

UNIVERSIDADE ESTÁCIO DE SÁ

IGOR MACEDO FERNANDES

**O Arquétipo do Malandro:
Zé Pelintra como Imagem do Trickster Nacional**

Rio de Janeiro
2005

IGOR MACEDO FERNANDES

**O Arquétipo do Malandro:
Zé Pelintra como Imagem do Trickster Nacional**

Dissertação apresentada à Universidade
Estácio de Sá como requisito parcial para a
obtenção do grau de formação em Psicologia.
Orientador Prof. Carlos Bernardi

Rio de Janeiro
2005

IGOR MACEDO FERNANDES

**O Arquétipo do Malandro:
Zé Pelintra como Imagem do Trickster Nacional**

Dissertação apresentada à Universidade
Estácio de Sá como requisito parcial para a
obtenção do grau de formação em Psicologia.
Orientador Prof. Carlos Bernardi

Aprovada em

BANCA EXAMINADORA

Prof. Carlos Bernardi

Prof. Luiz Granato

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer à professora Rita Segato pela gentileza de ter-me enviado de Brasília um exemplar de seu livro que na época estava esgotado. Livro esse que foi imprescindível para o desenvolvimento desse trabalho.

Gostaria também de agradecer ao meu orientador Carlos Bernardi pelas dicas dadas ao longo deste trabalho, atenção, pelos diversos livros emprestados sem os quais seria difícil embasar alguns capítulos e pela divulgação desse texto junto aos seus alunos.

Agradeço também a minha namorada Vanessa por ter tido a paciência e compreensão durante alguns momentos em que estive ausente na elaboração desta monografia e pela formatação de algumas partes da mesma.

À minha colega de monografia Adriana que tornou meu trabalho visível para a ABNT.

À minha avó Risete e meu avô Neco por terem me motivado para isto e me contado diversas histórias sobre Zé Pelintra.

E, por fim, a todas as pessoas que me deram alguma força, dicas e incentivos para que este trabalho fosse concluído.

RESUMO

Este trabalho tem como proposta fazer uma aproximação entre o personagem Zé Pelintra, Exu do panteão umbandista, e o arquétipo do trickster. A partir de pesquisas bibliográficas foi feito um resgate da história do Malandro Divino, sua origem nordestina e sua chegada à capital federal, na época, o Rio de Janeiro. Conta como se deu sua incorporação na Umbanda como um Exu além de fazer uma análise sociológica da malandragem. Por fim, vê-se que Zé Pelintra é mais do que simplesmente um trickster e que sua vida acaba servindo de exemplo para milhares de pessoas de origem humilde do nosso país. Entretanto, sua vida foi marcada pelo arquétipo do trickster e por essa razão é feita a proposta de que tenhamos essa figura tipicamente brasileira como símbolo de um trickster nacional.

Palavras chave: Zé Pelintra, Religiões afro-brasileiras, arquétipos, trickster.

ABSTRACT

The objective of this paper is to link the character Zé Pelintra, Exu from the Umbanda pantheon, and the trickster archetype. The author tries to make a connection between the Jung theory of archetypes and the Orixas' religion to present the resemblances and differences without reducing one for another. To reach such objective, makes use of book researches, remake the history of Zé Pelintra and at last suggests the use of this character as a symbol of a brazilian trickster.

Keywords: Zé Pelintra, afro-brazilian religion, archetypes, trickster

SUMÁRIO

Introdução	7
1 – Exu: a divindade e seu mito	10
2 – Zé Pelintra e a malandragem – origem e história.....	16
2.1 – A incorporação na umbanda como um exu	21
2.2 – Pedro Malasartes, uma breve análise sociológica da malandragem.....	23
3 – Jung e o arquétipo do trickster	26
4 – Arquétipo-divindade: um diálogo entre as teorias	32
5 – Zé Pelintra e o arquétipo do trickster.....	39
Considerações Finais	45
Referências Bibliográficas	47

Introdução

Inicialmente, a idéia inicial para o presente trabalho era falar sobre as divindades afro-brasileiras especificamente pela linha da Umbanda. Tal escolha devia-se ao fato de minhas raízes estarem profundamente mergulhadas nessa religião dita tipicamente brasileira por conta de uma longa tradição familiar. No entanto, crescer “vendo” e falando com os caboclos, pretos-velhos, exus, pombas-gira, ciganos e demais guias desse panteão, não satisfaziam minha curiosidade por tal fenômeno. Perguntar, questionar, buscar respostas era minha vida nesse mundo espiritual. Desde pequeno eu tinha perguntas a serem respondidas e a medida em que fui ganhando mais maturidade os “por quês” foram ficando mais elaborados. Por que os espíritos incorporam? Quem são estes espíritos? De onde vieram? Para onde estão indo? Por que precisam de nós? Não me bastava saber que haviam espíritos como me falavam. A grande luta entre ciência e religião já se encontrava em curso na minha mente desde cedo.

Aprendi a admirar os Mestres espirituais mesmo não tendo certeza de suas existências de fato. Procurava nunca deixar de ouvi-los ainda que em dúvida de qual a procedência do conselho, se de minha família material ou espiritual, pois de qualquer forma, eram conselhos de família e deveriam visar o meu bem. Assim, aprendi também que os conselhos espirituais, bem como os de família, também são falíveis. “O que os fazem tão humanos?” – e mais um questionamento nascia.

Quando entrei para o curso de psicologia as dúvidas se intensificaram e momentos de pura incredulidade racionalista me acometeram. Os Mestres haviam se tornado estruturas psicológicas e nada mais. Entretanto, algo não queria deixar essa nova crença substituir a antiga, pelo menos não por completo. Minhas dúvidas ainda não estavam sanadas.

Quando conheci a teoria de Carl Gustav Jung, as questões ganharam uma nova possibilidade de discussão. Vislumbrei na Psicologia Analítica uma possibilidade de resposta.

Não que Jung referendasse a questão espírita, até muito pelo contrário, acabou por destruir a vida de sua prima em uma análise de sua suposta mediunidade que foi reduzida a um transtorno psiquiátrico, tendo esta que mudar até de cidade para tentar restabelecer um mínimo de qualidade de vida, uma vez que em sua terra natal as pessoas já olhavam-na como doente ou charlatã. Mas, como a professora Rita Segato, vi uma possibilidade de diálogo entre as teorias.

Falar sobre todas as divindades, como era a idéia original, demandaria muito mais tempo e certamente não caberia em um trabalho de conclusão de curso. Há centenas de livros inteiros dedicados a essa discussão e ainda assim esta, ainda bem, não se encerra. Resolvi, então, dedicar-me a uma delas, Exu. Porque Exu dentre todas era a que eu mais me identificava, que mais eu gostava de falar quando estes incorporados em alguém. Exu pela sinceridade muitas vezes ácida dessas entidades que eu tanto invejava. Definitivamente, Exu. Porém, Exu no Candomblé é uma divindade. Na Umbanda são muitos. Eis, que paradoxalmente com Exu que traz a sombra, surgiu a luz. Zé Pelintra sugeriu meu orientador Carlos Bernardi. Idéia acatada na mesma hora.

Zé Pelintra é um Exu, de fato, mas diferenciado dos demais. Malandro, boêmio, brigão, mulherengo, jogador, bom conselheiro, amigo dos amigos, enfim, “humano, demasiadamente humano”, como expressava Nietzsche.

Começou então uma longa pesquisa bibliográfica acerca desse nosso personagem, que, ao contrário de outros exus, tem uma história razoavelmente conhecida pelo povo, principalmente dos menos favorecidos socialmente que se identificam com a história deste Mestre, que como muitos deles, migrou do Nordeste para o Rio de Janeiro para tentar uma vida mais digna. Mas nem Zé Pelintra escapou da marginalização a que é submetido o “povo”, como é chamado o pobre de nosso país. Entretanto, a identificação com a figura de Seu Zé, como carinhosamente é chamado por seus devotos, vem de sua luta a favor de sua

gente, de sua malandragem, de sua ginga, de quem conseguiu dar estilo a um modo de vida que é, no mínimo, inaceitável principalmente hoje em um país que figura entre as maiores economias do mundo. Zé Pelintra se fez ouvir e hoje, como entidade espiritual, chega a dar consultas até mesmo para quem, vestido de sua máscara social, não pode ser fotografado ou filmado utilizando-se de seus serviços e continua perpetuando a hipocrisia de suas vidas.

Um trickster, definitivamente, Seu Zé é uma figura trickster. E, se vamos utilizar-nos de uma figura mitológica para explicar esse conceito da teoria de Jung, por que em vez de recorrer ao panteão grego e falar de Hermes, não recorremos a figura de Zé Pelintra? Sem dúvida alguma, o Malandro Divino, como apelidou Zeca Ligério, reserva muito mais de nossa realidade do que Hermes. Isso não é negar a universalidade do arquétipo. De fato, Hermes é um trickster também e se presta como exemplo perfeitamente. Porém, as ações tricksterianas de Zé Pelintra são muito mais condizentes conosco, do que as de Hermes. Não podemos nem mesmo compará-los. Hermes tinha um significado muito específico na Grécia antiga. Suas brincadeiras e falcatruas diziam muito do povo grego. Certamente, ao longo de traduções em cima de traduções dos textos gregos pelos quais tomamos conhecimento de Hermes, esse significado específico já foi diluído e por mais que estudiosos tentem resgatar sua essência, nunca haverá a certeza de que é aquilo mesmo. Por outro lado, Zé Pelintra é ainda um mito vivo. Acreditando ou não, espírito ou arquétipo, tendo sido vivo ou não, ainda é possível saber bem mais de sua “vida” do que do deus grego. Seu Zé é brasileiro. Seu Zé é dos nossos. Sem querer levantar nenhuma bandeira político-partidária, deixemos viver a nossa cultura. Viva a cultura brasileira. Salve Seu Zé Pelintra.

1 – Exu: a divindade e seu mito

Enquanto na África a maioria dos Orixás tem seu culto limitado à determinada cidade ou região, poucos são cultuados por toda extensão das terras Iorubás. Na América, o panteão iorubano é constituído de uma vintena de orixás e tanto no Brasil como em Cuba, todos são cultuados em todo o país, constata Prandi.

“Na África, [inicialmente] cada Orixá estava ligado originalmente a uma cidade ou um país inteiro”, no explica Pierre Verger (1981). Exu é o Orixá sempre presente. Tendo ele o papel de mensageiro, todos os demais Orixás dependem dele. Orixás e humanos não se comunicam sem a intermediação de Exu.

É o elemento dinâmico de tudo que existe. “Como é considerado elemento de expansão de todos os seres, sem ele, todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados” – diz Santos (1976) que complementa, “a vida não se desenvolveria”.

Santos (1976) nos cita um trecho do oráculo de Ifá, “[...] e mais, ‘se alguém não tivesse seu Exu em seu corpo, *não poderia existir*, não saberia que estava vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu Exu individual”.

Vemos então que Exu é considerado o princípio de existência individualizada. É a força que nos impulsiona, que faz com que cada ser tenha vida individualmente. Força essa que também é chamada de axé. “Exu é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar” – Santos (1976).

Ainda do livro de Juana Elbein dos Santos, *Os Nagô e a Morte*, tiramos essa interessante citação: “Olodumare fez Exu como se fosse um medicamento de poder sobrenatural próprio para cada pessoa. Isso quer dizer que cada pessoa tem a sua mão seu próprio remédio de poder sobrenatural podendo utilizá-lo para tudo que desejar”. Se não

literalizarmos essa sentença, veremos que ao falar de Exu como força vital e “medicamento sobrenatural próprio”, falamos de uma pulsão. Uma força que pode estar inconsciente (sobrenatural, desconhecido), que nos guia através de uma individuação, de uma diferenciação do outro. E a frase específica que cada pessoa possui seu “próprio remédio de poder sobrenatural” denotando que, tendo conhecimento disso ou não, cada pessoa tem a sua própria força que a impulsiona diante da vida e certamente deve encontrar seu melhor modo de “funcionamento”. Não podemos nos apropriar da força de outrem para viver a nossa vida. Isso de algum modo encontra eco nos atendimentos psicológicos quando pacientes geralmente acham que seus terapeutas são a salvação de seus problemas e, no entanto, o terapeuta está a serviço não de dar a sua força ou, como na expressão popular, “dar uma forcinha” no sentido de dar-lhe respostas que possam inclusive estar evidentes, mas, de fazer com que o paciente encontre, tome consciência, saiba lidar ou simplesmente, aceite como a sua “força sobrenatural” se apresenta para ele. Portanto, como conclui Trindade (1985), Exu “traduz simultaneamente a autonomia individual, o equilíbrio e a dinâmica das relações sociais”.

Exu, assim, evoca a possibilidade de continuação. Conta-se em uma das histórias que compõem o mito de Exu que este se preparava para vir do *òrun* (o céu na mitologia dos Orixás) ao *àyé* (a Terra). Queria abençoar os que não eram numerosos na terra pois, percebia que as cidades se lastimavam por não crescer. Reuniu todos os seus descendentes no *òrun*, “os filhos de seus filhos, de geração a geração”, nos conta Santos. Contou todos por muito tempo e descobriu que eram mil e duzentos. Àgba Exu, o rei de todos, acrescentou UM a esse número e agora o número era 1201. Santos nos diz que Maupoil,

[...] interpretou também que ‘a adição de uma unidade ao número redondo [...] evoca a continuação... o número redondo, ao contrário, ... marca uma paralisação na numeração, logo, por analogia, uma paralisação das relações sociais das partes, um limite...’ (Maupoil 1943 apud SANTOS, 1976, p. 133).

Nos mitos encontrados sobre Exu é possível encontrar versões que, se não se contradizem, são no mínimo contrastantes. Podemos achar Exu à imagem e semelhança do Satanás católico – como no mito que explica sua expulsão do paraíso por querer tomar o lugar de Jesus, semelhante o suficiente para pensarmos que somente houve uma troca de nomes e, ao invés de citar o nome de Satanás, cita-se Exu. Encontraremos lendas que misturam tanto sua origem africana quanto sua nova persona decorrente do sincretismo católico. É o caso da lenda que conta que Exu, filho de Iemanjá com Oxalá, criado com predileção pelos pais, tornou-se desobediente e começou a andar com más companhias (Elegbará). Acabou sendo expulso pelo Anjo Miguel, sendo condenado a viver nas trevas e a praticar o mal, satisfazendo seu desejo de ser governador, o que ele tanto queria, mas governando o inferno - Lages (2005).

Alguns autores afirmam que já na África, Exu teria sido identificado por padres missionários com a figura do diabo e, portanto, talvez já tivesse chegado aqui no Brasil com alguma pré-disposição a ser convertido nessa figura quando da necessidade do sincretismo como máscara para a sobrevivência do culto aos Orixás pelos africanos que aqui desembarcaram forçosamente por conta da escravidão. Outros apontam como tendo sido já em terras brasileiras a “conversão” de Exu, porém pelo mesmo motivo, fugir da perseguição imposta pela igreja católica e mais tarde, ajudada por alguma influência kardecista. Vale lembrar que diferentes etnias africanas aqui desembarcaram e quando falamos de Exu, estamos falando de um deus Iorubá ligado aos Nagôs. Não podemos esquecer que os Bantos (Congo/Angola) chegaram às terras Americanas pelo menos trezentos anos antes trazendo seus deuses e sua cultura.

Entre as entidades bantas equivalente a Exu nas Américas, podemos citar Lucero Mundo, *Kuyu*, um ser sobrenatural [...] encontrado em Cuba, que é um guia da luz para a energia que está concentrada no altar [...]. (LIGIERO, 2004, p. 75)

Os Luceros podem atuar tanto para proteger quanto para atacar os inimigos. Essa visão banta dá uma outra explicação acerca de como Exu é visto na Umbanda. Outra distinção entre essas diferentes culturas é o fato de que os Bantos cultuavam os mortos e, apesar dos ancestrais terem o respeito profundo dos Iorubás, sua religião é marcada pelo culto dos Orixás, que como nos aponta Ligiéro, são as forças da natureza divinizadas. Isso explica uma diferença marcante entre a Umbanda e o Candomblé. Para primeira, os Exus são vistos como humanos desencarnados, mas que continuam subjugados aos sentidos, para a segunda, o deus tem poderes especiais e realiza uma espécie de juízo final sobre as questões mundanas.

Entretanto, como nos fala Bairrão (2002):

Não é recomendável aplicar a processos de transculturação raciocínios voluntária ou involuntariamente evolucionistas. Assumir que uma tradição contemporânea deva ser avaliada pela sua correspondência com alguma matriz, real ou fantasiada, projetada num passado pensado no âmbito de uma temporalidade linear é, no mínimo, propor-se a lidar com a complexidade do imaginário e com a sua temporalidade intrínseca de maneira inadvertida para com o tempo que lhe é inerente, adotando pressupostos que seria preferível rever (BAIRRÃO, 2002, p.57).

O fato é que Exu já não era mais tido como um deus na Umbanda. Não se falava mais – como ainda não se fala – no deus Exu e sim em exu como uma entidade de pouca luz, voltada para o mal ou, no máximo - como alguns membros da Umbanda que tentam amenizar esse excesso de negatividade em sua figura costumam dizer – um espírito sem discernimento sobre o que é bom ou ruim, sobre o que está na esfera do bem ou do mal, podendo trabalhar para os dois lados dependendo somente de uma ordem de quem solicita seus serviços. Nessa visão, Exu é visto como Lucero, a entidade banta descrita acima. Parece, então, existir uma relação ambivalente entre os frequentadores da Umbanda, sejam estes participantes do culto ou simplesmente clientes, e a figura de Exu. Ao mesmo tempo em que o enquadram como o diabo, parece haver uma admiração por esta entidade. Isto pode ser explicado pelo fato de Exu

ser “marcado pelo signo da resistência e liberdade”, sugere Bairrão (2002). Segundo Lage (2005), nessa entidade podemos visualizar,

[...] a ruptura entre o arquétipo do senex – que estariam identificados com os valores da sociedade autoritária e cristã, que são veiculados na Umbanda -, e o Puer – a originalidade, a rebeldia, a irreverência, a liberdade do “Povo de Rua” (LAGE, 2005, p.4).

E mais adiante:

[...] sua mensagem é mítica, ela revela o lado obscuro que a consciência coletiva a todo custo tenta ocultar (Ibidem, p.4).

Por falar o que muitos querem dizer, mas não se permitem, por trazer das sombras o que se quer alguns podem manter na consciência, os exus são admirados ao mesmo tempo que exorcizados do convívio social. A “gira” de exus, por exemplo, foi banida da autodenominada Umbanda-Branca em meio a um processo que alguns autores chamaram de “desafricanização” do culto. Passaria então a ser a Quimbanda – o que nada mais é que a Umbanda depois da meia noite, quando “vira a banda” e que com poucas exceções é freqüentada por todos que fazem parte desta – o culto que trabalharia com entidades da esquerda umbandista constituída de exus, pombas-gira e ciganos. Com isso, para quem procura esconder seu lado negro de si e da sociedade, essas entidades podem ser desagradáveis e desconcertantes ao falar. Isso porque têm justificada fama de serem diretos e ríspidos em suas falas. Não haveria como ser diferente em se tratando de entidades de esquerda que têm como papel revelar o sombrio na vida pessoal e coletiva. Em outras palavras, são eles quem convidam a sombra a falar. Sendo o Exu uma figura trickster, como discutiremos melhor mais adiante, estão também a serviço do não-esquecimento das memórias populares e sociais mal tratadas, da sombra social.

Em contrapartida, são admirados justamente por essas características. Por serem diretos e sinceros, por falar uma linguagem popular, por não esconderem seus gostos pelos

prazeres materiais e mundanos (fumo, bebida, mulheres...), por mostrarem seus afetos abertamente sem censura alguma.

Voltando à mitologia, Exu, por outro lado, pode ser visto como salvador – por exemplo, no mito em que ajuda um enfermo a chegar até Orunmilá para ser curado – e também como mensageiro, pois todos orixás para comunicarem-se entre si devem fazer oferenda a Exu. Oxalá disse a Exu para postar-se na encruzilhada em frente a sua casa para receber as oferendas que as pessoas lhe traziam quando iam observar o trabalho de confecção dos humanos. Exu ganha esse direito por ficar dezesseis anos na casa do velho orixá ajudando-o. No entanto, as pessoas que quisessem à partir de agora visitar Oxalá, também teriam que trazer oferenda a Exu.

Podemos facilmente comparar Exu à função do analista, pois, como nos diz Segato (1995), “os exus comportam a função de dar cidadania ao recalcado, de simbolizá-lo miticamente, tanto do ponto de vista psicológico, como social”.

Poderíamos também, com a mesma facilidade, dizer que o discurso destas entidades está ao nível da sombra, pois guardam o que foi escondido, o que não pode aparecer bem como o lado selvagem e indócil da personalidade humana.

2 – Zé Pelintra e a malandragem – origem e história

Tendo como base para esse capítulo o livro de Zeca Ligiéro, *Malandro Divino*, passaremos a abordar a figura central deste trabalho, Zé Pelintra.

Personagem bastante conhecido seja por freqüentadores das religiões onde atua como entidade, seja por sua notável malandragem, Seu Zé tem sua imagem reconhecida como um ícone, um representante, o verdadeiro estereótipo do malandro, ou porque não dizer, da malandragem brasileira e mais especificamente, carioca. Não raro, encontra-se pessoas que o conhecem de nome e pela malandragem, mas não sabem que este é uma entidade do Catimbó e da Umbanda; outras já o viram retratado inúmeras vezes, mas não sabiam que se tratava de “alguém” e também encontraremos os que o conhecem apenas como entidade e desconhecem sua origem e história, estes porém, menos freqüentes. O fato é que a figura de Zé Pelintra, de uma forma ou de outra, permeia o imaginário popular da cultura brasileira e é retratada de diversas maneiras. Por exemplo, como nos explica Ligiéro,

Na década de 1970 Chico Buarque cria sua *Ópera do Malandro*. Para o cartaz do espetáculo teatral o artista Maurício Arraes utiliza a figura de Zé Pelintra mesclada aos traços faciais de Chico Buarque em um número típico de *minstrelsy* norte-americano, tal como protagonizado no teatro de revista e no cinema por Al Johnson [...] (LIGIÉRO, 2004, p. 142).

No início da década de 1990, o cineasta Roberto Moura lança *Katharsis: histórias dos anos 80*, “com Grande Othelo no papel de Zé Pelintra, e este seria o último longa-metragem desse emblemático ator negro”, lembra Ligiéro (2004). Até mesmo a figura de Zé carioca, personagem de Walt Disney teria sido inspirado em Seu Zé. Ligiéro conta a história:

Em 1940, Walt Disney fez uma viagem ao Brasil como parte do programa “política da boa vizinhança” criado pelo governo norte-americano – para pesquisar um novo personagem tipicamente brasileiro. Na ocasião, foi levado com sua equipe de desenhistas para conhecer a Escola de Samba da

Portela. Naquela noite, a nata do samba reuniu-se, como fizera alguns anos antes com a visita de Josephine Baker ao Rio de Janeiro. Lá estavam as figuras mais importantes do mundo do samba – Cartola, Paulo da Portela, Heitor dos Prazeres... Conta-se que foi Paulo – falante e elegante – quem realmente impressionou Walt Disney e o inspirou a criar o personagem Zé Carioca. Na ocasião o sambista não estava todo de branco, tinha apenas o paletó nessa cor, mas foi o suficiente, pois essa peça passou a ser a marca de Zé Carioca [...] (Ibidem, p. 108).

E mais adiante:

O Zé Carioca do Disney, que passou a ser um símbolo do Rio de Janeiro e do próprio Brasil no exterior, fuma charuto e tem um guarda-chuva que ele maneja como uma bengala. Parece que quem esteve na Macumba da Mãe Adedé foi Walt Disney, e não Josephine Baker, e que lá viu o Zé Pelintra incorporado, pois a maneira gingada de andar e o jeito irônico de seu personagem foram realmente captados da alma do nosso malandro. É difícil acreditar que ele não soubesse também que o papagaio é um dos animais consagrados a Exu (Ibidem, p.109).

Seu Zé está sempre representado seja em figuras desenhadas, seja em estatuetas, de terno branco - de linho e, veremos que provavelmente para a malandragem não era à toa, segundo Ligiéro (2004) - chapéu de palhinha com uma faixa vermelha contornando-o, gravata vermelha e sapato bicolor. Essa é sua representação na Umbanda, o típico malandro – figura que possivelmente ganhou esse estereótipo à partir da figura de Zé Pelintra.

O terno de linho branco tornou-se o símbolo do malandro por ser vistoso, de caimento perfeito, largo e próprio para a capoeiragem. Para o malandro, lutar sem sujá-lo era uma forma de mostrar habilidade e superioridade no jogo de corpo. Ao contrário dos executivos de sua época, que tentavam imitar os ingleses, o malandro não usava casimira, tecido pouco apropriado para o clima úmido dos trópicos. Seu Zé destacava-se pela elegância e competência como negro [...]. Numa época em que os negros e brancos viviam praticamente isolados, apesar da existência de uma numerosa população mestiça nas grandes cidades brasileiras, vamos observar que a figura do malandro torna-se representativa da dignidade do negro deixando para trás a idéia de um negro “arrasta-pé”, maltrapilho ou simples trabalhador braçal (Ibidem, p. 101-2).

Porém, sua representação no Catimbó é um pouco diferente. De pés descalços e calça dobrada até o meio da canela e eventualmente, como aponta Ligiéro (2004), uma peixeira é retratada em sua outra mão ou junto a seu corpo. Um pano vermelho amarado no pescoço é sua marca nessa religião e o chapéu de palha com a fita vermelha contornando-o é característico tanto na Umbanda quanto no Catimbó embora o tipo do chapéu seja diferente. Mas afinal, qual a origem de nosso personagem?

Seu Zé torna-se famoso primeiramente no Nordeste seja como freqüentador dos catimbós ou já como entidade dessa religião. Conforme Ligiéro (2004), “o catimbó insere-se num quadro nacional de religiões populares provenientes do Norte e Nordeste, relacionando-se com a pajelança indígena e os candomblés de caboclo muito difundidos na Bahia”.

Conta-se que ainda jovem era um caboclo violento que brigava por qualquer coisa mesmo sem ter razão. Sua fama de “erveiro” vem também do Nordeste. Seria capaz de receitar chás medicinais para a cura de qualquer male, benzer e quebrar feitiços dos seus consulentes.

Já no Nordeste a figura de Zé Pelintra é identificada também pela sua preocupação com a elegância. No Catimbó, como já dito, usa chapéu de palha e um lenço vermelho no pescoço. Fuma cachimbo, ao invés do charuto ou cigarro, como viria a ser na Umbanda, e gosta de trabalhar com os pés descalços no chão.

De acordo com Ligiéro (2004), Seu Zé migra para o Rio de Janeiro onde se torna nas primeiras três décadas do século XX um famoso malandro na zona boêmia carioca, a região da Lapa, Estácio, Gamboa e zona portuária. Nessa época, período de desenvolvimento urbano e industrial, a vida da população afrodescendente foi profundamente transformada. Havia um fluxo migratório intenso de sertanejos em direção a capital nacional em busca de melhores condições de vida. Nasceram as primeiras favelas empurrando para os morros os migrantes dos antigos cortiços derrubados para a Reforma Passos.

Nesse contexto, Seu Zé poderia ter conseguido fama como muitos outros, pela sua coragem e ousadia obtendo aceitação pelos que se encontravam em situação como a sua. “Contam alguns que Seu Zé era um grande jogador, amante da vida noturna, amigo das prostitutas, exímio capoeirista, sambista de rara inspiração, um verdadeiro bamba”, acrescenta o autor.

Quanto a sua morte, autores discordam sobre como esta teria acontecido. Afirma-se que ele poderia ter sido assassinado por uma mulher, um antigo desafeto, ou por outro malandro igualmente perigoso. Porém, o consenso entre todas essas hipóteses é de que fora atacado pelas costas, uma vez que pela frente, afirmam, o homem era imbatível.

Acontece com Zé Pelintra um processo inverso ao que aconteceu com outros famosos malandros. Muitos destes foram esquecidos ou enterrados como indigentes. Foram lendários para uma geração. Entretanto, com o passar do tempo acabaram sendo esquecidos. “Para Zé Pelintra a morte representou um momento de transição e de continuidade”, afirma Ligiéro, e passa a ser assim, incorporado à Umbanda e ao Catimbó como entidade “baixando” em médiuns em cidades diversas que nem mesmo teriam sido visitadas pelo malandro em vida como Porto Alegre ou Nova York, por exemplo.

Sobre a questão da filosofia do malandro, Ligiéro (2004) lança a pergunta: “Existe uma ética própria, ou o malandro é o precursor da apregoada ‘lei de Gérson’, de obter vantagem em tudo sem dar a mínima para o outro?”. E cita um pequeno trecho do artigo de Augras para poder então, debater a questão com a autora citada:

O fingimento, o artil, a astúcia parecem constituir características de Zé Pelintra. [...] Tudo nele é jogo, e jogo trapaceado. [...] Ele volta como entidade na Umbanda-Quimbanda para mostrar a universalidade da lei da malandragem. Tudo é trapaça, engodo, traição. [...] É assumidamente ladrão, trapaceiro e marginal. Situa-se nos interstícios do poder institucional. Sua lei é driblar a lei (Augras 1997 apud LIGIÉRO, 2004, p.104).

“A forma como Augras configura a malandragem de Zé Pelintra o desnuda completamente de princípios éticos e morais – trata-se de um burlador embusteiro”, aponta Ligiéro (2004). Porém, não nega que a visão da autora esteja totalmente errada quanto a “lei da malandragem”, mas propõe “uma leitura que vá além da sua função psicológica ou meramente reguladora em termos sociais” – conclui.

Acredito que o malandro não deva ser dissociado de uma cultura carioca desenvolvida nas primeiras décadas do século XX que se articulava com o mundo das escolas de samba, do divertimento noturno, do jogo do bicho, da capoeiragem e da própria Macumba – atividades proscritas e constantemente perseguidas e combatidas pela polícia da antiga capital da República. Os integrantes desse seleto grupo de negros e mestiços [...] naturalmente oprimidos e maltratados como os demais, trabalhavam como músicos ou mesmo artistas de circo, no teatro de revista, no rádio, e até no cinema da chanchada em seus primórdios. Disputaram um jogo social em que eram intermediários entre a sua comunidade negra e pobre e a elite euro-brasileira que controlava a política, a indústria dos discos e do divertimento e os meios de comunicação (LIGIÉRO, 2004, p. 105).

Pensar além do que Augras pensou é não descontextualizar a figura do malandro da imagem de seu ambiente em sua época, é notar que esse personagem, o malandro, não é ou foi a-histórico e conseqüentemente, entendê-lo como ser construído por uma sociedade que ele também ajuda a construir, ou seja, um ser sócio-histórico como qualquer um de nós.

2.1 – A incorporação na umbanda como um Exu

Seu Zé é a única entidade da Umbanda que é aceita em dois rituais diferentes e opostos: a “Linha das Almas” (caboclos e pretos-velhos) e o ritual do “Povo de Rua” (Exus e Pombas-Giras), definitivamente um outro tipo de freguesia.

Enquanto em um existe

[...] uma ética cristã com propósitos de cura dos males do corpo e proteção espiritual pela invocação tanto dos guias espirituais afro-ameríndios quanto das entidades máximas do catolicismo, incluindo o Espírito Santo, Jesus Cristo, a Virgem Maria e muitos outros santos desse populoso panteão, [...] no outro [...] a chamada moral cristã é deixada de lado permitindo que se dê vazão aos instintos primordiais na procura de soluções para os problemas terrenos oriundos de pequenezas cotidianas (LIGIÉRO, 2004, p. 37-38).

Como afirma Birman (1985), “povo de rua lembra facilmente a massa anônima que circula pela cidade, os trabalhadores, as pessoas comuns que ocupam o espaço público nas suas idas e vindas”. Na expressão “povo de rua”, fica claro o binômio casa-rua como opostos. O primeiro marca as relações familiares e o segundo o sem-domínio dando a sensação de incontrolável, o marginal. E é dessa maneira que frequentemente são vistos os Exus principalmente na Umbanda. “Representam, pois, o avesso da civilização, das regras, da moral e dos bons costumes”, continua. A partir disso, Birman (1985) nos traz uma visão também interessante: “a identificação do exu com o domínio da rua gerou um tipo que é muito popular na umbanda: o exu Zé Pilintra, figura gêmea do malandro carioca”.

Em um antigo centro na região do Méier, o Chefe de Terreiro, posto mais alto na Umbanda, tinha como um de seus guias Seu Zé Pelintra. A *gira* de Exus naquele terreiro ficou famosa por conta dele. No entanto o que poucos sabiam, é que Zé Pelintra baixava em toda e qualquer *gira* naquele terreiro como Caboclo Itaguaí. A explicação para essa incorporação com outro nome e sob a nomenclatura de um caboclo - entidade essa que pertence à direita Umbandista, ou seja, ligada à cura dos males físicos, não fala palavras e porque não dizer,

politicamente correta – é que Seu Zé vinha para *fechar* a gira ou, encerrar os trabalhos daquela sessão (sic). Em alguns outros centros de Umbanda, não há problemas quanto a sua incorporação no ritual das almas. Sua *aparição* nesse ritual parece estar relacionada à sua época rural onde aprendeu a lidar com ervas e as receitava para a cura dos males bem como o fazem os caboclos e pretos-velhos utilizando-se também da fumaça de defumador e fumo para afastar os maus espíritos (*encosto*). Mas não é constante o trabalho de Zé Pelintra fora da gira de Exus.

A entidade do Malandro na Umbanda é logo associada a Seu Zé, no entanto, a malandragem divina não parece ser mais uma exclusividade sua, embora a maioria concorde que dentre todas as entidades dessa que acabou por virar uma nova categoria dentro da *falange* do Povo de Rua, Zé Pelintra seja a mais poderosa.

Seu Zé incorpora-se em médiuns de ambos os sexos. Quando nesse estado, é difícil saber se o espírito manifestado é Zé Pelintra, Zé Malandro, Malandrinho, Camisa Preta, Camisa Listrada ou ainda um novo membro de grupo de malandros heróis (LIGIÉRO, 2004, p. 46).

No ritual do Povo de Rua, o clima é sempre de festividade. É marcado pela dubiedade desse tipo de ritual, pois embora as pessoas que lá estão estejam à procura de uma *consulta* séria para resolução de seus problemas, acabam por participar do clima festivo e alegre que é constituído, entre outras coisas, de danças e bebidas. Nessa cerimônia, não só os médiuns incorporados dançam com seus guias, mas também os clientes e/ou fiéis (ou mesmo assistência, como são chamadas as pessoas que freqüentam uma gira na Umbanda seja para só ver seja para consultar um espírito) são convidados a dançar e, se for íntimo de alguma entidade, até beber com esta. E nesse clima são realizadas as consultas, no meio de muita música e alegria por mais séria que seja a questão do consulente. Como bem observou Ligiéro (2004), “Seu Zé, com seu humor iconoclasta nos lembra de que na origem da tragédia havia Dionísio, era preciso brincar com a vida para, assim, combater com eficácia a própria morte”.

2.2 – Pedro Malasartes, uma breve análise sociológica da malandragem

Em seu livro *Carnavais, Malandros e Heróis*, Roberto Da Matta (1997) utiliza-se do mito de Pedro Malasartes em sua variante publicada por Câmara Cascudo em *Contos tradicionais do Brasil* para explicar a malandragem. Esse mito é encontrado em quase todo território nacional, inclusive entre os Apinayé (estudados por Da Matta) com pouquíssimas variações. Vejamos quem é esse malandro:

Pedro Malasartes é o filho caçula de um total de dois irmãos. Seus pais já são velhos e não podem mais trabalhar para o sustento da família. Seu irmão mais velho, João, pede emprego nas terras de um fazendeiro rico que faz com ele, então, um contrato impessoal:

1. Que o empregado não recusasse nenhuma tarefa
2. Que nem empregado nem patrão se aborreçam

A pena para o não cumprimento desse contrato seria a perda de uma tira de couro das costas. Sendo o contrato quase impossível de ser cumprido tendo em vista os pedidos do patrão, João volta para casa sem dinheiro, humilhado e sem uma tira de couro de suas costas.

Revoltado Pedro parte em busca de vingança e emprega-se na mesma fazenda onde o irmão trabalhou. O mesmo contrato impessoal é firmado entre ele e o fazendeiro. Este pede as mesmas coisas que já havia pedido ao irmão de Pedro. Acontecem os seguintes episódios:

1. O patrão manda que Pedro vá trabalhar numa plantação de milho e envia uma cachorrinha para acompanhá-lo. O trato é que Pedro só pode voltar para casa quando a cachorra assim o fizer. Depois de meio dia de trabalho, e como o animal nem se mexe, Malasartes logo vê que é um golpe, e dá uma paulada na cachorrinha, a qual corre para casa. Pedro pode então voltar. À tarde, só faz o gesto e o animal volta. Pedro assim derrota o fazendeiro, pois este fica zangado, mas - pelo mesmo contrato - não o pode demonstrar.
2. No dia seguinte, o patrão manda Pedro limpar a roça de mandioca. Pedro arranca toda a plantação, deixando tudo realmente limpo. Diante do patrão zangado, Pedro pergunta se ele está satisfeito. Para não perder, o patrão afirma que sim, e perde novamente.
3. No outro dia, a tarefa era que Pedro trouxesse um carro de bois cheios de “paus sem nós”. Malasartes cortou todo o bananal, explicando que

bananeira é pau sem nó. O fazendeiro perde novamente, pois fica zangado, mas não pode demonstrar.

4. No dia seguinte, Pedro devia colocar um carro de bois, com bois e tudo, dentro de uma casinha, sem passar pela porta. Pedro cortou os bois e o carro e jogou tudo pela janela adentro. O patrão novamente esconde a zanga e perde.
5. No outro dia, Pedro foi vender os porcos do patrão. Vendeu toda a porcada e ficou com o dinheiro. Depois cortou os rabos dos porcos, enterrou-os num lameiro e disse que se haviam perdido. O patrão ficou desesperado e mandou que Pedro apanhasse – por sugestão do próprio Malasartes – duas pás para salvar os porcos. Pedro correu e pediu que lhe entregasse dois contos de réis. A velha não queria, mas Pedro perguntou a distância e por meio de gestos se não era para a velha entregar dois, mostrando os dedos. O fazendeiro concordou e assim Pedro conseguiu mais dinheiro. Voltou para o lameiro e começou a puxar as caudas dos porcos, que ficaram todas em suas mãos. Pedro disse que era a força que cortava o rabo dos porcos, e o patrão ficou furioso, mas nada podia demonstrar.
6. Vendo que com aquele empregado perdia tudo, o fazendeiro resolve matá-lo. Disse que um ladrão rondava o curral e que ambos armados, deviam vigiar para prendê-lo. A idéia era atirar em Pedro e dizer que havia pensado que era o ladrão. De noite, o fazendeiro foi para o curral e Pedro deveria substituí-lo ao primeiro cantar do galo. Quando o galo cantou, Malasartes acordou a mulher do patrão e disse-lhe que seu marido queria vê-la no curral. A velha apareceu e foi morta por seu marido. Pedro apareceu e acusou o patrão de assassino. Este, assombrado, pagou muito dinheiro para não haver conhecimento da justiça e ofereceu mais dinheiro ainda para Malasartes desaparecer da fazenda. O rapaz aceitou e voltou rico para a casa dos pais (DA MATTA, 1997, p. 291-2).

Parece aqui, que a malandragem além de uma forma de sobrevivência, marca um ato de vingança pelo desrespeito às classes desfavorecidas e ainda, uma forma de equilíbrio social.

A astúcia de Pedro, que como Da Matta (1997) aponta “pode se vista como um equivalente do *jeito* (ou *jeitinho*)” nos leva a pensar na malandragem brasileira (ou *jeitinho brasileiro*) de utilizar as regras vigentes para proveito próprio sem com isso passar por cima delas, mas sim, relativizá-las. É no paradoxo da relação entre Pedro e o seu patrão, marcada por um contrato impessoal, que o malandro consegue ganhar o jogo. Foi olhando rigorosamente para esse contrato que Pedro, como mais uma vez nos aponta Da Matta (1997), “dá, então, uma lição de sabedoria social, tomando o contrato pelo seu “outro lado” e revelando as relatividades e brechas que sempre existem no jogo do poder e nas relações

concretas entre os fortes e os fracos”. Deste ponto de vista, podemos concluir que *jogo de cintura*, olhar o “outro lado” e relativizar parecem ser atitudes genuinamente malandras sem que haja nisso uma conotação pejorativa, mas simplesmente uma maleabilidade que vai permitir uma melhor visão do ambiente e fatos que nos cerca.

Por esse prisma, Pedro Malasartes e Seu Zé parecem compartilhar semelhanças seja pela origem humilde que os dois tiveram, seja por tentarem destruir a opressão pela obediência malandra, oportuna e sagaz.

3 – Jung e o arquétipo do trickster

Em 1954, Jung nos fala que desde que leu o livro de Bandelier sobre *The Delight-Makers*, ficou impressionado com “a analogia européia do carnaval na Igreja medieval e sua inversão da ordem hierárquica”.

Vai nos dizer nesse seu artigo sobre *A Psicologia da Figura do Trickster*, que elementos típicos da figura do trickster se encontram também na figura alquímica de Mercúrio. Dentre esses elementos, Jung cita as travessuras astutas, que em parte são divertidas, em parte “malignas”, sua mutabilidade, dupla natureza (divino-animal), vulnerabilidade a torturas e a proximidade desse tipo com a figura do herói. O autor também vai relacionar a figura do trickster com conhecidas figuras folclóricas dos contos de fada como Dunga, João Bobo e o Palhaço. Alega que estes são heróis negativos que “conseguem através da estupidez aquilo que outros não conseguem com a maior habilidade”.

No *Antigo testamento*, continua Jung, examinando os traços “demoníacos” de Javé encontraremos “alguns sinais da imprevisibilidade, da inútil mania de destruição e do sofrimento auto-inflingido do ‘trickster’” que depois começam a dar lugar, gradualmente, rumo a sua humanização. Jung quer nos atentar para o fato de que na Bíblia já era possível notar o princípio “tricksteriano” nas narrativas acerca de Deus. “É a inversão do sem-sentido para o pleno-sentido que mostra a relação compensatória do ‘trickster’ para com o ‘santo’”, afirma ele. Essa mesma inversão fazia com que no início da Idade Média, baseados nas memórias das *Saturnalia* da Antiguidade, eclesiásticos tivessem estranhos costumes. Conta Jung:

Estas eram celebradas com canto e dança nos dias que se seguiam ao nascimento de Cristo, portanto na época do Ano Novo. Tratava-se primeiro das tripudia (danças) inofensivas dos sacerdotes, do clero inferior, das crianças e subdiáconos na Igreja. Nessa ocasião era escolhido um *episcopus puerorum* (bispo das crianças) no *dies innocentium* [dia dos inocentes],

paramentado com vestes pontificiais. Este fazia uma visita oficial ao palácio do arcebispo, acompanhado de uma grande balbúrdia, e de uma das janelas do palácio distribuía sua bênção episcopal. O mesmo acontecia no *tripudium hypodiaconorum*, bem como nos outros graus sacerdotais. No fim do século XII, o primeiro já havia degenerado numa verdadeira festa de loucos (*festa stultorum*) (JUNG, 1954, § 458).

Em 1198, continua, corre a notícia de que Notre Dame, na festa da circuncisão, tantos palavrões e derramamento de sangue já estavam dessacralizando o lugar que era sagrado. O papa Inocêncio III manifesta-se inutilmente contra “as brincadeiras escarnecedoras de sua loucura”. Trezentos anos mais tarde, a Faculdade Teológica de Paris endereça uma carta aos bispos franceses reclamando da festa onde “os próprios sacerdotes e clérigos escolhiam um arcebispo, ou bispo, ou papa (!), designando-o como o papa dos loucos (*fatuorum Papam*)”.

No meio da missa, pessoas fantasiadas com máscaras grotescas ou de mulher, de leões ou de atores apresentavam suas danças, cantavam no coro canções indecentes, comiam comidas gordurosas num canto do altar, ao lado do celebrante da missa, jogavam ebenda, seu jogo de dados, incensavam com fumaça fedorenta, queimando o couro dos sapatos velhos e corriam e saltavam por toda a Igreja (Du Cange apud JUNG, 1954, § 458).

Ao que parece, levou tempo e exigiu tremendo esforço por parte da Igreja para se livrar dessa antiga herança.

Sebe (1986) nos fala dessa oposição por parte alguns dos ilustres personagens da Igreja: “Não foram poucos os soberanos, santos e papas que em vida se opuseram ‘às orgias pecaminosas’. Tertuliano, São Cipriano e Inocêncio II dirigiram-se frontalmente ao ‘festim diabólico’, chamando-o inclusive de ‘maldição dos homens’”.

No início do século XVI essas festividades tal como eram concebidas já parecem extintas por conta de decisões da Igreja em proibir a Festa das crianças e a eleição do bispo das crianças. E então, Jung (1954) nos lembra que a *Fetum asinorum*, que era celebrada na França. Aponta que embora fosse uma “celebração inofensiva em memória da fuga para o Egito, ela era celebrada de modo algo curioso”. A festa do burro entrou literalmente na igreja.

“Na *missa solemnis* que se seguiu, todas as pessoas relinchavam no final da missa”. A missa era celebrada então para um asno e não para Deus com direito a hinos que são, no mínimo irônicos como, por exemplo, este citado por Du Cange no texto de Jung:

Dize amém, senhor Asno (aqui é feita uma genuflexão)
Saciado estás de capim,
Repete amém, amém
E despreza o velho, sim (Du Cange apud JUNG, 1954, § 462)

“Quanto mais ridículo parecia esse rito”, diz Du Cange citado por Jung, “com maior entusiasmo era celebrado”. Em todos esses exemplos, vimos o papel do trickster sendo desempenhado pela inversão da ordem no escárnio feito pelos próprios sacerdotes em cima dos costumes e rituais sérios da Igreja.

Depois de desaparecerem do “âmbito eclesiástico”, continua Jung (1954), “reaparecem no palco profano da Comédia italiana sob a forma de tipos cômicos itifálicos que divertiam o público impudico com chistes gargantuescos” (Ibidem, § 464).

Sendo assim, Jung vai falar que o trickster está presente em várias culturas aparecendo de diversas formas seja na festividade do carnaval, seja nos rituais de cura e magia ou contos picarescos. Estaria então esta figura presente sob a forma de um “psicologema”, ou seja, “uma estrutura psíquica arquetípica antiqüíssima”.

Acerca da aparição do trickster em outras culturas, Belmonte (1990) nos dá alguns relatos de tribos como os *Heyoka* de Dakota que em um determinado ritual,

[...] mergulha suas mãos numa vasilha de água fervendo e respinga em suas costas, queixando-se alegremente dos respingos gelados. Ele diz “sim” quando quer dizer “não”. O palhaço Hopi ou *Tsutskut*, dilacera um cachorro vivo em pedaços e lambuzava sua face em seu sangue. Ele bebe urina, come excrementos, é um exibicionista fálico e um conselheiro de sua gente. (BELMONTE, 1990, p. 45)

Por esse relato, podemos perceber que o trickster subverte a ordem através de suas ironias e palhaçadas, revelando dessa maneira, sob a máscara da inconsciência, a sombra social.

O palhaço sagrado dessas culturas acima mencionadas, apesar de todas as coisas que faz que são consideradas impensáveis para nosso mundo ocidentalizado, o faz como parte de um ritual e são admirados pelo grupo os que conseguem se destacar em termos de excentricidade. Trata-se apenas de um “representar”, uma brincadeira. A graça, então, se dá através do paradoxo. O que não teria graça alguma em situações do cotidiano, passa a ter dentro desse ritual. Belmonte (1990) nos aponta que isso é normal em culturas que passam seus conhecimentos pela tradição oral. A brincadeira não é vista como uma coisa só de crianças como em culturas de escrita literária avançada.

Sendo assim, a performance do palhaço explica as possibilidades epistemológicas das leis que regem o universo de sua gente [...] ele afeta a entropia e a ordem como alternativas humanas que são abertas à realização num fluxo concreto de eventos (ibid., p. 52).

Porém, Jung (1954) nos traz a visão em seu artigo de que o trickster é visto como um estágio “primitivo” de consciência. Com isso, fala de um suposto “ciclo do trickster” que seria o início de um processo civilizatório. Os sinais da mais profunda inconsciência vão desaparecendo até que este faça coisas úteis, conscientes e sensatas no fim do ciclo.

Assim sendo, uma consciência primitiva ou bárbara tem uma auto-imagem em um nível anterior de desenvolvimento; continua essa atividade psíquica através dos séculos ou milênios, permitindo que as propriedades essenciais dessa atividade se misturem com os produtos mentais diferenciados e até extremamente elevados (JUNG, 1954, § 466).

E mais adiante:

Tal explicação, tão óbvia, que poderia satisfazer até as exigências racionalistas da nossa época, certamente não seria aceita pelos winnebagos, os mais próximos portadores do ciclo do “trickster”. Para eles, tal mito não significa um resíduo, pois é demasiado divertido e com certeza um objeto de

prazer não compartilhado. O mito “funciona” para eles, se ainda não foram corrompidos pela civilização. Não há motivo, portanto para problematizar acerca de seu sentido e finalidade, da mesma forma que a árvore de natal não parece problemática para o europeu ingênuo. [...] Considerando o primitivismo cru do ciclo do “trickster”, não seria surpreendente se alguém visse nesse mito apenas o reflexo de um estágio de consciência anterior e elementar, pois é o que o “trickster” parece ser manifestamente (JUNG, 1954, § 467).

Aqui Jung expõe claramente sua posição acerca da manifestação do trickster. Fazendo-se a pergunta se na prática existiriam personificações desses reflexos, conclui que sim, e observa que “as cisões da personalidade (*double personnalité*) constituem uma das primeiras observações em psicopatologia”. Segundo o autor, existem na prática os estágios de consciência “primitivo” e elementar do início do ciclo do trickster. Estes estariam representados pelos transtornos de personalidade cindida, ou, dissociações da personalidade e serviriam como uma compensação com “traços de caráter, às vezes piores e às vezes melhores”, ao eu. E logo após conclui, “Uma personificação coletiva como o ‘trickster’ é produto de uma soma de casos individuais, podendo ser reconhecida pelos indivíduos isoladamente, o que não ocorreria se se tratasse de um produto individual”.

Contudo, o termo “primitivo” empregado por Jung para referir-se aos “estágios elementares de consciência” daqueles que têm a vivência do trickster, parece ser inapropriado. Encontramos na nossa sociedade atual, vivências autênticas desse arquétipo que, não dependem de uma personalidade cindida para aparecer. Vivências essas que inclusive não são exclusivas do inconsciente, mas pelo contrário, são egóicas. Podemos apontar o nosso carnaval sem sombra de dúvida como a festa trickster maior de nossa cultura e para isso não precisamos afirmar que é uma vivência inconsciente por excelência e nem que as pessoas brincam e se divertem como selvagens no sentido de estarem dando um passo atrás na cadeia evolutiva. Se o trickster é a sombra social, o que podemos dizer é que em “rituais” trickster dentro da nossa cultura – que poderiam ser citados como o carnaval, um espetáculo de humor, um palhaço no picadeiro, etc – a ordem vai ser subvertida. Aquilo que não pode aparecer no

cotidiano porque seria fora de um padrão ou mesmo um escândalo, como por exemplo, a corrupção que corre por “debaixo dos panos” sem poder vir à tona, é então satirizado pelos foliões ou mostrado ironicamente pelos humoristas, por exemplo. Jung vai dizer, que a cisão da personalidade constitui uma das primeiras observações em psicopatologia apontando que esse tipo de transtorno seria um reflexo do “primitivismo cru do ciclo do trickster”, no entanto, preferimos ficar com a proposição que inicia este parágrafo e refuta a idéia de um “primitivo” sendo relacionado a um certo evolucionismo e optar pela legitimidade da presença trickster em qualquer uma das situações citadas acima à reduzi-las a psicopatologia.

4 – Arquétipo-divindade: Um diálogo entre as teorias

Neste capítulo faremos uma relação arquétipo-divindade baseada na teoria da Psicologia Analítica de C. G. Jung e no politeísmo de nossas religiões afro-brasileiras como um todo.

Segato nos lembra que:

A demonologia está relacionada explicitamente, em Jung, com sua concepção dos arquétipos, e o tratamento por ele dado a ambos os tópicos vincula-o estreitamente com a tradição que dá centralidade à imagem, [...] caracterizando-a . É na sua teoria dos complexos, parece-me, onde encontramos esses conceitos em ação e a ponte mais adequada para fazer dialogar esta psicologia e a tradição afro-brasileira. (SEGATO, 1995, p. 298).

De acordo com esse modelo, os Orixás, então, corresponderiam aos arquétipos (ou complexos autônomos), ou seja, suas raízes estariam no inconsciente coletivo.

Sendo um complexo a manifestação de um comportamento autônomo da mente em relação às determinações do eu, Jung nos fala que esses seriam como “constelações” da psique que têm perfil e força própria e seriam assim, “numinosos”.

Essas constelações apresentam-se, por exemplo, nos sonhos personificadas: de fato, para Jung, os personagens de nossos sonhos são nada mais e nada menos que personagens internos de nosso psiquismo, conteúdos psíquicos, complexos que se configuram e expressam em perfis antropomórficos, agências dotadas de caráter e estilo reconhecível: imagens dotadas “de poderosa coerência interior e [que] têm sua totalidade própria... [assim como] um grau relativamente elevado de autonomia [...] e, por isto, comportam-se, na esfera do consciente, como um *corpus alienum*, animado e de vida própria” (Ibidem, p. 299).

Jung nos diz no volume VIII de sua obra que todos temos complexos e isso é de conhecimento de todos. Mas o que todos não sabem é que os complexos podem “ter-nos”, ou seja, um complexo em evidência pode tirar nossa liberdade por algum tempo, em outras palavras, podemos ficar “nas mãos” do complexo caso este esteja ativo.

Os complexos então, podem às vezes dominar a psique visto que, comportam-se como personalidades autônomas da pessoa, ou melhor, do eu.

Este deslocamento, diz Jung, tem diferenças de grau que vão da mera influência, por parte do complexo constelado no comportamento circunstancial – o que na linguagem do culto [...] corresponderia aos casos de “irradiação” – até a própria substituição da consciência do eu pelo complexo, ou seja, a possessão. (Ibidem, p. 300).

Para Jung, nos dias de hoje dá-se um papel exagerado ao “complexo do eu” na psique e isso fez com que os outros complexos ficassem com o atributo de irreal. Isso faz parecer que os demais complexos estão subordinados ao complexo do eu e este é confundido com a totalidade da mente.

Apesar de pertencerem à psique pessoal, os outros complexos não pertencem ao eu.

O homem mais primitivo e mais ingênuo não “psicologizava” os complexos perturbadores, mas os considerava como *entia per-se*, isto é, como “demônios”. A ulterior evolução da consciência gerou tal intensidade no complexo do eu ou da consciência pessoal que os complexos foram despojados da sua autonomia original, pelo menos no uso lingüístico comum. (Jung apud SEGATO, 1995, p. 300)

Nesse mesmo texto, Segato nos lembra que Jung chegou a afirmar que “o espiritualismo como prática de culto que estimula a manifestação dos espíritos, é um fenômeno coletivo que ‘persegue os mesmos objetivos que a psicologia médica’”. Isso pelo fato de tornar consciente conteúdos que estão inconscientes, ou seja, conteúdos arquetípicos, que “liberados na ocorrência da possessão, saem à luz sob a forma de espíritos”.

Continuando as comparações entre as teorias, o exemplo de Jung na interpretação da conversão de Paulo encontra semelhanças com a aceitação do santo “de cabeça” por parte dos iniciantes dos cultos afro-brasileiros.

Veza por outra, encontram-se pessoas que estão assistindo o culto na assistência - o local reservado para fiéis não-médiuns ou não-desenvolvidos – que quando canta para

determinada linha de “irradiação” começam a se debater e acabam sendo convidadas a entrar no espaço da “gira” aos cuidados de um sub-chefe de terreiro para que ou o santo “desça” ou “suba”. Muitas vezes essas pessoas se recusam a desenvolverem-se dentro da religião por algum motivo pessoal. Porém, como nota Segato (1995), “o santo castiga o filho” e manifesta-se obrigando o filho a iniciar-se sob pena de mais castigos.

Samuels (1989) aponta que a conversão de Paulo “simboliza a reunião do complexo inconsciente e do complexo do ego”. Aqui, o complexo autônomo, o Cristo, associa-se ao complexo do eu – e como nota Samuels (1989), “poder-se-ia dizer que seu complexo de Cristo sobrepujou seu complexo do ego, considerando seu posterior extremismo”, pois como sugere Jung, as crises epiléticas de Paulo denotam que a mudança de Saulo a Paulo não foi tão simples e de fácil aceitação (CW IX, § 276).

Já na visão das religiões afro-brasileiras, “o complexo autônomo não substitui o ego, mas acoplado-se a ele, passa a servir-lhe de referência”, como observa Segato (1995). Entretanto, outra diferença é marcada: enquanto Jung prevê que os complexos autônomos ou se apresentam de maneira pavorosa ou em momentos de transformações históricas e culturais – a conversão de Paulo marca o início do cristianismo, o mesmo não se refere ao santo que, além de não ser necessariamente pavorosa, é rotineira.

Fazendo o mesmo caminho que Rita Segato faz em seu livro *Santos e Daimones* surge à pergunta: diante da Psicologia Analítica seriam as manifestações dessas religiões patologia ou normalidade?

Jung interessara-se pelo fenômeno da mediunidade cedo em sua carreira. Em 1902 publica sua dissertação para a obtenção do título de médico. O título: “Sobre a Psicologia e a Patologia dos Fenômenos Chamados Ocultos” (JUNG, 1902). Nesse trabalho Jung investiga sua própria prima, S.W., então com 15 anos que se dizia médium. Mais tarde conclui que se tratava de uma histeria, um caso de “sonambulismo com carga hereditária”. Já naquela época

Jung afirma que o suposto espírito que sua prima incorporava era, na verdade, uma personalidade do inconsciente que se manifestava por uma série de automatismos como a escrita e alucinações.

Em 1946, Jung analisa em uma carta ao Dr. Künke (JUNG, 1955) alguns livros mediúnicos que haviam sido enviados a ele pelo próprio destinatário da carta.

Nesta, afirma que estudou a literatura espírita a fundo e “por longo tempo, para descobrir o sentido desse movimento”. Tendo concluído “com absoluta clareza que em todo movimento espírita havia uma compulsão inconsciente para fazer com que o inconsciente chegasse à consciência” (Jung apud ALMEIDA e LOTUFO NETO, 2004, p. 138).

E mais adiante no mesmo artigo:

Em 1948, Jung (1977) escreveu uma introdução da edição em alemão de um desses livros mediúnicos, *The Unobstructed Universe* (White, 1948). Nela, repete uma posição dúbia: por um lado, reafirma que os “espíritos” são na realidade personificações de conteúdos inconscientes, por outro reafirma sua dúvida quanto à origem de tais manifestações:

“Aqueles que não estão convencidos deveriam ter cautela em assumir ingenuamente que toda a questão dos espíritos foi resolvida e que todas as manifestações deste tipo são fraudes sem sentido. Isto não é tudo. [...] é fora de dúvida que elas são manifestações do inconsciente. [...] Eu não hesito em declarar que tenho observado um número suficiente de tais fenômenos para estar completamente convencido de sua realidade. Para mim, eles são inexplicáveis, e eu sou incapaz de decidir a favor de qualquer uma das interpretações usuais” (Ibidem, p. 139).

Ao final deste artigo que tem como título, *A mediunidade vista por alguns pioneiros da área da saúde mental*, os autores – que também analisam nesse mesmo texto Janet, Freud, William James e Myers – concluem que para Jung (assim como para William James):

A mediunidade não é necessariamente patológica, teria origem no inconsciente do médium, mas não foi excluída uma possibilidade de origem paranormal, inclusive a real comunicação de um espírito desencarnado. Reforçam a necessidade de maiores estudos (Ibidem, p. 139).

Os textos junguianos não são isentos de contradições, aponta Segato:

Ora ele nos diz que ‘os complexos não são totalmente de natureza mórbida, mas manifestações *vitais* próprias da psique’ (*A Natureza da Psique*, p. 209) [...]. Ora ele deixa claro que esses conteúdos se manifestam com particular evidência em comportamentos patológicos e nos fenômenos, para ele mórbidos, da possessão em sociedades pré-modernas (SEGATO, 1995, p. 306).

Jung também vai dizer em seu livro *Psychology and the Occult* que a crença em espíritos resulta de doenças psicogênicas e desordens nervosas (histeria) comuns entre os primitivos, e nas dissociações. As visões da experiência de possessão seriam alucinações onde os complexos aparecem projetados, como nos sonhos.

Apesar de afirmar que os fenômenos de possessão são patológicos porque ameaçam a tomar o lugar da realidade, por outro lado diz que “os espíritos não são em todos os casos perigosos ou nocivos. Eles podem, quando traduzidos em idéias, também ter efeitos benéficos”.

Destas afirmações todas se poderia deduzir que, embora o autor reduza fenômenos que fazem parte da experiência religiosa a fatos psíquicos, isto não significa negar a estes fatos veracidade e potência, já que, como o próprio Jung não se cansa de afirmar, os complexos são autônomos e numinosos (Ibidem, p. 308).

Segato também aponta para um possível esquecimento de Jung em fazer a distinção dos casos de “possessão percebida como diabólica”, ou seja, os casos onde a possessão ocorre fora de um contexto que a justifique e infrinja assim, “as normas do sistema de crenças no seio do qual ocorre” – como o caso da possessão medieval, segundo a autora – e os casos onde esse tipo de experiência é buscada e “organizada de acordo com a estrutura ritual de um culto”, como acontece nas religiões afro-brasileiras.

Seria o Orixá uma patologia ou uma forma legítima e eficiente de comunicação entre a pessoa (complexo do eu) e o santo (arquétipo)? Não poderíamos considerar que essa relação contém uma “linguagem” estruturada e apropriada para as vivências arquetípicas?

Na opinião de Segato (1995) “isto seria nada mais nada menos do que a integração não-patológica do complexo à consciência”.

Mas a pergunta, ainda na opinião da autora, seria se um arquétipo poderia ser cultuado como são os Orixás e ainda, se ocupando uma posição de interlocutor desse ego, como fazem os santos em possessão dentro de um complexo sistema de rituais, poderia esse complexo autônomo, servir de âncora e referência para a identidade desse ego.

Na verdade, tanto no pensamento do culto afro-brasileiro como na teoria junguiana, a consciência é desenvolvida no sentido de reconhecer que o ego se encontra constantemente interpelado por outras figuras que com ele convivem em proximidade e que, às vezes, atuam através dele, colocando-o sob seu influxo (Ibidem, p. 311).

A exceção fica por conta do Candomblé onde a relação visa uma regulação entre médium e santo. Acredita-se que é importante conhecer a identidade do santo e adquirir intimidade com ele para poder assim, negociar com ele e tirar proveito da existência que dele depende, afirma Segato.

E mais uma pergunta surge: Santo e arquétipo são conceitos semelhantes?

Tanto em Jung como nas tradições afro-brasileiras, uma estrutura arquetípica toma a frente do eu. No culto, “a tensão eu-santo é sustentada” e pode se tornar manifesta quando, por exemplo, o santo impõe sua presença mesmo contra a vontade do “cavalo” e “castiga” este. Parece que aqui, o santo é alheio ao eu. Jung, apesar de falar que temos que viver plenamente o complexo até as últimas conseqüências para que este seja superado, ou simplesmente vivenciado, preocupa-se também em dizer que a identificação do eu com o arquétipo é perigosa e destruidora.

Carlos Byington não fala em Orixás como arquétipos, mas como “símbolos estruturantes”. O símbolo estruturante seria localizado entre o ego e o arquétipo central e por ele entendemos ser todo conteúdo sócio-histórico vivenciado que preenche a estrutura de determinado arquétipo. Há uma diferença técnica aqui acerca desse conceito com o arquétipo

tal como às vezes é entendido em Jung, por exemplo, pelos junguianos clássicos. Porém, não é essa a orientação desse trabalho e sempre que a palavra arquétipo ou complexo autônomo aqui foi mencionada, já significava o conteúdo da estrutura arquetípica que, preferimos pensar ser primordialmente vazia, ou seja, determinada vivência ser classificada como arquetípica ou não, depende exclusivamente da vivência pessoal de cada pessoa. Portanto, o conceito de símbolo estruturante de Byington é aqui entendido como conteúdo arquetípico.

Entretanto, Segato (1995) resgata essa proposição interessante feita por este autor acerca do fenômeno da incorporação. Segundo a autora, Byington “nega que a possessão constitua um fenômeno mórbido e afirma que este sistema todo tem grande capacidade estruturante para a personalidade do filho-de-santo”:

É comum, durante a vivência do dinamismo matriarcal normal da possessão, que um Babalorixá ou uma Iyalorixá sinta que a intensidade da vivência começa a ultrapassar os limites da personalidade do iniciado e auxilie com uma palavra, um toque ou um gesto qualquer, com isso, propicie a imediata contenção da energia simbólica que o ameaçava de descontrole. É que estes sacerdotes, grandes conhecedores que são do dinamismo matriarcal, como que sentem os limites e intervêm na justa medida para que o estado de indiscriminação simbólica atingido não ultrapasse as possibilidades do iniciado [...] [e] sabem também lidar com quadros psicóticos e trazê-los, através da iniciação no culto, ao aprendizado para lidar com seus símbolos estruturantes ritualisticamente e, assim, para não mais psicotizarem (Byington 1984 apud SEGATO, 1995, p. 314).

Com pode ser notado, para Byington a possessão além de normal, é estruturante.

Pôde-se ver então que, se as teorias junguiana e afro-brasileiras, não caminham juntas o tempo inteiro, também não são excludentes. A validade de uma não anula a outra e podem ser feitas leituras de diversos pontos de vista.

5 – Zé Pelintra e o arquétipo do trickster

Antes de embarcar nas páginas desse capítulo, é necessário dizer que o mesmo não tem alguma pretensão em reduzir o malandro Zé Pelintra em um arquétipo do inconsciente coletivo. Fazê-lo seria destruir ou negar toda a diversidade de visões de mundo que o ser humano construiu ao longo de sua história. Seria tentar atribuir valores a essa diversidade em detrimento de uma imaginável e inexistente suposta classificação de que culturas são as “melhores” e quais se aproximam mais da “realidade”. No entanto, a realidade de uma cultura certamente não é a mesma de outra. Inclusive dentro da mesma cultura podemos achar visões de mundo diferente. Não existe olhar sem tradução, não existe olhar neutro que seja isento o suficiente de valores para julgar quais elementos culturais prestam ou não dentro de uma determinada sociedade.

Segato (1995) cita logo no início de seu livro Ruth Landes:

A sedução de outra cultura não pode ser jamais ignorada porque é a sedução do si mesmo envolta em outras vestes. Viajando entre os povos do mundo, é possível perceber que as personalidades daqui lembram as personalidades de lá, por baixo e apesar das diferenças culturais. Portanto, uma e outra vez, volta-se à casa de amigos e parentes. Por trás das variações culturais não somos todos iguais, mas somos reconhecíveis. Quando o pesquisador de campo reconhece as personalidades desta forma na cultura alheia ele descobre a sua própria (Landes 1970 apud SEGATO, 1995, p. 7).

É interessante também notar como se encontram resistências no Brasil principalmente por parte das elites (“intelectuais e pessoas esclarecidas em geral”) em assumir ou assinar, como prefere Segato (1995), um lugar às tradições e ao pensamento afro-brasileiro que, de acordo com a pesquisadora, poderiam estar gerando um pensamento para o país. Muito embora, em algumas ocasiões essa mesma elite faça uso dessas tradições.

Como estrangeira, [...], estive muitas vezes diante da clara evidência do menosprezo com que intelectuais e pessoas esclarecidas em geral tratam a tradição religiosa afro-brasileira. [...] O deslumbramento permanente e

sempre renovado de pesquisadores e cronistas estrangeiros com estes cultos contrasta com sua falta de prestígio, na atualidade, na cena nacional. Esse menosprezo das elites pode ser um efeito do racismo à brasileira, isto é, um racismo marcado pelo medo da familiaridade (SEGATO, 1995, p. 15).

Segato (1995) explica esse racismo à brasileira diferenciando-o do racismo nórdico, por exemplo, que exclui o negro justamente por percebê-lo como um “outro”, alguém bruscamente diferente e desconhecido. Aqui, entre nós, o negro é discriminado na vida pública justamente pela razão oposta: teme-se ser “o mesmo”, “a ameaça é a possibilidade de desmascaramento da mesmidade”, conclui a autora. Seria então, essa a razão pela qual a mitologia dos orixás passa totalmente desconhecida para a maioria dos brasileiros que ao invés de procurar conhecê-la e familiarizar-se com esse sistema de pensamento, prefere embarcar nas águas “brancas” da mitologia greco-romana, celta ou ainda, viking. Não que essas mitologias não tenham seu valor ou sejam pobres, e aqui mais uma vez ressalta-se a inutilidade da atribuição de valores às culturas, muito pelo contrário, são mitologias também ricas e complexas, mas esses sistemas de pensamento dizem mais respeito aos povos onde foram propagados do que a nós. Zeus tinha um significado muito específico na Grécia e provavelmente não nos chegou com o mesmo significado, pois não vivemos as mesmas questões humanas e não as concebemos como os gregos a concebem e vivem. Quando esse mesmo deus é “importado” pelos romanos, apesar da ponte que se faz na mitologia “greco-romana”, chegou lá com atributos muito específicos também para o povo romano, que inclusive o chama agora de Júpiter. Quando essa tradição chega ao Brasil, já chega impregnada de traduções em cima de traduções, valores sobrepostos a outros e freqüentemente, Zeus e Júpiter se tornam o mesmo deus, pasteurizado. Não captamos a essência nem de Zeus e nem de Júpiter. Só podemos saber deles através de livros que muitas vezes não tem uma assinatura confiável.

Por que então não falamos de Zé Pelintra, Ogum ou Iemanjá ao invés de nos reconhecermos em Hermes, Marte ou Afrodite, só pra citar alguns “reconhecíveis”? Estes sim

estão impregnados na cultura brasileira, fazem parte do nosso dia-a-dia, estão “vivos” e “atuantes” na nossa sociedade. Muito mais fácil reconhecer Zé Pelintra nos bares e cabarés e casas de jogos do nosso país do que Hermes na Lapa carioca. Os gregos deviam ter alguma forma de se comunicar com seus deuses. Os gregos também faziam oferendas aos seus deuses. Mas se quisermos “falar” com um deus grego, talvez fique difícil pela escassez de canais de comunicação e, provavelmente, não saberíamos como fazê-lo. Um grego talvez fosse necessário no mínimo para uma iniciação em sua cultura. No entanto, “dialogar” com Zé Pelintra, Ogum, Iemanjá ou qualquer outra entidade do panteão afro-brasileiro, sejam estas os Orixás do Candomblé ou as entidades da Umbanda como caboclos ou pretos-velhos, já é muito mais acessível e aqui não se está falando de necessariamente ir a um terreiro conversar com uma entidade dessas incorporada em um médium, mas sim de reconhecer suas “caras” no cotidiano da nossa cultura.

Porém, devemos tomar cuidado para não pasteurizar nossos próprios deuses. Sobre isso Segato (1995) constata:

Não ignoro que tem havido um certo grau de banalização e vulgarização dos conhecimentos próprios do mundo religioso afro-brasileiro. Descrições superficiais e estereotipadas, uma divulgação massiva e jornalística dos aspectos mais aparentes e folclorizados da religião raramente acompanhados dos conhecimentos sutis e complexos que lhes servem de suporte; traduções esquemáticas e redutoras do sistema dos “orixás” para outros sistemas de arquétipos como, por exemplo, os signos do zodíaco ou o panteão dos deuses olímpicos, [...] Mas esse barateamento não é exclusivo desse mundo, e se deu, também, por exemplo, com as tradições orientais, assim como as esotéricas (Ibidem, p. 16-7).

Como exemplo podemos citar o yoga que na Índia é um sistema filosófico, um modo de vida, mas que no Brasil e demais países ocidentalizados virou, de maneira geral, ginástica.

Portanto, a proposta desse trabalho está em oferecermos ao Zé Pelintra o posto de representação do trickster no Brasil. Se por trickster, como pudemos ver, está entendido ser, como o próprio Jung designou, aquele que subverte a ordem; o embusteiro; o trapaceiro, como nos lembra Ligiéro (2004) o ponto de vista de Augras; a sombra social, então estamos falando de Zé Pelintra. E mais uma vez aqui não se trata da crença numa ou outra religião, mas sim da figura, da imagem que este representa, pois como foi visto, existem as pessoas que sabem ou já ouviram falar em Seu Zé e suas histórias, mas não sabiam que este era uma entidade das religiões afro-ameríndias, para que não fique de fora o Catimbó, berço dessa personalidade. Não se trata tampouco, de fazermos a tradução de trickster por Zé Pelintra ou ainda que se fale em arquétipo do Zé Pelintra, mas sim de tê-lo como imagem desse arquétipo, pois este é mais próximo de todos nós e para brasileiros é muito mais fácil reconhecê-lo, seja para fins didáticos seja para ter simplesmente a imagem, do que a qualquer outra figura que se possa querer pôr em seu lugar. Seu Zé tem em sua *personalidade* todas as características do trickster. Como nos mostra Ligiéro (2004), Zé Pelintra tem a característica “de assumir quase simultaneamente o sagrado e o profano, o sério e o sacana”, características essas que muitas vezes são usadas para desmoralizá-lo e classificá-lo como vulgar. Mas o que é o trickster senão também o vulgar? No poema de José Francisco Rodrigues sobre o nosso trickster, retirado do livro de Ligiéro (2004), podemos notar claramente sua inversão da ordem:

A Guia Espiritual
 Pediu ao Zé Pilintra
 Que lhe estendesse as mãos
 A fim de limpar a sua alma
 Das dores do mundo.

E ficou roçando suavemente
 Suas próprias mãos nas dele.

Falando bem de mansinho
 Implorava às Entidades Protetoras
 Que afastassem do seu caminho

Os inimigos Encarnados e Desencarnados.

Ao terminar
A Guia Espiritual
Como que soltando um murmúrio bem doce
Perguntou-lhe como se sentia.

Zé Pulintra todo sério
Respondeu:
Sinceramente falando:
Tô de pau duro...
(Rodrigues 1990 apud LIGIÉRO, 2004, p.122)

O malandro encarnado por Zé Pulintra, explica Ligiéro (2004), “se coloca miticamente como um quase-herói, um vencedor que triunfa ao burlar a ordem estabelecida [...]” e implementa a sua própria ordem caótica. E o autor faz então, uma pergunta chave:

[...] se comprovadamente, os malandros desapareceram, ou ainda, se tiveram um final no mínimo trágico, fica a pergunta: Como permanece de forma insistente no inconsciente do povo brasileiro manifestando aspectos dessa energia em vários campos das atividades religiosas, esportivas e artísticas? (LIGIÉRO, 2004, p. 177).

E respondendo a sua própria pergunta, Ligiéro fala no arquétipo do malandro que nada mais é do que o nosso conhecido trickster “à brasileira”:

Creio que a permanência do modelo clássico do malandro, como algo superior das culturas negras e mestiças brasileiras, seja também decorrente do trabalho político e filosófico de admiradores e guardiões da cultura afro-brasileira. [...] Percebemos que artistas, esportistas e religiosos foram capazes de absorver o arquétipo do malandro e seu arsenal mítico sem assumirem a personalidade de marginal, abdicando dos seus traços politicamente incorretos, como o nefasto machismo e o seu aspecto agressivo e arruaceiro. Eles fizeram de sua arte/religiosidade uma articulação do mundo ancestral africano com a pós-modernidade (Ibidem, p.177-8).

Ou seja, complementando, estaríamos, assim, falando de como pode se dar a vivência desse arquétipo do malandro hoje. Pois, como se considera para qualquer outro arquétipo, a identificação cristalizada com o mesmo é que se torna perigosa. Em outras palavras, não precisamos ser essencialmente embusteiros, trapaceiros ou subvertedores da ordem, por

exemplo, a todo o momento, para ter a vivência do trickster, ou como estamos preferindo enfatizar ao longo desse trabalho, da malandragem.

Em tempos de descrença nos partidos políticos, nas religiões e, como lembra Ligiéro (2004), nas revoluções, Zé Pelintra, “em suas múltiplas versões, tem se mostrado um guia maleável e exemplar”. Apesar de pouco conhecido das elites – ou ignorado – e combatido pelas religiões de poder, podemos ver sua “influência” em vários setores da população. Parece que alguns políticos cristalizaram a identificação com a pior parte da malandragem se esquecendo que essa, quando trapaceava era em favor de uma classe que estava (e continua) sendo oprimida por essa mesma elite. Por outro lado, os desfavorecidos ainda recorrem à malandragem para tentar a sobrevivência em um país onde a mobilidade social é quase nula e freqüentemente encontram em Seu Zé e Ogum, o Orixá guerreiro, seus santos de devoção. O fato é que “essa entidade”, Ligiéro (2004) diz,

[...] energiza as almas convalescentes de gente do povo e da classe média, dos milhares de desempregados e dos batalhadores da economia informal: camelôs, carregadores, baianas, flanelinhas, guardas de trânsito, pivetes, vendedores de balas nos sinais, prostitutas jovens e velhas... (Ibidem, p.185).

E seja ela entendida como um santo, força ou arquétipo, é imprescindível notar o quão brasileira ela é nos falando assim quem somos, de onde viemos e, quem sabe, abrindo nossos caminhos.

Considerações finais

O presente trabalho teve como proposta fazer uma aproximação entre o Exu umbandista Zé Pelintra e o arquétipo do trickster. Pudemos então, de acordo com o material bibliográfico disponível, fazer um resgate da origem e história de Zé Pelintra e sua relação com a malandragem, e como se deu sua incorporação na Umbanda como Exu.

Foi feita uma revisão do artigo de Jung sobre o arquétipo do trickster e sua inversão de papéis, conseguindo “através da estupidez aquilo que os outros não conseguem com a maior habilidade” (JUNG, 1954), e mais algumas considerações acerca da idéia de Jung sobre o primitivismo do trickster, que refutamos por achar que pode ter a possibilidade de uma leitura de cunho evolucionista. Optamos, assim, pela legitimidade da presença trickster a reduzi-la a uma patologia.

Ao aproximar a teoria arquetípica com as religiões afro-brasileiras vimos que elas se parecem e encontram eco uma na outra. Entretanto – como sempre haverá quando compararmos ciência e religião - há algumas diferenças como, por exemplo, no fato de que Jung considera que uma possessão de um complexo autônomo sobrepuja o complexo do eu, porém nas religiões afro-brasileiras, esse “arquétipo” “não substitui o ego, mas acoplado-se a ele, passa a servir-lhe de referência” (SEGATO, 1995).

Ao final de sua vida, Jung ainda não havia chegado a uma conclusão precisa acerca do fenômeno mediúnico. Sua certeza era a de que patológicos ou não, o conteúdo das manifestações têm sua origem no inconsciente.

Quando postos frente a frente Zé Pelintra e o arquétipo do trickster, devido a identificação imediata dessas duas instâncias, nasce a proposta de termos em Seu Zé o trickster tipicamente brasileiro. Zé Pelintra incorpora todas as características citadas por Jung (1954) sobre esse arquétipo. Embusteiro, palhaço, sagrado. Existe, enfim, na figura desse

malandro a força desse complexo autônomo que pode tanto destruir como salvar. Como se diz na Umbanda, Seu Zé é amigo dos amigos e dentre estes, quem o respeita, está sob sua proteção. Assim é também a atitude que devemos ter para com os arquétipos - e para fins deste trabalho especificamente, o arquétipo do trickster - uma atitude religiosa. O trickster, assim como o Malandro, pode salvar se respeitada a sua numinosidade, mas pode destruir, caso seja literalizado ou banalizado.

Portanto, a única conclusão a que este trabalho chega é a de que Zé Pelintra é de fato um trickster, e sendo assim, se coloca diante de nós a nova possibilidade, de passarmos a utilizar desta figura nacional, que carrega em suas histórias a história de uma parcela significativa do povo brasileiro, como exemplo de trickster. Dessa maneira, não precisamos recorrer mais uma vez à mitologia grega quando houver a necessidade de exemplificar esse arquétipo. Sem tirar o mérito dos Helênicos ou atribuir-lhes valor inferior à mitologia de Zé Pelintra, pensamos que este último encontra-se muito mais identificado ao cotidiano brasileiro do que os mitos gregos acerca do trickster. Universalidade arquetípica sim, mas preenchida (a estrutura) com a cultura local.

Fica então, uma proposta de trabalho que se inicia com Seu Zé, mas que também poderia ser estendida para outros deuses do panteão africano que tão bem (e também) nos servem como analogias para explicar a alma humana.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Alexandre Moreira de.; NETO, Francisco Lotufo. A mediunidade vista por alguns pioneiros da área mental. *Revista de psiquiatria clínica*, v. 31, n. 3, p. 132-141, 2004. Em (www.scielo.br/pdf/rpc/v31n3/a03v31n3.pdf). Acesso em 30 jun. 2005.
- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henrique. Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. *Memorandum*, n. 2, p. 55-67, 2002. Em (<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos02/artigo06.pdf>) Acesso em 25 jul. 2005.
- BELMONTE, T. The trickster and the sacred clown. In.: BARNABY K.; D'ACIERNO P. (eds) *C. G. Jung and the humanities: toward a hermeneutics of culture*. New Jersey: Princetown university press, 1990.
- JUNG, Carl Gustav. A psicologia da figura do “trickster”. In.: _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LAGES, Sônia Regina C.. Exu: o puer aeternus. *Rubedo*. 2005. Em (www.rubedo.psc.br/artigosb/exusonia.htm) Acesso em 22 ago. 2005.
- LIGIÉRO, Zeca. *Malandro divino*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004.
- MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. 6.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SAMUELS, Andrew. *Jung e os pós-junguianos*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- SANTOS, Joana Elbein. *Os nagô e a morte*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1976.
- SEBE, José Carlos. *Carnaval, carnavais*. Rio de Janeiro: Ática, 1986.
- SEGATO, Rita L. *Santos e daimones*. Brasília: UnB, 1995.

TRINDADE, Liana. *Exu: poder & perigo*. São Paulo: Ícone, 1985.

VERGER, Pierre. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1981.