
3.1 Anima e Animus – O coração e a razão	98
3.2 Aspectos simbólicos do transe	109
3.3 Exu & Animus – Pomba Gira & Anima – Os compadres e comadres da Umbanda ..	116
3.4 Self – A Imago Dei e o Processo de Individuação na Umbanda	123
CONCLUSÃO	128
BIBLIOGRAFIA	130
ANEXO 1 – LÉXICO UMBANDISTA	139
ANEXO 2 – ENTREVISTAS	149

Nosso medo mais profundo não é o de sermos inadequados. Nosso medo mais profundo é que somos poderosos além de qualquer medida. É a nossa luz, não as nossas trevas, o que mais nos apavora. Nós nos perguntamos: Quem sou eu para ser Brilhante, Maravilhoso, Talentoso e Fabuloso? Na realidade, quem é você para não ser? Você é filho do Universo. Se fazer pequeno não ajuda o mundo. Não há iluminação em se encolher, para que os outros não se sintam inseguros quando estão perto de você. Nascemos para manifestar a glória do Universo que está dentro de nós. Não está apenas em um de nós: está em todos nós. E conforme deixamos nossa própria luz brilhar, inconscientemente damos às outras pessoas permissão para fazer o mesmo. E conforme nos libertamos do nosso medo, nossa presença, automaticamente, libera os outros.

Nelson Mandela

Parte do discurso de posse para presidência Rep. África do Sul, 1994.

INTRODUÇÃO



Figura 1 Lua e Sol

Eu amei o Sol...

Eu amei a Lua...

Este trabalho é fruto de uma inquietação e curiosidade que me acompanham há muito tempo, partindo de observações frente a um trabalho voluntário que realizo há 23 anos em um núcleo assistencial com viés religioso. A psicologia, presente em boa parte de minha trajetória através do processo terapêutico e depois pela formação profissional, proporcionou um olhar psicológico que, diante de certas questões, me inquietava e intrigava.

Abordar a questão da experiência religiosa é enveredar-se por caminhos extremamente complexos e cada vez mais problematizados em tempos de crise das instituições tradicionais de sentido, portanto, abranger esse aspecto juntamente com as experiências de vida próprias do ser humano e quais aspectos psicológicos podem surgir diante dessa expressão foi o que me interessou.

A contribuição da Psicologia Analítica no estudo das religiões, juntamente com a necessidade de compreensão do universo das religiões afro-brasileiras – especificamente a Umbanda – foi a fonte de inspiração desta pesquisa.

Nas experiências religiosas umbandistas fenômenos como a vidência, transe, incorporação, entre outros, têm importância vital na existência de seus praticantes, portanto, com a percepção aguçada em função da prática clínica e observando as experiências vividas, narradas e interpretadas religiosamente pelos médiuns¹ de Umbanda, percebi a necessidade de estudar estes fenômenos.

¹ *Médiuns* aqueles que recebem entidades durante o transe no ritual da umbanda e os não médiuns que acompanham o ritual como auxiliares. (LIMA, 1997)

Será pelas vias da Psicologia Analítica e da Teoria Pós-Colonial que buscarei a compreensão do universo das relações afro-brasileiras e de seus adeptos. Nesse sentido que escolhi o tema: A GUARDIÃ E O GUARDIÃO DOS MISTÉRIOS DA ALMA: a incorporação de Exu e Pomba Gira como promotores da comunicação Ego e Self.

A relação entre guias, orixás e seres humanos, é objeto de discussão de alguns autores (BIRMAN, 1985; SILVA, 2005; LIMA, 1997) que pesquisam as religiões de matrizes africanas e da psicologia. São pontos de vistas distintos que mostram a riqueza deste tema.

Como forma de responder algumas questões sobre a psique e para compreender a relação entre Umbanda e o processo de individuação sustentaremos nossa pesquisa, a princípio, nas ideias desenvolvidas por Carl G. Jung, tendo como base suas obras. Algumas terão mais relevância como *Os arquétipos e o inconsciente coletivo; A vida simbólica; Psicologia do inconsciente; Psicologia da religião ocidental e oriental.*

Umbanda reflete a miscigenação que compõe a sociedade brasileira, e as manifestações dos guias e entidades podem, simbolicamente, refletir a somatória de nossos complexos² que corresponde ao nosso inconsciente pessoal. Para a elucidação dessa questão as ideias de Von Franz e Verena Kast nos guiarão a partir de suas obras *Reflexos da Alma e A dinâmica dos símbolos.*

A tese de Brígida Malandrino *Há sempre confiança de se estar ligado a alguém: as dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil*, que tem entre seus objetivos “identificar a influência da tradição bantu na formação da umbanda entendida como uma religião afro-brasileira” (2010, p. 25) e seu livro *Umbanda: mudanças e permanências foram importantes para o desenvolvimento de nossa pesquisa*, pois contribui para o entendimento da simbologia umbandista, quando demonstra como essa tradição tem permanecido viva através de seus símbolos.

Bentto de Lima (filósofo e teólogo) em *Malungo* nos auxiliou a interpretar ritos e símbolos da Umbanda. Esse autor considera o ser humano como um símbolo vivo

² *Complexos*: Kast (1997) esclarece que estruturalmente, os complexos são compostos de imagens associadas e memórias congeladas de momentos traumáticos que estão enterradas no inconsciente e não são facilmente acessíveis para recuperação pelo ego.

e nos revelou os diversos significados simbólicos do transe mediúnico e sua importância no processo de desenvolvimento psíquico.

Lísias Negrão, *Entre a Cruz e a Encruzilhada* faz uma leitura histórica interessante da Umbanda em São Paulo e trabalha a questão da ambiguidade através da expressão popular em busca do reconhecimento social expondo as características históricas, culturais e sociais da Umbanda.

Renato Ortiz em *A morte branca do feiticeiro negro* interpreta a Umbanda como uma representação simbólica que na procura de uma legitimação social passa por um processo de integração dos valores propostos pela sociedade moderna, significando a “inelutável perda de seus conteúdos negros e mágicos, substituídos por práticas rituais e conteúdos ético-doutrinários brancos e cristãos” (NEGRÃO, 1996, p. 22).

Com relação à obra de Brumana e Martinez, *Marginália Sagrada* o que nos interessou foi a abordagem da Umbanda no campo religioso brasileiro, a perspectiva pós-colonial presente na obra e a pormenorização da realidade umbandista. O autor e a autora mostraram como a Umbanda elabora conceitualmente a relação que mantém com as margens da sociedade, com o lugar que ocupa no campo religioso e com o lugar social que ocupa a massa de seus adeptos (1991, p. 441).

Com relação à Teoria Pós-Colonial nos basearemos nas ideias de Anibal Quijano (1992) – sociólogo peruano que olha criticamente a submissão e subalternização de regiões colonizadas, e de Walter Mignolo, semiótico argentino que introduz a noção de espaço da diferença colonial, como um espaço de resistência e de construções críticas. A diferença colonial é, para este autor, “o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de história locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta” (2003, p. 10).

“As religiões representam uma das mais antigas e universais manifestações da alma humana” diz Jung (2012i, p. 17), que se interessou em estudar as experiências do sujeito com o sagrado ou divino, independentemente de sua vontade, entendendo a religião como uma função do inconsciente não importando qual credo religioso fora adotado por ele.

Frente ao que foi colocado esse tema é relevante, pois, abordar a experiência religiosa e sua complexidade em tempos de crise dentro de uma instituição

socializadora³ é expressivo, já que pode suscitar vivências mentais que estão em nosso inconsciente (aspectos psicológicos) as quais são provenientes das experiências de cada indivíduo. Buscar compreendê-las dentro do universo das religiões afro-brasileiras pelo viés da Psicologia Analítica é sempre uma novidade, pois há muitos aspectos ainda não explorados.

Acreditamos ser essencial conhecer como o universo dos Guias – especialmente Exu e Pomba Gira – influencia o sentido da vida como um todo. Do ponto de vista psicológico, essa influência merece uma análise cuidadosa, uma vez que essas experiências religiosas na Umbanda, com as características que lhe são peculiares, podem possibilitar um processo de integração do ser. Para essa compreensão analisamos duas figuras psíquicas que se colocam entre o mundo do Eu, onde reside nossa identidade e um mundo desconhecido e inconsciente: Anima e Animus.

Do ponto de vista da Teoria Pós-Colonial é importante compreender como as diferenças existentes nesse espaço, ou seja, entre estas duas instâncias – religiosa e psíquica – podem trazer em sua esteira a aproximação e a justaposição das diferenças ressignificando, nesse encontro, suas singularidades.

Partindo dessas premissas a relevância de estudar, tanto social quanto cientificamente a incorporação dos guias, especialmente Exu e Pomba Gira, se dá frente à possibilidade de abordar a cosmologia da Umbanda, com sua rica simbologia, tanto no universo psicológico quanto no espectro pós-colonial. Dessa maneira, a Umbanda pode ser via de expressão do inconsciente para muitos que dela se aproximam.

Nosso objeto de estudo é compreender se a experiência do transe, ocorrida através da incorporação de Exu nas mulheres e Pomba Gira nos homens pode possibilitar a comunicação entre Ego e Self. Essa pesquisa será realizada com médiuns de Umbanda, de ambos os sexos, com idade entre 40 e 60 anos que

³ Para pensarmos a instituição religiosa, devemos também pensar a respeito da própria função da religião no contexto das sociedades. A religião possui uma dupla função: uma social e uma psicossocial. A função social pode ser compreendida até mesmo como uma função socializadora, na medida em que, enquanto grupo social, a instituição religiosa adapta indivíduos e grupos ao contexto social, colocando-se como força constituinte de inclusão, coesão e de ordenamento social. Quando fazemos referência a essa função da religião, é fundamental que compreendamos que a religião é vivenciada coletivamente por meio de crenças expressas, ritos, visíveis, culto exterior e cerimônias públicas. É, portanto, construção humana que se manifesta coletivamente, na medida em que é parte integrante da sociedade a qual influencia e é influenciada por ela. A função psicossocial pode ser atestada pela sua constituição enquanto um universo que possibilita o encontro de uma estrutura de possibilidade para indivíduos e /ou grupos. <<http://www.grugratulinofreitas.seed.pr.gov.br/redeescola/escolas/21/970/26/arquivos/File/materialdidatico/formacaodocentes/fundsoced/testo4.pdf>>

desenvolveram seu trabalho em diferentes terreiros na cidade de São Paulo entre os anos de 2016 e 2017.

A análise da Umbanda acima identificada foi focalizada no âmbito dos estudos pós-coloniais, com o embasamento teórico da Psicologia Analítica e com o auxílio da Ciência da Religião que enriqueceu nosso olhar abrindo novas perspectivas.

Partindo de nosso objeto de estudo podemos afirmar que nosso problema de pesquisa é entender de que maneira a incorporação de Exu e Pomba Gira favorece a comunicação entre Ego e Self e se podemos encontrar uma relação dialética entre Exu e Animus e Pomba Gira e Anima. Dizendo isso de outra maneira, nossa questão é compreender se o transe mediúnico possibilita o desenvolvimento psíquico dos médiuns de Umbanda.

Jung (2012d) fez diversas pesquisas estudando a mente humana e sua profunda ligação com a religião. Observando de forma acurada as manifestações daquilo que podemos chamar de fator religioso, tomado em sua amplitude universal, abrangeu as diversas formas de religiões que se manifestaram nas fases mais avançadas da cultura humana ao longo dos séculos. Esta relação acontece através de “processos religiosos cuja natureza é essencialmente simbólica cujos símbolos de representação são ideias religiosas e os símbolos de ação são rituais ou cerimônias” (JUNG, 2012 i, p. 61). A análise junguiana objetiva o *para que*, ou seja, a função final, o sentido intrínseco de cada experiência.

Com relação aos estudos pós-coloniais pesquisaremos qual a dinâmica de atuação da colonialidade do poder na formação das religiões africanas, que fatores constituem a identidade pós-colonial e como essa cultura híbrida influenciou na formação das religiões afro-brasileiras e conseqüentemente na constituição da Umbanda.

Portanto, tendo a Psicologia Analítica e a Teoria Pós-Colonial como base analítica, trabalhamos com a hipótese de que a dimensão religiosa, no caso a Umbanda, é meio de colocar a pessoa em contato com o Eu interno – o Si mesmo – e revela-se como uma experiência psíquica capaz de promover comunicação entre Ego e Self e que as entidades que surgem no transe – Exu e Pomba Gira – suscitam uma vivência em nível ontológico⁴ (mítico), levando o indivíduo a comungar

⁴ *Ontologia* significa “estudo do ser” e consiste em uma parte da filosofia que estuda a natureza do ser, a existência e a realidade. A palavra é formada através dos termos gregos *ontos* (ser) e *logos* (estudo,

simbolicamente com sua própria visão de mundo (consciência), sua ancestralidade e seu inconsciente.

Temos como objetivo compreender como a participação na religião umbandista promove a realização de potenciais e/ou a integração de complexos e contribuir para um diálogo entre a psicologia e a cosmovisão⁵ umbandista.

Como forma de fundamentar e desenvolver as hipóteses, elucidar os conceitos essenciais e iluminar o objeto, optamos por utilizar as obras junguianas na compreensão de conceitos específicos da Psicologia Analítica, autores que se preocuparam em caracterizar a Umbanda no Brasil e seus múltiplos aspectos e estudiosos que se aprofundaram nos estudos pós-coloniais, tais como Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo.

Jung afirma que “religião designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso” (2012i, p. 21). Assim sendo, pode-se compreender que o conceito de religião não é defendido pelo autor no sentido dogmático ou teológico, mas como experiência religiosa do divino ou transpessoal. A questão não é se referir a uma determinada crença ou a uma profissão de fé, mas às atitudes singulares produzidas por uma determinada consciência.

Sob a ótica analítica pós-colonial – termo que se refere ao fim formal do status colonial das antigas colônias dos diferentes países – tentaremos compreender quais fronteiras possibilitam unir a cosmologia umbandista e a psicológica. O encontro dessas culturas se revela na prática religiosa que emerge na fronteira, no entre-lugar, ou seja, “nos excedentes da soma das partes da diferença, geralmente expressas como raça/classe/gênero” (BHABHA, 1998, p. 19-20). Local de fronteira é um espaço híbrido onde ocorre o encontro entre culturas de forma híbrida e de onde emergem tradições religiosas.

discurso). Engloba algumas questões abstratas como a existência de determinadas entidades, o que se pode dizer que existe, qual o significado do ser, etc. Os filósofos da Grécia Antiga Platão e Aristóteles estudaram o conceito que muitas vezes se confunde com metafísica. Na verdade, a ontologia é um aspecto da metafísica que procura categorizar o que é essencial e fundamental em determinada entidade. Este termo foi popularizado graças ao filósofo alemão Christian Wolff, que definiu a ontologia como *philosophia prima* (filosofia primeira) ou ciência do ser enquanto ser. Assim, esta ciência tinha um caráter racional e dedutivo, que tinha como objetivo estudar os traços mais gerais do ser. No século XIX, a ontologia foi transformada por neoescolásticos na primeira ciência racional que abordava os gêneros supremos do ser. A corrente filosófica conhecida como idealismo alemão, de Hegel, partiu da ideia de autoconsciência para recuperar a ontologia como "lógica do ser". No século XX, a ligação entre ontologia e metafísica geral deu lugar a novos conceitos, como o de Husserl, que vê a ontologia como ciência formal e material das essências. Para Heidegger, a ontologia é o primeiro passo para a metafísica da existência. Disponível em: < <https://www.significados.com.br/ontologia/> >

⁵ *Cosmovisão*: maneira subjetiva de ver e entender o mundo, especialmente as relações humanas e os papéis dos indivíduos e o seu próprio na sociedade, assim como as respostas a questões filosóficas básicas, como a finalidade da existência humana, a existência de vida após a morte etc. (dic. online de português).

Hibridismo refere-se a um “conjunto de processos de intercâmbios e mesclas de ou *entre* culturas, pode incluir a mestiçagem – racial ou étnica – o sincretismo religioso e outras formas de fusão de culturas” (CANCLINI, 2004).

A perspectiva psicológica alinhada há algum ramo específico da Ciência da Religião, nesse caso a Umbanda, possibilita examinar os fenômenos e manifestações religiosas tendo em vista o contraponto de suas dimensões comportamentais.

É recomendável uma breve elucidação de alguns conceitos que serão aprofundados no desenvolvimento de nossa pesquisa. Os três primeiros foram esclarecidos por Lima (1997):

Processo de incorporação: A incorporação é a vivência de uma ou mais personalidades que dura o tempo do transe. Ela não seria possível sem o transe.

Transe: estado alterado de consciência, na qual o Eu (ego) se afasta por força da evocação do sagrado. Como se a consciência mergulhasse em correntes profundas da indiferenciação psíquica.

Médium seria uma forma de representar a ideia de que o indivíduo “tomado” enquanto corpo humano representa um instrumento a serviço de uma vontade tida como externa (os guias ou Orixás). São os que recebem as entidades durante o transe no ritual da Umbanda.

Diferença colonial de acordo com Mignolo (2003) é um espaço de resistência e de construções críticas no qual o pós-colonialismo expressa a relação colonizador/colonizado.

Cultura para Marconi e Presotto (2007) tem um amplo significado, que engloba os modos comuns e aprendidos da vida, transmitidos pelos indivíduos e grupos, em sociedade. Antropologicamente nenhuma cultura é superior à outra, apenas são diferentes. Para as autoras, conceitualmente, apesar de inúmeros estudos elaborados, ainda não há um consenso exato sobre o termo e afirmam que a cultura “pode ser analisada sob vários enfoques: através das ideias (conhecimento e filosofia), crenças (religião e superstição), valores (ideologia e moral), normas (costumes e leis), atitudes (preconceito e respeito); abstração do comportamento (símbolos e compromissos)” (p. 24).

Cultura e religião nos remetem a pensar sobre a diáspora africana, que auxiliou na formação da cultura religiosa no Brasil. Amador (2011) tece um comentário sobre isso:

Os africanos que atravessaram para as Américas, na condição de escravos, foram destituídos de tudo, inclusive de sua humanidade ao serem transformados em mercadorias, “coisificadas”. Neles, o colonizador imprimiu o código dos europeus e deles se apossou, na condição de proprietário, senhor. Contudo, os africanos que cruzaram os oceanos não foram sozinhos. Levaram suas divindades, visões do mundo, alteridades – linguística, artística, étnica, religiosa; diferentes formas de organização social e diferentes modos de simbolização do real. Como sabemos a afro-diáspora no continente americano decorre do processo do colonialismo europeu e, em particular, do tráfico transatlântico e do sistema de escravidão. Entretanto, uma vez instalados em quaisquer dos continentes, por mais que as tradições fossem represadas ou aniquiladas, pela cultura hegemônica, os descendentes de africanos davam início a um processo de criação, invenção e recriação, da memória cultural para preservação dos laços mínimos de identidade, cooperação e solidariedade. Nesta rede de interação, as múltiplas culturas africanas que se espalharam pelo mundo, preservaram marcas visíveis dos traços africanos. Marcas que exerceram importância fundamental para que esses africanos e seus descendentes realizassem sua reconstrução pessoal e coletiva. (AMADOR, 2011, p. 1)

Corroborando a ideia de como as nações africanas foram responsáveis pela constituição da sociedade brasileira, Alencastro, em sua obra *O Trato dos Viventes*, retrata como os africanos foram responsáveis pelo processo de formação do Brasil cuja influência não se resumia ao fornecimento puro e simples de mão de obra para nossas lavouras:

(...) o trato negreiro não se reduz ao comércio de negros. De consequências decisivas, na formação histórica brasileira, o tráfico extrapola o registro das operações de compra, transporte e venda de africanos para moldar o conjunto da economia, da demografia, da sociedade e da política da América portuguesa. (ALENCASTRO, 2000, p. 325)

Podemos entender que os escravos se tornaram protagonistas da própria história, diante de tantas vicissitudes, foram capazes de desafiar verdades e transformar suas práticas religiosas e culturais como forma de se adequar a um mundo hostil e desconhecido.

Para responder as indagações explicitadas e trabalhar a hipótese, definimos por uma pesquisa qualitativa que abrangeu um nível da realidade que não pode ser quantificado, pois “trabalha com um universo de significados, aspirações, crenças, valores e atitudes que correspondem a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos” (ÉVORA, 2011, p 7). Estas significações e aspirações não podem ser medidas e nem reduzidas a operacionalizações de variáveis, porém merecem ser conhecidas e interpretadas, é um tipo de pesquisa que estabelece

relação entre as variáveis do objeto de estudo analisado, sendo possível generalizar resultados. Optamos também, pela pesquisa explicativa, pois aprofundou o conhecimento da realidade, explicou a razão e o porquê das coisas, através dos resultados oferecidos, por isso é mais complexo e delicado.

Para que os resultados de uma pesquisa qualitativa sejam confiáveis, torna-se necessária a descrição fiel da forma como os dados foram coletados e analisados. Vale lembrar que, em uma pesquisa qualitativa, o pesquisador uma vez que também seja um ser humano, igualmente é agente. Isso significa que há uma implicação imediata do seu ponto de vista com relação ao objeto. Por não se tratar apenas de averiguação documental, a presença dos sujeitos, pesquisador e objeto, é marcante e classificadora gerando uma construção subjetiva de pelo menos duas percepções diferentes da situação estudada.

A fundamentação técnica que nos levou a trabalhar nossa hipótese foi realizada através de bibliografias pertinentes ao tema. Fizemos o levantamento bibliográfico, selecionamos e analisamos livros, revistas, documentos impressos ou eletrônicos e textos publicados em periódicos e revistas científicas que eram importantes ao nosso tema. Registramos a dificuldade que tivemos em encontrar estudos acadêmicos que se aprofundassem, principalmente, com relação à Pomba Gira. Dedicamos muitos momentos de pesquisa para podermos traçar um perfil histórico, antropológico e até mesmo psicológico dessa figura, visto a importância que sua influência psíquica provoca em seus adeptos do sexo masculino. Exu foi alvo de muitos estudos o que facilitou nosso trabalho.

A pesquisa de campo realizada conteve entrevistas semiestruturadas partindo de um referencial consolidado. O recorte empírico (ÉVORA, 2011)⁶ de nossa construção teórica, estava inicialmente planejado para entrevistarmos 8 pessoas, 4 do sexo masculino e 4 do feminino, porém, para nossa surpresa, houve muita resistência nos primeiros convites. Compreendemos que ainda há certo preconceito diante destas entidades ou, talvez, de alguma maneira tenha constelado algum complexo diante do convite. Diante destas dificuldades as entrevistas ficaram assim constituídas: seis sujeitos, todos entre 40 e 60 anos, residentes em São Paulo e que trabalham na Umbanda. Três do sexo feminino e três do sexo masculino. Nossa escolha também foi direcionada pelo tempo que são médiuns de Umbanda. Um

⁶ Ver também Minayo (2001).

homem e uma mulher que trabalham na Umbanda no máximo há cinco anos; um casal até 10 anos e outro mais de 15 anos. Entre esses casais, apenas um era marido e mulher.

Cabe ressaltar que além das entrevistas realizamos observações feitas durante algumas giras que, a convite dos participantes, fomos presenciar. Isso possibilitou registrar transes, gestos e falas de alguns médiuns de maneira informal anotadas em um diário de campo. Não faremos descrição pormenorizada desses terreiros, pois não é foco de nosso estudo. Em função dessas observações conhecemos mais duas pessoas que solicitamos a participação nas entrevistas, porém, devido aos inúmeros compromissos que elas possuíam não foi possível. No entanto, nos informaram a existência de um canal virtual disponibilizado por eles para aulas, entrevistas e bate papos, assim como, de dois vídeos dedicados exclusivamente a Exu e Pomba Gira, sendo assim, utilizamos algumas passagens que ilustraram nossa pesquisa. É necessário ressaltar que em nossa percepção as falas e observações informais que utilizamos foram tão importantes quanto às normatizadas. Pensando na influência cultural africana que a Umbanda traz em suas raízes, lembramos-nos de Senghor (*apud* Antonacci 2014, p. 228) quando escreve que “a força ordenadora que faz o estilo negro é o ritmo”, tocando, dançando, cantando em coro, africanos e descendentes “são capazes de traduzir, através da voz mais carnal a espiritualidade mais secreta”.

Refletindo sobre a realidade umbandista é na gira⁷, especificamente no momento da incorporação que os médiuns tocando, dançando, girando, partem do corpo – físico e psíquico – para relacionar-se com o mundo mítico simbólico.

Para Malandrino:

Há uma tentativa de restaurar as ligações entre o existencial histórico e o existencial mítico, o que constitui uma forma de diminuir as tensões, estabelecendo uma ponte entre a mentalidade mítica e mentalidade racional. O transe exprime uma aproximação com modalidades ancestrais do ser e com os antepassados da comunidade. Representa também uma renúncia da personalidade individual em favor de uma realidade maior que é a entidade individuada, expressão do grupo. Significa que a consciência individual cede tempo à consciência da espécie, o corpo liberta-se do histórico e se permite viver o mítico (2010 p. 108).

⁷ Palavra de origem portuguesa do verbo girar. Nome que se dá aos trabalhos do terreiro nos quais os médiuns se põem a rodar, antes de estarem incorporados pelas entidades. O movimento rotativo estabelece condições de comunicação com o transcendente. (MALANDRINO, 2010, p. 341)

Inúmeras culturas são essencialmente simbólicas, cujos indivíduos necessitam de uma situação de concretude para interpretar esses símbolos e vivenciá-los, partem do corpo para relacionar-se com o mundo, já que “o modo de cognição do ser humano passa por experiências vividas através dos símbolos” (ANTONACCI, 2014, p. 178).

Voltando a falar sobre o trabalho de campo Évora esclarece:

Em pesquisa qualitativa, o campo ‘fala’ e, por isso, cremos que a exigência científica de diálogo permanente do que se faz no trabalho de campo com as hipóteses de trabalho é muito mais uma condição imposta pelo próprio campo e pela natureza dinâmica, imprevisível e criativa do objeto. Esta etapa combina entrevistas, observações, levantamento de material bibliográfico e instrucional. É a hora da relação prática com o objeto, da confirmação ou refutação das hipóteses e da construção de teorias. É o momento da interação social com todas suas implicações que esta poderá acarretar para os envolvidos, conforme o instrumento que o pesquisador utilizar para se aproximar dos sujeitos escolhidos. (ÉVORA, 2011, p. 12)

Por termos optado por entrevistas semiestruturadas existe uma necessidade premente de planejamento das questões, para que estas atinjam os objetivos pretendidos. Esse tipo de entrevista tem como característica, questionamentos básicos que são apoiados em teorias e hipóteses que se relacionam ao tema da pesquisa.

O roteiro foi confeccionado com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista. Esse tipo de entrevista pode fazer emergir informações de forma mais livre e as respostas não estão condicionadas a uma padronização de alternativas. O roteiro, além de coletar as informações básicas, serve também como um meio para o pesquisador se organizar para o processo de interação com o informante (MANZINI, 2003).

Por fim o presente trabalho foi organizado em três capítulos, o primeiro apresentando características principais da Umbanda que se manifesta como fundamentalmente plural e aberta à diversidade. O segundo apresentamos o universo simbólico de Exu e Pomba Gira e as narrativas que permearam o imaginário popular sobre eles e, finalizamos com o terceiro capítulo especificando o transe e sua importância como veículo de acesso à consciência e quanto Exu e Pomba Gira, Anima e Animus podem possibilitar o processo de individuação. Para enriquecer nosso trabalho anexamos um léxico umbandista.

Capítulo 1 – ASPECTOS CULTURAIS FORMADORES DA UMBANDA NO BRASIL



Figura 2 – Orixás e Guias

NEGRO

Pesa em teu sangue
a voz de ignoradas origens.
As florestas guardaram na sombra
o segredo da tua história.
A sua primeira inscrição em baixo-relevo
foi uma chicotada no lombo.
Um dia atiraram-te
no bojo de um navio negreiro
e durante longas noites e noites longas
vieste ouvindo o barulho do mar
como um soluço dentro do porão soturno.
O mar era um irmão da tua raça.
Um dia, de madrugada, uma nesga de praia e um porto,
armazéns com depósitos de escravos
e o gemido dos teus irmãos amarrados numa cadeia de ferro.
Principiou aí a tua história.
O resto, o Congo longínquo, as florestas e o mar,
ficaram se queixando no bojo do urucungo.

Raul Bopp

Esta pesquisa é centrada na religião umbandista e nos aspectos psíquicos que envolvem seus adeptos durante suas experiências religiosas. A necessidade em entender a cosmologia dessa crença nos levou a querer compreender, nesse capítulo, como ela foi constituída: sua trajetória, as origens e os princípios que a regem. Previamente analisaremos a estrutura por meio da qual a Umbanda se apresenta para depois entendê-la através da psicologia. Será necessário um conciso recuo histórico no qual abordaremos algumas particularidades de sua formação e as controvérsias sobre suas origens. Nessa caminhada apresentaremos fatores e características que constituem a identidade pós-colonial e o quanto isso nos auxiliará no entendimento de nossas indagações. Faremos um esforço em compor um léxico umbandista, sem a mínima pretensão em produzir um extenso glossário. A finalidade é dirimir as dúvidas quanto aos termos que utilizaremos ao longo desse trabalho para que o/a leitor (a) possa entender a linguagem umbandista, os diversos verbetes e seus significados. Por fim, aproximando de nosso objeto, duas entidades serão destacadas, pois são fundamentais na compreensão do universo psíquico que iremos abordar.

1.1 ASPECTOS HISTÓRICOS E CULTURAIS DE SUA CONSTITUIÇÃO

Falar sobre a trajetória da Umbanda, inevitavelmente leva a questões históricas, porém, o leitor ou a leitora não devem esperar um aprofundamento dessa questão, o intuito é discorrer sobre o entendimento de alguns autores (LIMA, 1997; NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1999) sobre sua legitimação como religião e sua constituição plural para, posteriormente, chegarmos ao objetivo de nosso trabalho.

A ideia de nacionalidade brasileira dada à Umbanda ocorre, pois diversas pesquisas consideraram que sua diversidade é composta pela herança africana – construções promovidas nestas terras pelos povos escravizados – incorporada aos elementos religiosos existentes no novo mundo (cf. MALANDRINO, 2008). Características incorporadas no sentido de encontrar “um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira a qual aparece como modelo de valores e da própria estrutura religiosa umbandista” (ORTIZ, 1999, p. 15):

A umbanda surge e se desenvolve em centros urbanos e industrializados, onde cada terreiro dispõe e combina elementos de uma rica e variada tradição religiosa em torno de alguns eixos que não variam. A versatilidade

ímpar encontrada na umbanda é fruto da mescla de tradições que ocorreram na sua formação. Dentre estas tradições, podemos citar as culturas africanas, o catolicismo popular, o kardecismo, as tradições indígenas e as linhas orientais. (MALANDRINO, 2008, p. 10-11)

Acreditamos que a principal influência na constituição da Umbanda, foi proveniente dos povos africanos que, no contexto da diáspora africana⁸ e do processo de colonização, promoveu, de acordo Negrão (1996), uma mistura de concepções, preceitos e fundamentos que traz em si uma representação simbólica que, na procura de uma legitimação social passa por um processo de integração dos valores propostos pela sociedade moderna, significando inevitavelmente algumas perdas as quais são substituídas por rituais e conteúdos ético-doutrinários brancos e cristãos.

Malandrino destaca que essa nova religião surge como uma maneira de “ressignificar as carências de um grupo que encontra uma forma de dar continuidade a sua identidade religiosa, étnica e a transmissão de suas tradições”. A autora acredita que nessa “nova estrutura religiosa foram criados símbolos e rituais provenientes do inconsciente que responderam as necessidades psíquicas daqueles indivíduos” (MALANDRINO, 2006, p.96).⁹

Para entendermos a origem da Umbanda faremos algumas considerações segundo perspectivas sociológicas e antropológicas.

Recuando no tempo, observamos que no início houve dificuldade em caracterizá-la,¹⁰ porém analisando seu processo de constituição e partindo do que

⁸ *Diáspora africana*: Os africanos que atravessaram para as Américas, na condição de escravos, foram destituídos de tudo, inclusive de sua humanidade ao serem transformados em mercadorias, “coisificados”. Neles, o colonizador imprimiu o código dos europeus e deles se apossou na condição de proprietário e senhor. Contudo, os africanos que cruzaram os oceanos não foram sozinhos. Levaram suas divindades, visões do mundo, alteridades – linguística, artística, étnica, religiosa; diferentes formas de organização social e diferentes modos de simbolização do real. Como sabemos a afro-diáspora no continente americano decorre do processo do colonialismo europeu e, em particular, do tráfico transatlântico e do sistema de escravidão. Entretanto, uma vez instalados em quaisquer dos continentes, por mais que as tradições fossem represadas ou aniquiladas, pela cultura hegemônica, os descendentes de africanos davam início a um processo de criação, invenção e recriação, da memória cultural para preservação dos laços mínimos de identidade, cooperação e solidariedade. Nesta rede de interação, as múltiplas culturas africanas que se espalharam pelo mundo, preservaram marcas visíveis dos traços africanos. Marcas que exerceram importância fundamental para que esses africanos e seus descendentes realizassem sua reconstrução pessoal e coletiva. (AMADOR, 2011, p.1 - *O renascimento da África nas Américas*).

⁹ A autora faz uma análise simbólica e a concepção de se manter “vivos” os símbolos de uma cultura (nesse caso a do povo africano) para manter suas tradições e sua identidade.

¹⁰ CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira, em 1961 escreve o livro *Kardecismo e Umbanda* e pontua logo no início a dificuldade em caracterizar a Umbanda, pois “representa sincretismo sem corpo doutrinário coerente”, no entanto discerniu historicamente os elementos que a integravam: as religiões de origem africana – povos Sudaneses e Banto – principais influenciadores na formação dos que ele chamou cultos afro-brasileiros; o catolicismo; espiritismo kardecista; religiões indígenas. Ainda falando sobre os cultos de origem Sudanesa de

já foi estudado quanto à sua legitimação na sociedade brasileira, algumas pesquisas entendem que a Umbanda tenha surgido na Região Sudeste e outras que foi um movimento coletivo espalhado por várias regiões brasileiras ajustando-se aos padrões de desenvolvimento industrial. (JORGE, 2013, P.154-155)

A Umbanda, refletindo a história e a sociedade do país, encontra uma forma de resistência à opressão étnica e cultural que os africanos enfrentavam, é o que alerta Ortiz quando reconhece a Umbanda como uma religião nascida no fim do século XIX e início do séc. XX cujo surgimento “coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes”.¹¹ Para esse autor, a Umbanda, como uma religião nova, ajustava-se a esses padrões urbanos, pois saía de um passado agrícola e buscava encontrar seu espaço na modernidade com uma identidade própria. Nesse momento “o polo produtivo do Brasil situava-se na região Sudeste (SP e RJ)” (ORTIZ, 1999, p. 15). Embora Ortiz tenha alicerçado sua pesquisa em São Paulo, pontuando sua origem nessa cidade como resposta à desagregação do afro-brasileiro a uma realidade urbana e industrial, ele realizou – conforme subtítulo de seu trabalho – “uma análise sobre Umbanda e Sociedade Brasileira”.

Assim como Ortiz, Lísias Negrão se debruça em documentar a realidade e especificidade da Umbanda em São Paulo, porém acredita que seu estudo seja passível de generalizações:

Apesar de ser nosso estudo empiricamente circunscrito a São Paulo, cremos serem possíveis algumas generalizações. Esperamos seja ele revelador de alguns dos principais aspectos, tanto históricos como de formação atual desta nova religião, em sua generalidade. Acreditamos, sobretudo que a estrutura do campo religioso composta por terreiros e federações (ou pais-santos e líderes federativos) e a dinâmica de suas relações devam reproduzir-se também nos demais Estados onde ela se encontre implantada. Ao tornar melhor conhecida a umbanda paulista, creio, portanto, estar contribuindo para a compreensão fenomenológica da religião estudada. Em linhas gerais, os estudos sociológicos mencionados caracterizam-se pelas preocupações de ordem macrossociológicas, chegando a interpretações abrangentes sobre a umbanda, seu sentido e seus papéis na moderna sociedade brasileira. (NEGRÃO, 1996, p. 19-20)

proveniência Banto, Procópio pontua que esses povos ligaram suas práticas às da religião católica e acredita que “a tradição Sudanesa, em sincretismo no Brasil com o Catolicismo, é a origem principal das religiões afro-brasileiras” (1961 p. 8-10).

¹¹ Ortiz afirma que a umbanda surgiu entre as décadas de 1920 e 1930 na região Sudeste, como resposta à desagregação do africano a uma realidade urbana e industrial, cujo movimento de transformação cultural ocorre, concomitantemente, “a um movimento de transformação social correspondente, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira” (ORTIZ, 1999, p.15).

Para Negrão a Umbanda na época de sua constituição “dividida entre os apelos de suas raízes negras e os atrativos legitimadores da adoção dos princípios éticos cristãos” (NEGRÃO, 1993, p. 113) teve seu desenvolvimento marcado pelas ideias espíritas vinda da classe média branca que seriam, fundamentalmente, os imigrantes europeus, especialmente advogados, médicos, advogados, intelectuais e oficiais do exército.

Essa ideia corrobora com o pensamento da antropóloga Tina Gudrun Jensen (2001, p. 1-21) em seu ensaio sobre preconceitos contra a população negra no Brasil, no qual escreve a respeito da desafricanização das religiões afro-brasileiras,¹² a autora pontua a influência do Kardecismo na fundação da Umbanda:

Enquanto as religiões afro-brasileiras estavam concentradas no nordeste do Brasil, as correntes religiosas do sudeste tiveram uma importância decisiva na fundação da Umbanda, uma nova religião brasileira. Para a burguesia intelectual branca do sudeste, a França era o maior expoente das mais novas correntes culturais e espirituais. Assim, o Espiritismo de Allan Kardec, que foi praticado primeiro em Paris por volta de 1855 pelo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-69), rapidamente se espalhou no sudeste brasileiro. Essa nova forma de Espiritismo misturava filosofia, ciência e religião. As ideias de Kardec sobre a imortalidade da alma e a comunicação com os espíritos combinavam com o evolucionismo social, o positivismo de Comte, o magnetismo, conceitos Hindus de reencarnação e karma e os ensinamentos cristãos da caridade. (JENSEN, 2001, p. 4)

Encontramos interpretações históricas (OLIVEIRA, 2008; ORTIZ, 1999; BIRMAN, 1985; NEGRÃO, 1996) sobre essa influência kardecista que em busca de uma interpretação segura para esse fenômeno religioso, relatam “um marco histórico

¹² Por exemplo, o primeiro terreiro de Candomblé, que é localizado no nordeste, mais precisamente na Bahia, é geralmente situado no ano de 1830. Estas novas religiões apareceram primeiro na periferia urbana brasileira, onde os escravos tinham maior liberdade de movimento e eram capazes de se organizar em *nações*. Daí eles se espalharam por todo o país, e tomaram diversos nomes como *Catimbó*, *Tambor de Minas*, *Xangó*, *Candomblé*, *Macumba e Batuques*. O Candomblé, a mais tradicional e africana dessas religiões, se originou no Nordeste. Nasceu na Bahia e desde longa data tem sido sinônimo de tradições religiosas afro-brasileiras em geral. Desde o começo os *pais de santos* buscavam reafricanizar a religião. Isto foi possível em parte, porque a rota dos navios entre Nigéria e Bahia, conservou viva a conexão com a África. Isso continuou mesmo depois da abolição da escravidão em 1888. Escravos libertos que puderam viajar para áreas dos Yorubás foram iniciados no culto dos Orixás e então, ao retornar ao Brasil, puderam fundar terreiros a revitalizar a prática religiosa. Quando as religiões afro-brasileiras começaram a aparecer, o conceito de *nação* ganhou nova força e significado, em parte como um símbolo de transmissão de tradições religiosas locais, e em parte como uma marca da identidade étnica. (JENSEN, 2001, p. 2-3-4).

efetivo, senão de *fundação*,¹³ pelo menos um momento importante na organização da umbanda enquanto religião *nova*” (ROHDE, 2009, p. 81).

Entendemos ser difícil reconstituir o dinâmico processo de formação das religiões afro-brasileiras em busca de uma única história¹⁴ já que a Umbanda manifesta enorme multiplicidade, portanto a questão deixa de ser a necessidade de encontrar o foco da irradiação de onde, como e quando a Umbanda apareceu, nosso intuito foi dar um panorama geral aos leitores que não estão habituados com esse universo religioso e seguirmos em busca de sua influência no processo psíquico de seus adeptos.

Enfim, entendemos ser possível ressaltar que a Umbanda possui a capacidade de assimilar, decodificar e incorporar símbolos de outras religiões e de outros segmentos espiritualistas, mantendo de alguma maneira uma estrutura lógica com identificações próprias.

1.2 A REALIDADE UMBANDISTA

1.2.1 A realidade umbandista entre hibridismo e sincretismo

De acordo com Jensen:

As religiões afro-brasileiras eram proibidas, e os *terreiros* eram frequentemente visitados pela polícia. Por isso seus praticantes deviam

¹³ Esse mito identifica, em 1920, um homem chamado Zélio de Moraes, branco, de classe média, filho de um espírita kardecista que afirmava que o espírito de um padre jesuíta revelou-se e declarava que ele seria o fundador de uma nova religião, genuinamente brasileira que seria dedicada a dois espíritos brasileiros: O *Caboclo* e o *Preto Velho* – o índio brasileiro e o escravo, representando nossos antepassados (grifo nosso) . Estes eram precisamente os dois tipos de espíritos que haviam sido rejeitados como inferiores pelos kardecistas. Nos meados dos anos 20, Zélio fundou seu primeiro centro de Umbanda em Niterói e nos anos seguintes vários outros centros de Umbanda foram fundados por iniciativa do povo de lá. Como Zélio, os primeiros fundadores de centros de Umbanda eram antigos kardecistas e da classe média branca. Eles tinham achado o Espiritismo Kardecista inadequado, e tinham, portanto começado a frequentar os *terreiros* de Macumba nas favelas do Rio de Janeiro. O termo Macumba se refere a várias misturas afro-brasileiras com outras religiões que se originaram no sudeste brasileiro, especialmente no Rio de Janeiro. Acredita-se que a Macumba se originou no Rio de Janeiro e suas imediações, onde a população dos ex-escravos eram em grande escala do Congo, da Angola e de Moçambique, A Macumba no Rio era caracterizada por um ecletismo religioso distinto, e pelo fato de que se difundiu entre grupos étnicos de quase todos os setores sociais. Entre as várias tradições religiosas que entram na Macumba estão o Candomblé, o culto aos *Caboclos* (Os cultos aos Caboclos eram cultivados no Maranhão como uma mistura de religiões Ameríndia, Católica e Africana) e o Espiritismo Kardecista. (Cf. JENSEN, 2001, p. 4-9; ORTIZ, 1999; OLIVEIRA, 2008; GIUMBELLI, 2002, p. 183-217).

¹⁴ Concordamos com a ideia de Bruno Faria Rohde, sobre a dificuldade de delimitar no tempo e no espaço uma origem (física – tempo cronológico e espaço geográfico e simbólica – tempo mítico e espaço identitário). (Cf. ROHDE, 2009, p, 78-79).

sempre buscar caminhos para fortalecer a aparência católica dos Orixás¹⁵ e dos terreiros. O sincretismo se tornou assim estratégia de sobrevivência. (JENSEN, 2001, p. 3).

Nos estudos antropológicos o sincretismo religioso, de acordo com Sales, pode ser observado desde a formação das religiões mais antigas até a atualidade.

Ele surge por meio do processo de enraizamento da cultura na religião, ou seja, os povos vão se organizando, gradualmente, e as crenças vão se tornando prática comum e expressão cultural. De origem grega, a palavra sincretismo significa misturar, unir uma coisa a outra, portanto, de uma forma bastante simplista, trata-se de uma grande mistura de elementos e de várias crenças que acompanham a história dos povos em geral até os dias de hoje e que se tornam parte de sua cultura e identidade. (SALES, 2011, p.5).

Pieri (2002) considera que o termo sincretismo “na história do pensamento religioso foi referido a fenômeno em que crenças diferentes se sobrepõem ou se fundem” (p. 467).

Tendo como chave de leitura a situação colonial vivenciada pelos africanos e que no Brasil Colônia o catolicismo era a única religião admitida, entendemos que foram necessárias algumas misturas de “crenças diferentes” (GAMBINI, 2000)¹⁶.

O historiador Vainfas acredita que ao falarmos de religiosidade popular no período colonial não seria de bom tom adotar uma rígida sociologia, pois “popular, no caso, diz mais respeito à religiosidade cotidiana do que à posição social do indivíduo” (2013, p. 1). Com relação ao sincretismo aponta:

¹⁵ ORIXÁ — As forças do Universo. ORIXÁS — Deuses africanos, no Candomblé: EXU — Agente mágico universal; no Candomblé, liga o homem ao orixá. OXALÁ — Manifestação cósmica do céu, da terra, da luz, da paz e do amor. Apresenta-se de duas formas: Oxaguiá (nascer do sol) e Oxalufá (pôr-do-sol). XANGÔ — Manifestação da justiça, da força e do poder. OGUM — Manifestação da luta, do esforço e da defesa. OXOSSE — Manifestação do sustento, domina a flora e a fauna. XAPANÃ — Manifestação da transformação, apresenta-se de duas formas: Abaluaíê, que é o início do ciclo; e Omulu, o fim do ciclo e o consequente renascimento. NANÃ-BURUQUÊ — Manifestação da purificação astral, é o orixá da chuva. OXUM — Manifestação do amor, da candura, da pureza, e da bondade. IEMANJÁ — Manifestação da procriação, da restauração, das emoções, é o orixá das águas salgadas. IANSÁ — Manifestação do movimento, é o orixá dos ventos. Comanda os Eguns. OSSÂE — Manifestação da conservação e da preservação, é o orixá das folhagens. OXUM-MARÉ — Manifestação do conflito e da união. Identifica-se no arco-íris. IFÁ — Orixá da adivinhação. Nunca incorpora, atua sobre o babalaô, transmitindo-lhe imagens oraculares, através do jogo de búzios, BAÇAM, LP, *Dicionário dos Rituais Afro-Brasileiros*, p. 44-45

¹⁶ A leitura desse texto nos incitou a pontuar que o sincretismo tem várias faces e múltiplas combinações: senhores e escravos, brancos, negros, mulatos, índios... Fica uma indagação: será que o sincretismo fez sua estreia sob a regência dos jesuítas? (**grifo nosso**). As representações religiosas de matriz africana, chamadas de afro-brasileiras, sincretizaram seus deuses africanos com os santos católicos para a sobrevivência e reconhecimento da própria cultura e manutenção de sua alteridade. Um sincretismo construído por africanos, de várias origens, para lidar com o sobrenatural em uma situação de diáspora, como se fosse um disfarce desenvolvido pelos escravos para proteger seus rituais da repressão ordenada pelos senhores e pelas autoridades. Para ENGLER, Steven. *A Umbanda e a Glocalização*, o sincretismo acentua as raízes supostamente “puras” da mistura religiosa, p.19.

É sabido que um dos principais objetivos da colonização era o de expandir o catolicismo no Novo Mundo. Isto vale também para outras partes do império português, como os enclaves no Oriente ou na África, embora nelas a presença portuguesa tenha sido superficial. No Brasil, onde os portugueses ocuparam o território e a Coroa incentivou o povoamento, o esforço evangelizador foi mais saliente. Não surpreende, porém, o abismo entre o catolicismo colonial e o projeto da Igreja de Roma. Menos surpreendente ainda é que tenham grassado no Brasil variadas formas de sincretismo religioso, mistura entre o catolicismo e crenças nativas e africanas, para não falar das judaicas, trazidas pelos cristãos-novos que fugiam da Inquisição, quando não vinham degredados por judaizar. Se o sincretismo religioso prevaleceu desde o início ele foi compartilhado em vários graus por senhores e escravos, portugueses e naturais da Colônia, brancos, negros, índios, mulatos, pardos, cafuzos, enfim, por toda a sociedade luso-brasileira. (VAINFAS, 2013, p1).

Corroborando com essa ideia Ferretti sugere que “sincretismo representa o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências que formam um novo todo” (1998, p. 183).

No Brasil, quando se fala em religiões afro-brasileiras pensa-se imediatamente em sincretismo, como “aglomerado indigesto” de ritos e mitos, ou como “bricolagem” no sentido de mosaico às vezes incoerente de elementos de origens diversas. (Pollak-Eltz, 1996, p. 13). Costuma-se atribuir também o termo sincretismo em nosso país, quase que exclusivamente ao catolicismo popular e às religiões afro-brasileiras. Mas o sincretismo está presente tanto na Umbanda e em outras tradições religiosas africanas, quanto no Catolicismo primitivo ou atual, popular ou erudito, como em qualquer religião. O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso. Isto não implica em desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constituiu uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui, mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas.¹⁷ (FERRETTI, 1998, p. 193)

O autor, baseado no antropólogo Roberto da Matta (1993, p. 129 apud FERRETTI, 2007, p. 4), ainda indica a necessidade de nos atentarmos para palavras para palavras como “misturas, confusão, combinação e outras” que nos remetem a buscar um sistema no qual a função fundamental seria estabelecer uma mediação. A finalidade seria encontrar o caminho do meio, a junção, a conciliação, enfim uma relação de inclusão (nunca de exclusão), estabelecendo assim o que

¹⁷ O sincretismo parece-nos evidente, no Brasil, pela própria história do país. Nossos colonizadores portugueses sempre contaram, em seu território, com a presença de povos de procedências diversas, desde os romanos, na Antiguidade e através de toda a Idade Média, com os chamados povos bárbaros, e, depois, com os árabes e judeus, até a época dos descobrimentos. Fomos formados, depois, com a contribuição das mais diversas culturas, procedentes do continente africano, que se somaram às numerosas nações indígenas encontradas em nosso vasto território. Assim o contato entre múltiplas culturas sempre foi característico de nossa sociedade, embora na maior parte do tempo, com predomínio da cultura branca dominante.

verdadeiramente é necessário conhecer: a passagem, a transposição, a sincronicidade dos movimentos de transformação¹⁸.

Com o pensamento voltado para a Umbanda, entendemos que cada casa possui sua forma de ser, portanto como já explicitamos, mais do que integrar-se e gerar um processo de adaptação às crenças de outras religiões, concordamos com Malandrino que a Umbanda “mesmo sendo uma religião de formação sincrética deve ser entendida como uma síntese”:

Ela se forma a partir de elementos de diversas culturas e da síntese de todos eles, em certo sentido, gerando um todo integrado, mesmo que em constante mutação e tensão entre os seus componentes. Síntese seria a superação qualitativa de contradições advindas de várias linhas religiosas através de um processo contínuo, que se faz de maneira lenta e gradual. Essa síntese religiosa feita pela umbanda traz em si práticas religiosas dos bantos africanos, introduzidos no Brasil como escravos, mescladas com práticas religiosas de outros grupos africanos, em especial os iorubás; práticas religiosas de fundo católico, introduzidas pelos colonos portugueses; práticas de espiritismo kardecista introduzidas no Brasil por imigrantes europeus; práticas religiosas de cunho indígenas fornecidas pelos nativos do país; e ainda, influências orientais, tais como budismo, hinduísmo, xintoísmo. (MALANDRINO, 2006, p. 95)

Sendo assim é possível utilizarmos a definição híbrido, um conceito que a princípio é associado à biologia o qual diz respeito ao resultado de determinados cruzamentos entre espécies.

Segundo Terry Rey o sincretismo é uma forma de hibridismo cultural que, de uma maneira melhor, pode ser entendido com a noção de *habitus* religioso:

O caráter híbrido do simbolismo, da mitologia, do ritual e das divindades foram os principais centros de interesse nos estudos sobre sincretismo, mas na realidade estes são produtos deste sincretismo ou signos exteriores. O processo do sincretismo religioso não pode, entretanto ser explicado estabelecendo o parentesco entre estes subprodutos. Proponho considerar que o sincretismo religioso é em princípio um processo teológico, epistemológico e integrativo que não pode ser explicado em toda sua complexidade sem uma atenção particular ao lugar de onde emerge. Considero que este lugar é precisamente o que Bourdieu denomina de *habitus* religioso – ou a “matriz de percepção” – através da qual uma pessoa filtra todas as suas experiências e todos os estímulos religiosos que lhe chegam... O *habitus* religioso segundo Bourdieu pode ajudar a compreender a força integrativa da teologia popular no desenvolvimento do sincretismo da religião afro-católica. (REY, 2005, p. 454 *apud* FERRETTI, 2007 ou 8, p. 4).

¹⁸ Podemos chamar de interstício que viria como uma passagem, um movimento presente de transformação ou transposição, onde uma coisa não é mais ela mesma, mas não totalmente outra. (Cf. LOSSO, s/d, p. 987)

Por ser mais dinâmico o processo de hibridação, conforme diz Almeida (2011) acontece sempre que estruturas de origens culturais diferentes se encontram em um mesmo espaço, combinando-se de diferentes formas para gerar novas estruturas, objetos e práticas:

Hibridação designa um conjunto de processos de intercâmbios e mesclas de culturas, ou entre formas culturais. Pode incluir a mestiçagem – racial ou étnica –, o sincretismo religioso e outras formas de fusão de culturas, como a fusão musical. Historicamente, sempre ocorreu hibridação, na medida em que há contato entre culturas e uma toma emprestados elementos das outras. No mundo contemporâneo, o incremento de viagens, de relações entre as culturas e as indústrias audiovisuais, as migrações e outros processos fomentam o maior acesso de certas culturas aos repertórios de outras. Em muitos casos essa relação não é só de enriquecimento, ou de apropriação pacífica, mas conflitiva. (DAMAZIO, 2005, p. 1)

Essa lógica multicultural, híbrida, interdependente, libera os indivíduos de seus vínculos com as comunidades originárias predispondo-os a uma constante abertura para com valores, saberes e viveres de outros espaços culturais.

É o *entre-lugar*¹⁹ um local intersticial “que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta” (BHABHA, 1998, p. 22) o qual estabelece comunicações que propiciem o significado de símbolos culturais que possam ser integrados, traduzidos e lidos de várias maneiras. Nosso olhar está voltado para a perspectiva pós-colonial²⁰.

Portanto, alicerçadas nessa perspectiva podemos dizer que na cosmologia umbandista há muitas influências, pois sua “identidade cultural na pós-modernidade é múltipla, inacabada e fragmentada” – como bem ressaltou Stuart Hall (2006, p. 46)

¹⁹*Entre-lugar*: termo cunhado por Homi Bhabha. O afastamento das singularidades de “classe” ou “gênero” como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições do sujeito – de raça, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual – que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno. O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses *entre lugares* fornecem terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. É na emergência dos interstícios – a sobreposição de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação, o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. De que modo se forma sujeitos nos “entre lugares”, nos excedentes da soma das “partes” da diferença – geralmente expressas como raça/classe/gênero, etc. (BHABHA, 1998, p.19-20).

²⁰ *Pós-colonial*: O termo pós-colonial refere-se ao fim formal do status colonial das antigas colônias dos diferentes países que disputavam entre si a hegemonia do chamado moderno sistema mundial, desde o século XVI. Já essa referência ao contexto histórico aponta para o caráter plural do termo pós-colonial, dadas as diferentes formas de colonialismo e, principalmente, às especificidades locais e regionais de resistência à imposição do poder colonial. (Wirth, 2013, p. 129-141). Destacamos que o fim do colonialismo não representou o fim das desigualdades elas continuam, apenas mudaram seus donos e padrões (grifo nosso). Para aprofundar-se sobre o assunto sugere-se a leitura, entre outras, de Fanon (2008) e Said (2007).

– propiciando um encontro entre as fronteiras (*In between*) de cada cultura, interconexões e acréscimos de fazeres e saberes religiosos.

1.2.2 A Umbanda no encontro entre as fronteiras na situação do pós-colonial

Os estudos pós-coloniais ajudam a pensar as relações quando confrontam de forma significativa as contradições culturais internas, ambiguidades e ambivalências, emergindo como uma recusa à naturalização binária, subalterna e conformista das relações de poderes e suas configurações desiguais em qualquer campo social, cultural, político ou religioso. Sendo assim, o pós-colonialismo:

É um termo usado para indicar um período marcado por mudanças políticas com a independência de colônias europeias, sobretudo na África e na Ásia, acarretando a formação de novas identidades nacionais e culturais. Portanto, o termo engloba tanto aspectos históricos e teóricos. O aspecto histórico tem como base o declínio do imperialismo europeu, notadamente britânico e francês. Os aspectos teóricos têm como objeto os novos movimentos sociais e culturais investigando os conceitos de identidade, raça, etnicidade e, ainda, a relação de linguagem e poder. A questão da identidade cultural subjaz ao pensamento intelectual e artístico dos povos colonizados que, ao questionarem o universalismo europeu suscitam reivindicações relativas à aceitação da alteridade e pluralidade. (Prado, 2009, p. 24).

São nesses novos movimentos sociais e culturais que surgem as divergências, como se fossem estruturas de origens culturais diferentes que se aproximam e, em um mesmo espaço, combinam as diversas formas para gerarem novas estruturas.

Os estudos pós-coloniais não possuem uma matriz teórica única, de uma forma geral, colocam em pauta a necessidade de desconstruir os modelos que dão centralidade à cultura nacional europeia. Esses modelos têm sido utilizados como referência na análise dos processos de transformações sociais ocorridos. A busca principal e urgente é o reconhecimento que condições históricas e políticas vincularam a construção da alteridade ao regime colonial de subalternidade. O estudo pós-colonial aponta que a superação da subalternidade exige que os signos utilizados pelo dominador, sejam despidos do olhar etnocêntrico com que foram construídos, de forma a denunciar as estigmatizações, historicamente engendradas, e utilizadas para a negociação do poder, do reconhecimento social e da distribuição da riqueza acumulada pela sociedade dominante.

Mignolo (2003) nos brinda com a seguinte citação: “a diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta” (p. 10).

Podemos chamar esse desdobramento de diferentes encontros culturais e históricos, portanto, um *encontro entre as fronteiras* ou uma junção entre duas coisas (in between). Um movimento de transformação e permutação que irá constituir a identidade pós-colonial e a cultura híbrida. Um *entre lugar* que proporcionaria a conscientização da diferença e a tentativa de afirmação dessa identidade.

Para entendermos como poderia se constituir essa fronteira precisamos entender qual o seu sentido, para isso Águas (2013) propõe agrupar os múltiplos sentidos de fronteira em três modelos de análise: a fronteira que separa, a fronteira como frente e a fronteira que une:

Fronteira que separa é o espaço de diferenciação, reúne as abordagens que a descrevem como uma linha divisória que marca a separação entre diferentes espaços – tenham eles a forma concreta dos territórios nacionais ou simbólicos, como a diferenciação de identidades. A fronteira como frente é um espaço que, à semelhança do *front* de batalha avança para ganhar terreno. Contrariando a aparente fixidez da concepção anterior, é uma fronteira em movimento em progressivo distanciamento do centro, em função desta distância, este é um espaço marcado por certa fluidez e criatividade, mas também por relações desiguais e pelo poder sem limites. Enquanto a fronteira como frente implica num movimento linear, a fronteira que une revela-se como um lugar de encontro e negociação. Não é linear, não avança, portanto, deixa de lado a concepção de *frontier* para abraçar a ideia de *borderland* que vem sendo tratada pelos estudos pós-coloniais como espaço *in-between*. Essa fronteira pode surgir desaparecer, mudar de forma e tem na fluidez uma das suas principais características. É na fronteira que os mundos se encontram, afinal, a ponte que separa duas comunidades é a mesma que viabiliza a travessia. (ÁGUAS, 2013, p. 3-5).

Como sinônimo de fronteira há na literatura pós-colonial o termo *zona de contato*.

Essa perspectiva de contato destaca como os sujeitos são constituídos e as relações que têm uns com os outros muitas vezes dentro de relações de poder que envolvem condições de desigualdades radicais, coerções e conflitos irreduzíveis.

Zona de contato enfatiza as dimensões interativas e improvisadas dos encontros coloniais, pondo em questão como os sujeitos coloniais são constituídos nas e pelas relações entre colonizadores e colonizados, ou viajantes e visitados, em termos de interação e trocas no interior de relações assimétricas de poder. Invertendo os paradigmas analíticos da análise objetiva, racionalista e eurocentrada do olhar imperialista, a

pergunta fundamental da autora é: em que medida as construções europeias a respeito do outro subordinado foram moldadas pelos próprios subordinados através da construção de si próprios e de seu ambiente tal como eles - os próprios coloniais - os apresentaram aos europeus? (PRATT, 1999, p. 283).

Portanto, percebemos que a proximidade e o contato entre diferentes são responsáveis pelo novo que surge. Um terreno fecundo e promissor às construções culturais que, embora ambivalentes – fronteiras vistas como zona de separação se transformam em zona de contato – passam a ser locais onde é viável ter um olhar para o outro, estabelecer uma comunicação flexível e interagir de forma a acarretar modificações sociais, históricas, culturais e políticas.

Essa perspectiva faz-se de forma dialógica já que se interessa tanto pela forma como o colonizado produz o colonizador quanto pelo contrario mesmo em uma realidade de poder extremamente desigual.

Hannerz (1997) chama a atenção para algumas noções com as quais as ciências sociais trabalharam essa questão: espaços intermediários (instersticiais), zonas fronteiriças, zonas de contato, área de liminariedade. De forma geral, essas concepções tratam de algum lugar onde há o “o despojamento de uma sobrecarga de cultura para ganhar em liberdade de movimento, criatividade e interação” (p. 24).

O contato entre diferentes se torna, pois, o responsável pelo novo, não aquele que vem de fora, mas aquele que surge a partir da interação. É quando as fronteiras entre o nativo e o estrangeiro se encontram se cruzam. É quando essas mesmas fronteiras não são mais apenas vistas como zonas de separação, mas, sim, zonas de contato, locais em que é possível ver o outro e estabelecer contatos e interações, sem uma raiz fixa no centro, mas galhos nas extremidades que se lançam adiante. (ANDRADE, 2016, p. 51).

É possível que o conceito de encontro entre fronteiras, entre lugar e zona de contato tenha características semelhantes quando pensado como espaço sempre em construção, mutante, de interação, como se fosse um lugar de inúmeras possibilidades. Um processo contínuo de transformação que, de forma imprevisível, vai se inventando na medida em que surgem as necessidades.

Partindo dessas premissas consideramos importante realizar – sob a ótica interpretativa pós-colonial – breves reflexões sobre um conjunto de pesquisas significativas a respeito das religiões afro-brasileiras, especificamente a Umbanda²¹.

²¹ Tendo também como objetivo mapear produções acadêmicas sobre a Umbanda - estado da arte.

A intenção é demonstrar como essa perspectiva auxiliará a análise do nosso objeto que são Exu e Pomba Gira – guias fronteirços e limiares por natureza.

Cada pesquisador ao realizar suas análises utilizando os métodos sociológicos, históricos, antropológicos trouxeram perspectivas das religiões africanas. Nosso intuito não é encontrar pontos positivos ou negativos das obras pesquisadas e sim mostrar a visão de cada autor para depois analisar sob a ótica da teoria pós-colonial.

Iniciaremos com Camargo que, embora seus estudos sejam de uma realidade ultrapassada, sua importância reside no fato em ser o primeiro a trazer reflexões sobre as mudanças que estavam ocorrendo no panorama religioso brasileiro da época, analisando a relação entre modernidade e religião no Brasil.

As transformações que ocorreram no Brasil com a industrialização e a urbanização de certa forma quebraram a hegemonia católica e começaram a mostrar a diversidade da religiosidade brasileira com o crescimento dos protestantes e dos espíritas.

Procópio em seu livro – *Católicos, Protestantes, Espíritas* – incluindo nesta última categoria a Umbanda e o Kardecismo devido aos “traços significativos e experiências religiosas comuns que as englobam em uma mesma unidade, constituindo o fenômeno mediúnico o traço fundamental” (1973, p. 159). Partindo dessa visão esse autor propõe a tese de *continuum mediúnico* “no qual Kardecismo e Umbanda devem ser vistos como pontos extremos de um gradiente diferenciado em seu interior pelo grau de simbiose doutrinária e ritualística” (CAVALCANTI, 1983, p. 8), encontrando-se nos pontos intermediários toda uma gama de formas religiosas mediúnicas resultantes do processo interativo entre os dois extremos gradiente”²².

A perspectiva desse autor é que o Kardecismo corresponde à mediunidade consciente e a Umbanda seria a mediunidade inconsciente. Sendo assim, a experiência mediúnica em ambas é vista com um olhar etnocêntrico em que o autor determina Kardecismo igual à consciência, sobriedade, ética e Umbanda inconsciência, ritualismo e magia. Identificamos nesse ponto de vista a *diferença*

²² Cavalcanti (1983) explica que *continuum mediúnico* se constituiria na sua forma baixa, a Umbanda, cuja origem parece derivar da religião animista dos escravos transportados para a África; e na sua forma *elevada*, o Kardecismo, da filosofia reencarnacionista importada da França um século atrás. Aqui podemos fazer uma reflexão importante: embora a relação entre esses dois sistemas religiosos – umbanda/kardecismo – ambos possuem identidade própria. Acreditamos ser necessário demarcar as fronteiras permitindo que cada uma tenha sua própria característica e possa dar visibilidade ao que foi silenciado ou interpretado de acordo com os modelos teóricos (europeus) que servem, muitas vezes, de análise aos estudos das religiões africanas (cf. CAVALCANTI, 1983, p.7).

colonial na qual colocava os negros em uma condição subalterna, oprimida e marginalizada.²³. Percebemos que a preocupação de Cândido Procópio foi pelas religiosidades instituídas, mas no Brasil a religiosidade é diversa e plural em suas múltiplas formas.

Roger Bastide constituiu em suas obras uma sociologia das manifestações religiosas de origem africanas, sobre os cultos afro-brasileiros no Brasil. Fez um estudo de caráter antropológico no qual analisa de forma mais intensa o candomblé, tratando das “formas históricas do sincretismo no Brasil e a importância da permanência dos valores religiosos africanos no interior de uma sociologia dos contatos entre as civilizações que aqui se processaram” (GODOY; CARVALHO, 2015, p. 65).

A grande característica dos estudos de Bastide sobre as religiosidades africanas foi encará-las como algo normal, incorporado na cultura, e que o estudo deveria procurar entender a lógica interna dos praticantes. Ele percebe que se tratava de uma religião complexa e hierarquizada, cuja mística – africana – deveria ser encarada de forma diversa da mística cristã e entendida como um mundo autônomo, principalmente o candomblé. O autor descreve que o negro não podia se defender – física, psíquica e materialmente – devido à condição de escravizado, portanto, se refugiava em suas tradições religiosas, a única coisa que o branco não podia lhe tomar.

Identificamos que para Bastide o processo de criação da Umbanda é um processo puramente sociológico, não obedecendo senão a causas sociais, não se explicando senão pelo contato das civilizações. Em um contexto mais amplo as formas de vida religiosa surgem como mecanismos de adaptação e sobrevivência num meio hostil e violento.

O homem desajustado da cidade que perdeu o seu lugar na antiga estrutura patriarcal e tradicional do Brasil e que ainda não encontrou, nos sindicatos, nos partidos políticos, uma organização que lhe garanta segurança, procura um novo quadro, cósmico, mítico, onde situar-se. Descobre um lugar numa hierarquia de espíritos que vai da Terra aos planetas, com uma lei única numa sociedade hierarquizada segundo o mérito ou a virtude. Escapa da solidão humana ligando-se misticamente a essa nova sociedade sobrenatural. (...) Os espíritos que agora vão se encarnar pertencerão ao mundo dos índios ou dos negros, como se a divisão racial continuasse no além, como se as comunicações entre o mundo da natureza e do

²³ De acordo com Mignolo, o pós-colonialismo expressa à relação colonizador/colonizado, relação que se fez *na* diferença, que o inspirou na criação do conceito *diferença colonial* (2003, p. 166-169).

sobrenatural não pudessem se estabelecer exceto segundo a linha de cor. (BASTIDE, 1971, p. 434).

A Umbanda, de acordo com Bastide, no plano ideológico, é o resultado da integração do negro como a classe social mais baixa que se forma dentro da sociedade industrializada. Eram pessoas que não possuíam meios capazes de produzir seu próprio sustento, necessitando vender sua força de trabalho.

O sistema que Bastide cria para explicar a percepção do mundo africano nos induz, praticamente, a compreensão de uma sociedade multirracial e pluricultural brasileira.

Reconhecemos a contribuição que Bastide trouxe quando se debruça na cultura afro-brasileira, principalmente quanto ao aspecto religioso; no entanto devemos considerar sua perspectiva eurocêntrica negando a força das tradições e dos valores africanos. Faltou enxergar a matriz de tradição bantu na constituição da Umbanda e a influência que os africanos e afrodescendentes bantu exerceram sobre esta religião. Uma característica importante, por exemplo, é a questão da ancestralidade e o culto aos antepassados e, como bem pontua Malandrino “a umbanda, como tradição *bantu*, abriu espaço para o culto daqueles que foram negados e reprimidos pelos colonizadores” (MALANDRINO, 2010, p.366).

Portanto, existe em nossa concepção um pensamento consolidado a um imaginário marcado pela colonização intelectual europeia que se considerava (e ainda considera) superior, com sistemas universais incontestáveis, partindo, mesmo que inconscientemente, de uma visão preconceituosa e prepotente.

Mignolo acredita na necessidade de desenvolver uma reflexão crítica sobre as formas de saberes construída nos espaços liminares, nas fronteiras da diferença colonial e como escreve Vasconcellos:

O pensamento liminar abre espaço para o reconhecimento da diferença colonial, pode possibilitar a abertura de espaços para a emergência de vozes, línguas, culturas, significados, histórias antes excluídas, silenciadas ou nomeadas tão somente por suas carências. Traz à tona a polifonia, a pluralidade de possibilidades do conhecer e do ser, nenhuma tendo necessidade de eliminar a outra para se afirmar. (...) “A *semiose colonial* exige uma *hermenêutica pluritópica*, dialógica, que enxerga o conflito originado nas fendas e fissuras, nos embates das cosmovisões, reconhece outras tradições e constrói um *locus* de enunciação plural e dialógico” (VASCONCELLOS, 2003, p. 1).

Ortiz (2005) pontua que a Umbanda foi obrigada a integrar em sua cosmologia as contradições de uma sociedade de classes, que designa ao negro uma “posição subalterna de um mundo de dominância branca” (p. 9). Considera que o surgimento da Umbanda ocorre com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes, sendo essa sociedade o modelo da própria estrutura da religião umbandista. Parte da ideia de integração, ou seja, “a umbanda se legitima na medida em que integra os valores da sociedade” (p.15).

Em sua trajetória acadêmica relaciona manifestações culturais e classes sociais dedicando-se especialmente “à noção de cultura, compreendendo-a em relação dinâmica à dimensão política inerente às relações sociais” (BONFIM, 2013, p 161).²⁴.

Ortiz busca compreender o caráter racista das interpretações acerca do ser brasileiro²⁵ legadas pelos precursores das Ciências Sociais no Brasil, a partir de meados do século XIX. Analisa a relação entre a questão racial e a identidade que resultaram nas primeiras tentativas de se pensar a cultura brasileira em sua especificidade. Partindo dessas considerações, embora um tanto simplificadas, pois é impossível descrever todos os aspectos de sua obra, percebemos que Ortiz situa a Umbanda em oposição ao candomblé – embora tenham raízes em comum – e nega a influência do mundo simbólico africano:

A Umbanda se distancia tanto do Kardecismo quanto das tradições afro-brasileiras, atestando a formação de um sistema religioso inteiramente novo. Esse processo de química social onde a partir de dois elementos anteriores se forma um novo composto, é conhecido na literatura antropológica culturalista como processo de *fusão*, ele é estudado dentro da teoria da aculturação que o associa aos mecanismos de invenção. (ORTIZ, 1999, p. 113).

²⁴ BONFIM, (2013) faz uma análise acerca das tentativas, por parte de diversos intelectuais, de estabelecer o sentido da cultura popular e da identidade brasileira, desde meados do século XIX .

²⁵ Entre vários intelectuais que Ortiz analisa encontra-se Nina Rodrigues o qual desenvolve um dos primeiros estudos da cultura negra do Brasil. Sua obra, vista no conjunto, afigura-se como um clássico da literatura afro-brasileira. Ela é uma vasta e rica coletânea de informações e dados a respeito do universo cultural das comunidades negras no Brasil. Esforço etnográfico que nenhuma outra obra antes realizara. Foi o primeiro estudioso brasileiro da virada do século XIX para o XX a colocar o problema do negro brasileiro enquanto um problema social, como uma questão de suma importância para a compreensão da formação racial da população brasileira; ainda que pese a perspectiva racista, nacionalista e cientificista que conforma a prática discursiva desse autor, que via as manifestações religiosas como simples histeria e considerava o negro inferior. Seu discurso sobre o negro é pautado no paradigma da determinação biológica e cultural da superioridade ariana, na medida em que ele recebe influências dos ideólogos e teóricos que possuem essa mesma perspectiva: Darwin, Augusto Comte, Heckel, Cesari Lombroso, Enrico Ferri e R. Garofollo e Alexandre Lacassagne. (Cf. NETTO, 2005).

Acreditamos que as raízes africanas não “sumiram” nessa integração, ela é parte fundamental na constituição da Umbanda, que embora distanciadas estão presentes em sua essência, fazendo parte fundamental de sua constituição. Mais uma vez, percebemos o olhar colonial negando as experiências singulares e o reconhecimento dos sujeitos. Cabe aqui aplicar as distintas vertentes dos ensinamentos pós-coloniais que se esforça na articulação das vozes subalternas em busca da condição de seres humanos capazes de terem sua própria fala e construir sua história.

Para encerrar a análise de algumas literaturas que envolvem o universo umbandista, falaremos sobre o estudo de Lísias Negrão. A obra que estaremos nos referenciando será *Entre a Cruz e a Encruzilhada* cuja proposta é desenvolver a relação da Umbanda dentro do campo religioso evidenciando a importância tanto do Kardecismo como do Candomblé para a institucionalização e constituição de seu universo simbólico, em São Paulo²⁶.

Negrão considera a Umbanda como uma religião afro-brasileira que se divide entre os apelos de suas raízes negras e os atrativos legitimadores da adoção dos princípios éticos cristãos a qual vem moralizando-se a partir das influências do ideal kardecista de evolução através da encarnação e do princípio da caridade, para ele “o elemento estratégico que possibilitou a crescente e globalizante moralização da Umbanda foi a concepção de caridade, assumida a partir da sua versão kardecista” (NEGRÃO, 1996, p.368).

Outro parâmetro kardecista – o da evolução espiritual – também foi retrabalhado dentro da prática cerimonial umbandista. Os espíritos considerados de “esquerda” (exu, pombagira, zé pilintra) são geralmente afastados ou reprimidos, quando se manifestam em meio a um ritual. Entretanto, em algumas casas onde existe uma formulação alternativa, estes têm a possibilidade de se regenerar, caso façam o bem e sejam doutrinados. Neste sentido não devem ser afastados dos terreiros, ao contrário, devem ser trabalhados, domesticados em suas ações e comportamentos para que se encaixem no estereótipo do guia de luz aquele que só faz o bem, que não bebe que não fala palavrões, que não se arrasta pelo chão, que obedece ao pai de santo e que protege seus devotos. (BELOTI, 2004, p.84)

Nessa obra foi possível perceber questões éticas e morais – presentes na vida real – expressadas na vivência dessa doutrina. Nas palavras de Negrão “um

²⁶ NEGRÃO estuda a realidade umbandista em São Paulo sem deixar de reconhecer a importância do movimento umbandista em âmbito nacional. Como exemplo da presença da umbanda além de São Paulo, podemos mencionar em Montes Claros-MG, os trabalhos de Borges (2011) e Prates (2010).

exercício de doutrinação como prática constante, uma vez que entidades não moralizadas existirão sempre” (NEGRÃO, 1996, p. 347). Em nosso entendimento está implícito que essas entidades *precisam ser educadas*, fazendo uma alusão ao escravizado que necessita ser doutrinado. Essa dicotomia entre bem e mal, nos suscita a tensa articulação entre colonialidade do poder e o pensamento liminar, no âmbito do processo histórico de constituição das comunidades, sejam elas religiosas ou não. Fica a dúvida se sempre haverá “um choque entre dois mundos”, conforme a perspectiva de Dussel ²⁷, no qual resulta a destruição de um deles, seja de forma concreta ou simbólica. Talvez somente o passar do tempo (história) possa responder, mas, como bem escrevem Isaia e Manoel:

Caracterizadas como possuidoras de atitudes, hábitos e modalidades de comportamento estabelecidas conforme as diferentes origens geográficas e sociais e do pertencimento a categorias sociais marginalizadas, as entidades “brasileiras” da umbanda, enquanto representações coletivas constituem fatores sociais projetados e vividos pelos homens comuns. No plano ideológico, essas “entidades” são codificadas, conceituadas e hierarquizadas dentro de um universo cósmico como projeção e projeto do universo social. (...) aí está composto todo o campo e a temática de trabalho umbandista. Calcado sobre médiuns e “cavalos” que se identificam como espíritos abnegados (no momento em que são “possuídos” por estes) e de suas narrativas de dor e sofrimento, é possível mergulhar tão profundamente na realidade brasileira, de buscar aí sua fonte de inspiração, transformando em símbolos emblemáticos figuras do cotidiano popular e buscando a sua maneira e seu significado profundo. (...) talvez venha daí, segundo os umbandistas, a fonte maior dos poderes dessas “entidades” espirituais. Tal condição implica perigo e poder, conforme assinala Mary Douglas: “ter estado nas margens é ter estado em contato com o perigo e ter ido à fonte de poder”. As margens são, assim, perpetuamente o santuário dos conflitos sociais e, também, o “lugar do trânsito”. É evidente que estas duas lógicas se cruzam, interpretam-se, chocam-se. (...) Dessa forma, a umbanda se torna uma excelente oportunidade para refletir e questionar formas sociais de cognição e alternativas de resistência étnica e cultural. Eminentemente performance, o culto conjuga saber popular, práticas de cura e feridas históricas e de mazelas da memória, e uma ética crítica implícita às suas “magias” (ISAIA; MANOEL, 2012, p.315-317).

²⁷ “O argentino Enrique DUSSEL (1993), em 1492 *o Encobrimento do Outro*, realiza esforço no sentido de reinterpretar a colonização da América sob a perspectiva do colonizado, subdividindo-a em quatro etapas, às quais denomina experiências existenciais. Na concepção do autor, a América fora, desde o primeiro momento, encoberta e negada em sua diferença, tendo sido inventada ao ser reconhecida como Ásia. De maneira que, num momento posterior, ao serem colonizados os ameríndios, estes teriam sido violentamente incorporados como si-mesmo ocidental. Sendo submetidos, por meio da redução de sua alteridade, à situação de reflexo inferiorizado da condição humana europeia. Assim, a colonização, na perspectiva de Dussel, teria sido um choque entre dois mundos, do qual resultaria a destruição de um deles. Processo legitimado pelo etnocentrismo que compreendia a religião cristã como superior e admitia como télos (o que é perfeito, isto é, aquilo ao qual nada falta para ser – grifo nosso) da História europeia sua missão civilizadora. Embora de tal choque tenha surgido o sujeito americano, indivíduo híbrido, novo sob todos os aspectos, sua cultura, todavia, não refletiria uma síntese cultural, mas sim um processo de dominação em que imaginário e religião indígenas, e posteriormente africanos, seriam demonizados, subsumidos em função da absorção adequada dos preceitos religiosos, racionais e morais europeus”. LOUZADA, 2009, p.56).

Identificamos em nossas leituras que há projeção em certos guias que expressam angústias e carências que afligem os seres humanos. Entre eles destacamos Exu e Pomba Gira os quais “têm a preferência nos terreiros, pois são eles que melhor expressam os anseios e as necessidades de sua aflita e carente clientela” (NEGRÃO, 1996, p. 252). Estes guias representam um sistema simbólico com princípios opostos e exclusivos – bem e mal, direita e esquerda, sisudos e alegres – e – pelo que percebemos – essencial para a manutenção da Umbanda.

Os aspectos psíquicos dessa experiência mística entre sujeitos atuantes e entidades, serão analisados nos próximos capítulos, porém, é necessário que antes os identifiquemos nas linhas de Umbanda.

É possível dizer que as linhas de Umbanda, também chamadas de falanges, referem-se à organização dos espíritos que, de acordo com Silva são uma forma de “classificar e organizar a grande variedade de entidades cultuadas” (SILVA, 2005, p.120) na Umbanda²⁸.

A imagem a seguir retrata a organização dos tronos, os elementos a que estão ligados e o nome de seus pares de acordo com a tradição umbandista. Em uma primeira análise pudemos identificar a presença de nomes de Orixás masculinos e Orixás femininos.

²⁸ No candomblé, os deuses africanos transformaram-se de deuses tutelares de um clã, linhagem ou cidade, em deuses pessoais, que cada pessoa recebe em seu corpo e cultua como protetor individual. No kardecismo, as entidades recebidas no corpo dos médiuns são espíritos de mortos, isto é, pessoas que viveram na Terra e voltam para cumprir uma missão de caridade e ajuda (médicos, artistas, escritores). Nesse sentido, são espíritos de indivíduos e reconhecidos como tal (Dr. Bezerra de Menezes, Dr. Fritz, os mais conhecidos). Na umbanda, as entidades situam-se a meio caminho entre a concepção dos deuses africanos do candomblé e os espíritos dos mortos dos kardecistas. Os orixás são entendidos e cultuados com outras características, considerados espíritos evoluídos e de luz e descem a Terra apenas na forma de vibração (ou irradiação – grifo nosso), (Silva, 2005, p. 120).

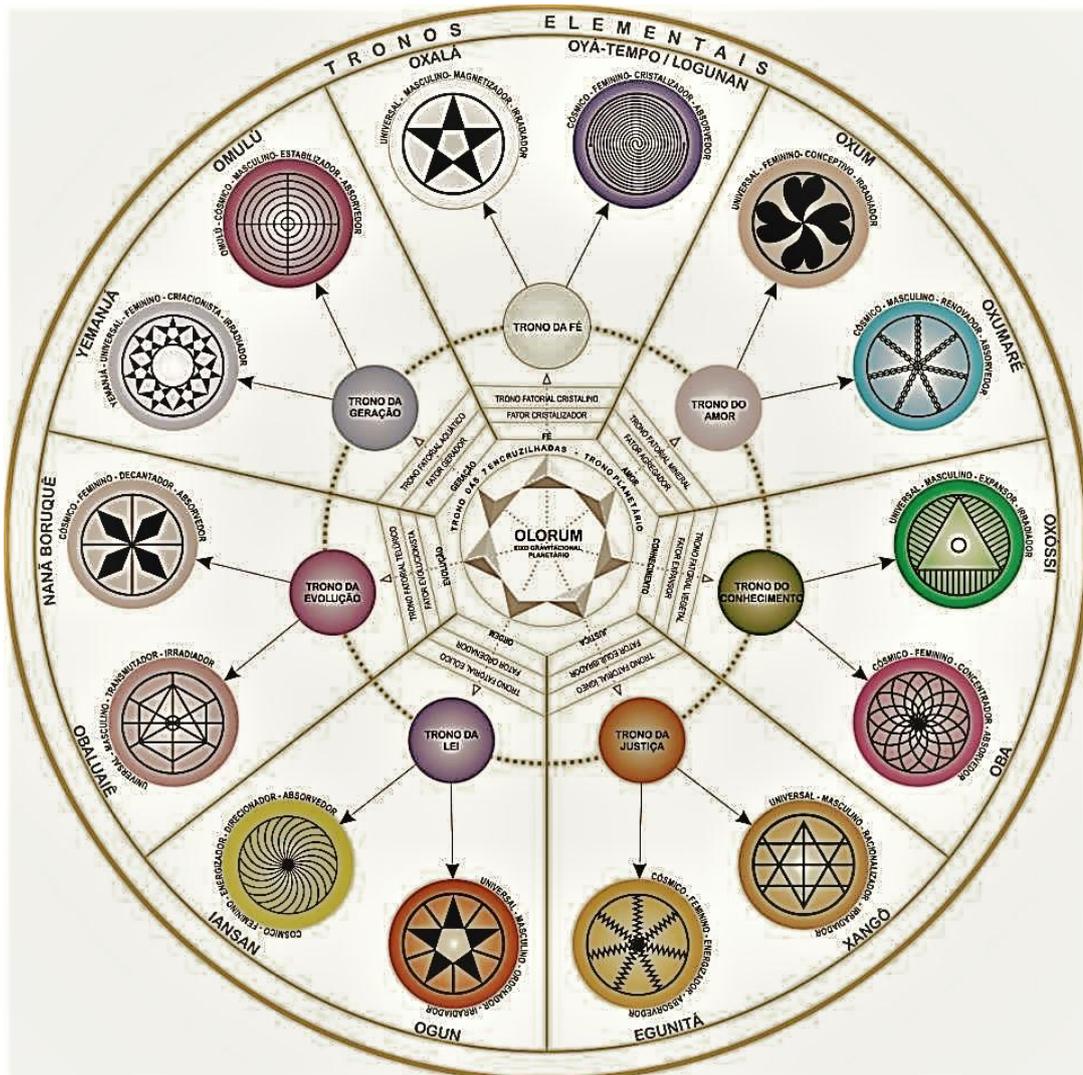


Figura 3 Tronos Elementares

Fonte: <http://www.casaluzdoamanha.com.br/home/wp-content/uploads/2015/07/tronos2.jpg>

Essa questão – masculino e feminino – surgiu em uma de nossas entrevistas:

(...) cada Orixá rege um lado nosso, um ponto positivo e outro negativo, é um campo vibratório que é trabalhado em seus trabalhadores, é mais ou menos o que temos em nós e às vezes não queremos admitir. Também tem uma lado passivo e outro ativo, alguns são o masculino ativo e em outros momentos o masculino é passivo, não me lembro direito, tem também a energia do feminino.

Essa energia masculina é só nos homens e a feminina só nas mulheres?

Não, não, nós (homens) também temos orixás femininos e guias também, só que nem sempre vêm em nós. Eles e elas nos ajudam a perceber e aprender a lidar que esses nossos dois lados: bom e mal para que fiquem em harmonia²⁹.

²⁹ L.A Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 24 04 2017

Esse assunto relacionado ao bem e mal, masculino e feminino, citada nesse trecho da entrevista nos fez lembrar o princípio dos opostos existente na Psicologia Analítica quando o inconsciente entra em conflito com os desejos da mente consciente. Isso é próprio da natureza humana. Segundo Jung (2006) só é possível compreender uma definição caso haja o seu contrário, um exemplo é o conceito de feminilidade que só pode ser entendido caso haja o masculino como seu oposto. Sendo assim, conforme um indivíduo se identifica conscientemente com o masculino, um conceito de feminino se forma em seu inconsciente, por compensação³⁰.

A Umbanda estabelece sete linhas³¹ em sua doutrina, citaremos apenas um dos pares: Oxalá, Xangô, Omulu, Ogum, Iemanjá, Oxossi e Oxum, Lima compreende que:

Três orixás somam três semelhanças em níveis distintos que podem ser compreendidos como dimensões verticalizadas: *Oxalá* a posição do alto, que representa a manifestação envolvente, associada às qualidades do sol, à luz, ao céu, ao branco das nuvens; *Xangô* ocupa a posição do meio (central), a pedra. Se *Oxalá* é o fogo do céu, *Xangô* é o fogo latente na pedra, ocupa no panteão uma função central: a de sustentáculo, alicerce, ponto de apoio do mundo, osso do planeta. *Omulu* a posição de baixo, corresponde ao envolvimento inferior, seus reinos são as regiões subterrâneas, o senhor da *putrefactio*. Raramente é chamado por esse nome, a Umbanda o conhece como *Obaluaiê*. *Omulu* representa o mundo subterrâneo onde se operam grandes metamorfoses, daí ser considerado o orixá responsável pela manifestação da transformação ou aos processos que podem acarretar a morte, doenças e epidemias. Quatro estão associados com o quaternário elementar: *Ogum* (fogo) designa o dinamismo contraditório intrínseco a todo evento energético, na África é tido como um deus guerreiro, senhor do ferro, intimamente ligado aos ritos de fundação, portanto ao fogo. *Iemanjá* (água) corresponde ao elemento água por excelência, são as águas do mar. Tem características de amplitude total, conferidas pela representação do envolvente líquido, cadinho de toda manifestação de vida. *Oxossi* (ar), denomina-se assim a vegetação, símbolo da manutenção, abriga os alimentos e detém o segredo dos remédios, *Oxossi* é caçador, é flecha – identifica-se aqui seu elemento o ar – a vegetação regular a atmosfera e seu símbolo – instrumento aéreo e *Oxum* (terra), o símbolo mais conhecido é o da água doce, que representa o leite

³⁰ Esse assunto será aprofundado quando desenvolvermos os conceitos de Anima e Animus no capítulo três.

³¹ Para Bento de Lima, a simbologia do número sete é composta pelo número três e pelo número quatro o qual junta alma e corpo. Suas modalidades são os quatro elementos (terra, ar, água e fogo) aos quais se somam três semelhanças em níveis distintos (o do alto, o do meio e o do baixo). CHEVALIER Jean, GREENBRANT, Alain em Dicionários dos símbolos, discutem intensamente o símbolo do sete. Entre inúmeras descrições, algumas nos chamaram a atenção: na África o sete é um símbolo de perfeição e unidade, senso a soma de 4 (quatro), símbolo da feminilidade e 3 (três) da masculinidade, representando a perfeição humana (GRIE); (...) como soma de 4 e 3 é signo do homem completo (com seus dois princípios espirituais de sexo diferente), do mundo completo, da criação concluída, do crescimento da natureza. (...) É, portanto, o número do andrógono hermético. (...) O sete, soma do 4 fêmea e 3 macho, é também o número da perfeição para os bambaras. A terra como os céus, compreende sete andares e as águas terrestres também são sete, assim como os metais. O sete é ao mesmo tempo, o número do homem e do princípio do universo, (LIMA, 1997, p. 826-831).

generoso da mãe-terra, embora Oxum seja a cachoeira generosa e cristalina, um aspecto aquoso, o elemento que exprime não é a água, mas sim a terra, uma terra úmida e fértil. (LIMA, 1997, p. 232-237; cf. LAPASSADE; LUZ, 1972).

São as sete linhas tradicionais que segundo a doutrina dos terreiros umbandistas contém as forças cósmicas que através de suas subdivisões contemplam todas as entidades, linhagens/antepassados e guias da Umbanda, aos quais dedicaremos o próximo tópico.

1.2.3 Antepassados/linhagens e guias no cotidiano umbandista

Na Umbanda, não há crenças, dogmas e verdades estabelecidas confirmadas por autoridades supremas. Apesar de existirem diversas literaturas que tentam construir a realidade umbandista e sua pluralidade, como já citamos anteriormente, é natural que cada centro umbandista³² ou terreiro apresente múltiplas particularidades.

A umbanda não se caracteriza por um poder centralizador nem tão pouco por uma rigidez simbólica e ritual. Ela é, pode-se dizer uma religião em constante transformação, sendo essa uma de suas características mais marcantes. (...) Portanto, podemos falar de várias “umbandas” e não de uma apenas. Segundo relatos colhidos com pais e mães de santo³³, o que faz a umbanda é a mescla de tradições para a formação de uma religião. (MALANDRINO, 2006, p. 91-92)

É possível dizer que, não havendo nada escrito, cada adepto (médium, pai ou mãe de santo), interpreta os fatos à sua maneira, segundo seu aprendizado, suas experiências e seus próprios códigos de interpretação do mundo, muitas vezes lidando com mitos, narrativas, rezas e cantigas transmitidas pela oralidade³⁴.

Embora haja uma lógica em sua metodologia, cada grupo de terreiros ou centros parece tomar um destino próprio que expressa grande diversidade de papéis e diferenças.

³² Durante nossas entrevistas pudemos observar que alguns médiuns se referem ao seu local de trabalho mediúnico como centro ou terreiro, por isso durante nosso trabalho ambas designações serão utilizadas.

³³ Zelador do Santo, Chefe de Gira, Chefe de Mesa, Chefe do Terreiro. Médium e conhecedor perfeito de todos os detalhes para o bom andamento de uma sessão.

³⁴ Hampâté Bah em *A tradição viva* escreve que “a tradição oral é a grande escola da vida, e todos os seus aspectos são cobertos e afetados por ela. É ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, aprendizado em um ofício, história, entretenimento e recreação” (HAMPATÉ BAH *apud* ANTONACCI, 2014, p. 168).

Inúmeros pesquisadores (BRUMANA e MARTINEZ, 1991; LIMA, 1997; MALANDRINO, 2006) já descreveram como se organizam os terreiros, como são os rituais, as giras, o atendimento ao público, as sessões de passes e consultas. Como se apresentam as estruturas simbólicas – pontos riscados, cantados, elementos mágicos e as estruturas hierárquicas – pais e mães de santos, médiuns, e cambones³⁵. Em virtude disso e entre tantos elementos, privilegiaremos em seu panteão os protagonistas desse universo simbólico, *os mortos*.

Essa reciprocidade entre vivos e mortos, será abordada por sua organização em linhagens, pela presença dos guias e pelo culto aos antepassados (MALANDRINO, 2010, p. 343).

O culto umbandista foi organizado em cima da prática da caridade, com um panteão brasileiro, subordinado aos orixás, disposto a partir de linhagens: “...formado de espíritos que ajudam os humanos a resolver seus problemas, que são os caboclos, pretos-velhos (*exu e pomba giras*) e outras categorias de mortais desencarnados”³⁶. Todos os mortos merecem respeito, mas são os mortos ilustres que estão colocados no centro do culto: fundadores das antigas linhagens familiares e, mais precisamente, os antepassados, que foram ressignificados e se tornaram os guias de umbanda. (MALANDRINO, 2010, p. 348).

Como já mencionado as entidades umbandistas encontram-se entre os deuses africanos do candomblé, os orixás³⁷, também definidos como forças da natureza e os espíritos dos mortos kardecistas (ISAIA; MANOEL, 2012, p. 293). Reginaldo Prandi em seu livro *Mitologia dos Orixás* descreve que no candomblé “os orixás são deuses que receberam a incumbência de criar e governar o mundo,

³⁵ *Cambone* ou *Cambono(a)*: Auxilia os trabalhos do terreiro, os médiuns de incorporação, bem como os guias e Orixás, “tal auxílio consiste em prover pequenos objetos que se façam necessários”³⁵. Em giras de atendimento, pode auxiliar o consulente, caso o mesmo encontre dificuldades de compreensão na mensagem transmitida pela entidade comunicante. Sua atividade de apoio e sustentação vibratória do ambiente é fundamental para o desenvolvimento do trabalho (ver médiuns).

³⁶ PRANDI *apud* MALANDRINO, 2010, p 79. (O grifo é nosso).

³⁷ BAÇAM, em *Dicionário dos Rituais Afro-Brasileiros, ao falar sobre os orixás diz: de todas as religiões afro-brasileiras, a mais próxima da Doutrina Espírita é um segmento (linha) denominado de Umbanda branca e que não tem nenhuma ligação com o Candomblé, entretanto, outros segmentos da Umbanda podem ter algumas semelhanças com a Doutrina Espírita, mas também com o Candomblé por causa da figura dos Orixás. No Candomblé, crê-se na sobrevivência da alma após a morte física (os Eguns) e na existência de espíritos ancestrais que, caso divinizados (os Orixás, cultuados coletivamente), não materializam; caso não divinizados (os Eguns), materializam em vestes próprias para estarem em contacto com os seus descendentes (os vivos), cantando, falando, dando conselhos e auxiliando espiritualmente a sua comunidade. Observa-se que o conceito de "materialização" no Candomblé, é diferente do de "incorporação" na Umbanda ou na Doutrina Espírita. Existe muita discussão sobre o assunto: uns dizem que o Orixá pessoal é uma manifestação de dentro para fora do Eu de cada um, ligado ao orixá divinizado. Outros dizem ser uma incorporação, mas é rejeitada por muitos membros do candomblé, que justificam que nem o culto aos Eguns é de incorporação e sim de materialização. A Umbanda não incorpora Orixás, mas os Falangeiros de Orixás. (Cf. BAÇAN, 2012, p. 4-7).*

ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana” (PRANDI, 2001, p. 20).

Na Umbanda, orixás se configuram através de uma nova visão. Em sua cosmologia os orixás nunca viveram na terra, permanecem na esfera astral e raramente são incorporados pelos médiuns, pois não são espíritos “desencarnados”, segundo a tradição kardecista:

Há diferenças marcantes entre orixás, guias e espíritos obsessores. Os orixás são mitos que falam da criação do mundo natural, estando enraizados nas áreas mais arcaicas do psiquismo e da história do mundo físico, o que torna possível imaginá-los como arquétipos do inconsciente³⁸. Os guias falam da criação de determinado mundo cultural, pertencentes às lembranças históricas relativas às experiências vividas na sociedade brasileira. Os espíritos obsessores³⁹ podem ser considerados guias em potenciais, porém estão em um nível baixo de evolução ainda ligados à matéria e, por isso, buscam apropriar-se de outros corpos para realizar seus desejos. (MALANDRINO, 2010, p. 354).

Sendo assim, é possível considerarmos que as *entidades*⁴⁰, psiquicamente falando, seriam as diversas personalidades que irrompem do inconsciente enquanto o médium⁴¹ está em transe e que a formação das linhagens e guias de Umbanda;

³⁸ Concordamos com Nise da SILVEIRA Quando escreve que Jung, incansavelmente repete que arquétipos são possibilidades herdadas para representar imagens similares, são formas instintivas de imaginar. São matrizes arcaicas onde configurações análogas ou semelhantes tomam forma. Vivências típicas, tais como as emoções e fantasias suscitadas por fenômenos da natureza, pelas experiências com a mãe, pelos encontros do homem com a mulher, vivências de situações difíceis como a travessia de mares e de grandes rios e a transposição de montanhas. Do mesmo modo que existem pulsões herdadas a agir de modo sempre idêntico (instintos), existiriam tendências herdadas a construir representações análogas ou semelhantes. Quando esta energia, em estado potencial, atualiza-se, toma forma, então teremos a *imagem arquetípica*. Não poderemos denominar esta imagem de arquétipo, pois o arquétipo é unicamente uma virtualidade. A prova da transformação de energia psíquica em imagens nos é dada todas as noites nos nossos próprios sonhos, quando personagens conhecidos ou estranhos surgem das profundezas para desempenhar comédias ou dramas em cenários mais ou menos fantásticos. Resultaria do depósito das impressões superpostas deixadas por certas vivências fundamentais, comuns a todos os seres humanos, repetidas, incontavelmente, através de milênios. (Cf. SILVEIRA, 1981, p. 67-69).

³⁹ Obsessão é a ação persistente de um espírito sobre uma pessoa que, segundo os kardecistas, quase sempre tem sua origem na relação deste com a pessoa que ainda vive na terra, por isso podem ser antepassados.

⁴⁰ *Entidade*: significa individualidade, ser, é aquilo que constitui a essência de algo. É tudo quanto existe ou pode existir, de forma real ou imaginária, ser espiritual que, em ritos afro-brasileiros, é cultuado, ou seja, espíritos de mortos que descem ao plano material através da incorporação de médiuns. (grifo nosso). Para Brumana e Martinez há diferenças entre santidade (Oxalá, Oxum, Xangô, etc) e entidade (caboclo, Exu, Pomba Gira). Santidades e entidades compõem-se de classes diferenciadas entre si por características muito determinadas, estabelecidas em diversos registros, mas enquanto nas segundas estas classes são integradas por um número indefinido de membros, nas primeiras os ocupantes das classes são únicos. Quer dizer que enquanto existem, por exemplo, incalculáveis *baianas* existem uma única *Iansã*. (Cf. BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 249)

⁴¹ A palavra *médium* é um empréstimo do espiritismo kardecista francês que usa, ainda, os termos aparelho e instrumento. Na Umbanda, além dessas denominações, se emprega, também, cavalo e burro. Todos esses vocábulos implicam a ideia de que o indivíduo, tomado enquanto corpo humano representa um instrumento a serviço de uma vontade tida como externa. Essa divisão entre a vontade impulsionadora e o instrumento do impulso é um raciocínio característico de todo culto de possessão. (LIMA, 1997, p.129).

São construídas mediante uma tradição (nesse caso específico religiosa) assumindo a categoria de uma narração de experiência, herdada e fundando relações entre o passado e o presente simultaneamente (...) estas entidades passam a designar diferentes significados (para as comunidades umbandistas) de uma mesma coisa: apresentam-se como símbolos de virtudes ou de vícios, possibilitando diferentes representações”. (ISAIA; MANOEL, 2012, p. 298-299).

Partindo das considerações expostas, acreditamos ser relevante pensar no legado deixado pelos antepassados aos seus descendentes e a hereditariedade que consciente ou inconscientemente é transmitida a todos os seres humanos.

Buscamos refletir sobre o entrelaçamento da *Filosofia da Ancestralidade* que Oliveira (2007) desenvolve⁴². Essa ancestralidade dialoga com inúmeras culturas, porém a que nos interessa é a cultura afro-brasileira a qual, dentro do contexto dos estudos pós-coloniais, encontra-se na encruzilhada do pensamento africano e também, considerando nosso objeto, da cosmologia umbandista.

Ainda, segundo Oliveira (2012), há margem “para a elaboração de uma *filosofia afro-brasileira*” (p.29) que:

[...] têm no mito, no rito e no corpo seus componentes singulares. Tem como desafio a construção de mundos. Tem como horizonte, a crítica da filosofia dogmaticamente universalizante e como ponto de partida a filosofia do contexto. Intenta produzir encantamento, mais que conceitos, mudando a perspectiva do filosofar. Ambiciona conviver com os paradoxos, mais que resolvê-los. É mais propositiva que analítica. É singular e reclama seu direito ao diálogo planetário. Fala desde um matiz cultural, mas não se reduz a ele. Desenvolve o conceito de ancestralidade para muito além de relações consanguíneas ou de parentesco simbólico. A ancestralidade, aqui, é uma categoria analítica que contribuiu para a produção de sentidos e para a experiência ética. (OLIVEIRA, 2008, p. 30)

Se a ancestralidade contribui para a produção de sentidos, isso nos faz refletir sobre a importância dos antepassados na Umbanda e conseqüentemente sobre o resgate da tradição africana em sua cosmologia, o que nos leva a pensar em suas origens para compreender seu destino.

A origem das religiões afro-brasileiras parte de seus descendentes africanos e indígenas e a teoria pós-colonial descortina como as experiências históricas desses

⁴² Oliveira explica que ancestralidade é como um tecido produzido no tear africano: na trama do tear está o horizonte do espaço; na urdidura do tecido está a verticalidade do tempo. Entrelaçando-se os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência. A ancestralidade é um tempo difuso e um espaço diluído. Evanescente, contém dobras, Labirintos e desdobram no seu interior e os corredores se abrem para o grande vão da memória. A memória é precisamente os fios que compõem a estampa da existência (2007, p.245).

personagens foram subjugadas e negadas colocando-os como povos e personagens subalternos. E é aqui que o imaginário⁴³ umbandista se alimenta:

Exatamente no fato de mergulhar tão profundamente na realidade brasileira, de buscar a partir daí sua fonte de inspiração, transformando em símbolos figuras do nosso cotidiano popular que sofreram (e sofrem) as formas mais desprezíveis de preconceito, mas que, apesar de tudo, possuem as qualidades e os atributos necessários para ajudar aqueles indivíduos que os procuram todos os dias nos terreiros. (ISAIA; MANOEL, 2012, p. 299).

Ao mencionarmos histórias de indivíduos explorados, oprimidos, subalternos e principalmente marginalizados, lembramos de Exu e Pomba Gira e sua condição marginal dentro da cosmovisão umbandista que em um “jogo sintetizado na oposição entre casa, lei e marginalidade” (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 231)⁴⁴ são fronteiros por excelência.

A concepção ambígua dessas entidades nos desperta grande interesse, pois fazem parte de nosso objeto de pesquisa, portanto serão nosso foco a partir de agora.

1.3 EXU E POMBA GIRA NAS LINHAS DE UMBANDA

A seguir falaremos sobre duas controversas entidades da Umbanda: Exu e Pomba Gira. Utilizaremos como fonte livros, textos acadêmicos e as entrevistas realizadas com adeptos dessa religião. Nesse momento nos limitaremos a descrevê-los brevemente nas linhas de Umbanda, uma vez que no próximo capítulo detalharemos múltiplas características que permeiam o imaginário sobre essas entidades.

⁴³ Trabalhamos imaginário a partir de duas perspectivas: a primeira de Gaston Bachelard (1884-1962), filósofo e ensaísta francês, que desenvolve a noção de imaginário como uma estrutura essencial na qual se constituem todos os processamentos do pensamento humano. Ele pontua que a materialização do imaginário se dá quando se pensa, sonha ou vive a matéria: “o imaginário não encontra suas raízes profundas e nutritivas nas imagens; a princípio, ele tem necessidade de uma presença mais próxima, mais envolvente, mais material” (BACHELARD, 1998, p.126). Argumenta que a imagem material busca a profundidade, a intimidade substancial que dá vida e movimento à realidade metafórica. É todo um mundo subjacente e, portanto, inconsciente, volumoso, em perpétuo movimento. A segunda de Gilbert Durand, que o considera como um vasto campo, com imagens que podem se *desenrolar* - como a um novelo - e fornecer outras imagens ao o estabelecer como o conjunto das atitudes imaginativas que resultam na produção e reprodução de símbolos, imagens, mitos e arquétipos pelo ser humano. Esse conjunto de elementos simbólicos formaria o “imaginário”, cuja principal função seria levar o homem a um equilíbrio biopsicosocial diante da percepção da temporalidade e, conseqüentemente, da finitude. (ANAZ at all, 2014, p. 3-8).

⁴⁴ As autoras utilizam marginalidade no sentido mais corriqueiro da acepção brasileira de “fora da lei”.

Especificamos anteriormente que Exu e Pomba Gira nos lembram de indivíduos explorados e oprimidos, isso nos levou a pensar na prática nefasta da escravidão, época em que povos africanos de diversas regiões chegaram ao Brasil.

O uso de força bruta e submissão forçada nunca foram aceitas pelos povos negros, que faziam resistência a esse modo de vida. Embora o pensamento da época acreditasse na inferioridade da raça negra⁴⁵, havia entre eles muitas populações provenientes de famílias que faziam parte de grupos étnicos e da nobreza, escravos descendentes da alta hierarquia africana:

Costumava-se dividir os povos africanos em dois grandes ramos étnicos: os sudaneses, predominantes na África ocidental, Sudão egípcio e na costa norte do Golfo da Guiné, e os bantos, da África equatorial e tropical, de parte do Golfo de Guiné, do Congo, Angola e Moçambique. Essa grande divisão não nos deve levar a esquecer que os negros escravizados no Brasil provinham de muitas tribos ou reinos, com suas culturas próprias. Por exemplo: os iorubas, jejes, tapas, hauças, entre sudaneses; e os angolas, bengalas, monjolos, moçambiques, entre os bantos. (FAUSTO, 1995, p. 51).

“Cada uma dessas tribos ou reinos possuía uma cultura própria, tradições religiosas, divindades, estrutura hierárquica, costumes e dialetos” (ZACHARIAS, 2010, p. 72) motivo pelo qual não se conformavam com o cruel tratamento a que eram submetidos e protagonizavam fugas individuais ou em massa, agressões contra senhores e inúmeras formas de resistência:

A escravidão nunca foi aceita pelos povos negros, que constantemente faziam resistência a esse modo de vida. Formavam os Quilombos que se tornaram famosos como o de Palmares em Alagoas. Surge a figura de Zumbi dos Palmares como símbolo vivo da resistência negra à escravidão. Formado no início do século XVII, sucumbiu em 1695, sob mão de ferro do bandeirante Domingos Jorge Velho que, aliás, era um dos motivadores das aventuras bandeirantes, caçar escravos fugitivos, além de buscar riquezas (ZACHARIAS, 2010, p.73)⁴⁶

⁴⁵ “A justificativa para a escravidão era proveniente da crença de que o povo negro era racialmente inferior, baseavam-se na teoria de Gall. O alemão Franz Joseph Gall (1758 – 1828) é considerado o fundador da frenologia, ramo da ciência que no século XIX estudava a associação entre diferentes funções mentais e determinadas áreas do cérebro. Gall acreditava que as faculdades morais e intelectuais do ser humano eram inatas e dependiam da organização física cerebral. Ele desenvolveu a ‘cranioscopia’, um método utilizado para diagnosticar as características da personalidade e das faculdades mentais baseado na análise da forma externa do crânio. Embora as teorias de Gall terminassem rejeitadas nos meios científicos (posteriormente a moderna neurociência o reconheceria como um precursor), suas ideias tornaram-se muito populares na primeira metade do século XIX, especialmente na Inglaterra e Estados Unidos, onde serviram para apontar a “inferioridade” de outros povos” (LAZZARI, 2004, p 7). A teoria de Gall tentava identificar características de comportamento e de personalidade, pelo estudo do formato da caixa craniana. Esses estudos influenciaram a criação do sistema conhecido por Antropologia Criminal de Césare Lombroso, anos mais tarde.

⁴⁶ Para se aprofundar no assunto cf. Fausto (2005); Reis e Gomes (1998).

É relevante lembrar que os negros, em virtude da diáspora a que foram submetidos, necessitavam se adaptar ao novo mundo, uma vez que “não tiveram condições de desorganizar o trabalho compulsório, já que estavam desenraizados de seu meio, separados arbitrariamente e lançados em levas sucessivas em território estranho” (FAUSTO, 1995, p. 52). Zacharias pontua que:

Suportar a condição da escravidão em terras estranhas exigia muito equilíbrio da população negra trazida para o Novo Mundo. Para manter a integridade interna, os escravos utilizavam as lembranças de sua terra natal. Entidades metafísicas, como os Orixás (para os povos iorubás), Inquices (para os povos congo-angola) e os voduns (para os povos daomeanos), possuíam um significado de coesão cultural e psicológica, que promovia o eixo ligação do eu individual com a alma tribal, com sua terra e com seu si-mesmo. (ZACHARIAS, 2010, p. 76).

Sendo assim, já que o imaginário umbandista mergulha na realidade brasileira, é possível que Exu e Pomba Gira sejam representantes simbólicos⁴⁷, dos antepassados desses povos, indivíduos que existiram na terra em algum momento da história, ancestrais que protagonizaram rebeliões, mudaram caminhos, guardavam fronteiras e representavam a esperança de dias melhores e, principalmente, de liberdade.

Por trazer em sua constituição a tradição africana, na qual existe a incorporação dos Orixás e a tradição kardecista com a incorporação de espíritos humanos⁴⁸ (mentores e necessitados que já *desencarnaram*), é provável que as entidades da Umbanda sejam espíritos humanos que se uniram a uma falange e retornaram como mentores e guias para auxiliar seus médiuns em sua existência terrena e por meio deles amparar seus consulentes. Essa ideia é constatada pela entrevista que realizamos:

⁴⁷ Ao estudar o simbolismo, percebe-se que a ciência do imaginário vem esclarecer a distinção entre o imaginário e imagens, uma vez que “as imagens constituem como lócus do imaginário, o lugar em que o símbolo se hospeda” (FERREIRA, 2002, p. 17). O símbolo é, declaradamente, uma criação do inconsciente e representa um acontecimento natural e espontâneo. Para JUNG (2013a), o símbolo é a melhor expressão possível para algo que jamais será conhecido plenamente. Isto porque, conforme o autor, o desenvolvimento psíquico não pode ser realizado apenas pela força de vontade e pela intenção, mas necessita das qualidades valorativas do símbolo que “sempre retém um excedente significado e está bastante ligado à emoção” (KAST, 2013, p. 22). Os símbolos atuam transformando e redirecionando as energias instintivas. E desta forma, do ponto de vista da psicologia analítica, que podemos explicar os processos e as manifestações religiosas, que são simbólicas por natureza.

⁴⁸ A umbanda é uma religião de espíritos humanos que um dia vieram na Terra, os guias, embora se reverenciem os orixás são os guias que fazem o trabalho mágico, são eles os responsáveis pela dinâmica das celebrações rituais. (PRANDI *apud* MALANDRINO, 2010, p.353).

Acredito que são espíritos desencarnados que têm consciência da condição deles e da nossa e de onde estão podem enxergar as coisas de outra maneira. Acredito que eles formaram colônias com maneiras diferentes de trabalhar, com tudo que aprenderam aqui e lá, no mundo extra físico, então eles vieram a terra e hoje são guias de Umbanda, ou de qualquer outro seguimento. (...) Não só entidades de Umbanda, mas qualquer outro espírito que um dia vá voltar para o plano físico. Uma coisa complementa a outra, o conhecimento que temos no mundo espiritual a gente vem prá cá para colocar em prática⁴⁹.

Portanto, podemos considerar que na Umbanda, Exu e Pombagira representam os povos africanos e seus descendentes que lutaram por sua liberdade e assumiram a sua condição de marginais e desvalidos por se revoltarem pela sua condição subalterna.

Exu torna-se o grande excluído no imaginário brasileiro, assumindo “todos os aspectos sombrios, perigosos, conflitantes e deploráveis dos seres humanos” (PASSOS, 1999, p. 8), tornando-se a sombra⁵⁰ por excelência do homem branco e o representante oficial da marginalidade sendo essa condição que, ambigualmente, determina sua valentia, potência e vitalidade.

Na condição de escravo, Exu é o pau-mandado, o capataz, o serviçal, aquele que cumpre ordens. Porém, como marginal, ele é também potencialmente um sujeito da revolta e da insubordinação. Exu, tal como as classes subalternas, precisa ser contido, e sua força controlada. Assim, cadeados são colocados nos assentamentos de Exu ou na porta da casa onde estão seus assentamentos para que, no movimento de abrir ou fechar destes cadeados, sua força seja liberada ou controlada. (SILVA, 2015, p. 45).

Da mesma maneira Pomba Gira é excluída quando assume no imaginário o poder de sedução atribuído a elas. Ao se manifestarem, carregam em si, grande energia sensual, “não significa que elas sejam desequilibradas, mas sim que elas recorrem a este comportamento para descarregar o ambiente deste tipo de energia

⁴⁹ M.A.Z Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 24 04 2017

⁵⁰ A esfera obscura da psique é chamada de sombra, portanto a somatória dos nossos complexos que corresponde ao nosso inconsciente pessoal. Ela abrange os aspectos que foram suprimidos no desenvolvimento da persona e contém conteúdos que nem chegaram a passar pelo crivo do consciente. Esses conteúdos podem emergir a qualquer momento na consciência. A sombra não é o lado oposto da consciência, mas representa o que falta a cada personalidade consciente, sejam potenciais ou pontos a melhorar. Persona é a máscara ou fachada aparente do indivíduo, exibida de maneira a facilitar a comunicação com o seu mundo externo, com a sociedade em que vive e de acordo com os papéis dele exigidos. (JUNG, 2012a, p 533.).

negativa, são espíritos alegres e gostam de conversar sobre a vida, astutas conhecem a maioria das nossas más intenções”⁵¹.

Foi associada ao estereótipo da prostituta que representaria fundamentalmente mulheres de comportamento moral ou sexual tido como reprovável. Ficamos imaginando se essa associação de Pomba Gira à prostituição não está relacionada à afirmação da liberdade e da autonomia sobre o corpo e a sexualidade feminina que a entidade representa e que, para a sociedade brasileira, era (e muitas vezes ainda é) inaceitável. Esse assunto será especificado no capítulo dedicado a esta entidade.

Na cosmovisão umbandista foi primeiramente vista como a mulher de Exu possuindo as mesmas características que eles – más, desonestas, de caráter duvidoso e, que por falta de evolução espiritual, causam danos e devem ser evitadas.

Por possuírem essa imagem estereotipada de prostitutas e cortesãs, a Pomba Gira é percebida como uma ameaça ao espaço doméstico e às relações legitimadas. Silva enfatiza que para além desta imagem “a livre expressão destes corpos diz respeito também à possibilidade de oposição à dominação pela aceitação inicial dos estereótipos, para em seguida usá-los. A mulher prostituta *aceita* a prostituição para depois rir e escandalizar a sociedade que a gerou” (SILVA, 2015, p, 80-81).

Um de nossos entrevistados diz:

Falar de Exu e Pomba Gira é uma coisa polêmica. Essas figuras foram discriminadas, marginalizadas e levaram esses nomes para uma vertente como se fossem espíritos que só fariam algo se ganhassem algo em troca. Que fizessem o mal para outra pessoa como se fossem atrasadísimos, que seriam como se fossem escravos, que só existiam pra trabalhar para os outros. Eu os vejo como mais um seguimento entre todas as linhas que trabalham na Umbanda, guias benfeitores. Acredito também que são espíritos que, talvez, eu digo talvez, porque é assim que eu vejo, que eles talvez sejam mais devedores de alguma coisa, para eles e para a própria consciência. Isso não os deixa “andarem” e progredir. Alguns não se aceitam como foram e talvez seja essa vibração propícia para trabalhar esse nosso lado, e aí dizer que são do lado negativo.⁵²

Talvez, como bem escrevem Brumana e Martinez, é a marginalidade destes espíritos que determina sua força, pois “a busca desta força da margem é,

⁵¹ A.M Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 02 05 2017. Lembramos que a sexualidade e erotização foram atribuídas pelo regime escravocrata às mulheres negras e podem ter servido à caracterização da Pomba Gira com o estereótipo de prostituta.

⁵² M.A.Z Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 24 04 2017.

justamente, o que explica o surgimento da Umbanda quando um grupo de médiuns espíritas desiste de trabalhar com espíritos *superiores* para fazê-lo com *inferiores* e aumentar assim sua capacidade de resolver as aflições humanas” (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 87). Essas autoras ainda discorrem sobre a multiplicação da *eficácia simbólica*,⁵³ e que essa “é fruto do fato de estarem agora as entidades místicas totalmente, cara a cara, corpo a corpo, à disposição das solicitações humanas” (p. 89).

O corpo é o lugar privilegiado no qual o código místico se expressa; é também o lugar de que fala esse código místico. Com efeito, as aflições para as quais as clientelas buscam remédio nos cultos subalternos são aflições concretas, materiais, vinculadas diretamente ao corporal: doença, desejo, sobrevivência econômica. Quer dizer que, por meio da exploração mística do corpo estes cultos tentam superar a desordem que ameaça o corpo. (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 84).

De acordo com a tradição umbandista Exu e Pomba Gira são as entidades que mais se aproximam da condição humana, conhecedores que são de suas fraquezas. Isto é fruto do entendimento de que há uma contínua interação entre eles, com os fiéis e com os médiuns.

Nesse capítulo discorreremos sobre os aspectos históricos e culturais responsáveis pela constituição umbandista no Brasil e compreendemos a lógica multicultural e híbrida que a Umbanda possui liberando os indivíduos de seus vínculos com as comunidades originárias predispondo-os a uma constante abertura para com valores, saberes e viveres de outros espaços culturais. Sob a ótica interpretativa pós-colonial fizemos breves considerações em um conjunto de obras voltadas ao universo umbandista demonstrando como essa perspectiva nos facilitará a análise de nosso objeto: Exu e Pombagira guias fronteiriços em sua essência. Em razão dessa teoria foi possível utilizar a ancestralidade como categoria analítica para perceber a importância dos antepassados e a possível origem dos guias nas

⁵³ “Levi-Strauss, ao analisar o sistema terapêutico e de cura dentro de contextos religiosos similares aos experienciados na Umbanda, cunhou o termo *eficácia simbólica*, ao observar os resultados positivos das práticas de cura espiritual. No artigo ‘*O feiticeiro e sua magia*’ de W.B. CANNON, ‘Voodoo Death’ de 1942 apresenta relatos etnográficos onde procura mostrar os mecanismos psico-fisiológicos embutidos dentro do processo de construção daquilo que chama *eficácia simbólica*. Ele relata que “um indivíduo, consciente de ser objeto de um malefício, é intimamente persuadido, pelas mais solenes tradições de seu grupo, de que está condenado; parentes e amigos participam desta certeza. Desde então a comunidade se retrai: afasta-se do maldito, não como se fosse apenas morto, mas fonte de perigo para seu grupo. (...) o enfeitado cede à ação combinada de intenso terror que experimenta, da retirada súbita total dos múltiplos sistemas de referência fornecidos pela convivência do grupo.” (Cf. TAVARES, BASSI (org.) 2010)

linhagens dessa religião. Enfim, descrevemos como Exu e Pomba Gira se apresentam nas linhas de Umbanda.

No próximo capítulo caracterizaremos os múltiplos aspectos dessas entidades tão ambíguas no imaginário umbandista.

Capítulo 2 – EXU E POMBAGIRA NAS ENCRUZILHADAS DO IMAGINÁRIO



Figura 4 – Exu e Pomba Gira

Fonte: <http://viasinistrae.livreforum.com/t98p75-pedidos-de-livro-e-musica-ritual>

É assim que nos sentimos: em uma encruzilhada, entendendo encruzilhada como pluralidades de possíveis caminhos.

Como escrever ou descrever dois protagonistas tão misteriosos e fascinantes que percorrem o imaginário mesmo daqueles que não professam a mesma religião? Como encontrar a verdade sobre ele e ela se cada indivíduo ou grupo possuem perspectivas distintas? Como explicar a ambiguidade que os permeiam, já que estão ligados ao mundo *sobrenatural*, ou seja, só conhecidos pela experiência do transe?

Não sabemos se há respostas. A única ideia que temos é a vontade de compilar informações que nos auxiliem a desfazer um estereótipo criado de

possuírem comportamentos desviantes e marginais apenas por serem ligados às religiões afros – fruto de pensamentos ligados à colonização europeia. Queremos, no mínimo, causar um incômodo no sentido de mostrar que estão sendo subalternizados e destituídos de sua tradição que trabalha com a lei dos opostos e “encerra aspectos múltiplos e contraditórios que dificultam uma apresentação e uma definição coerentes” (VERGER, 2012, p. 119).

Partindo de pressupostos teóricos previamente estabelecidos nas bibliografias especializadas que caracterizam Exu e Pombagira de forma dicotômica, porém exaltando suas características negativas, tentaremos construir uma trajetória que nos levará a compreendê-los de uma maneira menos redutiva.

Para finalizar esse prólogo, deixaremos claro que apenas estamos deslocando nosso olhar para essas duas entidades com a única finalidade de pontuar outras perspectivas e como diz Silva (2015, p. 20) “o próprio Exu nos ensina algo sobre isso”:

Um de seus mitos conta que um rei, desejoso de saber tudo o que os seus súditos faziam, adquiriu um bode de quatro olhos, dois na frente e dois na nuca, para que tudo visse e lhe contasse. Exu, pra desafiar o rei e seu bode onipresente, vestiu-se com um chapéu de quatro cores e sorrateiramente golpeou uma das esposas reais. O bode então contou para o rei o ocorrido, descrevendo o golpeador como alguém de chapéu branco. Quando prenderam Exu, uma confusão se formou, pois não havia entendimento sobre se ele era culpado ou não, já que cada um via uma cor diferente do seu chapéu dependendo da posição que ocupava em relação a ele. O bode, envergonhado, admitiu o erro, e o rei aprendeu a lição de que mesmo ele não podia ver tudo o que acontecia ao seu redor. O mito termina assinalando que *até o sol, apesar de grande, pode ser obscurecido quando as nuvens passam entre ele e nossos olhos*, ou seja, cada grupo ou pessoa tem seu ponto de vista e a verdade, ainda que seja uma só, pode ter vários lados. (MAUPOIL 1943, p 190 *apud* SILVA, 2015, p.20-21).

1.4 EXU E POMBA GIRA EM SEUS MÚLTIPLOS ASPECTOS

O objetivo desse tópico é a caracterização de Exu e Pomba Gira e suas configurações no imaginário social e de seus adeptos. Tentaremos descrever as funções atribuídas a essas entidades, seu poder, as saudações, o simbolismo de cada um, a representação iconográfica⁵⁴, as oferendas, seus domínios, locais atribuídos, enfim algumas particularidades que pudermos encontrar.

⁵⁴ A iconografia trata de representações por meio de imagens e ícones. Essa área estuda a origem e a formação das imagens. A palavra iconografia vem do grego, onde “eikon” significa imagem e “graphia” significa escrita.

É necessário pontuar que será impossível descrever todos os atributos, porém, tentaremos desvendar um pouco desse mistério nos apoiando principalmente nas literaturas acadêmicas, nos depoimentos dos entrevistados e em algumas escritas que possuem linguagem informal sem sofisticações teóricas.

Como estamos iniciando as explanações, começamos esclarecendo como é a saudação para estas entidades.

Mojubá é a saudação para Exu (da cultura nagô), o mensageiro, o que comunica aos homens a vontade dos Orixás e, a estes, leva o pedido dos homens. Alguns dão o significado da palavra Mojubá como sendo “Apresentando meu humilde respeito”, no entanto, a palavra é comumente utilizada como um título, uma louvação que significa respeito e reconhecimento da grandeza e magnitude da entidade Exu. Alguns acham que Mojubá significa “REI” ou ainda que Mojubá seja uma saudação, como um cumprimento que se faz a quem se tem respeito, a palavra também é utilizada para dizer que a pessoa é respeitada, portanto também faz analogia com outra palavra: “grande”. Na Umbanda usamos esta saudação para Exu e Pomba Gira onde dizemos: Exu Mojubá ou Exu é Mojubá. Pode se entender por: “Exu eu te saúdo” ou “Exu é Grande, te reverencio” (Usado também para Pomba Gira). No dialeto Yorubá, podemos entender que Mojubá significa “meus respeitos”, sendo escrito da seguinte forma: Mo jubá = meus respeitos⁵⁵.

Silva (2015) traz a seguinte saudação *Laroiê Iná Iná Mojubá* (p.17). Laroiê no dicionário informal (2011) significa “saudação” feita a entidade Exu, tanto na Umbanda como no Candomblé. Trata-se de um *salve!* destinado exclusivamente para um ou mais Exus, seja ele feminino, masculino ou para uma falange inteira. Esta saudação também é utilizada na entrega de oferendas ou como pedido de proteção”. *Iná Iná Mojubá* significa: fogo, fogo, meus respeitos (SILVA, 2015, p.17).

Podemos dizer que Exu e Pomba Gira possuem, no imaginário de seus seguidores, toda e qualquer característica do ser humano: “eles foram feitos a imagem e semelhança do homem e da mulher”, diz uma de nossas entrevistadas⁵⁶.

Foi possível perceber que culturalmente são duas figuras que carregam aspectos censuráveis da psique humana, como se tivessem sido amaldiçoados com aquilo que reprimimos em nós: os complexos inconscientes. Encontramos em nossa sociedade pessoas com inclinações tanto para o bem quanto para o mal, portanto, Exu e Pomba Gira representam, arquetipicamente falando, valores inerentes aos da sociedade em que vivemos.

⁵⁵ Texto disponível em: <http://exuepombagiranaumbanda.blogspot.com.br/2012/02/o-que-significa-mojuba-e-laroi.html>.

⁵⁶ A.M, Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 02 05 2017

Ambivalentes por natureza, além de todos os aspectos negativos, ambos possuem a força, a vitalidade, a sabedoria e representam a liberdade.

Prandi descreve Exu cristianizado no diabo católico que ao ser visto nos terreiros, quando os médiuns estão em transe, “veste-se com capa preta e vermelha e leva na mão o tridente medieval do capeta, distorce mãos e pés imitando os cascos do diabo em forma de bode, dá as gargalhadas soturnas que se imagina próprias do senhor das trevas, bebe, fuma e fala palavrão” (PRANDI, 2001,p.54).

Para Negrão:

Exus, se incumbem de defender os pais e filhos de santo, e mesmo a clientela, contra os malefícios reais ou virtuais de seus concorrentes, desafetos e inimigos, (...) ligados à preservação da ordem, ao mesmo tempo que liberta a sexualidade, contrapõe-se às vigências culturais e políticas. (...) sua iconografia africana o representa com chifres, tridente de ferro e com falo evidente, além de ter no fogo o seu símbolo. [...] são vistos como espíritos de mortos, “eguns” ou “quiumbas”, que em vida foram assassinos, ladrões, etc. [...] tratam sobretudo do relacionamento sexual, arranjam namorados, amantes e esposos e fazem as “amarrações” de pessoas amadas, mesmo que casadas com outros. Aparecem nos terreiros rastejando, bebem pinga jogada no chão; se eretos têm o andar cambaleante e as mãos retorcidas como garras. São identificados com os cemitérios (um dos seus lugares prediletos ao lado das encruzilhadas), É evidente que as federações e intelectuais de umbanda tentaram extirpar os exus e suas mulheres das giras. Mas são muito raros os terreiros em que não estejam presentes, de alguma forma. Geralmente tem sua casa na entrada do terreiro, a “trunqueira”, onde são colocadas suas imagens e oferendas. (NEGRÃO, 1996, p. 82-87).

Pomba Gira é descrita por Isaia e Manoel (2012) como sendo representante “de medo e fascínio, desejo e repulsa” (p.180), assim como Exu, possui capacidade para o mal e para o bem, corporificando as mulheres sedutoras, provocantes e perigosas.

Vestidas com sedas e babados, adornadas com joias coloridas e armadas com punhais e línguas ferinas, entre goles de cidra, drinque Dreyer ou cachaça, entre palavrões e gargalhadas, as pombagiras conversam com seus clientes e negociam seus serviços em troca de pagamentos que as satisfaçam. (...) Na materialização dos espíritos e seus poderes nas estórias, as pombagiras são frequentemente associadas a acusações de criminalidade. Associada ao cemitério, à encruzilhada e à morte, elas são frequentemente descritas como espíritos “menos evoluídos” com capacidade ilimitada para o mal, mesmo quando executando trabalhos para o bem (trabalho significa a própria interferência mágica dos espíritos no dia a dia). Identificadas como prostituta, as pombagiras são caracterizadas por uma marcante sexualidade, pelo falar carregado de palavrões e referências ao corpo erotizado, e pelo gosto pela bebida e pela riqueza. (ISAIA E MANOEL, 2012, p. 180 - 181).

Com relação às roupas, quando os adeptos estão em transe com a Pomba Gira em suas práticas religiosas, vestem vestidos, saias e blusas nas cores vermelhas, pretas ou douradas. Em alguns terreiros não há essa caracterização, ficando todos os trabalhadores vestidos de branco⁵⁷.

Prandi (2001) esclarece que “a umbanda é uma religião de espíritos de humanos que um dia viveram na Terra, guias. Embora se reverenciem os orixás, são os guias que fazem os trabalhos mágicos, são eles os responsáveis pela dinâmica das celebrações rituais” (p.54).

Pudemos constatar que o trabalho mágico que estes dois guias realizam possui muito poder, Silva (2015) descreve que as giras dessas entidades ocorrem normalmente “por volta da meia-noite de segunda ou sexta feira” (p.60).

Poderosos, Exu e Pomba Gira trabalham e desfazem feitiços (ou demandas como seus adeptos dizem) e até recebem por isso:

Os exus e suas mulheres, as pombas giras, aceitam qualquer pedido de seus clientes, independentemente de preocupações de ordem moral, desde que pagos para isso – os famosos despachos, que incluem seus pratos prediletos: carne crua, galinha preta, bode e aguardente. (NEGRÃO, 1996, p. 83).

São entidades consideradas amorais, ou seja, nem boas, nem más, podendo realizar desde curas até trabalhos prejudiciais:

Entendo que são divididos os trabalhos de cada entidade. Cada entidade tem uma função, não que ela não possa transitar ou participar de outra vibração, mas ela está sempre naquele grupo para fazer um trabalho específico de sua vibração, vamos dizer assim. São entidades que trabalham na direita e na esquerda, entidades da direita e da esquerda não são inimigas. A direita, quero que entenda, age de uma forma mais elaborada para chegar a um ponto e a esquerda vai no ponto direto para resolver, não que a direita não resolva, mas faz um caminho diferente. A esquerda faz com um ponto mais direto mais concreto. Exu e Pomba Gira são guardiões da esquerda, eu diria que são como soldados e vamos dizer assim: não sei se a palavra anjo seria certa, mas eu diria que, além de soldados, tem alguns que são anjos, são pacíficos, mas são mais incisivos. Eles trabalham dessa maneira por escolha deles, sempre na luz, para resgatar espíritos perdidos⁵⁸.

Entendemos que direita e esquerda foi uma forma de delimitar o campo de atuação das entidades de Umbanda, talvez baseado nas comparações construídas

⁵⁷ Observação de campo realizada informalmente em alguns terreiros durante nossa pesquisa.

⁵⁸ J.R, Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 24 04 2017

pelo catolicismo entre santos e demônios. Assim, direita compreende orixás e guias como pretos (as) velhos (as), caboclos, crianças, etc. e a esquerda com Exus e Pombas Giras. (MALANDRINO, 2010; LIMA,1997).

Exu e Pomba Gira sofrem uma grande metamorfose em território brasileiro, seus símbolos fálicos são substituídos por tridentes, sua pele e cores avermelhadas simbolicamente representando a tonalidade do inferno (fogo), muitas vezes as patas e comidas de rituais relacionadas aos bodes, sendo este um dos símbolos satânicos na cultura Cristã, somado a isto, acrescentaram rabos e orelhas pontiagudas. Silva aponta que Exu e Pomba Gira são representados através de estátuas de gesso nos terreiros e que representam exatamente o imaginário descrito acima: “essas estátuas reproduzem no Brasil contemporâneo uma confluência entre as representações do diabo presentes nas gravuras europeias da Idade Média e a visão europeia do Exu africano que foi elaborada desde a época do contato e atravessou o Atlântico em direção à America” (SILVA, 2015, p.59).

É importante recordar que as formas de culto aos Orixás, ou qualquer outra maneira que fugisse dos conceitos cristãos ditados na época, eram consideradas pagãs, porém, parece que o verdadeiro calcanhar de Aquiles dos cultos africanos foi Exu e Pomba Gira, eram eles que feriam as suscetibilidade alheias, quebravam hábitos e costumes, introduziam a instabilidade e, como diz Silva (2015) representavam os “personagens da desordem” (p. 208).

Exu e Pomba Gira são importantes nos terreiros de Umbanda, possuem posição de destaque que, embora muitas vezes negativas, os colocam em condição de liminaridade e de diferença, talvez seja isso que os façam misteriosos e imprevisíveis. Por serem guias fronteirços, representantes da ambiguidade e viverem sempre no limiar é que, possivelmente, despertam nas pessoas tanto medo como admiração e respeito.

Nunca sabemos o que vão fazer, nós não sabemos o que vão falar, ou o que vão pedir, às vezes temos medo porque não sabemos se o que fizemos é bom ou não para eles, eu sempre levo bronca, não é bronca, ao mesmo tempo é carinho. Eu sei que eles querem o meu bem, um dia um exu me disse: se eu precisar quebrar sua perna eu faço, melhor eu do que um inimigo que quer te prejudicar. Eu sei que não vai “quebrar minha perna”, é jeito de falar, mas que não vai deixar eu fazer não vai, é nisso que acredito.⁵⁹

⁵⁹ A.M, Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 02 05 2017

Como já descrevemos a Umbanda surgiu de um movimento dialético e ambíguo, fronteira por natureza, possui esses legítimos representantes, os quais servem como mensageiros entre o ser humano e os Orixás, guardam os mistérios “sobre os destinos dos homens, mulheres e crianças e sobre os caminhos de cada um na luta cotidiana contra os infortúnios que a todo momento ameaça cada um de nós” (PRANDI, 2001, p.17):

Os Exus e pombagiras, geralmente denominados na umbanda “povos de rua”, são utilizados como agentes mágicos de atuação em diversos assuntos do mundo material: dinheiro, relacionamentos, negócios de qualquer natureza, vinganças, trabalhos de ódio, saúde, prosperidade, etc. Esses “povos de rua”, no caso da umbanda, são espíritos (egun) que já estiveram encarnados e que, quando vivos, eram marginalizados e segregados pela sociedade abastada, mas que transitavam com facilidade na boemia e em seus meandros, onde entraram em contato com a essência de muitas pessoas e diversos estilos de vida. Seria justamente por conhecer as falhas humanas, seus vícios e virtudes é que quando falecidos, esses espíritos se juntam às “correntes” de Exu. Em suas relações com os orixás dentro da umbanda, os Exus são tidos como Guardiões de seus mistérios, as vezes confundidos com ‘escravo’ dos orixás e dos guias espirituais (pretos-velhos, caboclos, etc.) e funcionariam como verdadeiros soldados protetores do terreiro e das pessoas a ele ligados. Na umbanda, os Exus estarão sempre a esquerda, contrapondo a outra face da moeda: as correntes⁶⁰ de direita. Onde as de direita comandam as falanges e desmancham trabalhos maléficos e os de esquerda podem tanto fazer trabalhos maléficos, quanto desmanchá-los. (ALVARENGA, 2006, p. 45).

Exu e Pomba Gira no imaginário de seus seguidores representam a liberdade, força, virilidade, beleza, sensualidade configurando figuras de sedução, de espíritos investidos com imagens de perigo, tentação e desejo. Importante destacar que também são trabalhadores incansáveis “mensageiros do além, guardiões dos segredos humanos”⁶¹.

Exposta algumas características, faremos um quadro para destacar semelhanças e diferenças de cada um. Tomaremos como base nossas leituras e os depoimentos dos entrevistados, lembrando que será impossível abarcar as inúmeras particularidades dessas entidades.

⁶⁰ Representam uma categoria de espíritos que trabalham em uma vibração específica e que obedecem a um mesmo líder espiritual.

⁶¹ A.M, Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 17 05 2017

CATEGORIAS	EXU	POMBA GIRA
ÁREA DE ATUAÇÃO FUNÇÃO ATRIBUÍDA	Proteção, abrir ou fechar caminhos, dificuldades financeiras, negócios de qualquer natureza, relacionamentos, vinganças, trabalhos de cura, saúde. Desfazem ou fazem trabalhos prejudiciais, descarregam energias negativas, morte.	Proteção, amor, esperança, instintos sexuais, prazer, harmonia no amor, dificuldades financeiras, negócios relacionamentos, trabalhos de vinganças, amarrações de cura, saúde, prosperidade, vida, liberdade.
COR	Preto e Vermelho simbolizando o positivo e negativo com relação às polaridades de equilíbrio.	Principalmente vermelho e preto. Algumas incluem a cor dourada ou roupas coloridas e estampadas, dependendo da linha de trabalho.
ESTEREÓTIPO	Marginalizado, comparado ao demônio cristão. Caráter ambivalente, bom e mau. Inteligente, viril, associado a sexualidade e fertilidade. Invertem e quebram regras	Prostituta, caracterizada por uma marcante sexualidade, sedutoras, provocantes e perigosas. Gosto pela bebida e pela riqueza. Poder de sedução, persuasão, estimuladoras da vida e do prazer em todos os sentidos, espontaneidade, fertilidade, sensualidade,
ESPAÇO MÍSTICO	Cemitério, catacumba, encruzilhada em X, na entrada dos terreiros e na porteira, matas e locais de passagem. Lodo, lama, sombra, madrugada, alvorada.	Cemitério, encruzilhada em Y, na entrada dos terreiros e na porteira, matas e locais de passagem.
OFERENDA/ COMIDA/ FERRAMENTAS	Galinha preta, bode, fígado e coração de animais, pinga, whisky, conhaque, vinho. Badê, pimenta, farofa, charuto. Vela preta, preta e vermelha, branca. Tridente de 3 pontas, cadeados, chaves, cetro em forma de lança, moeda.	Galinha vermelha, cabra, cigarro champagne, cigarrilha, bebidas, velas vermelhas e brancas, doces, vinho, licor de anis, champanhe, mel, flores, mas preferem as rosas vermelhas, pois representam paixão. Joias douradas, batons, perfumes, espelhos e cosméticos. Moeda
REPRESENTAÇÃO/ PODER	Medo, Liberdade, força, virilidade, vitalidade, defesa, ordem, sabedoria, questionadores. Poder vitalizador, equilibrador, neutro, realização	Beleza, sensualidade, perigo, tentação, desejo, medo, fascínio, repulsa, vitalidade, sabedoria e amor. Símbolo de uma força feminina livre e selvagem.
ICONOGRAFIA UMBANDA	 <p>Fonte: http://2.bp.blogspot.com/-Z3zlkU7iZG8/UdXCAYhvBMI/AAAAAAAAAAmU/UWTNOyHEHuQ/s596/Exu_Caveira.jpg</p>	 <p>Fonte: http://rainhadagira.blogspot.com.br/2014/02/</p>

<p>ICONOGRAFIA YORUBÁ</p>	 <p>Fonte: https://br.pinterest.com/pin/460774605603290173/</p>	 <p>Fonte: https://www.pinterest.se/pin/530298924850430090/</p>
<p>SÍMBOLO</p>		
<p>SAUDAÇÃO</p>	<p>Exu Mojubá! Exu é Mojubá! e Laroiê Exu. Pode se entender por: “Exu eu te saúdo” ou “Exu é Grande, te reverencio”.</p>	<p>Laroiê! Pomba Gira é Mojubá! Pomba Gira Mojubá!</p>
<p>VESTIMENTA</p>	<p>Cartola, capas e bengalas.</p>	<p>Vestidos e saias com sedas e babados, adornadas com joias coloridas.</p>

Quadro 1: Exu e Pomba Gira

Esta subdivisão foi uma maneira de descrever características básicas dessas duas entidades que caminham unidas no imaginário popular, no entanto, acreditamos ser necessário pormenorizar algumas questões separadamente, o que será feito a seguir.

1.5 A CONTROVERSA FIGURA DE EXU

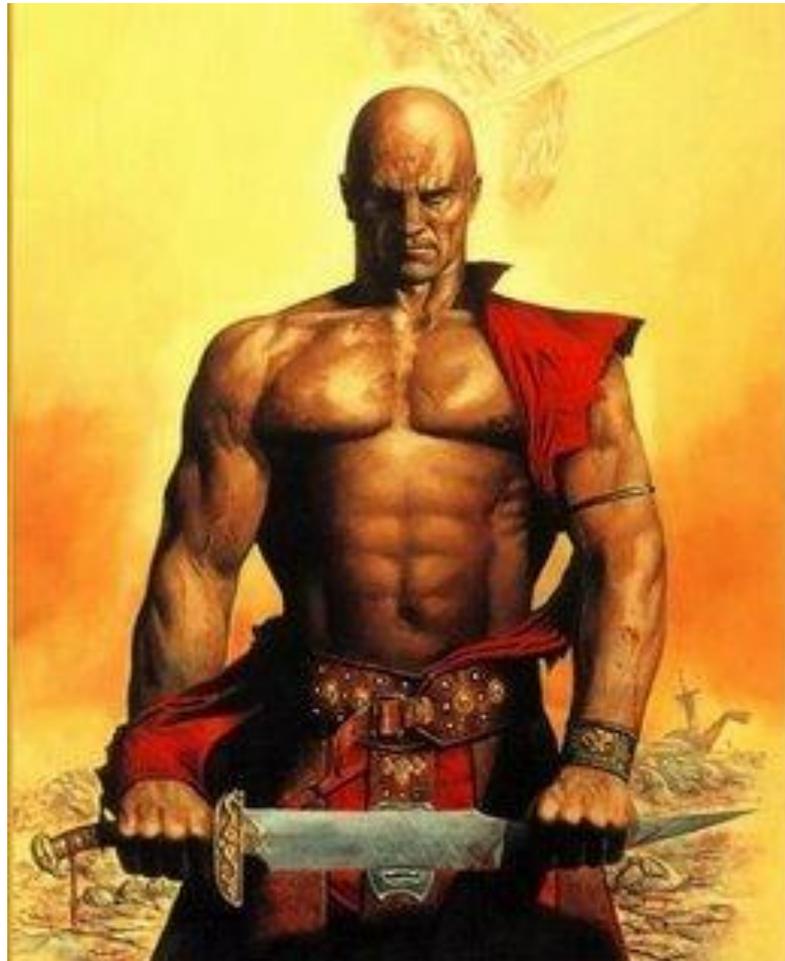


Figura 5 EXU

Exu come tudo que a boca come, bebe cachaça, é um cavalheiro andante e um menino reinador. Gosta de balbúrdia, senhor dos caminhos, mensageiro dos deuses, correio dos orixás, um capeta. Por tudo isso sincretizaram-no com o diabo; em verdade ele é apenas o orixá em movimento, amigo de um bafafá, de uma confusão, mas, no fundo, excelente pessoa. De certa maneira é o Não onde só existe o Sim; o Contra em meio do a Favor; o intrépido e o invencível. Toda festa de terreiro começa com o padê de Exu, para que ele não venha causar perturbação. (Jorge Amado)⁶²

É necessário falar de Exu mesclando nossa escrita entre duas religiões de matrizes africanas: Candomblé e Umbanda. Nessa trajetória nos apoiaremos em Verger (2012), Prandi (2001), Silva (2005, 2015) e algumas literaturas complementares.

⁶² Texto disponível em: < http://www.jorgeamado.org.br/?page_id=53 >.

Não é nossa intenção emitir um juízo de valor baseado em um sistema de crença específico, apenas buscamos referenciais em outras religiões a título de comparação. Nosso objetivo é compreender o quanto as características indicadas como sendo de Exu dialogam com os atributos próprios dos seres humanos. Exemplo disso é como ele transita no imaginário brasileiro possuindo aspectos sombrios, conflitantes e perigosos, mais uma vez sendo esquecidos os potenciais que nele existem:

Este fascinante personagem percorreu intrincados caminhos desde sua saída da África. Foi constantemente relacionado à figura do Diabo, a única entidade dúbia e perigosa do pensamento cristão (...) embora todos os orixás, originalmente sejam figuras dialéticas, Exu foi o único que permaneceu, principalmente na Umbanda, como divindade essencialmente dialética (...) tornou-se o Grande Excluído, a Sombra por excelência e em decorrência do confronto de duas cosmovisões tão diferentes – a africana e a cristã – Exu acabou por incorporar toda a sombra do homem branco, mas representa também a esperança de que possamos, um dia, articularmos todas as nossas facetas: desde as mais sombrias às mais luminosas, ou seja, alcançarmos nossa individuação⁶³. (PASSOS, 1999, p 7).

Exu, foi acusado, condenado, sentenciado e classificado como Lúcifer, o anjo caído, a própria representação Africana de Satanás, assim:

Ele nos remete a própria perda dos elos da vida social dos africanos e de seus descendentes, ocasionada pelo regime escravocata (desterritorialização, desumanização, sevícia, violência, etc.). Por outro lado, como agente da ordem, possibilita a rearticulação do mundo pela inversão, cooptação, resistência, jocosidade, criatividade, sedução, enfim, pelos atributos relacionados aos seres que habitam as margens do mundo social e sobrenatural. Exu é aquele que, como diz o povo de santo, em o poder de fazer o acerto virar erro e o erro virar acerto, pois traz em si o poder de realização, é o guardião da casa do futuro, do axé, da energia vital que está presente em todos nós e em todas as coisas da natureza. (SILVA, 2015, p. 208).

Sabemos que há distinções entre o *Orixá Exu* – caracterizado como sendo do candomblé e o *Exu egun* – como da Umbanda. Segundo Alvarenga (2006) mata-se a divindade Exu e num processo de “morte natural”, Exu se transforma em *egun*, um espírito de morto, a importância e função são sistematicamente modificadas.

Para Lima (1997) “Orixá designa a natureza *no* espírito e eguns os espíritos da humanidade e que de modo algum devemos confundir Orixá com *egum* – termo que mais se aproxima da noção kardecista de espírito” (p.180).

⁶³ O conceito de *sombra* formulado na Psicologia Analítica encontra em Exu um excelente exemplo. Não nos deteremos como ele é visto na Umbanda e Candomblé ou como se transformou pela influência Kardecista, as obras indicadas são mais apropriadas para sanar possíveis dúvidas.

Por opção, passaremos a chamar Exu que se manifesta na Umbanda como *mensageiro ou guia*, já que ele “é o mensageiro dos Orixás que nada podem fazer sem ele” (VERGER, 2012, p. 119).

Prandi descreve o seguinte mito sobre Exu:

Conta o mito que Exu foi aconselhado a ouvir do povo todas as histórias que falassem dos dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, assim como por animais e outros seres que dividem a Terra com os homens. Histórias que falassem da ventura e do sofrimento, das lutas vencidas e perdidas, das glórias alcançadas e dos insucessos sofridos, das dificuldades na luta pela manutenção da saúde contra os ataques da doença e da morte. Todas as narrativas a respeito dos fatos do cotidiano, por menos importantes que pudessem parecer, tinham que ser devidamente consideradas. Exu deveria estar atento também aos relatos sobre as providências tomadas e as oferendas feitas aos deuses para se chegar a um final feliz em cada desafio enfrentado. (...) Exu juntou um número incontável de histórias. Realizada essa pacientíssima missão, o orixá mensageiro tinha diante de si todo o conhecimento necessário para o desvendamento dos mistérios sobre a origem e o governo do mundo dos homens e da natureza, sobre o desenrolar do destino dos homens, mulheres e crianças e sobre os caminhos de cada um na luta cotidiana contra os infortúnios que a todo momento ameaçam cada um de nós, ou seja, a pobreza, a perda dos bens materiais e de posições sociais, a derrota em face do adversário traiçoeiro, a infertilidade, a doença, a morte. Conta-se que todo esse saber foi dado a um adivinho de nome Orunmilá, Também chamado de Ifá, que o transmitiu aos seus seguidores, os sacerdotes do oráculo de Ifá, que são chamados babalaôs ou pais do segredo. (...) Exu é o mensageiro responsável pela comunicação entre Orunmilá, o deus do oráculo, e o mundo dos homens e das mulheres. (PRANDI, 2001, p.17-18).

Pensando pelo viés psíquico, é possível que Exu traga para a Umbanda a característica de psicopompo⁶⁴ – que na Psicologia Analítica seria o guia das transformações psíquicas, a mesma função do arquétipo feminino e masculino (*Anima e Animus*) que representam uma instância superior que não podem ser integrados sem o auxílio de um mensageiro. Na realidade umbandista seria o guia, nesse caso Exu, “que durante o transe, irrompe do inconsciente, apossando-se da consciência do médium” (LIMA, 199, p. 27).

Ainda considerando a questão psíquica e a função dos Orixás e Guias na Umbanda, citamos as seguintes palavras de Malandrino:

⁶⁴ *Psicopompo*: palavra que tem origem no grego psychopompós, junção de psyché (alma) e pompós (guia), designa um ente cuja função é guiar ou conduzir a percepção de um ser humano entre dois ou mais eventos significantes. Guia interior, o psicopompo pode ser de natureza humana, (Ariadne) ou espiritual (Hermes, Daimon). Arquétipo presente na maioria dos registros mitológicos, sonhos, filmes e contos populares, surge espontaneamente e assume a tarefa de revelar um símbolo ou sentido orientador, necessário para a continuidade da trajetória individual de quem o encontra. Segundo o Dicionário Crítico de Análise Junguiana: a figura que guia a alma em ocasiões de iniciação e transição, mensageiro dos deuses que acompanhava as almas dos mortos, sendo capaz de transitar entre as polaridades (não somente a morte e a vida, mas também à noite e o dia, o céu e a terra).

Os orixás são mitos que falam sobre a criação do mundo natural, enquanto que os guias falam da criação de determinado mundo cultural, mais propriamente psicológico e social. Os orixás se enraízam numa área mais arcaica do psiquismo e da história do mundo físico, já que são definidos como forças da natureza, o que torna possível imaginá-los como arquétipos do inconsciente coletivo em decorrência da experiência humana com o mundo material. Os guias pertencem às lembranças históricas relativas às experiências vividas nas origens da sociedade brasileira. De qualquer forma, os guias se identificam com os orixás e possuem uma ligação com eles (MALANDRINO, 2006a, p.113).

Se os guias pertencem às lembranças históricas relativas às experiências vividas nas origens da sociedade brasileira, podemos pensar que a situação colonial que viveram os negros e sua situação na dinâmica social da época poderia ser expressada por Exu, pois ele “expressaria as contradições individuais e sociais e os meios mágicos de superação destas contradições sendo uma divindade compreendida não apenas como paradigma do sincretismo afro-brasileiro, mas também como o herói *Trickster*⁶⁵ componente da cultura brasileira” (TRINDADE, 1981, p. 131).

Encontramos muitos nomes e designações para Exu: Mensageiro, Guia, Orixá, Senhor, Guardião, Compadre, Companheiro, Pai. Alguns relacionados ao candomblé: Legbá ou Elegbará, Bará ou Ibará, Alaketu, Agbô, Odara, Akessan, Lalu, Ijelu (aquele que rege o nascimento e o crescimento de tudo o que existe), Ibarabo, Yangi, Baraketu (guardião das porteiras), Lonan (guardião dos caminhos) outros à Umbanda: Exu Caveira (guardião da porta do cemitério), Exu Porteira (guardião e protetor das forças negativas vindas de foras), Exu das 7 encruzilhadas (guardião dos múltiplos caminhos) e muitos outros. (VERGER, 2012; PRANDI, 2001; SILVA, 2005 e 2015).

Seus diversos nomes encerram aspectos misteriosos e contraditórios. Que segundo Verger (2012) “múltiplos como suas características”:

⁶⁵ *Trickster*: O Exu, marginalizado ou idolatrado, gera temor e fascínio ao ser personificado tanto em terreiros de prática religiosa afro-brasileira quanto nos “terreiros” psíquicos de indivíduos não praticantes. Embora personifique o Diabo (conforme diz a Igreja Católica) ou uma miríade de demônios para o senso comum, no entendimento da psicologia analítica, o Exu pode ser interpretado como uma manifestação imagética do arquétipo do *Trickster*. Quando um conteúdo inconsciente é substituído por uma imagem projetada que gera terror como o Exu, deixa de exercer sua função de formação da consciência, revelando uma tendência à regressão a conteúdos mais arcaicos e gera uma projeção religiosa que leva seu emissor à ilusão de que o mal vem do exterior. A conscientização da projeção sombria permite a transcendência, a aceitação de potências arquetípicas interiores desconhecidas e sua regulação, revelando um potencial oculto construtivo e não mais sombrio e amedrontador (DE ALMEIDA GABANI e SERBENA, 2015, p. 52).

Esu é guardião dos templos, das casas e das cidades. É cólera dos *Orisa* e das pessoas. Tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente. *Esu* gosta de desencadear brigas, dissensões e mal entendidos, se excita e atíça os maus instintos, tem igualmente seu lado bom e, nisso, *Esu* revela-se e, talvez, seja o mais humano dos *Orisa*, nem completamente bom, nem completamente mau. Trabalha tanto para o bem, como para o mal, é o fiel mensageiro daqueles que o enviam e que lhe fazem oferendas. Ele tem a qualidade de seus defeitos, é dinâmico e jovial. Foi ele que revelou a arte de adivinhação aos humanos (VERGER, 2012, p. 119-122)

Pudemos perceber há diversas concepções com relação a Exu e isso dificulta caracterizá-lo, nosso propósito não é encontrar uma “verdade”, isso é impossível, o intuito é oferecer subsídios para que o leitor (a) possa se familiarizar com as denominações mais conhecidas entre as religiões africanas, para que possamos compreender suas diversas facetas e como isso influencia na psique do ser humano.

Concordamos com Alvarenga (2006) que a significação de Exu é “complexa, dependendo de sua origem e em qual religião se manifesta, tem caráter de divindade, mensageiro, protetor, escravo de outras divindades, demônio, espírito inferior e imperfeito” (p.44).

Reverenciado por muitos e temido por outros, carrega em sua história a esperança para a solução de inúmeros problemas e o estigma de fazer o mal para aqueles que atravessam seu caminho, principalmente de seus protegidos.

Falaremos brevemente sobre sua origem, pois isso já foi realizado por alguns pesquisadores como Prandi (2001); Silva (2015), entre tantos outros.

Verger (2012) pontua que seu lugar de origem é impreciso e que a origem dessa precedência baseia-se, em princípio, em diversas lendas (p. 122):

Esu era um dos membros de uma família dos *Orisa*, mas ele se comportava mal. O rei da África pede a família pra afastá-lo. *Esu* vai embora. Ocorrem festas e são feitas oferendas aos *Orisa*, salvo a *Esu*, esquecido por todos. Com frequência ele aparece nos dias de festa, mas ninguém o reconhece. Sob a influência de *Esu*, as festas sempre terminam em horrível tumulto. O rei apela para os *babalorisa* responsáveis pelo culto e lhes diz que eles só poderão continuar a celebrá-lo se esses escândalos repetidos cessarem. Os *babalorisa* vão consultar um adivinho que os informa de que, para restabelecer a calma nas cerimônias, é preciso fazer sacrifícios a *Esu* antes de fazê-los a qualquer outro (VERGER, 2012, p.123).

Talvez seja por isso que, antes do início dos trabalhos, seus adeptos fazem primeiro as oferendas a Exu ou como diz uma entrevistada: “a firmeza de Exu e Pomba Gira em primeiro lugar”⁶⁶.

Ainda sobre a origem de Exu, encontramos em Ribas um texto intitulado *Exu da Libertação*, nele encontra-se um mito contido nos *Itan-Ifé* – narrativas, mitos, rezas e cantigas imemoriais, passadas de geração a geração – que diz assim:

Dois *Itan*, em especial, nos contam sobre Exu. O primeiro narra que, no princípio dos tempos, nada existia além do ar. *Olorum* era uma massa infinita de ar que, quando começou a se movimentar, lentamente, a respirar, levou uma parte do ar a se transformar em massa de água, originando *Orisanla*, o grande orixá *funfun*. O ar e a água moveram-se conjuntamente e uma parte transformou-se em lama. Dessa lama originou-se uma bolha, a primeira matéria dotada de forma, um rochedo avermelhado e lamacento. *Olorum* admirou essa forma e soprou sobre ela, insuflando-lhe seu hálito e dando-lhe vida. Essa forma, a primeira dotada de existência individual, um rochedo de lacterita, era Exu – *Exu Yangi*. Por esse *Itan* depreende-se que Exu é o primeiro nascido, o primogênito do Universo. É também assim o terceiro elemento, aquele nascido da interação entre ar e água e, assim, *Orumilá*, em um *Itan* do *Odu Otura Meji* que fala da vinda de *Ori* para a terra, chama Exu de a terceira pessoa. O segundo *Itan*, este do *Odu Ogbe Owonrin*, relata a multiplicação do infinito de *Exu Yangi* por ação de *Orumilá*, em um processo que permitiu que Exu povoasse todo o Universo e definiu-lhe condições para exercer o papel de Inspetor-Geral. Ao mesmo tempo, conforme o *Itan* também relata, esse processo gerou o contrato entre *Orumilá* e *Exu* que define para este o papel de “executor” dos projetos e “controlador” dos destinos, aquele que garante o cumprimento das prescrições de *Ifa/Orumilá*. *Yangi* é chamado pelos iorubás *Exu Yangi* – Oba Baba Esu, ou seja, Exu Yangi, Rei e Pai de todos os Exu. (...) O *Itan* relata que *Olodumaré* criou Exu como um *ebora* (divindade criada) muito especial, que Exu tem que existir com tudo e fazer frente a cada pessoa e a cada orixá. Esse *Itan*, além de nos trazer a ideia da individualização e consequente especialização de Exu junto a terra, em particular, e à Criação, no sentido mais geral, nos remete a um trecho de um *Itan do Odu Otura Meji* que diz: “Exu disse que quem tiver prosperidade na terra tem que separar a parte de Exu; que quem quiser procriar na terra não pode deixar Exu para trás; que quem quiser prosperidade na terra não pode deixar Exu para trás. Exu pergunta a *Ori* se ele não sabe que Exu é o mensageiro de Deus”. Se falamos que Exu é o “controlador dos destinos”, imediatamente somos remetidos ao fato de que Exu é, assim, o “controlador dos caminhos” e lembramos a associação que se faz de Exu e as encruzilhadas, representação por excelência da multiplicidade de caminhos e da geração e da imposição de alternativas e possibilidades. Destino e encruzilhadas estão, sem dúvida, intimamente ligados. Como Inspetor-Geral de *Olodumaré*, ao mesmo tempo que está em todos os lugares e em todas as formas criadas,. (RIBAS, 1997, p. 27-28).

Lendo o primeiro mito percebemos o estereótipo de homem marginal, sempre propenso a desviar do caminho os seres humanos, a propagar a desordem e insuflar o mal, o segundo desfaz essa concepção, nele encontramos as seguintes

⁶⁶ A.M Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 02 05 2017.

designações sobre Exu: executor de projetos, mensageiro do ser supremo⁶⁷, criador do universo, controlador dos destinos, dos caminhos e das encruzilhadas de “onde assiste e acompanha todas as escolhas feitas pelos homens na sua caminhada pela vida” (RIBAS, 1997, p.28).

Na tradição africana Exu é considerado Orixá sendo, segundo Alvarenga (2006) o “princípio dinâmico que permeia tudo, aquele que permite as passagens (inclusive entre a terra e o além), que permite as trocas simbólicas, que leva e traz as comunicações, pois sem ele não há candomblé” (p. 44-45), na Umbanda ele se transforma em egum, só surgem depois dos trabalhos, muitas vezes ainda são considerados diabólicos e associados ao mal, porém, surgem como representantes da força, vitalidade e determinação.

Alguns umbandistas o consideram Orixá na Umbanda, em determinados momentos chamando de divindade em outros até de pai. Transcreveremos abaixo trecho de uma entrevista que fala sobre a ambiguidade, a neutralidade, o bem e o mal que permeia o universo que designa Exu:

Exu é um pai maravilhoso, único, gerado por Deus. Atua em todos os campos da criação, com sua vibração, com seu mistério, ampara tudo e todos. Exu enquanto divindade maior vitaliza todo o Universo, desde o macro até o micro, a natureza interna e externa dos seres. Ele vitaliza em nosso intimo sentimentos virtuosos, que nos fazem ter forças para vivenciar nosso destino, nos dando alegria, vitaliza o que é virtuoso e positivo e desvitaliza o que é negativo e vicioso, ódio, mágoa, ganância e vaidade. Exu é mais próximo de nós, os defeitos estão em nós, não na divindade, ele auxilia em nossa evolução. (OLIVEIRA e GOMES, 2016).

Corroborando essa ideia Passos (1999) explica que Exu perpassa todos os espaços do Universo “dividindo-se, assumindo as mais variadas formas, conservando, porém sua essência (...) vai do macro ao micro sem que suas posições sejam necessariamente antagônicas e excludentes” (p.136).

Presumimos que, conforme essa afirmação, Exu se transfigura de calcanhar de Aquiles para as sandálias de asas de Hermes, pois assim como ele, Exu é o companheiro dos seres humanos, guardião dos caminhos, senhor das encruzilhadas, o mensageiro e interprete da vontade dos deuses e como diz Oliveira e Gomes (2016) “o arquétipo de liberdade e movimento que desconstrói a visão turva da humanidade perante a um mistério divino e amparador da vida”

⁶⁷ Olodumare ou Olorum: ser supremo (cf. PRANDI, 2001, p.20).

Ribas demonstra que somente Exu poderia suportar, assim como os negros, inúmeras condições adversas em sua posição subalterna:

Que orixá, por sua dimensão cosmogônica, pelas suas características de princípio dinâmico associado à Criação, a *Olodumaré* e a todas as coisas, poderia servir de base à grande resistência que se fazia necessária frente à dominação, seja física, seja cultural e religiosa, que a escravidão impunha, do branco sobre o negro? Que orixá, mais que Exu, podia garantir a sobrevivência da identidade e da cosmovisão negras na América europeizada e cristianizada? Quem, senão Exu, para lembrar ao dominado o pacto estabelecido por Deus, *Olodumaré*, com a Sua Criação, aí incluído o grupo humano, do qual, naquele momento, os africanos se achavam aviltados pela escravidão e pela barbárie branca? Quem, senão Exu, para lembrar ao branco dominador, teólogo do racismo, do preconceito e da discriminação, sua culpa perante o seu próprio Deus e a sua alma? Era preciso aviltar, prostituir, degradar completamente Exu. Era preciso reduzi-lo em suas dimensões no Universo. Era preciso colocá-lo em confronto com Deus (*católico*) e com os homens. Era necessário inseri-lo em uma visão maniqueísta, de contrários, de oposição entre bem e mal. Era importante destituí-lo da capacidade de zelo e guarda sobre os dominados, instrumento possível de resistência e luta. Era fundamental obscurecer seu papel dialético, seu princípio dinâmico e vitalizador da Criação, negar-lhe propósito e fundamento na ação divina. Ora, sabe-se que *Olodumaré* derrama continuamente sobre a Sua Obra o axé que garante permanência e realização e que Exu é o guardião e transportador desse elemento essencial aos processos de individuação no sistema e para a personalização do homem. (...) Assim acredito que a degradação da imagem de Exu foi a grande estratégia de dominação branca no encontro promovido pelo fenômeno da escravidão africana. (RIBAS, 1997, p. 29-30).

Na árdua e antiga luta pela liberdade do povo negro, sempre houve projeção sobre Exu, ele foi (e muitas vezes ainda é) aquele que personificou o mal da humanidade. Sendo o Orixá senhor dos caminhos trouxe seus seguidores pelas encruzilhadas do destino. “A ambiguidade dessa divindade implica em sua condição liminar que lhe confere o seu perigo e poder. Essa ambiguidade de Exu, como símbolo de forças negativas (ofensivas e destruidoras) e ao mesmo tempo positivas (defensivas e protetoras), traduz os conflitos humanos e a busca do equilíbrio nas oposições” (TRINDADE, 1981, p. 132).

Em nossas entrevistas pudemos perceber que, para seus adeptos, Exu é uma figura muito importante que transita pelas fronteiras do ser, dono das entradas e passagens, guardião dos caminhos e das encruzilhadas e que também pode trabalhar tanto na direita como na esquerda:

Eles têm um acesso diferente, é como se tivesse dimensões de energias diferentes é quando essa energia mais densa ou mais negativa, ou paralisadora daquele indivíduo necessita da presença de Exu e Pomba Gira. Eles estão mais próximos de nossa energia e tem acesso a essas

fronteiras. Quando tem um preto ou preta velha trabalhando e tem uma energia atravessando e atrapalhando a evolução daquele individuo, eles trabalham cruzado, acho que é assim que se fala, eles ajudam o tempo inteiro outras linhas. Acredito que eles têm uma autorização de captar estas energias mais densas por causa do histórico de vida que tiveram. Exu é senhor dos caminhos, um guardião que nos protege.⁶⁸.

Os trabalhos que são realizados com Exu ocorrem de duas formas: os médiuns “recebem” ou “incorporam” os Exus nas giras e estes trabalham atendendo os consulentes ou os trabalhos são através dos “pontos firmados e oferendas, em que eles atuam invisivelmente, sem a necessidade de incorporação, se Exu ficar bravo ou ficar de costas para o terreiro esse não prospera e os trabalhos não saem a contento”⁶⁹.

Para Silva (2015) o trabalho é algo essencial na Umbanda, pois é sua missão “trabalhar preferencialmente por meio do transe mediúnico que ocorre nas giras, em prol do progresso espiritual dos vivos (médiuns e o público consulente) e dos mortos (espíritos desencarnados). Trabalho de um lado, caridade de outro” (p.58). Esse seria o caminho da evolução de todos os envolvidos, incluindo Exu que são protagonistas dentro desse sistema.

Exu pra mim é caminho, é abertura de caminho mesmo, abertura de espaço em que a gente vive hoje. Eu sei que não ando sozinha, que se mais adiante eu tiver que errar, eu vou errar, mas vai ter alguém que vai me dar a mão e dizer: filha, você está errando, isso não será bom nem para você e nem para quem está ao seu lado, então anda no caminho certo que eu te ajudarei. Eles são meus guardiões, é o que dá ao assistido a força, digamos assim. Está para cumprir a Lei do Karma, desfaz as energias ruins, nos descarrega, traz informações construtivas para que a gente compreenda que aqui se faz aqui se paga, trabalha com nosso mental, não estão aqui para passar a mão na nossa cabeça, o que ele falar é aquilo, então a gente tem que seguir nosso caminho diante da lei maior e das leis divinas e eles estão aqui para fazer cumprir a lei, mostrar para nós um caminho pelo menos para eu reconhecer que há um caminho. Seu trabalho é essencial para nós umbandistas⁷⁰.

Foi possível perceber, diante de nossas leituras que Exu foi “construído” no imaginário da seguinte forma: Exu é o Orixá da comunicação, o Guardião das casas, dos terreiros e do axé, é o que provoca o movimento, que deve receber as oferendas em primeiro lugar a fim de assegurar que tudo corra bem e de garantir que sua função de mensageiro entre o mundo espiritual e o mundo material seja

⁶⁸ E.D Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 09 05 2017.

⁶⁹ I.S.G. Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 30 05 2017.

⁷⁰ I.S.G. Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 30 05 2017.

plenamente realizada. É o que provoca os ânimos, o que representa a força, virilidade, astúcia e sensualidade.

No imaginário umbandista, e porque não dizer popular, há uma dualidade que o representa: Exu possui uma porção positiva e negativa – assim como o próprio ser humano. Tem capacidade de fazer os opostos acontecerem – transforma um equívoco em uma escolha certa e um acerto em algo errado. Faz o bem ou o mal, possui o princípio masculino e feminino e trabalha na direita ou na esquerda.

Esse último aspecto nos chamou a atenção, pois surgiu em todas as entrevistas realizadas e na maioria dos livros e artigos que pesquisamos: a questão de trabalhar na direita e na esquerda.

Chevalier e Gheerbrant (2012) descrevem que o tempo é frequentemente simbolizado pela roda que “com seu movimento giratório descreve o ciclo da vida cujo centro é considerado o aspecto móvel do ser, o eixo que torna possível o movimento dos seres, todo movimento toma forma circular, entre um começo e um fim” (p.876-877). Assim é o relógio com seus ponteiros movimentando-se para a direita, seguindo para baixo e para a esquerda seguindo para cima, simbolicamente o sentido positivo e negativo.

Conforme nossa pesquisa, e de acordo com os entrevistados, Exu trabalha com o ciclo da vida, com a essência do ser, desfaz demandas, decanta e esgota as energias, equilibra a Lei do Karma, trabalha com o mental do ser humano, descarregando tudo que não está de acordo com a lei. Portanto, ele trabalha com energias que foram concebidas no passado e esgota essa força que está atuando no presente para que o futuro seja mais equilibrado.

Dessa maneira, em uma possível hipótese a ser estudada futuramente, Exu trabalha tanto na direita (sentido horário) e esquerda (sentido anti-horário) com o intuito de conscientizar seus seguidores da existência dessas energias, eliminar a ilusão humana de escapar das consequências de seus atos e promover transformações para restaurar o equilíbrio. Sendo assim, se Exu é o guardião dos caminhos, das porteiras, das encruzilhadas, talvez agora possa ser chamado Exu Guardião do Tempo.

Exu preside, segundo seus mitos, o destino humano, ao mesmo tempo que introduz o acaso e a sorte na existência humana. Rompe os modelos conformistas do universo cósmico e social ao trazer consigo a desordem e a possibilidade de mudanças. Nesse sentido, Exu na concepção africana, é a

expressão de um simbolismo, que encontra seu significado não apenas na estrutura do imaginário, como na do real. (TRINDADE, 1981, p. 131).

Poderíamos continuar a descrever esta entidade de inúmeras maneiras. É impossível colocarmos todos os nomes, qualidades e características associadas à figura de Exu. Em nossas leituras pudemos identificar que há inúmeras descrições e talvez surjam mais.

A sensação que temos é que, cada vez que abríamos um livro surgiam novas ideias. Parece que esta figura ambígua – assim como o mito quando Exu veste seu chapéu de quatro cores – nos mostra uma perspectiva diferente a cada página virada. Em alguns momentos percebemos que estávamos em uma encruzilhada, sem saber que caminho tomar para retratá-lo, porém, fizemos uma escolha e chegamos até aqui. Agora é hora de parar e enveredar por outro caminho, outra encruzilhada: a da Pomba Gira.

Assim como iniciamos, encerraremos com Jorge Amado. Em nossas pesquisas descobrimos o amor que esse escritor sentia pelos Orixás, principalmente por Exu:

Exu é conhecido como o orixá da comunicação. É sempre o primeiro a receber oferendas, já que se acredita que seja o responsável pela ligação entre mundo material e mundo espiritual. Alegre, brincalhão e generoso, é, também, ciumento – pode trancar os caminhos, provocar discussões e criar armadilhas aos que estão em falta com ele. É comum que se assente o Exu na entrada das casas de candomblé como guardiões⁷¹.

Exu foi escolhido como guardião de sua fundação Casa de Jorge Amado, a imagem a seguir descreve sua decisão, estas palavras estão em seu livro de memórias:

⁷¹ Texto disponível em: <disponível em: http://www.jorgeamado.org.br/?page_id=53>.



Figura 6 Jorge Amado

Fonte: http://www.jorgeamado.org.br/?page_id=53

“Exu é a poesia escrita por Mário Cravo Junior, pai de Mario Cravo Neto, para Jorge Amado em 1993. No final do livro *Laróyé* esta poesia é apresentada por Cravo Neto” (MENDONÇA, 2008, p.161)



Figura 7 Exu e Mário Cravo Neto

O escultor Mario Cravo Junior com o Exu dos Correios e Telégrafos
– Foto por Mario Cravo Neto

Fonte: https://umbandaead.files.wordpress.com/2016/04/exu_mc_01.jpg

POEMA DE EXÚ

Não sou preto, branco ou vermelho;
 Tenho as cores e formas que quiser.
 Não sou diabo nem santo, sou Exu!
 Mando e desmando, traço e risco, faço e desfaço.
 Estou e não vou. Tiro e não dou.
 Sou Exu!
 Passo e cruzo. Traço, misturo e arrasto o pé.
 Sou reboição e alegria.
 Rodo, tiro e boto; jogo e faço fé.
 Sou nuvem, vento e poeira.
 Quando quero, homem e mulher.
 Sou das praias e da maré.
 Ocupo todos os cantos;
 Sou menino, avô, maluco até.
 Posso ser João, Maria ou José.
 Sou o ponto do cruzamento.
 Durmo acordado e ronco falando.
 Corro, grito e pulo.
 Faço filho assobiando.
 Sou argamassa, de sonho, carne e areia.
 Sou a gente sem bandeira.
 O espeto, meu bastão.
 O assento? O vento! ...
 Sou do mundo, nem do campo, nem da cidade.
 Não tenho idade.
 Recebo e respondo pelas pontas, pelos chifres da Nação.
 Sou Exu.
 Sou agito, vida, ação.
 Sou os cornos da lua nova; a barriga da lua cheia!...
 Quer mais?
 Não dou, não tô mais aqui".

1.6 OS DOMÍNIOS DA POMBA GIRA



Figura 8 – A força da Pomba Gira

Laroyê

Eu caminhava pela alta madrugada

Sob clarão da lua,

Quando ouvi uma gargalhada

Linda morena formosa

Me diga quem você é

Tu é a dona da rosa?

És Pombagira de fé?

Pode abrir qualquer gira

Pode chegar quem quiser:

És Pombagira de umbanda!

Só não conhece quem não quer!

Linda moça, me diga o seu nome!

Por favor, me diga quem você é!

Você é uma rosa encantada?

Só não conhece quem não quer!

(Ponto de Pombagira – autordesconhecido)

Há tantas dúvidas sobre Pomba Gira e tantos questionamentos sobre sua identidade que fica difícil decidir por onde começar. Não é nosso intuito defender, confrontar ou negar teorias ou mitos sobre essa entidade. O objetivo, assim como foi com Exu, é compreender o quanto as características indicadas como sendo de Pomba Gira dialogam com as dos seres humanos, quanto aos atributos e características que pertencem a ela, isso já foi discutido em nossa pesquisa.

Iniciamos nossas investigações por seu nome. O primeiro nome nos fez lembrar a ave que simboliza a paz: a pomba. Chevalier e Gheerbrant (2012) nos contam que ao longo da simbologia judaico-cristã a pomba representa o Espírito Santo sendo, fundamentalmente, um símbolo de pureza, simplicidade, harmonia, paz, esperança e o encontro da felicidade, já que foi ela que trouxe o ramo de oliveira para Noé⁷².

Na área cultural, como a maioria dos animais alados, simboliza a sublimação do instinto animal. Na perspectiva pagã a pomba simboliza a pureza do amor, com o amor carnal e os instintos sexuais, associando-se por complementaridade. Esta ave também é relacionada à imagem de Afrodite e Eros, simbolizando os desejos dos amantes e a realização amorosa. A pomba representa, portanto, aquilo que o ser humano possui de eterno imperecível e imaterial, é o princípio vital, a alma, a essência do amor:

É por isso mesmo representada, em certos vasos funerários gregos, bebendo em uma taça que simboliza a fonte da memória (LAVD, 258). A imagem é repetida na iconografia cristã, a qual, no relato do martírio de São Policarpo, por exemplo, faz com que uma pomba saia do corpo do santo depois da sua morte. Todo esse simbolismo provém, evidentemente, da beleza e da graça desse pássaro, de alvura imaculada, e da doçura do seu arrulho. O que explica que, tanto na língua mais trivial quanto na mais fina, da gíria parisiense ao Cântico dos Cânticos, o termo *pomba* figura entre as metáforas mais universais que celebram a mulher. À medida que alma se aproxima da luz, diz Jean Daniélou citando São Gregório Nazianzeno, *ela se vai fazendo bela, e assume, na luz, a forma de pomba*. (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2012, p. 728).

Com relação ao segundo nome dessa entidade: Gira⁷³ podemos pensar, além de outros significados, *no ato de girar, um passeio, dar uma volta em uma dança*

⁷² Cf. A Arca de Noé - Bíblia Sagrada - Livro de Genesis, Capítulo 6. Disponível em: < <https://www.wordproject.org/bibles/po/01/6.htm> >.

⁷³ Na Umbanda é a reunião, o agrupamento de vários espíritos de uma determinada categoria, que se manifestam através da incorporação nos médiuns.

que, é o que faz muito bem a Pomba Gira, de acordo com os entrevistados. Porém, esta palavra nos lembrou da roda, especificamente, a roda da Fortuna.

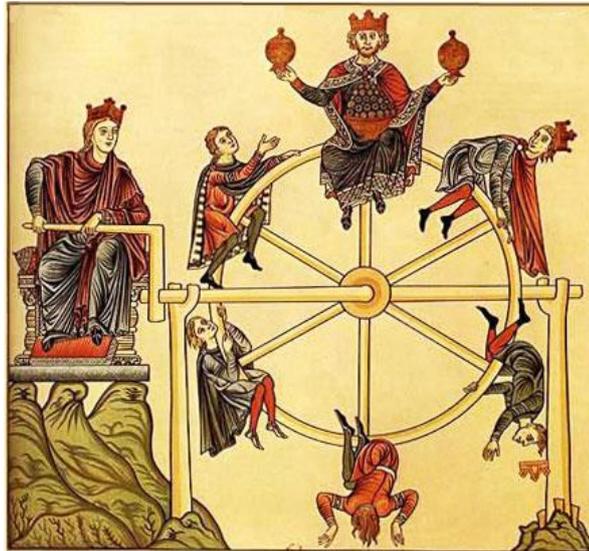


Figura 9 Roda da Fortuna
Roda da Fortuna⁷⁴ numa gravura de 1165,
ilustração no livro *Hortus Deliciarum (Jardim das Delícias)*

A roda da fortuna para Chevalier e Gheerbrant simboliza as alternâncias do destino, as contingências da vida, a sorte ou o azar, as ascensões e riscos de queda, as flutuações, a instabilidade permanente e o eterno retorno. A roda gira representando as mortes sucessivas, os nascimentos e renascimentos:

A vida humana rola instável como os raios de uma roda de carroça, dizia Anacreonte. E esse movimento que às vezes eleva, às vezes rebaixa, é o próprio movimento da Justiça que quer manter o equilíbrio em todos os planos e não hesita em temperar com a destruição e a morte, o triunfo das realizações criadoras. (...) Na subida e na descida, deve-se ver igualmente uma lei de alternância, até de compensação, tirada da história humana, social ou pessoal, onde se sucedem, continuamente sucesso e desgraça, nascimento e morte. (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2012, p. 786-787).

⁷⁴ Um exemplo muito antigo pode ser visto no Hortus deliciarum, de Herrade de Landsberg, abadessa do claustro de Santa Odília (Estrasburgo), morta em 1195. Nesta imagem completa, como em muitas posteriores, quatro personagens que aparecem representados como reis, são movidos pela roda que é manejada pelo Destino ou Fortuna em pessoa. As legendas que acompanham os personagens não deixam dúvida sobre o significado da alegoria: *Spes, regnabo* (esperança, reinarei), diz o rei ascendente da esquerda; *Gaudium, regno!* (Alegria, reino!), exclama o que se encontra sobre a plataforma superior; *Timor, regnavi...* (Temor, reinava...) murmura o da direita, que desce de cabeça para baixo; enquanto que o quarto, que foi atirado da roda e jaz na terra, aceita a evidência da sua condição: *Dolor, sum sine regno* (Dor, estou sem reino). É evidente que, numa leitura alegórica, os quatro personagens não passam de apenas um, submetido às variações do destino. (http://www.clubedotaro.com.br/site/m32_10_roda_fortuna.asp), cf. CHEVALIER e GHEERBRANT, 2012, p. 786-787).

Em nossos questionamentos sobre Pomba Gira, dúvidas e inquietações nos fazem buscar por literaturas que ratifiquem nossas ideias. Foi em uma dessas encruzilhadas acadêmicas que encontramos em Augras (2000) palavras que corroboraram com o que descrevemos acima, a importância do nome:

Pois a *gira*, palavra de origem bantu (*njila/njira*, rumo, caminho, segundo Castro, 1938, p.100) remetida ao português *girar*, é, como sabemos a roda ritual da umbanda. E *pomba*, por sua vez, além de ave, designa também órgãos genitais, masculino no Nordeste e feminino no Sul. Até no nome, aparecem a ambiguidade e a referência sexual. Nos terreiros do Rio de Janeiro, porém, a Pomba-gira nada tem de masculino. É um Exu Fêmea. (p.32).

Dravet e Oliveira (2015) ressaltam a importância do poder feminino nas religiões africanas e nas afro-brasileiras quando consideram que “na simbologia afro-brasileira, as Senhoras dos Pássaros, ou Grandes Mães, são a entidade máxima de representação da força feminina” (p. 53), esta ideia é corroborada por Dos Santos (2008) a ressaltar que “a especificidade do papel feminino representado por elas e a concepção africana da maternidade, ou da força espiritual feminina, torna-as símbolos da adaptação e luta entre as forças masculinas e femininas, fundamentais para a manutenção da continuidade da vida” (p.65).

Isto no leva a pensar que as palavras *ancestrais* e *feiticeiras*⁷⁵ evidenciam a especificidade desse papel feminino:

A importância disto reside tanto nas relações de gêneros e no papel comunitário da mulher na África, quanto na maneira como esses elementos mitológicos e ideológicos irão se ordenar nas religiões afro-brasileiras através da preponderância do papel feminino nos cultos, pois, (...) a característica de *velhas-feiticeiras* está ligada à concepção africana de que a sabedoria e acúmulo de poder só vêm com a idade, com a experiência de vida. Assim, as Mães Ancestrais por terem vivido muito tempo, por conhecerem os segredos da vida, são feiticeiras, ou seja, podem manipular através da magia, o nascimento e a morte. Possuir o poder de controlar a vida tem dois aspectos, pode-se utilizá-lo tanto para o bem quanto para o mal. (DOS SANTOS, 2008, p.65-67).

Portanto avaliamos que o nome Pomba Gira carrega as características atribuídas a elas: sabedoria, poder, harmonia, esperança, encontro da felicidade, amor, instintos sexuais, princípio vital, as alternâncias do destino, instabilidade,

⁷⁵ Sobre a construção da imagem da bruxa e a consequente discriminação da mulher no imaginário ocidental, cf. Romano (2007).

masculino e feminino, vida e morte. Estamos falando dos atributos femininos que Pomba Gira carrega, porém, é preciso pontuar sua ligação com Exu. É impossível falar sobre ela sem mencioná-lo.

Os estudos sobre ele nos levaram a perceber que a maioria das literaturas indica que ela é a contrapartida de Exu ou vista como um *Exu* feminino, uma mensageira deste mundo e o mundo espiritual, um espírito de forte e vincada personalidade, portanto sempre ligada à figura do masculino, demonstrando olhares ainda dominados por valores patriarcais.

É nesse momento que invocaremos a figura de Lilith, pois conta o mito que ela foi a primeira mulher a exigir a igualdade com os homens, uma mulher emancipada, com grande ímpeto sexual, linda, com rosto gracioso e mãos suaves. Foi marginalizada por suas atitudes e, podemos imaginar, que por ter quebrado “a harmonia primordial, acabaria por determinar o curso da cultura e da civilização ocidental, forjando um código ético e de conduta nitidamente pautado na figura masculina”. (ROBLES, 2006).

Diz o mito: no século XVII, Ao criar Adão, Deus também extraiu a mulher do barro para que o homem não ficasse solitário sobre a Terra; e a chamou *Lilith*, que, na língua suméria, corresponde a "alento" [o sopro divino]. Porém, assim que os dois se juntaram, começaram a discutir, pois ela se opunha a permanecer por baixo do homem durante o ato da cópula. Aferrada à sua convicção de igualdade, Lilith exigiu de Adão que modificasse sua postura para que ela também desfrutasse do prazer do amor. Indignado, Adão se negou, alegando que era próprio do homem deitar-se sobre a mulher e afirmando que não acederia a seus desejos. Ferida em seu orgulho, Lilith pronunciou o inefável nome de Deus e, enfurecida pela atitude do marido, abandonou-o para sempre. "Nós dois somos iguais uma vez que saímos do mesmo barro" - disse-lhe Lilith antes de iniciar sua carreira endemoninhada. (...) Adão queixou-se a Deus e, para satisfazer as demandas de seu servo, a divindade enviou três anjos à Terra, para trazer Lilith de volta ao lar, com a ameaça de que, caso não concordasse, mandaria matar cem de seus filhos a cada dia. Como ela persistisse em se opor, os anjos advertiram-na de que recairia de forma inevitável o castigo supremo sobre ela e sobre seus filhos. (...) Humilhada jurou vingança fazendo o mesmo a todos os recém-nascidos que encontrasse em sua passagem. Se fossem meninos, podia degolá-los desde o momento de seu nascimento até o oitavo dia, no que se refere às meninas, sua ameaça de morte se prolongava até o vigésimo dia após seu nascimento. Tais atos coincidem com a cerimônia da circuncisão e com rituais de mutilação feminina praticados em algumas comunidades mulçumanas. Seu juramento, contudo, deixou em aberto uma esperança de salvação, pois prometeu não destruir as criaturas que portassem um amuleto com os nomes dos três anjos, cuja proteção se estenderia também às mulheres grávidas durante o parto. (...) Lilith é aquela que arrasta o homem para as desgraças, quem faz surgir as doenças e a morte. As imagens de Lilith marcaram o Ferminino com o estigma da astúcia, do engodo, da traição, da perversão. Sua imagem retorna de tempos em tempos, sempre que uma mulher luta por igualdade e liberdade e descobre

o significado mais escondido de sua criatividade. Lilith não é somente o demônio com mãos sujas de sangue, ela está presente nos desejos insatisfeitos, nas brigas matrimoniais, na separação dos casais, na emancipação frustrada e nos castigos que as mulheres sofrem por desafiarem as normas da sociedade. (...) Lilith é, por tudo isso, a paixão da noite, a criatura mais temida e o anjo que vaga com a esperança de restaurar a ordem transtornada, apesar de toda dor e de todo esquecimento. (ROBLES, 2006, p.35-39)

E para finalizar, Chevalier e Gheerbrant, ratificam que ela é “comparada a Lua Negra, à sombra do inconsciente, aos impulsos obscuros. Devora os recém-nascidos, devorada ela própria pelo ciúme” (2012, p. 548).

A lua é um elemento tipicamente feminino, que apresenta ciclos vitais, a fecundidade, as estações do ano, o movimento da vida. O seu oposto – a lua negra – nos faz pensar no lado sombrio do ser humano, a saída da consciência para o inconsciente, aquilo que queremos esconder de nós mesmo. Lilith está escondida no recôndito da alma, a espreita, para surgir e lutar contra a dominação do outro.

Pomba Gira, como ressignificação mítica de Lilith, talvez traga suas ameaças implícitas no imaginário coletivo, pois muitos estudos criaram uma imagem estereotipada e ambígua de meretriz que possui a capacidade de sedução e o exercício de uma sexualidade de algum modo desviante que representa uma ameaça à dominação masculina.

Por outro lado, uma fina dama perdida na busca de prazeres mundanos que apesar de não possuir honra, tem a beleza e feminilidade que encantam. Pomba Gira, no imaginário popular, representa a mulher intensa, provocadora, audaciosa, autêntica que foi demonizada, que leva para as sombras do inconsciente as dimensões do afeto, da compaixão, da proteção e que leva as pessoas para as trevas do abismo.

Algumas pessoas chamam Pomba Gira como a Senhora do Abismo. A ideia do abismo não é você caindo em um buraco e não conseguir sair dele, não é que ela nos empurre para este abismo a questão é que, todos nós temos em nós os nossos medos, nossas fraquezas que são parte de nossos abismos (nossa sombra). Ela atua em nós para que possamos lidar com isso e se a gente aprender com esse abismo, também aprenderemos a jogar fora o que não é bom em nós. Ela é Senhora do Abismo nesse aspecto, ela lida com eles, mas não nos empurra para eles. Ela não gera esse abismo. Esse escuro já está em nós, o que ela faz é fazer com que a gente lide com ele. (OLIVEIRA E GOMES 2016, grifo nosso).

Após falarmos sobre estes elementos simbólicos, concordamos com Prates (2012) quando expressa que “podemos pensar alegoricamente o modelo feminino

de Pombagira atrelado ao de Lilith, pois ela representa outra fase arquetípica feminina, na qual o desejo não é para ser reprimido, mas condição de feminilidade” (p.7).

Lembrando que na Umbanda existem as deusas representantes do poder feminino, como pontuamos anteriormente. Brevemente faremos uma analogia com dois símbolos femininos intrinsecamente distintos, mas igualmente fortes e significativos da condição feminina os quais vivem entre dois estados diferentes da existência psíquica: Pomba Gira e Yemanjá⁷⁶.

Barros expõe:

Iemanjá, originariamente Grande Mãe africana, com notável poder, e modelo feminino, por excelência, de todo o panteão afro-brasileiro, apresenta, na umbanda, uma associação de vários atributos diferenciados que engendraram uma imagem complexa de mãe, mulher, virgem, sereia e santa, transformando-a em entidade essencialmente maternal, feminina, mas quase assexuada. De outro lado, surge Pomba-gira, personagem feminina com forte conteúdo sexual, erótico e sedutor, presente e atuante nesse culto como também uma grande imagem de feminino, representante de atributos distintos, diversos e bastante contrastantes daqueles representados por Iemanjá. Não ao lado de Iemanjá, mas junto com esta, Pomba-gira assume, na umbanda, a condição de grande entidade feminina, compondo um modelo complementar e contrastante de atributos inerentes à sexualidade feminina. (BARROS 2006, p.9)

Pomba Gira sendo aquela que domina os prazeres sexuais “amante do luxo, do dinheiro e de toda sorte de prazeres” (PRANDI, 1996, p.141) e Yemanjá “ainda que apresente traços sedutores (vestido colante) é antes de tudo a mãe boa, desafricanizada, espiritualizada, que perde os tributos reais de uma mulher e passa a ser pura sublimação da sexualidade” (AUGRAS, 2000, p.30). Ambas carregando o princípio do feminino e a imagem da Grande Deusa⁷⁷.

Diz uma de nossas entrevistadas:

A mãe Iemanjá e a mãe Pomba Gira são Deusas dos Orixás. A mãe Pomba Gira lida com o desespero que não sabemos lidar, assim como a mãe Iemanjá. A mãe Pomba Gira lida com nossas ausências, uma ausência que colocamos dentro de nós, os aspectos sombrios que não queremos ver. Elas são espíritos que trabalham nas faixas vibratórias mais densas, com espíritos de encarnados e desencarnados que deixaram de vibrar o amor próprio em busca de uma ilusão fora de si, do encanto fora de si.⁷⁸

⁷⁶ Apenas citamos Iemanjá a título de comparação, acreditamos que esta entidade é fruto de outra dissertação.

⁷⁷ A imagem da Grande Deusa foi a mais admirada e idolatrada, por ser vista como a deusa que possuía o dom da criação e da destruição da vida, também tinha o poder da fertilidade e da destruição da natureza, ainda é presente como um arquétipo que está no inconsciente coletivo. (Cf. BOLEN,1990).

⁷⁸ I.S.G. Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 30 05 2017.

Pudemos perceber que de maneira dicotômica a Umbanda distancia de modo ostensivo o imaginário feminino da mãe representada por Iemanjá e o da mulher sexualizada configurada por Pomba-gira. Prandi (1996) acredita que apesar do estereótipo da prostituta e do temor que ela causa às pessoas que frequentam os terreiros, seus serviços são muito solicitados, principalmente aqueles que dizem respeito à vida amorosa e à esfera da sexualidade “para Dona Pombagira qualquer desejo pode ser atendido: não há limites para a fantasia humana” (p. 141).

Voltaremos nosso olhar a África para descrever de que maneira Pomba Gira é cultuada na Umbanda e como se tornou popular em nosso país.

Prandi (1996) registra que “sua origem está nos candomblés, em que seu culto se constituiu a partir de entrecruzamentos de tradições africanas e europeias e que Pombagira é considerada um Exu feminino” (p.140).

Tudo que foi dito sobre Exu, também pode ser usado como características da Pombagira, inclusive o fato dela ser um *trickster* feminino⁷⁹.

Pomba-Gira desempenha, por sua vez, funções, segundo os dados, muito semelhantes às dos Exus. Também é uma mulher da rua e do trabalho. Entretanto, o lugar da rua não é aquele esperado socialmente para a mulher, segundo a tradição patriarcal, podendo promover a sua identificação com as características atribuídas à prostituta. (NASCIMENTO, SOUZA E TRINDADE, 2001, p 110).

Assim como ele, Pomba Gira é uma figura ambígua, ocupa um lugar (ou entre lugar) que abre espaço para a pessoa que a procura buscar e criar sua própria vida, sua própria história.

Pomba-gira é uma manifestação mediúnica, como já citamos, e nesta manifestação inúmeras ações lhe são características. Entre elas estão o girar, o gargalhar, o balançar a saia, entre outros. Cada elemento gestual que por ela é apresentado está revestido de uma simbologia e um significado que dizem respeito ao equilíbrio, à movimentação de energias e à sua afirmação no imaginário popular. “Assim, cada gesto diz o que diz por que é também resultante de uma história, de interações e de interferências”

⁷⁹ Desafia a ordem patriarcal da sociedade brasileira por meio da não aceitação da subordinação da mulher aos papéis domésticos tradicionais de esposa e mãe. Embora ela possa também ser vista como mãe, é como “mulher de rua” e não como “da casa” que a Pombagira assume o estereótipo da prostituta. Nesse sentido, seu poder decorre do domínio que manifesta sobre seu corpo e sua vontade, ainda que isso lhe custe uma reputação social estigmatizada. Ela se utiliza da diferença anatômica (pênis e vagina) associada ao sexo biológico (macho e fêmea) e aos papéis de gênero (masculino e feminino) para questionar por meio da jocosidade e da licenciosidade o poder social que instaura relações de dominação a partir desses marcadores sócias da diferença. (SILVA, 2015, p.78).

(BAITELLO, 2001, p.3). Essas características conferem uma proximidade entre as presenças do mediador e da pessoa que procura a entidade. “A fala, fala em mim” e é assim que o corpo media sua abertura. A fala do corpo sugere mais do que sentença. A Pomba-gira alude o feminino fluídico, sinuoso, curvo, líquido. Em cada incorporação que partilha, “cada pessoa sai de si mesma numa explosão fácil, abrindo-se, ao mesmo tempo, ao contágio da onda que repercute como as ondas do mar, cuja unidade é igualmente indefinida e precária” (MARCONDES apud BATAILLE, 2010, p.29). Seus gestos e intenções constroem um novo jogo a cada situação, a cada história e a cada pedido. (OLIVEIRA, 2005, p.195).

Talvez seja por isso que essa figura mítica é mulher de muitos nomes, pois representa inúmeras damas, senhoras, moças e as repressões vivenciadas por elas. Por ser a própria personificação de “tudo o que é considerado marginal na sociedade brasileira” (AUGRAS, 2000, p. 36), é compreensível entender porque Pomba gira vive na liminaridade e oferece meios de expressão aos que foram silenciados por sua condição de subalternidade seja psíquica ou moral.

Em uma tentativa de explicar o surgimento de Pomba Gira Augras (2000) acredita ser possível que o nome Pomba Gira “resulte de um processo de dissimilação que primeiro transforma Bombonjira em Bombagira, depois em Pomba-gira” (p.32), é válido lembrar que no Candomblé de tradição bantu Exu é chamado por Bongbogirá.

Há diversas entidades que trabalham nessa linha, as mais conhecidas nos terreiros são Pomba Gira Cigana, Maria Molambo, Rosa Caveira, Pomba Gira das Sete Encruzilhadas, Pomba Gira do Cruzeiro, da Porteira, da Calunga (cemitério para seus adeptos) e “a mais famosa de todas⁸⁰” de acordo com uma entrevistada, Maria Padilha.

Notadamente Maria Padilha surge como uma personagem distinta nas literaturas que tivemos contato. Seus adeptos parecem reverenciá-la de maneira especial, motivo pelo qual trataremos algumas particularidades.

Popular, Maria Padilha é considerada extremamente bela, sedutora, de voz mansa. Em torno dela existe um mito que em vida teria sido uma figura da história espanhola, amante de D Pedro I, rei de Castela.

Doña Maria de Padilla, de acordo com Meyer (1991), figurou em 14 romances relativos a história da Espanha. D Pedro I chamado o Cruel devido a muitas mortes que ordenou. Casa-se com Blanca de Borbón para fortalecer os laços políticos criando uma aliança entre Castella e França, porém a abandona poucos dias depois

⁸⁰ A.M. Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 02 05 2017

para ir ao encontro de seu amor Doña Maria de Padilla. Em outra versão Doña Padilha seria a mulher má, que teria parte com a feitiçaria e influenciaria o Rei em suas crueldades.

Bião, um antropólogo e poético dramaturgico constrói uma pesquisa em torno dessa personagem histórica espanhola, Maria Díaz de uma importante família de Castela. Nela descreve como a literatura romântica francesa e a ópera popular, que a partir dela se desenvolveu, divulgariam, por todo o mundo, as “belas *feiticeiras* ciganas andaluzas, tendo Prosper Mérimée, o autor de *Carmem*, não apenas incluído uma nota em sua novela a propósito de *Marie Padilla* como também se dedicando a escrever uma biografia de D. Pedro” (BIÃO, 2011, p.2). Foi essa novela que mencionou a primeira vez a relação dessa personagem histórica com “a entidade religiosa brasileira” (*ibid*). Abaixo foto do muro da Universidade de Sevilha.



Numa esquina da [Calle Don Fernando](#) com a pequena [rua Doña María de Padilla](#) se encontram os painéis de ladrilhos acima. O muro é uma das esquinas da antiga fábrica de tabacos, onde trabalhava a famosa Carmen, devota da "rainha das ciganas" da novela de Mérimée, que virou ópera com música de Bizet. Disponível em:< <http://cantapadilha.blogspot.com.br/2010/06/fabrica-de-padilha- virou-universidade.html>>

Figura 10 – Universidade de Sevilha



Figura 11 Maria Díaz de Padilla

María Díaz de Padilla

Data de nascimento: 1334 (27)
 Local de nascimento: Burgos, Castile and León, Spain
 Falecimento: 14 Maio 1361 (27)
 Medina-Sidonia, Cádiz, Andalusia, Spain
 (poisoned)
 Local de enterro: Sevilla, Spain
 Família imediata: Filha de [Juan Diego García de Padilla, 1st Lord de Villagera](#) e [María Fernández de Henestrosa, señora de Coviellas](#)
 Companheiro(a) de [Pedro I el Cruel, rey de Castilla y León](#)
 Mãe de [Beatriz de Castilla y León, monja de Tordesillas](#); [Constance of Castile, Duchess consort of Lancaster](#); [Isabella of Castile, Duchess consort of York](#); [Alfonso, infante de Castilla y León](#) e [Constance of Castile](#)
 Irmã de [Diego García de Padilla y Villágera, maestre de Calatrava](#); [Juan García de Padilla y Villágera, maestre de Santiago](#) e [Martín Díaz de Padilla, señor de Villagera](#)
 Occupation: Mistress who married the king in 1353.,
 María Díaz de Padilla

Nossa curiosidade nos levou a pesquisar imagens de María Díaz, personagem de Baião, encontramos estas informações e acrescentamos a título de enriquecer nossa pesquisa.

Marylyse Meyer, ao escrever seu interessante livro *Maria Padilha e toda sua quadrilha* em 1993 relata a história de Doña Maria de Padilla e declara sua perplexidade diante dos encontros com esse nome e sua trajetória, que a levou de uma amante de um rei de Castela, a Maria Padilha, Pomba Gira de Umbanda. A autora tenta “construir passagens que só minha narrativa constrói e reencontrar elos perdidos que levam de um nome a um nome” (1991, p. 130).

Seguindo uma pista da historiadora Laura Mello e Souza (1986), Meyer vasculha o *Romancero General* de romances castellanos anteriores ao século XVIII, depois documentos da Inquisição, construindo a trajetória de aventuras e feitiçaria de uma tal de Dona Maria Padilha e toda a sua quadrilha, de Montalvan a Beja, de Beja a Angola, de Angola a Recife e de Recife para os terreiros de São Paulo e de todo o Brasil. O livro é uma construção literária baseada em fatos documentais no que diz respeito à personagem histórica ibérica e em concepções míticas sobre a Padilha afro-brasileira. Evidentemente não encontra provas, e nem pretende encontrá-las, de que uma é a outra. Talvez uma avatar imaginário, isto sim. (PRANDI, 1996, p. 150).

Mais uma vez, a oposição surge: a bela e casta Doña Blanca que tudo aceita e a perigosa moça que enfeitiça com sua beleza e provoca a desordem, talvez seja esta visão que caracteriza Maria Padilha como feiticeira.

Na busca destes elos, Meyer encontra o nome de D Pedro e Doña Maria Padilla no livro de Mérimée e sua renomada obra *Carmem* (MEYER, 1993, p.141) e apresenta a história de uma feiticeira chamada Antonia Maria penitenciada pelo Santo Ofício em 1713 que invocava Maria Padilha e toda sua quadrilha: “degredaram-na para Angola pelo tempo de três anos. Sabe Deus como, Antonia veio ter no Brasil e foi morar em Pernambuco” (p.131).

Meyer na conclusão de seu texto declara como é difícil interromper a busca pela mãe da Pomba Gira, ela pontua: “à medida em que fui tentando entender dessas mirongas, ficou claro que elas estão aí, na rede invisível de um insuspeitado abissal mundo mágico no qual Pombagira ocupa um lugar eminente e, acima de todas, Maria Padilha”.(MEYER, 1991 p 164-165).

Essa pesquisa nos trouxe, por um lado, uma Maria Padilha descrita como uma influente cortesã, de classe alta, uma mulher elegante, uma senhora. Por outro associada ao estereotipo de prostituta, da mulher de rua, que possui atitudes obscenas e linguagem vulgar.

Pudemos constatar em nossas entrevistas a seguinte imagem:

Elas são damas, é minha parte feminina. Quando elas estão próximas eu me sinto mulher, me sinto bem, me sinto equilibrada. Elas são damas, são finas, elas são mulheres que eu gostaria de ser, bonitas, se valorizam. O brilho que elas têm no olhar, a forma de agir e de conversar, de sentar, que hoje nós não temos mais, pela menos a que está comigo eu tiro meu chapéu.⁸¹

O espírito de Pomba Gira é um espírito feminino, só isso, que vibra na energia do feminino. Não importa o que foram, podem ter sido curandeiras, filosofas, prostitutas, professoras, feiticeiras, não importa. São grandes mulheres que viveram suas encarnações e evoluíram. São mulheres que lembram ciganas, que estão sempre prontas para ajudar com a fala do amor, do carinho, do fazer o bem.⁸²

Pudemos constatar que paixão e morte envolvem esta figura mítica, talvez por isso suas oferendas sejam realizadas no cemitério, lugar que possui características próprias:

É lugar de ausência e presença, situado dentro e fora do tempo, espaço liminar por excelência, onde a rígida ordenação das sepulturas mal consegue disfarçar a intolerável desordem da morte. Sabe-se, desde Douglas (1976), que todas as margens são perigosas e também carregadas de imenso poder. Pomba Gira, rainha da marginalia, tem sua morada no corpo das mulheres, nos lugares de passagem de um ponto para outro ou deste mundo para além. (AUGRAS, 2000, p. 40).

Nesse caminhar, deixei-me levar pela magia e pela poesia que encontrei em minhas leituras, fiquei encantada (ou enfeitiçada) pelas histórias misteriosas dessas mulheres espanholas e pude perceber que assim como Doña Maria de Padilla enfeitiçou D. Pedro, Dona Maria Padilha enfeitiça homens e mulheres por onde passa. Da mesma maneira que o amor de Padilla, a Pomba Gira Maria Padilha e toda sua quadrilha surge na Umbanda que de acordo com um entrevistado, “é amor, uma relação de amor, quando se presencia a Pomba gira é uma sensação muito grande de amor e receptividade”⁸³

⁸¹ I.S.G. Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 30 05 2017.

⁸² N.T. Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 02.05.2017.

⁸³ N.T. Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 02.05.2017.

Pomba Gira, igualmente como Exu, nos conduziu por inúmeras encruzilhadas acadêmicas, foram livros, textos teatrais, artigos, histórias orais, mitos e entrevistas que nos proporcionaram “viajar” pelos mistérios dessa entidade.

Novamente é necessário finalizar a escrita, sem terminar a pesquisa, fica a vontade, e porque não dizer, o prenúncio de um novo projeto, em continuar buscando os elos perdidos, como bem grafou Meyer, de Dona Maria Padilha.

No entanto, não perseguimos evidências, apenas apresentamos ideias e algumas questões. Por mais envolvente que esse tema possa parecer, concordamos com Meyer na perplexidade em conhecer essas figuras femininas e na insatisfação com a escassez de dados para pensá-las:

Feiticeiros e poetas tomaram conta de Dona Maria de Padilha. Ou é Maria Padilha e sua quadrilha que tomaram conta dela e de todas as Antonia Maria? E, com ela, atravessaram os mares. Não terá sido difícil encontrar guarida nas terras onde a Santa Cruz não afugentava o Diabo. (...) Por que metamorfose foi passando a hermosa Maria de Padilha, de senhora de um Rei a senhora dos cemitérios? Qual a passagem da Maria de carne e osso e formosura a chefe da diabólica quadrilha? E por onde terá andado por aqui, já transformada pelas feiticeiras aqui degredadas, até incorporar a Falange dos Exus? (...) E onde, e quando, e qual o curto-circuito, o longo circuito que leva a enfeitadora e enfeitada amante de um Rei, Pedro, o Cruel, que desde Montalván em Castela a Pernambuco, Brasil, e por quais andanças chegou até os quintais do Rio e de São Paulo, de Porto Alegre e São Luis do Maranhão, brava, exigente, dominadora, sedutora, forte e faceira, no dia que é o seu dia, o dia dos Mortos? (MEYER, 1991, p. 165-166).

Após a descrição dos múltiplos aspectos de Exu e Pomba Gira no imaginário popular e de investigarmos sua singularidade na história, foi possível constatar que não por acaso Exu e Pomba Gira permanecem como Guias mais requisitados na Umbanda, o estereótipo de ambos, a ambiguidade e dualidade que permeiam essas entidades surgem a todo o momento.

Ambos são alvo das projeções e representações contraditórias que os adeptos têm de si próprios. Por serem mensageiro e mensageira que se aproximam da condição humana de imperfeição, conseguem traduzir as angústias e sofrimentos daqueles que os procuram.

É possível que Exu e Pomba Gira por possuírem uma natureza plural e tumultuada, assim como os seres humanos, sejam legítimos representantes dos processos inconscientes de Anima e Animus.

Essa é nossa hipótese: a possibilidade dessas duas figuras míticas poderem auxiliar no processo de individuação, mais propriamente com relação a esses dois complexos funcionais da psique. Portanto, a proposta do próximo capítulo será a de constata-la.

Capítulo 3 – TRANSE – EXU E POMBA GIRA COMO POSSIBILITADORES DA FIXAÇÃO ANIMA E ANIMUS



Fonte: <http://tasachena.org/2016/02/15/shkola-kontaktera-kakim-ya-vizhu-channeling-novogo-naznacheniya/>

Figura 12 In between

A proposta deste capítulo é compreender de que maneira Exu e Pombagira podem auxiliar no processo de conscientização e diferenciação da psique. Para tanto será necessário o auxílio da Psicologia Analítica, também chamada de Psicologia Profunda⁸⁴ de Carl Gustav Jung (1875-1961), utilizaremos os dois termos durante nossa escrita.

⁸⁴ Jung definiu, em 1948, a expressão Psicologia Profunda, é um conceito que nasceu da psicologia clínica recente (Eugen Bleuler), designando aquela ciência psicológica que trata do fenômeno do inconsciente. (JUNG, 2012, p. 52.).

A Psicologia, pela própria natureza da disciplina, possui todo um aparato teórico e prático capaz de fazer emergir o lado adormecido da consciência humana, portanto, presumimos que ela facilitará o entendimento da relação, se é que ela existe, entre Anima e Animus e Exu e Pomba Gira.

A Psicologia Profunda parte da suposição de que a psique envolve muito mais do que os seres humanos vivenciam em suas experiências, seja no mundo externo ou no interno. A psique é, portanto, a totalidade dos processos psíquicos, conscientes e inconscientes.

Nesse capítulo abordaremos apenas alguns conceitos com a finalidade de facilitar o entendimento do (a) leitor (a), alguns já foram elucidados previamente nos capítulos anteriores. Daremos destaque aos conceitos de Anima, Animus e Self os quais farão o elo com Exu e Pombagira, eles serão o eixo na compreensão de nossa hipótese e na resolução do nosso problema de pesquisa.

Ainda nesse capítulo pesquisaremos sobre a realização da individuação através dos símbolos e da religião. A compreensão do símbolo é uma das demandas do processo de individuação. Ele faz a ponte entre as polaridades psíquicas, promovendo a sua união, e traz à consciência parte do conteúdo desconhecido pelo ego. Dessa maneira, o ego, centro do campo da consciência, pode manter-se em contato com a dimensão do *si mesmo*.

A terapia é um meio, uma vez que pode possibilitar um diálogo entre a mente consciente e os conteúdos inconscientes; assim, a pessoa poderia ser orientada a ficar atenta ao significado pessoal e coletivo (arquétipos) inerentes aos seus sintomas e dificuldades.

A religião, em nosso caso a Umbanda, é outra possibilidade, já que a assimilação das experiências vividas pelo si mesmo, “alarga não somente as fronteiras do campo da consciência como também o significado do eu” Jung (2013 p.36). É possível encontrar respostas para questões existenciais às quais estão sendo esclarecidas pela experiência religiosa vivenciadas pelos praticantes: “cresci muito com a prática e sinto que me desenvolvi como pessoa nessa religião, me ensinou a enfrentar a vida de maneira diferente, aprendi a me conhecer”⁸⁵. A Psicologia vem nos auxiliar a compreender essa ligação mítica com as dimensões mais profundas do ser.

⁸⁵ A.M.I A.M Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 02 05 2017.

Jung diz que o desenvolvimento religioso é quando o ego transcende a si mesmo e entre em contato com aspectos inconscientes:

Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego originário do termo: *religio*, poderíamos qualificar a modo de uma consideração e observação cuidadosas de certos fatores dinâmicos concebidos como “potências”: espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados. (JUNG, 2012 i, p. 20).

Entendemos com essa citação que, o ser humano quando dominado por intensas experiências de vida e de forte carga afetiva, é transformado por ela, pois, estas emoções o levarão a entrar em contato, com lembranças e representações inconscientes. É o que chamamos de complexo. Para que possamos entender como isso acontece é necessário compreender como a personalidade do ser humano é constituída de acordo com a Psicologia Analítica.

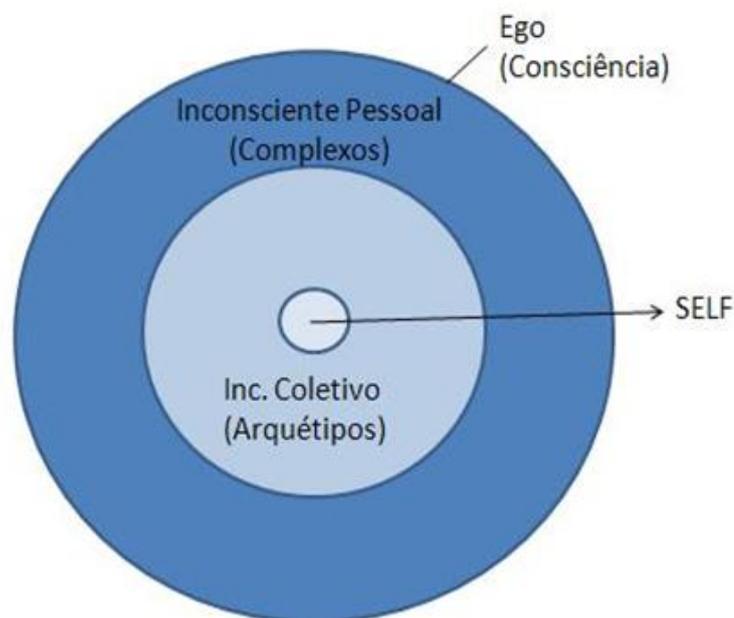
Para Jung (2012 k) a personalidade do ser humano é constituída de duas partes: o Eu (Ego) “o ponto central de referência da consciência” (p.154) e Si mesmo (*Self*) o sujeito de nossa totalidade, não passível de observação direta e que compreende todo nosso potencial, é nossa psique inconsciente.

A consciência e o inconsciente são as duas divisões topográficas básicas, sendo que o inconsciente está dividido em inconsciente pessoal e psique objetiva, chamada a principio de inconsciente coletivo.

Inconsciente coletivo ainda é o termo mais usado quando se discute a teoria de Jung. O termo “psique objetiva” foi introduzido para evitar confusão com os heterogêneos grupos coletivos da espécie humana, uma vez que Jung quis enfatizar de modo especial que as profundezas da psique humana são objetivamente tão reais quanto o universo “real”, exterior, da experiência consciente coletiva. Existem, 4 níveis da psique: 1- *consciência pessoal*, ou a percepção consciente ordinária; 2 – *o inconsciente pessoal*, o que é exclusivo de uma psique individual, mas não consciente; 3 – *a psique objetiva*, ou inconsciente coletivo, que possui uma estrutura aparentemente universal na humanidade e 4 – o mundo exterior da *consciência coletiva*, o mundo cultural dos valores e formas compartilhadas. (HALL, 2007, p. 13-14).

Para esclarecermos melhor, o consciente pessoal é a parte desperta do indivíduo: nossa memória, nossa personalidade e tudo que nela está contido – o Eu (Ego). O inconsciente pessoal é nosso lado inconsciente, tudo que sabemos ser

psiquicamente real, mas não é consciente (complexos). A psique objetiva ou inconsciente coletivo é o que transcende os conteúdos pessoais, é o conjunto de todos os arquétipos, se refere diretamente as bases filogenéticas, instintivas da raça humana e o Self, ou si mesmo, é o que representa o objetivo do homem inteiro, a realização de sua totalidade e de sua individualidade, com ou contra sua vontade. É o centro ordenador dos processos psíquicos e Integra e equilibra todos os aspectos do inconsciente. É o arquétipo central da ordem e totalidade da personalidade (HALL, 2007, p. 15).



Fonte: <http://4.bp.blogspot.com/-UHT8NINwbsY/TdMKfXBOYHI/AAAAAAAAAEA/4eaWslRE9EE/s1600/Psique.JPG>

Figura 13 – Ego/Self

A imagem acima seria uma ótima representação topográfica para identificar algumas estruturas gerais, são imagens arquetípicas e os complexos.

A primeira são imagens que se formam pela ação dos arquétipos – *arque* significa início, origem e *tipo* significa modelo, retrato - portanto o arquétipo é em si mesmo, uma tendência para estruturar as imagens de nossa experiência de maneira particular, são conteúdos do inconsciente coletivo que se projeta para nós, no *Eu* (Ego), através de mitos, sonhos e heróis. Percebidos em comportamentos externos Jung comparou-o a formação de um cristal numa solução saturada: “a estrutura treliçada de um determinado cristal obedece a certos princípios (o arquétipo), ao

passo que a forma concreta que ele tomará (imagem arquetípica) não pode ser prevista” (HALL, 2007, p. 15).

Sobre arquétipo Jung pronuncia-se da seguinte forma:

Arquétipos são imagens primordiais que não têm sua origem conhecida e se repetem em qualquer época e em qualquer lugar do mundo, mesmo onde não é possível explicar a sua transmissão por descendência direta. (...) está relacionada, por um lado, com certos processos da natureza, perceptíveis aos sentidos, em constante renovação e sempre atuantes e, por outro lado, também sempre relacionada com certas condições internas da vida do espírito⁸⁶ e da vida em geral. O organismo confronta a luz com um novo órgão: o olho; o espírito confronta o processo da natureza com a imagem simbólica que o apreende tão bem quanto o olho apreende a luz. Assim como o olho é testemunho da atividade criativa, específica e autônoma da matéria viva, também a imagem primordial é expressão da força criadora, única e incondicionada do espírito. (JUNG, 2012 a, p.460)⁸⁷.

Com relação aos arquétipos, os que mais nos interessam nesse momento são a Anima e o Animus, ambos fazem parte da personalidade do Eu, porém possuem suas raízes na psique objetiva. Como forma de aprofundar esse assunto o próximo tópico será dedicado a esses dois complexos autônomos de nossa psique.

⁸⁶ Jung (2013 h, p, 170) declara que ignora o que seja simplesmente o espírito, ele fala de fatores psíquicos: a alma e o espírito, isto é, a psique em geral é, em si e por si, totalmente inconsciente enquanto substância. Quando ela é pressuposta em alguma passagem, isto não pode ser entendido senão no sentido de uma projeção do inconsciente (...) isso será muito ou pouco dependendo da respectiva maneira de considerar.

⁸⁷ Alguns autores (JUNG, 2012k; WHITMONT ,2000; VON FRANZ,1992), acreditam que podemos encontrar respostas para diversas questões pessoais e até mesmo a cura em nosso inconsciente: “as camadas mais profundas falam através de imagens que devem ser consideradas *como se* nos apresentassem descrições de *nós mesmos*, ou de nossas situações inconscientes” (WHITMONT ,2000, p. 35). Imagens, símbolos e fantasias podem ser designados como a linguagem do inconsciente.

3.1 ANIMA E ANIMUS – O CORAÇÃO E A RAZÃO



Figura 14 – Duas Faces

Fonte <http://www.josephinewall.co.uk/synergy.html>

DUAS FACES

Uma parte de seu ser me revela, a outra me delata. Uma parte me pede amor, a outra se diz temor. Às vezes, entrego-me à parte errada e tudo se mistura nos confins de seu mistério. Às vezes, não me entrego e me fecho diante de tais acusações. E você, sorratamente, muda-me completamente e toma-me em suas mãos. Uma parte de seu ser me admira, a outra me recrimina. Uma parte sempre diz não, a outra pede paixão. Às vezes, perco-me em dúvidas e me remoo colhendo provas que facilmente são derrotadas diante da parte errada. Às vezes, descontrolo-me e ignoro essa versão. Eu chego lenta e lhe chamego o coração, mas, como sempre, indiferente, vira-me as costas e me diz não. Essa mistura não faz sentido. Remexe meu íntimo e toda a ilusão de ter um amor bem definido cai decidido em outra versão. Não sei quando é uma ou quando é outra... Uma parte faz carinho e me chama. Diante de coisas mudas... diz que me ama. A outra, porém, faz malgrado aquilo que deveria ser bem tratado. Ergue-se diante de constâncias e castelos fictícios e desarma qualquer coração intencionado. As duas partes constituem esse homem armado. Constitui a realidade onde ele ama, mas, também usa. Talvez ele seja meu único amado e eu, talvez, seja sua verdadeira musa. (FERRARI, 1997, p 207-208)

A Anima cria, inventa. O Animus faz, realiza.

A Anima é o coração e o pensamento

O Animus é o verbo e a ação.

Anima e Animus talvez sejam um dos conceitos junguianos mais controversos para serem estudados. Eles pertencem concomitantemente à personalidade e a psique objetiva, ou seja, uma figura psíquica que se coloca entre o mundo do eu, onde reside nossa identidade e o mundo desconhecido e inconsciente. São termos latinos que “indicam em geral, a imagem da alma de uma individualidade, respectivamente masculina ou feminina” (PIERI, 2002, p. 37).

Estes conceitos geraram muitos ataques por teóricos que defendiam o ponto de vista feminino, já que tanto Jung e seus discípulos viviam em uma sociedade alinhada aos padrões patriarcais. Jung ressaltou: “na realidade, tenho plena consciência, quanto a esse ponto, de que se trata de um trabalho pioneiro que deve contentar-se com seu caráter provisório” (JUNG, 2013 h, p.26).

A mulher é compensada por uma natureza masculina, e por isso o seu inconsciente tem, por assim dizer, um sinal masculino. Em comparação com o homem, isto indica uma diferença considerável. Correlativamente, designei o fator determinante de projeções presente na mulher com o nome de *animus*. Esse vocábulo significa razão ou espírito. Como a *anima* corresponde ao Eros materno, o *animus* corresponde ao Logos paterno. Longe de mim querer dar uma definição por demais específica destes conceitos intuitivos. Uso os termos “Eros” e “Logos” meramente como meios nocionais que auxiliam a descrever o fato de que o consciente da mulher é caracterizado mais pela vinculação ao Eros do que pelo caráter diferenciador e cognitivo do Logos. No homem, o Eros, que é a função de relacionamento, em geral aparece menos desenvolvido do que o Logos. Na mulher, pelo contrário, o Eros é a expressão de sua natureza real, enquanto que o Logos (...) provoca mal-entendidos e interpretações aborrecidas no âmbito da família e dos amigos, porque é constituído de opiniões e não de reflexões. (JUNG, 2013 h, p. 26-27).

Anima e Animus são o elo entre o pessoal e o impessoal, o consciente e o inconsciente. Se na consciência está o feminino, no inconsciente reside o masculino e vive versa, portanto nessa troca possibilitam a busca pela inteireza da alma humana. (JUNG, 2012 a).

Ambos atuam influenciando o princípio psíquico dominante do homem e da mulher e não como uma contraparte psicológica contrassexual de masculinidade e feminilidade, mas como figuras que encerram em si as qualidades inerentes ao sexo oposto, porém, inconscientes. Estamos falando de imagens do inconsciente em termo de atuação, pois, apesar da Anima e do Animus fazerem parte da

personalidade eles são dois arquétipos, que possuem suas raízes no inconsciente coletivo.

A anima e o animus são os arquétipos daquilo que, em cada sexo, é o inteiramente outro. Cada um representa um mundo que, à primeira vista, é incompreensível ao seu oposto, um mundo que nunca pode ser conhecido diretamente. Embora tenhamos, dentro de nós, elementos do sexo oposto, seu campo de expressão é precisamente aquela área que é mais obscura, estranha, irracional e amedrontadora; na melhor das hipóteses, ela pode ser intuída e “sentida”, mas nunca completamente compreendida. Esses arquétipos são contra sexuais por expressarem o fato de que não há nada tão totalmente “outro” como o sexo oposto. (WHITMONT, 2000, p.165).

Alvarenga afirma que “Anima e Animus representam constelações arquetípicas estruturantes e revolucionárias na vida dos homens e mulheres e presente na psique de todos os seres humanos” (ALVARENGA, 2015, p.5).

Jung define arquétipos como imagens vazias. Essas imagens adquirem conteúdos, influências e significados através das experiências de vida, desta maneira tornam-se vivas e atuantes. Anima e Animus são “um conceito do reconhecimento psicológico da existência de um complexo psíquico semiconscente cuja função é parcialmente autônoma” (JUNG, 2013 e, p.81).

Tais personagens da psique são importantes, pois influenciam na escolha do indivíduo do sexo oposto pelos quais seremos atraídos e também por definir o modelo de relação que teremos com o mundo dos afetos – para os homens – e com o mundo das ideias – para as mulheres.

A palavra Anima originalmente tem sentido de alma como algo invisível, mas influenciador de atitudes e essencial da natureza humana, porém o termo alma seria extremamente vago para considerar os fatores de projeção que homem e mulher constelam entre si, talvez por isso Jung (2012 a) esclareça:

No decorrer de minhas investigações sobre a estrutura do inconsciente fui obrigado a fazer uma distinção conceitual entre alma e psique. Por psique entendo a totalidade dos processos psíquicos, tanto conscientes quanto inconscientes. Por alma, porém, entendo um complexo determinado e limitado de funções que poderíamos caracterizar melhor como personalidade. (JUNG, 2012 a, p. 424).

A Anima e o Animus por atuarem como um complexo autônomo parecem existir por si mesmo, criando a percepção de que é um outro para o indivíduo. Os complexos autônomos apresentam-se como personificados.

O fato de que deva, então, constatar em mim duas personalidades, nada tem de estranho, uma vez que todo complexo autônomo ou relativamente autônomo tem a particularidade de apresentar-se como personalidade, ou melhor, personificado. Onde pode observar-se tal fenômeno, com uma ênfase especial, é nas assim chamadas manifestações espíritas da escrita automática e outras semelhantes. As proposições registradas são sempre declarações pessoais na forma da primeira pessoa, em *eu*, como se por detrás de cada fragmento dessas proposições se encontrasse uma personalidade. (JUNG, 2013 c, p. 87).

Essas considerações nos remeteram a pensar na questão do transe que segundo Lima (1997) seria “a desatualização de uma modalidade cotidiana da personalidade” (p.201), este assunto será aprofundado posteriormente.

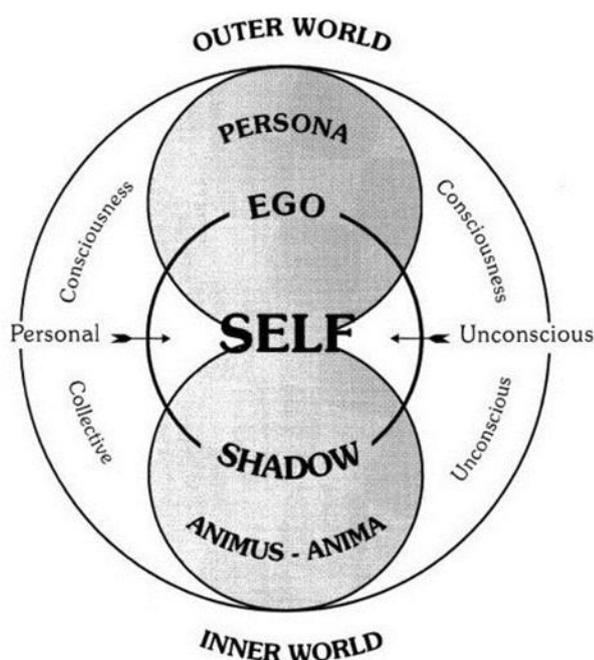
Voltando a questão dos complexos, é preciso considerar que faz parte de sua característica criar a ilusão no indivíduo que essa personificação não faz parte dele, mas se constitui como um outro elemento psíquico desse sujeito. Os complexos são projetados no mundo é a possibilidade de reconhecermos que eles nos pertencem, é a oportunidade de enxergar através do outro aquilo que é nosso.

As imagens da Anima e do Animus expressam, ao projetarem seus conteúdos em pessoas, objetos e situações objetivas, a impressão de que elas (as imagens) estão fora e não dentro do indivíduo. Quando ativados como arquétipos constelam-se no campo da consciência, ou seja, no Eu, surgem na condição de complexos podendo atuar tanto de forma saudável como patológica.

Segundo Hall (1988) “as duas formas estruturais facilitadoras dessa tarefa de se relacionar são a anima ou o animus e seu par de opostos, a persona” (p.21). Existe uma relação compensatória entre eles. Emma Jung, em seu livro sobre os dois arquétipos escreve:

A persona é uma atitude habitual que o ego adota para se relacionar com o mundo externo. É uma máscara que cada indivíduo usa para se adaptar ao meio em que se encontra. Sem ela o convívio social seria impossível. Já a anima e o animus são complexos funcionais que se concentram na adaptação do ego com o mundo interior, ou para ser mais exata com o inconsciente coletivo. Portanto, a persona é a ponte entre o ego e o mundo externo, assim como anima e animus são pontes entre o ego e a psique mais profunda. Formando assim um par de opostos. Entretanto, apesar de anima e animus possuírem semelhanças em suas funções existem diferenças estruturais entre eles. O papel de transmitir conteúdos inconscientes, no sentido de torná-los visíveis, recai acima de tudo sobre a anima. Ela ajuda na percepção de coisas que de outra maneira permanecem no escuro. (...) No animus, entretanto, a tônica não se encontra na percepção pura e simples - como foi dito, isso já foi concedido ao espírito feminino desde sempre - mas sim, de acordo com o ser do logos, no conhecimento e especialmente na compreensão. O que o animus tem a transmitir é mais o sentido que a imagem. (JUNG, 2006, p.38)

A persona é que individualmente consegue atender todas as demandas do coletivo. Ela é uma ponte entre o ego e o coletivo, ou seja, a sociedade. Como é absolutamente difícil que a gente consiga se adaptar à sociedade, no mundo interno vai se desenvolvendo uma vida particular e a anima e o animus se referem a essa vida. Hall (1988) esclarece que “a imagem anima e animus é uma estrutura inconsciente, existe na fronteira do inconsciente pessoal e da psique objetiva, ela é essencialmente abstrata e carece das qualidades e matizes sutis de uma pessoa real” (p.23).



Fonte: <http://jungchicago.org/store/image/catalog/diagrams/Diagram-Self.jpg>

Figura 15 Fronteiras da Psique

A imagem acima demonstra a persona no limiar do mundo externo e a Anima e o Animus no limiar do mundo interno, sendo assim, “se o homem manifesta sua anima, ou a mulher seu animus, a personalidade consciente perde a capacidade de discriminar e a habilidade para lidar com a intricada interação de opostos” (HALL, 1988, p. 23).

Enquanto a persona estabelece uma relação entre o eu e o mundo externo, Anima e Animus estabelecem uma relação entre eu e o mundo interno. Essa vida particular vai se desenvolvendo e quanto maior o grau de repressão que o Eu exerce sobre os conteúdos que vão sendo aceitos pela sociedade ou quanto mais o Ego

estiver identificado unilateralmente com a persona, mais essa vida interior pulsará e se fará presente.

As imagens anímicas de Anima e Animus, mesmo em projeção, têm a função de ampliar a esfera pessoal da consciência, portanto, se houver muita resistência e pressão por parte do Eu e não houver um avanço para uma compreensão mais abrangente de Si mesmo surgirão sintomas que acarretarão sofrimento psíquico.

A atitude repressiva da consciência obriga, porém, que o outro lado se manifeste indiretamente, através de sintomas, quase sempre de caráter emocional. Só em momentos de um afeto avassalador, emergem à superfície fragmentos de conteúdos do inconsciente, sob a forma de pensamentos ou imagens. O sintoma inevitável que acompanha tal fenômeno é o da identificação momentânea do eu com essas manifestações, que são renegadas logo depois. É fabuloso o que se pode dizer movido pelo afeto. (JUNG, 2013 c, p. 92-93).

A Anima é a possuidora dos segredos da alma, ela possui uma consciência ampla das relações pessoais, cujas nuances infinitas escapam a perspicácia masculina, parece subjulgada e relegada a invisibilidade, porém o encontro que todo homem necessita realizar é com sua própria alma, a Anima. Ela é o caminho para o encontro consigo mesmo e da realização do processo de individuação, é a Anima que possibilita que o homem perceba sua inspiração, sua capacidade intuitiva e o reconhecimento dos sentimentos. Ela é a personificação de todas as tendências psicológicas femininas na psique do homem: “os humores e sentimentos instáveis, as intuições proféticas, a receptividade ao irracional, a capacidade de amar, a sensibilidade à natureza e, por fim, mas não menos importante, o relacionamento com o inconsciente” (JUNG, 2008, p. 234 - 235).

Um entrevistado nos diz: “O que sinto por ela? Ela é o reflexo de minha alma! Acho que... acho não... tenho certeza, que Pomba Gira divide isso comigo, que apesar de eu ser homem, ela divide comigo minha alma”⁸⁸.

A Anima em sua ação personificada (aspectos negativos) atua como uma amante ciumenta, produzindo um ofuscamento de caráter sentimental que se expressa através de ressentimento e de caprichos e às vezes de sentimentos depressivos. O Animus quando personificado apresenta-se “obstinado, frio e

⁸⁸ J.R, Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 24 04 2017

totalmente inacessível em uma mulher” (JUNG, 2008, p. 251), apresentando argumentações, conceitos, opiniões tradicionais e interpretações generalistas.

A projeção Anima/Animus nem sempre é negativa, pois é através dessa projeção que nós nos apaixonamos. Sem ela não conseguiríamos ser tão irresistivelmente atraídos por um outro que é diverso e muito diferente de nós mesmos. Mesmo no caráter personificado existe algo importantíssimo e fundamental para unir duas pessoas que são muito diferentes: a paixão.

A Anima e o Animus além de influenciar a escolha de parceiros, também podem fazer amantes envolvidos no relacionamento serem tendenciosos na influência sobre as atitudes dos seus parceiros, pois buscará persuadir este a atuar de acordo com atitude de sua Anima ou Animus, normalmente a mesma característica que provocou a atração:

As qualidades citadas pelos parceiros, como as que primeiro os atraíram um para o outro, coincidem com aquelas que são identificadas como as fontes de conflito no decorrer do relacionamento. As qualidades "atraentes" recebem, com o tempo, novos rótulos; tornam-se as coisas más e difíceis do parceiro, os aspectos de sua personalidade e comportamento que são vistos como problemáticos e negativos. (ZWEIG & ABRAMS, 2004, p. 95).

Sendo assim, tanto a mulher como o homem podem impor aos seus parceiros atitudes incoerentes com a realidade da personalidade do outro, impossibilitando que a pessoa seja fiel a sua respectiva natureza.

A Anima e o Animus quando conscientizados atuarão como guia e serão mediadores do mundo interior. A nossa adaptação depende de conseguirmos fazer concessões ao mundo interno, é a conscientização do desconhecido em nós, é uma concessão absolutamente importante para nossa psique objetiva. Se não formos capazes de fazer essa concessão seremos absolutamente tomados pelo complexo. O termo que Jung utiliza para essa condição é a possessão, ou os acolhemos ou seremos possuídos por eles.

Na medida em que o paciente desempenha uma parte ativa, a figura personificada pela anima ou pelo animus tenderá a desaparecer, tornando-se a função de relação entre consciente e inconsciente. Mas quando os conteúdos do inconsciente, isto é, as próprias fantasias não são realizadas, dão origem a uma atividade negativa e à personificação; em outras palavras, o animus e a anima se tornam autônomos. Ocorrem nessa eventualidade anormalidades psíquicas, estados de possessão de diversos graus, que vão desde os estados de ânimo e ideias até as psicoses. Todos esses estados se caracterizam por um fator desconhecido, por algo que toma posse da psique num grau maior ou menor, prolongando sua

existência nociva ou repugnante contra todos os esforços de compreensão, razão e energia e proclamando desse modo o poder do inconsciente sobre a consciência: o poder soberano da possessão. Nestes casos, a parte possuída desenvolve em geral uma psicologia de animus ou anima. O íncubo da mulher consiste numa legião de demônios masculinos; o súcubo do homem é uma forma de vampiro feminino. (JUNG, 2012 a, p. 115-116).

A Anima tem a capacidade de acolher o diverso, o divergente, o diferente e terá o cuidado e a possibilidade de estabelecer uma relação profunda com o que foi acolhido. Quando integrada como constituinte da consciência, deixa de atuar como um complexo que se volta para fora e passa a exercer uma função de ponte que comunica ao Eu conteúdos de natureza inconsciente. Ela pode desnortear, bagunçar, usar de drama e iludir, por outro lado, pode ser luz na escuridão do caos e a promessa de discernimento e significado propiciando um novo rumo ao relacionamento.

A personificação feminina no inconsciente do homem pode surgir segundo Jung com as seguintes características:

Personificada negativamente, faz com que o homem seja submisso, incapaz de lutar frente às dificuldades da vida, fique sentimental, melindroso ou sensível demais. Provoca humores e sentimentos instáveis; receptividade ao irracional e será revelada no tipo de observação rancorosa, venenosa, fria, indiferente com certos aspectos violentos da própria natureza. Os aspectos positivos são responsáveis pela escolha da esposa certa, pelas intuições proféticas, pela capacidade de amar e sensibilidade à natureza. [...] É a anima que faz com que o homem entre em contato com o “mundo dos espíritos”, ou seja, o relacionamento com o inconsciente. Quando o espírito lógico do homem o deixa incapaz de discernir fatos ocultos em seu inconsciente a anima ajuda a identificá-lo assumindo um papel de guia para o mundo interior e para o self. Sua influência positiva ocorre quando o homem leva a sério os sentimentos, os humores, as expectativas e as fantasias transmitidas por sua anima e quando as concretiza de alguma forma. (JUNG, 2008, p 234-250).

Será essa relação simbólica, complexa e profunda que ampliará a consciência do homem fazendo-o entrar em contato com a profundidade do seu ser.

O Animus será capaz de salientar o que é fundamental para que possamos lutar, agir, buscar tudo aquilo que queremos e que consideramos importantes e essenciais. Quando reconhecido pela consciência é integrado ao consciente, passando a funcionar para o mundo interno e não para o externo, trazendo informações de concepções filosóficas, universais, a capacidade de reflexão, conhecimento e se tornar intermediário entre o consciente e o inconsciente. O Animus pode possuir reflexões frias, distantes, destruidoras, generalistas e de

indiferença sem aceitar exceções, por outro lado, pode falar de seus sentimentos, rever afetos, buscar sentidos, ouvir e dialogar.

Jung (2008) descreve Animus como uma convicção secreta “sagrada” (p.251):

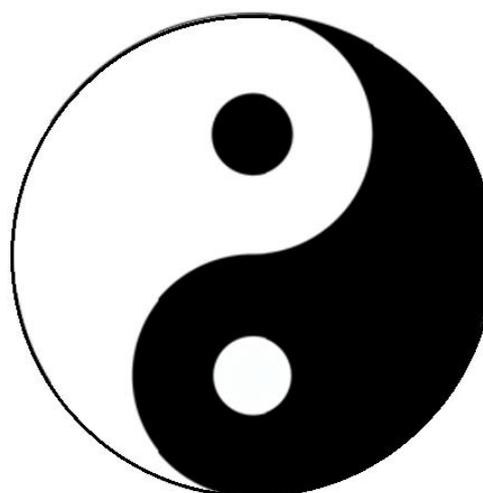
Quando a mulher anuncia tal convicção com voz forte, masculina e insistente, ou a impõe às outras pessoas por meio de cenas violentas, reconhece-se facilmente a sua masculinidade encoberta. [...] Assim como a alma, o animus pode se tornar o demônio da morte. Ele representa uma forma particular que afasta as mulheres dos relacionamentos humanos e, sobretudo, de contato com os homens. [...] uma questão importante é a estranha passividade, paralisação de todos os sentimentos ou uma profunda insegurança que o animus pode provocar na mulher, o que a pode levar a uma sensação de inutilidade e de vazio, ficando de fato possuído pelo personagem do inconsciente. Como companheiro precioso, o animus traz iniciativa, coragem, objetividade, sabedoria e firmeza espiritual, um amparo interior que compensa sua brandura exterior. O lado positivo personifica um espírito de iniciativa, coragem, honestidade, fazendo com que a mulher torne-se consciente dos processos básicos, de desenvolvimento cultural e pessoal levando-a a buscar a coragem e a grandeza de espírito interior. (JUNG, 2008, p. 251-260).

Personificados a projeção sempre recairá sobre aquela pessoa que melhor acolhe e possui as características que serão projetadas, é por isso que a projeção fica no outro que atua muito bem naquilo que foi projetado.

Para finalizar, queremos apresentar uma imagem que pode simbolizar Anima e Animus que, embora sejam dois universos distintos, encontram-se unidos formando uma totalidade.



Fonte: <http://s-media-cache-ak0.pinimg.com/736x/d8/cb/6c/d8cb6c9a98700f68487ae4d7c0b11b23.jpg>



Fonte: https://openclipart.org/image/2400px/svg_to_png/3272/ClayOgre-BASIC-YIN-YANG.png

Figura 16 – Yin e Yang

Estas figuras representam *Yin* e *Yang*, antigos conceitos chineses:

O princípio *Yin* é receptivo, dócil, retraído, úmido, escuro, concreto, envolvente, continente (caverna e cavidade), doador de forma e gerador, centrípeto, iniciador; não é espírito mas natureza, o mundo da formação, o ventre escuro da natureza que dá a luz aos impulsos, os anseios e instintos e a sexualidade; ele é visto no simbolismo da Terra e da Lua, da escuridão e do espaço; é negativo, indiferenciado e coletivo. O princípio *Yang* encerra o elemento criativo e gerador, ou a energia iniciadora; ele simboliza a experiência da energia em seus aspectos impulsivos de força, impulsividade, agressividade e rebelião. Apresenta características de calor, estímulo, luz (sol, raio); é divisor e fálico como a espada, a lança ou o poder de penetração, e até mesmo despedaçador; ele se move do centro para a fora, é representado como paraíso ou espírito; manifesta-se em disciplina e separação, portanto em individualização. Desperta, luta, cria e destrói, é positivo e entusiasmado, mas também restrito e ascético. (WHITMONT 2000, p.153-154).

Importante pontuar que nesse contexto o termo – positivo e negativo – são utilizados para descrever energia assertiva, emanadora, iniciadora, receptiva e passiva, respectivamente, e não implica julgamento de valor. Interessante notar que os dois princípios se contêm, no sentido de haver em cada um deles um pequeno círculo da cor do outro, e na relação de oposição que possuem: um claro e outro escuro, um o sol e o outro a lua, um a luz e o outro a escuridão. Porém aqui *Yin* e *Yang* não são opostos, são complementares.

De acordo com as características expostas Anima seria a Lua, a parte escura e enigmática, o inconsciente. Animus o Sol, a claridade, a consciência. Este símbolo representa com precisão a dinâmica destes dois arquétipos em nossa psique, é uma maneira muito contundente em expressar a complementaridade que Anima e Animus exercem em nosso mundo psíquico.

Whitmont (2000) entende que, no caminho da individuação, embora os “conteúdos da anima e do animus possam ser integrados, eles próprios não podem integrar-se, já que são arquétipos. Portanto um eterno desafio no que se refere a serem compreendidos e domados” (p. 191).

A importância da Anima e do Animus no processo de individuação reside na integração de ambos, ou seja: a incorporação do elemento feminino na personalidade consciente no homem e do elemento masculino na personalidade consciente na mulher. O grande perigo, em qualquer situação vinda do inconsciente, é não reconhecer essa realidade. O não reconhecimento do Animus implica um domínio da consciência e uma despersonalização da mulher. Ela deixa de ser ela

mesma e vice-versa quando pensamos no homem. Para encerrar, é necessário considerar um ponto muito importante: essa integração sobre a qual escrevemos, é apenas uma parte, ou seja: é um aspecto do inconsciente pessoal da Anima e Animus, pois ambos também representam uma instância superior, o arquétipo feminino e o masculino, por isso não podem ser integrados, como já especificamos.

Assim como Exu e Pomba Gira, é impossível descrever todas as características dessas duas “entidades” autônomas, porém foi essencial caracterizar de que maneira Anima e Animus atuam na psique de cada pessoa, foi um breve estudo que possibilitou ampliar o conhecimento destes dois princípios importantes em nosso desenvolvimento e lembrar que nossa busca não é pela perfeição, já que isso é impossível, mas sim da totalidade e do autoconhecimento.

O próximo passo é para identificar as possíveis semelhanças entre Exu e Animus e Pomba Gira e Anima. Dois pares de opostos representantes da energia psíquica masculina e feminina. Anima e Animus regendo o mundo interno da psique objetiva (inconsciente coletivo) e Exu e Pomba Gira o imaginário de seus seguidores. As guardiãs e os guardiões dos segredos humanos e dos mistérios da alma – pensando alma enquanto interiorização e profundidade.

3.2 ASPECTOS SIMBÓLICOS DO TRANSE



Fonte: <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/99/b5/9c/99b59ca4ee1196491c353550bebf28b.jpg>

Figura 17 Transe mediúnico

“O corpo é o inconsciente visível’, afirmava Wilhelm Reich. É nosso texto mais concreto, nossa mensagem mais primordial, a escritura de argila que somos. É também o templo onde outros corpos mais sutis se abrigam.” (LELOUP, 2015, p. 9).

O objetivo deste enunciado é realizar uma aproximação inicial entre as experiências religiosas e as alterações de consciência presenciadas na Umbanda.

Em nossas entrevistas pudemos observar que há muitas dúvidas sobre como se processa o transe e, principalmente, a questão da consciência e inconsciência durante o mesmo. Uma participante que se percebe totalmente consciente nos diz:

Eu tinha uma grande expectativa de como eu seria trabalhando. Eu presenciei muitos trabalhadores com manifestações diferentes das minhas e como sou consciente eu achei que isto não estava rolando. Me coloquei muito cética e de questionar muito, porque tem muita responsabilidade. Hoje isso é mais tranquilo, entendo que posso ajudar e que se estou ali naquele momento eles não deixariam eu estar se eu não pudesse contribuir. Sinto que sou muito inspirada por eles, então reconheço que vem uma intuição, um direcionamento da conversa que eu não teria dado a principio, mas ainda é consciente e isso me incomoda⁸⁹.

⁸⁹ E.D Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 09 05 2017.

Semelhante ao que foi colocado, um participante que se reconhece semiconsciente diz o seguinte:

O transe é uma sensação prazerosa no sentido de saber que agora eu realmente posso ajudar. Que estou realmente cedendo meu ectoplasma⁹⁰, meu corpo minha energia, nem sei como dizer. Confesso que é um pouco frustrante porque minha consciência fica alerta ainda, hora sim hora não, é até difícil de dizer se tenho consciência ou não. Eu tenho a sensação que me lembro de tudo e tem hora que percebo que não me lembro de tudo. Acredito que é aprendizado, com o tempo talvez eu tenha a confiança de quem está falando não sou eu. Me pergunto muito quanto sou eu e quanto é o mentor que está falando⁹¹.

Sabemos que a influência kardecista encontrada na Umbanda considera incomuns casos de possessão, ou transe mediúnicos, com total inconsciência. Estamos considerando o termo possessão a partir de Pieri (2002) como “a persuasão de que a própria alma esteja possuída por uma entidade estranha ao Eu” (p.388).

A consciência e a inconsciência durante o transe mediúnico são questões muito particulares inerentes a cada indivíduo, acreditamos que uma não desabona a outra. Concordamos com Lima (1997) que essa questão “parte do princípio da boa fé e da mais profunda consciência sacerdotal sem considerar a entidade um instrumento-personagem do médium, tomamos a Umbanda como religião na qual o médium funciona como instrumento da entidade mítica” (p.67).

William James, há mais de um século já havia preconizado ser a consciência racional apenas “um tipo especial de consciência”. Para além dela, existiriam “formas potenciais de consciências inteiramente diferentes”, isto é, modos diversos de experimentar a realidade e o próprio corpo. Em sua famosa obra *As variedades das experiências religiosas: um estudo da natureza humana*, James estabeleceu uma profunda conexão entre a intensidade do sentimento religioso e as intuições e experiências místicas, definindo a religião como uma comunicação com o que quer que se considere como “divino”. (ZANGARI W. et al. 2013, p. 423-424).

Presumimos que os medianeiros durante a permanência do transe fiquem em um estado alterado de consciência nas quais ocorram relatos de visão de santos, anjos e incorporação de espíritos. Há inúmeras formas de estados alterados de

⁹⁰ O termo ectoplasma (gr. ektós "por fora" e plasma "molde" ou "substância") é utilizado no kardecismo. Seria uma substância que sai do corpo do médium e auxilia no equilíbrio. Foi um termo introduzido na Parapsicologia pelo fisiologista Charles Richet para designar uma espécie de substância esbranquiçada que pode exteriorizar-se para fora do corpo de determinados médiuns. Disponível em: < [http://bvespirita.com/Ectoplasma%20-%20Mediunidade%20de%20Efeitos%20Fisicos%20\(autoria%20desconhecida\).pdf](http://bvespirita.com/Ectoplasma%20-%20Mediunidade%20de%20Efeitos%20Fisicos%20(autoria%20desconhecida).pdf)>

⁹¹ N.T. Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 02.05.2017.

consciência, entre elas há as que podem ser induzidas – por consumo de substâncias psicoativas – ou espontâneas – quando ocorrem estados fronteiraços entre sono e vigília e por estados de concentração profunda.

Sempre que me coloco à disposição para fazer o trabalho, me concentro profundamente e o que mais peço é que eles se aproximem e me irradiem. Que eu fale o que eles fariam e que não saia da minha cabeça e de minhas ideias. Uma coisa que acontece muito é a vidência, tem dias que eu vejo no centro muita luz, muitos espíritos. Tem dias que eu vejo parte de corpo, como as mãos dos espíritos trabalhando, como se eu tivesse recebendo um toque: as mãos sobre a cabeça. É uma visão com olhos fechados, a mão de um espírito na minha cabeça⁹².

Os adeptos da Umbanda afirmam a contínua presença de espíritos que interagem nos ritos mágicos, sendo que, conforme Malandrino (2003), “o transe de possessão é o elemento central do ritual umbandista, ou melhor, da gira. É também um marco significativo não só da umbanda, como também das religiões afro-brasileiras.” (p.111). Ainda sobre o transe a autora relata:

O transe de possessão se caracteriza por um estado alterado de consciência (parcial ou total), que normalmente se manifesta através de alterações comportamentais, sensoriais, perceptivas e mnemônicas evidentes. Além do aspecto psicológico, o aspecto psicocultural reforça, explica e justifica o transe de possessão perante quem está possuído e a comunidade. É um papel aprendido no caso de incorporação de guia, não ocorrendo o mesmo nas incorporações de orixá. Quanto mais aprendizado o indivíduo possui, maior será a sua possibilidade de controle. Durante o transe de possessão, o que se expressa no comportamento do médium é a personalidade do deus: expressões, gestos, tom de voz, caráter e temperamento, o que faz com que ele seja reconhecido pela comunidade. Dentro desse universo religioso, a comunicação com os espíritos é normal e necessária, pois só assim médium e guia podem praticar a caridade. (MALANDRINO, 2003, p. 111-112).

É preciso lembrar que na incorporação, na maioria das vezes, as pessoas não têm um Eu reflexivo, pois, há o rebaixamento de consciência. Em nossas entrevistas todos disseram ser parcial ou totalmente conscientes e alguns disseram que somente após os trabalhos conseguiram refletir sobre a experiência vivida.

Entendemos que o trabalho de integrar alguma parte negada, ou seja, aspectos do inconsciente virão depois quando o médium tem um Eu que pode olhar para o que foi experienciado.

⁹² N.T. Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 02.05.2017.

Por eu ser um médium consciente durante a incorporação, nos momentos de um intervalo, entre um atendimento e outro, ou mesmo no final, quando tudo termina e a gente ainda continua incorporado, fico fazendo perguntas mentalmente. Mesmo incorporado tento receber de volta estas informações. Já consegui receber algumas respostas, mas outras não, não têm a resposta na hora. Vai passando os dias e parece que começa a vir devagar... recebo as respostas de outras maneiras. Converso com todos os guias, independente de quem seja pra tirar dúvidas e pedir proteção e agradecer por estar fazendo trabalho junto com eles⁹³.

A incorporação parece ser uma experiência de abertura e interlocução que nos leva a pensar que achamo-nos “diante de uma comunicação que não é nem informação ou sinalização, mas um processo que rompe e quebra, criando sentidos novos” (MARCONDES, 2014, p.9).

Novamente nos vemos frente à Teoria Pós-colonial, um encontro entre fronteiras que se unem para revelar um lugar de possibilidades. A incorporação agrega diferentes raízes em uma mistura de corpo e alma. Um corpo, que segundo Oliveira (2015) “se abre e se permite preencher pelo outro para construir um momento onde a comunicação habita. A incorporação nos sugere não apenas o deixar-se estar com outra energia, mas nos rememora o deixar-se estar com a própria comunicação” (p.194).

Marcondes nos diz que essa comunicação – e porque não dizer incorporação – é a ética da relação, da diferença insignificante que introduz o outro.

Para ele seria a experiência de vivenciar o metáporo:

Metáporo supõe um ato de permitir o acesso, de deixar entrar, de liberar, de hospedar o outro, de me atravessar. O próprio observador se “porifica” abrindo a corrente de água enquanto nada. Água que o preenche que o perfura que o atravessa como se ele fosse uma tela, que o dissolve nela. “A integridade dilui” (MARCONDES, 2010, p.263).

Sendo o médium aquele que está receptivo aos guias e utiliza seu próprio corpo para a comunicação pelo transe, concordamos com Lima (1997) quando expõe que durante a manifestação mediúnica o médium “deixa de ser estimulado ou condicionado pelo mundo exterior e passa a ser expressão de um impulso originário do mundo inconsciente” (p.71).

Ficamos imaginando que nesse momento não há intenção de revelar nenhum mistério, é um instante que ocorre um diálogo silencioso entre quem sente e se permite sentir, um mistério entre o que emana e o que recebe. É o próprio médium

⁹³ M.A.Z. Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 24 04 2017

que “representa uma comunicação emotiva, uma expressão da própria alma” (LIMA, 1997, p.71). Precisamos considerar que essa relação é subjetiva, marcada por um caráter imprevisível e individual na psique. Partindo dessas considerações, acreditamos que a religião exerce uma fundamental função psíquica e subjetiva, por isso, é importante distinguir o que seria religião na perspectiva analítica.

Jung (2013) faz uma distinção entre religião e confissão, ressalta uma importante característica de ambas: confissão aponta para uma institucionalização da religião, admitindo certa convicção coletiva com desdobramento ordenado e fixado de determinadas práticas, “constituindo uma questão intramundana” (p. 20) Religião seria uma atividade individual, caracterizando-se como uma manifestação espontânea da psique, capaz de promover uma vivência de numinosidade, ou seja, “uma relação subjetiva extramundana” (*ibid*).

Pertencer a uma confissão, portanto, nem sempre implica uma questão de religiosidade, mas, sobretudo, uma questão social que nada pode acrescentar à estruturação do indivíduo. Esta depende da relação do indivíduo com uma instância não mundana. Seu critério não é o credo, e sim o fato psicológico segundo o qual a vida do indivíduo não pode ser determinada somente pelo eu e suas opiniões ou por fatores sociais, mas igualmente por uma autoridade transcendente. O que fundamenta a autonomia e a liberdade do indivíduo, antes de qualquer máxima ética ou confissão ortodoxa, é única e exclusivamente a consciência empírica, ou seja, a experiência unívoca de uma dinâmica de relacionamento pessoal entre o homem e uma instância extramundana que se apresenta como contrapeso ao “mundo e sua razão”. (JUNG, 2013, p. 21)

Sendo assim não se trata de uma questão de escolher entre mundano e extramundano e sim a capacidade que devemos ter de criticar a exigência de uma única possibilidade e de nos submetermos, ou não, a ela.

Concordamos com Lima (1997) que o transe de possessão “representa a formação de um sistema de valores próprio do grupo umbandista” (p.68), portanto um fenômeno coletivo e, ao mesmo tempo, é “a individualização do coletivo, pois cada médium personifica uma ou várias dessas entidades, dando-lhes uma interpretação pessoal” (MALANDRINO, 2003, p.112).

O desenvolvimento religioso para Jung é quando o Eu transcende a si mesmo e entra em contato com aspectos inconscientes. Para que isso aconteça é necessário que haja a união dos opostos, ou seja, a união dos conteúdos conscientes e inconscientes, possibilitando um diálogo com o Si mesmo, que é necessário e fundamental a todo processo de transformação psicológica.

Por isso, acreditamos que o transe de possessão, pode funcionar como um símbolo, que de forma análoga à função transcendente, faria a ponte entre as polaridades psíquicas e as unificariam em uma nova totalidade.

O símbolo se refere à imagem significativa, que contém aspectos conscientes e inconscientes. A compreensão do símbolo é uma das demandas do processo de individuação. Além de ser o elo entre estes dois opostos e promover sua união traz à consciência parte do conteúdo desconhecido pelo Eu. Dessa maneira, o Eu, centro do campo da consciência, pode manter-se em contato com a dimensão do Si mesmo. A função transcendente é o processo, e o símbolo a expressão resultante.

O símbolo [...] pressupõe sempre que a expressão escolhida seja a melhor designação ou fórmula possível de um fato relativamente desconhecido, mas cuja existência é conhecida ou postulada. [...] Enquanto um símbolo for vivo, é a melhor expressão de alguma coisa. E só é vivo enquanto cheio de significado. (JUNG, 2012 a, p.486-487).

A concepção de símbolo implica algo que não se vê, mas está presente no todo, vai além do significado manifesto. É uma representação ou imagem que exerce uma atração, pois possui energia psíquica.

Em seu livro *O homem e seus símbolos*, Jung (2008) destaca a função dos símbolos diferenciando-o do inconsciente, ressaltando a importância de percebermos os símbolos naturais como sendo derivados “dos conteúdos inconscientes da psique e, portanto, representam um número imenso de variações das imagens arquetípicas essenciais” (p.117), dos símbolos culturais “empregados para expressar *verdades eternas* e que ainda são utilizados em muitas religiões” (*ibid*). Logicamente, os símbolos naturais também surgem dos símbolos culturais, pois guardam sua magia e numinosidade original, esclarece o autor.

Sendo assim, é possível que o transe tenha a função de símbolo cultural na Umbanda e nas demais religiões afro-brasileiras. Utilizando nosso olhar psicológico alinhado à Ciência da Religião, buscamos examinar os fenômenos e manifestações religiosas tendo em vista a consonância de suas dimensões comportamentais. Igualmente a Birman (2005), pretendemos demonstrar que pode haver um ganho “se adotarmos uma perspectiva analítica que não ‘desrealiza’ os efeitos e produtos da possessão para os seus praticantes, mas que, ao contrário, aceita a condição de agentes que os religiosos atribuem aos seus santos e entidades”. (p. 404).

Após nosso estudo, entendemos que a questão de estar consciente ou inconsciente no momento do transe não desabona a comunicação do médium, pois, em um transe superficial estará colaborando de forma anímica – com sua própria alma – com a entidade comunicante. A diferença para o transe profundo é que na primeira as recordações são lembradas claramente e na segunda os acontecimentos não chegam à consciência totalmente, porém, alguma coisa ainda poderá ser lembrada. Do Nascimento esclarece:

Na Umbanda, onde o transe se encontra entre as representações individual e mítica (como no Candomblé), atualizando personagens que se encontram presentes no cotidiano e na memória popular (Magnani, 1986; Birman, 1991), as entidades se encontram mais próximas do mundo dos homens, uma vez que já viveram e possuem, assim, história objetivada em locais, funções desempenhadas e características pessoais. Aquelas entidades que não possuem uma vida objetivamente localizada constituem o que podemos chamar de categorias vazias, papéis sem personagens. Essas personagens podem, assim, ser construídas pelo próprio médium, utilizando a sua própria história para gerar categorias com sentido (ORTIZ *apud* DO NASCIMENTO et al, 2001, p. 108)

A realidade umbandista é carregada por múltiplos e complexos significados impossíveis de traduzir em palavras. Nossa abordagem constitui uma aproximação destes fenômenos religiosos levando em consideração as inquietações e discordâncias existentes. O propósito é observar os aspectos subjetivos do comportamento religioso de seus praticantes partindo de suas experiências e vivências psíquicas, afetivas e cognitivas.

Eu tenho sinais físicos durante o transe, eles vão mudando na medida em que fui me desenvolvendo. No início (há pouco tempo que faço). Eu sentia palpitação no coração, disparado, sentia calor. Assim, é uma sensação como se eu tivesse transpirando o tempo inteiro. Elas não eram a todo instante, é mais forte quando estamos preparando para iniciar aquele encontro. Eu não sentia isso antes de começar a trabalhar. Eu frequentava as giras antes, mas era minha fé, mas no início do meu desenvolvimento os sinais eram esse. Hoje não sinto esse calor imenso, hoje sinto como se eu estivesse em levitação, então é como se eu tivesse um impacto, uma coisa leve, gostosa de sentir, mas não perdura. O que aprendi é me entregar, me libertar nesse processo. Às vezes sinto uma transição, fico nessa sensação alguns momentos e depois estabiliza.⁹⁴

⁹⁴ E.D Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 09 05 2017.

Brumana, e Martinez (1991) acreditam que o médium é um “agente em transe que já não é um intermediário entre homens e espíritos: desaparece para que esse contato seja direto” (p.89).

Após ponderarmos sobre os aspectos simbólicos do transe e sua importância no processo de desenvolvimento psíquico, faremos uma analogia entre Exu e Animus e Pomba Gira e Anima, para depois analisar a possibilidade do processo de individuação ocorrer sobre a influência dessas entidades.

3.3 EXU & ANIMUS – POMBA GIRA & ANIMA – Os compadres e comadres da Umbanda

A ideia inicial era falar separadamente sobre Exu e Animus e Pomba Gira e Anima, porém nos conscientizamos ser impossível estudar o feminino separado do masculino, pois correríamos o risco de não efetuar uma correspondência simbólica adequada, uma vez que qualquer símbolo estudado exige a presença de seus dois polos.

Para um maior entendimento, exemplificaremos com as duas esferas de Yin e Yang as quais simbolizam a ideia de que no momento em que atingem o ponto extremo de suas forças (negativas ou positivas) manifestam-se dentro de si um sentido oposto. É o momento que entram em relação e encontram o equilíbrio. O símbolo tem essa função mediadora entre os opostos provocando uma dinâmica redundante e repetitiva e impossível de serem separados.

Em nossa psique ocorre o mesmo com o princípio feminino e masculino, desse modo, baseado em tudo o que foi dito acima, uniremos estas duas polaridades.

Analisaremos as características que nos auxiliarão ir ao encontro de nossa hipótese: Exu e Pomba Gira como mediadores da integração dos arquétipos Anima e Animus. Em outras palavras, se é possível representarem simbolicamente os arquétipos Animus e Anima na psique feminina e masculina, proporcionando uma relação dialógica e possibilitando o processo de individuação.

Estudando as linhas das entidades umbandistas percebemos que alguns elementos psíquicos, ignorados pela atitude consciente de seus discípulos, são compensados pelo inconsciente através das entidades. Simbolicamente estas

figuras são colocadas ora em um patamar de quase deuses ou personificadas de maneira contraditória e com irracionalidade.

Em alguns momentos escreveremos tendo como base o feminino e outros o masculino, porém, lembrando ao leitor (a), que algumas características são idênticas para ambos. Para tentarmos descrever a relação entre o feminino (Anima/Pomba Gira) e o masculino (Animus/Exu) utilizaremos como metáfora o casamento na mitologia grega.

O casamento na mitologia grega de acordo com Brandão (2015) visa à fecundidade e fertilidade. Há um ritual no qual a noiva é raptada da casa dos pais para sua nova moradia. De certa maneira ainda presenciamos esse ritual atualmente, quando o noivo conduz a noiva para dentro do lar ou para o quarto na noite de núpcias. Podemos descrever Hera como a Deusa do casamento e da fertilidade, casada com Zeus que representa as manifestações elementares, as forças selvagens e insubmissão da natureza nascente, prefigurando a primeira etapa da gestação evolutiva. Ambicioso, revoltado e indomável é adversário tenaz do espírito consciente. Zeus, não simboliza apenas as forças brutas da natureza, mas, lutando contra o espírito, exprime a oposição à espiritualização harmonizante. Sua meta é a dominação e o despotismo.

Brandão também descreve Eros, o deus do amor, nasceu do Caos e Nix, porém, há inúmeras versões de sua ascendência, sendo por fim considerado filho de Hermes e Afrodite. Sendo o deus do amor é um intermediário entre os deuses e os seres humanos, preenchendo o vazio, tornando-se, assim, o elo que une o todo a Si mesmo.

Foi possível compreender que os casamentos dos deuses mitológicos podem ser comparados à união da Anima e Animus: intensos, passionais, com muito ciúme, emoção e vingança, sem a presença do Eu e da consciência.

Na Umbanda Exu e Pomba Gira, como imagem arquetípica, são considerados entidades capazes de fazer a intermediação entre o humano e o divino, o bem e o mal, representando, em nosso entendimento, um surpreendente símbolo para unir os opostos, incluindo nosso mundo interno e externo.

Partindo do pressuposto que nosso inconsciente é o que não conhecemos, Anima e Animus são estranhos um para o outro, no entanto, Whitmont (2000) expressa que “não há nada tão totalmente “outro” como seu sexo oposto” (p.165), ele continua:

Cada um representa um mundo que, à primeira vista, é incompreensível ao seu oposto, um mundo que nunca pode ser conhecido diretamente. Embora tenhamos, dentro de nós, elementos do sexo oposto, seu campo de expressão é precisamente aquela área que é mais obscura, estranha, irracional e amedrontadora; na melhor das hipóteses, ela pode ser intuída e “sentida”, mas nunca completamente compreendida. (WHITMONT, 2000, p. 165)

Conhecer o oposto em nós é um dos grandes desafios da vida psíquica. Como o mundo de Exu e Pomba Gira também não pode ser conhecido diretamente, “somente nos rituais que podemos desvendar os seus mistérios” diz um entrevistado⁹⁵, presumimos que eles representem para aqueles que participam dos rituais, sejam consulentes ou médiuns, a possibilidade de tradução do inconsciente coletivo por um meio de expressão que facilite a comunicação.

Assim como Anima e Animus, atuam como um complexo autônomo, ou seja, parecem existir por si mesmo, criando a percepção de que é um outro para o indivíduo, Exu e Pomba Gira surgem como personagens distintos de sua constituição, podendo ser utilizados como espelhos e receberem a projeção de quem os incorporam, gerando a possibilidade de enxergar neles o que pertence ao inconsciente, ou seja, reconhecer através de um outro o que é próprio de si. Percebemos essa questão no depoimento de um entrevistado:

Exu tem uma finalidade diferente de Pomba Gira. Percebo que Exu parece me ajudar mais na parte mental e emocional e Pomba Gira mais na parte sentimental e física. Exu dá equilíbrio e razão, Pomba Gira, emoção e intuição. No princípio, ao receber a Pomba Gira, pelo meu jeito de ser, fui temeroso, meu jeito é inseguro para algumas coisas, coloco a razão acima de muitas coisas, mesmo coisas que não precisam. Talvez mais fé fosse melhor em vez de colocar a razão na frente. Para dizer a verdade acho que estou começando a entender melhor agora. Acho Exu mais fácil de “receber”. É o momento mais perigoso que um médium tem da vaidade dele... não sei se é com todos, mas é o momento que você sente poder, na prática. Não que os outros não tenham, mas com os outros você pensa mais distante. Exu é mais aqui, mais próximo, é assim que sinto, Exu é aqui agora, naquele momento. O médium precisa estar equilibrado para trabalhar com eles, porque senão pode ir para o outro lado oposto do que é Exu na Umbanda, porque justamente pode se perder no sentido de vitalidade, poder e força que ele transmite. [...] Acho que Exu utiliza mesmo os momentos que os médiuns fazem coisas ruins, digamos assim, utilizando a própria vaidade, uso do poder do médium agindo dessa maneira e fazer esse médium passar por ridículo. Talvez seja para ensinar e acredito até faz as coisas para quem está envolvido evoluir.⁹⁶

⁹⁵ J.R, Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 24 04 2017

⁹⁶ M.A.Z. Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 24 04 2017

Chamou nossa atenção a seguinte frase: “fazer esse médium passar por ridículo”; não é isso que Anima e Animus fazem quando atuam como complexo? Se as imagens de Anima e Animus podem ser expressas em objetos e situações objetivas, é possível que Exu e Pomba Gira, ao serem incorporados podem se constelar como arquétipos no campo da consciência, surgirem na condição de complexos e atuarem tanto de forma saudável como patológica.

Com relação a Exu, I.S.G com 57 anos declara:

Exu trabalha no meu equilíbrio e para os demais, me dá força, vontade. Então acredito que para que haja uma balança, eles vêm para me ajudar. Porque se tivesse só um polo (positivo) eu não estaria na terra, acho que as entidades tem uma função. É o equilíbrio entre os seres. Eles estão mais próximos a nós, porque nossa vibração é mais densa. Ele está na minha vibração, mas há o livre arbítrio deles, estão porque quiseram estar. Eu tenho dois Exus que trabalham comigo, eu considero Exu um guardião a mando do Orixá, o outro Exu que trabalha comigo começou no meu início, no meu primeiro caminho, no meu primeiro sentimento. Ele é um Exu Orixá que veio na Umbanda. *Esse não reencarnou?* Não. Em algumas passagens pela Terra é Exu Guardião de falange, é Exu que já carrega outros Exus em sua falange denominando seu nome, então é como se fosse, no meu entendimento o chefe, onde tem seus comandos e os comandados, então eles seriam o comando, outros que vem na minha linhagem de trabalho. O ganho que me trouxeram, me sinto mais forte, mais centrada. Eu era mais impulsiva, aprendi a respeitar a espiritualidade, hoje já paro um pouco mais, já penso, peço essa proteção, que me ajudem a tomar as decisões melhores, a lidar com esses seres e lidar com as pessoas na terra. [...] Exu eu vejo no mental como ele é, aquele cavaleiro antigo, bonito, forte, tira o chapéu para você, valoriza a mulher como ela tem que ser, o homem como tem que ser, aquele cavaleiro que diz bom dia! Sente-se, por favor! Exu é para mim aquele cavaleiro medieval, pra mim são assim. Você se sente realizada, quando você... só de falar já me sinto emocionada, estou realizada e feliz, pela parte que me foi dada. Poder ceder um pouquinho do meu corpo, pouquinho da minha voz para que eles venham fazer o trabalho bonito que eles fazem.⁹⁷.

Este depoimento nos mostra toda a força que Exu exerce na psique de seus médiuns, especificamente na mulher, esta senhora não era umbandista, descobre a Umbanda em um “momento de desespero” como ela mesma diz.

Em nossa análise, pudemos deduzir que a incorporação de Exu pôde auxiliar no desenvolvimento dessa mulher, quando incorporado trouxe para sua consciência a função espiritual designada ao Animus. Exu possibilitou a reflexão de suas atitudes e a integração de parte de alguns complexos, trouxe o princípio que diferencia e ordena. Devemos acrescentar que a reflexão e o desenvolvimento psíquico

⁹⁷I.S.G. Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 30 05 2017.

acontecerão dependendo de como o indivíduo internalizará a experiência mediúnica vivenciada.

O primeiro contato com o Animus para a mulher é com o pai, ou cuidador, enquanto criança. É o primeiro acesso ao “espírito”, talvez por isso, ao se ver frente a uma entidade como Exu pela primeira vez ou quantas vezes forem necessárias, que existe a possibilidade de contato com o Animus. Quanto a espírito Jung relata:

Só uma vida vivida dentro de um determinado espírito é digna de ser vivida. É um fato estranho que uma vida vivida apenas pelo ego em geral é uma vida sombria, não só para a pessoa em si, como para aquelas que a cercam. A plenitude da vida exige muito mais do que apenas um eu; ela tem necessidade de um espírito, isto é, de um complexo independente e superior, porque é manifestamente o único que se acha em condições de dar uma expressão vital a todas aquelas virtualidades psíquicas que estão fora do alcance da consciência do eu (JUNG, 2013h, p. 293).

Como pontuamos anteriormente Exu é o Senhor da comunicação, o Guardião das aldeias, cidades, casas, dos comportamentos humanos e do Axé, ele é o próprio vento em movimento. É intenso, ambíguo e controvertido, classificado entre os Orixás no Candomblé e como Egun na Umbanda, transita tanto pelo mundo material – Eu (Ego) – que é a morada dos seres humanos, quanto pelo mundo sobrenatural – psique – onde vivem os guias e Orixás – Self.

Exu é um representante de Animus e pode ser uma forma de expressão para a integração desse arquétipo na psique feminina.

A mulher deve buscar a coragem e a grandeza de espírito interior capazes de lhe permitir avaliar a inviolabilidade das suas convicções. Só então estará capacitada a aceitar sugestões do seu inconsciente, sobretudo as que contradizem as opiniões do seu animus. Só então, repetimos, é que as manifestações do self chegarão a ela e farão compreender conscientemente o seu sentido. JUNG, 2008, p 260

As características descritas para Exu podem ser estendidas para Pomba Gira, pois ambos podem trazer para perto o que está distante “ampliando o âmbito de percepção dos nossos sentidos” (JUNG, 2006, p. 21).

Com relação à Pomba Gira, J.R, 53 anos diz:

Um dia, em uma gira, eu vi ela dançando! E todas, todas as vezes que vou incorporar Exu eu vejo ela dançando. Ela dança, dança, dança muito. Perguntei várias vezes o nome dela, mas ela não falou. Aí, é muito diferente de Exu, eu sinto um perfume, não sei o que é, é um tipo de aroma que eu não vi em lugar nenhum. Te juro! Se me perguntarem é uma lavanda, nesse

sentido, eu digo que não sei, é dama da noite? Não sei... é um perfume. Ela vem, dança, dança, dança e foi quando a primeira vez que ela veio e aí eu lembro que foi a primeira vez que eu comecei a girar e fazer uma dança mais feminina. Foi aí que eu senti que era a Pomba Gira. E eu falei assim, é totalmente diferente, uma energia, um calor. Mas eu senti um calor que eu falei não é normal! Tudo muito quente, eu falei: essa é a Pomba Gira. *O que representa a Pomba Gira para você?* Eu digo é muito diferente. Por quê? Porque é um sentimento que às vezes eu senti em um momento eu tive uma visão diferente em muitos aspectos, não sei se ela veio trazer isso para mim, mas é... até na questão de ser homem um olhar diferente da mulher, do convívio com a mulher, de certas coisas que eu pensava. Eu não sei se ela que trouxe em mim, mas ela trouxe. Não sei se foi um exercício, ela me deu um ponto. Ela falou: *pense bem o que é uma mulher na sua vida. O que é uma mulher no mundo? Não é só uma questão de homem e mulher, mas o que é a mulher no Universo? O que é o feminino? Por que existe esse feminino no mundo? Por que existe o masculino e o feminino no mundo?* *A que resposta você chegou?* Fiquei meio confuso, será porque devo estar fazendo alguma coisa errada? Mas não era questão de fazer coisa errada, era a questão do ponto de vista. Era um ponto de vista que eu não sei se era um pouco de machismo ou da repressão à mulher ou alguma coisa nesse sentido, mas é algo muito maior, que eu senti que era maior algo que eu tenho que aprender ainda. [...] Eu acho, dizendo do meu ponto de sentimento, eu acho... eu tenho certeza que o que eu sinto com ela, vamos dizer, é uma questão de amor e de alma. Por que falo de alma? Porque não sei, deve estar ligada a minha alma, então em tudo isso que eu sinto, em tudo isso que eu vejo na pomba Gira é muito reflexo da minha alma, eu sinto amor por ela e sinto que ela está na minha alma, né? Acho que ela divide comigo isso, que apesar de eu ser homem ela divide isso na minha alma. Acabei aprendendo assim: o espírito não quer saber se eu sou homem, se eu sou mulher. O que sinto da Pomba gira é essa elevação de sentimento, não importa o que faz, o que representa, o que você quer aprender, o que representa sua alma. E ela sempre, uma coisa que ela me falou também: *Do seu corpo nada salva, o que vai salvar é sua alma, do seu corpo não salva nada! Nada! Mas sua alma, seu espírito sim!*⁹⁸

Este depoimento nos mostrou toda a força que Pomba Gira exerceu na psique desse homem, ele diz: “Isso encontrei na Umbanda, nunca tinha sentido isso”. A receptividade da Anima, o principio da ligação e da relação que ela possui surgem na figura de Pomba Gira. Essa figura descrita possui a qualificação de mensageira entre o consciente e o inconsciente.

Jung (2006) caracterizou o espelho como atributo da figura da Anima, não é por acaso que Pomba Gira gosta de espelho. Elas, Anima e Pomba Gira, refletem os pensamentos, emoções e desejos da energia do feminino no homem. Até onde será bem sucedida essa projeção não sabemos, porém, o ideal seria que o homem concedesse um espaço maior ao feminino em sua psique, que faz parte do seu ser. Lembramos-nos da necessidade de não se deixar possuir por ela. Relacionar-se com os próprios sentimentos e com as pessoas de sua vida, permitirá ampliar esse espaço em seu mundo interno.

⁹⁸ J.R, Entrevista concedida à autora, gravação em áudio. São Paulo, 24 04 2017

Somente a conscientização de nossas projeções pode liberar o outro de nosso próprio inconsciente e sombra, permitindo uma relação plena harmoniosa e saudável com o mundo e conosco mesmos. (JUNG, 2006, p. 9)

Esclarecemos que tanto homem como mulher não conseguirão integrar seu oposto se não tiverem um Eu fortalecido. Ter um Eu forte é ter um feminino bem estabelecido para a mulher e um masculino bem estruturado para o homem. Com relação a isso Jung pontua com clareza:

Para estabelecer uma relação com o inconsciente é imprescindível que a personalidade esteja suficientemente determinada e firme, de forma que ela não possa ser dominada e apagada pelo inconsciente, que é o perigo existente quando se lida com o mesmo. Uma personalidade consciente também é necessária para manter a continuidade de tal relação, pois as figuras do inconsciente, embora gostassem de ser recebidas pelas pessoas, isto é, na consciência, são de natureza volátil e tornam a desaparecer com facilidade para o lugar de onde vieram (JUNG, 2006, p. 94-95).

A integração da Anima e do Animus, isto é, a incorporação do elemento feminino na personalidade consciente do homem, e do componente masculino na personalidade da mulher, faz parte do processo de individuação. É imprescindível lembrar que o elemento feminino e masculino que deve ser integrado na personalidade é apenas uma parte da Anima e do Animus, é somente o aspecto pessoal, a parte que corresponde ao arquétipo do feminino e do masculino é de outra natureza – sobrenatural ou divino – e por isso não pode ser integrado.

O processo de conscientização da Anima e Animus, ainda que parcial, é indispensável para o desenvolvimento psíquico.

Apenas a decisão dolorosa, mas essencialmente simples, de levar a sério os nossos sentimentos e fantasias pode evitar uma completa estagnação do processo de individuação, pois só assim o homem (e a mulher) pode descobrir o que significa essa figura como realidade interior. Nesse processo a anima (e o animus) volta ao que era inicialmente transmitindo-lhe as mensagens vitais do self. (JUNG, 2008, p. 250, grifo é nosso).

Compreendemos que Exu e Pomba Gira por sua natureza plural, assim como os seres humanos, são legítimos representantes de Anima e Animus, por isso podem contribuir para o processo de individuação, alvo de nossas próximas considerações.

3.4 SELF – A IMAGO DEI E O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO NA UMBANDA



Figura 18 Imago Dei

Fonte: http://2.bp.blogspot.com/-fipZ9fmTuWI/UyPLAFZ2R0I/AAAAAAAAAB1Q/z_1B5xvIaLY/s1600/OversoulTrip.jpg

O processo de Individuação (consciência) significa tornar-nos o que realmente somos. Para o processo de individuação é necessário que a pessoa gradativamente conscientize seu invisível, seu sistema de relações, com o inconsciente, com a Anima e o Animus, diferenciando-se dele. Quanto mais tivermos possibilidades de acolher o “não eu”, menos precisaremos de sintomas para que eles possam se expressar. É através da expressão simbólica que isso pode ocorrer:

Nesta perspectiva, tudo na Psique é simbólico e arquetípico. Os conceitos de símbolo e função são aqui ampliados para incluir todas as polaridades como subjetivo e objetivo, pessoal e patológico, consciente e inconsciente. Através da elaboração simbólica, símbolos e funções estruturantes expressam o processo de individuação descrito por Jung. (BYINGTON, 2004).

Algumas expressões são sonhos, imagens espontâneas, pela imaginação ativa e por personagens arquetípicos, assim como Exu e Pomba Gira.

A perspectiva proposta em nossa pesquisa foi a construção de um conhecimento pautado na Teoria Pós-Colonial, foi esse pensamento que possibilitou a união de Exu e Pomba Gira e Anima e Animus como forma de expressão para a integração desses complexos.

Nossa trajetória nos fez perceber que a incorporação de Exu e Pomba Gira nos médiuns de Umbanda, possibilita o contato com Anima e Animus, transformando essas entidades em potenciais mediadores do nosso desenvolvimento psíquico.

Voltando a questão dos complexos, é preciso considerar que faz parte de sua característica criar a ilusão no indivíduo que essa personificação não faz parte dele, mas se constitui como um outro elemento psíquico desse sujeito. Os complexos são projetados no mundo é a possibilidade de reconhecermos que eles nos pertencem, é a oportunidade de enxergar através do outro aquilo que é nosso.

É o transe que possibilita trazer para o concreto o que as entidades representam de modo subjetivo, Exu e Pomba Gira são “esse outro ou outra” que carregam as projeções dos médiuns de Umbanda e, possivelmente, daqueles que apenas frequentam as giras sem trabalhar como médiuns.

O próximo passo após a projeção é a integração e conscientização do complexo. A consciência para Jung é fundamental, porque através da conscientização da Anima e Animus podemos convertê-los em pontes atuando como funções que nos conduzem ao inconsciente, onde poderemos estabelecer um contato de mais proximidade e de reconhecimento dos fatos inconsciente .

O caminho para a realização da Individuação na Psicologia Analítica é através dos símbolos e da religião. Vergueiro aborda esse assunto com coerência:

A compreensão do símbolo é uma das demandas do processo de individuação. Ela faz a ponte entre as polaridades psíquicas, promovendo a sua união, e traz à consciência parte do conteúdo desconhecido pelo ego. Dessa maneira, o ego, centro do campo da consciência, pode manter-se em contato com a dimensão do *si mesmo*. Fica claro quanto Jung reconhece a importância da religiosidade para a individuação. (...) religiosidade é, para Jung, a capacidade de religar a dimensão do ego, centro do campo da consciência, à do si mesmo, totalidade psíquica. Uma vez desenvolvida e exercida esta religação, o ego pode realizar as demandas do si mesmo, que visam à individuação. (...) A *imago Dei*⁹⁹, é o arquétipo do si mesmo em nós, torna-se “constelado” e, devido à sua numinosidade, força a pessoa à totalidade, isto é, à integração do inconsciente ou à subordinação do eu à vontade integral que, com razão, é entendida como “vontade de Deus”. No sentido psicológico, significa uma integralidade e não uma perfeição da

⁹⁹ “O si mesmo é descrito como a divindade empírica interna e equivale à imagem de Deus, à *imago Dei*” (EDINGER, 1984, p. 22).

peessoa. A totalidade não pode ser consciente, pois abrange também o inconsciente. (VERGUEIRO, 2008, p.125-143)

Assim, a *imago Dei* “a luz que ilumina a consciência” (JUNG, 2013 h, p. 140) é uma ideia dotada de extremo valor psicológico existente dentro de cada um de nós. Trata-se de uma imagem psíquica da totalidade transcendente do ser humano. Para Jung (2012 i) ambos os conceitos, Deus e Si mesmo, apoiam-se aparentemente num fator numinoso idêntico que é uma condição de realidade. Ele diz: “cabe à liberdade do homem decidir se ‘Deus’ é um ‘espírito’ ou um fenômeno da natureza, como o vício dos morfinômanos, e com isto fica definido também se ‘Deus’ significa poder benéfico ou destruidor”. (p.108)

Embora seja possível descrever a Individuação em termos de estágios, é necessário ter em mente que o processo de Individuação é bem mais complexo do que a simples progressão aqui delineada. Todos os passos mencionados sobrepõem-se e as pessoas voltam continuamente a problemas e temas antigos; no entanto espera-se que de uma perspectiva diferente. A Individuação poderia ser apresentada como uma espiral na qual os indivíduos permanecem se confrontando com as mesmas questões básicas, de forma cada vez mais refinada.

A Individuação ou realização do Si mesmo está na autonomia e na responsabilidade do indivíduo no mundo e é um conceito permeado de significados morais e éticos. E é por isso que a Psicologia Analítica nos chama a atenção – ela nos mostra a relevância da experiência vivida – pois somente nós mesmos podemos dar as respostas que a vida nos solicita.

Lima faz um paralelo entre o processo de individuação e o desenvolvimento mediúnico na Umbanda:

Quando estabelecemos um paralelo entre o desenvolvimento mediúnico na Umbanda e o processo de individuação, não o fazemos entre os aspectos externos e os padrões de comportamento. O paralelo somente é possível ao nível da significação e da intenção. Em ambos os processos, o homem (ser humano) convive com o turbilhão de seu inconsciente, almejando e lutando por uma homogeneidade da personalidade, que expresse a essencialidade e a totalidade do ser enquanto unidade de espécie. Considerando que Umbanda quer dizer unidade, compreendemos que ela tenha sentido idêntico a indivíduo; com efeito, indivíduo é a unidade da espécie. Umbanda revela-se, assim, quanto a seus objetivos, uma integração indivíduo/espécie, consciente/inconsciente, cavalo (médium)/ santo. Não é outra a meta do processo de individuação. (LIMA, 1997, p. 71).

Visto que a religião constitui, sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana, subentende-se que todo o tipo de psicologia que se ocupa da estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos. (JUNG, 2012 i, p. 17)

A importância do imaginário na atuação do ser humano é muito relevante, por isso o transe e as entidades representam uma forma de realização do processo de individuação. Sem dúvida a religião permeia todos os aspectos da vida das pessoas e nosso intuito era encontrar a *zona de contato* entre a psicologia e a Umbanda, as fronteiras que possibilitassem esse encontro. Encontramos em Oliveira (2015) uma forma de expressar a importância de superarmos as fronteiras que delimitam nosso saber e nossa evolução:

A alteridade oferece a consciência da delimitação do que se é para que então esta nova fronteira seja perpassada pela Comunicação. “A fala fala em mim” e esta fala não respeita fronteiras no momento em que é partilhada em um diálogo. Enquanto lançada da fronteira do Eu alcança a fronteira do Tu e já então não temos mais fronteiras, mas um entre onde a fala habita. Esse entre, ou momento durante, onde a fala está, é o próprio corpo que mesmo habitando outras mídias permanece incluído em todas elas. A fala não é apenas o que se diz, mas também o que se cala, o que se gesticula e intui. Ela não é necessariamente uma gramática clara e definida por palavras. É uma intuição fluídica entre os corpos participantes do diálogo. A fala, fala em mim e é assim que o corpo media sua abertura. A fala do corpo sugere mais do que sentencia. A Pomba-gira alude o feminino fluídico, sinuoso, curvo, líquido. Em cada incorporação que partilha, cada pessoa sai de si mesma numa explosão fácil, abrindo-se, ao mesmo tempo, ao contágio da onda que repercute como as ondas do mar, cuja unidade é igualmente indefinida e precária. Seus gestos e intenções constroem um novo jogo a cada situação, a cada história e a cada pedido. (OLIVEIRA, 2015, p.192 - 195).

Concluimos que os sujeitos atuantes na Umbanda vivem a experiência simbólica do transe através de Exu e Pomba Gira e que esta vivência possibilita o contato com Anima e Animus que são figuras psíquicas que se colocam entre o mundo do Eu, onde reside nossa identidade e o mundo desconhecido do inconsciente. O transe leva o indivíduo a comungar simbolicamente com sua própria visão de mundo, o Si mesmo, estabelecendo a ponte com o Self. Nossa hipótese está confirmada.

Enfim, se Anima e Animus são o vínculo com nossa natureza primitiva, diretamente ligados com nossa essência, guardando segredos da vida, destino e

morte; Exu e Pomba Gira, no imaginário popular, também o são. Ambos guardam os mistérios sobre a vida, sobre o destino e até sobre a morte. Sem fazer qualquer distinção conceitual, estamos utilizando o termo morte como transição e passagem.

Acreditamos que o inconsciente seja de suma importância, pois conhecer vida, destino e morte seria muito complicado. Deixando fluir nossas conjecturas, talvez seja esse o mistério e a sabedoria do tempo, pois, na medida que vamos realizando o processo de individuação e se este for realizado de maneira adequada, seremos capazes de compreender nossa finitude, pois nossa vida e nosso destino já estarão revelados.

Não era nossa intenção, parecermos demasiadamente prepotentes em afirmar a respeito da origem de uma divindade, entidade ou guias que se resguardam nos mistérios dignos das tradições africanas e afro-brasileiras. Não há uma resposta pronta, nossa busca foi árdua e o caminho repleto de detalhes e nuances que foram nos trazendo pelas encruzilhadas traçadas por nosso próprio inconsciente. O que queríamos saber é a função que as entidades podem exercer objetiva e subjetivamente em nossa existência psíquica. É óbvio que a questão não está esgotada, nem é nossa pretensão achar isso. Somos caminhantes e estamos engatinhando em busca de desvendar os mistérios de Exu e Pomba Gira.

Vislumbram-se possibilidades acadêmicas no sentido de especificar estas entidades e suas origens, quem sabe em Terras longínquas e englobando outros olhares à psicologia. Abrindo novas fronteiras, construindo saberes através de uma metodologia pós-colonial ou outras práticas que sempre nos levem a evoluir em conhecimento e como ser humano. Não sabemos por quais instrumentos serão, mas a sabedoria do Universo, de nosso Self e porque não dizer de nossa alma, nos guiará. A ideia e vontade que permanecem é continuar caminhando em direção às fronteiras que nos levem ao autoconhecimento em busca do Si mesmo.

CONCLUSÃO

“A sincronicidade é uma realidade sempre presente
pra aqueles que têm olhos para ver” Jung

Sintetizando as ideias apresentadas, podemos dizer que chegamos ao término de nossa pesquisa, embora fique o desejo que novas trilhas se abram pra desvendar os mistérios que cercam Exu e Pomba Gira. Houve inúmeras encruzilhadas que nos levaram por estradas desconhecidas.

Inicialmente, a partir da observação empírica propiciada pelas entrevistas realizadas e embasamento bibliográfico foi possível afirmar que nossa hipótese foi corroborada. A experiência religiosa vivenciada na Umbanda, especificamente a incorporação de Exu nas mulheres e Pomba Gira nos homens, durante o transe possibilita aos médiuns a comunicação entre Ego e Self.

Acreditamos ter demonstrado que as entidades umbandistas podem promover uma relação dialética entre Anima e Animus, pois Exu e Pomba Gira permitem aos nossos entrevistados a consciência e a compreensão do polo oposto (masculino ou feminino) possibilitando o contato com o Si Mesmo.

Outra vertente abordada foi a Teoria Pós-Colonial, com a qual procuramos dialogar no decorrer deste trabalho. Em parceria com os instrumentos teóricos e de investigação psicológica ampliamos a compreensão sobre a dimensão social da religião, além de contribuir para a superação dos preconceitos ainda persistentes na sociedade brasileira em relação às religiões de matriz africanas, ao trazer para primeiro plano a preocupação com a autocompreensão dos sujeitos religiosos. As veredas proporcionadas por essa parceria somente serão perfeitamente exploradas futuramente, em novos trabalhos.

No primeiro capítulo, *Aspectos culturais formadores da Umbanda no Brasil*, apresentamos o estado da arte sobre a Umbanda no Brasil, e a partir dela as características principais dessa religião que se manifestam como fundamentalmente plural e abertas à diversidade. Pluralidade e diversidade que são características também fundamentais para se compreender Exu e Pomba Gira.

Em *Exu e Pomba Gira nas encruzilhadas do imaginário*, nosso segundo capítulo, procuramos apresentar o universo simbólico dessas duas entidades umbandistas, assim como as narrativas que constituem a sua fama, as quais contribuíram historicamente para a sua incompreensão, e a consequente

discriminação aos adeptos umbandistas e de sua religião. Ao percebermos o papel simbólico de Exu e Pomba Gira no imaginário e na vivência umbandistas, acreditamos também contribuir para a superação dos preconceitos que mencionamos.

Finalmente, no terceiro capítulo, *Transe, Exu e Pomba Gira como possibilitadores da fixação Anima e Animus*, procuramos, a partir do instrumental da Psicologia Analítica, explicitar a importância do transe como veículo de acesso à consciência, assim como compreender, desde as experiências de nossos entrevistados e entrevistadas, como Exu e Pomba Gira, identificados com Animus e Anima respectivamente, são entidades que possibilitam-lhes trabalhar o feminino, o masculino e suas relações.

Com o presente trabalho chegamos aos seguintes resultados: compreendemos que o transe mediúnico possibilita o desenvolvimento psíquico dos médiuns de Umbanda; que as entidades que surgem no transe – Exu e Pomba Gira – suscitam uma vivência em nível ontológico e levam o indivíduo a comungar simbolicamente com sua própria visão de mundo (consciência), sua ancestralidade e seu inconsciente e que a Umbanda auxilia na realização de potenciais, na integração de complexos e, conseqüentemente na realização do processo de Individuação.

Este trabalho possui alguns desafios que não puderam ser superados, seria de grande valia buscar por documentos históricos e obras que aprofundassem a história de Maria Padilha, de Exu e suas trajetórias pelo mundo, além da África. Quanto ao trabalho de campo, gostaríamos de poder acompanhar terapeuticamente os entrevistados, sua vivência dentro dos terreiros que participam e entrevistá-los enquanto estivessem em transe. Sabemos que isso seria quase impossível.

São prenúncios de novos projetos: continuar buscando os elos perdidos de Dona Maria Padilha, uma vez que a Pomba Gira nos pareceu superar a construção de uma entidade afro-brasileira transformando-se em uma construção cultural que, aparentemente pertence a vários mundos. Aprofundar o trabalho de campo, quem sabe em outros países, para a compreensão da possessão com outra perspectiva analítica além da psicológica e pesquisar outras entidades e outras linhas. A linha do Oriente, bem como o povo Cigano da Umbanda, nos desperta curiosidade.

BIBLIOGRAFIAS

A) LIVROS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros.** 2. Ed. São Paulo: EDUC, 2016.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações.** São Paulo: Pioneira, 1971.

BHABHA, Hommi K. **O local da cultura.** Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ed. UERJ, 1995.

BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda.** São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.

BOLEN, Jean Shinoda. **As deusas e a mulher: nova psicologia das mulheres.** São Paulo: Paulinas, 1990.

BORGES, Cristina. **Umbanda sertaneja: cultura e realidade no sertão norte-mineiro.** Montes Claros, MG: Unimontes, 2011.

BRANDÃO, Junito. **Mitologia grega**, 3v. 26. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

BRUMANA, F. G. E MARTINEZ, E. G. **Marginália sagrada.** Campinas, SP: Editora da Unicamp.

CAMARGO, Cândido Procópio de Ferreira. **Católicos, protestantes, espíritas.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.

CAMARGO, Cândido Procópio de Ferreira. **Kardecismo e Umbanda.** São Paulo: Pioneira, 1961.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo.** Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos.** 26. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

- CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. **Umbanda: uma Religião Brasileira**. São Paulo: CER/USP, EDUSP, 1987.
- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: EDUFBA, 2008.
- FAUSTO, Bóris. **História do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1995.
- FERRARI, Anamaria Arnout Araújo. **Envolvimentos poéticos com o imponderável**. São Paulo: Kromos, 1997.
- HALL, J. A. **Jung e a Interpretação dos sonhos: manual de teoria e prática**. São Paulo: Cultrix, 2007.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- ISAIA, Artur César; MANOEL, Ivan Aparecido. (Orgs.). **Espiritismo e religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo, símbolo na psicologia de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1991.
- JUNG, Carl Gustav. **A Dinâmica do Inconsciente: a energia psíquica**. 13. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012d. v. 8/1.
- JUNG, Carl Gustav. **A Dinâmica do Inconsciente: A natureza da psique**. 10. Ed. Petrópolis: Vozes, 2013e. 414 p. v. 8/2.
- JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012n. v. 18/1 e 18/2.
- JUNG, Carl Gustav. **Aion: estudo sobre o simbolismo do si mesmo**. 10. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013h. v. 9/2
- JUNG, Carl Gustav. **Dois Escritos Sobre Psicologia Analítica: o eu e o inconsciente**. 25. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013c. v. 7/2.
- JUNG, Carl Gustav. **Dois escritos sobre Psicologia Analítica: Psicologia do inconsciente**. 21. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b. v. 7/1.
- JUNG, Carl Gustav. **Fundamentos da Psicologia Analítica**. 7. Ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- JUNG, Carl Gustav. **Memórias, Sonhos e Reflexões**. 16. Ed. São Paulo: Nova Fronteira, 1986.
- JUNG, Carl Gustav. **Mysterium Coniunctionis: os componentes da Coniunctio Paradoxa. As Personificações dos Opostos**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012k. v. 14/1.

- JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos.** 2. Ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** 9. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012g. v. 9/1
- JUNG, Carl Gustav. **Presente e futuro.** 8. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. v. 10/1
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião Ocidental e Oriental:** Psicologia e religião. 11. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012i. v. 11/1.
- JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação.** 5. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a. v. 5.
- JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos.** 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012a. v. 6.
- KAST, V. **A dinâmica dos símbolos:** fundamentos da psicoterapia junguiana. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- LAPASSADE, Georges; LUZ, M. Aurélio. **O segredo da Macumba.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- LELOUP, Jean-Yves. **O corpo e seus símbolos:** uma antropologia essencial. 23. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- LEONTIEV, A. N. **O desenvolvimento do psiquismo.** 2. Ed. São Paulo: Centauro, 2004.
- LIMA, Bentto de. **Malungo:** decodificação da Umbanda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- MALANDRINO, Brígida Carla. **Umbanda:** mudanças e permanências: uma análise simbólica. São Paulo: EDUC, 2006.
- MARCONDES FILHO, Ciro. **Das coisas que nos fazem pensar:** o debate sobre a Nova Teoria da Comunicação. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- MARCONDES FILHO, Ciro. **O princípio da razão durante:** o conceito de comunicação e a epistemologia metapórica: nova teoria da comunicação III: tomo V. São Paulo: Paulus, 2010.
- MARCONI, M. A., PRESOTTO, Z. M. N. **Antropologia:** uma introdução. 7.Ed. São Paulo: Atlas, 2009.
- MEYER, Marlyse. **Caminhos do imaginário no Brasil.** São Paulo: Edusp, 1993.
- MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/Projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

- MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social**. Teoria, método e criatividade. 18 Ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MOLINA, N. A. **Saravá Pomba Gira**. Rio de Janeiro: Ed. Espiritualista, 2008.
- NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da Ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007.
- OLIVEIRA, J. H. M. **Das macumbas à umbanda**: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- PIERI, P. F. **Dicionário junguiano**. São Paulo: Paulus, 2002.
- PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRATES, Admilson Eustáquio. **Exu**: a esfera metamórfica. Montes Claros, MG: Unimontes, 2010.
- ROMANO, Vicente. **Sociogénesis de las brujas**: el origen de la discriminación de la mujer. 2. Ed. Madrid: Editorial popular, 2007.
- SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu**: o guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 5. Ed. São Paulo: Selo negro, 2005.
- SILVEIRA, Nilse da. **Jung**: vida e obra. 7. Ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1981.
- VERGER, Pierre. **Orixás, Deuses Iorubás na África e no novo mundo**. Salvador: Corrupio, 1999.
- VERGER, Pierre. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. 2. Ed. São Paulo: EDUSP, 2012.

B) CAPÍTULOS DE LIVRO

AUGRAS, Monique. De Iya Mi a Pomba Gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.). **Candomblé: religião do corpo e da alma - tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, pp. 17-44.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, pp. 183-217.

MANZINI, E.J. Considerações sobre a elaboração de roteiro para entrevista semi-estruturada. In: MARQUEZINE, M. C.; ALMEIDA, M. A.; OMOTE, S. (Orgs.). **Colóquios sobre pesquisa em Educação Especial**. Londrina: Eduel, 2003, pp.11-25.

WIRTH, Lauro Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, pp. 129-142.

ZANGARI, Wellington et al. Estados alterados de consciência e religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, pp. 423-435.

C) DISSERTAÇÕES E TESES

ALVARENGA, L. F. C. **As ressignificações de Exu dentro da Umbanda**. (Dissertação). Mestrado em Ciências da Religião. 2006. Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/939>

BARROS, Cristiane Amaral de. **Iemanjá e pomba-gira: imagens do feminino na umbanda**. (Dissertação). Mestrado em Ciências da Religião. 2006. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/3261>

LAZZARI, Alexandre. **Entre a grande e a pequena pátria: literatos, identidade gaúcha e nacionalidade (1860-1910)**. (Tese). Doutorado em História Social. 2004. Campinas, SP: Universidade de Campinas.

MALANDRINO, Brígida Carla. "**Há sempre confiança de se estar ligado a alguém**": dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. 2010. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

PASSOS, Mara de Sá Martins da Costa. **Exu pede passagem**. (Dissertação). Mestrado em Ciências da Religião. 1999. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

PRADO, Célia Luiza Andrade. **Pós-colonialismo e o contexto brasileiro: Haroldo de Campos, um tradutor pós-colonial?** (Dissertação). Mestrado em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês. 2009. São Paulo: FFLCH, Universidade de São Paulo.

D) ARTIGOS E DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

ÁGUAS, Carla Ladeira Pimentel. A tripla face da fronteira: reflexões sobre o dinamismo das relações fronteiriças a partir de três modelos de análise. In: **Fórum Sociológico. Série II**. CESNOVA, 2013. Disponível em: <http://sociologico.revues.org/842>

ALVARENGA, Maria Zélia de. Anima-animus e o desafio do encontro. **Junguiana**, p. 5-12, 2015. Disponível em: <http://pesquisa.bvsalud.org/brasil/resource/pt/psi-63611?lang=es>

AMADOR, Zélia. O renascimento da África nas Américas. Dakar: **FESMAN III**, 10 a 31 de dezembro, 2010. Disponível em: http://www.ciranda.net/O-renascimento-da-Africa-nas?lang=pt_br

ANAZ, Sílvio Antonio Luiz et al. Noções do imaginário: perspectivas de Bachelard, Durand, Maffesoli e Corbin. **Revista Nexi. ISSN 2237-8383**, n. 3, 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/nexi/article/viewFile/16760/15660>

ANDRADE, Fellip Agner Trindade. Histórias cruzadas e fronteiras deslocadas: dos encontros e desencontros culturais. **Temporalidades**, v. 8, n. 2, p. 42-61, 2016. <https://seer.lcc.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/download/198461502104/2613>

- AUGRAS, Monique. María Padilla, reina de la magia. **Revista Española de Antropología Americana**, Madrid, n.31, p. 293-319, 2001. Disponível em: <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/viewFile/REAA0101110293A/23778>
- BAÇAN, L. P. **Dicionário dos rituais afro-brasileiros**. (Edição eletrônica). Disponível em: <https://ticun.files.wordpress.com/2015/08/96827245-dicionario-dos-rituais-afro-brasileiros.pdf>
- BELOTI, Stefânia. Umbanda, candomblé e a questão moral. **Sacrilegens. Juiz de Fora**, v. 1, n. 1, p. 82-98, 2004.
- BONFIM, Paulo Ricardo. ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 5ª Ed.9ª reimpressão 2006. (Resenha). **E-LOCUÇÃO. REVISTA CIENTÍFICA DA FAEX**. Edição 3 – Ano 2 – 2013.
- CANCLINI, Néstor Garcia. Cultura sem fronteiras. **Caderno de Leitura**. 2004. Entrevista concedida a Reynaldo Damazio. Disponível em: https://www.edusp.com.br/cadleitura/cadleitura_0802_8.asp
- DOS SANTOS, Irinéia M. Franco. Iá Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana. **Sankofa (São Paulo)**, v. 1, n. 2, p. 59-81, 2008.
- DRAVET, Florence Marie; OLIVEIRA, Leandro Bessa. Novas imagens da pombagira na cultura pop: símbolos, mitos e estereótipos em circulação. **Comunicação Mídia e Consumo**, v. 12, n. 35, p. 49-70, 2015.
- ENGLER, Steven. A Umbanda e a Glocalização. **Debates do NER**, v. 2, n. 20, p. 11-44, 2011.
- ÉVORA, Iolanda. Sobre a metodologia qualitativa: experiências em psicologia social. 2011. Disponível em: <http://www.repository.utl.pt/bitstream/10400.5/2944/3/OP4.pdf>
- FERRETTI, Sérgio. Multiculturalismo e sincretismo. 2007. Conferência apresentada no **I Congresso Internacional em Ciências da Religião**, do PPGCR da Universidade Católica de Goiás, Goiânia 03 a 05/09/2007. Disponível em: <http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/bitstream/1/183/1/Multiculturalismo%2520e%2520Sincretismo.pdf>
- FERRETTI, Sérgio E. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**, v. 4, n. 8, p. 182-198, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v4n8/0104-7183-ha-4-8-0182.pdf>

GABANI, Michelle Suzana de Almeida; SERBENA, Carlos Augusto. EXU: UM TRICKSTER SOLTO NO “TERREIRO” PSÍQUICO. **Revista Relegens Thréskeia**, v. 4, n. 1, p. 52-70, 2015.

GODOY, João Miguel Teixeira; CARVALHO, Maria Gabriela. Roger Bastide e a abordagem acadêmica da vida religiosa no Brasil. **Caminhando (online)**, v. 20, n. 1, p. 65-88, 2015. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/viewFile/6022/5038>

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0104-3131997000100001&script=sci_arttext

JENSEN Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização. **Rever: Revista de Estudos da Religião**, v. 1, n. 1, p. 1-21, jan. 2001.

JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Umbanda: a problemática questão de suas origens, o arranjo de sua cosmovisão/Umbanda: a matter of problem its origins, the arrangement of your worldview. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n. 41, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/viewFile/4716/3868>

LOSSO, Rhiago. O sujeito do entre lugar na literatura portuguesa: um diálogo entre Bhabha e Lobo Antunes. **II Colóquio da Pós-Graduação em Letras UNESP – Campus de Assis**, 2010 p 986-992. Disponível em: <http://www.assis.unesp.br/Home/PosGraduacao/Letras/ColoquioLetras/rhiagolosso.pdf>

LOUZADA, Natália do Carmo. Candomblé e Umbanda na Cidade de Goiânia em Perspectiva Pós-Colonial. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 9, p. 56-76, mar. 2009. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_louzada.pdf

NASCIMENTO, Adriano Roberto Afonso do; TRINDADE, Zeidi Araújo; SOUZA, Lídio de. Exus e pombas-giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 6, n. 2, p. 107-113, jul./dez. 2001.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social**, v. 5, n. 1/2, p. 113-122, 1993.

NETTO, José Apostólico. Os Africanos no Brasil: Raça, Cientificismo e Ficção em Nina Rodrigues. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 44. 2005. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/044/44netto.htm>

- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/41491587?seq=1#page_scan_tab_contents
- ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 9, p. 77-96, mar. 2009. Disponível em: http://www4.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf
- SALES, Samara Oliveira. Sincretismo religioso: um retorno às origens e às conexões sagradas entre os orixás e os demais sagrados predominantes no Brasil. **Acta Científica. XXIX Congreso de La Asociación Latinoamericana de Sociología**. 2013. Disponível em: http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT21/GT21_OliveiradeSales.pdf
- VERGUEIRO, Paola Vieitas. Jung, entrelinhas: reflexões sobre os fundamentos da teoria junguiana com base no estudo do tema individuação em Cartas. **Psicologia: teoria e prática**, v. 10, n. 1, 2008. Disponível em: <http://www.redalyc.org/html/1938/193818625010/>

ANEXO 1 – LÉXICO UMBANDISTA

A fim de auxiliar o leitor (a), constituiremos essa subdivisão com diversos verbetes encontrados na bibliografia básica utilizada em nossa dissertação assim, será possível identificar durante o processo de leitura, termos, conceitos ou palavras relacionados à cosmologia umbandista. Vale lembrar que existem controvérsias e até polêmicas a respeito de alguns significados – já que muitos desses termos são expressões populares, de origem africana ou espírita – tentaremos contemplar essas divergências da melhor forma possível. As escolhas das palavras foram provenientes das escutas realizadas em nossa experiência de campo, das leituras pertinentes ao nosso estudo e, também, de nosso próprio interesse e curiosidade. Evidentemente não é nossa intenção abarcar o vasto vocabulário existente, mas pretendemos abranger um pequeno universo do léxico umbandista que está ligado à nossa pesquisa o qual possibilitará sua compreensão. Por ser nosso objeto de estudo e por todos os outros verbetes fazerem parte de sua cosmologia, iniciaremos com a palavra *umbanda*, os demais estarão em ordem alfabética.

Umbanda: A palavra Umbanda significa “arte de cura”, “magia”. O vocábulo tem suas origens em uma das mais antigas línguas da terra, o *sânscrito*. AUM-BANDHÃ (OM-BANDA) AUM (OM) OMBANDA' (UMBANDA). “Sua etimologia provém de *AUM-BANDHÃ* (om-bandá), ou seja, o limite no ilimitado. O prefixo AUM tem uma alta significação metafísica, sendo considerado como palavra sagrada por todos os mestres orientistas, pois que representa o emblema da Trindade na Unidade. *BANDHÃ* (Banda) significa movimento constante ou força centrípeta emanante do Criador que envolve e atrai a criatura para a perfectibilidade. Outra interpretação igualmente hindu nos descreve *BANDHÃ* (Banda) como significando um lado do conhecimento, ou um dos templos iniciáticos do espírito humano. A significação de UMBANDA em nosso idioma pode ser traduzido por qualquer das seguintes fórmulas: Princípio Divino; Luz Irradiante; Fonte Permanente de Vida; Evolução Constante”. A origem da palavra pode ter vindo, sobretudo, das práticas bantos. Na cabula – culto afro-brasileiro surgido no final do sec. XIX que possui influencia male, banto e espírita – o chefe do culto era chamado *EMBANDA*, possível origem do nome da religião que se formou pela ação desses líderes. *A Umbanda é uma religião híbrida, que cresceu dividida entre as influências da antiga Macumba, do Catolicismo, do Kardecismo e do Candomblé, sendo por isso resultado das negociações ocorridas entre estes elementos em diferentes níveis (CARRER, 2009).*

Abrir a gira: Significa o início ou abertura dos trabalhos nos terreiros de Umbanda.

Agô - Significa pedir licença ou permissão, em outros momentos em que este termo traduz perdão e proteção.

Alquidar : é uma cumbuca normalmente feita de barro, onde são acesas velas. Também podem ser utilizadas na preparação de ervas, de óleos ou de preparados elaborados pelos guias, quando incorporados, para benzer os indivíduos que se encontram em consulta.

Animismo: Conjunto dos fenômenos produzidos com a cooperação consciente ou inconsciente dos médiuns. Temido por médiuns iniciantes, pelo receio de ser interpretado como interferência voluntária na qualidade das manifestações. Existe certa polêmica a respeito: há autores que defendem a ideia de que seria impossível a ocorrência do fenômeno mediúnico sem algum grau de animismo; outros acreditam que, de fato, é uma interferência indesejável.

Aparelho: Ver *Médium*.

Aruanda: Céu, Nirvana ou Firmamento, isto é, a moradia daquele que é o Criador Supremo. Plano Espiritual Elevado, onde habitam os Orixás e entidades superiores. Termo derivado de Luanda (São Paulo de Luanda), capital da Angola, que representava para os negros escravos a reminiscência de sua pátria perdida, lugar de sonhos nostálgicos de regresso, paraíso de liberdade.

Assentamento: Objetos ou elementos da natureza cuja substância e configuração abrigam a força dinâmica de uma divindade. Consagrados, são depositados em locais apropriados de uma casa de santo.

Axé – Popularmente é uma expressão utilizada para transmitir força espiritual, podendo ser ainda, o mesmo que “amém”, “assim seja”. Força bendita e divina. Termo iorubano (*àse*) que significa lei, poder. Força que permite a dinâmica da vida, a sucessão dos processos vitais presentes em todos os reinos da natureza, manipulada magisticamente, através de rituais e oferendas. Também pode significar a força mágica do terreiro, através da reunião de diversos objetos pertencentes às várias linhas, entidades, falanges. Etc., e que são ocultados dentro dos limites do terreiro.

Babá ou lalorixá: Popularmente conhecidas como “chefe dos trabalhos”; “mãe de santo”, chefe dos cultos (feminino).

Babalaô ou Babalorixá: Na linguagem popular, são consagrados os termos pai e mãe de santo, chefes do terreiro. Nos candomblés jeje — doté e vodunô; e nos angola — tata de inkice. O chefe do terreiro, zelador dos Orixás. Sacerdote chefe de uma casa de santo. Grau hierárquico mais elevado do corpo sacerdotal, a quem cabe à distribuição de todas as funções especializadas do culto. É o mediador por excelência entre os homens e os Orixás. O equivalente feminino é denominado lalorixá.

Baixar: Incorporação das entidades, guias ou Orixás nos médiuns. Quer dizer quando os protetores ou guias baixam nos terreiros durante as sessões, para se incorporarem nos médiuns (ver incorporação).

Banto: Grupo étnico e linguístico do qual procederam inúmeros escravos originário da África central dispersou-se pelo continente em diversas direções; os subgrupos que ocuparam a costa ocidental da África se espalharam pelo território e cederam escravos para o tráfico europeu. Um dos dialetos mais falados em vários pontos do sul e do centro da África, inclusive o Congo e Angola. No Brasil o povo banto ficou conhecido por denominações muito amplas, principalmente Congos e Angolas, que encerram um sem-número de etnias e línguas distribuídas entre os atuais territórios do Congo e de Angola.

Bater-cabeça: Representa respeito, humildade e reverência. Consiste em abaixar-se aos pés do congá (altar) ou a uma entidade espiritual e tocar sua cabeça ao chão, aos seus pés. Malandrino descreve: No ritual do bate-cabeça, os componentes do terreiro dirigem-se ao congá, diante do qual se prostram sobre um pequeno pano branco, normalmente individual, que é colocado em cima de uma esteira feita de palha da costa, e literalmente “batem a cabeça” colocando-se à disposição na condição de mero instrumento à disposição do guia com o qual vai trabalhar.

Burro: Médiun, termo geralmente usado por Exu e Pomba Gira. Mesmo significado que cavalo ou aparelho .

Búzios: São pequenas conchas marinhas, empregadas como adornos, amuletos ou mesmo oráculos, em alguns terreiros.

Caboclo: Espíritos ancestrais cultuados nos candomblés de angola, de caboclos e na umbanda. São representados, geralmente, como índios do Brasil ou de terreiros da África mítica.

Calundu: A própria palavra calundu, de origem bantu, consagrada no século XVII para designar os cultos da senzala, foi invenção colonial para generalizar a religiosidade negra.

Calunga grande: Oceano, mar. Além da alta taxa de mortalidade durante seu transporte nos navios negreiros (quando se jogavam os corpos dos mortos no mar), para muitos nativos da costa africana os europeus levavam negros em seus navios para devorá-los e as viagens marítimas significavam a morte certa.

Calunga pequena: Cemitério. Por associação, passou a chamar-se calunga o local onde os corpos das pessoas são enterrados. O termo “pequeno” é a contraparte de calunga grande.

Calunga/Kalunga: Linha divisória ou superfície. Para o povo de tradição banto

Cambone ou **Cambono(a):** Auxilia os trabalhos do terreiro, os médiuns de incorporação, bem como os guias e Orixás, “tal auxílio consiste em prover pequenos objetos que se façam necessário. Em giras de atendimento, pode auxiliar o consulente, caso o mesmo encontre dificuldades de compreensão na mensagem transmitida pela entidade comunicante. Sua atividade de apoio e sustentação vibratória do ambiente é fundamental para o desenvolvimento do trabalho (ver médiuns).

Candomble de Angola: Nação de Candomblé fundamentada na ancestralidade religiosa banto. Sendo os povos bantos definidos por um tronco etnolinguístico comum que agregou diferentes etnias e culturas. Os bantos foram trazidos ao Brasil predominantemente nos séculos XVI e XVII.

Candomblé: Religião afro-brasileira cujo termo candomblé designa vários ritos com diferentes ênfases culturais, aos quais os seguidores dão o nome de nações. O conceito de *nação* ganhou nova força e significado, em parte como um símbolo de transmissão de tradições religiosas locais, e em parte como uma marca da identidade étnica. Basicamente as culturas africanas de candomblé vieram da área cultural banto (onde hoje estão os países de Angola, congo, Gabão, Zaire e Moçambique). O culto religioso costuma distinguir-se pelas suas designações regionais: Candomblé (leste-setentrional, especialmente Bahia),

Xangô (nordeste oriental, especialmente Pernambuco), Tambor/Tambor de Minas (nordeste ocidental, especialmente São Luís do Maranhão), Candomblé de caboclo (faixa litorânea, da Bahia ao Maranhão), Catimbó (Nordeste), Batuque (região meridional — Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná), Babaçuê (região setentrional — Amazonas, Pará e Maranhão), Macumba (Rio de Janeiro e São Paulo).

Carma/karma: Termo originário do sânscrito, que significa “ação”. Nas filosofias orientais, o conjunto das ações dos homens e suas consequências. Estabelecido nas doutrinas espiritualistas como equivalente da lei de causa e efeito; também chamado de: lei de ação e reação, lei do retorno, lei da causalidade. É a consequência de vidas passadas, as quais dirigem o presente e organizam as futuras encarnações.

Casinha: Quartinho de Exu ou tronqueira.

Cavalo: Corpo do médium dos guias de umbanda. Ao indivíduo que serve de instrumento para a incorporação.

Centro: Terreiro, tenda de Umbanda.

Chefe de terreiro: O mesmo que dirigente espiritual. Pai ou mãe de santo.

Compadre: Um dos termos usados para chamar o Exu. Exu compadre é aquele que pode ajudar em momentos de dificuldade porque é um ‘quase parente’ e está próximo da família e da casa.

Congá ou **Congar:** Altar disposto em local de destaque no terreiro. Altar dos santos católicos e orixás africanos. Feito para atrair para si a atenção e a concentração de trabalhadores e consulentes, funciona como um transformador de energias: direciona para si todas as variedades de pensamentos positivos e negativos que pairam sobre o terreiro, condensa essas energias, depura/escoa as negativas e amplia/distribui as positivas. Alimenta, protege e sustenta energeticamente os trabalhos.

Corpo limpo: Condição do médium que tenha tomado determinados cuidados com seu corpo físico para participar do trabalho espiritual: abstinência de álcool, carnes, cigarro, atividade sexual; banhos de descarga, etc.

Dar passagem ou **passividade:** Ocasão em que o médium recebe a incorporação de uma entidade espiritual.

Demanda: Desentendimento entre desafetos. Popularmente, é um termo empregado para designar trabalhos de magia negra (ou seus resultados) realizados no intuito de prejudicar alguém.

Descida: Quando as Entidades Espirituais vão incorporar no médium

Desencarnado: Termo inicialmente utilizado pelos espíritas kardecistas. Diz-se de quem deixou a carne, desencarnou. Espírito sem corpo físico. Morto.

Desencarnar: Deixar o corpo físico definitivamente. Morrer.

Desenvolvimento: Processo pelo qual passa uma pessoa que encontra-se em aprimoramento da capacidade mediúnica. Isso ocorre nas sessões próprias para isso com a supervisão de médiuns mais experientes e dos dirigentes (pais e mães de santo) da casa bem como as entidades espirituais presentes. Os estudos da doutrina espírita umbandista são fundamentais para aprimorar e reforçar as virtudes dos médiuns, seja na prática da

caridade e do amor ao próximo dentro dos centros ou terreiros bem como em sua vida privada.

Desmanchar trabalho: Livrar uma pessoa dos efeitos de trabalhos de magia-negra ou das demandas.

Despachar ou despachos: Colocar, arriar oferendas em local determinado pelas entidades. Também pode significar a destinação final dos resíduos de materiais usados nos trabalhos, ex: despachar em água corrente.

Dirigentes: Chefe de terreiro, o mesmo que dirigente espiritual. Normalmente usa-se essa designação em centros espíritas kardecistas.

Doutrina: Conjunto de princípios que servem de base a um sistema religioso, político, filosófico, militar, pedagógico, entre outros.

Egrégora: É a denominação de uma força espiritual criada a partir da soma de energias coletivas (mentais, emocionais) fruto da congregação de duas ou mais pessoas. O termo pode também ser descrito como sendo um campo de energias extrafísicas criadas no plano astral a partir da energia emitida por um grupo de pessoas através dos seus padrões vibracionais. Conceito espiritualista segundo o qual a conjunção de pensamentos de um grupo forma uma espécie de entidade viva e invisível, para auxiliar os membros deste grupo.

Egum: Espíritos desencarnados, ainda sujeitos a novas encarnações (pop.). Noção ioruba de egum: espírito de quem viveu que permanece na memória dos que continuam vivos e que mantêm intercâmbio através da possessão. Este conceito é o que mais se aproxima da noção kardecista de espírito. Diferente de orixá (natureza *no* espírito) egum seria os espíritos na humanidade.

Elemento mágico: São elementos auxiliares no trabalho de Umbanda para trazer o Axé: pomba, azeite, vela, ervas, perfumes, incenso

Encruza: O mesmo que encruzilhada. Também empregado para denominar o ritual realizado por dirigentes espirituais de alguns terreiros antes do início das sessões ou durante os ritos de iniciação, quando se traçam cruces com pomba em vários locais do corpo do médium (mãos, fronte, pés), para protegê-lo e fortalecer sua mediunidade.

Encruzilhada: Popularmente conhecida como lugar onde se cruzam ruas ou estradas e que é aproveitado para o lançamento de “despachos”. Podemos dizer que encruzilhada nos aponta várias estradas (as escolhas de nossas vidas), portanto, encruzilhadas são as pluralidades de possíveis caminhos.

Entidade: Espíritos desencarnados, também chamados de guias.

Espírito de luz: Espírito muito desenvolvido, superior, puro.

Espírito obsessor: Nome dado aos espíritos de grau evolutivo muito baixo, trevosos, endurecidos. Muitas vezes, são apenas agentes de entidades malévolas de grande capacidade de destruição. Frequentemente, atuam como obsessores, vitimando indivíduos desprotegidos (por conta de seu padrão vibratório mostrar-se compatível e vulnerável). Costumam demonstrar apego a vivências e sensações que lhes traziam prazeres torpes durante sua existência terrena (consumo de substâncias entorpecentes, lascívia, violência) e acabam acompanhando — e parasitando — indivíduos encarnados que compartilham das

mesmas paixões. Podem, também, agir como mistificadores, tentando se fazer passar por espíritos de luz para os incautos.

Espírito: Também conhecido como alma, ou atributo imaterial do ser. No sentido especial da doutrina Espírita, os espíritos são os seres inteligentes da criação, que povoam o Universo, fora do mundo material, e constituem o mundo invisível. Não são seres oriundos de uma criação especial, porém, as almas dos que viveram na Terra, ou nas outras esferas, e que deixaram o invólucro corporal. Em sentido amplo, esse termo também abrange os espíritos em sua condição de encarnados.

Falange: Falange em Umbanda significa a subdivisão de Linhas onde cada falange é composta de um número incalculável de espíritos orientados por um Guia chefe da mesma

Falangeiros: Chefe de Falange. Guia. Orientador espiritual incorporado.

Fechar a gira: Encerrar os trabalhos do terreiro.

Ferramenta : nome pelo qual se conhecem os ferros de um determinado orixá que sintetizam seus atributos, como arco e fecha para Oxossi, o tridente para Exu, etc.

Filho de fé: Denominação dada ao médium, iniciante ou não.

Filho ou **Filha de santo:**- Médium que se submeteu a doutrina e todo ritual de iniciação no terreiro, são os sujeitos atuantes de uma casa ou centro umbandista.

Firmar: Promover concentração. Dependendo da finalidade, pode ser empreendida individual ou coletivamente, apenas com o direcionamento do pensamento ou com uma série de procedimentos ritualísticos.

Firmeza: Firmeza é um conjunto de elementos unidos com propósito determinado de proteção, de cura, de saúde, de harmonia, de prosperidade para cumprir um fim em especial.

Gira - Corrente espiritual. Caminho. Gira ou Jira (no idioma quimbundo nijra, caminho), na Umbanda é a reunião, o agrupamento de vários espíritos de uma determinada categoria, que se manifestam através da incorporação nos médiuns. A gira pode ser festiva, de trabalho ou de desenvolvimento.

Guia - conta de miçangas ou de cristal ou mesmo de porcelana, da cor especial do Orixá ou Entidade Espiritual que representa e identifica. Pode também significar o próprio orixá, quando se trata de um preto-velho, caboclo, bahiano, boiadeiro ou marinheiro.

Guias espirituais: Guias possuem uma vinculação forte com o médium, que serve como instrumento de trabalho, isto é, aquela pessoa na qual o guia incorpora para fazer-se presente na terra. Os guias incorporados pelo médium são sempre os mesmos, existindo um guia do sexo masculino e um guia do sexo feminino referente a cada linha da umbanda. Por exemplo, o médium tem um Exu e uma Pomba Gira, que são sempre os mesmos,

Ifá: Orixá da adivinhação, mais comum em rituais do Candomblé do que da Umbanda. Deus dos oráculos e da adivinhação. Senhor do destino. Há quem afirme ser sua representação a cabaça envolvida por uma trama de fios de búzios.

Incorporação: Popularmente conhecida como incorporação é a manifestação de entidade (guia ou espírito) que baixa no cavalo que toma o corpo, derrubando a tirania do ego sobre a plenitude do ser. A mediunidade de incorporação é definida como a capacidade de deixar

que as entidades controlem o corpo do médium para, assim, poderem realizar seus trabalhos de caridade na Terra.

Lorubás: Negros africanos que falam a linguagem nagô.

Kardecismo: Um dos pontos básicos em que se fundamentam todas as teorias espiritualistas. Decodificação do Espiritismo por Alan Kardec, de onde originaria o nome Kardecismo.

Macumba: Termo antigo que se denominava aos cultos dos escravos nas senzalas. Depois esse termo passou a ser vulgar e tornou-se como feitiço ou culto de feiticeiros. É um sistema simbólico que deu origem a umbanda, é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais

Macumba: Cerimônia fetichista. Culto de certos objetos inanimados a que se formou a crença de estarem ligados os espíritos e que passam a representá-los simbolicamente. De fundo negro com influência cristã, acompanhada de danças e cantos ao som de tambor; o mesmo que candomblé, terreiro, bruxaria, feitiço e um instrumento de percussão também recebe o mesmo nome.

Madrinha: O mesmo que Mãe de Santo ou Babá

Mãe de Santo: Médium feminino chefe ou dirigente de terreiro, Madrinha, Babá. Denominações referentes aos líderes sacerdotais de diferentes religiões afro-brasileiras.

Mãe pequena: Médium feminina desenvolvida e que substitui a Mãe de Santo. Auxiliar das iniciandas (iaôs) durante o seu desenvolvimento mediúnico.

Magia: É movimentação de energia, pela aplicação da vontade, juntamente com a força mental de um encarnado ou desencarnado, ou ambos, quando há união de interesses. Em outras palavras, a magia é o resultado da intenção (o que eu quero) somada ao pensamento.

Manifestação: Quando o corpo do médium é tomado por um Guia. Conhecido também como transe mediúnico, incorporação.

Marafa ou Marafó: Aguardente, cachaça.

Mediunidade: A mediunidade de incorporação é definida como a capacidade de deixar que as entidades controlem o corpo do médium para, assim, poderem realizar seus trabalhos de caridade na Terra.

Médiuns de sustentação: ou equipe de apoio são colaboradores que não possuem mediunidade ostensiva, chamados também de “equipe de sustentação” são responsáveis pelos passes, preces, irradiações e sustentação da corrente mental.

Médiuns ostensivos: de acordo com Kardec (1985) o médium ostensivo é aquele em quem a faculdade mediúnica se mostra bem caracterizada e se traduz por efeitos patentes, de certa intensidade, o que então depende de uma organização mais ou menos sensitiva. Eles incluem: *médiuns psicofônicos* (que transmitem a mensagem dos espíritos pela palavra), *psicógrafos* (que transmitem a mensagem dos espíritos por intermédio da escrita), *videntes* (capazes de ver os espíritos), *audientes* (capazes de ouvir os espíritos).

Médiuns: Utiliza-se a palavra médium para designar o indivíduo que serve de instrumento de comunicação entre os espíritos encarnados e espíritos desencarnados.

Mironga: vem do quimbundo milonga, plural de mulonga, mistério, segredo. Mas também pode querer dizer briga, desentendimento. Palavra bastante usada nos cultos bantos em especial na umbanda, mirongueiro significa feiticeiro. "Diz que na umbanda tem mironga, se tem mironga preto velho tem gongá".

Mistério do Orixá: Magia do Orixá

Mojúba — Louvação endereçada aos ancestrais ilustres, forças da natureza e aos próprios orisa, durante os ofícios litúrgicos.

Nagô:- Nome dado aos escravos originários do Sudão, na África. Considera-se nagô como a religião do antigo reino de Iorubá

Obrigações: Festas em homenagem aos Guias ou Orixás. São também as determinações feitas aos médiuns ou consulentes pelos Guias com o objetivo de auxílio ou como parte de um ritual do desenvolvimento mediúnico.

Oferendas: As oferendas na Umbanda são uma forma de levar os pedidos a Deus, São as formas para encontrar harmonia, prosperidade, saúde ou outro pedido que por ventura necessite fazer as entidades e orixás. As oferendas na Umbanda, também chamadas ebós ou trabalhos espirituais, são as receitas dos Orixás para seu objetivo espiritual e eles. Cada planta, arranjo, comida ou enfeite emana certo tipo de energia através da cor, do nutriente ou do magnetismo do material usado e seus adeptos conhecem profundamente as energias e propriedades de cada ingrediente.

a linha divisória que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos, seria a

Ogã: Auxiliar nas sessões do terreiro pode ser um protetor de terreiro. Na umbanda é o tocador de atabaque.

Orixás: Divindades africanas que representam as forças do Universo Infinito. Espírito puro. Santo. Orixá seria a natureza no espírito

Padê: É o trabalho, o despacho, oferendas que se faz a Exu antes de qualquer atividade, pedindo a sua licença, para que ele abra os caminhos e tudo possa acontecer sem empecilhos ou encrencas. Padê é a farofa de Exu ou Pomba Gira . Os padês podem ser usados para entregas, despachos ou mesmo como elemento de trabalho.

Pai de santo: Zelador do Santo, Chefe de Gira, Chefe de Mesa, Chefe do Terreiro. Médium e conhecedor perfeito de todos os detalhes para o bom andamento de uma sessão.

Passividade: Termo popular utilizado como sinônimo de incorporação, transe de possessão.

Pontos cantados: Os pontos cantados na Umbanda são preces e a invocação das falanges e Linhas, chamando-as ao convívio das reuniões e no auxílio dos que buscam caridade. Assim, como toda a religião tem seus cânticos, a Umbanda usa seus pontos cantados, dos quais, não se deve abusar. Esses hinos representam e atraem forças das Falanges, para trabalhos de descarrego e desenvolvimento mediúnico. Pontos cantados não devem ser deturpados, ou modificados, para que sua força não se altere, uma vez alterado o efeito não será o mesmo, podendo até ser prejudicial.

Pontos riscados: São identificação dos Guias. Cada Guia e cada Orixá tem seu ponto riscado. Os pontos são riscados com pomba. Mas o ponto não se resume apenas a identificação de um guia, linha, falange ou Orixá; ele pode fechar o corpo de um médium,

pois a escrita sagrada se utiliza de magia para que qualquer espírito perturbado não se aproxime.

Porteira: Entrada de terreiro.

Possessão: O transe de possessão é o elemento central do ritual umbandista (gira). É também um marco significativo não só da umbanda, como também das religiões afro-brasileiras. Nas giras, o momento essencial é o da descida dos espíritos que vêm para trabalhar e praticar a caridade. Pode-se supor que uma gira de umbanda não acontece sem que haja um transe de possessão ou, em linguagem comum, uma incorporação. O transe de possessão se caracteriza por um estado alterado de consciência (parcial ou total), que normalmente se manifesta através de alterações comportamentais, sensoriais, perceptivas e mnemônicas evidentes. Além do aspecto psicológico, o aspecto psicocultural reforça, explica e justifica o transe de possessão diante de quem está possuído. É um papel aprendido no caso de incorporação de guia, não ocorrendo o mesmo nas incorporações de orixá.

Preto-velho: Designação dos Guias de uma das três formas de apresentação na Umbanda. Linha de trabalho. Conjunto de espíritos de luz que trabalham dentro da Linha (vd.) vibratória de Yorimá. Não são, necessariamente, espíritos de escravos ou seus descendentes: trata-se de uma representação fluídica escolhida por espíritos que se incumbem de trabalhar submetidos a essa forma de apresentação para simbolizar o “terceiro período” da jornada humana: a velhice, a aquisição da sabedoria, da humildade e da paciência — além da superação dos sofrimentos através do exercício do perdão.

Quiumba: *Ver espíritos obsessores.*

Receber o santo: incorporar. Entrar em estado de transe com o Guia ou Orixá

Reencarnação: É o regresso do espírito — após a morte do corpo físico — a um novo corpo. Através de sucessivas existências no plano material, o ser humano pode aprimorar-se moralmente, redimindo faltas pregressas, progredindo no caminho do bem e auxiliando seus semelhantes ao longo da jornada. Nas palavras de Allan Kardec: “Nascer, morrer, renascer ainda e progredir sempre, esta é a lei”.

Ritual: Ritos estabelecidos por uma religião e a forma de executar as cerimônias.

Saravá: Saudação umbandista que corresponde a Salve! Viva!

Receber irradiação do guia: Manifestação da mediunidade de irradiação (na qual a entidade envia vibrações ou ondas de pensamento para serem captadas pelo perispírito do médium).

Terreiro: Local de culto afro-brasileiro; designa grupo de adeptos dos cultos africanos. É o local onde são realizadas as cerimônias dos cultos aos Orixás e onde são atendidos os que buscam de proteção.

Transe de possessão: Fenômeno de transe, também entendido como fenômeno mediúnico, que estabelece a conexão entre um intermediário e o espírito de uma pessoa desencarnada.

Transe: O caráter do transe no Candomblé é regulado por um conjunto de mitos que contam as sagas dos deuses e que os iniciados repetem, através da coreografia, cânticos e roupas, representando assim, uma história muito antiga, mítica. No Espiritismo kardecista,

os médiuns emprestam seu corpo, sua voz, sua matéria, enfim, para que mortos possam continuar comunicando-se com os parentes, amigos, discípulos. Na Umbanda, o transe não é nem estritamente individual nem propriamente uma representação com a profundidade dos mitos, mas a atualização de fragmentos de uma história mais recente através de personagens tais como foram conservados na memória popular.

travessia entre esses mundos.

Tronos da Umbanda : Os tronos em sentido figurado, seria um termo *que define* : *Poder soberano, Império, Domínio.*

Tronqueira: Quartinho de Exu ou casinha. É o local da morada dos Exus, ponto de força que tem a função de guardar o terreiro e de não permitir a entrada de energia negativa.

ANEXO 2 – ENTREVISTAS

Transcreveremos duas entrevistas, das seis realizadas, uma de um participante do sexo masculino e uma do feminino. Optamos em transcrever apenas duas em virtude das exigências acadêmicas quanto ao número de folhas da dissertação. O roteiro inicial foi composto por 6 perguntas: 1) Fale um pouco sobre você e sua trajetória de vida. 2) Como você se tornou umbandista? 3) Fale sobre Exu (se for mulher) e Pomba Gira (se for homem): o que sabe sobre eles? Quem são? O que representam para você? 4) Partindo de sua prática religiosa, como descreveria o momento do transe? 5) Que mudanças significativas ocorreram em seu modo de enxergar a vida após trabalhar como médium e vivenciar o transe? 6) A comunicação vivenciada com Exu e Pomba Gira trouxeram algum ganho em seu desenvolvimento?

PARTICIPANTE A: J.R., 53 anos, Gerente administrativo, casado, nível universitário. Entrevista concedida à autora, gravação em áudio em 24 04 2017.

Entrevistadora: Agradeço por sua participação. Fale um pouco sobre você, sobre sua trajetória de vida e como se tornou umbandista.

Participante A: Minha vida foi pautada na Igreja Católica por minha mãe, muito fervorosa. Meu pai era umbandista, contrariando minha mãe. Minha mãe que influenciou minha formação religiosa, mas eu nunca me identifiquei com o catolicismo. Ia na igreja por compromisso e sempre fui curioso com a Umbanda e Kardec. Tinha um amigo que dava algumas explicações, mas depois nós mudamos e não o vi mais. Depois de algum tempo, 1986, eu tinha uns 23 anos, voltamos para São Paulo. Fui trabalhar no meu emprego atual e depois de 3 anos tive uma experiência mediúnica. Eu estava trabalhando normalmente e tive uma forte dor no braço esquerdo, achei que estava passando mal. Foi nesse sentido. Passou a dor e depois foi o braço direito. Eu tentava escrever, não conseguia escrever, não conseguia nada. O que eu fiz? Desci, tinha uma cozinha no térreo onde eu trabalhava e fui pra lá. Falei com alguns colegas e disse: não estou passando bem. Nesse sentido, a pessoa me perguntou: como você não está passando bem? Eu disse: não estou sentindo meu braço, não estou tendo o mínimo de movimento no meu braço esquerdo e passou para o direito. Nisso meu chefe, que é espírita, foi chamado. O pessoal comunicou pra ele e ele foi lá conversar comigo. E aí, ele pediu para todo mundo sair. Disse: podem sair que eu sei como resolver isso. Ele disse: Toma uma folha e uma caneta. Então foi onde eu escrevi, por mais ou menos 1 hora. Eu não tinha sentido o que era, eu fui lendo e percebi que estava tudo bagunçado. Não tinha uma ordem, mas tinham mensagens. Mensagens mais para mim do que transmitir para outras pessoas. Tanto que no final “ele “ dizia: isto é para você, a mensagem é para você.

Entrevistadora: O que dizia esta mensagem?

Participante A: Falava muito da caminhada de Jesus, falou da aproximação deles com as pessoas e como Deus age na vida das pessoas através de outras pessoas ou de espíritos, que muitas vezes – ele escreveu – quando você era criança, se escondia embaixo da cama, porque tinha medo daquelas sombras que vinham no seu quarto. Então... Eu morava aqui em São Paulo, antes de ir para Minas, nem me lembrava disso, e era verdade.

Entrevistadora: Você ainda tem essa carta?

Participante A: Sim, mas não sei onde está, passei para uma agenda, mas não sei onde está, me recordo bastante do que foi escrito.

Entrevistadora: E passou a dor?

Participante A: Sim, passou, após eu ter escrito a dor passou. A mensagem falou sobre estas experiências e sobre meus medos de adolescência e criança. Eu não sabia, eu era criança demais. Eu lembrei disso, eu via sombras, vultos. Eu me escondia porque eu via. Não era coisa de assustar, mas eu via alguma coisa muito próxima de mim várias vezes. Eu tinha medo de perguntar, porque se eu perguntasse para minha mãe, por causa da represália por causa da Umbanda, eu estaria... sei lá... ou ela poderia interpretar de forma diferente, né? Por isso nunca perguntei. Quando aconteceu isso dentro da empresa em que trabalhei, aí foi onde eu comecei o curso mediúnico na Casa de Cristo.

Entrevistadora: Kardecista ou Umbanda?

Participante A: Kardecista, tudo começou no Kardec, fiz o curso, etc. e tal. Quando comecei na Umbanda, foi quando fui transferido para o Ibirapuera, para Pinheiros e não dava tempo de chegar em Itaquera na Casa do Cristo. Minha cunhada indicou uma casa que tinha Kardec e Umbanda, houve um convite para trabalhar na casa já que eu conhecia Kardec. Consequentemente fui participar da Umbanda. Nisso eu já sabia que não tinha diferença, tudo é espiritismo, porém a Umbanda é um caminho e Kardec é outro, mas tudo no âmbito do espiritismo.

Entrevistadora: Você tinha estudado sobre a Umbanda:

Participante A: Não, depois que comecei a trabalhar que fui buscar leituras e literaturas pra saber a diferença de Umbanda, Candomblé, Quimbanda, porque queria saber o porque de gostar da Umbanda e foi aí que comecei a entender sobre a incorporação, porque no Kardecismo eu fazia incorporação, mas só quando era desobsessão – na Casa de Cristo – I nunca fiz psicografia.

Entrevistadora: Você recebia espíritos para serem doutrinados?

Participante A: Sim, comecei no Kardecismo e a psicografia, mas acabei, foi por uma opção minha. Um sentido meu. Eu não quero mais psicografar, eu falei, pedi mesmo: não quero mais psicografar. Eu não sei lidar muito bem com transmissão de mensagem, minha preocupação era se era correto transmitir daquela maneira. Filtrar eu gostaria, desde que eu tivesse mais experiência.

Entrevistadora: Pensando nessa questão, nessa sua prática. Há quanto tempo está trabalhando como Umbandista?

Participante A: Trabalho há bastante tempo... Uns 15 anos. Fui estudar, primeiro sozinho e depois fui em um centro, aí tive alguns esclarecimentos com pessoas mais experientes. Com relação a incorporação minhas dúvidas foram muito bem esclarecidas, só não participei dos trabalhos lá, porque eu trabalhava em outra casa

Entrevistadora: Partindo dessa prática religiosa como você descreve o momento do transe?

Participante A: O momento do transe procurei buscar assim: eu vou me observar, eu não que me influenciar com os relatos de outras pessoas. Eu sempre tive o sentido de aproximação. Pensei assim: como faço essa incorporação consciente, aí comecei a prestar atenção como era meu atendimento. O assistido vinha para conversar comido e eu falei para mim: O que eu devo fazer é querer adivinhar. A pessoa podia vir a mim achando que eu sou um adivinho, né? Então eu deixava a pessoa falar e perguntava o que ela desejava ou o que vinha buscar conosco e tal. E ela ia transmitindo o problema dela. Aí me vinha aquelas palavras e depois que eu atendia a todos e analisava o que eu estava falando. A pessoa depois quando me encontrava, me agradecia, agradecia. Eu dizia, agradeça a Deus e ao guia porque sou apenas um instrumento do guia. Porque quem rege tudo isso é Deus, Oxalá que conduz tudo isso e as equipes deles que trabalham. Reparei que o que eu dizia para as pessoas, não era bem eu que dizia. Vinha algo a mais, um conhecimento que eu não sabia de onde vinha.

Entrevistadora: Você só sabia disso depois do relato da pessoa?

Participante A: Sim, não porque eu não tinha condições de falar, mas são coisas que eu não falava, eu não li isso, eu nunca estudei isso e como cheguei nesse ponto com esta pessoa? Até o ponto de lacrimejar e daí passei a entender como era minha incorporação: é intuitiva, e outra, pedi muita ajuda para filtrar na hora de falar, porque vem muita coisa que percebemos que , não é que “eles” falam coisas erradas, mas são coisas que naquele momento a pessoa não tem ouvir. Isto é um exercício que eu fiz. Aprendi com minha dirigente, ela dizia para tomarmos cuidado com o que iríamos falar. Ex.: se for dar uma receita, cuidado com o que vai falar, no curso que fiz também dizia isso. É muito complexo lidar com a pessoa fragilizada, em questões psicológicas, de saúde, de uma série de coisas. Você falar alguma coisa que possa vir a pesar naquilo que ela está passando e a gente não sabe a dimensão disso na percepção dela. Então, precisamos tomar muito cuidado. Aí sim aprendi a lidar comigo mesmo na hora do transe e na incorporação. É um exercício que faço até hoje, porque é uma maneira de você também ouvir o seu guia, para você também saber se não é um espírito zombeteiro ou se não é uma série de coisas. O médium, penso assim, tem condições de saber o que é, se está sendo zombado, se é algo sério ou de brincadeira.

Entrevistadora: Que mudanças significativas ocorreram em seu modo de enxergar a vida após trabalhar como médium e vivenciar o transe?

Participante A: O que mudou em mim? E o que me traz esse momento do transe? Por mais que eu esteja com algum problema ou com algum pensamento, a gente tenta se liberar disso, mas no momento do transe não é que eles tiram seus problemas, é que é uma energia tão positiva, que todas as vezes que estamos preocupadas com alguma questão pessoal, acaba vindo um pensamento ou alguma mensagem para mim, para que eu possa conduzir alguma coisa que estou sentindo naquele dia. Parece que me apontam um caminho. De como você vai se sentir melhor, de como você vai se sentir e como vai resolver uma questão que você acha que vai demorar ou uma coisa que parece que não vai ter solução. Não é que eles me dão uma receita, mas eles falam: você tem um caminho, só precisa saber conduzir, não sei explicar direito, mas clareiam muito as coisas. O quanto me sinto mais confortável em minhas questões pessoais e o que está fora do tratamento.

Entrevistadora: O que você entende sobre entidades e guias?

Participante A: Entidade é uma coisa maior, como se eu tivesse em um grupo de espíritos e aquele guia faz parte dessa entidade. Entendo que são divididos os trabalhos de cada entidade. Cada entidade tem uma função, não que ela não possa transitar ou participar de outra vibração, mas ela está sempre naquele grupo para fazer um trabalho específico de sua vibração, vamos dizer assim. São entidades que trabalham na direita e na esquerda, entidades da direita e da esquerda não são inimigas. A direita, quero que entenda, age de uma forma mais elaborada para chegar a um ponto e a esquerda vai no ponto direto para resolver, não que a direita não resolva, mas faz um caminho diferente. A esquerda faz com um ponto mais direto mais concreto. Exu e Pomba Gira são guardiões da esquerda, eu diria que são como soldados e vamos dizer assim: não sei se a palavra anjo seria certa, mas eu diria que, além de soldados, tem alguns que são anjos, são pacíficos, mas são mais incisivos. Eles trabalham dessa maneira por escolha deles, sempre na luz, para resgatar espíritos perdidos. São mais incisivos, eles vão em locais que são mais perturbadores e tem uma proposta, também como espírito de trabalhar com isso. São escolhas deles trabalhar com isso, sempre na luz, mas para resgatar isso de maneira, não sei mais, bruta ou brusca, de tentar resgatar espíritos perdidos.

Entrevistadora: E a Pomba Gira? A comunicação vivenciada ela trouxe algum ganho em seu desenvolvimento?

Participante A: Teve uma vez, eu estava na gira, não sei se acharam que era preconceito meu, mas ouvi assim: pode deixar a Pomba Gira vir! O que aconteceu nesse dia? Eu vi ela dançando! E todas, todas as vezes que vou incorporar Exu eu vejo ela dançando. Ela dança, dança, dança muito. Perguntei várias vezes o nome dela, mas ela não falou. Aí, é muito diferente de Exu, eu sinto um perfume, não sei o que é, é um tipo de aroma que eu não vi em lugar nenhum. Te juro! Se me perguntarem é uma lavanda, nesse sentido, eu digo que não sei, é dama da noite? Não sei... é um perfume. Ela vem, dança, dança, dança e foi quando a primeira vez que ela veio e aí eu lembro que foi a primeira vez que eu comecei a

girar e fazer uma dança mais feminina. Foi aí que eu senti que era a Pomba Gira. E eu falei assim, é totalmente diferente, uma energia, um calor. Mas eu senti um calor que eu falei não é normal! Tudo muito quente, eu falei: essa é a Pomba Gira.

Entrevistadora: O que representa a Pomba Gira para você?

Participante A: Eu digo é muito diferente. Por quê? Porque é um sentimento que às vezes eu senti em um momento eu tive uma visão diferente em muitos aspectos, não sei se ela veio trazer isso para mim, mas é... até na questão de ser homem um olhar diferente da mulher, do convívio com a mulher, de certas coisas que eu pensava. Eu não sei se ela que trouxe em mim, mas ela trouxe. Não sei se foi um exercício, ela me deu um ponto. Ela falou: *pense bem o que é uma mulher na sua vida. O que é uma mulher no mundo? Não é só uma questão de homem e mulher, mas o que é a mulher no Universo? O que é o feminino? Por que existe esse feminino no mundo? Por que existe o masculino e o feminino no mundo?*

Entrevistadora: A que resposta você chegou?

Participante A: Fiquei meio confuso, será porque devo estar fazendo alguma coisa errada? Mas não era questão de fazer coisa errada, era a questão do ponto de vista. Era um ponto de vista que eu não sei se era um pouco de machismo ou da repressão à mulher ou alguma coisa nesse sentido, mas é algo muito maior, que eu senti que era maior algo que eu tenho que aprender ainda. Por que os homens tem que dividir com a mulher? Porque eu via diferença do homem hoje, como marido, como participativo em uma casa, como ele passou a completar a mulher, a dar espaço, dividindo as coisas? Mas, é aprender a dividir, como dividir as questões humanas, também tem a mulher...

Entrevistadora: Você acha que o homem possui as energias femininas “dentro dele”? O que é a energia do ser feminino?

Participante A: Eu digo que sempre sou eu... tive amigos e observei um comportamento ou outro, mas sempre tive comigo, sou diferente. É muito difícil para mim não me colocar no lugar da mulher. Eu nasci assim, eu me vejo desse jeito. Eu vejo a mulher tão igual ao homem, não sei se nasceu comigo ou se adquiri. Eu não consigo ver diferença entre homem e mulher. Falar assim questões físicas? Beleza? Tudo bem estou falando de: a mulher é capaz de fazer isso? E como administradora, como interferir, posicionada na sociedade, eu não vejo porque as pessoas ou a sociedade ou o mundo, sei lá, tem que fazer essa divisão? Ainda estamos em um mundo muito machista.

Entrevistadora: E com relação ao sentimento, acolhimento, a intuição? Como você lida com isso? E o que a Pomba Gira representa com relação ao sentimento, porque também a enxergam de uma maneira muito machista.

Participante A: Sim, sim. Eu acho, dizendo do meu ponto de sentimento, eu acho... eu tenho certeza que o que eu sinto com ela, vamos dizer, é uma questão de amor e de alma. Por que falo de alma? Porque não sei, deve estar ligada a minha alma, então em tudo isso que eu sinto, em tudo isso que eu vejo na pomba Gira é muito reflexo da minha alma, eu

sinto amor por ela e sinto que ela está na minha alma, né? Acho que ela divide comigo isso, que apesar de eu ser homem ela divide isso na minha alma. Acabei aprendendo assim: o espírito não quer saber se eu sou homem, se eu sou mulher. O que sinto da Pomba gira é essa elevação de sentimento, não importa o que faz, o que representa, o que você quer aprender, o que representa sua alma. E ela sempre, uma coisa que ela me falou também: *Do seu corpo nada salva, o que vai salvar é sua alma, do seu corpo não salva nada! Nada! Mas sua alma, seu espírito sim!*

Entrevistadora: E tudo isso você encontrou na Umbanda?

Participante A: Sim, encontrei na Umbanda, porque nunca, nunca tinha sentido isso em outra religião, não tenho nada contra a Igreja Católica, mas é identificação. É isso!

Entrevistadora: Gratidão pela disponibilidade em fazer a entrevista.

PARTICIPANTE B: I.S.G 57 anos, corretora , casada, nível universitário. Entrevista concedida à autora, gravação em áudio em 30 05 2017.

Entrevistadora: Agradeço por sua participação. Fale um pouco sobre você, sobre sua trajetória de vida e como se tornou umbandista.

Participante B: Complicada no início. Meu filho passou mal na faculdade, se dizendo outra pessoa. Fui procurar entender e me indicaram um senhor se dizendo Pai de Santo. Faz mais ou menos 20 anos. Minha religião era, fui batizada como a maioria, no catolicismo. Minha mãe era evangélica, eu tenho uma irmã que conhecia tanto o Kardecismo, quanto a Umbanda. Era malvista porque se dizia umbandista, espiritualista, de todas as religiões. Foi a que me socorreu! Meu filho ficou ruim, liguei pra ela e perguntei, me socorreu. Meu se dizia outra pessoa e ela me indicou a casa de Umbanda. E foi lá que o homem socorreu meu filho, naquele momento, por telefone e pediu para que eu comparecesse na casa com ele. Através de um espírito que na época era um cangaceiro, falou com meu filho, fez ele entender que ele precisava realmente da parte espiritual, porque estava vulnerável por causa de bebida, e de outras coisas mais. Nós frequentamos a casa, eu como assistida e meu filho como membro da casa. Durante 3 anos ele foi atendido, enquanto ele estava lá, aceitando essa ajuda, resolveu bastante. Ele parou de brigar, parou de beber. Um certo dia ele abandonou, mas eu estava lá dentro de corpo e alma, porque eu estava praticamente sendo fortalecida, tanto psicológico, porque eu vi que estava ajudando ele e ao mesmo tempo me ajudando a entender o que estava acontecendo. Através do conhecimento com ele, fui assistindo todo o fim de semana e mesmo quando meu filho não quis mais ir, eu estava gostando. Um certo dia comecei a frequentar o Vale dos Orixás com um grupo de filhos da casa e fui conhecendo melhor. Um certo dia, vestida de branco a pedido de um mentor, cheguei na casa e me pediram para entrar e já fui trabalhando com uma entidade. Senti uma alegria muito grande, uma vibração inexplicável, porque assim, algo eu tinha sentido. Era tamanha a energia no coração, aquela alegria, é complicado de falar, mas a gente sente aquela aproximação espiritual da vibração. Eu me senti praticamente um coração, aquela alegria no coração, aquela força sem tamanho, sem saber explicar no

momento, porque era a primeira vez. De repente eu me vi a poucos instantes de outra entidade, falando com outra entidade, com outra voz, ouvindo ao mesmo tempo a minha voz, saindo da minha boca, e ao mesmo tempo não era eu, não era a voz que eu conheço. E aqui foi gratificante, porque a partir do momento que esse transe foi se acalmando eu fui voltando a mim mesmo. Sem entender eu perguntei o que tinha acontecido, ele falou: aconteceu filha, você está prestes a adquirir novas emoções. Seja bem vinda. Foi um cangaceiro. Então a primeira entidade que recebi foi uma cangaceira que hoje se faz presente na minha vida espiritual. Ela é mulher de fibra, mulher que não veio para brincar. Ela vem séria, ela vem falar, mas ela dá aquela firmeza de quando estou precisando, ou quando vejo ela junto ao meu corpo. Sinto-me mais forte, mais equilibrada.

Entrevistadora: Partindo de sua prática religiosa, como descreveria o transe hoje em dia?

Participante B: Hoje, a partir de muitos anos, já é um pouco diferente, hoje eu já não me vejo falar, só se for necessário. Mas a vibração é como se eu fosse dormir, simplesmente vai vindo essa emoção, essa alegria no coração mais acelerado. Me sinto crescendo fisicamente dependendo da entidade que vai vir se apresentar naquele momento. Assim, cada vibração, cada incorporação é diferente uma da outra. Eu trabalho muito com a parte masculina, no caso espíritos homens, então Quando estão incorporados são com eles que me sinto mais crescida fisicamente, mais forte. Não consigo explicar muito bem, há momentos que sinto a incorporação e que eu estava sentindo essa vibração e quando termina o trabalho de três ou quatro horas, as vezes até mais, ou dependendo se tiver que mudar de vibração, entre uma incorporação ou outra, sinto como se fosse instantes. Como se eu tivesse começado a trabalhar agora e agora mesmo estivesse terminando. Não vejo o tempo passar enquanto estou incorporando, só sinto a energia. Não apaga tudo da memória, não são todos os trabalhos,, dependendo da entidade que está comigo, dependendo do que eles querem deixar para que eu ouça ou grave na memória, como se fosse um aprendizado. As vezes tem assistidos que vai conversar com o espírito como se fosse um amigo. Tem coisas que eles deixam na minha memória a partir do trabalho, fica como se fosse uma conversa, se eu dormir isso se apaga automaticamente. Se é para meu crescimento eles deixam algumas informações.

Entrevistadora: A comunicação vivenciada com Exu e Pomba Gira trouxeram algum ganho em seu desenvolvimento?

Participante B: Hoje eu falo que eles são meus guardiões, que fazem parte do meu casamento, dois homens e duas mulheres. Exu é meu guardião. Um posso denominar que já foi vivo na terra, já foi homem, porque assim ele se apresenta para mim. Esse eu posso falar mais, porque é o que chamamos de guardiões de trabalho, é o que dá ao assistido sua força, digamos assim. Está para cumprir a Lei do Karma. Ele nos traz algumas informações, claro, construtivas e também para fazer o assistido e até mesmo eu, que aqui se faz, aqui se paga. Então, não estão aqui para passar a mão na cabeça, e nem para dizer que você está mentindo e eu aceito. Não. O que ele falar é aquilo, então a gente tem que seguir nosso caminho, diante de Lei Maior, das Leis Divinas e eles estão aqui para fazer cumprir essa lei.

Mostrar os caminhos, pelo menos para eu reconhecer que há um caminho. Que temos as dificuldades, que temos as pedras que aparecem em nossos caminhos e que temos que respeitar o próximo.

Entrevistadora: Quem é Exu?

Participante B: Exu pra mim é caminho, é abertura de do espaço em que a gente vive. Hoje eu me considero assim, sei que não ando sozinha, que se mais adiante eu tiver que errar, eu vou errar, as vai ter alguém que vai me dar a mão e dizer: “filha, você está errando, isso não será bom, nem para você e nem para quem está ao seu lado, então anda no caminho certo que eu te ajudarei.”

Entrevistadora: Você disse que esse Exu já viveu na Terra, quem seria esse espírito que reencarnou?

Participante B: Eu acho que eles vem cumprindo algo que deixaram de cumprir na vida terrena.

Entrevistadora: Você acha que fez parte do seu passado? Da sua linhagem?

Participante B: Sim, esse eu creio que sim, que já veio em outras encarnações, não sei se veio como parente, ou deixou de ser, mas é um ancestral. Então esse vem como meu guardião de trabalho para me ensinar cumprir minha vida na Terra da melhor maneira. Eu o chamo de companheiro, porque quando eu preciso de algo que está, digamos na minha franqueza. Eu digo: “pai, me dá uma força, me ensina o melhor caminho para eu me conduzir nesse momento para eu tenha certeza que não estou errada”. Eles tem uma luz tamanha que não há como explicar, um guardião e um espírito de luz, porque eu trabalho com a luz. Todos que estão no meu caminho se identificam com a luz, com a verdade.

Entrevistadora: Pode me explicar a diferença entre direita e esquerda na Umbanda?

Participante B: No me entendimento, porque não sou de ler livros, porque o que sinto é o que estou passando. Direita – nós temos o polo positivo e um negativo, um não anda sem o outro. Então o que nós precisamos, abaixo de nós tem que ter algo para nos sustentar nessa Terra. Hoje estamos espíritos encarnados, então algo que nos sustente para não cairmos mais. Então, o que temos na ancestralidade, o Divino, o Criador, está sobre a nossa cabeça, mas que abaixo de nosso chão, que não precisa ser a Terra, mas a nossa vibração. Acho que estou no meio. Acho que tem uma força muito maior, ela equilibra esse meu caminho, isso no meu entendimento.

Entrevistadora: E Exu trabalha diretamente com esse equilíbrio?

Participante B: Exu trabalha no meu equilíbrio e para os demais, me dá força, vontade. Então acredito que para que haja uma balança, eles vêm para me ajudar. Porque se tivesse só um polo (positivo) eu não estaria na terra, acho que as entidades tem uma função. É o equilíbrio entre os seres. Eles estão mais próximos a nós, porque nossa vibração é mais densa. Ele está na minha vibração, mas há o livre arbítrio deles, estão porque quiseram

estar. Eu tenho dois Exus que trabalham comigo, eu considero Exu um guardião a mando do Orixá, o outro Exu que trabalha comigo começou no meu início, no meu primeiro caminho, no meu primeiro sentimento. Ele é um Exu Orixá que veio na Umbanda.

Entrevistadora: Esse não reencarnou?

Participante B: Não. Em algumas passagens pela Terra é Exu Guardião de falange, é Exu que já carrega outros Exus em sua falange denominando seu nome, então é como se fosse, no meu entendimento o chefe, onde tem seus comandos e os comandados, então eles seriam o comando, outros que vem na minha linhagem de trabalho. Eles trabalham nas linhas dos deuses, o que para nós seriam os mentores, os protetores.

Entrevistadora: Essa comunicação com Exu trouxe algum ganho em seu desenvolvimento?

Participante B: O ganho que me trouxeram? Me sinto mais forte, mais centrada. Eu era mais impulsiva, aprendi a respeitar a espiritualidade, hoje já paro um pouco mais, já penso, peço essa proteção, que me ajudem a tomar as decisões melhores, a lidar com esses seres e lidar com as pessoas na terra. Também tem a Pomba Gira, as damas. Para mim elas são a minha parte feminina, quando estão próximas eu me sinto mulher, me sinto bem, me sinto equilibrada. Elas são damas, são finas, elas são mulheres que eu gostaria de ser, bonitas, se valorizam. O brilho que elas têm no olhar, a forma de agir e de conversar, de sentar, que hoje nós não temos mais, pela menos a que está comigo eu tiro meu chapéu. Assim que eu a vejo. São como mães. A mãe Iemanjá e a mãe Pomba Gira são Deusas dos Orixás. A mãe Pomba Gira lida com o desespero que não sabemos lidar, assim como a mãe Iemanjá. A mãe Pomba Gira lida com nossas ausências, uma ausência que colocamos dentro de nós, os aspectos sombrios que não queremos ver. Elas são espíritos que trabalham nas faixas vibratórias mais densas, com espíritos de encarnados e desencarnados que deixaram de vibrar o amor próprio em busca de uma ilusão fora de si, do encanto fora de si.

Entrevistadora: E como você vê Exu?

Participante B: Exu eu vejo no mental como ele é, aquele cavaleiro antigo, bonito, forte, tira o chapéu para você, valoriza a mulher como ela tem que ser, o homem como tem que ser, aquele cavaleiro que diz bom dia! Sente-se, por favor! Exu é para mim aquele cavaleiro medieval, pra mim são assim. Você se sente realizada, quando você... só de falar já me sinto emocionada (enche os olhos de lágrimas). Estou realizada e feliz, pela parte que me foi dada. Poder ceder um pouquinho do meu corpo, pouquinho da minha voz para que eles venham fazer o trabalho bonito que eles fazem.

Entrevistadora: Isso mudou sua relação com os homens?

Participante B: Mudou bastante. Se eu fosse homem queria ser como Exu. Força no falar, ter decisões firmes, eu gostaria de ser assim. Exu não interfere na vida pessoal. Eu aprendi a valorizar o homem, que precisa ser valorizado. Aprendi a me impor, como mulher, como trabalhadora, como guerreira do dia a dia. Isso mudou muito a minha vida, eu respeito todas as religiões, mas a minha eu tiro o chapéu. Eu sou umbandista de corpo e alma!