



O estado de erê como experiência lúdico-transformacional

Ana Maria de O. Urpia

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas, Instituto de Psicologia Analítica, Bahia, Brasil.

<https://orcid.org/0000-0002-1704-9287>

Leandro dos Santos Conceição

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas, Licenciatura Interdisciplinar em Artes, Bahia, Brasil.

<https://orcid.org/0000-0002-9958-272X>

Introdução

Pensar em cultura lúdica na América Latina significa, necessariamente, aproximar-nos não só da realidade de crianças negras e de suas experiências subjetivas no mundo, mas também do universo simbólico ao qual essas crianças pertencem, universo este que, em alguns casos, conhecem intimamente; em outros, desconhecem completamente, haja vista o semiocídio – termo usado por Muniz Sodré (2017) para falar da violência cultural e simbólica que precedeu a apropriação física – operada pelo regime colonial sobre as pessoas negras e suas culturas. Segundo o autor, a violência civilizatória buscou exterminar, antes, o sentido do outro, ou, dito de outra forma, sua cosmopercepção, seu modo de ver e viver, seu senso de ser.

Nesse contexto, marcado tanto pela violência física como pela simbólica, a necessidade de compreensão das particularidades das infâncias negras (DAMIÃO, 2007) e de suas culturas lúdicas, bem como da cosmopercepção africana e afro-brasileira que lhes fornecem os elementos simbólicos que as vitalizam e que falam de sua ancestralidade, torna-se, não raro, um posicionamento pontual ou de interesse apenas de intelectuais negros(as), dando-se, assim, continuidade ao semiocídio que inaugura a história da cultura brasileira. Como sublinha Sodré, referindo-se a esse fato em “Pensar Nagô”, “o corpo exótico era”, para os colonizadores, “um corpo sem espírito, ao modo de receptáculo vazio.” (SODRÉ, 2017, p.102) Em suas palavras, “o semiocídio ontológico perpetrado pelos evangelizadores foi o pressuposto do genocídio físico” (SODRÉ, 2017, p. 102). Como observa Wade Nobles (2009) no contexto da psicologia afrocentrada, a pessoa negra na diáspora teve o seu senso de ser africano/negro aviltado pelo colonialismo.

Esse processo de desafricanização (NOBLES, 2009) imposto pelo colonizador teve consequências também no nosso modo de olhar para as crianças, bem como para as infâncias, subsumidas no modelo branco dominante. Um exemplo disso está na própria psicologia, cujas teorias do desenvolvimento, quase todas importadas do continente europeu e do norte da América, por muito tempo pensaram mais a infância do que as infâncias, negligenciando tanto as desigualdades sociorraciais e suas implicações negativas para o desenvolvimento das crianças negras no Brasil quanto o fato de vivermos em um país multicultural, questões que vêm sendo problematizadas por pesquisas contemporâneas sobre as infâncias negras, como as de Flávia Damiano (2007), Stela Caputo (2018) e Wanderson Flor do Nascimento (2018). Este último afirma que, ladeando-se com essas ideias dominantes de infância, expressão que já deixa ver o caráter político da proposição do autor – ladear: colocar ao lado, em uma situação de horizontalidade –, existem e resistem outros modos de ver/viver a criança e a infância. O autor propõe-se a apresentar e discutir concepções de infância advindas das regiões de língua banta e iorubas do continente africano, mais particularmente da parte chamada África Negra.

Este artigo, na esteira dessas pesquisas no campo das infâncias negras, pretende fazer uma ruptura com esse modo de operar que acompanha a história de constituição da sociedade brasileira e da ciência moderna em suas diferentes formas de violência e de produção de invisibilidade a tudo que é negro, evocando do interior do universo simbólico da arkhé negro-brasileira (SODRÉ, 2019) a figura do Erê para pensar o lúdico na saúde das comunidades negras e a criança na clínica do adulto em contexto brasileiro, contexto em que ainda lutamos contra um racismo que se expressa como genocídio, epistemicídio, etnocídio e semiocídio, como aponta Sodré (2017).

Compreendemos que a vivência do estado de Erê no contexto dos cultos de matriz africana vem ao encontro de um tema de grande relevância para a psicologia profunda: o tema da criança interior, reafirmando uma assertiva de junguianos e pós-junguianos quanto à revivescência do arquétipo do *puer* em certas circunstâncias da vida, revivescência que não está circunscrita à infância enquanto etapa do curso de vida. Quando alguém está com o “erê na cabeça” ou “está de erê” demonstra que somos todos atravessados pelo lúdico, que se revela uma necessidade humana cujo cultivo não pode estar limitado à infância, ainda que o simbolismo da criança, presente em diferentes culturas, nos remeta a esse tempo fundante. Partimos do pressuposto de que o brincar não é exclusivo das crianças, mas são elas que brincam contínua e devotadamente, ao contrário dos adultos, que estabelecem uma distância entre o brincar e o fazer coisas sérias (SARMENTO, 2003), motivo pelo qual o arquétipo escolhido para falar do lúdico é o da criança na sua natureza divina.

Consideramos que o pensamento junguiano, sobretudo pela sua intensa aproximação dos estudos no campo da cultura, pode ser muito frutífero no diálogo transcultural com o pensamento afro-brasileiro, o pensar nagô, como propõe Sodré (2017). Obviamente, desde que se questionem, no interior da obra do seu iniciador, Carl Gustav Jung, as marcas do colonialismo que não se podem negar, com risco de incorrerem nos mesmos erros e de não repararmos, como o próprio Jung (2013d) aponta em *Presente e Futuro*, a dívida histórica do homem branco europeu em relação aos povos originários e africanos. “O europeu deve ainda responder por todos os crimes contra os povos de cor durante o período colonial. A esse respeito o homem branco carrega um enorme peso na consciência” (JUNG, 2013c, p. 58).

Assim, partindo da noção de experiência lúdica, em Cipriano Luckesi (2014), propomos pensar o estado de Erê como uma experiência lúdico-transformacional, conceito que pretendemos esboçar no presente artigo, que se diferencia da maioria dos trabalhos em torno do tema, em geral concentrados na Antropologia, ao propor uma análise do fenômeno do ponto de vista psicológico. Nesse intuito, após apresentar o arquétipo da criança conforme descrito pela Psicologia Analítica e de descrever o estado de Erê a partir do relato autoetnográfico do segundo autor, Pai Léo de Xangô¹, Babálorixá do Ilê Axé Okân Aganjú no Recôncavo da Bahia, destacamos o valor transformacional do símbolo criança, enlaçando-o à concepção de brincar, de Donald Winnicott (1975), ao conceito de objeto transformacional, de Christopher Bollas (2015), e ao conceito de função transcendente, de Jung (2013c, 2013f).

Sugerimos que o estado de Erê cria um espaço lúdico-transformacional propiciador de saúde psicológica para as comunidades de terreiro, espaço que pode, guardadas as devidas distâncias, ser recriado na clínica do adulto, por meio da construção de uma relação transferencial em que o lúdico tenha lugar. Esse espaço oferece, muitas vezes, um ambiente facilitador que ajuda o adulto a compensar possíveis unilateralidades resultantes de seu distanciamento, às vezes gradual, às vezes violento, de sua alma infantil.

1 Pai Léo é filho do terreiro Ilê Axé yá Omin há 17 anos. Foi iniciado pelas mãos da sua Ialorixá, a Sr.^a Edna Maria Santana (Mãe Edinha de Oxum), e pelos seus avós de santo, a Sr.^a Antônia Salles (Mãe Tonha de Oxumarê) e o Sr. Pedro Bispo (Pai Pedrinho de Oxóssi), na cidade de Santo Amaro da Purificação, Bahia, em 1º de março de 2014.

Afinal, como observa Rosa (1998, p.19), “tornar-se adulto significa e requer o desenvolvimento da capacidade de lidar com a frustração, de render-se às imposições do real, de aceitá-lo como um ‘lá fora’ que escapa ao controle mágico de nossa vontade.” E arremata, fazendo-nos lembrar das considerações de junguianos e pós-junguianos: “trata-se daquilo que os pais e professores chamam de ‘aprender’ e que, não raro, acarreta o abandono ou o ‘desaprender a ser criança” (ROSA, 1998, p. 19).

De acordo com Angela Lühning (1993), a origem da palavra “erê” encontra-se na palavra “verixe”, que significa “louco”. Citando diversos pesquisadores que estudaram sobre o tema, ela diz que o estado de Erê foi adjetivado por uns como “mais doce, mais suave que o transe propriamente dito”, e até de uma espécie de “transe infantil” ou “semi-transe” – tal é o caso de Bastide (1978, p.207 citado por LÜHNING, 1993); por outros, como um transe mais violento, como é o caso de Cossard-Binon (1970, citado por LÜHNING, 1993). Lühning (1993, p. 94), entretanto, prefere não adjetivar o transe, qualificando-o apenas como “[...] um estado de transe diferente do estado de orixá, um estado em que predominam reações e comportamentos imprevisíveis e de uma certa natureza infantil.” Mas é em Pierre Verger (2012) que encontramos uma primeira formulação para essa experiência, segundo ele, uma espécie de passagem entre o transe propriamente dito e o estado de vigília posterior, aquele mesmo seguido pelos noviços no final de sua iniciação ou “feitura”, quando voltam à vida normal. Descreve assim, o autor: “durante as cerimônias, quando o deus, com o transe, deixou o corpo da iyawo, este comporta-se como uma criança de pouca idade [...]. Diz-se na Bahia que o deus deixa, após sua partida, o ere, espécie de adjunto que o acompanha” (VERGER, 2012, p. 83-84). O autor observa ainda que “esse mesmo estado é qualificado pelo nagô na África como *tinuerude* (que chegou nas bagagens), evidenciando muito bem sua posição de adjunto, daquele que vêm depois” (VERGER, 2012, p. 84).

O termo ludicidade, por sua vez, não é, como pontua Cipriano Luckesi (2014), um termo dicionarizado. De acordo com o autor, o termo está “[...] sendo inventado, à medida que vamos tendo uma compreensão mais adequada do seu significado, tanto em conotação (significado), quanto em extensão (o conjunto de experiências que podem ser abrangidas por ele)” (LUCKESI, 2014, p. 13). Em seus estudos, o autor foi compreendendo que nem toda brincadeira, nem todo jogo, ou seja, nem toda atividade lúdica, se traduz em experiência lúdica. Para Luckesi (2014), a ludicidade é um estado interno que só pode ser percebido – enquanto experiência – e expresso pelo próprio sujeito. Em geral, a ludicidade traduz-se em uma sensação de plenitude interna.

A noção de espaço lúdico-transformacional é uma tentativa de compreender o estado de Erê como fato psíquico (JUNG, 2013b). Compreendemos, como Jung, que toda experiência, inclusive a cultural/religiosa, tem lugar na psique, devendo, portanto, ser objeto da atenção de toda ciência preocupada com aquilo que é do humano. Para Jung (2013c, 2013f), assumir que um fato é psíquico não significa dizer que ele não é, de outra parte, um fenômeno de outra ordem, espiritual, por exemplo. Significa, antes, assumir que tudo que para nós, humanos, existe, é experimentado de forma imediata pela psique. De igual modo, Jorge Zacharias (1998), ao estudar os orixás sob a perspectiva junguiana, afirma que a análise psicológica de um fenômeno não invalida sua análise do ponto de vista sociológico, antropológico e religioso.

O arquétipo da criança ou do *puer aeternus* em Jung e em Hillman

Carl Gustav Jung foi um grande estudioso do simbolismo cultural. Sua obra, antecipando discussões contemporâneas acerca da interdisciplinaridade, denuncia a impossibilidade de compreensão da alma humana – a psique – pela via do pensamento disciplinar. Seu amplo interesse pela vida simbólica dos povos expressa nos mitos, nos contos, nos sonhos – interesse que emerge sobretudo de sua aproximação das imagens da fantasia dos pacientes que sofriam de grave dissociação psíquica –, o conduziu a uma intensa pesquisa comparativa acerca do universo simbólico das mais diversas culturas, pesquisa que dará corpo e prova à sua psicologia analítica ou complexa² e que resultará em um dos mais conhecidos, controversos e centrais conceitos de sua teoria: o conceito de arquétipo, cujo pressuposto é a existência de um inconsciente coletivo.

Para Jung (2011a), o interesse na psique exige um estudo transcultural. É curioso observar que, apesar do visível esforço de Jung em estabelecer diálogos entre a Psicologia e a Antropologia de sua época, evidência que pode ser encontrada em vários de seus escritos, pouco se menciona a importância de sua obra para os estudos psicológicos em torno da importante relação entre pessoa e cultura, hoje um consenso na Psicologia. Jung (2013f, p. 57) considerava que “a pesquisa comparada das religiões e dos mitos, do mesmo modo que a psicologia dos sonhos e das psicoses são verdadeiras minas de dados.”

De acordo com ele, se desejamos compreender a psique inconsciente, “precisamos saber o que existe na despensa da mente humana, precisamos conhecer os documentos dos povos [...]” aplicando, na análise dos sonhos, especialmente os de crianças, haja vista a proximidade destas últimas com o inconsciente coletivo, o “método etnopsicológico” (JUNG, 2011a, p. 37). Em sua análise das imagens da fantasia, ele percebeu que apenas parte delas era de natureza individual, sendo grande parte, porém, de natureza coletiva. É dessa percepção que o autor formula os conceitos de inconsciente coletivo e de arquétipos.

Sonu Shamdasani (2005) observa que, com base na análise das imagens oníricas de diferentes grupos étnico-raciais, Jung irá concluir que os motivos simbólicos encontrados nos sonhos não eram somente produto da cultura: eram a prova de um modo de funcionamento psíquico universal. “[...] ele afirmou que a aparente similaridade transcultural dos motivos oníricos era evidência da existência de uma camada universalmente humana do inconsciente [...]” (SHAMDASANI, 2005, p. 177), camada que ele veio a nomear de inconsciente coletivo, fonte dessas imagens arquetípicas. Em suas palavras: “sempre de novo nos esquecemos que é a força criadora do inconsciente que se oculta em imagens” (JUNG, 2011b, p. 267). Tendo chegado a essas conclusões, Jung considera que, uma vez que faltem ao psiquiatra ou psicoterapeuta “[...] os conhecimentos históricos necessários, ele não está em condições de perceber o paralelismo entre as suas observações e os achados da antropologia e das ciências humanas em geral” (JUNG, 2014, p. 191).

2 De acordo com Sonu Shamdasani (2005, p. 28), “embora inicialmente Jung tivesse usado a expressão ‘psicologia analítica’ para designar a sua psicologia, na década de 1930 ele a rebatizou de ‘psicologia complexa’. No volume comemorativo pelo sexagésimo aniversário de Jung, *O significado cultural da psicologia complexa*, Toni Wolff observou que, nos últimos tempos, ele passara a se referir a sua psicologia como psicologia complexa, especialmente ao abordá-la do ponto de vista teórico. Em contrapartida, ela comentou que a expressão ‘psicologia analítica’ era apropriada quando aplicada aos métodos práticos da análise psicológica (1936, p. 7).”

Em outras palavras, ele não estaria em condições de compreender a psique inconsciente de seus pacientes e de ajudá-los em seu processo de individuação.

[...] quando mergulhamos no inconsciente coletivo, nossa experiência se dá novamente daquele modo instintivo característico da natureza da atividade inconsciente. Experimentamos situações arquetípicas, isto é, situações que a humanidade experimentou desde sempre (JUNG, 2011a, p. 176).

Em outro ponto, ele prossegue, referindo-se a esse contato com o inconsciente coletivo, “trata-se sempre de trazer um valor arquetípico para a superfície” (JUNG, 2011a, p. 176). Em ensaio intitulado *Símbolos e interpretações do sonho*, redigido em inglês e publicado um pouco antes de sua morte em 1961, Jung (2013g, p. 247), respondendo às críticas ao conceito de arquétipo, afirma ser um absurdo acreditar que os arquétipos são representações herdadas e sublinha: “o arquétipo é uma tendência de criar representações muito variáveis, mas sem perder o seu modelo primitivo”. E, para dar um exemplo, completa: existem variadas representações do motivo dos irmãos inimigos nas mais diversas culturas, mas o motivo é um e se repete em cada psique individual (no material da fantasia expresso em nossos devaneios e sonhos) de geração a geração, sempre que ativado por circunstâncias particulares, bem como nos mitos e contos de diferentes culturas, o que justificaria chamar esses motivos de arquetípicos. Diz o autor:

[...] a psicologia do inconsciente comporta-se da mesma forma que as sagas, as lendas, mitos e religiões, com as figuras arquetípicas, que surgem nos sonhos, nas fantasias, nas visões e alucinações. No conjunto desse campo psíquico existem motivos, quer dizer, figuras típicas, cujos rastros podem ser seguidos até a história antiga e mesmo até a pré-história e, por conseguinte, podem ser chamadas arquetípicas (JUNG, 2013e, p. 254).

A afirmativa de Jung sobre o “motivo dos dois irmãos” vale para qualquer outro motivo, como, por exemplo, para aquele que aqui nos interessa: o motivo arquetípico da criança divina. Antes, porém, de apresentar o arquétipo da criança, gostaríamos de sublinhar o lugar do símbolo na obra junguiana, assim como seu valor transformacional. Para Jung (2011b, p. 267), “[...] os símbolos [tais como o símbolo da criança] não são sinais ou alegorias de um fato conhecido, mas procuram insinuar uma situação pouco ou nada conhecida”. E completa em páginas subsequentes, “os símbolos funcionam como transformadores, conduzindo a libido de uma forma ‘inferior’ para uma forma superior. [...] O símbolo age de forma tão convincente, e ao mesmo tempo exprime o conteúdo da convicção” (JUNG, 2011b, p. 277).

De acordo com Jung (2011b), o símbolo age de forma convincente graças à energia específica, própria do arquétipo. “A vivência do último não é só impressionante, mas de fato ‘comovente’” (JUNG, 2011b, p. 277). Como o próprio nome diz, co(move)-se. Algo muito intenso se move quando um arquétipo é constelado, ou seja, quando ele é ativado por uma situação particular da vida. E assim ocorre quando se está sob a movência do arquétipo da criança, do erê, para usar uma imagem da linguagem e cultura ioruba, ou do pensar nagô (SODRÉ, 2017), nossa libido é conduzida para uma dada situação psíquica. Sobre esse arquétipo, que toma tantas formas quantos sejam os contextos culturais, diz Jung (2014, p. 163):

Afirmações como ‘o motivo da criança é apenas um vestígio da memória da própria infância’ e outras explicações similares só nos fazem fugir da questão. Se, ao contrário – com uma pequena modificação dessa frase – dissermos que ‘o motivo da criança é o quadro para certas coisas que esquecemos de nossa própria infância’ já nos aproximamos mais da verdade. No entanto, uma vez que o arquétipo é sempre uma imagem que pertence à humanidade inteira e não somente ao indivíduo, talvez seja melhor formular a frase do seguinte modo: ‘o motivo da criança representa o aspecto pré-consciente da alma coletiva’.

Como se pode notar nessa citação de Jung (2014), o motivo arquetípico da criança, presente na mitologia, nos contos e figuras de diferentes culturas e também na fantasia que se expressa em nossos sonhos, não seria apenas uma reminiscência de nossa infância perdida, seria mais acertadamente um chamado de nossa psique para aspectos de nossa infância que foram negligenciados. Nesse caso, diz o autor: “[...] talvez tenha havido uma separação violenta na pessoa de seu caráter originário, a favor de uma persona arbitrária [...]. Assim ela tornou-se artificial, tendo perdido suas raízes” (JUNG, 2014, p. 163). A aparição desse símbolo arquetípico no sonho pode significar uma oportunidade para uma reaproximação desse *self* – si mesmo – que foi sendo abafado ou negado em face das demandas da vida. O motivo da criança representaria, ainda, uma força arquetípica da alma coletiva. Nesse último caso, o símbolo nos lembraria do perigo de um afastamento pessoal ou coletivo de nosso aspecto infantil, divino, criativo, instintivo.

Jung (2014) observa que, no nível individual ou no nível coletivo, a imagem da criança, que, no contexto da cosmo percepção afro-brasileira, ganha expressão através da figura do Erê, busca nos advertir quanto aos perigos da unilateralidade da consciência sobre a vida inconsciente, originária. Diz o autor: “o motivo da criança não representa apenas algo que existiu num passado longínquo, mas também algo presente, não é somente um vestígio, mas um sistema que funciona ainda, destinado a compensar ou corrigir as unilateralidades [...] da consciência” (JUNG, 2014, p. 164).

O autor sublinha que é justamente por ser capaz de corrigir essas unilateralidades ou extravagâncias da consciência que, no processo de individuação, o motivo da criança antecipa uma síntese possível e necessária dos polos consciente e inconsciente da realidade psíquica. O símbolo da criança funcionaria como uma espécie de mediador entre duas realidades ou naturezas existenciais: a consciente e a inconsciente. Qualquer um de nós que pretenda fixar-se em apenas um desses dois polos da realidade psíquica está fadado ao fracasso e ao adoecimento psicossomático.

O símbolo da criança, ou do *puer*, como também usa Jung (2014) e como prefere Hillman (1998), não apenas nos remete a uma possível negligência de aspectos infantis em nós, como pode apontar para o novo sempre presente. De acordo com Jung (2014), o arquétipo da criança pode, por essa sua particularidade, apresentar-se ainda, do ponto de vista imagético, por meio de figuras redondas, circulares ou quadradas, todas um trabalho do inconsciente antecipando o movimento da psique em busca da totalidade, da inteireza. Ou melhor, “uma antecipação potencial de uma individuação que se aproxima da totalidade” (JUNG, 2014, p. 168). O “nascimento miraculoso” da criança em nossos sonhos representa a gênese do si-mesmo. “Ela representa o mais forte e inelutável impulso do ser, isto é, de realizar-se a si mesmo” (JUNG, 2014, p. 172).

Jung (2014, p. 172) destaca que “chama a atenção o paradoxo presente em todos os mitos da criança” e também em suas aparições no mundo onírico, qual seja, o fato de que ela está quase sempre em perigo, exposta a inimigos poderosíssimos, representados por dragões, cobras, entre outros, mas de ao mesmo tempo possuir uma força além do humano. Ou seja, trata-se “apenas de uma criança”, em tese indefesa, “insignificante” talvez, quando comparada a outras forças da natureza, mas, por outro lado, divina em seus poderes (JUNG, 2014, p.172).

Hillman (1998), por sua vez, se dedicará a destacar as relações entre o arquétipo do *puer* e o arquétipo do *senex*. Não que Jung não tivesse ciência dessa relação estreita e necessária entre os arquétipos ou as polaridades psíquicas *puer* e *senex*, pensar isso seria um total desconhecimento da obra junguiana, em cujas bases está a ideia de que a psique está o tempo todo trabalhando na tensão entre opostos. Hillman (1998) sublinha que não há uma coincidência total entre desenvolvimento psicológico e o curso de vida psicológico, a psique teria seu próprio curso, seu próprio tempo. *Senex* e *puer*, enquanto forças arquetípicas de nossa alma, ou seja, potencialidades psíquicas, podem nos influenciar em qualquer estágio da vida. Desse modo, “nossas atitudes pueris não são exclusividade da juventude, assim como nossas qualidades senis não estão reservadas para a velhice” (HILLMAN, 1998, p. 22).

Para Hillman (1998, p. 24), “o *puer* inspira o brotar das coisas; o *senex* governa a colheita.” Mas adverte, “[...] florescer e colher dão-se intermitentemente durante toda a vida.” E segue perguntando: “E afinal, será que sabemos quem toma conta de nossa morte – o das barbas cinzentas com sua gadanha ou o jovem anjo?”

O autor compreende ser uma postura entrópica considerar a vida psíquica por meio de uma divisão rígida de estágios da infância à velhice, sinalizando que a dinâmica psíquica não segue um curso fixo de estágios. Reconhecendo na obra junguiana esse mesmo pensamento, Hillman (1998, p. 23) afirma: “o próprio Jung recusou-se a caracterizar o processo de individuação tão exclusivamente, não obstante alguns depois dele tenham tentado reduzi-lo para que se encaixe nesse esquema racional mais claro.” Acompanhando a obra de seu antecessor, Hillman (1998, p. 21) observa: “a alma não é nem jovem nem velha – ou é ambos.”

Um relato autoetnográfico acerca do estado de erê: diálogos

Tendo sido iniciado há 17 anos no terreiro Ilê Axé yá Omin e sendo hoje Babalorixá do Ilê Axé Okân Aganjú, penso³ que, para compreendermos o estado de erê na nação Ketu – nação em que fui iniciado –, precisamos entender que o erê tem a mesma relevância de um orixá. O erê está ligado ao orixá, de modo que reflete, de certa forma, a energia do seu “superior”. A sua ligação com o orixá estabelece-se de diversas maneiras, a começar pela definição do seu nome, que está, necessariamente, associado às características do orixá que lhe dá passagem. Sendo assim, se o orixá que rege a sua cabeça é Oxóssi, o seu erê poderá se chamar Caçador; se for Oxum, a erê poderá se chamar Conchinha; no caso de Xangô, o erê poderá se chamar Oxê, só para dar alguns exemplos possíveis. Quase sempre é o próprio erê que diz o seu nome no primeiro momento da

3 A partir desse ponto, como se trata de um relato autoetnográfico elaborado pelo segundo autor desse artigo a partir de sua própria experiência como babalorixá, utilizaremos, nesta sessão do texto, ora a primeira pessoa do plural, ora a primeira pessoa do singular. Essa última alternativa será uma escolha quando se tratar da experiência pessoal/subjetiva do segundo autor relativa ao estado de Erê.

sua incorporação, ainda durante o processo de feitura do santo, mas também acontece de o(a) iaô ser informado(a) sobre o nome do seu erê pelo seu Babalorixá/ sua lalorixá, ou até mesmo por outra entidade. É preciso pontuar que uma pessoa iniciada pode receber mais de um erê. Os erês são figuras fáceis de serem identificadas pela sua costureira alegria e euforia. Quase sempre são falantes, brincalhões e bagunceiros, mas, por outro lado, comunicam-se de forma assertiva com aqueles que lhes pedem alguma ajuda espiritual. A idade do erê nunca corresponderá à idade do(da) iaô ou Babalorixá/lalorixá, não importa quantos anos o(a) “rodante” tenha, pois o seu estado de erê refletirá sempre o de uma criança pequena.

Essas características descritas foram muito bem apresentadas no artigo de Ângela Lühning, intitulado “O mundo fantástico dos erês”, no qual a autora apresenta contribuições importantes para a compreensão desse estado em candomblés de nação Ketu. Todavia, a incorporação do erê não se dá apenas em dois momentos, como citado em seu artigo: “durante a feitura da iaô e após o estado-de-santo durante uma festa no barracão” (LÜHNING, 1993, p. 95), ao menos não no Candomblé da cidade de Santo Amaro. Com base nas minhas vivências no Candomblé, como Pai de Santo, de nação Ketu, na cidade de Santo Amaro da Purificação, na Bahia, os Erês estão presentes em diversos momentos das atividades de um terreiro.

Como havia pontuado anteriormente e como Ângela Lühning (1993) destaca, o primeiro momento em que o erê apresenta-se, normalmente, é durante o processo da feitura. Mas também se faz presente em tantas outras funções que estejam sendo executadas na roça, sendo chamado pelo seu superior para, por exemplo, arrumar as dependências do terreiro, lavar louças, lavar roupas, cuidar de alguma necessidade do seu médium, cuidar de algum irmão de santo e demais tarefas que lhes são peculiares.

Outra especificidade sobre o universo dos Erês gira em torno da alimentação. Em alguns terreiros, o Babalorixá/a lalorixá permite que o Erê alimente-se apenas de frutas e outras iguarias derivadas dos fundamentos da religião; já na nossa realidade, o Erê come quase tudo que é comum aos demais irmãos de santo: bolo, suco, refrigerante, doces, quiabada, arroz, pão, biscoito, frutas, água, macarrão, entre outros. Nesse ponto, as pesquisas de Lühning (1993) diferenciam-se daquilo que tenho experienciado. Referindo-se a essa questão da alimentação, ela afirma que os erês adoram

[...] ‘ekó’, que é o acaçá branco dissolvido em água, às vezes acrescentado de mel. O ‘ekó’, completa a autora, “é um dos alimentos básicos durante a feitura e muitos erês tomam-no diretamente na mamadeira que os acompanha sem tomar um outro alimento qualquer” (LÜHNING, 1993, p. 96).

Dentre as muitas contribuições do trabalho de Lühning (1993) para a compreensão do estado de erê, destacaríamos aquelas que mais relação estabelecem com a proposta deste artigo, que é pensar nesse estado como uma experiência lúdico-transformacional com potencial curativo: o erê tem uma relação muito estreita com o modo de ser, ou seja, as características subjetivas do seu orixá, mas difere dele em muitos aspectos, especialmente no seu comportamento; o estado de erê descansa a pessoa do estado de santo; “trata-se de um estado transe diferente do ‘estado-de-orixá’, um estado em que predominam comportamentos imprevisíveis e de uma certa natureza infantil” (LÜHNING, 1993, p. 95); as vestimentas dos erês também são diferentes, embora com algumas aproximações com as do orixá, costumam andar descalços e com um ojá na cabeça, porém amarrado de um jeito diferente de qualquer santo ou da pessoa em si, é um jeito pessoal, criado pelo próprio erê a partir de sua imaginação.

Como Babalorixá, falar desse estado é, para mim, antes de tudo, narrar sobre o que vejo e sinto quando acordo desse “transe” de características infantis. Quase sempre, todos os que estão ao meu redor expressam semblantes de alegria e euforia. Para aqueles(as) “expectadores(as)”, digamos assim, que estão ali compartilhando aquele momento com o erê, seja conversando, interagindo com as brincadeiras, dividindo suas histórias, o sentimento observado é, além da alegria e euforia já mencionadas, também de surpresa por verem diante de si um adulto que momentos antes agia de forma “condizente” com a sua fase adulta, todavia, passa a manifestar-se com comportamentos de uma criança pequena, já que o estado de erê traz alterações na voz, no dialeto, nos trejeitos do(a) iniciado(a) que remetem ao mundo infantil.

No meu modo de viver e sentir, estar nesse estado é experimentar uma sensação muito leve e tranquila. Esses sentimentos são derivados das vibrações positivas do meu erê, é o que ele deixa em mim. A energia do estado de erê difere da energia e intensidade de um Orixá. Justamente por isso, Lühning (1993, p. 95) assim caracteriza o estado de erê: “[...] trata-se de um estado de transe diferente do estado-de-orixá [...]” Mas é importante ressaltar que o erê não é uma entidade menos séria que o Orixá. São duas virações⁴ distintas e que merecem respeito, cada uma das entidades com suas especificidades, suas “missões”, seus papéis no jogo, e, poderíamos dizer, seguindo as trilhas de Jung (2013c) e Hillman (1998), na alma.

Observo que os erês têm uma enorme capacidade de abrandar e alegrar os corações daqueles que têm contato com eles no espaço do terreiro, em uma festa de erês ou dentro de suas casas. Pela sua comunicação leve e próxima do modo de ser das crianças e também pela desconstrução que o estado de erê provoca na imagem do adulto, há certa surpresa quando os “expectadores” assistem à sua aparição.

Perceber esses sentimentos quando acordo do estado de Erê é muito gratificante para mim. Na última festinha que fizemos para o meu erê⁵, a casa foi toda enfeitada pelas Ekedis e os Filhos de Santo com bolas de soprar coloridas, painel com temática de bichos, bolo, que só permaneceu intacto até o dono da festa chegar e gritar: “Estou com fome!”. Então, estava dada a largada para a tradicional guerra de bolo. Nenhum(a) dos(/das) convidados(a)s passa despercebido das peripécias do meu erê.

Ao acordar do estado de erê, deparo-me com aqueles rostos eufóricos e felizes, todos, como eu, pintados com o glacê do bolo. O meu erê é muito comunicativo e estabelece, nessas ocasiões, uma relação mais estreita com a comunidade onde moramos. Nesses dias de festa, o “menino-santo” sai porta afora, conversa com os transeuntes e ainda entra na casa da vizinha que mora ao lado. É importante ressaltar que os erês, assim como os orixás, também têm a capacidade de ajudar as pessoas em suas mais distintas questões, e isso acontece com frequência. Os erês têm uma enorme capacidade de cativar essas pessoas e, muitas vezes, constroem verdadeiras relações de amizade com o(a) iaô ou Babalorixá/lalorixá que os recebe, baseadas na confiança.

4 Como afirma Capone (2018), o termo “ser possuído” ou “transe” não é muito usado entre os iniciados, que costumam usar “cair no santo”, “virar” (no sentido de transformar-se na divindade), incorporar, entre outros.

5 A última festa do meu Erê ocorreu no dia 6 de junho de 2021. Trata-se de uma celebração anual do calendário do terreiro Ilê Axé Okân Aganjú, festa em que comemoramos também a passagem do dia 6 de junho, o dia do odú Obará Megí. Por se tratar de um Odú, regido também pelo orixá Xangô, e em razão de ser este último o patrono da casa, é que essa data foi escolhida pelo seu próprio anfitrião.

Considerações finais ou a natureza lúdico-transformacional do estado de erê

O estado de erê nos convida a jogar, brincar, permitindo ao adulto (talvez fixado por demais no *senex*) relacionar-se com seu Outro – a criança –, a sua e a dos outros. Ele disponibiliza para os sujeitos envolvidos no ritual a (re)criação daquela área intermediária de que fala Winnicott (1975), o entre, o espaço potencial. É nesse espaço potencial, criado entre a pessoa e o seu orixá – já que o erê é mediador pela sua própria natureza – que se abrem possibilidades para a vivência da ludicidade.

O erê, pelo lúdico que encarna, diminui a tensão de opostos interna ao compensar a unilateralidade da consciência e do *senex* no adulto. Ou seja, o erê parece funcionar, do ponto de vista psíquico, como uma função compensatória no adulto. Nas palavras de Lühning (1993), citando Cossard-Binon (1970, p. 163-164, grifo nosso), “[...] o estado-de-erê descansa a pessoa do estado-de-santo”, descansa o adulto também, quando este se encontra por demais preso ao seu *senex*. Nesse estado, o rodante – palavra que nos remete ao símbolo da mandala em sua circularidade – faz circular sua libido, trans(forma-se), faz peripécias e não deixa que ninguém escape delas, permite-se, assim como permite aos demais participantes do ritual, a vivência da criança divina ou o contato com ela – criança não raro perdida no caminho que fazemos para nos tornarmos adultos, especialmente quando em uma pele da cor da noite (MACHADO, 2013) em um país, como dissemos desde o início, marcado pelo racismo.

Nossa hipótese neste artigo é que, do ponto de vista psicológico, o estado de erê cria um espaço lúdico-transformacional, conceito que faz referência ao espaço físico-psíquico criado pela presença do erê – a criança em nós – constelado pelo ritual ou por uma condição outra favorável. Ao abrir esse espaço, que é também uma comunicação com o *self*⁶, “o erê” tem o potencial de: 1) propiciar uma passagem de um estado psíquico para outro, uma transição, nem sempre duradoura, mas intensa; 2) mobilizar poderosas metamorfoses no estado de ser e no ser (BOLLAS, 2015) de quem “está de erê” e de quem partilha da experiência; 3) facilitar a comunicação ego-*self*. O erê, enquanto símbolo, tem valor transformacional e pode, por meio do lúdico que encarna no adulto, diminuir a tensão de opostos e produzir saúde psíquica.

Sobre esse valor transformacional do símbolo, vale a pena retomar aqui Jung (2013b), que, ao deparar-se, em sua prática clínica, com inúmeras formações simbólicas, conclui que é o símbolo a máquina psicológica que transforma a energia psíquica. Para o autor, a libido, nossa energia psíquica, dinamiza-se por meio dos símbolos, que, assim como estão nos mitos das mais diversas culturas, estão em nossa psique. Ele sublinha, com base em suas pesquisas etnopsicológicas, que “o processo de conversão [transformação] da libido pelo símbolo existe desde o início da humanidade e continua ativo em nossos dias”. E completa: “os símbolos nunca foram *inventados conscientemente*, mas foram produzidos pelo inconsciente, pela via da chamada revelação ou intuição” (JUNG, 2013b, p. 61, grifo do autor).

6 “É evidente que o fenômeno global da personalidade não coincide com o eu [ou ego], isto é, com a personalidade consciente; pelo contrário, constitui uma grandeza que é preciso distinguir do eu. Tal exigência, naturalmente, só se verifica numa psicologia que se confronta com a realidade do inconsciente. [...] Por isso propus que a personalidade que existe realmente, mas que não pode ser captada em sua totalidade, fosse denominada *si-mesmo*. Por definição, o eu está subordinado ao si-mesmo, e está para ele, assim como qualquer parte está para o todo” (JUNG, 2013a, p. 16).

Por caminhos um pouco distintos dos trilhados por Winnicott (1975) e por Jung (2013b), é Christofher Bollas (2015) quem nos fornece aqui mais algumas pistas para compreendermos o lugar do lúdico em nosso processo lúdico-transformacional. Para Bollas (2015, p. 50), “ainda não totalmente identificada como um outro, a mãe é vivenciada pelo bebê como um processo de transformação”, motivo pelo qual o autor, em vez de trabalhar com a ideia de objeto transicional, como faz Winnicott (1975) – referindo-se não à mãe, mas aos objetos e fenômenos que preparam/fazem a passagem de um estado de fusão com a mãe para um estado de diferenciação em relação a esta –, trabalha com o conceito de objeto transformacional. De acordo com o autor, a memória dessa relação objeto-primeira manifesta-se, ao longo de toda a vida, na busca da pessoa por um objeto – pessoa, ideologia, experiência – que promete transformar o *self*. A hipótese do autor é que as experiências estéticas (diríamos que as lúdicas também) fazem-nos reviver, por um instante, por meio da fusão do ego com o objeto estético, essa experiência primeira de transformação do *self*, efetuada pela experiência pré-verbal de intimidade vivida com a mãe (ou com aquele que cumpriu essa função).

No caso do estado de erê, essa transformação é possível, a nosso ver, não exatamente porque se reedita um estado primário de relação com a mãe ou cuidador primário, mas porque ao estar de erê, ou com erê na cabeça, reedita-se uma conexão mais íntima e primeira com o *self*. O erê, nesse caso, funcionaria como uma espécie de função transcendente, ajudando a pessoa em transe místico, assim como a pessoa em processo de análise, a compençar a unilateralidade de sua consciência adulta. Afinal, “a função é chamada ‘transcendente’ porque favorece a passagem de uma constituição psíquica para outra, mediante a mútua confrontação dos opostos” (JUNG, 2013f, p. 27). O erê, enquanto símbolo corporificado, atua como “[...] ‘instrumento para atingir a outra margem’ ou, dito em outras palavras, é um instrumento de transformação” (JUNG, 2013f, p. 41).

O interessante é que tudo isso é assegurado por um ambiente que cria as condições para a entrada nesse espaço lúdico-transformacional com potencial curativo, o que nos faz resgatar uma importante assertiva de Bollas (2015) ao nos remeter à ideia de mãe suficientemente boa de Winnicott (1975). De acordo o autor:

Winnicott escreve que esta experiência [a do brincar e a da continuidade do ser] acontece no que ele chama de ‘ambiente facilitador’, que inclui o sistema de cuidados da mãe, que protege o bebê tanto das intromissões internas quanto externas (BOLLAS, 2015, p. 69).

O terreiro ou a disponibilidade da mãe para o brincar, recriado na clínica, pode também ofertar condições propiciatórias para essa aproximação da criança divina do paciente. Considerando os trágicos efeitos do racismo estrutural na vida das crianças e também dos jovens, adultos e idosos negros(as), podemos vislumbrar o que pode significar, em termos de saúde psíquica, a vivência dessa experiência lúdico-transformacional para os membros de comunidades negras no Brasil. Ao ser ativado por meio da criação de um espaço lúdico na clínica, o erê, enquanto símbolo, potencialidade psíquica (ZACHARIAS, 1998), dá permissão interior para que a pessoa seja quem ela é, sem medo de não ser aceita pelo outro. Permite mobilizar energias criativas que trabalham transmutando o ódio – da sua cor, do seu sexo, da sua ousadia em achar que tinham o direito de sobreviver (LORDE, 2020) –, ódio que é impregnado nas pessoas negras, particularmente nas mulheres cuja pele é, para usar uma expressão da escritora Vanda Machado (2013), *da cor da noite*.

Na experiência clínica com mulheres quilombolas adultas, em sua maioria ligadas à cultura negra do Recôncavo da Bahia, a primeira autora deste artigo tem notado que muitas dessas mulheres não somente desaprenderam muito cedo a “ser crianças”, como guardam em si crianças feridas. Isso ocorre não em função de traumas ligados a relações difíceis com suas figuras parentais, mas, na maior parte das vezes, em consequência de viverem, como afirma Nobles (2009), em realidades hostis aos corpos negros e aos modos de ver a vida e de viver das comunidades negras (CAPUTO, 2018). Nesse contexto, antes que a pessoa negra possa encontrar-se com a sua criança divina, precisará confrontar-se, no espaço seguro da clínica, com sua criança interior ferida, efeito psíquico de um país que não só escravizou, torturou, destruiu vidas e infâncias negras, como as abandonou à própria sorte no “pós-abolição” que dura até hoje.

Na clínica ou no processo de análise que se estende para além dela, quando se “está de erê” ou com “erê na cabeça” (TRINDADE-SERRA, 1980), não se está afirmando que a pessoa em processo psicoterápico está em transe místico e, portanto, possuída por um espírito infantil, mas que a força desse aspecto inconsciente – a potencialidade psíquica, divina, do ser criança – está ao seu dispor enquanto imagem arquetípica e veio à superfície em seu auxílio, por meio de um sonho, por exemplo. Significa dizer que o arquétipo do *puer* está em ação, que ele foi ativado no fluxo da relação terapêutica e, ao fazê-lo, pondo a pessoa em análise a brincar, contribuiu para a cura de suas feridas, confirmando a assertiva de Winnicott (1975, p. 71), para quem é “a brincadeira que é própria da saúde”, de tal sorte que, quando um(a) paciente não brinca porque enrijeceu-se demais, fixando-se em seu *senex*, diria um junguiano, o psicoterapeuta precisa atender a esse sintoma principal e ajudá-lo a fazê-lo.

Ao assumir uma postura lúdica, acionando em si mesmo e na relação transferencial a criança, o analista também pode funcionar como função transcendente, possibilitando que o(a) paciente, ao ver sua criança no “espelho” ou ao deparar-se com sua própria criança na brincadeira que ali se estabelece, desloque-se de sua posição unilateralizada. O analista ajuda, assim, o paciente a unir consciente e inconsciente.

Nesta função [transcendente] o médico [analista] está numa das muitas significações importantes da transferência: por meio dela o paciente agarra-se à pessoa que parece lhe prometer uma renovação de atitude; com a transferência, ele procura algo que lhe é vital [...] (JUNG, 2013c, p. 18).

Em qualquer dos casos, observa Jung (2013c, p. 35), “o tratamento da neurose não é uma ‘cura de águas’, mas uma renovação da personalidade [...]” em que o lúdico tem seu lugar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOLLAS, C. **A sombra do objeto**: psicanálise do conhecido não pensado. Tradução Fátima Marques. São Paulo: Escuta, 2015.
- CAPONE, S. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- CAPUTO, S. G. Reparar miúdo, narrar Kékeré: notas sobre nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros. **Teias**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 53, p. 36-63, abr./jun. 2018.
- DAMIÃO, F. J. **Primeira infância, afrodescendência e educação no Arraial do Retiro**. 2007. 146 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.
- HILLMAN, J. **O livro do puer**: ensaios sobre o arquétipo do *puer aeternus*. Tradução Gustavo Barcellos. São Paulo: Paulus, 1998.
- JUNG, C. G. **Seminários sobre sonhos de crianças**: sobre o método de interpretação dos sonhos: interpretação psicológica dos sonhos de crianças. Tradução Lorena Kim Richter. Petrópolis: Vozes, 2011a.
- _____. **Símbolos da transformação**: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia. Tradução Eva Stern. Petrópolis: Vozes, 2011b.
- _____. **Aion**: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Tradução Dom Mateus Ramalho Rocha. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013a. (Original de 1976).
- _____. **A energia psíquica**. Petrópolis: Vozes, 2013b. (Original de 1971).
- _____. **A natureza da psique**. Tradução Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2013c. (Original de 1971).
- _____. **Presente e futuro**. Petrópolis: Vozes, 2013d. (Original de 1974).
- _____. **A prática da psicoterapia**. Petrópolis: Vozes, 2013e. (Original de 1971).
- _____. **Psicologia e religião oriental**. Petrópolis: Vozes, 2013f. (Original de 1971).
- _____. **A vida simbólica**. Petrópolis: Vozes, 2013g. (Original de 1981).
- _____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução Maria Luiza Appy e Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2014. (Original de 1976).
- LORDE, A. **Irmã outsider**. Tradução Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- LUCKESI, C. Ludicidade e formação do educador. **Revista Entreideias: Educação, Cultura e Sociedade**, Salvador, v. 3, n. 2, p. 13-22, jul./dez. 2014.
- LÜHNING, A. O mundo fantástico dos erês. **Revista USP**, São Paulo, n. 18, p. 92-99, 1993. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26001/27732>>. Acesso em: 15 jul. 2021.
- MACHADO, V. **Pele da cor da noite**. Salvador: Edufba, 2013. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/16783/1/pele-da-cor-da-noite.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2021.
- NASCIMENTO, W. F. do. Temporalidade, memória e ancestralidade: enredamentos africanos entre infância e formação. In: RODRIGUES, A. C.; BERLE, S.; KOHAN, W. O.

(Org.). **Filosofia e educação em errância**: inventar escola, infâncias do pensar. Rio de Janeiro: NEFI, 2018. p. 584-595.

NOBLES, W. W. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afro-centrado. In: NASCIMENTO, E. L. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-297.

ROSA, S. S. da. **Brincar, conhecer, ensinar**. São Paulo: Cortez, 1998.

SARMENTO, M. Imaginário e culturas da infância. **Cadernos de Educação**, Pelotas, RS, v. 1, n. 21, p. 1-18, 2003.

SHAMDASANI, S. **Jung e a construção da psicologia moderna**: o sonho de uma ciência. Parecida: Ideias & Letras, 2005.

SODRÉ, M. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

TRINDADE-SERRA, O. J. Pureza e confusão: as fontes do limbo. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 4, n. 1, p. 148-167, 1980. Disponível em:

<<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6099/7858>>. Acesso em: 15 jul. 2021.

VERGER, P. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África**. Tradução Carlos Eugênio Marcondes Moura. São Paulo: Ed. USP, 2012.

WINNICOTT, D. W. **O brincar e a realidade**. Tradução José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

ZACHARIAS, J. J. M. **Ori Axé**: a dimensão arquetípica dos orixás. São Paulo: Vektor, 1998.

RESUMO

Este artigo pretende evocar, do interior do universo simbólico da arkhé negro-brasileira, a figura do erê para pensar o lúdico na saúde das comunidades negras e na clínica do adulto. Partindo da noção de experiência lúdica, em Cipriano Luckesi (2014), propõe pensarmos o estado de erê como uma experiência lúdico-transformacional. Compreendendo o lugar que este ocupa no campo religioso, analisa-o, porém, do ponto

de vista psicológico. Assim, após fazer algumas considerações acerca do arquétipo da criança em Jung (2014) e Hillman (1998) e do estado de erê conforme descrito pela literatura e vivenciado pelo segundo autor do texto, Babalorixá no Recôncavo da Bahia, sugere que o erê tem o potencial de: 1) mobilizar poderosas metamorfoses no estado de ser de quem está de erê; 2) facilitar a comunicação ego-self. O “erê”, enquanto símbolo, tem valor transformacional e pode, por meio do lúdico que encarna no adulto, diminuir a tensão de opostos e produzir saúde psíquica.

Palavras-chave: estado de erê, arquétipo da criança, experiência lúdico-transformacional, saúde psíquica.

El estado de erê como experiencia lúdico-transformacional

RESUMEN

Este artículo pretende evocar desde el interior del universo simbólico de la *arkhè* negro-brasileña la figura del erê, para pensar en lo lúdico relacionado con la salud de las comunidades negras y en la clínica del adulto. Partiendo de la noción de “experiencia lúdica” en Cipriano Luckesi, propone pensar el “estado de erê” como una “experiencia lúdico-transformacional”. Comprendiendo el lugar que este ocupa en el campo religioso, lo analiza, sin embargo, desde un punto de vista psicológico. Así mismo, tras hacer algunas consideraciones acerca del arquetipo de niño en Jung y Hillman, y del estado de erê, conforme es descrito por la literatura y experimentado por el segundo autor del texto, Babalorixá, en Recôncavo de Bahia, sugiere que “el erê” tiene el potencial de 1) movilizar “poderosas metamorfosis” en el estado de ser de quien “está de erê”; 2) facilitar la comunicación ego-Self. El “erê”, como símbolo, posee un valor transformacional, y puede, por medio de lo lúdico que encarna en el adulto, disminuir la tensión entre opuestos y producir salud psíquica.

Palabras clave: estado de erê, arquetipo del niño, experiencia lúdico-transformacional, salud psíquica.

The erê state as a ludic-transformational experience

ABSTRACT

Within the symbolic universe of the black Brazilian *arkhé*, this article aims to evoke the role of *Erê* to think about the ludic in the black communities health and in adult clinical practice. Departing from Cipriano Luckesi’s notion of “ludic experience”, the proposal is to think about the “erê State” as a “ludic-transformational experience”. It is analyzed through a psychological point of view by understanding the role it occupies in the religious field. Thus, after some considerations concerning the child archetype in Jung and Hillman and the *erê* state as described in the literature and experienced by the second author of the text, a *Babalorixá* in Bahia’s Recôncavo, it suggests that “erê” has the potential of 1) mobilize “powerful metamorphoses” in the state of being in whomever “is on erê”; 2) facilitate the communication of ego-self. As a symbol, *erê* has a transformational value and, by means of the ludic that embodies the adult, is able to reduce the tension between opposites and produce psychic health.

Keywords: erê state, child archetype, ludic-transformational experience, psychic health.

DATA DE RECEBIMENTO: 29/09/2021

DATA DE APROVAÇÃO: 01/03/2022

Ana Maria de O. Urpia



Professora Adjunta da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas, Bahia, Brasil. Mestre e Doutora em Psicologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Analista em formação no Instituto de Psicologia Analítica da Bahia (IPABAHIA).

E-mail: anaurpia@ufrb.edu.br

Leandro dos Santos Conceição

Pai Léo de Xangô, Babáldrixá do Ilê axé okân Aganjú e filho do terreiro Ilê Axé yá Omin. Estudante do Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Artes do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Brasil.

E-mail: leodexango06@gmail.com

