UNIVERSIDADE TUIUTI DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS.
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: CULTURA E SOCIEDADE: DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES

CARLOS ELIAS MATALON

A JORNADA DA ALMA NA DANÇA DOS CABOCLOS:
OS SÍMBOLOS DE TRANSFORMAÇÃO NA UMBANDA NUMA PERSPECTIVA INTERDISCIPLINAR

CURITIBA
2013

UNIVERSIDADE TUIUTI DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS.
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: CULTURA E SOCIEDADE: DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES

CARLOS ELIAS MATALON

A JORNADA DA ALMA NA DANÇA DOS CABOCLOS:
OS SÍMBOLOS DE TRANSFORMAÇÃO NA UMBANDA NUMA PERSPECTIVA INTERDISCIPLINAR

Dissertação apresentada à Universidade Tuiuti do Paraná, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Humanas.
Área de concentração: Cultura e Sociedade: Diálogos Interdisciplinares
Orientador: Dr. Pedro Leão da Costa Neto

CURITIBA
2013

TERMO DE APROVAÇÃO

CARLOS ELIAS MATALON

A JORNADA DA ALMA NA DANÇA DOS CABOCLOS:
OS SÍMBOLOS DE TRANSFORMAÇÃO NA UMBANDA NUMA PERSPECTIVA INTERDISCIPLINAR

Essa dissertação foi julgada e aprovada para obtenção de título de Mestre no Curso em Ciências Humanas da Universidade Tuiuti do Paraná.

Curitiba, 19 de março de 2014.

Mestrado em Interdisciplinar em Ciências Humanas
Universidade Tuiuti do Paraná.

Orientador: Professor Doutor Pedro Leão da Costa Neto
UTP

Professora Doutora Vera Irene Jurkevicz
UTP

Professora Doutora Valéria Floriano
UFPR

Professor Doutor Rafael Tassi Teixeira
UTP

UNIVERSIDADE TUIUTI DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS.
ÁREA DE
CONCENTRAÇÃO: CULTURA E SOCIEDADE: DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES

CARLOS ELIAS MATALON

A JORNADA DA ALMA NA DANÇA DOS CABOCLOS:
OS SÍMBOLOS DE TRANSFORMAÇÃO NA UMBANDA NUMA PERSPECTIVA INTERDISCIPLINAR

Linha de Pesquisa apresentada à
Cultura e Instituições
Orientador: Dr. Pedro Leão da Costa Neto

CURITIBA
2013

AGRADECIMENTOS

A minha tia Valdete Matalon pelo seu exemplo pessoal e apoio nas horas críticas.

A toda família Matalon.

Especialmente a minha amada esposa Vivian Matalon pela paciência e compreensão nas horas incansáveis de estudo, pelo incentivo nos momentos de desânimo e pela incessável confiança no sucesso desse trabalho.

A todas as pessoas com as quais um dia aprendi algo. Seja através do amor ou pela dor.

A todos aqueles que estiveram presentes em algum momento no transcurso dessa jornada, professores, alunos e colegas.

Aos Guias inspiradores do meu mito pessoal responsáveis pelo alento invisível sempre presente quando das dúvidas; sejam estes eventos da minha própria natureza humana ou enviados divinos [...] ou quem sabe ambos [...]

RESUMO

A presente dissertação tem o objetivo de identificar os arquétipos segundo a psicologia de Carl Gustav Jung, implícitos nos motivos míticos da Umbanda. O interesse por esse estudo surgiu em vista das recentes pesquisas acadêmicas que destacam a importância da prática religiosa umbandista para o equilíbrio psicossocial e saúde mental dos seus praticantes. Nessa diretriz parte-se do estudo dos postulados de Carl Jung, situando seu referencial teórico de forma longitudinal, para que o mesmo possa dialogar interdisciplinarmente as demais disciplinas pertinentes ao assunto como: a mitologia, a história, a sociologia e a antropologia. Utiliza-se como metodologia a pesquisa bibliográfica e revisão de literatura das obras de Jung e alguns de seus sucessores. Inicia-se no primeiro capítulo com o trabalho de levantamento do contexto social e histórico de origem da religião e as influências deste na institucionalização e construção simbólica umbandista. No segundo seguimento abordam-se os temas da religiosidade, mitologia e concepção de indivíduo nos cultos afro-brasileiros buscando vislumbrar a representação de mundo das raízes étnicas aborígenes e africanas umbandistas, presentes nos seu universo religioso; ainda nesse capítulo é feito ainda, uma abordagem sobre o mito do renascimento na filosofia espírita e a psicologia dos arquétipos. O estudo do universo religioso umbandista é o que trata o terceiro capítulo, visando situar a presença dos símbolos umbandistas no seu contexto litúrgico e ritual. Passa-se no quarto capítulo, para a abordagem da prática mediúnica umbandista como uma forma de identificação com os arquétipos presente nos seus temas míticos. Consideram-se nesse mesmo seguimento, os aspectos psicológicos da prática religiosa umbandista, o processo psicológico de transformação simbólica e a experiência mediúnica numinosa Amplia-se ainda, o conceito de arquétipo segundo a teoria analítica. Elencam-se em seguida, os dez motivos míticos presentes na religião e suas correspondências psicológicas arquetípicas; finalizam-se com algumas considerações sobre as possíveis influências desses arquétipos no processo de ampliação do nível de consciência, chamado na teoria junguiana de individuação. Os resultados obtidos nesse estudo mostram a existência de motivos míticos no universo simbólico umbandistas passíveis de serem abordados segundo a psicologia dos arquétipos, indicando a possibilidade de que a experiência mediúnica desses aspectos, de forma controlada e sistematizada, possa favorecer o equilíbrio psíquico e a ampliação da consciência.

Palavras – chave: Religião Umbandista, Psicologia Analítica, Mitologia Afro-brasileira.

ABSTRACT

This thesis aims to identify the archetypes according to the psychology of Carl Gustav Jung, implicit in mythical motifs of Umbanda . Interest in this study arose from recent academic research that highlighted the importance of Umbanda religious practice to balance psychosocial and mental health practitioners. This guideline is part of the study the postulates of Carl Jung, bringing its theoretical framework longitudinally, for interdisciplinary dialogue with other disciplines relevant to the subject as: mythology, history, sociology and anthropology. It is used as a methodology to literature and literature of the works of Jung and some of his predecessors. The first chapter deals of the social and historical context of the origin of religion and these influences the institutionalization and symbolic construction of Umbanda. In the second follow- up addressing the themes of religion , mythology and designing individual in african - Brazilian worship seeking to glimpse the world of representation of Aboriginal and African of Umbanda religious universes present in their ethnic roots, is still made , a discussion of the myth of rebirth in the spiritual philosophy and psychology of archetypes . The study of Umbanda religious universe is the third chapter, aiming to situate the presence of Umbanda symbols in the liturgical and ritual context. One goes in the fourth chapter to approach the umbandista mediumship practice as identification with the present in mythical archetype. Assume the psychological aspects of religious practice, the psychological process of symbolic transformation, the experience of the numinous, as well as deepen the concept of archetype according to analytical theory. If we list to follow this last chapter, the ten mythical motifs present in religion and its archetypal psychological correspondences; finalize with some considerations about the possible influence of these archetypes in the expansion of consciousness level process, called the Jungian theory of individuation. The results of this study show the existence of the mythical motifs that can be addressed according to the psychology of archetypes in the symbols of Umbanda, indicating the possibility that the psychic experience of these aspects, when controlled and systematized, can promote mental balance and the expansion of consciousness.

Keywords: Religion Umbanda, Analytical Psychology, Mythology Afro - Brazilian.

SUMÁRIO

1 **INTRODUÇÃO**….....…….....08
2 **CONTRUÇÃO SIMBÓLICA DA UMBANDA**…….....13
2.1 ORGANIZAÇÃO BUROGRÁTICA E LEGITIMAÇÃO SOCIAL.....13
2.2 A ESTRATIFICAÇÃO DO UNIVERSO RELIGIOSO E REPRESENTAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA.....17
2.3 CONCEITOS E CULTOS POPULARES DE ORIGEM.....20
2.4 O MARCO HISTÓRICO E A TRANSFORMAÇÃO SIMBÓLICA DA UMBANDA.....23
2.5 OS SÍMBOLOS DA UMBANDA COM EXPRESSÃO RELIGIOSA DO INCONCIENTE CULTURAL BRASILEIRO.....26
2.6 A HERANÇA MÍTICA DOS SÍMBOLOS UNIVERSAIS DA UMBANDA.....30
3 **A RELIGIOSIDADE, MITOLOGIA E CONCEPÇÃO DE INDIVÍDUO NOS CULTOS DE ORIGEM**.....35
3.1 INFLUÊNCIAS ABORÍGENES.....35
3.1.1 Etnia e religiosidade.....35
3.1.2 Construção identitária.....40
3.1.3 Mitologia.....40
3.2 INFLUÊNCIAS AFRO-BRASILEIRAS.....43
3.2.1 Etnia e religiosidade.....43
3.2.2 Construção identitária.....45
3.2.3 Mitologia.....48
3.3 O MITO DO RENASCIMENTO NO ESPIRITISMO.....50
4 **O UNIVERSO RELIGIOSO UMBANDISTA**.....53
4.1 A LITURGIA UMBANDISTA.....53
4.2 AS LINHAS E FALANGES DA UMBANDA.....56
4.3 OS GUIAS E ENTIDADES DA UMBANDA.....61
4.3.1 Os Caboclos.....62
4.3.2 Os Pretos-Velhos.....63
4.3.3 As Crianças.....64
4.4 A QUIMBANDA E AS LINHAS DOS EXUS.....65
5 **A IDENTIFICAÇÃO MÍTICA COMO EXPERIÊNCIA DO ARQUÉTIPO NA UMBANDA**.....68

5.1 A TRANSFORMAÇÃO SIMBÓLICA DO MITO NA UMBANDA.....68
5.2 A PRÁTICA RELIGIOSA UMBANDISTA COMO UMA EXPERIÊNCIA COM O NUMINOSO.....75
5.3 O CONCEITO DE ARQUÉTIPO NO PENSAMENTO JUNGUIANO E OS MOTIVOS MÍTICOS DA UMBANDA.....83
5.3.1 O motivo mítico das Crianças e os arquétipos do Inocente e do Órfão.....92
5.3.1.1 O motivo mítico das Crianças e o arquétipo do Inocente.....95
5.3.1.2 O motivo mítico das Crianças e o arquétipo do Órfão.....98
5.3.2 O motivo mítico do Pai-Velho (Orimá) e o arquétipo do Mago.....100
5.3.3 O motivo mítico de Yemanjá e o arquétipo do Caridoso.....103
5.3.4 O motivo mítico de Oxalá e o arquétipo do Criador.....105
5.3.5 O motivo mítico de Xangô e o arquétipo do Governante.....106
5.3.6 O motivo mítico de Ogum e o arquétipo do Guerreiro.....109
5.3.7 O motivo mítico de Oxóssi e o arquétipo do Explorador.....111
5.3.8 O motivo mítico de Oxum e o arquétipo do Amante 113
5.3.9 O motivo mítico de Omolu e o arquétipo do Destruidor.....115
5.3.10 O motivo mítico de Exu e o arquétipo do Bobo.....117
5.3.11 Os arquétipos da umbanda no processo de individuação.....119
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....127
REFERÊNCIA.....133
ANEXOS.....137

> Quer escutemos, com desinteressado deleite, a energia (semelhante a um sonho) de algum feiticeiro de olhos esbugalhados do Congo, ou leiamos, com enlevo cultivado, sutis traduções dos sonetos do místico Lao-tse; quer decifremos o difícil sentido de um argumento de Santo Tomás de Aquino, quer percebamos, num relance, o brilhante sentido de um bizarro conto de fadas esquimó, é sempre com a mesma história – que muda de forma e não obstante é prodigiosamente constante – que nos deparamos, aliada a uma desafiadora e persistente sugestão de que resta muito mais por ser experimentado do que será possível saber ou contar. (CAMPBELL, 2007, p.15)

1 INTRODUÇÃO

A Umbanda é uma religião que apesar de seus poucos mais de cem anos de existência, possui muita história para ser conhecida e melhor compreendida. Seus símbolos sagrados apresentados hoje na sua liturgia e ritual provêm de uma rica herança multicultural deixada por tradições religiosas de três continentes (África, Europa e América) que lhe deram origem. A despeito disso, muitos mitos e símbolos de sua origem tiveram seus significados ocultos no decorrer de sua estruturação como religião regulamentada socialmente.

Nesse sentido, o sociólogo e antropólogo Renato Ortiz em seu livro *A Morte Branca do Feiticeiro Negro,* com primeira edição do ano de 1988, evidencia o fato de que, além do sincretismo entre os elementos negros, aborígenes e brancos formadores da religião, a estruturação da Umbanda passa por uma profunda transformação de seu universo religioso, a partir do pensamento de "intelectuais umbandistas" visando organizar um sistema que fosse adequado às circunstâncias e exigências históricas do momento em que surgia (Revolução de 1930 de Getúlio Vagas). A Umbanda então, ao mesmo tempo em que adquire o *status* de religião brasileira, com sua institucionalização, busca o reconhecimento, aceitação e possibilidade de ascensão social de uma grande parcela de seus adeptos.

A Umbanda nasce então de uma relação dialógica entre o imaginário religioso de um grupo, marcado por uma grande diversidade de mitos e símbolos, e as demandas da sociedade em transição. Pode-se perceber que esse diálogo não foi equânime, as negociações marcadas por movimentos de dominação e resistência, priorizaram determinados valores da sociedade contemporânea em detrimento de outros tidos como primitivos e retrógrados. Com isso muitos símbolos sagrados foram resignificados na religião dogmatizada, outros foram negados ou descartados. Todavia estes símbolos, embora ocultos nas representações formais, não desapareceram, continuam a existir em algumas práticas religiosas umbandistas.

Esse trabalho de Dissertação de Mestrado teve o objetivo mergulhar nesse controvertido universo simbólico na busca de identificar os arquétipos ocultos nos mitos da Umbanda, a partir de sua compreensão psicológica, seguindo o princípio de Carl Jung de que os arquétipos são "imagens primordiais" provenientes do inconsciente coletivo, presentes nos contos, mitos e na história das religiões em todo

o mundo. Esses mitos possuem um motivo, um tema comum que se repete nas tradições que deram origem a Umbanda e que, no seu simbolismo interior, dizem respeito ao desenvolvimento psíquico do ser humano. Esses motivos míticos são investigados a partir da relação entre sua construção simbólica de significados e a constituição sócio-histórica das representações sociais brasileira, de suas origens éticas, e dos seus aspectos psicológicos.

Utiliza-se para essa investigação a metodologia da pesquisa bibliográfica e revisão literária de algumas obras sobre Psicologia Analítica postulada por Carl Jung, de escritores pós-junguianos, além da consulta de obras sobre a história, sociologia, antropologia e mitologia afro-brasileira. Buscou-se por esse meio, evocar de forma abrangente o contexto da constituição religiosa e simbólica da Umbanda, vislumbrando aspectos conscientes e inconscientes envolvidos no mesmo. Como forma de estruturação para a abordagem desse tema complexo, os postulados junguianos foram inseridos longitudinalmente nos quatros capítulos que compõem essa dissertação. Dessa maneira, buscou-se estabelecer uma forma mais acessível de intersecção entre Psicologia Analítica e as demais disciplinas e o favorecimento do diálogo interdisciplinar.

A Umbanda por ser uma religião nascida juntamente com a formação da sociedade brasileira, confunde seu caráter com a noção da própria identidade nacional. Esse é um dos motivos que tem despertado interesse de pesquisas em diferentes áreas acadêmicas, principalmente da história, etnologia e sociologia, dentre outras. Nos últimos anos, tem despertado também a atenção da área da saúde mental, como alguns dos estudos apresentados a seguir.

Em sua dissertação de Mestrado em História Comparada intitulada *Entre a Macumba e o Espiritismo* apresentada pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Faculdade Federal do Rio de Janeiro no ano de 2007, José Henrique Motta de Oliveira, faz uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. Após um grande percurso histórico das origens da Umbanda, o autor conclui que, no seu processo de legitimação, a religião é influenciada por dois processos distintos: a institucionalização do seu campo sagrado a partir da Federação Espírita e a racionalização de sua prática pelo discurso evolucionista e cientificista da época. Segundo o autor, esses dois fatores refletem a ideologia implantada no regime político de então. Ainda segundo essa

mesma pesquisa, embora essa normatização tenha trazido maior aceitabilidade social, obrigou a religião a racionalizar as práticas mágicas religiosas e afastar-se dos ritos africanizados.

Wellington Zangari, psicólogo e pesquisador, do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, realizou importantes investigações relativas à mediunidade na Umbanda. Esse pesquisador que busca fazer uma leitura diferenciada do fenômeno religioso umbandista a partir de um enfoque psicossocial, apresentou em 2005 a Tese de Doutorado *Uma Leitura Psicossocial do Fenômeno da Mediunidade da Umbanda*, sobre o estudo da dimensão psicossocial do na incorporação mediúnica umbandista. Conclui o pesquisador, que a incorporação na Umbanda compreende um papel social complexo, construído em parte pelo grupo e em parte pela individualidade do médium. Já em outro trabalho, agora de Pós-Doutorado, apresentado também na USP com o título de *Experiências Anômalas em Médiuns de Umbanda,* o pesquisador parte de uma avaliação fenomenológica e ontológica da experiência mediúnica umbandista, para concluir que estas não caracterizam um processo anômalo de saúde mental, mas sim, um sistema de crenças culturalmente constituídas e passíveis de serem interpretadas pelo emprego científico da Psicologia.

Outra pesquisadora da USP, Suely Akimi Mizumoto, orientanda de Zangari, em sua Dissertação de Mestrado apresentada em 2012, ao Instituto de Psicologia dessa universidade, intitulada *Dissociação, Religiosidade e Saúde*: *um estudo no Santo Daime e na Umbanda*, mostra que as práticas religiosas tanto a Santo Daime como Umbanda favorecem a saúde mental nos processos de dissociação da personalidade. Ambas as religiosidades indicam a melhoria do equilíbrio mental. Especificamente sobre a Umbanda que, diferentemente do Santo Daime não utiliza substância psicoativa em sua religiosidade, a pesquisadora destaca que sua prática favorece uma maior eficácia no controle sobre a dissociação da personalidade. Segundo essa pesquisa, o fenômeno parece relacionar-se ao domínio maior sobre o “eu” adquirido pelos médiuns de Umbanda, ao incorporar as diferentes Entidades do seu panteão religioso.

O estudo acadêmico da Umbanda tem apresentado assim, sua relevância a nível religioso, social e também na área da saúde. No entanto, pouco se tem abordado essa religiosidade numa perspectiva interdisciplinar. Nessa diretriz, a

presente dissertação se propôs ao aprofundamento dos aspectos psicológicos envolvidos na simbologia religiosa e prática umbandista, a partir dessa perspectiva, visando aproximar o fator psicológico e religioso dos conhecimentos históricos e sociais já produzidos. Buscou-se para isso, o estudo da formação e constituição do universo religioso umbandista, tendo como foco principal a aproximação da sua construção simbólica religiosa e dos temas que se apresentam em sua mitologia, em conformidade com a psicologia dos arquétipos de Carl Jung.

O primeiro capítulo da dissertação inicia delimitando o contexto histórico e social brasileiro em que a religião busca sua legitimação. Analisa-se construção simbólica da Umbanda a partir de sua constituição na sociedade brasileira, procurando vislumbrar os aspectos psicológicos envolvidos nesse processo. Nesse momento, são trabalhados autores umbandistas, assim como escritos de sociólogos, historiadores e antropólogos. Delimita-se o contexto sócio-histórico de origem da religião a estratificação social brasileira e sua relação com os símbolos umbandistas. Evidenciam-se nesse ponto, as influências racionais e do inconsciente cultural brasileiro na transformação do símbolo original do universo religioso umbandista. Apresenta-se os conceitos prévios de arquétipo e mito segundo as perspectivas da Psicologia Analítica, Religião e Mitologia.

No segundo capítulo o foco é a compreensão dos símbolos contidos nos cultos precursores aborígenes e africanos, através de um embasamento antropológico sobre as suas origens étnica, religiosa, identitária e mitológica. Prioriza-se o elemento aborígene e africano, por serem estes os que mais sofreram com a descaracterização durante o processo de transformação simbólica umbandista, visando encontrar a concepção fundamental de cada um desses elementos. Ao final desse capítulo é abordada a crença no renascimento do Espiritismo numa perspectiva mitológica segundo a teoria analítica.

O universo religioso umbandista é o foco do terceiro capítulo, em que são caracterizadas a estrutura, organização, ritos e liturgia umbandistas, suas divisões, subdivisões e diversidade. O olhar está direcionado para o entendimento do processo de construção religiosa e reinterpretação das antigas práticas religiosas dos cultos precursores em uma nova estrutura simbólica. São colocados em evidência ainda os conceitos de Guias e Entidades espirituais da religião e suas representações no contexto religioso.

O quarto capítulo está voltado para as relações entre a mitologia da Umbanda e a psicologia dos arquétipos. Destaca-se primeiramente, a ampliação do conceito de arquétipo de acordo com os postulados da teoria junguiana para o seu entrelaçamento com a religiosidade umbandista. Em seguida, são observadas as características psicológicas dos arquétipos presentes nos mitos da Umbanda. Destacam-se nesse momento os dez motivos míticos que mais aparecem nas diferentes vertentes da religião e suas características psicológicas. Finalizando são apresentadas algumas considerações sobre a relação entre os arquétipos da Umbanda, o processo de ampliação da consciência e a integração da personalidade.

2 CAPÍTULO I – A CONSTRUÇÃO SIMBÓLICA DA UMBANDA

2.1 ORGANIZAÇÃO BUROCRÁTICA E LEGITIMAÇÃO SOCIAL

Para ORTIZ (1999) a Umbanda pode ser considerada uma religião endógena na medida em que consegue superar um sincretismo espontâneo em favor de um sincretismo orientado[1] nas religiões que se apresentavam no Brasil desde sua colonização. Segundo esse autor, a macumba[2], um dos cultos de origem da Umbanda, surge num momento conturbado da sociedade brasileira, marcado por uma grande desagregação da população negra do país (refletindo inclusive no seu psiquismo), tanto com respeito ao seu lugar social, quanto em relação à sua memória coletiva. A macumba surge então num contexto social de incoerência, buscando organizar de forma coerente todo um universo simbólico religioso diverso e muitas vezes contraditório.

BASTIDE (1974) considera que a transformação da macumba no que chama de "espiritismo negro", faz com que esta religião possa ser considerada como uma religião viva, pois a mesma revelaria assim, as modificações na estrutura social brasileira no contexto da urbanização e industrialização, através da assimilação dessas mudanças na estratificação de seu universo religioso.

Segundo Oliveira (2012), o movimento umbandista que nascia nessa realidade, veio a se encaixar perfeitamente no projeto nacionalista brasileiro implantado pelo estado novo na década de 30 por Getúlio Vargas. Para isso precisou passar por uma profunda construção intelectual visando mediar os diversos interesses sociais existentes. Vale salientar também a importância da mediação simbólica na busca de uma diretriz para as distintas raízes étnicas da Umbanda.

> A nova religião nasceria, portanto, do processo de bricolagem entre as manifestações religiosas das culturas ameríndias, mais a influencia da catequese jesuíta, mais o contato com os cultos de matriz africana, mais a influência da doutrina kardecista [...] a Umbanda é

---

[1] Renato Ortiz trata desse assunto quando se refere à análise feita por Roger Bastide no livro *As Religiões Africanas no Brasil*, que considera que a Umbanda se constitui como religião a partir de uma síntese de cultos diferentes feita por intelectuais da religião. (ORTIZ, 1999, p.16-17)

[2] A macumba nasce da cabula, um culto que funde práticas africanas da etnia banto, com o Espiritismo; este culto tinha a incorporação de um espírito chamado de *tata* e se realizava em sessões secretas chamadas de mesa, em lugares abertos da natureza. O chefe de cada mesa se chamava *embanda* e era secundado pelo *cambone*. Na transposição para a macumba, o embanda ou *umbanda de cabula*, se torna o sacerdote do culto, ainda assistido pelo cambone, e as sessões passam para o interior de um recinto. (ORTIZ, 1999, p.37-38)

> mais do que uma síntese desses elementos históricos, é ao mesmo tempo, um produto simbólico, mediatizado pelos "intelectuais umbandistas" em um determinado momento histórico da sociedade brasileira. (OLIVEIRA, 2012, p.43)

Todavia, segundo SILVA (1994), esse incentivo por parte do poder estabelecido, somente aconteceu após anos de repressão contra o desenvolvimento dos cultos afro-brasileiros. A Umbanda somente passou a ser aceita após a reinterpretação de sua liturgia e ritual, segundo os valores vigentes na época que enfatizavam a mestiçagem de sua população como uma característica abertura para a diversidade e tolerância. Afasta-se assim, das influências e denominações regionais diversas, aproximando-se de uma identidade religiosa nacional[3].

Dentro dessa perspectiva, o processo de legitimação da Umbanda empreendido pelos intelectuais da religião (sacerdotes/pais de santos) visava segundo OLIVEIRA (2012) citando ORTIZ, dentre outros pontos: negociar o fim da repressão policial, foco principal da Federação Espírita de Umbanda criada em 1939. Mais tarde, com a realização do 1º Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda no Rio de Janeiro de 19 a 26 de outubro de 1941, buscou internamente unificar o culto, assim como externamente, fornecer embasamento científico e religioso para desmistificar os rituais mágicos presentes na religião. Seriam apresentadas nesse congresso pesquisas histórico-antropológicas, relacionando as origens da religião às tradições de civilizações antigas, buscado embasamento científico para a religião.

> As comunicações apresentadas durante o congresso, por sua vez, têm que ser contextualizada com a conjuntura política da época. A grande dificuldade para que a religião se legitimasse era o fato de a Umbanda possuir um passado afro-indígena no seio de uma sociedade predominantemente católica. Compreende-se, portanto, o esforço dos umbandistas em disseminar uma série de teorias que os afastassem das teias do candomblé e da macumba. (OLIVEIRA, 2012, p. 44)

[3] QUADRO 1 – INFLUÊNCIAS E DENOMINAÇÕES DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.

Dessa forma, o caminho de regulamentação social da Umbanda passa primeiramente, por uma perspectiva considerada evolucionista da religião. Ela se distancia dos elementos africanos e indígenas e se aproxima da concepção filosófica do Espiritismo, reconhecida e aceita naquela época pelos setores da classe média brasileira. ORTIZ (1999) se refere a essa aproximação ou distanciamento dos valores brancos (Espiritismo) como um movimento mais ou menos ocidentalizado[4]. Quanto mais ocidentalizado menor a influência afro-brasileira e maior aproximação da doutrina espírita. Nesse caminho são evidenciadas as diferenças entre a Umbanda e o Candomblé[5].

O afastamento da influência do elemento índio e negro da religião, segundo SILVA (1994), se por um lado, "embranquecia" os valores considerados primitivos da religião, em contra partida, "empretecia" os valores brancos e europeus do Espiritismo.

> Ao identificarem-se com os cultos afros, os umbandistas (a maioria de classe média) propunham uma religião brasileira nascida aqui. Essa religião refletia os anseios de reconhecimento dos segmentos marginalizados (negros, índios, prostitutas, estivadores – pobres em geral) e as possibilidades de acomodação desses anseios numa sociedade urbana e industrial, marcada por divisões (de classe, trabalho, sexual, etc.), discriminações e desigualdades, e onde os valores da cultura dominante branca continuavam a ser os mais influentes. (SILVA, 1994, p.114)

SILVA (1994) ainda destaca que a organização burocrática dos terreiros de Umbanda foi um dos primeiros sinais desse anseio de reconhecimento social. Caminhando nessa direção a Umbanda substitui os antigos agrupamentos étnicos da família mítica de santo dos cultos afro-brasileiros, pela subordinação social através de associações civis formadas por uma sociedade de médiuns e

---

[4] ORTIZ (1999, p.97-98) classifica a Umbanda segundo ás diferentes posições que sua prática religiosa pode ocupar na sociedade brasileira segundo a gradiente observada entre dois polos: o mais ocidentalizado e o menos ocidentalizado. No polo menos ocidentalizado existe uma aproximação das práticas afro-brasileiras, enquanto no mais ocidentalizado há uma tendência ao distanciamento destas. Essa aproximação ou distanciamento tem como referencia os valores da sociedade brasileira; o primeiro é mais integrado à ideologia dominante, enquanto o segundo, menos integrado. O polo que se aproxima dos valores dominantes corresponde às classes médias da sociedade, o polo que se distancia desses valores considerados legítimos da sociedade global, se refere às classes mais populares.

[5] QUADRO 2 – DIFERENÇAS RITUAIS ENTRE O CANDOMBLÉ E A UMBANDA.

simpatizantes. Os cartórios tomam o lugar das famílias e os terreiros passam a funcionar segundo estatutos, com cargos e funções definidas. É a partir desse momento histórico que a religião passa a ter suas próprias instituições representativas na sociedade. Sua primeira federação criada no ano de 1939, no Rio de Janeiro, por Zélio de Moraes e outros líderes, a União Espírita da Umbanda do Brasil. Foi essa federação que promoveu o 1º Congresso de Umbanda.

As tensões internas desencadeadas por diferentes tendências doutrinárias vieram à tona durante o 2º Congresso de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro em 1961. De acordo com SILVA (1994), contrários ao afastamento da Umbanda de suas origens africanas, alguns setores provenientes das classes mais populares, buscavam recuperar os valores africanos da religião, o que foi fortemente combatido pelos setores da então considerada "umbanda branca", mais voltada ao Espiritismo[6].

É na década de sessenta que a religião umbandista apresenta seu maior crescimento. Faz valer o poder eleitoral que lhe concedia um grande número de adeptos e se aproxima do regime militar, ampliando sua organização e legitimidade. Aproveita-se para isso, das diferenças existentes entre setores radicais da Igreja Católica e o Governo. Assim, na década seguinte, quando da realização do 3º Congresso de Umbanda em 1973, a religião já apresentava maior expressividade, contando com organização de diferentes instituições de divulgação e assistência social, articuladas em torno de seus princípios espíritas.

Outro fator de grande importância para a caracterização da Umbanda foi, segundo ORTIZ (1999), a necessidade de adequação entre a lógica urbana-industrial de classes, característica da década de 30, com o pensamento mágico-religioso dos rituais agrários afro-indígenas; com essa finalidade, a explicação do universo umbandista teve que se apropriar de valores dominantes do contexto social maior com o intuito de comprovar uma herança de tradição milenar, fundamentar uma doutrina filosófica de conduta ética e moral de seus adeptos, e embasar as práticas mágico-litúrgicas em parâmetros científicos. Dessa forma, a existência de um grupo de intelectuais umbandistas foi fundamental para a sistematização de um modelo religioso que pudesse ser aceito e normatizado pela sociedade brasileira.

A história da Umbanda pode ser dividida então em dois momentos: o primeiro marcado pelo final do século XIX e início do século XX, em que existiam inúmeras

[6] ORTIZ (1999) trata desse movimento da Umbanda de afastamento e aproximação de valores africanos através dos termos de "embranquecimento" e "empretecimento" respectivamente.

casas de cultos com práticas miscigenadas de diferentes etnias africanas, indígenas e cultos pagãos europeus, desordenadas e marginalizadas; e, um segundo momento a partir de 1930, quando a religião começa a ganhar uma identidade e legitimação social através da ação de um grupo de pensadores umbandistas preocupados com a codificação e unificação de seus preceitos para formar uma religião genuinamente brasileira.

2.2 A ESTRATIFICAÇÃO DO UNIVERSO RELIGIOSO UMBANDISTA E A REPRESENTAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA.

Segundo MONTERO (1985) a assimilação das mudanças sociais brasileiras pelo universo religioso umbandista retrata as modificações na estrutura social brasileira por um lado, e ao mesmo tempo, abre a possibilidade para a observação dos movimentos contrários aos valores hegemônicos estabelecidos, na busca de neutralização ou inversão desses valores para a inclusão social dos grupos minoritários.

Podem ser destacados dois pontos fundamentais desse duplo movimento no cosmos religioso umbandista: as entidades são organizadas hierarquicamente e consideradas segundo sua diferenciação tipológica; elas não se equivalem em força e desenvolvimento espiritual; a classificação categorias de espíritos formadas pelos espíritos de luz (Caboclos, Preto-Velhos e Crianças) das trevas[7], com diferentes competências para cada um desses.

Nesse universo religioso estratificado abre-se a possibilidade para a análise dos personagens míticos em todos seus aspectos contraditórios, trazendo à tona o contexto social, histórico e cultural em que foram traduzidos, organizados e incorporados nesse âmbito.

> Tomando-se o conjunto das divindades umbandistas em sua estruturação mais formal – sua organização cósmica em linhas, falanges e legiões – podemos perceber que o ponto de vista estritamente quantitativo o espírito

[7] Em princípio existem quatro gêneros de espíritos que compõem o panteão umbandista; podemos agrupá-los em duas categorias: a) espíritos de luz: caboclos, pretos-velhos e crianças – eles formam o que certos umbandistas chamam de “triângulo da umbanda”, b) espíritos das trevas – os exus. Esta divisão corresponde à concepção cristã que estabelece uma dicotomia entre o bem e o mal; enquanto os espíritos de luz trabalham unicamente para o bem, os exus, em sua ambivalência, podem realizar tanto o bem quanto o mal, mas representam sobretudo a dimensão das trevas. (ORTIZ, 1999, p.71)

> de caboclo é o mais importante. Isto porque, das sete linhas que compõem a cosmologia religiosa (*Oxalá*, *Yemanjá*, *Xangô*, *Oxossi*, *Ogum*, *Preto-Velhos* e Yori) cinco são destinadas ao trabalho dos caboclos, enquanto que as restantes dividem-se entre os espíritos dos pretos-velhos e os das crianças. (Montero, 1985, p. 181)

Para a autora fica evidente uma maior valorização do elemento indígena idealizado em detrimento do elemento negro, o que refletiria a clara tendência da sociedade da época em não querer qualquer identificação com características africanas. Mas adiante, a autora evidencia essa observação discorrendo sobre o tema da perda do caráter divino dos orixás africanos no modelo hierárquico da cosmologia umbandista:

> [...] os orixás africanos (com exceção de exu) ocupam na hierarquia espiritual os lugares de "mais alto desenvolvimento". No entanto essa hiperespiritualização dos orixás concorre, na verdade, para afastá-los do seu convívio com os homens. Dado o grau de perfeição por eles alcançado, essas divindades escapam à "Lei do Retorno" e das reencarnações sucessivas que preside a necessidade de incorporação dos fies durante as sessões religiosas. Com efeito, os deuses na Umbanda não tomam mais, como no candomblé, a cabeça de suas filhas, nem falam mais através de suas bocas. Assim, ao perderem a possibilidade de comungarem com os homens, vão cada vez mais se distanciando do mundo e se transformando pouco a pouco em forças anônimas e sem história, "vibrações" nominais que apenas persistem enquanto substrato da memória negra, em nome da qual se realiza o trabalho espiritual dos caboclos. É interessante observar ainda que as divindades africanas emprestam seu nome às linhas que trabalham o exército dos caboclos, mas não à linha em que trabalham os pretos, como se os índios, pela cor de sua pele, pela sua "recusa" da escravidão, estivessem mais bem colocados do que os negros para trabalhar em linhas mais espiritualizadas. Essa estranha contradição ilustra, a nosso ver, a tendência subjacente ao pensamento umbandista em isolar esses elementos culturais negros, dissociando-os de sua origem africana para que possam ser mais bem "digeridos" pela nova religião. (Montero, 1985. p. 184)

Esse distanciamento dos orixás da incorporação mediúnica dos praticantes umbandistas caracteriza, segundo ORTIZ (1999, p.70), o desaparecimento do transe

regulamentado pela tradição africana, em favor da incorporação das diferentes categorias de espíritos da Umbanda. Para esse autor, “a repetição dos mitos, aventuras e desventuras dos deuses, desaparecem completamente”. No entanto, ao ser considerado o contexto simbólico dos motivos míticos presentes no panteão umbandistas, pode-se perceber que seus significados persistem sob uma nova “roupagem cultural”; como o próprio autor expõe mais adiante no mesmo parágrafo: “Ogum, o deus da guerra, Oxóssi, deus da caça, cedem seus lugares aos caboclos Rompe-Mato e Arranca-Toco”. Assim a expressão mítica religiosa muda sua forma, deixa de ser expressão cultural africana e passa tornar-se brasileira, mas continua a expressar seu aspecto simbólico original. Pode-se bem perceber essa reinterpretação mítica através do transe mediúnico umbandista.[8]

Outro fator importante a ser observado na reinterpretação da cosmologia umbandista é a dualidade masculino/feminino de seus mitos. Para MONTERO (1985), essa dualidade aparece no panteão religioso geralmente apresentando as divindades femininas em um lugar subalterno em relação aos seus correlatos masculinos, sejam estas entidades Caboclas, Pretas-Velhas ou Pombagiras (Exus femininos). Isso caracterizaria também os valores pertinentes à sociedade brasileira da época em que a Umbanda foi organizada.

A despeito de esses fatos deixarem transparecer a constituição contraditória de uma organização social marcada pela hierarquização e dominação de classes, gênero e cor; a expressão religiosa umbandista, ao reelaborar seus elementos mitológicos em relação aos valores da sociedade brasileira, produz uma ressignificação dessa ordenação a partir da possibilidade de reconstrução subjetiva do texto mítico por parte do adepto. Essa reconstrução do motivo mítico parte dos conteúdos psicológicos pertinentes ao praticante, possibilitando assim, uma inversão dos valores socialmente aceitos a partir da integração de conteúdos inconscientes[9] à

---

[8] Os caboclos são espíritos de nossos antepassados índios que passaram depois da morte a militar na religião umbandista. Eles representam a “energia e a vitalidade”; podem-se encontrar facilmente estas características de arrojo no mimetismo do transe. A chagada de um caboclo vem sempre acompanhada de um grito forte que denota a energia e a força desta entidade espiritual: eles são espíritos indóceis rebeldes (traços do selvagem?) que batem fortemente os punhos cerrados contra o peito à guisa de saudação. [...] Os médiuns em transe encarnam assim a altivez e passeiam, cabeça erguida, numa atitude de orgulho e arrogância. [...] (ORTIZ, 1999, p.71)

[9] Será observado nessa dissertação o conceito de consciente e inconsciente segundo JUNG (1976). A consciência é segundo esse autor, uma função ou atividade que mantém a relação entre os conteúdos psíquicos e um ponto focal formado por um “complexo de representações” chamado de “eu” ou “ego”. Todo conteúdo que tiver referência a esse ponto será consciente; aquele que não for percebido em relação ao mesmo, será inconsciente.

sua personalidade. A reconstrução particular do tema mítico produziria uma reação paradoxal aos valores opressivos represados na psique, aliviando as tensões internas desencadeadas pelos mesmos.

> [...] Tudo se passa como se as simbologias religiosas "nomeassem" e ordenassem as zonas de tensão, representando-as nas figuras das entidades e em seus atributos, e os fiéis imprimissem a esse universo, através de suas manipulações individuais orientadas pelas suas histórias privadas, uma dinâmica sempre renovada. (MONTERO, p. 230)

Na observação da expressão simbólica umbandista apresentada através de seu panteão religioso destacam-se as tensões e os conflitos sociais (étnicos, de classe, de gêneros, econômicos e religiosos) existentes no contexto histórico brasileiro desde sua origem. Na sua construção simbólica se encontram aspectos elaborados racionalmente segundo a lógica da época pelos pensadores umbandistas, além de conteúdos inconscientes que, embora camuflados pela camada cultural, transparecem em sua simbologia mítica. Essas tensões entre uma construção conscientemente orientada, e os aspectos simbólicos controversos, e muitas vezes inconscientes do panteão umbandista, é uma característica dessa religião que se faz notar desde seu passado oculto da macumba até a discordância atual sobre o significado e origem de seu nome.

2.3 CONCEITOS E CULTOS POPULARES DE ORIGEM.

A origem do vocábulo "umbanda" ainda é fonte de muita controvérsia no meio religioso, para alguns estudiosos da religião como PINTO (1973), é um termo de origem africana, que significa mágico, curandeiro, chefe de terreiro. Conforme abordado anteriormente, esse vocábulo também poderia ter derivado do nome embanda, como era chamado o sacerdote da cabula.

LINARES et al (2012, p.52), apresenta um conceito defendido no Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941, no Rio de Janeiro, que remete a etimologia oriunda do Sânscrito Aumbandan (AUM: Divindade Suprema; BAN: Conjunto ou Sistema; DAN: Regra, significando "o limite

do ilimitado". Em síntese o autor considera a Umbanda como "uma religião mediúnica, ritmada, ritualizada, de origem euro-afrobrasileira".

Apesar de se conceito controverso, a incorporação mediúnica de espíritos é uma característica comum nas diferentes vertentes da religião. Segundo OLIVEIRA (2012), a manifestação de espíritos de negros e de índios, característicos da Umbanda, já acontecia, desde meados do século XVIII, em rituais da macumba carioca, embora ainda não apresentasse uma forma doutrinária consistente; era apenas de uma miscelânea de diferentes elementos rituais e crendices populares.

BASTIDE (1974) por sua vez, expõe que o sincretismo apresentado nas religiões indígenas e africanas no Brasil fundiam elementos próprios de uma ou de outra estrutura religiosa indistintamente. O autor cita o exemplo do culto chamado de *catimbó*[10] ou *cachimbo* de origem indígena do nordeste brasileiro que no processo sincrético, mantem sua característica ritual própria (utilização de substância tóxica para provocar o transe mediúnico no sacerdote e não utilizar danças ou instrumentos membranófanos), mas assimila o culto ao ancestral africano em sua liturgia. A prática religiosa aborígene associada com o culto dos mortos africanos, nesse caso, ocorre sem mudança na estrutura ritual original. Por outro lado, o culto do *candomblé de caboclos* de origem negra, mantem sua estrutura africana e incorpora os espíritos aborígenes, produzindo um sincretismo intermediário próprio da Amazônia, chamado de pajelança[11]. A pajelança por sua vez, ao receber a influência do culto aos deuses africanos (Vodus daomenos ou Orixás iorubas) transforma-se numa "nova *pajelança"* que tem a estrutura de ritual modificada em duas linhas: na linha africana formada pelos deuses e ancestrais dos negros e na linha de caboclos composta pelos espíritos aborígenes. Essa nova forma representava muito mais poder para suas entidades e maior capacidade de atração de fieis. As duas vertentes, no entanto, coexistem no culto, mas não se fundem, mantendo cada qual sua particularidade. Esses foram alguns dos movimentos que permitiram a maleabilidade na organização litúrgica e estrutura ritual, para o surgimento da Umbanda.

---

[10] Termo, segundo PINTO (1973), utilizado no nordeste para designar o terreiro onde baixam os espíritos dos caboclos protetores.

[11] De acordo com PINTO (1973) esse termo se refere ao conjunto de cerimônias orientadas pelos pajés. Na Umbanda a pajelança se refere uma sessão onde predominam os espíritos de índios com o objetivo de ajudar alguém.

> É difícil traçar uma linha de demarcação clara entre o *candomblé de caboclo, a macumba* do Rio de Janeiro e o *espiritismo de Umbanda,* que atualmente floresce por quase todo o Brasil. O que separa essas diferentes manifestações religiosas, poderíamos dizer, são os campos mais ou menos vastos ou os processos mais ou menos impulsionados do sincretismo. Mas grosso modo, diríamos que no primeiro caso, existem separação e autonomia das cerimônias, africana e índia, enquanto que nos dois outros elas se misturam, embora que de maneiras diferentes. (BASTIDE, 1974, p. 82-83)

O sincretismo entre os cultos africanos e ameríndios, no entanto, não foi a única vertente que abasteceu a Umbanda, de acordo com LINARES et al. (2012), a Umbanda, inicialmente, derivou especificamente do Espiritismo e do culto aos santos católicos; o elemento negro e indígena só se apresentava até então, na ritualística religiosa através das entidades incorporadas nos médiuns brancos oriundos do Espiritismo. Somente após o evento da incorporação da entidade Preto-Velho, "Pai Antônio", no senhor Zélio de Moraes[12], é que se considerada como o início da presença da espiritualidade negra na religião. Já a presença física efetiva do elemento negro veio a acontecer posteriormente, o que ocorreu juntamente com a introdução de alterações no ritual e do sincretismo entre os santos católicos e os orixás africanos.

Nota-se, todavia que essa visão não é absoluta para os pensadores umbandistas, pois a incorporação de "almas desencarnadas" já vinha acontecendo há algum tempo nos cultos aborígenes e posteriormente nos cultos afro-brasileiros. Assim, a Umbanda surge como produto de um conjunto de elementos religiosos diversos, herda dos grupos que lhe deram origem representações próprias de cada seguimento na sociedade brasileira, tanto a nível consciente de sua estruturação simbólica normativa, quanto a nível inconsciente que permaneceram nas representações míticas de uma simbologia que se manteve a despeito das transformações e adequações culturais. Mitos antigos de diferentes origens étnicas passaram por uma reinterpretação cultural para serem incorporados ao universo religioso da nova religião.

---

[12] Conforme será apresentado no próximo seguimento, a primeira Entidade a se manifestar no médium Zélio de Moraes foi o Caboclo "Sete Encruzilhadas". No entanto segundo LINARES et al (2012, p.59) foi somente com a incorporação da Entidade Preto-Velho chamado de "Pai Antônio" é que iniciou efetivamente o culto da Umbanda.

2.4 O MARCO HISTÓRICO E A TRANSFORMAÇÃO SIMBÓLICA DA UMBANDA.

O marco histórico da Umbanda como religião ocorreu no ano de 1908 através da "anunciação[13]" feita pela entidade denominada de Caboclo Sete Encruzilhadas recebido pelo médium[14] Zélio Ferdinando de Moraes, que funda em 1920 na cidade de Niterói, seu Centro Espírita. Embora esse ano seja considerado por muitos estudiosos como o início da religião, alguns autores como ORTIZ (1999), relatam que outros locais de culto com os mesmos princípios, surgiram paralelamente a esse fato em diferentes cidades brasileiras, como por exemplo, Porto Alegre e Rio de Janeiro.

Segundo LINARES et al. (2012), o mito fundador da religião umbandista começou com a história de Zélio de Moraes, um jovem de dezessete anos, filho da classe média carioca e pretendente a Escola Naval, que começou a apresentar estranhos comportamentos: por vezes assumia a postura de um ancião, falava coisas desconexas como se fosse outra pessoa. Em outros casos, seu corpo demostrava a agilidade de um felino, demonstrando grande conhecimento sobre os segredos da natureza. Após passar por psiquiatras e padres sem encontrar solução nem na medicina ou no catolicismo para o "distúrbio" de seu filho, os pais de Zélio o levaram à Federação Kardecista de Niterói, em 15 de novembro de 1908. Neste local, por intermédio de um médium vidente (capaz de ver os espíritos), foi possível dialogar com a "manifestação" apresentada pelo rapaz. Depois de se identificar como "apenas um caboclo brasileiro" (Caboclo Sete Encruzilhadas) e a responder várias interpelações, a entidade anunciou o nascimento de uma nova religião espírita aberta à manifestação de "espíritos", independentemente de qual tenha sido sua condição quando em vida; que, diferentemente do Espiritismo, nem todos os espíritos viriam para ensinar, alguns viriam para aprender.

[13] Anunciação nessa dissertação se refere exclusivamente ao ato de anunciar, fazer saber, não tendo nenhuma conotação de mensagem religiosa profética.

[14] Segundo PINTO (1973) médium é a pessoa que tem o privilégio de atuar como um intermediário entre o mundo dos espíritos e dos seres encarnados. A missão do médium da Umbanda é muito delicada e exige capacidade de sacrifício, espírito de caridade, bom comportamento e vida pura.

Podem-se observar nos símbolos presentes no mito formador da Umbanda[15] alguns aspectos importantes a serem considerados. Primeiro verifica-se que o jovem médium Zélio pertence à classe média carioca, não é de descendência negra nem indígena, conforme sua boa formação acadêmica sugere para os valores da época. Em busca de solução para seu problema passa por psiquiatras, profissionais representantes da ciência, por padres, referências da religião oficial, e, até mesmo, pelo Centro Espírita, símbolo da maior novidade trazida da França para fenômenos espirituais. Somente encontra acolhimento para seu problema com o nascimento de uma nova religião espírita aberta à diversidade espiritual e material. Nesse mito fundador estão presentes, embora recente em comparação aos mitos de culturas mais antigas, mostra a características comuns. A saga de um herói marcado pelo destino, em busca de Redenção. Ele passa pelos vários representantes da sociedade da época sem encontrar aceitação ou amparo. Somente no final de sua jornada é que encontra seu tesouro, o reconhecimento de sua mediunidade e a possibilidade de acolhimento para si, e para muitos através de uma nova religião anunciada por uma Entidade brasileira e aberta a diversidade. O mito fundador da Umbanda retrata através de uma leitura simbólica, além do surgimento de uma nova ordem religiosa, a transformação da consciência coletiva brasileira, e da própria sociedade, ocasionada pela integração dos conteúdos psíquicos antes reclusos no seu inconsciente cultural, abrindo-se para a perspectiva da diversidade étnica e cultural como sentido de brasilidade. O inconsciente cultural representado por uma Entidade Superior, na figura de um “Caboclo Brasileiro”, incorporado em um médium branco de boa condição social, faz o anuncio da nova religião e desse novo caráter do povo brasileiro que emerge do inconsciente cultural brasileiro.

[15] Segundo STEIN (2006, p.79-80) o símbolo reveste-se de grande importância na teoria junguiana por causa de sua capacidade de transformar a energia natural em formas culturais e espirituais. Um símbolo não é um signo nessa teoria. Os signos podem ser lidos e interpretados sem perda de seu significado. Já o signo é o melhor enunciado ou expressão possível para algo que é ou essencialmente incognoscível ou ainda não cognoscível, dado o presente estado de consciência. As interpretações de símbolos são tentativas para traduzir o significado deste para um vocabulário e um conjunto de termos mais compreensíveis, mas o símbolo permanece como a melhor expressão presente do significado que ele comunica. Os símbolos franqueiam o caminho de acesso ao mistério. Também combinam elementos de espírito (psique) e instintividade, de imagem e pulsão. Por essa razão, as descrições de estados espirituais exaltados e de experiências místicas referem-se frequentemente a satisfações físicas e instintivas, como alimentação e sexualidade. Os místicos falam sobre êxtase da união com Deus como uma experiência orgástica. A experiência do símbolo une corpo e alma (mente) num poderoso e conveniente sentimento de integralidade.

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

Essa camada cultural inconsciente a Umbanda herda do sincretismo da macumba. Sendo originária dos elementos mais discriminados da sociedade brasileira, traz em seu simbolismo as tensões psíquicas provenientes da vivencia desses grupos. Nessa mesma perspectiva então, se pode considerar que os conteúdos penosos reprimidos no inconsciente dos grupos de negros, aborígenes e mestiços, retornam ao meio externo na forma de simbolismo religioso comum, para compensar as repressões sociais e aliviar as tensões provenientes. Esse sentimento é então acolhido pela sociedade maior através na normatização religiosa, integrando a diversidade no seu caráter de identidade nacional, possibilitando a formação de novos padrões e atitudes sociais mais equânimes e, consequentemente, aliviando as tensões sociais.

Esses símbolos[16] que, no caso da Umbanda passaram pela transformação racional e originaram a religião, são numa leitura junguiana, provenientes da função inconsciente[17] da psique, onde se encontram todos os conteúdos que no passado foram excluídos da consciência. Nessa perspectiva, os anos de restrição dos impulsos instintivos[18] de negros, aborígenes e mestiços ganham com o advento da

[16] Segundo JUNG (1987) os símbolos originários do inconsciente seriam os símbolos naturais que difeririam dos símbolos culturais que já passaram pela elaboração da consciência e representam imagens socialmente aceitas.

[17] JUNG (1993) postula que é função do inconsciente criar símbolos como forma compensatória à consciência. As emoções, pensamentos, desejos e tendências que poderiam interferir na vida racional passam para o inconsciente. No inconsciente aos poucos vão se aglomerando, formando complexos cada vez maiores e passam a influenciar a consciência na forma simbólica.

[18] Especificamente sobre a instintividade humana, JUNG (1991) considera que ocorre uma modificação do instinto extrapsíquico (biológico) quando o indivíduo interage com uma situação de forma particular, visando o ajustamento das demandas individuais às exigências do meio. Em decorrência disto, haveria uma diferenciação no instinto original, que se transformaria de um processo biológico para um fenômeno psíquico, possibilitando assim, sua assimilação por uma complexa estrutura mental de representações, através de processo chamado de psiquização. A psiquização é a transformação do fator instintivo em conteúdos simbólicos.

nova religião, a possibilidade de simbolização. A energia psíquica[19] represada no meio intrapsíquico é então liberada para retornar regressivamente ao meio exterior na forma da expressão simbólica religiosa. Essa energia agora simbolizada passa então a ser modulada pela sociedade através da interação dinâmica entre as demandas desses grupos particulares e os novos interesses do grupo social maior.

2.5 OS SÍMBOLOS DA UMBANDA COMO EXPRESSÃO RELIGIOSA DO INCONSCIENTE CULTURAL BRASILEIRO.

Como abordado anteriormente, a religião de Umbanda apresenta influência simbólica de três raízes étnicas muito bem definidas na sua origem: a raiz negra africana, a aborígene sul-americana e a branca europeia. Sendo assim, a criação religiosa umbandista está profundamente vinculada à constituição da própria identidade brasileira, apresentando em sua simbologia religiosa todo o sentido antitético que marcou essa construção.

Nessa perspectiva, QUEIROZ (1988) relata em seu artigo *Identidade nacional, expressões culturais: a criação religiosa do Brasil*, que inicialmente a sociedade brasileira, predominantemente católica, considerava como primitivo todo o culto originado da miscigenação étnica brasileira. Segundo essa autora, até o final do século XIX, embora os intelectuais da época reconhecessem que o caráter brasileiro fosse produto da mistura de diferentes elementos culturais, consideravam essa combinação como incoerente e um obstáculo para o desenvolvimento do país. Acreditava-se que a homogeneidade cultural deveria ser base da identidade nacional. Era possível então traçar a partir desse pensamento, de maneira muito clara, o mapa dos cultos religiosos existentes pelo país.

> A Amazônia tornara-se a sede das interpenetrações entre os cultos aborígenes e catolicismo. Pelo litoral afora nas áreas de grandes fazendas de cana e, sobretudo, nos centros urbanos, assim como nas zonas de exploração mineira do Sudeste, os cultos afro-brasileiros marcavam sua presença. Finalmente, no Nordeste seco e nos longínquos Gerais com seus cerrados, bem no interior do país, e ainda nas regiões montanhosas do Sul, por toda a parte onde dominasse a agricultura de subsistência ou pecuária

[19] JUNG (2002) concebe a psique como um sistema energético que se autorregula e sempre busca o equilíbrio entre conteúdos opostos.

> extensiva, reinava o catolicismo dito "popular", originário da velha estirpe portuguesa. As paróquias dos bairros ricos e os conventos, nas cidades maiores, eram a sede do catolicismo oficial. (QUEIROZ, 1988, p. 62-63)

Ressalta-se ainda, que o catolicismo rústico ou popular trazia da Europa muitos símbolos pagãos da idade média que foram reinterpretados segundo os costumes brasileiros da época. QUEIROZ (1988, p. 63) ainda expõe que o encontro das diferentes etnias produziu "uma verdadeira criação religiosa espontânea – a dos cultos sincréticos [...] onde as ideias abstratas e o cálculo das consequências não tem absolutamente lugar". De acordo com a autora, embora a situação de dominação e subordinação determinasse o valor social do símbolo adquirido pelos cultos, o que representava realmente para os grupos dominados era a preservação de sua cultura do perigo de dissolução. Os símbolos religiosos ganhavam também, a conotação de símbolos de identidade, assegurando a existência e representatividade de parte da sociedade brasileira. Institucionalizava-se uma nova hierarquia religiosa, que, para QUEIROZ (1988, p.65), "criava novos santos", homens e mulheres que traziam em suas vidas sinais (vicissitudes, austeridade, milagres ou penitências) de serem "eleitos do Senhor". Estes, "aglomeravam" em torno uma história pessoal "todo um conjunto de crenças e lendas, proveniente muitas vezes da longínqua Idade Média europeia". É interessante nesse aspecto, fazer um paralelo com a teoria dos complexos junguiana. Segundo STEIN (2006, p.40-59), os complexos possuem o potencial energético para aglomerar em torno de um núcleo, uma grande quantidade de conteúdo inconsciente (arquetípico). Estes podem em certas circunstâncias, apossar-se do ego. Essa espécie de possessão do ego pelos complexos inconscientes[20] é, em uma leitura da psicologia dos arquétipos, o fator tanto capaz de criar santos quanto demônios.

[20] [...] Quando o ego é possuído desse modo, acaba assimilado pelo complexo e aos propósitos do complexo, e o resultado é aquilo a que chamamos *acting out*. As pessoas que convertem em ação impulsos reprimidos (*acting out* significa precisamente "passagem ao ato") não se percebem, com frequência, de que é isso o que está acontecendo. Elas estão simplesmente *in the mood,* quer dizer, com vontade de fazer, de concretizar através do comportamento algo que lhes parece congruente com o ego. Mas essa é a natureza da possessão: o ego é ludibriado ao ser induzido a pensar que esta dando livre expressão a si mesmo [...]. O que vemos na possessão é que as características da personalidade que não fazem usualmente parte do caráter e estilo do ego tornam-se ostensivamente manifestas. Essas características desconhecidas foram-se acumulando no inconsciente durante certo período de tempo e, de súbito, o ego é superado por esse oposto interior. Agora a pessoa está possuída pelo demônio, pragueja e amaldiçoa coisas que a consciência tivera até então na conta de sagradas. (STEIN, 2006, p.58)

Os novos santos então, surgiam de uma “criação espontânea”, ou sem causa aparente, não tinham uma orientação da consciência, eram então, uma produção do inconsciente. Sobre os conteúdos inconscientes, JUNG (1976) os divide em três grupos conforme o enfoque da consciência: um grupo de conteúdos subliminares, que se encontram esquecidos temporariamente e podem se tornar conscientes de acordo com a vontade, este teria apenas uma relação com a atenção concentrada; outro, composto de conteúdos penosos, e por isso, reprimidos intencionalmente, o inconsciente pessoal; e um último grupo de conteúdos que nunca poderiam vir à consciência em sua plenitude, o inconsciente coletivo. Nessa perspectiva, todo complexo tem um núcleo arquetípico, do terceiro grupo; estes conteúdos do inconsciente coletivo é que possuem a força de atração para aglomerar em torno de si os conteúdos do inconsciente pessoal do segundo grupo.

Na transformação simbólica dos mitos da Umbanda, então, os conteúdos do inconsciente pessoal, ocasionados pelas experiências traumáticas que impediam a afirmação da personalidade de aborígenes, negros e mestiços são condensadas pela experiência comum em imagens culturais coletivas representativas dos grupos estigmatizados. Essa imagem retorna à consciência na forma de complexos[21], para serem projetados na produção simbólica umbandista. Surgem as Entidades representativas dos sábios Preto-Velhos, dos destemidos Caboclos e dos Exus malandros, dentre outras.

> [...] As atitudes morais efêmeras em nossa sociedade impossibilitam a afirmação completa dessa totalidade em muitas situações. Temos que negar os nossos verdadeiros sentimentos e abster-nos de exprimi-los para nos entendermos ou, ocasionalmente até sobreviver. Realizar tais ajustes sociais a bem da adaptação cria uma máscara social, uma “persona”, que exclui partes essenciais de nós próprios. De modo geral, as pessoas preferem ser incluídas em grupos sociais, e aquelas que expressam suas ideias e opiniões com total franqueza ou não se submetem aos padrões do grupo tendem a ser marginalizadas ou condenadas ao ostracismo. Esse dilema social coloca a pessoa no que Jung chama de conflito moral. A natureza humana rebela-se contra as restrições da sociedade e da cultura,

[21] Complexo é um conteúdo autônomo do inconsciente pessoal cuja expressão sensível é usualmente formada através de lesão ou trauma psíquico. (STEIN, 2006, p. 205)

> se estas inibem com excessiva severidade o impulso inato para a totalidade, e isto é uma fonte adicional de complexos. (STEIN, 2006, p.56-57).

Assim, transpondo essa ideia para a construção simbólica da Umbanda, as experiências traumáticas historicamente compartilhadas por negros e aborígenes no Brasil, impediam a afirmação da totalidade de sua personalidade e, ao mesmo tempo, criavam padrões psicológicos de base social comum para o surgimento de complexos culturais coletivos. Esses complexos culturais inconscientes foram transformados então em expressão simbólica através de uma criação religiosa que, dava uma aparência cultural diferente para os antigos mitos. Estes mitos com sua nova "roupagem cultural", passam a compor o universo simbólico da Umbanda trazendo para sua coletividade a noção de identidade e pertencimento que buscavam. Vale salientar que essa roupagem cultural apenas reveste o conteúdo primordial do inconsciente coletivo.

Essa nova identidade social adquirida no contexto religioso segundo QUEIROZ (1988), refletia unicamente os grupos submissos, pois os grupos dominantes, embora até pudessem eventualmente aderir aos cultos afro-brasileiros, continuavam a ter o seu caráter realçado por um evidente domínio econômico e a uma suposta superioridade cultural da etnia branca de descendência europeia. Por outro lado, verifica-se que isso não acontecia a nível simbólico religioso, pois um sincretismo endógeno já havia fundido os temas míticos de negros, aborígenes e brancos em um tema comum.

O revestimento cultural por que passou a simbologia umbandista está relacionado, segundo a psicologia junguiana, com as experiências traumáticas de grupos de brasileiros estigmatizados com padrões psicológicos de base comum que foram aglomerados em complexos coletivos. Essa camada simbólica superficial originada no inconsciente cultural estava baseada nas vivências pessoais desses grupos, no contexto histórico vivido por eles. No entanto, a simbologia da Umbanda, apesar das transformações culturais sofridas, traz na sua essência, heranças mitológicas muito antigas, comuns a três etnias distintas. Pontua-se aqui, que, segundo a teoria junguiana, os complexos são aglutinados em volta de um núcleo primordial. Assim é necessário conhecer melhor o terceiro grupo do inconsciente junguiano, aquele composto por conteúdos que nunca poderão se tornar

conscientes; os símbolos universais ocultos pela camada cultural dos mitos da Umbanda.

2.6 A HERANÇA MÍTICA DOS SÍMBOLOS UNIVERSAIS DA UMBANDA.

Conforme foi descrito anteriormente, a simbologia dos diferentes grupos formadores da Umbanda, aborígenes e africanos, passou por uma profunda transformação consciente direcionada por intelectuais, mas que refletia também os conteúdos do inconsciente coletivo cultural. Enquanto a religião buscava racionalmente adequar-se as exigências e valores sociais da época e trazer uma noção de identidade para sociedade brasileira, deixava transparecer as tensões existentes das relações de dominação e subordinação dessa mesma sociedade.

Nessa busca de adequação e ajustamento social o movimento umbandista buscou também respaldo no catolicismo. O catolicismo popular, ou tradicional, com pouca interferência da Igreja, despertava um interesse mágico em índios e negros, pois se aproximava bastante de crenças pagãs, facilitando assim, o processo sincrético. Segundo AZZI (1978), essa variação do catolicismo predominou durante os três primeiros séculos de período colonial brasileiro e era fortemente marcada por um “hibridismo católico-pagão” de caráter mítico medieval trazido pelos portugueses.

> Embora o Brasil tenha sido descoberto no século XVI, na realidade esse espírito tridentino só será implantado efetivamente no período imperial, durante o século XIX. Durante os três primeiros séculos da história colonial a vida religiosa do Brasil está mais vinculada ao mundo medieval. Daí certa concepção mítica da religião, com ênfase nos milagres e nos prodígios, nas promessas e ex-votos. Em última análise, a salvação é atribuída especificamente à devoção dos santos e não tanto à prática sacramental, característica da mentalidade tridentina. (AZZI, 1978, p. 156)

A peculiaridade mítica da fé católica popular brasileira fincou profundas raízes na cultura do país e ainda persistem em várias de suas regiões. Foi graças a ela que o catolicismo popular pôde se aproximar dos cultos aborígenes e africanos, que também possuíam um forte caráter mítico, embora fossem culturalmente muito distintos.

Esse paralelismo que apresentado nos cultos afro-brasileiros e no catolicismo popular, remete ao pensamento junguiano sobre a existência de um conteúdo de natureza psíquica chamado de arquétipo[22]. Os arquétipos são os conteúdos do inconsciente coletivo, que aparecem como motivo mítico comum em diferentes religiosidades. Esse postulado será mais bem explicado posteriormente devido a sua importância para a compreensão dos aspectos psicológicos presentes nos mitos da Umbanda. No momento é necessário considerar que o arquétipo não se refere à subjetividade, aos conteúdos passíveis de se tornarem conscientes, suas raízes estão na base da condição humana, fincadas no inconsciente coletivo, ou no que Jung considera como sendo a psique objetiva. Assim, as transformações culturais realizadas pela psique subjetiva por que passam as expressões simbólicas no mito, como ocorreu na Umbanda, não afetam a natureza primordial do arquétipo. Na concepção junguiana é a psique objetiva que impulsiona a psique objetiva na produção cultural.

> Considerando, pois o fator anímico como autônomo, podemos concluir que há uma existência anímica, a qual escapa aos caprichos e manipulações da consciência. Logo, se o caráter de evanescência, superficialidade, matiz sombrio e até de futilidade se ligam a tudo que é anímico, isto é devido quase sempre à psique subjetiva, isto é, aos conteúdos da consciência, mas não à psique objetiva, ao inconsciente, que representa uma condição a priori da consciência e seus conteúdos. Do inconsciente emanam influências determinantes, as quais, independentemente da tradição, conferem semelhança a cada indivíduo singular, e até identidade de experiências, bem como da forma de representá-las imaginativamente. Uma das provas principais disto é o paralelismo quase universal dos motivos mitológicos, que denominei *arquétipos,* devido à sua natureza primordial. (JUNG, 2000, p.68)

Dessa forma, segundo o postulado de junguiano, os mitos que aparecem representados em toda história da humanidade, mesmo quando transformados em formas conscientes (símbolos culturais) pela psique subjetiva, conteriam um fator comum arquetípico, emanado das profundezas do inconsciente coletivo (psique objetiva). As formas religiosas com seus símbolos já historicamente elaborados e universalizados pelo julgamento e avaliação racionais, difeririam do arquétipo

[22] Arquétipo é um padrão potencial inato de imaginação, pensamento ou comportamento que pode ser encontrado entre seres humanos em todos os tempos e lugares. (STEIN, 2006, p.205)

primordial, que tem na sua manifestação imediata, um caráter muito mais individual, incompreensível (irracional) e ingênuo do que aquele que é expresso através mito. Nesse enfoque o mito é a expressão simbólica do arquétipo.

O mitólogo CAMPBELL (1997) considera que a perda cultural da essência do mito devido às reduções sistematizadora imposta pela elaboração teológica leva a intolerância e ao radicalismo religioso. Fato este, que no caso da Umbanda, parece ter sido motivo de muito empenho de seus intelectuais para o equacionado das diferenças existentes em uma construção simbólica aberta à diversidade. No entanto verifica-se que o antagonismo interno continua a existir.

> A mitologia é nesses casos mal interpretada como história ou ciência pura e simples, símbolos são transformados em fatos, as metáforas em dogmas, e surge às brigas das seitas, cada uma delas confundindo erroneamente seus próprios sinais simbólicos como a realidade final – o veículo local com seu teor eterno, inexprimível. (CAMPBELL, 1997, p.93-94)

Nesse caso, o teor eterno e inexprimível destacado pelo historiador das religiões, tem o mesmo sentido do postulado de arquétipo junguiano. Com relação à religião da Umbanda, embora seus sinais simbólicos também tenham sido transformados de acordo com o contexto cultural brasileiro, suas imagens arquetípicas com seu teor eterno e inexprimível, continuam presentes no seu universo religioso, preservados no inconsciente coletivo dos grupos étnicos que lhe deram origem. Esse aspecto psíquico por ser desconhecido dos primeiros humanos fez com que os povos antigos projetassem[23] no exterior os elementos de seu inconsciente, simbolizando assim, os aspectos cruciais de sua existência.

JUNG (1978) postula que as figuras simbólicas de uma religião são sempre uma amostra da expressão moral e espiritual, específicas que lhe são pertinentes. Dessa forma, as tradições religiosas, como a Umbanda, são depositárias de muitas imagens arquetípicas que refletem a conjuntura em que se originaram. Esse é um fator que pode ser percebido de forma bastante evidente na construção religiosa da umbandista. Seus símbolos surgem em um momento crucial de formação da sociedade brasileira, que ainda sobre a influência dos costumes do colonizador, abominava as heranças aborígenes e africanas e idealizava a cultura europeia.

[23] Projeção é a exteriorização de conteúdos psíquicos inconscientes, ora para fins defensivos (...), ora para fins de desenvolvimento e integração (...). (STEIN, 2006, p.206)

Nessa época, a nação deixava a produção econômica baseada na agricultura e iniciava seu processo de industrialização e consequentemente, instituía-se a sociedade de classes. Grandes massas populacionais migravam do campo para as cidades imprimindo o crescimento da sociedade urbana em oposição a uma sensível diminuição da comunidade rural. Todo esse movimento, segundo ORTIZ (1999), desarticula os cultos afro-brasileiros existentes, fazendo surgir das antigas tradições, uma reinterpretação religiosa que agregava em sua simbologia todo antagonismo, tensões e anseios desse contexto em particular.

Os mitos da Umbanda as representações coletivas de um país em transformação. ELIADE (2010) considera que conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas, não só como elas passaram a existir, mas também como podem ser encontradas e trazidas de volta quando foram perdidas.

> Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje – um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. Se o Mundo existe, se o homem existe, é porque os Entes sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no "princípio". Mas, após a cosmogonia e a criação do homem, ocorreram outros eventos e o homem, tal qual é hoje, é o resultado direto daqueles eventos míticos, é constituído por aqueles eventos. (ELIADE, 2010, p. 16)

Assim os motivos míticos presentes no cosmos religiosos umbandista, trazem as marcas do contexto sócio histórico de origem da religião, um momento de transição social, política e econômica do Brasil. Momento este, em que também se estruturava um modelo de identidade nacional onde os diversos grupos se reuniam buscando manter suas características diante do perigo de anulação dos grupos hegemônicos. Nesse contexto complexo a Umbanda é organizada racionalmente a partir dos valores conscientes e inconscientes presentes nessa contemporaneidade. A construção consciente, mediada por intelectuais da religião teve oo intuito de ajustar diferentes cultos praticados de forma marginal por um determinado grupo social, em uma forma normatizada e reconhecida pela sociedade mais ampla. Nessa organização consciente da religião, os símbolos das antigas tradições foram

reinterpretados e modulados segundo as normas de organização social, no entanto, esses aspectos organizados racionalmente, não ficam imunes as influências do inconsciente que deixam transparecer conteúdos advindos do inconsciente cultural brasileiro a partir das relações de dominação e subordinação de sua sociedade. Esses conteúdos do inconsciente cultural é que moldaram as novas figuras dos motivos míticos da Umbanda (Preto-Velhos, Caboclos e Crianças) sobre os símbolos dos tradicionais dos cultos de origem.

Por baixo dessa camada cultural que revestiu os motivos míticos das tradições antigas de um caráter brasileiro, existe um núcleo arcaico, que correspondem segundo destacou anteriormente Eliade, a “acontecimentos primordiais”, considerados por JUNG (2000), dessa mesma natureza. Esses seriam os determinantes simbólicos, independentes da tradição, que conferem a capacidade de representar uma identidade de experiências singulares para o desenvolvimento psíquico humano.

Nessa perspectiva, a presente dissertação abordou inicialmente o contexto histórico e social que deu origem a construção simbólica da religião, na procura de identificar as influências conscientes e inconscientes nas transformações ocorridas na mesma. A próxima etapa será a observação das expressões religiosas precursoras dos cultos de origem da Umbanda na busca do sentido mítico mais arcaico de seus símbolos religiosos.

3 CAPÍTULO II – A RELIGIOSIDADE, MITOLOGIA E CONCEPÇÃO DE INDIVIDUO NOS CULTOS DE ORIGEM.

3.1 INFLUÊNCIAS ABORÍGINES.

3.1.1 Etnia e Religiosidade

Os estudos antropológicos e sociológicos serão as referências deste capítulo, como a obra do francês Alfred Métraux (1902-1963), intitulada *A religião dos Tupinambás*, que evidencia as correspondências encontradas nos mitos, ritos e crenças de diferentes tribos de origem tupi guarani denominadas de Tupinambás. Outra de referencia será a dissertação de mestrado, transformada em livro, intitulada: *A Organização Social dos Tupinambás,* do sociólogo Florestan Fernandes (1920-1995). Este buscou coletar em dados documentais e descrever a morfologia e organização grupal, o sistema de parentesco, as categorias de idades a as normas de dominação na dessa tribo. Como o foco desse trabalho são os aspectos psicológicos e simbólicos da religião de Umbanda, a imersão na antropologia e na sociologia será apenas superficial buscando fatores que embasem esses aspectos.

Os tupinambás são referencia nas representações religiosas da Umbanda. Muitos versos são cantados fazendo alusão às qualidades guerreiras desses aborígenes. Sobre esse povo, FERNADES (1963) os define como sendo o conjunto dos grupos tribais pertencentes a um tronco étnico comum, no caso tupi guarani, que muito provavelmente tiveram um mesmo centro de dispersão. Embora tenham constituído posteriormente vários grupos tribais distintos, faziam parte de um grupo étnico básico, revelando assim, traços fundamentais comuns no seu sistema sociocultural.

> Os tupinambás eram, como se sabe, uma das mais importantes greis ou tribos primitivas do Brasil (sécs. XVI e XVII). Aos tupinambás estavam filiados quase todos os povos aborígenes do litoral: os *tamoios* do trato costeiro entre a baia Formosa e a Angra dos Reis; os *tomiminós*, *teminós*, do Espírito Santo, da margem esquerda do baixo Paraíba e do sul do Macuco; os *tupiniquins*, localizados no trecho que vai das imediações de Vitória a Camamu, de onde migraram para as cabeceiras do Tietê; os *caetés*, que viviam entre o São Francisco e Itamaracá; os *tabajaras*, ou

> *tobajaras*, que imperavam no território encravado entre as lindes setentrionais da extinta capitania de Itamaracá e o rio Paraíba, de onde se transportaram para a serra de Ibiapaba e o Maranhão; os *petiguaras*, ou *potiguaras* ou ainda *pitiguaras*, da região do rio Jaguaripe; os *quajajaras* do vale do Pindaré. Dizia Varnhagen que, se alguém perguntasse a um índio a que "raça" pertencia, fosse esse índio do Maranhão ou do Pará, da Bahia ou do Rio de Janeiro, a resposta era inevitável: *índio tupinambá*. (METRÁUX, 1979, p. XVIII)

Pode-se então tomar os tupinambás como uma boa referência histórica das características gerais da cultura ameríndia transmitida para Umbanda. Sendo um povo hegemônico da América do Sul, suas tradições apresentam pouca variação nos diferentes subgrupos.

> Em suma, os tupis da costa, principalmente os tupinambás, representavam, à semelhança dos hebreus, segundo uma frase feliz de João Ribeiro, o povo cosmogênico, ao qual estavam reduzidas todas as demais populações primitivas do país. (METRAUX, 1979, p. XIX)

A partir desse fator unívoco da origem dos povos indígenas brasileiros é possível também se estabelecer uma comparação entre algumas características da antiga cultura indígena e a religiosidade da Umbanda. PREZIA (2013) destaca a festividade, tolerância, e o não proselitismo, como características ainda hoje presentes na religiosidade indígena. Para ele esses traços de aceitação, agregação, e de resistência religiosa, também foram incorporados no caráter sincrético da Umbanda brasileira. Essa característica não dogmática, de aceitação da diversidade, presente nas religiões aborígenes, põe ênfase na visão particular de cada pajé (sacerdote indígena) na sua prática religiosa; fato este, também observado na figura do pai-de-santo ou sacerdote da Umbanda atual.

Sobre a importância do papel que os pajés desempenhavam na sociedade aborígene brasileira, Fernandes expõe:

> O pajé desempenha papel importante dentro da tribo, pois representa um elo através do qual se punham em contato periodicamente os diversos grupos locais Tupinambá. [...] O interessante, porém é que entre os privilégios do pajé figurava um que se poderia chamar de trânsito livre, isto

> é, liberdade de locomoção. Eles podiam ultrapassar as fronteiras de sua tribo e penetrar em território inimigo com relativa segurança. [...] os "músicos" Tupinambá conseguiam atravessar incólumes o sertão, percorrendo os territórios ocupados por seus inimigos. (FERNANDES, 1963, p. 80-81)

Vale salientar ainda segundo FERNANDES (1963), que, embora a estrutura social nuclear dos aborígenes estivesse assentada sobre o sistema de parentesco e complementada por outras estruturas complexas de relações sociais, ela era totalmente permeável aos valores religiosos tribais, na medida em que este repercutia por todas as demais estâncias dessa sociedade. Assim, a religiosidade e a figura do pajé eram o eixo central de toda estrutura social aborígene, da mesma forma que o pai-de-santo da Umbanda também é o eixo central de cada casa religiosa.

> O Pajé ou *Pay* (mago, sacerdote, curandeiro, xamã etc.) constitui naturalmente, uma remota instituição social e surgiu, na frase de Roquette-Pinto, com o "velho", isto é, com a classe dos indivíduos experimentados nos segredos e vicissitudes da vida[...]. Mas é preciso notar que embora, por isso mesmo, comum a todos os grupos primitivos da América, em nenhum deles adquiriu essa entidade uma expressão tão original quanto entre os tupis-guaranis e, consequentemente, entre os tupinambás. O pajé tupinambá, segundo já observou Métraux, nascia como que predestinado. Não se improvisa. "só os fortes de coração", diz Stradelli, referindo-se aos tupis em geral, "os que sabem superar as provas de iniciação, os que têm fôlego necessário podem aspirar a serem pajés. Com menos de cinco fôlegos não há pajé que possa enfrentar impunemente as cobras venenosas. Os pajés tem sete fôlegos para cima, leem claro no futuro, curam à distância, podem mudar-se à vontade no animal que lhes convém, tornam-se invisíveis e se transporta de um lugar a outro com o simples esforço do próprio querer" [...]. Em suma, pajé não era qualquer um. É verdade que algumas vezes, o feiticeiro ignora o seu próprio poder mágico, que não raro se revela insolitamente. E, talvez, por isso mesmo, a magia não constituía privilégio dos homens, havendo até, entre tupinambás, velhas mulheres com o apanágio dos pajés (curar moléstias, adivinhar o futuro, etc.). (MÈTRAUX, 1979, p. 75-76)

Embora qualquer indivíduo pudesse aspirar ser um pajé, somente aqueles mais preparados que alcançavam o intento. Ainda de acordo com o MÉTRAUX

(1979) é importante diferenciar o conceito de pajé, de outra figura mística chamada de *caraíbas*. Este último, muitas vezes confundido por estudiosos com os pajés, geralmente eram falso profetas, andarilhos que passavam de aldeia em aldeia infundindo crenças errôneas e exaltando poderes que não possuíam ou utilizando os conhecimentos de feiticeiro em favor de benefícios particulares. Já os pajés possuíam um conhecimento muito superior que usavam em prol da coletividade. A influência desse conhecimento de médico-feiticeiro é percebida no sacerdócio umbandista.

> As funções dos pajés, eram, como é evidente, muito complexa. Naturalmente que uma das atribuições precípuas dessas personagens misteriosas tinha de ser curar doentes, sobretudo de havia necessidade de extrair o *quid* maligno. O sopro, a sucção, a fumigação, as sangrias e outros ritos ou práticas constituíam um dos apanágios do pajé. Do mesmo modo, a aplicação de drogas e plantas medicinais costumeiras. [...] Em suma, quer pelo emprego dos processos experimentais, quer pelo emprego dos processos mágico-religiosos, o pajé não deixa de exercer as funções de médico-feiticeiro (o *Zauberarzt* dos alemães, o *medicine*-man dos americanos, o *magicien* ou *barbier* dos franceses). (MÉTRAUX, 1979, p. 77)

De acordo com METRÀUX (1989), alguns pajés tinham ainda a capacidade de se comunicar com os espíritos, o que lhes proporcionava a elevação de seu status para a categoria de xamã. Essa nova categoria ampliava seus poderes para se relacionar com o sobrenatural lhes possibilitando o transporte espiritual para fora do corpo e a autotransformação em certos animais através do êxtase. Outros predicados dessa personagem de eram: fazer prosperar os meios de subsistência, dirigir certas cerimônias religiosas, induzir por meios mágicos a morte de outra pessoa, e participar como conselheiro das decisões políticas do grupo de anciãos.

Essa religiosidade arcaica aborígene passa por dois grandes processos sincréticos, primeiro com o Catolicismo e posteriormente com os cultos africanos. A despeito desse sincretismo forçado, o antropólogo e padre MELIÀ (1989) expõe que ainda nos dias atuais o povo guarani se manifesta segundo sua tradição, como um modo de ser próprio que parece ter mantido a mesma essência dos povos tradicionais.

> O “modo de ser” guarani é constituído ainda por duas formas essenciais: o *ñandé rekó katú* (o nosso modo de ser autêntico e verdadeiro) e o *ñandé rekó maramgatú* (o nosso modo de ser bom honrado e virtuoso enquanto religioso). Perguntar como se forma e como se vive na atualidade esse modo de ser religioso equivale a perguntar sobre a experiência religiosa guarani. (MELIÀ 1989, p.293)

Segundo PREZIA (2013), os guaranis atuais possuem uma maneira de ser e estar no mundo próprio, onde tudo é sagrado. Não há a separação entre o sagrado e o profano no meio aborígene: o homem, a natureza, a vida e a morte. O mundo presente é apenas uma cópia desfigurada de um mundo melhor que existe além. Ainda segundo o mesmo autor, existe um profundo sentido de Deus em todas as religiões indígenas. Essa divindade, embora na maioria dos casos seja um deus criador, geralmente se abstém, logo após a criação, do contato direto com os seres humanos, passando a intervir no mundo através de intermediários: heróis civilizadores, seres míticos de grande poder; e entidades espirituais, divididas em diferentes categorias, que influenciam positivamente ou não a vida dos seres humanos. A natureza e seus elementos são moradas desses seres espirituais.

Nesse mesmo contexto, de acordo com MÉTRAUX (1979, p.169), a crença na vida futura da alma, após a morte do corpo, no “Mundo do Além”, era um fator inquestionável para a religião dos antigos tupinambás. Para estes, o culto religioso constituía sempre em um ato festivo e coletivo com cantos e danças sagrados. As canções entoadas nessas festas guardavam características de outrora que “tinham, possivelmente, caráter mitológico e continham elementos tirados das tradições religiosas da tribo”. Dessa forma, tendo o canto um lugar de destaque, se preservava a tradição em uma sociedade não letrada.

Ainda em épocas atuais a palavra ritualizada é o pilar central da religiosidade guarani, dignos representantes dos antigos aborígenes. “A palavra guarani se diz e se faz; os caminhos da palavra, seus “sacramentos”, são o canto e a dança. O povo guarani se diz religioso em gestos e em ritos.” (MELIÀ, 1989, p.318). A religiosidade guarani se fundamenta na palavra e o indivíduo se constrói a partir dela. Destaca-se aqui mais uma influência aborígene na Umbanda que tem sua ritualística marcada pelo canto e pela dança.

3.1.2 Construção Identitária

A palavra é o fundamento da noção de alma e a concepção de existência do guarani. O indivíduo traz no nome as características positivas de sua personalidade que deve potencializar, bem como os pontos negativos que deve combater. Na essência do ser guarani está a palavra-alma, como um núcleo sublime da sua personalidade.

> A doutrina da concepção do ser humano difere segundo os grupos guaranis e, mesmo dentro deles, segundo os interpretes, como difere sua teoria psicológica. Duas, três e até mais almas estariam presentes e atuando no guarani. Mas, de todas elas, a "sublime" e o núcleo inicial da pessoa é a "palavra": *ayvú* ou *ñe'e* e como tal, porção divina por participação palavra-alma que, por sua origem mesma, está destinada a voltar a um dos Pais de quem procede; é boa e indestrutível. Outras "almas" serão a "sombra": *ã*; a "paixão": *asyguá*, que tem algo de gênio animal encarnado; ou o "modo de ser imperfeito": *tekó axý*, com suas manifestações de mau caráter, agressividade ou simples condição telúrica e corporal. (MELIÀ, 1989, p.310-311)

Segundo MELIÀ (1989, p.311), a história da alma guarani embora inata, só se completa na vivencia de cada indivíduo, no modo de como se faz dizer-se, "na série de palavras que formam o hino de sua vida". É pelo discurso mítico que se expressa à essência do modo de ser guarani. O autor faz um resumo desse discurso mítico a partir do trabalho do antropólogo Nimuendajú: *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamento da religião Apapocúva-Guarani*.

3.1.3 Mitologia

Segundo MELIÀ (1989) no ápice do sistema mitológico está a Entidade *Nãndé ru vusú* que os guaranis chamam de "Nosso Grande Pai". Esse ser primordial juntamente com outro "Nosso Pai", que é o "conhecedor das coisas" encontram a mulher, "Nossa Mãe", e essa engravida de ambos. *Nãnde ru vusú* , magoado e enciumado abandona a mãe primordial na terra e se retira.

A mãe, grávida de gêmeos, um de cada pai, vaga pela terra e é devorada pelas onças. Os gêmeos nascem e são criados pelas onças pensando que estas seriam sua mãe, mas logo descobrem a verdade e vingam a morte da mãe verdadeira. Segundo MELIÀ (1989) foram esses dois os primeiros heróis míticos que, na palavra do autor, "guaranizaram" a natureza e a ordem social e cultural do mundo guarani.

> Caminhando, sempre caminhando, são os "heróis" que provocam e produzem situações típicas de cultura: dão nomes às frutas silvestres que colhem, fazem armadilhas, livram-se das onças, roubam o fogo dos urubus, encontram outros semelhantes, inimigos e futuros cunhados ao mesmo tempo, casam-se. Finalmente se encontram de novo com o Pai, através da dança ritual e da "voz" do maracá. O Pai lhes deixa o que traz entre as mãos: os atributos de xamã; e se esconde de novo. (p.326)

MELIÀ (1989) ainda considera que a estrutura e a simbologia contida nesse mito como sendo bastante antigos. Além do mito dos gêmeos, o autor descreve outros seres mitológicos de caráter divino, espiritual e sobrenatural da religiosidade guarani: Tupã, um "deus" menor representado pelo trovão e subordinado à mãe primordial. Alguns seres animistas que chamados de os donos das matas (*Kaá ijá*), dos campos, dos montes, dos penhascos e dos animais. Seres sobrenaturais como o *Korupira* ou *kurupí*, protetores dos animais, e diversos tipos de *Pora*, fantasmas que habitam certos lugares encantados.

Apesar desse vasto universo religioso MELIÀ (1989) considera que essa cosmogonia metafórica teria unicamente a finalidade de ordenar simbolicamente a palavra, "as formas do dizer", pois a experiência da religiosidade guarani acontece na sua relação com o divino através do canto, das danças e da palavra profética, e não tanto, pelo conteúdo de suas crenças. Numa mesma linha de pensamento, Campbell também aborda os mitos como formas metafóricas:

> Os mitos são metáforas da potencialidade espiritual do ser humano, e os mesmos poderes que animam a nossa vida animam a vida do mundo. Mas há também mitos e deuses que têm a ver com sociedades específicas ou com deidades tutelares da sociedade. Em outras palavras, há duas espécies totalmente diferentes de mitologia. Há a mitologia que relaciona

> você com sua própria natureza e com o mundo natural, de que você é parte. E há a mitologia estritamente sociológica, que liga você a uma sociedade em particular. (CAMPBELL, 1990, p.24-25)

O povo guarani elabora suas metáforas com base na vivência pessoal conforme se relaciona com o seu mundo natural. Ele vive seu mito através do canto e da dança. Para MELIÀ (1989, p.330): "O ato de crer é antes de tudo o ato de dizer, que em guarani é o dizer-se no canto e na dança, sobretudo numa festa que, por sua vez, significa a reciprocidade e o amor mútuo: *jopói* e *joayhú*". O símbolo cantado e dançado ordena e elicia uma vivencia religiosa pessoal muito mais significativa do que qualquer dogma; o guarani vivencia uma consciência divina. Sobre isso, Meliá expõe mais adiante se referindo a Viveiros de Castro:

> Na base da teoria guarani sobre o homem estaria a "ideia de que é possível superar a condição humana de modo radical, pois a distância entre homens e deuses é ao mesmo tempo infinita e nula [...] o segredo da filosofia tupi-guarani parece ser esse exatamente: a afirmação de uma não necessidade da morte, a oposição de uma imanência do divino no humano". (MELIÀ, 1989, p.334)

A experiência do guarani de ser possuído pela Palavra e ser dito por ela através da oração (*ñembo'e)*, embasa e incentiva uma gama de mitos cosmogônicos com dois ideais centrais: a busca da "Terra sem Males" e encontro da perfeição e plenitude pessoal, o *aguyjé*. Esses dois conceitos básicos da mitologia guarani constituem aspectos indissociáveis de uma mesma realidade expressa na palavra guarani *tekohá*, o lugar de seu modo de ser.

> Para o guarani existe uma relação direta entre terra-sem-males e perfeição da pessoa; o caminho de uma leva à outra. E assim como a terra-sem-males é real e está neste mundo, à perfeição que, em seu grau por excelência, inclui o não morrer – que não se restringe simplesmente à imortalidade – também é real e se dá na terra. A terra-sem-males como terra nova e terra de festa, espaço de reciprocidade e de amor mútuo, produz também pessoas perfeitas que não saberiam morrer. (MELIÀ, 1989, p.343)

Assim não se discute o fato de que o guarani tem plena consciência de que é mortal. Para ele, essa imortalidade seria o mérito alcançado por homens virtuosos que atingiram um grau de perfeição tal, que lhes assegura a condição para "viver naquela terra-sem-males, onde as plantas crescem por si sós e em abundância e onde o banquete e a dança não conhecem fim nem começo". (MELIÁ, 1989, p.342). O *Aguyjé* é o fruto da terra boa aquela oferece as condições favoráveis para a construção das virtudes do povo guarani.

> As virtudes do guarani – pelo menos em sua expressão atual – são o "bom ser": *tekó porã*; a justiça: *tekò jojá*; as "boas palavras": *ñe'e porã*; as palavras justas: *ñe'e jojá*; o amor recíproco: *joayhú*; a diligência e a disponibilidade: *kyre'y*; a paz entranhável: *py'a guapy*; a serenidade: *tekó ñemboro'y*; um interior límpido e sem duplicidade: *py'á poti*. (p.340)

Dessa forma a religiosidade, a mitologia e a construção da identidade guarani parecem ser aspectos indissociáveis do seu pensamento. Sua religiosidade é vivenciada no seu modo de ser e de se expressar no cotidiano. A alma divina aborígene surge juntamente com construção de sua identidade a partir de uma relação virtuosa deste com a comunidade e consigo mesmo. A divindade criadora do guarani está distante, não vem até o homem, cabe ao homem transforma-se em divindade para ir ao seu encontro. O paraíso do guarani está no Além, mas o seu encontro começa agora, com a busca de melhores realidades nessa existência mundana. O guarani tem noção de sua finitude, mas procura trazer ao seu cotidiano a mesma experiência de imortalidade e bem aventurança que teria na *Terra sem Males.*

3.2 AS INFLUÊNCIAS AFRICANAS.

3.2.1 Etnia e Religiosidade

Em relação aos cultos africanos é importante destacar primeiramente, segundo SILVA (1994), que os negros escravizados trazidos ao Brasil eram classificados genericamente de acordo com a localização dos portos em embarcavam na África. Embora pertencessem a grupos de origem comum, vinham

de procedências e grupos distintos do continente africano, principalmente compostos por sudaneses e bantos.

Os sudaneses agrupavam os indivíduos vindos da África Ocidental que habitavam os territórios que hoje constituem a Nigéria, Benim (como exemplo: *daomé*) e *Togo*. São dentre outros os iorubas ou nagôs (subdivididos em *queto*, *ijexá* e *egbá*), os *fefes* (*ewe* ou *fon*) e os *fanti-achantis*. Dentre os sudaneses também vieram algumas nações islamizadas como os *haussás*, *tapas*, *peuls*, *fulas* e *mandingas*, estes possivelmente muito mais letrados do que seus captores. A entrada dessas populações ocorreu com maior intensidade no período compreendido entre de meados do século XVII até a metade do século XIX, se concentrando mais nas regiões açucareiras dos estados da Bahia e de Pernambuco.

Já os bantos foram os que vieram em maior número para o Brasil e o grupo que influenciou mais profundamente nossa cultura, englobava as populações oriundas das regiões localizadas na atual Angola, Congo e Moçambique: angolas, cacanjes e bengalas, dentre outros. Eles se espalharam por quase todo litoral e interior, principalmente em Minas Gerais e Goiás.

Ainda segundo SILVA (1994) a cristianização desses povos funcionava como um “verniz católico” para atender aos interesses dos dominadores. Os aristocratas e o governo admitiam os batuques como uma forma de folclore tolerado pela Igreja da época para manter as tradições e, principalmente, as diferenças entre as várias etnias, evitando assim, a unificação e organização desses grupos em rebeliões.

As características das religiões africanas dessa época não diferiam muito das da atualidade. Tinham a crença em deuses que incorporavam em seus filhos e se baseavam no princípio da magia. O sacerdote tinha o poder de entrar em contato com os deuses, conhecer o futuro, curar doenças, alterar a sorte influenciar no futuro das pessoas, utilizando a manipulação de elementos da natureza, sacrifícios animais, rezas e invocações secretas.

Por princípio as autoridades eclesiásticas da época tinham a magia como uma prática diabólica da mesma forma como interpretavam as práticas de pajelança indígena, principalmente porque era necessário distinguir, sem nenhuma dúvida, a fé católica nos santos, fortemente marcada pelo magismo, das demais crenças consideradas “primitivas”: de incorporação de espíritos e sacrifícios de sangue. “Da mesma forma que foi preciso distinguir a ingestão da hóstia, representando o corpo

de cristo, da antropofagia dos índios." (SILVA, 1994, p. 35). Assim, a Igreja da época se esforça em delimitar de forma clara para a sociedade a religião oficial dos cultos marginais existentes.

O escravo então teria que aceitar a religião do branco sem reciprocidade à sua religião, desde sempre estigmatizada. Nesse contexto surge no século XVII o catolicismo negro, trazendo uma abertura da igreja católica aos negros e mestiços com o objetivo de normatizar dentro desse credo as festas e reuniões "heréticas", que persistiam em serem praticadas clandestinamente por esses grupos. O negro então reinterpretava o catolicismo popular segundo seu modo de ser e sua cultura adaptando suas crenças e mitos a uma nova realidade.

3.2.2 Construção Identitária.

BASTIDE (2001) considera uma tarefa bastante delicada fazer uma análise da construção da identidade nos antigos praticantes da religião africana no Brasil. As falhas ocorridas na memória desses povos, principalmente pela influência de ideias alheias à mentalidade africana provindas do catolicismo ambiente e do espiritismo dificultam essa tarefa. No entanto, o autor traz importantes informações a esse respeito coletadas de publicações do padre Frikel, em observações feitas na Bahia, e do estudo de René Ribeiro no Recife; dados estes, que podem auxiliar na compreensão desse aspecto nos praticantes dos antigos cultos africanos que precederam a Umbanda.

Um aspecto importante destacado por BASTIDE (2001) nos relatos do padre Frikel, se refere à diferença que o mesmo estabelece entre o conceito de orixá e de *emi*: O orixá é considerado um ser superior, "um santo ou encantado" que transcende ao indivíduo, embora tenha o poder de possuí-lo. Este é recebido geralmente por herança da linhagem masculina, mas também pode vir através da mãe, ou por um acontecimento inesperado no nascimento, e mesmo pela possessão por um orixá de uma pessoa morta; no entanto somente um orixá recebe a direção da "cabeça" do indivíduo. Eles podem ser entidades de vibração tanto masculinas quanto femininas e "possuem" seus filhos indiferentemente do gênero dos mesmos (a vibração masculina de Ogun pode vir través de uma mulher, assim como Iemanjá, pode se manifestar através de um homem). Os "orixás de cabeça" são verificados através da consulta às conchas dos búzios ou pelas metades das nozes do *obi*.

O *emi* por outro lado faz parte da natureza de cada pessoa é “uma espécie de vento” ou “sopro” que traz a semente da individualidade, de uma existência particular e privada. Nesse ponto teríamos então, uma fator psíquico refletindo o mundo mítico representado pelo orixá, que reporta ao conceito de arquétipo de Jung, e outro fator referente à existência humana individualizada, que se aproxima ao conceito de espírito no pensamento junguiano.

Com relação ao conceito de *emi,* BASTIDE (2001) ainda considera que nas informações de René Ribeiro colhidas no Recife, pode ser verificado a existência de outro conceito chamado de *ori*, que, juntamente com o conceito de *emi* ,formaria uma dualidade. O *ori* aparece como sendo um “princípio vital” que precede o *emi*, pois rege todo o desenvolvimento biopsíquico do indivíduo desde sua fecundação e só se estingue com a morte do corpo; ele é a fonte central que elicia e dirige o desenvolvimento de todo organismo humano. Segundo BASTIDE (2001, p. 234), esse conceito consiste na “inteligência”, na “sensibilidade” e “vida psicofísica” dos indivíduos.

Em uma perspectiva junguiana, o conceito de *ori* se assemelha ao conceito primitivo de libido constituindo o sistema energético psíquico Já o conceito de *emi* ,remete a ideia da alma, no sentido de mente. Vale salientar que nas religiões de origem africana, é sobre o *ori* (cabeça) que é firmado o orixá regente de cada indivíduo. Jung trata das primitivas denominações simbólicas para expressar o conceito psicológico de energia como uma forma particular do pensamento antigo ainda alheio a abstrações.

> Muito do que é tomado animisticamente pelos pesquisadores como espírito, demônio ou numem, pertencem ao conceito primitivo de energia. Como já observamos, é incorreto, no sentido estrito do termo, falar de um “conceito”. *A concepto primitive philosophy* (um conceito de filosofia primitiva), segundo a expressão de Lovejoy, é uma ideia nascida naturalmente de nossa própria mentalidade. Isto é, para nós tratar-se-ia de um *conceito psicológico de energia*, ao passo que para o primitivo é um fenômeno psíquico, que é percebido em íntima ligação com o objeto. Não há uma ideia abstrata entre os primitivos, nem mesmo conceitos concretos simples, mas tão somente representações. Todas as línguas primitivas nos oferecem abundantes provas disto. [...] Na linguagem primitiva só se indica o fato da relação e da experiência que ela provoca, [...] mas não a natureza e a essência dessa relação ou do princípio que a determina. A descoberta de uma designação adequada para a natureza e a essência da força unificadora estava reservada para um nível de cultura ulterior que substituiu as denominações simbólicas. (JUNG, 1997, p. 63)

Sobre essa maneira particular de expressão de pensamento, BASTIDE (2001, p.237) identifica o princípio de ruptura como uma característica das antigas culturas africanas, que separa em compartimentos o mundo dos deuses e o mundo dos homens. "Por meio do *ori* e do *emi* o indivíduo separa-se do cosmos para formar um mundo à parte; por meio do orixá, em compensação, torna-se reflexo e símbolo do divino". Esse é o princípio que justifica a existência na religião africana de um duplo sacerdócio: os *babalorixás* (ou *ialorixás*) dedicados ao mundo divino e os *babalaôs* voltados ao mundo humano.

BASTIDE (2001) ainda considera que a expectativa de comportamento do indivíduo no candomblé está regulada pelo que se conhece de seu orixá, pelo papel místico que este irá lhe impor e sendo de menos importância a sua história de vida ou seu papel social. Há uma ligação íntima entre o caráter pessoal e o orixá regente ou de cabeça, que sobrepõe seu apelo íntimo às imposições sociais. Nesse caso, embora as obrigações ao orixá venham antes das obrigações sociais e pessoais elas representam o indivíduo na sua expressão plena.

> A conclusão a que chegamos é, de que em planos diferentes do real são encontradas as mesmas entidades. Os orixás, os Exus e os *erês* existem fora de nós, constituindo o mundo divino, e ao mesmo tempo dentro de nós, constituindo parte de nossa estrutura íntima. (BASTIDE, 2001, p. 244)

A esse respeito, é importante observar que o orixá, embora individualizado, sempre se apresenta miticamente na forma de um complexo, composto por um ou vários exus e também a um *erê*. "A estrutura psíquica: orixá-erê-exu é também, teoricamente, uma estrutura constante, um elemento permanente da estrutura da pessoa" (Id. 2001 p. 241), ou em outras palavras, a estrutura psíquica do indivíduo é o reflexo da estrutura mítica trina de seu orixá regente.

BASTIDE (1974) expõe outro fator da religiosidade dos afro-americanos que está relacionado à estrutura subjetiva do indivíduo, que diz respeito ao conceito de espírito ou divindade "*Ankra*" ou "*Kra*" que é dada pelo Ser Supremo a pessoa quando nasce, e que, se desvincula deste na morte. Segundo esse autor, alguns indivíduos poderiam ter dois *akra*, um masculino e outro feminino, ou um *nam-akra*, recebido através do pai, e um *uman kra*, herdado da mãe. Esses espíritos ou divindades deveriam ser cultuados com oferendas, pois teriam o poder de influenciar

diretamente na vida das pessoas; caso fossem contrariados trariam efeitos maléficos para as mesmas. Além deste, outros dois fatores da espiritualidade afro-americana, influenciariam na personalidade dos indivíduos, o *yorka* e o *ninseki*:

> Ao lado, todo o homem possui um *yorka*, que sobrevive a sua morte; o dos homens bons não faz com que se fale deles. Mas os *yorkas* dos homens maus dão nascimento a *yorkas* malfeitores; [...]. É preciso juntar a esses dois componentes da personalidade espiritual, o *ninseki*, ou seja, a alma do ancestral reencarnado, geralmente da mesma linhagem, mas que pode provir também de um ancestral de outra linhagem, talvez mesmo de outra raça, como por exemplo, de um branco. (BASTIDE, 1974, p.60)

Assim, na raiz afro-brasileira da Umbanda o processo identitário e a personalidade dos indivíduos são moldados a partir do conhecimento do orixá regente. A partir desse conhecimento, entram em sena um intrincado sistema de influências de forças divinas (os orixás) e espíritos ancestrais que incidirão sobre a personalidade de cada pessoa. A hereditariedade ou condição social não são suficientes para a construção da identidade, ela é um processo lento e gradativo que ocorre de forma singular na relação entre a divindade e o indivíduo independentemente de sua função ou papel na sociedade.

3.2.3 Mitologia

Esse tema será baseado nas referências do livro *Mitologia dos Orixás* de Reginaldo Prandi, 2001, p.20-26. Segundo esse autor, os mitos cosmogônicos dos povos africanos falam dos orixás. Estes seriam, para os seguidores das religiões africanas, deuses que receberam do orixá maior *Olodumare* ou *Olorum* a responsabilidade de criar e governar o mundo e a vida na terra. Os vários outros orixás menores ficam incumbidos do cuidado com determinados aspectos da natureza, assim como da vida social e da condição humana. Cada orixá pode ser cultuado de acordo com diferentes invocações ou qualidades, que os subdivide em uma grande diversidade de devoções. Estes orixás também regem a descendência dos seres humanos, transferindo para seus “filhos”, suas características, propensões e desejos relatados em seus mitos.

O primeiro orixá criador abaixo de *Olorum* é *Oxalá* (*Obatalá*), também chamado de *Orinxanlá* ou *Oxalufã*. Esse é o orixá ancião, criador da humanidade e senhor absoluto da vida que pode ser cultuado como: *Oxaguiã* e *Ajagunã*, criador da cultura material e que rege o conflito entre os povos. *Odudua*, criador do planeta e responsável pelo surgimento das cidades juntamente com *Oraniã*. *Ajalá*, que é responsável pelos destinos das pessoas. E *Ori* o orixá que controla a cabeça do ser humano sendo assim, responsável por sua individualidade.

Exu, também chamado de *Legba*, Ará e *Eleguá*, é o orixá que sempre deve estar presente no culto dos demais orixás, pois é ele o intermediário, o que faz a ligação entre o mundo divino e o mundo humano. Ele é o agente da mudança, do movimento e da reprodução, seja ela material ou biológica.

Ogum é o senhor da guerra, reinando sobre o ferro, a metalurgia e a tecnologia. Segundo PRANDI (2001), essas características desse orixá estão muito próximas de outros orixás caçadores relacionados à essência da vida primitiva (combate e caça), como *Oxóssi*.

Nanã é também um orixá ancião que detém o saber ancestral da Mãe Terra; originalmente chamada de *Onilé*. Ela é a senhora do planeta, a dona da lama primordial de onde surgiu o ser humano. De sua família descende *Omulu* (*Obaluaê*), também chamado de Xapanã e Sapatá, que por ser o senhor da peste e da doença infecciosa e também o conhecedor dos segredos da cura.

Xângo é o senhor do trovão e o conhecedor dos caminhos do poder secular da justiça. É considerado o patrono das religiões dos orixás no Brasil e seu culto está associado ao culto de suas esposas, das quais as mais conhecidas na Umbanda são: *Oiá* e *Oxum*. *Oiá* ou *Iansã* é a senhora dos raios, das tempestades e da sensualidade feminina, responsável pelo encaminhamento dos espíritos dos mortos ao outro mundo. *Obá* está relacionada às correntezas dos rios, por isso rege o contínuo fluxo cotidiano e a vida doméstica. E *Oxum* é a senhora das águas doces, regente do amor, da fertilidade, e senhora do ouro e da vaidade.

Iemanjá, senhora das grandes águas, e no Brasil, da água salgada, é a mãe dos deuses, dos homens e dos seres aquáticos. Ela rege o equilíbrio e desequilíbrio emocional; representa a mãe primordial dona de todo conhecimento e senhora da magia.

Além desses orixás mais conhecidos no Brasil, PRANDI (2001), também descreve sobre os orixás crianças, os gêmeos *Ibejis*, representantes da duplicidade, da fraternidade e do lado infantil presente em cada adulto. O orixá *Orô*, esquecido no Brasil, que representava o espírito terrível da floresta. *Oquê*, orixá da montanha, da elevação que se ergue após o mar, representando a segurança da terra firme. *Orumilá* ou Ifá, o senhor do destino e que detém o saber do oráculo, conhecimento passado a seus sacerdotes (babalaôs). E, *Ossaim* o orixá que detém o poder mágico da cura através das ervas e das folhas.

O universo mítico religioso africano influencia profundamente na concepção de indivíduo e na identidade das pessoas. As vidas individuais trazem a marca dos orixás no homem religioso africano. As características do Orixá refletem na personalidade dos filhos.

3.3 O MITO DO RENASCIMENTO NO ESPIRITISMO.

A concepção espírita considerada como uma doutrina filosófica, a princípio, não mostraria em seu contexto específico um aspecto mitológico. No entanto se for considerado o seu postulado da crença nos espíritos, e que estes passam por um processo evolucionário através das sucessivas voltas ao plano físico (encarnação), então, se pode encontrar nos alicerceares da doutrina, o seu elemento mitológico.

Segundo SILVA (1994) o Espiritismo, anunciado na França por Allan Kardec, Léon Hippolyte Dénizart Rivail, chegou ao Brasil em meados do século XIX como uma doutrina filosófica religiosa e teve logo grande aceitação na classe média brasileira, muito suscetível às influencias vindas da Europa. Sua base doutrinária é a crença na doutrina judaico cristã do Deus único, onipotente, onisciente e onipresente, mas muito distante da existência humana. As entidades mais próximas do homem são espíritos dos mortos, “desencarnados”, chamados de “guias” que ajudam na evolução da humanidade pela prática do amor e da caridade. Jesus Cristo é considerado o grande exemplo a ser seguido na busca da evolução, por ser considerado um espírito superior que abdicou dessa “essência” para encarnar e nos dar o exemplo do aprimoramento pessoal para a evolução espiritual.

Vale salientar que também na doutrina espírita pode ser encontrada a manifestação do conceito de arquétipo junguiano expresso no mito da reencarnação

ou renascimento. Segundo JUNG (2002), A crença na reencarnação acompanha a história da humanidade que trariam duas possibilidades de vivencias psíquicas: a transcendência da vida e a própria transformação individual.

> O "renascimento" é uma das proposições mais originárias da humanidade. Esse tipo de proposição baseia-se no que denomino "arquétipo". Todas as proposições referentes ao sobrenatural, transcendente e metafísico são, em última análise, determinadas pelo arquétipo e por isso não surpreende que encontremos afirmações concordantes sobre o renascimento nos povos mais diversos. Um acontecimento psíquico deve subjazer a tais proposições. À psicologia cabe discutir o seu significado, sem entrar em qualquer conjectura metafísica e filosófica. (JUNG, 2OO2, p.122)

O Novo Testamento católico é reinterpretado de acordo com o preceito reencarnação da doutrina espírita que vê a mediunidade como uma qualidade inata e necessária para o aprimoramento espiritual. “Cabe à religião, portanto, promover os meios para que os adeptos desenvolvam essa capacidade e entrem em contato com o mundo dos desencarnados.” (SILVA, 1994, p.108). Em linhas gerais a doutrina dos Espíritos decodificada por KARDEC (1994) prega:

A existência de um mundo espiritual habitado por seres chamados de Espíritos ou Gênios que viveram como homens na terra. Este mundo é imaterial, primitivo, eterno e preexistente.

Crença em um Deus eterno, imutável, imaterial, único, onipotente, justo e bom, criador do universo de tudo que nele existe.

Que os Espíritos se revestem temporariamente de um invólucro material perecível e retornam à sua condição original após a morte do corpo. A alma é um Espírito encarnado e o corpo o seu invólucro.

Há no homem: um corpo material, biológico semelhante aos animais e animado pelo mesmo princípio vital; uma alma ou ser imaterial que é o Espírito quando encarnado no corpo; e um princípio intermediário entre os dois primeiros que é o liame que une a alma ao corpo, o perispírito, que determina ao homem uma natureza instintiva e outra espiritual. O liame, também chamado de períspirito, constitui o invólucro semimaterial que permanece envolvendo o espírito após a morte do corpo.

Os Espíritos pertencem a diferentes classes, possuindo distinções em inteligência, conhecimento e moralidade. Essas classes são ordenadas de forma crescente dos menos evoluídos aos mais evoluídos.

Todos os Espíritos caminham em direção à evolução passando por diferentes graus de hierarquias de acordo com o merecimento que tenham conquistado em suas encarnações.

A alma conserva sua individualidade após a morte do corpo físico. Suas qualidades correspondem a do espírito quando encarnado.

Ocorre uma incessante influência dos espíritos sobre o mundo material e moral, e sobre as forças da natureza tanto para o bem quanto para o mau, sendo atraídos para um ou outro lado de acordo com a razão de sua simpatia.

Alguns aspectos do Espiritismo foram importantes para a estruturação da Umbanda: ele trouxe um discurso filosófico religioso que possibilitou a interpretação dos aspectos mágicos e sobrenaturais em bases consideradas “científicas”; abriu a possibilidade de o transe mediúnico ser aceito e vivenciado por um público de maior nível social e educacional; valorizou a publicação de textos específicos e mobilizou a organização em instituições segundo os preceitos cristãos valorizados socialmente.

> Em resumo, o kardecismo, sendo praticado por um estrato social mais elevado da população, autodenominando-se uma religião cristã, legitimando a possessão dos espíritos e apresentando um discurso racional frente os fenômenos mágicos, serviu como mediador para a constituição da umbanda, que, sob sua influência, se desenvolveu como religião. (SILVA, 1994, p.110)

Dessa forma a Umbanda encontra no Espiritismo o meio filosófico ideal para fundamentar uma linha diretriz que sustentasse numa forma doutrinária que fosse coerente aos valores da sociedade da época, possibilitando assim, a expressão legitimada da religião. Nesse contexto organizou-se o universo religioso da Umbanda.

4 CAPÍTULO III - O UNIVERSO RELIGIOSO UMBANDISTA

4.1 A LITURGIA UMBANDISTA

Conforme pôde ser constatado no capítulo anterior, o culto dos espíritos[24] foi uma herança comum da Umbanda recebida de aborígenes, africanos e do Espiritismo europeu. Dos cultos aborígenes e africanos agregou ainda, o ritmo, a música, a dança, a magia e a mitologia. A figura central na religiosidade do pai-de-santo se assemelha ao pajé aborígene. Pôde-se notar que a convergência desses elementos sincréticos num sistema religioso foi uma construção complexa.

A Umbanda absorvendo esse sincretismo incorpora em sua simbologia religiosa as contradições advindas da experiência do contexto social de seus grupos formadores, refletindo assim, a própria formação da identidade do povo brasileiro. O nível religioso reflete dessa maneira, o nível social tanto no aspecto consciente quanto no inconsciente. A consequência desse fato são as inúmeras formas de expressão religiosa que da Umbanda, diferindo em rito e liturgia[25].

Dentre os muitos enfoques possíveis desses aspectos, será apresentado a seguir o modelo do autor umbandista RIVAS NETO (1993), da vertente Umbanda Iniciática (ver Anexo 3: Diferentes manifestações da Umbanda), que em seu livro *Umbanda: a proto-síntese cósmica*, apresenta de uma estrutura bem didática sobre a rito-liturgia umbandista. RIVAS NETO (1993, p.270-285) expõe três modelos rito-

---

[24] A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é, portanto o elemento central do culto, permitindo a descida dos espíritos do reino da luz, da corte de Aruanda, que cavalgam a montaria da qual eles são os senhores. A ideia segundo a qual o neófito é o cavalo dos deuses, o receptáculo da divindade, é uma herança dos cultos afro-brasileiros, onde a possessão desempenha um papel primordial; nesses cultos a celebração das festas religiosas culmina com a descida dos deuses africanos. Depois de dançar sob o ritmo incessante dos tambores, a filha-de-santo, tomada pela divindade, desmaia e cai no chão, marcando dessa forma a morte de sua personalidade profana. Os outros participantes da comunidade religiosa retiram-se da sala de culto elavam-na para o compartimento sagrado do terreiro (sala de santo). Ali, o deus é vestido segundo as regras da tradição africana e algum instante mais tarde, montado em seu cavalo, ele vem dançar sob os olhos extasiados dos espectadores. Cada divindade paramenta-se segundo suas insígnias e características tradicionais: Oxum, deusa do amor, dança graciosamente agitando seu leque; Xangô, com seu machado de dois gumes, manifesta seu caráter guerreiro num transe violento. A dança e o transe revivem, numa forma gestual, os símbolos e os mitos africanos que se repetem na descida de cada deus do panteão afro-brasileiro. [...] Os gestos dos deuses reproduzem assim as histórias míticas. (ORTIZ, 1999, p.70)

[25] ANEXO 3 – AS DIFERENTES MANIFESTAÇÕES DA UMBANDA.

litúrgicos da Umbanda que serão condensados para uma apresentação mais uniforme a seguir.

O recinto para a prática religiosa da Umbanda deve apresentar limpeza e simplicidade de acordo com as possibilidades financeiras de cada grupo mantenedor. Logo na entrada deverá ter uma pequena casa, chamada de Tronqueira, pintada por dentro na cor vermelha ou cinza, consagrada ao "exu guardião da casa", que tem a finalidade de dinamizar as correntes mágicas utilizadas pelos mentores superiores, assim como, de dissipar e repelir forças negativas ao recinto.

No interior do recinto, chamado de Terreiro[26], também conhecido como Cabana ou Tenda, deve haver um salão dividido por um pequeno corredor com cadeiras destinadas a assistência em cada lado. Após esse salão, uma divisória de madeira, pequena mureta ou outra, divide o espaço destinado ao grupo de médiuns (corrente mediúnica) e consulentes quando adentrarem nesse salão. Na parede da frente desse segundo salão, posicionado de forma central, estará o "Congá ou Peji", o local sagrado destinado especificamente aos rituais de onde as Entidades da Umbanda emanam suas vibrações aos seus médiuns. Nesse local estarão sobre uma mesa, prateleiras ou quadros, as imagens ou símbolos representativos em quadros dos sete orixás; com velas, cristais, flores e copos com água, conforme a linha de orientação de cada grupo.

Ainda segundo RIVAS NETO (1993, p. 451), a vestimenta utilizada pelos umbandistas praticantes deve ser na cor branca, podendo modificar no seu modelo dependendo de cada grupo, desde que seja uniforme. Segundo ele, essa cor se justifica por ser a somatória de todas as demais cores, por ser refletora, sendo essas características positivas para o exercício da mediunidade.

Outro elemento ritualístico da Umbanda evidenciado pelo autor acima diz respeito às guias, colares sagrados utilizados pelos médiuns de umbanda durante o culto. Essas guias são representativas das forças vibracionais do orixá empáticas ao médium; elas seriam de duas espécies: as guias naturais que movimentariam forças naturais; e as guias sugestivas. As primeiras são confeccionadas a partir de

[26] Segundo PINTO (1973, p.190), o Terreiro de Umbanda é onde baixam as almas das humanas sofredoras, trazidas pelos espíritos das Linhas, a fim de terem a certeza de que já deixaram o mundo material, e serem doutrinados. Nos Terreiro de Umbanda também aparecem os Espíritos da Natureza e os próprios espíritos da Quimbanda, inclusive os exus.

elementos minerais, animais e vegetais, funcionando como campos de forças atrativas ou repulsivas conforme a necessidade. Já as segundas, poderiam ser feitas com elementos artificiais como miçangas, contas de porcelana ou vidro, e seriam isolantes, não captando nenhuma energia, servindo unicamente como efeito psicológico positivo de relação entre o praticante e seu orixá.

O ritual propriamente dito é muito variado conforme a vertente da religião, portanto torna-se importante frisar novamente que não há unanimidade. Dessa forma será descrito a sequência apresentada por RIVAS NETO (1993) referente a Umbanda Iniciática.

1ª Parte – Preparação do ambiente:

É feita uma pequena prédica sobre a Umbanda e/ou espiritualidade. Em seguida é realizada a defumação do ambiente, médiuns e consulentes. Após a defumação, canta-se o hino da umbanda e louva-se os Sete Orixás ou as Sete Linhas.

2ª Parte – Evocação:

Entoam-se os cantos das Entidades chefes do "terreiro" (Pontos Cantados), canta-se o ponto da Entidade-chefe que dirigirá os trabalhos e em seguida das Entidades dos médiuns que darão consultas. As Entidades incorporam nos médiuns ao ritmo dos pontos cantados em movimentos corporais giratórios, em circulação[27].

3ª Parte: O trabalho propriamente dito.

As Entidades atendem os consulentes com consultas, passes, trabalhos, etc.

4ª Parte – Término dos trabalhos:

Terminada as consultas entoam-se os cantos (pontos) de subida de cada Entidade presente, faz-se uma oração de agradecimento, defuma-se novamente o ambiente, levando o defumador à porta da tronqueira onde queimará até apagar.

Essa é uma das muitas formas com que a Umbanda exterioriza o seu universo religioso que tem as quatro classes de Entidades espirituais que servem como modelos para toda a incorporação espiritual que se manifesta em seus Terreiros; universo este, organizado a partir da busca de conciliação entre variadas expressões religiosa que possuíam crenças, ritos, dogmas e visão de mundo, muitas

[27] Segundo JUNG (1983, p.33) o significado psicológico da circulação se refere ao ato de "mover-se em círculo em torno de si mesmo", de modo a envolver todos os lados da personalidade. "Os polos luz e sombra entram no movimento circular", isto é, há uma alternância metafórica entre o dia e a noite.

vezes antagônicas entre si. Nessas classes de Entidades, que serão apresentadas a seguir, são agrupados os espíritos que compõem o universo religioso umbandista e podem, conforme foi abordado anteriormente, variar seus elementos de acordo com as diferentes vertentes da religião. No entanto a estrutura da religião umbandista permanece a mesma, organizada em Linhas e Falanges a partir de uma concepção monoteísta da divindade.[28]

4.2 AS LINHAS E FALANGES DA UMBANDA.

Um dos temas de grande variação no universo religioso da Umbanda diz respeito às Linhas e Falanges[29] que agrupam as classes de Entidades espirituais. De acordo com MONTERO (1985), normalmente os intelectuais umbandistas organizam o universo religioso numa hierarquia piramidal que tem no seu ápice de desenvolvimento espiritual os orixás, entendidos como vibrações ou forças da natureza.

São sete Linhas encabeçadas cada uma por um orixá, subdivididas em sete Falanges correspondentes, chefiadas por uma Entidade espiritual. Cada Falange por sua vez, se subdivide em sete subfalanges cada uma e assim sucessivamente até completarem sete níveis hierárquicos distintos.[30] Abaixo dos orixás está um grupo de Entidades conhecidas como: Caboclos, Preto-Velhos e Crianças. Em um nível hierárquico mais baixo dessas Entidades intermediárias aparecem os espíritos

---

[28] O Universo umbandista é monoteísta e se fundamenta na "existência de um Deus único, onipotente, sem representação possível" que recebe diferentes denominações: Olorum, Zambi, ou simplesmente Deus, como é conhecido pelos católicos. Este Deus tem por única função estabelecer os fundamentos da religião e a existência do mundo; uma vez determinada esta tarefa, ele é rapidamente esquecido, pois o culto é dedicado exclusivamente aos espíritos subordinados a Olorum. [...] Esta concepção é análoga à que se observa no catolicismo popular, onde os santos são vistos como intermediários entre o sagrado e o profano; estando mais perto dos homens, eles recebem um culto particular que muitas vezes ofusca o próprio criador do mundo. (ORTIZ, 1999, p.78-79)

[29] De acordo com ORTIZ (1999, p.78 a 86) Linha de Umbanda é a união de falanges, onde cada qual possui uma Entidade regente (Orixá) que não incorpora nos médiuns. A Falange (agrupamento de espíritos) se compõe de um número incalculável de espíritos que incorporam nos médiuns como Caboclos, Pretos-Velhos e Crianças; ela também é dirigida por uma Entidade chefe.

[30] A cosmologia umbandista é, porém muito mais complexa, pois cada legião se subdivide em sete falanges, cada falange em sete subfalanges, e assim por diante. Na parte inferior deste exército tentacular de espíritos encontramos os *guias* e os *protetores*. Vejamos com se estabelece a comunicação entre o mundo sagrado dos orixás e o universo profano dos homens. Um intelectual umbandista se refere a este respeito da seguinte forma: "O orixá, pela sua vibração, influi na sua falange, dentro de sua linha, num mensageiro espiritual que é o guia, o qual incorpora num instrumento – o médium – para o trabalho a executar". Portanto, contrariamente aos cultos afro-brasileiros, na Umbanda os orixás não descem, eles se transformam em essências sagradas que transmitem seus atributos a outros executantes, por exemplo, os guias. [...] (ORTIZ, 1999, p.83)

que ainda estão presos à matéria. Esses seriam os exus e pombagiras, estereótipo herdado do catolicismo em relação ao orixá Exu. Outros espíritos aparecem no mesmo plano ou um pouco acima dos exus; representam seres que em vida, sofreram algum tipo de estigma como, marinheiros, bêbados, andarilhos, etc.

CORRAL (2010) justifica essa organização hierárquica setenária como referencia ao catolicismo, nesse caso: os sacramentos, as virtudes, os pecados capitais e os graus hierárquicos angelicais. Desse setenário sagrado do catolicismo é que pode ter originado essa organização.

Com relação à religião africana, no entanto, o número sete não tem nenhum destaque em especial, principalmente nos ritos tradicionais dos iorubás que mais influenciaram os cultos afro-brasileiros. Pelo contrário, ocorre nessa religião uma grande e progressiva combinação numérica que organiza as divindades, que são chamados de *odus*; que segundo PRANDI (2001), é como se chama um segmento de determinado capítulo mítico relatando histórias primordiais, utilizado para interpretação pelos babalaôs (sacerdotes adivinhos) visando identificar, responder, e solucionar os problemas que lhe são propostos.

> Durante a iniciação a que é submetido para o exercício da atividade oracular, o *babalaô* aprende essas história primordiais que relatam fatos do passado que se repetem a cada dia na vida dos homens e mulheres. Para os iorubas antigos, nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido antes. Identificar no passado mítico o acontecimento que ocorre no presente é a chave da decifração oracular. Os mitos dessa tradição oral estão organizados em dezesseis capítulos, cada um subdividido em dezesseis partes, tudo paciente e meticulosamente decorado, já que a escrita não fazia parte, até pouco tempo atrás, da cultura dos povos da língua ioruba. (PRANDI, p. 18)

CORRAL (2010) relaciona esses dezesseis *odus* com os orixás da seguinte maneira:

1. Okaran – Relacionado com Exu Orixá.
2. Ejiokô – Relacionado com Ogun.
3. Etaogundá – Relacionado com Omulu.
4. Irosun – Relacionado com Iemanjá.
5. Oxê – Relacionado com Oxum.

6. Obará – Relacionado com Xangô.
7. Odi – Relacionado com Oxóssi.
8. Ejionilê – Relacionado com Oxaguiã.
9. Osá – Relacionado com Iansã.
10. Ofum – Relacionado com Oxalá ou Oxalufan.
11. Oawarin – Relacionado Obaluaê.
12. Ejilaxebora – Relacionado com Xançô.
13. Edioloban – Relacionado com Nanã Burukê.
14. Iká – Relacionado com Oxumaré e Ewá.
15. Obeogundá – Relacionado com Obá.
16. Alafia – Relacionado aos orixás da Criação.

Esses dezesseis *odus* possuem todos duas faces, uma positiva e outra negativa e podem combinar entre si com ambos os polos. O resultado disso é um sem número de possibilidades de relações combinatórias que são arranjadas em uma estrutura piramidal hierarquizada a partir dos dezesseis *odus* primordiais. Essa estrutura básica de origem africana, juntamente com o setenário do catolicismo, forneceu, segundo CORRAL (2010), os elementos necessários para a organização das Sete Linhas da Umbanda.

Na comparação dos *odus* primordiais com os orixás que geralmente aparecem na religiosidade umbandista pode-se notar que alguns odus são priorizados e outros não. Essa escolha deixa transparecer o esforço dos pensadores umbandistas para priorizar os orixás que apresentavam uma história mítica que melhor possibilitasse uma aproximação dos santos do catolicismo. Os orixás que mostravam características contrárias aos dogmas cristãos ou demasiadamente voltados para o culto das forças da natureza foram deixados de lado. Dois exemplos são: Exu Orixá pelo seu caráter fálico e ambíguo entre o bem e o mal; e *Oxumaré* pela sua característica andrógena. Outro fator é destacado por PRANDI (2013), citando AUGRAS, as influências femininas das “Grandes Mães” dos cultos africanos foram atenuadas ou apagadas no culto brasileiro dessas deusas que passaram a ter parte de suas características míticas desvirtuadas na figura do exu feminino Pombagira, do mesmo modo que o Exu Orixá passou a ser vinculado com o reino do mal.

Dessa forma, as Linhas da Umbanda substituem os odus na organização das entidades espirituais de acordo com uma releitura dogmática dos Orixás, entendidos como uma corrente vibracional ou energias da natureza, e atendendo os preceitos morais da sociedade da época de origem da religião. Essas Linhas por sua vez, são divididas em duas vertentes distintas: a Linha de Umbanda propriamente dita, Linha de Oxalá, voltada para a magia branca e outra chamada de Quimbanda, com tendência para a magia negra.

Segundo CORRAL (2010, p.34) não há unanimidade entre os intelectuais da religião sobre a divisão das Linhas, principalmente em relação a sexta e sétima. "Conforme foi se organizando a Umbanda após sua institucionalização, dada à diversidade étnica e religiosa do seu contexto histórico, surgiram muitas formas de relacionar as entidades segundo o que era chamado de linhas da Umbanda". Dessa forma abaixo de *Olorum*[31] a entidade suprema organiza-se de muitas maneiras um exército de espíritos dispostos em Sete Linhas de Umbanda, cada uma chefiada por um Orixá com uma determinada missão espiritual.[32]

> Abaixo de Olorum vêm as *linhas* de Umbanda, que são grandes exércitos de espíritos que obedecem a um chefe (Orixá); estes espíritos teriam no espaço uma missão, uma tarefa, uma função. A noção de tarefa, função, é assinalada também no pensamento de Allan Kardec, para quem "os espíritos são ministros de Deus, agentes de sua vontade, e é através deles que Deus governa o mundo". Existe, portanto um paralelismo entre essa concepção espiritual do mundo e a que se verifica na mitologia africana, onde cada compartimento do universo pertence a um Orixá específico [...]. (ORTIZ, 1999, p.79-80)

Apesar desse esforço de aproximação realizado pelos intelectuais umbandistas entre concepção espiritual do mundo e os preceitos africanos, ORTIZ (1999) relata que embora essa organização rompa com a concepção africana de um mundo governado por forças da natureza, ela também fica aquém da perspectiva espírita que prevê a mobilidade dos seres por vários planos de existência conforme

[31] Em termos análogos ao catolicismo, os umbandistas concebem a existência de uma trindade formada por Obatalá-Oxalá-Ifá. Obatalá é o Pai, Oxalá é o Filho e Ifá (Orixá do destino nos cultos afro-brasileiros), o Espírito Santo. (ORTIZ, 1999, p.79)

[32] QUADRO 4 – AS LINHAS E FALANGES DA UMBANDA.

o seu merecimento; segundo ele, na concepção umbandista cada linha é imóvel fixando os espíritos dentro de cada faixa vibracional.

PRANDI (2013) por sua vez, diz que o enquadramento da religião africana dentro de um modelo sincrético que pressupõe a existência de dois polos antagônicos (bem/mal) no direcionamento das ações humanas, rompe com a orientação baseada nos preceitos sacrificiais e nas normas prescritivas e restritivas do orixá africano. A adequação dogmática possibilita o estabelecimento de um código de ética e valores para a religião, assim como a adequação da liturgia umbandista norteada pelos princípios do Espiritismo.

> Dentro deste emaranhado de linhas hierarquizadas, a ascensão se faz segundo o princípio kardecista da reencarnação sucessiva. Um manual umbandista declara a este respeito: "a reencarnação é um preceito divino do Pai, pelo qual Ele premia ou castiga, conforme o merecimento de cada um, pois que a reencarnação tem por finalidade o seguinte: o resgate de erros e crimes cometidos em existências anteriores, proporcionar a evolução do reencarnado, impor o desempenho de missões de grande importância na nova vinda a Terra." Essa concepção da morte prolonga a tradição kardecista dentro do pensamento umbandista; com efeito, Allan Kardec se refere no Livro dos Espíritos a dois tipos de reencarnações: a expiação e a encarnação missionária. Enquanto a última forma se manifesta excepcionalmente no caso de certos messias que são enviados a Terra para pregar a mensagem divina, o primeiro tipo, da expiação se aplica à maioria dos homens. Segundo Kardec, no princípio os espíritos eram "simples e ignorantes", Deus lhes deu, a cada um, uma missão por meio da qual eles poderiam se aperfeiçoar, e progressivamente se aproximar da presença divina. A reencarnação funciona, portanto como uma forma de aprimoramento espiritual, o caminho pelo qual os espíritos evoluem na direção de Deus, resgatando o "pecado original", elo primeiro de um ciclo infernal de vidas. Quais são entretanto as condições que fazem com que pecados e dívidas de existências anteriores possam ser resgatados? O mesmo responde: "todo aquele que souber empregar sua reencarnação, fazendo o bem aos seus irmãos, irá purificando o seu espírito até atingir a perfeição. Todos os irmãos que estiverem em tais condições, não mais reencarnarão, mas terão o mérito de serem incorporados às linhas de Umbanda. Esses não voltarão a se materializar." A doutrina fornece desta forma o princípio que comanda a evolução espiritual; a caridade, o amor ao próximo, se transforma no elemento que fundamenta a práxis religiosa, visto que a prática caritativa é a única solução para se escapar ao ciclo reencarcionista. (ORTIZ, 1999, p.87)

O princípio da evolução espiritual rompe com nas relações entre os homens e os deuses dos cultos africanos, fragmentando todo um sistema primário da identidade religiosa anterior e gerando uma forma de identificação híbrida da Umbanda. Se por um lado a Umbanda apresenta na sua vertente africana baseada na reinterpretação dos orixás africanos, que concebe a identidade como uma construção conjunta com a espiritualidade, onde o ser humano é visto como um complexo de entidades materiais e imateriais muitas vezes ambíguas. Em seu outro polo tem a influência do Espiritismo de base cristã, que entende a existência humana como um princípio evolutivo uno que caminha em direção ao bem. Na construção doutrinaria umbandista "os deuses afro-brasileiros são então interpretados dentro de uma nova perspectiva religiosa, eles perdem suas características míticas históricas e se transformam em essências sagradas; somente o nome africano é conservado." (ORTIZ, 1999, p.83). Os Orixás tornam-se fontes sagradas que transmitem seus atributos para os espíritos que se manifestam na incorporação, chamados de Guias[33] e Entidades Espirituais que compõem o panteão da Umbanda.[34]

4.3 OS GUIAS E ENTIDADES ESPIRITUAIS DA UMBANDA.

Viu-se anteriormente que a Umbanda não concebe o orixá como divindade, mas sim como faixa energética, potencia ou força da natureza. Cada orixá de umbanda dentro de sua linha vibracional influi diretamente sobre Entidades espirituais, agrupadas em falanges, que incorporam nos médiuns durante a cerimônia religiosa. Essas Entidades[35]

---

[33] Os guias espirituais são Entidades que acompanham e orientam os médiuns nos seus trabalhos. O médium trabalha durante muitos anos com um determinado "Guia" e, de uma hora para outra, esse "Guia" avisa que abandonará aquele "aparelho", pois que atingiu um determinado grau de elevação espiritual e não voltará mais a terra. Entretanto, o que aconteceu foi o seguinte: esse Guia recebeu a incumbência de doutrinar um novo médium, neste ou noutro planeta, isto é, teve necessidade de prestar em outro lugar a sua cooperação ou caridade, a fim de se elevar espiritualmente. Com o afastamento dessa entidade, outro espírito passará a influenciar aquele aparelho, embora não haja mais necessidade de doutriná-lo ou domesticá-lo, porque o terreno já estava preparado. Esse é um dos inúmeros casos que acontecem na vida de milhares de médiuns que trabalham no espiritismo. Todavia, é muito comum um médium trabalhar toda a sua vida sem mudar de Guia. (PINTO, 1973, p.93)

[34] Em princípio existem quatro gêneros de espíritos que compõem o panteão umbandista; podemos agrupá-los em duas categorias: a) espíritos de luz: caboclos, pretos-velhos e crianças – eles formam o que certos umbandistas chamam de "triângulo da Umbanda"; b)espíritos de trevas – os exus. Esta divisão corresponde à concepção cristã que estabelece uma dicotomia entre o bem e o mal; enquanto os espíritos de luz trabalham unicamente para o bem, os exus, em sua ambivalência, podem realizar tanto o bem quanto o mal, mas representam sobretudo a dimensão das trevas. (ORTIZ, 1999, p.71)

[35] Nesse trabalho serão consideradas como Entidades, com inicial maiúscula, os três pilares espirituais formadores da religião umbandista que assumem as funções de Guias ou Protetores dos

da Umbanda são: os Caboclos, os Pretos-Velhos e as Crianças.

Segundo o pensamento umbandista, os Caboclos e Preto-Velhos são as Entidades com maior fundamentação e evolução na Umbanda, por isso seriam eles, os únicos realmente responsáveis pelo desenvolvimento de um médium. Por esse motivo, segundo alguns umbandistas tradicionais como CARROL (2010), essas Entidades representam o fundamento da religião.

Não há grau de evolução espiritual diferenciado entre esses dois grupos de Entidades possuindo ambos, grandes conhecimentos. Alguns autores como LINARES et al. (2012), ainda acrescentam aos três pilares da religião umbandista (Caboclos, Pretos-Velhos e Crianças) as entidades: dos Baianos, dos Boiadeiros dos Marinheiros, dos Oguns, dos Exus e dos Ciganos. Para esse trabalho serão considerados a seguir, apenas os três pilares fundamentas da religião, que mais apresentam subsídios teóricos para apreciação. Com ênfase a parte, sobre os exus na Linha de Quimbanda, por ser este um elemento comum presente nas diferentes expressões da religião.

4.3.1 Os Caboclos

Na Umbanda, os Caboclos constituem uma falange (agrupamento de espíritos), podendo penetrar em todas as Linhas e atuar em diversas vibrações, embora cada qual tenha a própria de seu Orixá. Melhor dizendo, o grupo de Entidades organizadas como Caboclos podem compor qualquer uma das Sete Linhas de Umbanda conforme a sua afinidade vibracional. Geralmente caboclos diferentes possuem vibrações de Orixás diferentes. Somente nos chamados cruzamentos vibratório é que uma entidade com vibração de um Orixá pode apresentar afinidades energéticas de outro Orixá; por exemplo, Ogum Yara que além das forças de Ogum, movimenta também as forças dos Orixás das águas Yemanjá.[36] A vibração do Caboclo-Guia[37], não coincide necessariamente com a do Orixá regente do médium: o Guia pode ser, por exemplo, de Ogum, e atuar em um filho de outro Orixá; apenas neste caso a Entidade assimilará a vibração do outro Orixá. Dessa forma é

---

médiuns: Caboclos, Preto-Velhos e Crianças. As entidades ou espíritos menores que se apresentam na religião sem apresentar grande influência sobre o médium serão conceituados com inicial em letra minúscula.

[36] QUADRO 5 – CRUZAMENO ENTRE AS LINHAS DE UMBANDA. As Entidades marcadas em negrito na diagonal da tabela representam os Guardiões de cada linha, as demais Entidades que o precedem, e/ou sucedem na horizontal, se referem as demais Entidades Chefes de Legiões que fazem a intermediação direta na conexão com outras Linhas.

[37] Os Guias Protetores são aquelas Entidades Espirituais que acompanham e orientam o médium no seu trabalho. (PINTO, 1973, p.93)

estabelecida a comunicação e a dinâmica entre as Linhas dentro do espaço sagrado umbandista.

> O universo umbandista não é estático, as linhas formam redes de comunicação onde circulam as informações divinas. Cada linha é composta por um guardião e seis chefes de legiões, denominados *intermediários diretos,* que asseguram a intercomunicação sagrada com as demais vibrações. Os guardiões não são considerados como intermediários, seu papel é de preservar a unidade da linha. (ORTIZ. 1999, p.85)

Devido a sua importância no universo religioso umbandista, para a maioria dos autores, como por exemplo, ORPHANAKE (1994), as Entidades dos Caboclos constituem o braço forte da Umbanda, muito utilizados nas sessões de cura através de ervas e simpatias. São profundos conhecedores da natureza, tirando de seu elemento, propriedades espirituais e terapêuticas para o tratamento de muitos males materiais e espirituais. Eles representam no imaginário umbandista os espíritos dos primeiros habitantes do Brasil, antes e depois do descobrimento até os dias atuais, embora os espíritos que fazem parte dessa falange, não precisam necessariamente, terem vivido como indígenas em suas encarnações.

4.3.2 Os Preto-Velhos

Os Preto-Velhos ou Pai-Velhos são Entidades expressam tradicionalmente, os espíritos de ancestrais africanos ou afro-brasileiros. São considerados, assim como os Caboclos, como seres que atingiram o nível mais elevado de evolução espiritual, e por esse motivo ascenderam à linha de seu Orixá. Podem se expressar através dessa falange, todos os espíritos que tenham a mesma vibração, independentemente de suas origens quando encarnado. Segundo CORRAL (2010) o Pai-Velho e a Mãe-Velha, também podem vir, assim como os Caboclos, em qualquer uma das Sete Linhas de Umbanda e se caracterizam pela humildade, servidão e fraternidade com que tratam os consulentes. Esses seriam os atributos de manifestação de todas as Entidades dessa falange. ORPHANAKE (1994) busca explicações no princípio da causa e efeito do Espiritismo as justificativas para essas características.

> A condição de negro escravo, não é obra do acaso ou decorrência de uma época. Tudo na vida é consequência da Lei da Causa e Efeito. Cumpre lembrar aqui, que os primeiros escravos foram brancos, na Mesopotâmia, Assíria, Babilônia, Roma, bem como no Egito, onde os hebreus foram mantidos cativos durante vários séculos, até Moisés libertá-los, tirando-os de lá. [...] Muitos poderosos no Egito, Assíria, Babilônia e Roma, que mantinham escravos irmãos de raças diferentes e mais fracos, feitos prisioneiros de guerra, encarnaram-se depois na África, como negros, a fim de resgatarem débitos contrários com a Justiça Divina. E tornaram-se escravos também, para se reeducarem no cativeiro. [...] Um dos motivos pelos quais se encarnaram para servirem como escravos foi o orgulho da alma, defeito que haveriam de perder ao longo dos anos de cativeiro, razão por que, hoje como guias e protetores, se lhes sobressaem às virtudes de humildade e servidão, além das de paciência e tolerância, ao contrário do índio. (ORPHANAKE, 1994, p. 30)

Assim, a Umbanda acredita que por trás do estereótipo de um Preto-velho poderá estar uma Entidade muito antiga com grande conhecimento da vida e da espiritualidade e que já atingiu um nível de discernimento muito superior ao humano comum. Os Pais e Mães-Velhos já teriam ultrapassado os sentimentos de arrogância e soberba para agora vir servir a quem precisa.

4.3.3 As Crianças.

Segundo CORRAL (2010) as Crianças ou *Erês*[38], entidades que sintetizam a pureza, sinceridade e inocência que se apresentam com traços característicos infantis, embora sejam seres bastante evoluídos.

> Consonante ensinamento de guias e protetores, elevados na escala espiritual, a alma, ao desencarnar, conserva os traços característicos que tinha na Terra. Aliás, vão mais longe até. Afirmam que os espíritos libertos do corpo físico, podem, por sua vontade, materializarem-se segundo a forma desejada. [...] Esta faculdade de apresentar-se e agir como criança, não quer dizer que seja um espírito criança. (OPHANAKE, 1994, p. 33)

Ainda segundo ORPHANEKE (1994), essas Entidades representam espíritos

[38] *Erê* é conhecido entre os africanos como um espírito supremo e infinitamente bom, mas que nunca encarnou – Zambi-Deus, segundo outro estudos da matéria é apenas um espírito infantil e também subalterno que acompanha os médiuns de cabeça feita. Como interjeição, significa admiração, alegria e zombaria. (PINTO, 1973, p.76)

evoluídos que por opção se mostram com características infantis como uma forma de personalidade temporária. Também dentro do enfoque esotérico da Umbanda, TRINDADE (2011), considera que as Crianças representam espíritos que já saíram do ciclo de encarnações da condição humana comum e renasceram para a vida espiritual, tendo resgatado a pureza de uma criança.

Pode-se considerar que o tripé religioso da Umbanda formado pelas Entidades das Crianças, Caboclos e Pretos-Velhos, reproduz pela espiritualidade, o ciclo de desenvolvimento da personalidade humana nas fases da infância, juventude e maturidade.

4.4 A QUIMBANDA E AS LINHAS DOS EXUS NA UMBANDA

A Quimbanda é segundo ORTIZ (1999) a dimensão oposta da Umbanda, seu equivalente negativo que justifica a presença do mal no seu universo sagrado. Para esse pesquisador, ao contrário da doutrina espírita que diferencia o universo sagrado a partir de uma repartição tríplice: Espíritos puros, Espíritos de segunda ordem, sujeitos a provações, e, Espíritos imperfeitos. A Umbanda faz um corte dual no segundo plano desse universo estabelecendo e simplificando uma hierarquia mística constituída dos Missionários de bem e os Missionários do mal que se fazem manifestar através dos médiuns. De acordo com esse autor, o mal na concepção umbandista, é a contrapartida do bem, que tende a desaparecer no processo evolucionário do espírito humano; nesse contexto o mal é necessário enquanto existirem seres em evolução espiritual. Assim o universo religioso da Umbanda separa em duas dimensões opostas o sagrado, reconhecendo o mal na natureza humana, mas estabelece a primazia do bem sobre o mal como um fundamento de um inevitável progresso espiritual.

Já para alguns autores umbandistas como LINARES et al.(2012), a Quimbanda se origina de uma deturpação do conceito africano de quimbandeiro, definição do sacerdote que tinha o poder de curar. Com o tempo, quimbandeiro passou a se referir à qualidade de feiticeiro e Quimbanda; à magia negra. Ainda segundo o autor, essa prática no Brasil se deve tanto a influência que o elemento branco trouxe da magia europeia quanto das práticas de feitiçaria[39] e trazidas pelo

[39] Feitiço é a atração de forças negativas contra alguém, por uma série infindável de coisas, dede as mais inocentes as mais repulsivas e odiosas. O feitiço pode ser: Direto, quando é transmitido por

negro africano. Na convergência da vertente da magia negra afro-brasileira com a magia pagã trazida pelos europeus é que surgiu a contrapartida da Umbanda, a Quimbanda e suas Sete Linhas correspondentes.[40]

Já o autor umbandista ORPHANAKE (1994), considera que o conceito de "exu" (entidade da Quimbanda) tem uma conotação na Umbanda diferente do contexto religioso africano. Segundo ele, os exus seriam espíritos que se encontrariam em transição de um plano mais baixo de evolução para outro mais elevado. Nesse processo estariam momentaneamente parados num plano intermediário entre esses dois níveis, e por isso ainda teriam acesso a ambos os planos de evolução. Ainda segundo o autor citado, os exus funcionam como um polo negativo do Terreiro de Umbanda, mantendo sintonia vibratória com o polo positivo dos orixás. Devido a essa correspondência, sempre que o praticante umbandista trabalhar na vibração de um orixá na direita (lado positivo) terá necessariamente um exu correspondente na esquerda (lado negativo).

Outros autores abordam o tema da polaridade da Umbanda e ambivalência da figura de exu através dos conceitos de Exu Pagão e Exu Batizado. LINARES et al. (2012) citando CAVALCANTI, faz uma interessante diferenciação entre essas duas concepções:

> Com exceção de alguns meios umbandistas, nos quais encontramos por vezes para Exu, o fundamento africanista nítido, na maioria há uma função em torno do conceito de Exu-Alma, daí a denominação de Exu Pagão e Batizado. São situações que os próprios nomes definem, pois Exu Pagão é tido como o marginal da espiritualidade, aquele sem luz, sem conhecimento da evolução, trabalhando na magia do mal e para o mal, em pleno reino da Quimbanda sem que, necessariamente, não possa ser despertado para evoluir de condição. Já o Exu Batizado, caracteristicamente definido como alma humana, sensibilizada para o bem, trilhando um caminho de evolução, trabalha, como se diz para o bem, dentro do reino da Quimbanda, por ser força que ainda se ajusta ao meio,

---

contato àquele contra o qual foi feito e, Indireto, quando é transmitido por irradiações maléficas. (PINTO, 1973, p.86)

[40] Exu 7 Encruzilhadas, correspondendo a Linha de Oxalá; Exu Pomba-Gira, correspondendo a Linha de Yemanjá; Exu Tiriri, correspondendo a Linha das Crianças; Exu Gira-Mundo, correspondendo a Linha de Xangô; Exu Tranca-Ruas, correspondendo a Linha de Ogum; Exu Marabô, correspondendo a Linha de Oxóssi e Exu Pinga Fogo, correspondendo a Linha dos Pretos-Velhos.(ORTIZ, 1999, p.88 a 90)

> nele podendo intervir, como um policial que penetra nos antros da marginalidade. (LINARES et al, p. 112-113)

Assim é importante se distinguir na racionalização religiosa umbandista, o conceito de exu "despertado das trevas" que busca iluminação e progresso na escala evolutiva da espiritualidade, do exu pagão, o espírito atrasado, melhor denominado por quiumba[41], que faz o mal. Na Umbanda, somente exu é que tem acesso as Linhas de Quimbanda e podem desfazer trabalhos para o mal; uma de suas funções é atrair para depois afastar os quiumbas de suas vítimas. Outra função de exu na Umbanda é a de fazer cumprir sanções que devem sofrer os médiuns que se desviam dos princípios espirituais orientados por seus Guias.

Segundo ORPHANAKE (1994), a oposição à magia-negra que faz a dimensão da Quimbanda na religião umbandista, exige o trabalho com energias menos sutis, mais densas devido à ação de espíritos maléficos, movidos por interesses mundanos, por isso só pode ser devidamente combatida por espíritos que ainda possuam alguma afinidade com essa mesma energia. O exu na Umbanda é o guardião, o ser espiritual que está entre a luz e a escuridão, por isso ele é considerado o único agente capaz de combater diretamente os efeitos da magia negra.

A Quimbanda representa o lado controverso da religião de Umbanda que estabelece duas dimensões sagradas, uma de luz e outra de trevas; ela ressalta uma das características mais marcantes da religião de Umbanda: a de considerar o lado obscuro da espiritualidade como uma parte de um todo maior representativo da natureza humana. O aspecto psicológico do mal na natureza humana é um importante fator a ser considerado no processo de desenvolvimento da personalidade para a ampliação da consciência e o estabelecimento de uma nova visão de mundo. Ao invés da Umbanda considerar o mal como uma aspecto a ser combatido e reprimido como as várias tradições de base cristãs, ela considera esse aspecto como necessário para a evolução espiritual que desaparecerá quando a humanidade atingir o ápice dessa condição.

[41] Segundo PINTO (1973) esse termo tem o mesmo significado que espírito obsessor.

5 CAPÍTULO IV - A IDENTIFICAÇÃO MÍTICA COMO EXPERIÊNCIA DOS ARQUÉTIPOS NA UMBANDA.

5.1 A TRANSFORMAÇÃO SIMBÓLICA DO MITO NA UMBANDA

A Umbanda é uma religião que herdou uma rica simbologia dos seus cultos de origem que, apesar de toda transformação histórica, permanecem até os dias atuais em suas diferentes formas de manifestação. No entanto essas transformações forçadas pelo sincretismo ocultaram muitas das características originais desses símbolos e de seus aspectos psicológicos. Assim, para melhor compreender a simbologia umbandista, é necessário encontrar essas características que foram ocultas no processo sincrético.

Segundo JUNG (1978, p.91) "toda religião que tem suas raízes na história de um povo é uma expressão da psicologia desse povo, da mesma forma que, por exemplo, o sistema de governo que o povo produziu". Para ele, religião é a relação voluntária ou involuntária com um valor mais forte ou elevado, seja este positivo ou negativo. Pode-se posicionar a Umbanda sob essa perspectiva, na medida de que seus símbolos religiosos expressam todas as tensões socioculturais e transformações da sociedade brasileira desde a época de seu surgimento até os dias atuais. Também em um nível psicológico, traz um intrincado sistema simbólico formado a partir da diferente visão de mundo dos povos que lhe deram origem que no seu entrelaçamento, fundamentaram a construção do caráter do povo brasileiro.

No pensamento junguiano a expressão religiosa é vista como tendo um valor psicológico pleno que geralmente pode ser vivenciado como algo irracional, mas que também pode ser assumido conscientemente. Esse fator ao passar pelo processo chamado por Jung de psiquização perde seu caráter irracional, deixa de ser absoluto, transformando-se em um conceito racional. O valor psicológico pode ser observado, no entanto, oculto por trás da racionalização dos elementos presentes nos cultos originários da Umbanda durante o processo de legitimação religiosa.

Essa transformação dos elementos religiosos inconscientes em uma construção racional iniciou no âmbito social, a partir da desagregação dos cultos afro-brasileiros existentes no Brasil no final do século dezenove. Numa perspectiva junguiana se pode considerar que os elementos sagrados existentes nos vários cultos, contidos do inconsciente cultural afro-brasileiro e vivenciados de forma não dogmática pelos diferentes

cultos existentes, são normatizados dentro de um processo de estruturação rito-litúrgica (psiquizados), para serem então validados socialmente. Os arquétipos do passado assumem uma nova imagem para iniciar um novo ciclo através das Entidades e Guias da Umbanda; ou como Jung postula em sua teoria, um novo fator psíquico dominante passa a atuar como um "novo mistério" religioso, nesse caso, através da religião de Umbanda.

> Aquele fato psicológico que tem maior força em uma pessoa atua como "Deus", pois é sempre o fator psíquico dominante que é denominado "Deus". Tão logo um Deus deixa de ser um fator dominante, passa a ser um simples nome. Por que motivo os deuses antigos perderam seu prestígio e sua atuação junto a alma humana? Isso ocorreu porque os deuses olímpicos prestaram seu serviço até o fim, e começou um novo mistério*: Deus se transformou em homem*. (JUNG, 1978, p.91)

Dessa forma os cultos animistas afro-brasileiros marginalizados de outrora, passam por um processo de racionalização para serem incorporados em uma religião com respaldo social. Os rituais e mitos são interpretados e conceituados sob os valores da sociedade vigente, institucionalizados e legitimados como a religião umbandista. Os antigos mitos, a expressão simbólica religiosa e os demais elementos dos cultos de outrora, ganham outras representações sociais para se adequar a nova realidade. No entanto apesar dessa nova configuração externa, os mitos mantêm seu fator arquetípico inalterado e ativo ainda que ocultos pela nova roupagem cultural. O vínculo que mantem o praticante umbandista com seu "santo de cabeça", se apresenta como um exemplo da reinterpretação do "carrego de santo" advindo do candomblé.

> De acordo com a ideia fundamentada da existência de vínculo entre o indivíduo e as divindades, é primeiramente necessário a alguém saber a qual dos orixás "pertence", melhor dizendo "de quem é filho", ao mesmo tempo em que conhece de quais outras divindades recebe influências secundárias. Isto é tomar conhecimento do que é chamado de "carrego de santo", característica de todo ser humano. Percebemos que nesse caso está implícita a tentativa de construção de uma família mítica [...]. (BARROS E TEIXEIRA, 2004, p.112)

Embora a Umbanda não conceba os orixás como divindades da mesma forma que o Candomblé, ela considera os considera, como emanações sagradas que influenciam na personalidade dos indivíduos que nascem dentro de sua faixa vibratória. Essa afinidade

entre o umbandista praticante e seu santo regente, determinam certas características de caráter, tendências de comportamento e humor. Se antes no Candomblé, essa referencia era feita através das histórias e mitos (os *odus*) de cada Orixá, agora, na Umbanda, o mito perde sua expressão africana e ganha uma forma mais sutil (vibrações, emanações, etc.). Nesse mesmo contexto, segundo o postulado de JUNG (2000), as ideias religiosas não perdem sua energia específica a despeito da universalização de seus símbolos. Verifica-se assim, que no caso da Umbanda, essa energia continua latente seja numa interpretação de um Santo Católico, do Orixá mitológico do Candomblé ou na Vibração Divina do orixá no conceito umbandista. O fator inconsciente e determinante sobre a subjetividade continua inalterado e latente.

> Considerando, pois o fator anímico como autônomo, podemos concluir que há uma existência anímica, a qual escapa aos caprichos e manipulações da consciência, mas não à psique objetiva, ao inconsciente, que representa uma condição a priori da consciência e seus conteúdos. Do inconsciente emanam influências determinantes, as quais, independentemente da tradição, conferem semelhança a cada indivíduo singular, e até identidade de experiências, bem como da forma de representá-las imaginativamente. Uma das provas principais disto é o paralelismo quase universal dos motivos mitológicos, que denominei *arquétipos*, devido à sua natureza primordial. (JUNG, 2000, p.71)

Portanto, é uma ideia central do pensamento junguiano que a psique individual compreende além das experiências pessoais da consciência e do inconsciente pessoal, um fator inconsciente dominante, considerado como transpessoal ou numinoso[42] e chamado de si-mesmo[43]. Esse fator independe do ego e se manifesta em padrões ou representações mentais de imagens universais (arquétipos), que podem ser encontradas em todas as mitologias e religiões do mundo. Relacionando esse postulado a Umbanda, pode-se considerar que esse seria um fator comum presente nos diferentes cultos de origem que se apresentavam em formas culturais distintas, muitas vezes de caráter paradoxal.

---

[42] OTTO (2005) considera o numinoso como o âmbito irracional do sagrado. Esse aspecto do sagrado seria o elemento vívido da experiência religiosa que somente poderia ser conhecido através de uma experiência singular com o fenômeno.

[43] O si-mesmo segundo JUNG (1988) corresponde à integralidade psíquica que está além dos limites pessoais e somente se manifesta na consciência através de mitologema religioso. Essa entidade transcendente teria a função de produzir símbolos de integralidade impulsionando o indivíduo para sua realização num processo psicológico chamado de individuação.

> O si-mesmo contém opostos e "tem um caráter paradoxal e antinômico (amoral). É, ao mesmo tempo, masculino e feminino, velho e criança, poderoso e indefeso, grande e pequeno. (Poderia também ser acrescentado bom e mau.) É muito possível que o aparente paradoxo nada mais seja que um reflexo das mudanças enantiodrômicas ocorridas na disposição da consciência, as quais podem ter um efeito favorável ou desfavorável sobre o todo". Por essas palavras, a forma como o si-mesmo é representado é influenciado pela disposição consciente da pessoa que olha. Mudanças na disposição consciente podem provocar mudanças nas características do símbolo do si-mesmo. (STEIN, 2006, p. 148)

EDINGER (1995) explica esse fator, considerado numinoso da psique, como sendo uma dimensão pré-pessoal (presente antes da estruturação do ego) que atua como um princípio estruturador para a unificação dos vários conteúdos arquetípicos existentes na totalidade psíquica do si-mesmo, também chamado de *self* ou *selbst*[44]. Assim, a Umbanda sendo uma religião rica em simbologia, traria também conteúdos arquetípicos com a função de direcionar o desenvolvimento psíquico rumo à integração das diferentes partes do si-mesmo.

Nessa concepção as religiões seriam as guardiãs dos símbolos do si-mesmo com a finalidade de produzir mudanças na subjetividade em direção a uma personalidade mais autêntica e completa. Nessa direção, elas buscam dar vazão às tensões oriundas do confronto entre os fatores objetivo e subjetivo da psique. Muitas vezes o acesso a esses símbolos fica obstruído por trás de racionalizações que dificultam sua a realização plena.

Especificamente no caso da Umbanda, se pode considerar que os conflitos entre a visão do mundo católico ocidental, e a originária dos cultos afro-brasileiros, dificultam a observação dos símbolos do si-mesmo presentes em sua expressão religiosa.

> A visão que o Oriente não cristão e o paganismo pré-cristão tinham do mundo não

[44] O típico uso do termo "si-mesmo" (o self inglês) dificulta a apreciação do que Jung está objetivando em sua teoria. Tal como é usado na linguagem corrente, o si-mesmo é equivalente ao ego. Quando dizemos que alguém só pensa em si mesmo, queremos significar que é um egoísta ou narcisista. Mas no vocabulário junguiano, o si mesmo tem um significado oposto. Dizer que alguém é egocêntrico (centrado em si mesmo) é dizer, precisamente, que não se trata de um egoísta e narcisista, mas de alguém que, numa perspectiva mais filosófica e mais ampla, não é pessoalmente reativo nem levado a perder facilmente o equilíbrio. Quando o ego está bem ligado ao si-mesmo, uma pessoa mantém-se em relação com um centro transcendente e não está narcisisticamente investida em objetivos míopes e ganhos em curto prazo. Em tais pessoas, existe uma qualidade sem ego, como se estivessem consultando uma realidade mais profunda e mais ampla do que as meras considerações práticas, racionais e pessoais típicas da consciência do ego. (STEIN, 2006. p.138)

> era de transcendência, mas de imanência. O Criador é visto não como entidade separada de sua criatura, mas de "forças" da sua criatura; ou, poderíamos dizer, Ele é sua configuração energética. Estas forças são as motivadoras ou diretoras inerentes das várias manifestações da realidade humana e também não humana. A natureza e o ser são as "visibilidades" dos deuses. (WHITMONT, 1989, p.61)

Do confronto entre a visão transcendente e a imanente da experiência religiosa brasileira, foram forjados os símbolos da Umbanda sob a pressão das contingencias socioculturais dessa sociedade. Dessa forma, a religião trás impressa na sua própria formação dogmática cultural, o antagonismo que caracteriza o fator antitético da expressão do si-mesmo. No pensamento de JUNG (2000, p. 23), "um dogma substitui o inconsciente coletivo, na medida em que o formula de modo abrangente". Esse fator pode ser observado na Umbanda, na construção racional de seu cosmos religioso em que convergem sobre os símbolos do si-mesmo, diferentes visões de mundo, com reinterpretações conforme os interesses da sociedade brasileira. Essa construção dogmática da Umbanda a partir da tentativa de conciliar as visões transcendentes e imanentes de sua religiosidade também influenciou na função que o símbolo representa dentro da religião.

Segundo CAMPBELL (1997), podem-se destacar duas características da função simbólica religiosa: engajamento e desprendimento. A primeira visa agregar as pessoas através de uma simbologia que as torne parte de uma coletividade, com um contexto de significado compartilhado. Essa é a característica de todas as religiões tradicionais que tem na palavra revelada o seu ponto agregador ao coletivo. A característica simbólica do desprendimento, por sua vez, tem por objetivo lançar a pessoa, através do desapego, do êxtase e da metamorfose, rumo ao desconhecido da experiência religiosa. Enquanto uma acolhe e matem protegido o ego na segurança da coletividade, a outra impulsiona a pessoa rumo à experiência individual do desconhecido, ao encontro do inconsciente. Ainda segundo o autor, o símbolo religioso do desprendimento pode ser concebido de duas formas: o relativamente desconhecido e o absolutamente incognoscível. O símbolo relativamente desconhecido "é representado, psicologicamente, pelo conteúdo inconsciente; sociologicamente, pela dinâmica da história; e cosmologicamente, pelas forças do universo". (CAMPBELL, 1997, p.199). Esses são funções relativas ao conhecimento de cada época. Em relação à Umbanda, o símbolo relativamente desconhecido já foi abordado nas considerações sobre a construção simbólica da religião

no contexto sociocultural brasileiro. Interessa nesse momento, entender o símbolo incognoscível, que segundo o autor, está presente em todas grandes mitologias, funcionando como meio de desprendimento o crescimento pessoal. O autor descreve duas atitudes em relação essa categoria do simbólico:

> A primeira é a de terror absoluto, submissão ou, como dizemos religiosidade. O homem não tenta penetrar no segredo, porque isso seria hybris: permanece com seu símbolo, como o único meio possível de relação. Este é o caso da Igreja Sofredora, Militante e Triunfante. A segunda atitude, porém, é a do místico, cuja alma se torna uma flecha e, neste caso, o símbolo funciona apenas no caso do desprendimento. (CAMPBELL, 1990, p.200)

Nesse contexto os símbolos da Umbanda podem ser considerados originariamente como de desprendimento, pois sua prática religiosa favorece uma transfiguração psicológica através da vivência pessoal do praticante com os aspectos transcendentes desse símbolo. Podendo dessa forma, dar acesso a vivencia de representações míticas sagradas de desprendimento. Sua liturgia com base na incorporação de Entidades que trazem características "vibracionais" ou "energéticas" dos Orixás dá ao praticante, a condição de realizar a conjunção de seu ego (consciência) com as características de seu Guia (inconsciente), num processo de identificação mítica.

A "identificação mítica" é uma característica das "Religiões de Identidade". (CAMPBELL, 1997, p.230). As Religiões de Identidade são para Campbell, aquelas que "suas mitologias e ritos, filosofias, ciências e artes associados têm por objetivo, em última análise, não cultuar qualquer deus "externo", mas reconhecer a divindade interior". (CAMPBELL, 1997, p.233). Essa parece ser uma característica marcante da Umbanda.

A incorporação de uma Entidade que traz características de um orixá pode ser considerada como uma forma de identificação mítica. A Umbanda então seria nesse contexto, uma Religião de Identidade. Mesmo a despeito de que na busca de legitimidade, tenha se apegado aos símbolos de engajamento, nunca se afastou completamente dos seus símbolos de desprendimento, a essência de sua prática ritual é a incorporação mediúnica. Essa coexistência de símbolos contraditórios no universo religioso umbandista, é um dos motivos da grande diversidade de práticas e concepções no universo religioso umbandista. Na concepção mais influenciada pelo ocidente, aproxima-se dos símbolos engajadores e imanentes; em outra, regida pelos valores transcendestes da raiz afro-brasileira (africana e ameríndia) volta-se para uma

transfiguração psicológica através da experiência de desprendimento de seus símbolos.

> O oxímoro, o autocontraditório, o paradoxo, o símbolo transcendente, apontando para alguma coisa além de si mesmo, são o portal sem tranca, a porta solar, a passagem além das categorias. Em consequência, deuses e budas não são no Oriente termos finais – tais como Jeová, a Trindade, ou Alá, no Oriente – mas apontam para além de si mesmos, indicando aquele ser inexprimível, consciência e êxtase que é o Todo em todos nós. E quando são adorados, o objetivo final é produzir no devoto uma transfiguração psicológica através de mudança no seu plano de visão, do temporário para o duradouro, através do qual ele pode finalmente compreender por experiência (e não simplesmente como artigo de fé) que é idêntico àquilo diante do qual se prostra. (CAMPBELL, 1997, p.233)

Nesse contexto de mediação entre o transcendente e o imanente, a Umbanda é marcada, desde sua origem até os dias atuais, pela diversidade de práticas rituais e por inúmeras interpretações e reinterpretações a respeito de seu panteão mitológico, que evidenciavam as mudanças do fator psíquico dominante em cada momento histórico e social brasileiro. O fator subjetivo transformou em dogmas e rituais a experiência numinosa primordial vivenciada inconscientemente nos cultos originais. Dessa maneira uma mudança histórica marca a transformação psicológica na função dos símbolos religiosos umbandistas.

A Umbanda como religião de identidade possibilita através de sua prática religiosa o contato com símbolos de desprendimento que favorecem aquilo que Campbell denomina anteriormente de: “transfiguração psicológica”. Sendo uma religião de Iniciação[45], seus praticantes passam por várias etapas de aprendizado espiritual. Em cada fase concluída, uma nova jornada se inicia com novas superações. A cada ciclo concluído da jornada uma visão de mundo mais ampliada e uma consciência mais integrada.

> Iniciação.
> Iniciar-se é envergar a túnica da humildade.
> Iniciar-se é servir primeiro antes de ser servido.
> Ser iniciado é calar para que os outros falem.
> Não quere ser mais do que ninguém, ser sempre abnegado.

[45] O termo iniciação no sentido mais geral designa um corpo de ritos e ensinamentos cujo objetivo é produzir uma modificação radical do estatuto religioso e social da pessoa que vai ser iniciada. Em termos filosóficos, a iniciação é equivalente a uma mutação ontológica da condição existencial. O noviço emerge da sua provação como um ser totalmente diferente: tornou-se outro. (ELIADE, 1997, p. 133)

> Ser sempre conciliador e de todas as formas buscar a reunião dos antagonismos.
> Buscar a união dos opostos, o elo perdido.
> Isso é que é ser iniciado.
> O iniciado é o que tem consciência de saber onde põe a mão, por que põe a mão, com que finalidade vai colocar a outra mão, se precisar, e como tira as duas mãos.
> O iniciado é aquele que entende que está se renovando, renovando o outro, está se aprimorando, aprimorando o outro.
> Isso é ser iniciado.
> Que todos possam se iniciar na própria vida, aprendendo a serem médiuns, aprendendo a colher o fruto na hora certa. (LINARES et al, 2012, p.224)

Como se pode perceber a Iniciação na Umbanda consiste numa vocação mística[46] que exige uma profunda transformação pessoal através da integração dos conteúdos inconscientes para ampliação da consciência e uma visão de mundo menos influenciada pelos aspectos projetivos. Requer responsabilidade consigo mesmo e com o outro. A iniciação na Umbanda ocorre pela vivência da mediunidade, e esta, se processa através da identificação mítica, com os aspectos positivos e negativos das Entidades e Guias. Assim, vivenciando os aspectos psicológicos presentes nesses símbolos, abre-se a possibilidade para a transformação subjetiva. Em síntese, a prática religiosa umbandista propicia a experiência do aspecto numinoso presente nos arquétipos de seus símbolos favoráveis a ampliação da consciência e transformação subjetiva.

5.2 A PRÁTICA RELIGIOSA UMBANDISTA COMO UMA EXPERIÊNCIA COM O NUMINOSO.

JUNG (1988) postula seu modelo psíquico tendo o si-mesmo como centro organizador da psique total (englobando o consciente e inconsciente). Ele é a sede da identidade objetiva, pois tem a finalidade última de promover o processo de individuação, de desenvolvimento do ego pela integração dos opostos (consciente e inconsciente). O ego por sua vez, como o centro da consciência, está sujeito às impressões da

[46] Segundo ELIADE (1997, p.134), existem três categorias de iniciação: uma primeira categoria que compõem os ritos coletivos de transição da infância para a idade adulta; uma segunda categoria incluiria os ritos de entrada em sociedades secretas e fraternidades. E, uma última categoria, em que se pode incluir a iniciação umbandista, consistiria naquelas em que implicaria uma vocação mística. “Uma característica específica desta terceira categoria é a importância da experiência pessoal. Posso acrescentar que a iniciação em sociedades secretas e as iniciações de tipo xamanístico têm muito em comum. O que as distingue, em princípio, é o elemento extático, que tem grande importância na iniciação xamanística”.

singularidade de cada pessoa, o que determina o eixo da subjetividade. Assim, o ego encontra-se sob o julgo da força maior do si-mesmo, se colocando em relação com o mesmo de forma semelhante à que mantem o homem religioso com a divindade. Esse relacionamento entre esses dois centros autônomos, o ego e o si-mesmo, retrata o processo de desenvolvimento psicológico do ser humano e pode ser encontrado em representações de diferentes fábulas e mitos religiosos espalhados pelo mundo.

> A relação entre o ego e o Si-mesmo é altamente problemática e corresponde de uma maneira bastante aproximada, à relação entre o homem e o seu Criador, tal como é descrita na mítica religiosa. O mito pode ser visto, na verdade, como expressão simbólica da relação entre o ego e o Si-mesmo nos vários estágios do desenvolvimento psíquico. (EDINGER, 1995, p. 23)

Para JUNG (2000) fazer a ligação entre o consciente e o inconsciente, foi sempre uma construção da religião, visando dar vazão ao caráter ambivalente da experiência com o numinoso através de um modelo social adequado que projetasse no exterior a disposição íntima da psique.

> Parece-me que a religião é uma disposição especial do espírito humano, que se poderia formular utilizando o sentido original do conceito "*religio*" como consideração e observação cuidadosas de determinados fatores dinâmicos apreendidos como "potências": espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais ou quaisquer que tenham sido os nomes dados pelos homens a esses fatores que sentiram em seu mundo como poderosos, perigosos ou providenciais o bastante para merecer considerações especial, ou suficientemente grandes, belos ou significativos para adorá-los e amá-los com devoção. (JUNG, 2000, p. 12)

A estrutura de relação intrapsíquica[47] responsável pela projeção da condição íntima sobre os fatores religiosos é segundo JUNG (1988) o arquétipo da anima, quando referido ao homem, e do animus, se relacionado à mulher. Esses são para ele, os pares de opostos existentes dentro de cada ser humano que no processo de desenvolvimento da personalidade devem ter seus conteúdos integrados à consciência. Por isso STEIN (2006,

[47] JUNG (1976) também postula sobre uma estrutura responsável pelas relações interpessoais formadas pelos arquétipos da persona e da sombra que fundamentam subpersonalidades na constituição psíquica. A primeira formaria o caráter da personalidade oficial e seria moldada e adornada pelas demandas sociais. A segunda surgiria a partir dos conteúdos psíquicos rejeitados da primeira, dos traços obscuros do caráter, constituindo uma espécie de personalidade marginal.

p.133) considera a experiência da anima/animus como a via regia para o si-mesmo. A religião se utiliza dessa via para dar vazão ao caráter ambivalente da experiência numinosa no âmbito social.

> Parece-me que a religião é uma disposição especial do espírito humano, que se poderia formular utilizando o sentido original do conceito "*religio*" como consideração e observação cuidadosas de determinados fatores dinâmicos apreendidos como "potências": espíritos, demônios, deuses, leis, ideias e ideais ou quaisquer que tenham sudo os nomes dados pelos homens a esses fatores que sentiam em seu mundo como poderosos, perigosos ou providenciais o bastante para merecer considerações especial, ou suficientemente grandes, belos ou significativos para adorá-los e amá-los com devoção. (JUNG, 2000, p.12)

Para JUNG (2000) mesmo aquelas religiões que foram transformadas racionalmente, codificadas e dogmatizadas, tiveram como base, por um lado, uma experiência irracional, e, por outro, a fidelidade, a crença e a confiança nessa experiência, como fator transformador da consciência. É essa crença que modifica a experiência original em um dogma religioso. Verificou-se que no transcorrer do processo de legalização social da Umbanda houve um esforço racional para justificar e normatizar as experiências originais de seus cultos de origem.

> As confissões são formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas originais. Os conteúdos da experiência são santificados e, em geral, petrificados, numa construção conceptual inflexível e frequentemente complexa. O exercício e a reconstituição da experiência original se transformam em rito e em instituição mutável. Isso não constitui necessariamente uma petrificação desprovida de vitalidade. Ao contrário pode representar durante séculos e para grande número de pessoas a forma de experiência religiosa, sem que surja uma necessidade vital de transformá-la. [...] O próprio número dos dogmas não é limitado, podem aumentar com o correr do tempo. O mesmo ocorre com o ritual. Contudo todas as transformações e desenvolvimentos são determinados por fatores originalmente experimentados, por meio do qual se estabelece um tipo determinado de conteúdo dogmático e de valor sentimental. (JUNG, 2000, p. 13)

Como resultado da construção dogmática que institucionalizou o panteão umbandista, muitos de seus símbolos perderam a conexão afetiva original. No entanto, segundo JUNG (2000) as religiões, sejam elas propiciadoras de experiências vivas e

particulares com o numinoso, ou caso já tenham se transformado em confissões de fé, sempre tiveram o objetivo de defender o ego contra as tendências inesperadas, avassaladoras e muitas vezes perigosas do inconsciente. Esses perigos psíquicos eram nas religiões primitivas, vivenciados através do tabu ou dos ritos mágicos, que visavam estabelecer uma função mediadora e protetora entre o ego dos indivíduos e as influências inconscientes emanadas pela anima/animus. Dessa forma, as ideias religiosas absorvem as projeções provenientes da anima/animus evitando assim, que o ego entre em estados de desequilíbrio, seja pelo distanciamento da realidade e, consequente perda da postura normal diante da sociedade (alienação), ou pela regressão da consciência para a inconsciência através identificação do ego com a psique coletiva (inflação[48]). Além desses fatores, as religiões tidas como confissões de fé mantém o ego preso às projeções das ideias religiosas o que impede o desenvolvimento do mesmo em direção à individuação, mantendo o ego afastado da experiência original.

> O que habitualmente se chama de "religião" transformou-se em sucedâneo em grau tão surpreendente que me pergunto se esse tipo de religião, que denominaria de preferência confissão, não tem uma importante função na sociedade humana. Ela tem o objetivo ostensivo de substituir uma experiência imediata por uma seleção de símbolos adequados, que se revestem de um dogma ou ritual solidamente organizado. [...] Na medida em que esses princípios tem eficácia, os homens estão defendidos com êxito contra a experiência religiosa imediata. Eles podem até mesmo dirigir-se à Igreja, quando, apesar de tudo, algo de imediato lhes advenha, pois ela está em condições de decidir se a experiência vem de Deus ou do diabo, se se deve aceita-la ou repudiá-la. (JUNG, 1978, p.52)

Assim, embora uma determinada confissão religiosa ou outro método coletivo (outras instituições ou convicções) possa proteger seus membros do perigo da possessão pelo inconsciente, ela irá, ao mesmo tempo, privá-los de uma relação pessoal com o arquétipo do si-mesmo; pois, se uma religião consegue conter através dos seus dogmas e rituais o dinamismo desse arquétipo central, não haverá a necessidade do encontro pessoal do indivíduo com o mesmo, ficando prejudicado o processo de ampliação da consciência. Esse é o processo psicológico que ocorre nas Religiões de Relação que mantém o caráter transcendente e engajador de seus símbolos. Essa foi uma

[48] Refere-se a um grau maior ou menor de identificação com a psique coletiva causada por uma invasão de conteúdos arquetípicos inconscientes ou em resultado de uma consciência ampliada. Existe uma desorientação acompanhada de um sentimento de imenso poder e imparidade, ou de um senso de menos valia. O primeiro representa um caso hipomaníaco; e o segundo de depressão. (SAMUELS et al, 2013)

característica que os símbolos da umbanda absorveram no processo de sincretismo com o catolicismo.

Dessa forma, quando o indivíduo não encontra uma estrutura religiosa adequada para conter os conteúdos arquetípicos, eles podem se voltar para os aspectos inconscientes causando o desequilíbrio da consciência do ego. Caso esses conteúdos não encontrem um meio adequado de expressão, eles podem ser projetados em objetos externos ou seculares, vindo a se tornar uma visão de mundo radical carregadas de um valor religioso inconsciente que leva aliena o indivíduo pelo sentimento religioso direcionado aos "ismos".

> As ideias religiosas são, como prova a história, de uma força sugestiva e emocional externas. Incluo nessa categoria obviamente todas as *représentations collectives*: aquilo que ensina a história das religiões como tudo que rima com "ismo". Este último é apenas uma variante moderna das confissões religiosas históricas. Alguém pode, de boa fé, convencer-se de não tem ideias religiosas. Mas ninguém pode colocar-se à margem da humanidade, de forma a não ter nenhuma *représentation collective* dominante. O seu materialismo, ateísmo, comunismo, socialismo, liberalismo, intelectualismo, existencialismo, etc. testemunham contra sua inocência. De alguma forma, em alguma parte, aberta ou dissimuladamente, ele é possuído por uma ideia supra-ordenada. (JUNG, 2000, p.74)

Verificou-se nessa dissertação que a religião da Umbanda é carregada de representações coletivas, produto das projeções recebidas na sua constituição histórico-social. EDINGER (1995, p.101) postula que as projeções sobrecarregam as ações pessoais, sociais e seculares de um valor e motivação religiosa inconsciente geralmente levando a unilateralidade de pensamento e ao fanatismo com suas trágicas consequências. Percebe-se que até os dias atuais a Umbanda sofre dessa influência projetiva. Ainda segundo o autor citado anteriormente, quando cada indivíduo projeta sua própria imagem arquetípica na religião da comunidade, esta incorpora através do seu simbolismo, as forças inconscientes emanadas de seus arquétipos, protegendo a sociedade de toda inflação e alienação provenientes das mesmas. "Os indivíduos estarão, em relação à Igreja, num estado de identificação coletiva ou de *participation mystique* e não terão estabelecido nenhuma relação exclusiva e individual com o Si-mesmo". Embora essa situação seja estável, pois mantém em equilíbrio harmônico a comunidade de

crentes que compartilham de uma mesma projeção, ela mantém a imagem do si-mesmo (nestes termos comparado à divindade), não permitindo que o caráter psíquico dessa entidade se torne conhecido[49].

Ainda segundo EDIGER (1995, p. 101 a 106) quando a religião perde a sua capacidade de conter as projeções advindas do si-mesmo, os valores simbólicos que ativavam o engajamento, perdem sua força e a energia psíquica reflui para o ego com as seguintes consequências:

1. O indivíduo desconecta-se do seu centro diretor inconsciente e sucumbe ao estado de alienação, perdendo o sentido da vida.
2. O ego assume como se fossem suas próprias capacidades, toda a energia do si-mesmo, que antes fora projetada na divindade. Os poderes racionais e pessoais são supervalorizados, a sacralidade da existência é negada, e o indivíduo entra em um estado de inflação.
3. O valor religioso projetado é retirado de seu objeto específico e novamente projetado em um movimento social secular. Nessa circunstância temos a quebra da projeção do si-mesmo em "fragmentos antitéticos que lutam entre si.". Nesse caso a ambiguidade presente no arquétipo da divindade é transportada para a história.
4. A quarta e última possibilidade para a perda da projeção religiosa ocorre quando o valor religioso projetado é dirigido ao ego como forma de confrontação entre este e as questões próprias da vida do indivíduo, abrindo a condição para a descoberta do valor perdido na psique individual. Nessa forma se estabelece uma conexão consciente entre o ego e o si-mesmo, o que leva ao processo de individuação (reconhecimento das projeções inconscientes e ampliação da consciência).

Esse quarto fator é para a teoria analítica, a finalidade última da psique, direcionar a pessoa no caminho da individuação, à completude do aspecto psicológico de sua divindade interior (si-mesmo) através da conexão entre as dimensões consciente e inconsciente da psique. No decorrer da história da humanidade essa possibilidade tem retirado substancialmente as projeções religiosas coletivas e transferido seus valores potencias para a subjetividade. Isso levou a ampliação da consciência, e,

[49] Segundo HOLLIS (2005, p.122), o pensamento junguiano sugere que sempre que o ego está subjugado pelo inconsciente é como se estivesse sujeito às forças transcendentes da divindade. Como se sofresse a influência de deuses que tem pouco em comum com o caráter pessoal do indivíduo. "Quando falamos em "deuses", estamos falando de uma forma metafórica, como convém a qualquer aproximação do *mysterium tremendum*, o grande mistério. Os deuses são nossas personificações, [...] os constructos dos nossos intelectos limitados, apontam na direção das energias que governam o cosmos e que passam pelo nosso ser".

consequentemente ao avanço da ciência, mas, paradoxalmente, a um distanciamento do indivíduo de sua interioridade e distanciamento do processo de individuação. Com relação à prática religiosa da Umbanda baseada na incorporação mediúnica através da vivência mítica ritual de símbolos arquetípicos inconscientes, parece conter essa função simbólica de integração psíquica.

> Há ainda procedimentos tradicionais para proteger o indivíduo do estado alienado. Em termos psicológicos, o objetivo central de todas as práticas religiosas é manter o indivíduo (ego) vinculado à divindade (si-mesmo). Todas as religiões são repositórios da experiência transpessoal e de imagens arquetípicas. O propósito original das cerimônias religiosas de todos os tipos parece ser o de propiciar ao indivíduo a experiência de um relacionamento significativo com essas categorias de natureza transpessoal. (EDINGER, 1995, p.99)

Na Umbanda, a imagem do arquétipo através da vivência mítica, se manifesta como um fenômeno numinoso singular através da liturgia mágico-religiosa coletiva, possibilitando à retirada da carga de alienação. Ao invés da projeção do valor religioso ao outro, o sentimento de religação com a divindade deve ocorrer pela própria vivencia mediúnica do praticante. São as Entidades e Guias Espirituais que tendem a validar e reatualizar o valor do arquétipo religioso na vida pessoal do praticante umbandista através da experiência de incorporação, trazendo com isso, a possibilidade de reiteração subjetiva.

> "Viver" os mitos implica, implica, pois, uma experiência verdadeiramente "religiosa", pois ela se distingue da experiência ordinária da vida cotidiana. A "religiosidade" dessa experiência deve-se ao fato de que ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assistem-se novamente as obras criadoras dos Entes Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos eventos míticos, mas de sua reiteração. O indivíduo evoca presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles. Isso implica igualmente que ele deixa de viver no tempo cronológico, passando a viver no Tempo primordial, no Tempo em que o evento teve lugar pela primeira vez. É por isso que pode falar no "tempo forte" do mito: é o Tempo prodigioso, "sagrado", em que algo de novo, de forte e significativo se manifestou plenamente. Reviver esse tempo, reintegrá-lo o mais frequentemente possível, assistir novamente ao espetáculo das obras divinas, reencontrar os Entes Sobrenaturais e aprender sua lição criadora é o desejo que se pode ler

> como filigrana em todas as reiterações rituais dos mitos. Em suma, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar. (ELIADE, 2010, p. 22)

Vale salientar que em relação à Umbanda, esse Tempo prodigioso e sagrado, só virá se manifestar plenamente caso o ego do médium não sucumba à inflação, e com isso venha a assumir como suas, as energias do si-mesmo antes projetadas nas Entidades. Nesse caso a Entidade, expressão do si-mesmo, torna-se a entidade deste ou daquele médium, tornando-se mais uma forma de identificação personalista e desvirtuando o real objetivo da reiteração mítica. JUNG (2000) considera essa reiteração do mito que ocorre nas religiões, como uma forma da psique atualizar seu fundamento arquetípico, segundo as transformações que ocorrem na consciência. Para ele, essa é uma condição fundamental para a saúde psíquica.

> Já que não podemos negar os arquétipos ou torná-los inócuos de algum modo, cada nova etapa conquistada na diferenciação cultural da consciência confronta-se com a tarefa de encontrar uma nova *interpretação* correspondente a essa etapa, a fim de conectar a vida do passado, ainda existem em nós com a vida presente, se este ameaçar furtar-se àquele. Se essa conexão não ocorrer cria-se uma consciência desenraizada, que não se orienta pelo passado, uma consciência que sucumbe desamparada a todas as sugestões, tornando-se suscetível praticamente a toda epidemia psíquica. Com a perda do passado, tornando "insignificante", desvalorizado, impossível de recuperar seu valor, também se perde o salvador, pois este é o próprio insignificante, ou dele surge. Ele aparece sempre de novo na "transformação da figura dos deuses" (ZIEGLER), como profeta ou primogênito de uma nova geração e se manifesta inesperadamente nos lugares mais improváveis (nascimento da pedra e da árvore, sulco de arado, água, etc.) e também sob uma forma ambígua (pequeno polegar, anão, criança, animal, etc.). (JUNG 2000, p. 159)

Sobre o aspecto atualizador do pensamento mítico, sempre renovado pelo surgimento de um novo herói, ELIADE (2010, p. 152) escreve: "O pensamento mítico pode ultrapassar e rejeitar algumas de suas expressões anteriores, tornadas obsoletas pela História, pode adaptar-se às novas condições sociais e às novas modas culturais, mas ele não pode ser extirpado". Da mesma forma na religião umbandista, o mito africano já sincretizado com o aborígene, é associado ao católico e reinterpretado de acordo com os

preceitos espíritas, valorizados no contexto social e histórico brasileiro. A despeito dessa transformação cultural, mantem-se íntegro, o cerne de seu simbolismo arquetípico. Como esse simbolismo, apesar de suas inúmeras modificações, continua presente nos temas e motivos míticos da liturgia umbandista, eles trazem consigo, na sua essência, os aspectos psicológicos primordiais de desenvolvimento psíquico, sempre presentes nas simbologias religiosas.

5.3 O CONCEITO DE ARQUÉTIPO NO PENSAMENTO JUNGUIANO E OS MOTIVOS MÍTICOS DA UMBANDA.

Considerou-se no segundo capítulo dessa dissertação as influências étnicas, religiosas, identitárias e míticas dos elementos aborígenes e africanos matrizes dos cultos precursores da Umbanda. Foram destacados muitos pontos comuns presente na cultura dessas duas raízes umbandistas, como por exemplo: o ritual de ritmo, canto e dança; a crença em seres espirituais e na magia; a constituição de identidades influenciadas pela espiritualidade; mitos criadores com seres primordiais, crianças sagradas, pai e mãe fundamentais, entes e forças da natureza, espectros bons e maus, dentre outros. Esses conteúdos arcaicos representam as imagens arquetípicas da religião foram distorcidas pelo sincretismo e transformadas na construção dogmática religiosa umbandista. Esse último capítulo é destinado à busca da essência desses símbolos. A análise dos aspectos psicológicos presentes nos motivos míticos da Umbanda será o caminho para essa jornada. Sendo o mito a expressão simbólica do arquétipo, ampliação do conceito de arquétipo se faz necessária.

Anteriormente foram abordadas algumas questões preliminares sobre o arquétipo[50]. Este foi concebido como sendo um padrão potencial da psique que se encontra presente principalmente em motivos míticos de muitas tradições dispersas pelo mundo. Seguem-se mais algumas referências sobre o assunto.

Segundo JACOBI (1986, p.38-39), conceito de arquétipo sofreu no transcurso da

[50] "A primeira parte, "arque", significa início, de uma soberania e governo (portanto, uma espécie de 'dominante'); a segunda parte, 'tipo', significa batida e o que é produzida por ela, o cunhar das moedas, figura, imagem, retrato, prefiguração, modelo, ordem, norma... transferido ao seu sentido mais moderno é mostra, forma básica, estrutura primária (algo que jaz no 'fundo' de uma série de indivíduos 'parecidos', quer sejam humanos, animais ou vegetais)." Nessas noções está contida a "gravação", pela repetição constante de experiências típicas, assim como a referência às "energias" e "tendências", que levam empiricamente à repetição permanente das mesmas experiências e formulações. (JACOBI, 1986, p.51-52)

obra de Jung, muitas modificações, na sua forma formal e funcionalidade. Foram feitos inúmeros aprofundamentos e ampliações, embora a concepção básica permanecesse sempre a mesma. Ainda segundo a autora, Jung tirou o termo de obras literárias sobre alquimia, como de Dionisio Areopagita, e de escritos sobre "*ideae principales*" de Santo Agostinho. A princípio Jung chamou os conteúdos arquetípicos de "dominantes do inconsciente coletivo", depois de "imagem protótipo" e mais tarde de "imagens originais". JUNG (2000) faz questão de deixar claro que este não é um conceito só seu.

> O *conceito de arquétipo*, que constitui um correlato indispensável da ideia do inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar. A pesquisa mitológica denomina-as "motivos" ou "temas"; na psicologia dos primitivos elas correspondem ao conceito de "*represéntations colectives*" de LEVY-BRÜHL e no campo das religiões comparadas foram definidas como "categorias da imaginação" por HUBERT e MAUSS. ADOLF BASTIAN designou-as bem antes como "pensamentos elementares" ou "primordiais". A partir dessas referências torna-se claro que a minha representação do arquétipo – literalmente uma forma preexistente – não é exclusivamente um conceito meu, mas também é reconhecido em outros campos da ciência. (JUNG, 2000, p.53-54)

O inconsciente coletivo é o depositário dos arquétipos – conteúdos que nunca estiveram presentes na consciência – e estes por sua vez, são a prova de sua existência e a única maneira de se ter acesso indireto a esse inconsciente. Somente através das imagens arquetípicas, que chegam através dos sonhos, fantasias, e que aparecem nos contos e mitos, é que o arquétipo pode ser parcialmente conhecido.

Segundo JACOBI (1986), esses conteúdos arquetípicos, fazem parte da estrutura psíquica do ser humano da mesma forma que os fatores biológicos e históricos. Eles surgem "como possibilidades latentes" para serem atualizados e receberem a sua forma correspondente de acordo com a experiência exterior e interior de cada pessoa. Ao receber essa forma própria, expressa em uma imagem arquetípica, ele se torna indiretamente um conteúdo da consciência. Assim, é importante se estabelecer uma diferença entre o arquétipo propriamente dito, de qualidade virtual, que não foi percebido e existe apenas potencialmente no inconsciente coletivo, da sua imagem arquetípica, ou seja, o arquétipo atualizado e perceptível pela consciência, o que pode ser expresso. Assim, o arquétipo em si é inobservável, mas seus efeitos, as suas imagens arquetípicas,

são passíveis de observação.

Esse duplo aspecto do arquétipo junguiano leva muitas vezes a incompreensão de seu postulado, e a confusão com o conceito das ideias herdadas de Platão. O arquétipo para Jung é uma condição da estrutura da psique que é herdada somente no sentido de conter o a substância típica da experiência de vida da humanidade. Os arquétipos são possibilidades para a constituição da condição humana. Jacobi comenta a sobre o significado dos arquétipos no pensamento junguiano, da seguinte forma:

> Queremos, por isso, enfatizar que os arquétipos não são ideias herdadas. Mas a *possibilidade de ideias*. "Eles surgem, na matéria formada, apenas como princípios reguladores da sua formação." São, as prontidões, os leitos pelos quais a água da vida se metera profundamente, formando aquela rede psíquica e os "pontos de nós" que, logo no início, designámos como "estrutura complexa da psique", com seus "núcleos de significado". Precisamos admitir que eles são os ordenadores ocultos das ideias, o "modelo originário" em que se baseia a *ordem invisível* da psique consciente e cuja força indomável mantém os conteúdos que caem no inconsciente, durante a roda eterna dos milênios, com vida – "pela formação, transformação, eterna conservação do sentido eterno". (JACOBI, 1986, p.59)

É importante salientar que o sentido que a autora acima coloca o termo "ideias herdadas" se refere explicitamente a formas prévias de prontidão da mente humana, ela não faz alusão ao conceito de instinto tratado por Jung mais adiante. Nesse sentido o arquétipo é uma disposição potencial, que existe a priori na natureza humana, direcionado para o desenvolvimento de cada indivíduo. Ele começa a atuar gerenciando o conteúdo do consciente conforme certas figuras imagéticas para o favorecimento das relações interpessoal e intrapessoal. Dessa forma garante a preservação e a construção de características humanas universais, a partir de contextos socioculturais particulares. Jung posiciona seu pensamento sobre o conceito de instinto como força propulsora na citação seguinte.

> Em minha opinião é um grande equivoco supor que a alma do recém-nascido seja *tabula rasa*, como se não houvesse nada dentro dela. Na medida em que a criança vem ao mundo com o cérebro diferenciado, predeterminado pela hereditariedade e, portanto individualizado, ela responde aos estímulos sensoriais

> externos, não com quaisquer predisposições, mas sim com predisposições específicas, que condicionam uma seletividade e organização da apercepção que lhes são próprias (individuais). Tais predisposições são comprovadamente instintos herdados e pré-formações. Estas últimas são condições apriorísticas e formais da apercepção, baseadas nos instintos. Sua presença imprime no mundo da criança e do sonhador o timbre antropomórfico. Trata-se dos arquétipos que determinam os rumos da atividade de fantasia, produzindo desse modo nas imagens fantásticas dos sonhos infantis, bem como nos delírios esquizofrênicos, surpreendentes paralelos mitológicos, como também encontramos de forma atenuada nas pessoas normais e neuróticas. Não se trata, portanto de ideias *herdadas*, mas de *possibilidades*. Não se trata de heranças individuais, mas gerais, como se pode verificar pela ocorrência universal dos arquétipos. (JUNG, 2000, p.78)

Assim, o arquétipo embora seja uma "presença eterna" na mente humana, ele constitui uma "forma sem conteúdo" que só surge como "realidade material", depois de se revestir de uma "imagem", uma "roupagem" cultural para ser percebido pelo consciente; ele muda na sua aparência externa, mas é imutável na sua essência simbólica, pois representa uma condição básica da espécie humana adquirida no decorrer de sua existência coletiva.

> Há tantos arquétipos quantas situações típicas na vida. Intermináveis repetições imprimiram essas experiências na constituição psíquica, não sob a forma de imagens preenchidas de um conteúdo, mas apenas *formas sem conteúdo,* representando a mera possibilidade de um determinado tipo de percepção e ação. Quando algo ocorre na vida que corresponde a um arquétipo, este é ativado e surge uma compulsão que se impõe a modo de uma reação instintiva contra toda a razão e vontade, ou produz um conflito de dimensões eventualmente patológicas, isto é, uma neurose. (JUNG, 2000, p.58)

Segundo JUNG (2000) todo ser humano está sempre sobre influência dessas "*reppreséntations collectives"* , que embora compulsivas, nem sempre são patológicas. Elas aparecem projetadas em ideias religiosas ou como alguma outra convicção em forma de "ismo" (materialismo, ateísmo, liberalismo, etc.). Estão sempre presentes em imagens parentais projetadas nas ideias religiosas como meio de aplacar sua "força dominante". Represados no inconsciente, os conteúdos de tensão emocional são figurados em forma insignificantes e de "natureza dúbia", constituídos como uma *sizígia* (par de opostos). Como observado anteriormente, essa sizígia arquetípica de interesse para o trabalho dos símbolos sagrados é denominado por Jung de anima e animus.

> [...] Historicamente encontramos a anima nas sizígias divinas, nos pares divinos masculino-femininos. Estes mergulham, por um lado, nas obscuridades da mitologia primitiva e, por outro lado, elevam-se nas especulações filosóficas do gnosticismo e da filosofia chinesa, onde o par cosmogônico de conceitos denominado yang (masculino) e yin (feminino). Podemos afirmar tranquilamente, acerca dessas sizígias, que elas são tão universais como a existência de homens e mulheres. Deste fato, naturalmente, resulta que a imaginação está presa a esse motivo de tal forma que em todo o tempo e lugar ela é motivada a projetá-lo sempre de novo. (JUNG, 2000, p.72)

Dessa forma, para o pensamento junguiano, existiria na psique um conteúdo inconsciente de grande carga emocional ligado às imagens parentais, "pronto para projetar-se em determinado momento", e que se encontra além do inconsciente pessoal. Para JUNG (2000, p.77), esse "conteúdo é o tema da sizígia", ou seja, ele exprime o fato de que no nível psíquico, "concomitantemente ao masculino sempre é dado o feminino correspondente". Em princípio essa sizígia seria projetada em relação à diferença sexual, mas também poderia ser feita com relação a outras possibilidades de pares de opostos. No vocabulário analítico a porção feminina no homem dessa sizígia é chamada de anima, e sua correspondente masculina na mulher denomina-se de animus. A sizígia anima/animus, segundo a teoria junguiana, se apresenta como "personalidades arquetípicas" que emergem do inconsciente coletivo para se expressar nos temas religiosos e míticos.

> [...] Este fato curioso permite que tiremos conclusões referentes à "localização" de animus e anima dentro da estrutura psíquica: ambos vivem e funcionam evidentemente nas camadas mais profundas do inconsciente, em especial naquele substrato filogenético que designei por inconsciente coletivo. Essa localização explica suficientemente a sua estranheza: animus e anima trazem à consciência efêmera uma vida psíquica desconhecida, pertencente a um passado longínquo. O espírito de nossos ancestrais desconhecidos, seu modo de pensar e sentir, seu modo de vivenciar a vida e o mundo, deuses e homens. A realidade destas camadas arcaicas é presumivelmente a raiz da crença em reencarnações e em lembranças de "vidas passadas". (JUNG, 2000, p.279)

Esse caráter bipolar da psique (masculino-feminino, bem-mau, etc.) influenciado pelo arquétipo é o responsável pela capacidade de transformação da compreensão

realística do mundo numa representação simbólica de diferentes perspectivas. A necessidade de uma leitura simbólica da realidade é uma característica que se pode perceber no transcorrer do desenvolvimento humano através dos mitos.

> Quando, por exemplo, o percurso diário do sol ou a alternância entre o dia e a noite se deixam expressar na forma de uma sequência de imagens, gravadas na alma humana desde os primórdios dos tempos – como o mito do herói moribundo e ressuscitado – pode-se então falar de uma "imagem analógica" do evento físico e supor, desse modo, que traduzir eventos físicos em "imagens", a saber, em formas arquetípicas, faz parte da capacidade da estrutura psíquica [...]. (JABOBI, 1986, p.50)

Essa necessidade humana de tradução simbólica da realidade faz do arquétipo um campo virtual e "centro magnético que está na base da transformação do percurso psíquico em imagem". (JABOBI, 1986, p. 51). A projeção é o meio pelo qual seu conteúdo, originariamente inconsciente, se apresenta com uma determinada forma como algo externo à consciência. Definindo agora com maior clareza, a imagem arquetípica, é o espectro do arquétipo tornado perceptível pelo consciente, esse fator que se faz presente nos sonhos, fantasias, delírios e também nos símbolos religiosos.

> Quando o arquétipo aparece no aqui e agora do espaço e do tempo, podendo de algum modo, ser percebido pelo consciente, falamos então de um *símbolo*. Diz-se dessa forma, que cada símbolo é também um arquétipo, que ele precisa estar determinado por um arquétipo "em si" (que não é perceptível), o que significa que precisa de um "esboço fundamental arquetípico" a fim de ser considerado símbolo; mas não quer dizer que um arquétipo precisa ser idêntico a um símbolo. Como estrutura inicialmente indefinível em seu conteúdo, como "sistema de prontidão" ou "centro energético invisível", etc., [...] o "arquétipo em si", ele é, sempre sem dúvida alguma, *sempre um símbolo potencial* e, quando existe uma constelação psíquica geral ou uma posição adequada do consciente, ele está sempre *pronto para se atualizar e aparecer como símbolo*. (JACOBI, 1986, p.72)

O símbolo potencial arquetípico se apresenta ao consciente através de uma imagem, sempre o indivíduo esta diante de uma situação difícil, de um problema inacessível racionalmente, um momento crucial de sua vida, uma possibilidade de progresso de última instância, quando parecia que todas as possibilidades já haviam se esgotado. Essa imagem capaz de influenciar na consciência do ego é simbolizada nos

contos e mitologias através da jornada do herói e seus encontros com seres mágicos que lhe auxiliam na superação dos obstáculos que aparecem[51].

Segundo JACOBI (1986), além desses símbolos arquetípicos que se formaram no decorrer da história da humanidade, existem também os símbolos individuais originados da capacidade criadora da mente e da vivência cada indivíduo. Estes últimos são sempre elementos fusionas para o aparecimento dos símbolos primordiais e de seu caráter numinoso, transformador da subjetividade. Esse aspecto da dinâmica psíquica é bastante evidenciado nas possessões e êxtases religiosos das Religiões de Identidade.

> Quando, da escuridão da alma, surge um símbolo, ele tem sempre um caráter iluminador e, com frequência, pode estar carregado de toda a numinosidade do arquétipo que nele se revela e atuar como um fascinador que ameaça dilacerar o que é tocado por ele, caso não consiga encaixá-lo num símbolo coletivo. Quão terrível e ameaçador apareceu a São Nicolau o "rosto" percebido numa visão e que julgava ser Deus! Quantas semanas de dolorosas lutas internas não levou ele até ser capaz de transformá-lo e compreendê-lo por si mesmo como um símbolo coletivo, o da Santíssima Trindade, coletivamente aceito! Cada símbolo sofre, com o tempo, uma espécie de desenvolvimento do seu significado; todas as variações e níveis desse desenvolvimento e desdobramento demonstrarão, também, ao mesmo tempo, traços fundamentais imutáveis. (JACOBI, 1986, p.96)

Dessa forma o processo de desenvolvimento psíquico chamado na Psicologia Analítica de individuação[52] é um processo que se expressa através de símbolos, Individuais na superfície e arquetípicos na profundidade psíquica. Nesse contexto, segundo JACOBI (1986, p.99), os símbolos religiosos não foram inventados, são sim, "produtos espontâneos" da atividade inconsciente da psique que se desenvolveram juntamente com a existência humana como uma forma mítica de revelação divina. "As

[51] As histórias a respeito de heróis são profundas e eternas. Elas ligam os nossos anseios, desgostos e paixões às experiências dos que vieram antes de nós, de modo que podemos aprender algo a respeito da essência do significado de ser humano, e também nos ensinam de que forma estamos ligados aos grandes ciclos dos mundos natural e espiritual. Embora os mitos que podem dar significado a nossas vidas sejam profundamente primitivos e arquetípicos, às vezes nos inspirando terror, eles também tem a capacidade de libertar-nos de modos de vida falsos e fazer com que passemos a ter uma vida de verdade. Se evitarmos o que T. S. Elliot chamou de "terror primitivo", *perderemos nossa ligação com a intensidade e o mistério da vida*. O encontro da nossa ligação com esses padrões eternos proporciona-nos um senso de significado e importância até mesmo nos nossos momentos mais penosos e alienados, recuperando dessa maneira a dignidade da vida. (PEARSON, 1998, p.16)

[52] Individuação. Processo de desenvolvimento psíquico que leva ao conhecimento consciente de totalidade. Não confundir com individualismo. (STEIN, 2006, p.205)

grandes mitologias tradicionais, mitologemas[53], e os arquétipos, com os seus símbolos que se tornam densos na alma do homem, formando uma "mitologia individual" são parentes primários e se encontram numa estreita reciprocidade". Assim os arquétipos, além de se direcionarem para o processo de ampliação do ego, podem também, paradoxalmente, gerar mitologemas específicos, constituindo mitos pessoais que predem o indivíduo num círculo vicioso de repetição da mesma história de vida[54]. Cabe tanto a terapia quanto a religião a incumbência de desatar os nós simbólicos que impedem a ampliação da consciência.

> A função primária da mitologia e dos ritos sempre foi a de fornecer os símbolos necessários que levam o espírito humano a avançar, opondo-se àquelas outras fantasias humanas constantes que tendem a lavá-lo para trás. Com efeito, pode ser que a incidência tão grande de neuroses em nosso meio decorra do declínio, entre nós, desse auxílio espiritual efetivo. Mantemo-nos ligados às imagens não exorcizadas da nossa infância, razão pela qual não nos inclinamos a fazer as passagens necessárias da nossa vida adulta. [...] O Psicanalista deve aparecer, então, para confirmar a sabedoria avançada dos mais antigos ensinamentos dos curandeiros-dançarinos com suas máscaras e dos feiticeiros-doutores-circuncidadores; em consequência disso, descobrimos [...] que o simbolismo perene da iniciação é produzido espontaneamente pelo próprio paciente no momento de sua emancipação. Ao que parece há nessas imagens iniciatórias algo que, de tão necessário para a psique, se não for fornecido a partir do exterior, através do mito e do ritual, terá de ser anunciado outra vez, por meio do sonho, a partir do interior – do contrário, nossas energias seriam forçadas a permanecer aprisionadas num quarto de brinquedos, banal e há muito fora de moda, ao fundo do mar. (CAMPBELL, 2007, p.21-22)

A identificação mítica ritualística na umbanda, pode então favorecer, o contato com as imagens arquetípicas presentes nos símbolos religiosos, e com isso, estabelecer uma

---

[53] Um "mitologema" é um elemento ou tema isolado em qualquer mito. Os temas da ascensão ou declínio são mitologemas. A busca do herói reúne dois mitologemas: o herói e a busca, cada um dos quais possui uma linhagem e um significado separados, e ao mesmo tempo engrandecem um ao outro. (HOLLIS, 2005, p.10)

[54] Enquanto qualquer um pode, em qualquer momento, ser capturado por um mitologema específico, podemos também chegar a reconhecer que ficamos, muitas vezes, presos a cenários que duram a vida toda e que se revelam silenciosa, mas constantemente na forma como conduzimos nossas vidas. Por exemplo, devido a suposições inconscientes profundamente enraizadas que recebemos de nossa família de origem, podemos sempre buscar garantias de que estamos sendo vistos, ouvidos e valorizados. [...] O trabalho principal da análise, ou a recompensa da maturidade, é o discernimento de tais cenários, ou mitos pessoais, em ação na vida do sujeito. Somente aí é que novas escolhas tornam-se possíveis. (HOLLIS, 2005, p.13-14)

ligação entre o ego e o si-mesmo no processo emancipação subjetiva, numa forma de "simboloterapia" [55]. Nesse processo o ego, centro da consciência e que funciona através da diferenciação e projeção entre indivíduo e o mundo, fracionando e racionalizando a realidade com o objetivo controlá-la, deixa sua falsa soberania. Sede lugar para a manifestação do inconsciente, possibilitando assim, a conexão deste com o consciente.

> Através da psicologia profunda aprendemos que quando a diferenciação entre o ego e inconsciente é excessiva – chegando ao ponto de alienação – pode causar a fragmentação da personalidade e da estrutura da psique. Essa ameaça, de modo geral, encontra seu paralelo nos acontecimentos mundiais. Retornar à nossa identidade "total" instintiva não nos é possível; renunciar ao nosso nível de consciência, se fosse possível, significaria a regressão a um estágio primitivo já ultrapassado. Devemos tentar entender a ligação existente entre nosso organismo biopsicológico e os campos circundantes que o contém, para que um relacionamento consciente possa desenvolver-se entre eles. A fim de atingir esse objetivo, seria útil reconsiderarmos aquelas visões de realidade unitária do ser humano-mundo, mas que foram reprimidas pelo pensamento tradicional judaico-cristão. (WHITMONT, 1989, p.60)

Embora o desenvolvimento da consciência tenha tornado impossível reestabelecer a relação primitiva do homem com o mundo, é possível, através da conexão com os arquétipos presentes nos mitos, alinhar as escolhas da consciência do ego com as intensões do si-mesmo. A religião de Umbanda possui todos os elementos necessários para isso, tanto simbólicos quanto ritualísticos. Ao entrar em contato com as várias imagens arquetípicas presentes na religião, abre-se a possibilidade para integrar à consciência os aspectos inconscientes ligados as mesmas de forma criativa e saudável.

Essa integração pode assim, favorecer o mecanismo psicológico de desenvolvimento do ego, estabelecendo uma relação entre o consciente e o inconsciente, ou conforme HOLLIS (2005, p.20), "alinhar as escolhas da consciência com as intensões da alma". A prática da incorporação na Umbanda possibilita a relação psicodinâmica entre esses dois fatores psíquicos, através da experiência mítica com os símbolos de desprendimento presentes nos seus motivos e temas religiosos[56]. No desencadeamento

[55] Os rituais iniciáticos de todos os tempos e de todos os lugares nada mais são do que uma "simboloterapia" no verdadeiro sentido da palavra "terapia": "que torna a colocar em harmonia", disciplina outrora confiada apenas aos sacerdotes e aos iniciados. (SOUZENELLE, 1987, p.20)

[56] Segundo HOLLIS (2005, p.112-13) o mito pode refletir uma imagem psicodinâmica, ou seja, uma imagem com uma carga energética potencial capaz de evocar uma resposta energética no indivíduo.

desse processo o ego tende a ser impulsionado para a jornada de autoconhecimento, servindo de base para o estabelecimento de uma nova configuração de vida muito mais ampliada.

> A reformulação radical da perspectiva do ego, a negação de sua fantasia de soberania e o seu alargamento através dos encontros com aquilo que ele não é – tudo isso são compromissos espirituais. Realmente parece estranho para aqueles que foram criados com uma definição muito estreita de crença, de autoridade religiosa dogmática, que a divindade possa ser encontrada em momentos tão atraentes. Mas aqueles acostumados culturalmente à divindade personalista, a um pai do céu, por assim dizer, que olha por eles e os castiga, lhes dá conforto e exige sua adoração, muitas vezes permanecem dentro de quadros de referências reduzidos. Eles sofrem uma diminuição da alma, em vez de alargamento. (HOLLIS, 205, p.26)

Fica evidente que esse alargamento da personalidade fica na dependência da função em que o símbolo sagrado é vivenciado no contexto religioso umbandista, se como símbolo de desprendimento ou de engajamento. No tópico seguinte serão relacionados dez motivos míticos, entendidos como a expressão de símbolos de desprendimento, mais frequentes na composição das Linhas de Umbanda em suas diferentes vertentes. Para cada um deles serão destacados os aspectos psicológicos presentes em seus arquétipos conforme o livro *O Despertar do Herói Interior* da autora pós-junguiana Carol S. Pearson.

5.3.1 O motivo mítico das Crianças como arquétipos do Inocente e do Órfão.

Conforme visto anteriormente, o motivo da criança aparece em toda mitologia dos cultos de origens da religião de Umbanda; na aborígene como os irmãos gêmeos heróis civilizadores dos guaranis, na afro-brasileira na figura dos Orixás *Ibeijis* e católica como os santos Cosme e Damião. Segundo JUNG (2000) a repetição ritual do motivo mítico da criança tem a finalidade de trazer ao âmbito da consciência, a imagem da infância e de tudo o que a ela está ligado, visando não romper a conexão da psique com o seu estado originário. Temos com esse motivo sempre uma analogia individual a uma referência universal: de uma vida pessoal à vida da humanidade, do inconsciente pessoal o inconsciente coletivo. Dessa forma, o motivo arquetípico da criança tem a função de representar tanto algo que existiu em um passado, quanto um elemento do presente, que

---

Essa propriedade do mito estaria personificada nos temas de amor e raiva que evocam “possessões poderosas do espírito por experiências carregadas de afeto”.

se destina a corrigir ou compensar a unilateralidade da consciência adulta.

> Uma vez que a consciência diferenciada do homem civilizado possui um instrumento eficaz para a realização de seus conteúdos através da dinâmica da vontade, com o crescente fortalecimento desta última há um perigo maior de perder-se na unilateralidade desviando-se das leis e raízes do seu ser. Por um lado, isso representa a possibilidade da liberdade humana, mas, por outro, é a fonte de infindáveis transgressões contra os instintos. O homem primitivo se caracteriza pois - pelo fato de estar mais próximo do instinto, como o animal — pela neofobia (terror do que é novo) e pelo tradicionalismo. Na nossa opinião ele é lamentavelmente atrasado enquanto nós exaltamos o progresso. Mas nossa valorização do progresso possibilita, por um lado, uma quantidade das mais agradáveis realizações do desejo, no entanto, por outro, acumula uma culpa prometèica, igualmente gigantesca, que exige de tempos em tempos uma expiação sob a forma de catástrofes fatais. Há muito a humanidade sonhava com o voo e agora já chegamos aos bombardeios aéreos! Sorrimos hoje da esperança cristã no além e nós mesmos acabamos caindo em quiasmos cem vezes mais ridículos do que a ideia de um além-morte prazeroso! A consciência diferenciada é continuamente ameaçada de desenraizamento, razão pela qual necessita de uma compensação através do estado infantil ainda presente. (JUNG, 2000, p. 164)

Mantendo-se então, um estado primitivo da alma infantil coletiva na psique, ele pode apossar-se da personalidade toda vez que unilateralidade da consciência ameaçar o ego, será sempre possível ao indivíduo, uma força retrógada para preservar sua integridade psíquica. Essa capacidade de compensação e colaboração entre o consciente e o inconsciente, possibilita a síntese entre essas duas estâncias para a ampliação da personalidade do indivíduo, para a individuação.

Paradoxalmente a essa força retrógrada, o motivo mítico da criança traria também, segundo JUNG (2000), um caráter futuro. “A criança é o futuro em potencial”. (P.165). Embora aparentemente o motivo da criança possa ter uma configuração retrógada, ele vem anunciar um início de transformação da personalidade em direção à totalidade[57].
“No processo de individuação antecipa uma figura proveniente da síntese dos elementos conscientes e inconscientes da personalidade. É, portanto. Um símbolo de unificação de opostos, um mediador, ou um portador da salvação, um propiciador de completitude.” (JUNG, 2000, p. 165). Nessa perspectiva, a criança é um motivo tanto de unidade quanto de pluralidade.

Para JUNG (2000), se o motivo da criança se apresenta como uma pluralidade no contexto da normalidade representando uma síntese de uma personalidade ainda

[57] Totalidade. O sentido emergente de complexidade e integridade psíquica que se desenvolve no transcurso de uma vida inteira. (STEIN, 2006, p. 206)

incompleta. Isso significa que a personalidade total, o “si-mesmo”, ainda se encontra num estágio de pluralidade, quando o ego ainda não pode experimentar a sua totalidade no quadro de sua própria personalidade; ele precisa então vivenciar essa totalidade através do pertencimento a um grupo, pois ainda se encontra num estágio de identificação inconsciente com a identidade grupal. Na Umbanda essa condição pode ser observada no filho de santo que agrega o praticante a um determinado pai de santo, ao seu terreiro e a corrente mediúnica a que pertence.

A expressão do arquétipo da criança nos mitos geralmente remete a figuras de heróis ou divindades – isso bem pode ser observado nos mitos aborígene e afro-brasileiro respectivamente. Para JUNG (2000), o motivo da criança divina personifica o inconsciente coletivo ainda não integrado em um indivíduo. Já o motivo da criança herói, inclui a natureza humana em sua sobrenaturalidade, representando dessa forma uma síntese do inconsciente coletivo e da consciência humana. Esse dois motivos míticos, também representados na mitologia afro-brasileira vem incorporar seus significados psicológicos nas Entidades das Crianças da Umbanda.

Na Umbanda as Crianças ou Erês derivam dos Orixás *Ibeijis,* que geralmente se apresentam como um casal de gêmeos. No sincretismo católico são chamados de Cosme e Damião, e caracterizados pelas cores rosa e azul, marca da polaridade masculina e feminina que constituem essa vibração. Além da dualidade de caráter apresentado pelo motivo das Crianças na Umbanda, sua simbologia também pode ser relacionada com dois motivos arquetípicos: com o Inocente e com o Órfão.

5.3.1.1 O motivo mítico das Crianças e o arquétipo do Inocente

Na Umbanda cada praticante trás sempre consigo uma Entidade Criança que caracterizam o descompromisso com as preocupações da vida e a forma lúdica de encontrar as soluções para os problemas. Essa característica é percebida em um dos contos míticos sobre os *Ibeijis,* descrito por Prandi, em que os gêmeos salvam um povoado da seca.

> [...] Todos estavam à procura de água.
> e todos fracassavam, homens e mulheres.

> Os irmãos Ibeijis brincavam no quintal, como sempre.
> Faziam buracos no chão.
> Mas não era exatamente a brincadeira o que os entretinha.
> Eles escavavam a terra a procura de água.
> No final da busca angustiada,
> As crianças gêmeas alcançaram uma fonte subterrânea
> E com sua água cristalina abasteceram potes, vasos e quartinhas. [...]
> (PRANDI, 2012, p.374)

Esse conto destaca o primeiro caráter do arquétipo dos Erês, o Inocente. Segundo PEARSON (1998), o arquétipo do Inocente ajuda a produzir uma postura otimista e confiante diante da vida. Ele reflete a confiança na vida em si mesmo e nas outras pessoas. Muitas vezes o Inocente torna as pessoas excessivamente crédulas, o que as torna facilmente influenciáveis ao contexto em que se encontram.

O motivo mítico do Inocente remete a crença na reconquista do paraíso perdido. Esse aspecto pode ser observado nos mitos que celebram perda da inocência ou na busca do Paraíso perdido em várias tradições. Na mitologia da raiz guarani da Umbanda, esse arquétipo se encontra no motivo da busca da "Terra sem Males" através da prática mundana das virtudes do *aguyjé*. Esse tema se repete em tradições orientais com práticas bem diferentes das aborígenes.

> Em algumas tradições orientais, o Paraíso perdido é uma visão de mundo que nos liberta das ilusões. Seguindo-se inocentemente a orientação de um mestre ou guru, e praticando-se exercícios como a meditação, por exemplo, a fé será recompensada com a obtenção do nirvana, o que nos permite uma experiência de unidade com a beleza do universo. (PEARSON, 1998, p.93)

O motivo do Inocente da raiz guarani está centrado na ação de cada ser humano e na sua conduta na sociedade; é isso que determinará o seu merecimento, ou não, ao *aguyjé* (o mesmo que o nirvana oriental). Já na tradição oriental a obtenção do nirvana direciona-se ao aprendizado contemplativo, a não ação, o não envolvimento com as coisas do mundo é que trará o nirvana. Na raiz afro-brasileira o arquétipo do Inocente aparece divinizado nos Orixás gêmeos dos Ibeijis que representam o lado infantil, fraterno e duplo dos adultos eternamente vinculados e dependentes de seus deuses regentes.

> [...] Que se trate de deuses ou seres humanos, a sequencia de Paraíso perdido e

> paraíso reconquistado refere-se as nossas contínuas tentativas de transformar o ideal em real, à "perda da inocência" decorrente do inevitável fracasso e a um renovado esforço de se fazer uma tentativa – um esforço que, embora não nos traga de volta o verdadeiro Paraíso, na maioria das vezes produz alguma melhoria na nossa vida. (PEARSON, 1998, p.93)

Segundo PEARSON (1998), a jornada arquetípica do Inocente geralmente começa com certa utopia de um lugar imaculado do qual se é tirado bruscamente, destruindo-se todas as ilusões existentes, perdendo-se assim, a inocência. As experiências seguras e positivas vividas na infância que ativavam esse arquétipo são desestabilizadas. Começa então uma busca para se voltar à situação idílica inicial, numa jornada que tem como meta final a recuperação da inocência perdida e a ampliação da consciência do ego.

> [...] Quando experimentamos a inocência pela primeira vez, nós o fizemos porque não havia nada lá, além disso. Retornar à inocência é outra questão. Agora fazemos uma opção num universo que nos oferece muitas outras. É por isso que o Inocente é ao mesmo tempo, o início e o fim da jornada; cada um de nós esta motivado para empreender a jornada precisamente para revisitar, encontrar ou criar esse mundo que, em algum nível, todos nós sabemos que é possível. Somente no final nos transformamos em Inocentes Sábios, conhecendo toda a amplitude das experiências da vida e optando por criar um mundo pacífico e igualitário, onde todas as criaturas possam ser conhecidas, respeitadas e dotadas de poderes. (PEARSON, p.94)

Assim, o indivíduo com sua personalidade ampliada pelo conhecimento adquirido na jornada do Inocente, poderá iniciar um novo empreendimento, com a sinceridade, otimismo e entusiasmo desse arquétipo renovado, mas com menos ingenuidade, pois seus ideais foram amadurecidos pela sabedoria adquirida na jornada anterior.

O lado negativo do arquétipo do Inocente é expresso através da negação da perda da inocência, pela negação da perda da confiança e otimismo em si mesmo. Geralmente isso acarreta uma visão deturpada do mundo e consequentemente, prejuízo das reações interpessoais. "Por esse motivo, o Inocente que existe dentro de nós continua a envolver-se nas mesmas situações destinadas a lhe causar sofrimento, sendo ferido e maltratado repetidas vezes". (PEARSON, 1998, p.97). Isso pode refletir em relacionamentos pessoais problemáticos, posturas profissionais submissas e opressões emocionais e até mesmo físicas. Outro fator negativo relevante desse arquétipo é a não

aceitação dos próprios atos e suas consequências. Essa inadequação de aceitar suas próprias falhas e limitações leva o indivíduo projetá-las sempre no outro, impedindo assim o reconhecimento de sua sombra e consequentemente, a integração de seus conteúdos à consciência.

Para PEARSON (1998) o desenvolvimento do arquétipo do Inocente ocorre a partir da superação do estágio de negação chamado de "sombrio", onde há um otimismo irresponsável e a tendência para correr riscos irracionais. Em seguida vem o "chamamento" em que ocorre a busca de segurança e de aceitação incondicional. A partir desse momento se inicia o nível um, em que a aceitação incondicional passa para o ambiente e instituições de poder numa relação de dependência. No nível dois ocorre especificamente a perda da inocência devido ao desapontamento em relação as expectativas frustradas no estágio anterior; no entanto, mantem-se viva a esperança de benevolência diante das adversidades. O último nível do ciclo do Inocente é então o retorno ao paraíso, onde a ingenuidade e dependência são substituídas pela confiança e otimismo, conforme a realidade que se apresenta, sem ilusões diante dos fatos.

> A jornada impõe um grande paradoxo. Num nível, jamais podemos abrir mão de nossos sonhos e ideais e, nesse sentido, todo herói conserva sempre a condição de Inocente. Ao mesmo tempo, porém, precisamos estar dispostos a sacrificar alegremente nossas ilusões todos os dias para podermos crescer e aprender. Não importa se no início não sabemos distinguir o que é verdade ou ilusão. Entre outras coisas, isto que a jornada nos ajudará a descobrir. Nós fazemos o necessário sacrifício da nossa inocência apenas porque, algum dia, poderemos recuperá-la num nível mais elevado. (PEARSON, 1998, p.101)

Desse ponto em diante um novo ciclo pode se iniciar num nível mais elevado de consciência, ou melhor, numa personalidade de visão mais ampliada, que pode então prosseguir o seu caminho direção à totalidade psíquica. Nessa perspectiva PEARSON (1998, p.91) traça as características assim as características do Inocente em sua jornada:

Meta: Permanecer em segurança.

Medo: Abandono.

Resposta ao dragão/problema: Negá-lo ou procurar socorro.

Tarefa: Fidelidade, discernimento.

Dádiva: Verdade, otimismo, lealdade.

O motivo do Inocente no arquétipo das Crianças tende por este lado, a impulsionar

o ego na aquisição de experiência para superar suas perdas com esperança e discernimento. Num outro polo, o arquétipo das Crianças na Umbanda mostra o motivo do Órfão em que as perdas devem ser superadas pelo reconhecimento de se estar entregue a dura realidade a si mesmo nessa tarefa.

5.3.1.2 O motivo mítico das Crianças e o Arquétipo do Órfão

As Crianças ou Ibejis, também chamados de Erês[58] na Umbanda, representam a expressão do motivo arquetípico do Órfão, e aparecem muitas vezes como figiras de espíritos que foram abandonados ou negligenciados muito novos quando em vida. Segundo PEARSON (1998), o arquétipo do Órfão que existe no inconsciente de cada pessoa é ativado quando ocorrem situações que remetem ao sentimento de desamparo pessoal ou institucional. O arquétipo do Órfão possivelmente foi formado a partir de um sentimento coletivo arcaico da humanidade, indícios disso aparecem nos temas mitológicos do exílio. Todavia, ele é ativado a nível individual, por representações de experiências negativas particularmente relacionadas à vida infantil.

O motivo do Órfão pode ganhar a condição de Rebelde quando ele passa a reconhecer a ausência de "verdade absoluta objetiva" e "passa a defender verdades relativas e subjetivas". (PEARSON, 1988, p. 106). O Rebelde toma a injustiça de todos como se fosse sua, sem apegar-se a nenhuma ideologia para defender sua luta, o faz somente por questões pessoais. A lição que o Órfão trás para todos os setores da vida é que o poder e responsabilidade maior encontram-se no próprio indivíduo.

> Em política, o estágio do Órfão é a época em que começamos a desenvolver a capacidade de nos identificarmos com os oprimidos e começamos a procurar soluções em atividades populares organizadas. É também a época em que nos mostramos mais desconfiados em relação a qualquer pessoa que ocupe uma posição de poder ou autoridade. Espiritualmente, esta é a época do agnosticismo, quando a confiança em Deus é trocada por uma preocupação prática a respeito do que as pessoas podem fazer para ajudar umas ás outras. Na educação, é a época que começa, os a questionar as autoridades e a nos tornar aptos a criticar

[58] Os cultos africanos, introduzidos pelos nagôs e bantos, trouxeram uma noção de um transe infantil, denominado "ERE" e uma concepção do Orixá Ibeji, representado por gêmeos, sob várias denominações (Alabá, Idolu, Cosme e Damião, Crispim e Crispiano, etc.). (LINARES et al 1998, p.78-79)

as ideias dos outros. (PEARSON, 1998, p.107)

O motivo do órfão, segundo PEARSON (1998), exige que o ego abandone suas ilusões, se fortaleça com sua dor e assuma a responsabilidade por suas escolhas de vida. Quando o aspecto negativo desse arquétipo predomina em uma vida, faz com que a pessoa possa trair seus próprios valores, pois gera uma visão sem esperança do mundo, criando uma vida artificial em relação à realidade com o objetivo de evitar o enfrentamento com o próprio sofrimento.

Segundo PEARSON (1998) o caminho trilhado pelo Órfão no processo de ampliação da personalidade envolve incialmente a superação do seu aspecto negativo de se colocar sempre no papel de uma pobre vítima das circunstâncias, e com isso, trazer a consciência os meios pelos quais a personalidade se utiliza para manipular o ambiente (cinismo, impedimento, masoquismo ou sadismo). Esse é o "chamamento" da psique objetiva para o início do processo de transformação da personalidade, que inicia no primeiro nível, com o aprendizado e reconhecimento das promessas verdadeiras, após a perda da confiança nas pessoas e instituições de poder. No nível seguinte, vem o reconhecimento e a necessidade de aceitação de ajuda. Já no último nível ocorre a substituição da confiança na autoridade estabelecida, pelo reconhecimento da interdependência entre as pessoas, como forma de se opor ao julgo autoritário, e por fim, o desenvolvimento de expectativas de base realista.

Características da Jornada do Órfão, segundo PEARSON (1988, p.103).

Meta: Recuperar a confiança.

Medo: Da exploração e de tornar-se vítima.

Resposta ao Dragão/Problema: Impotência, desejo de ser salvo, complacência cínica.

Tarefa: Processar plenamente a dor e a desilusão e estar aberto para receber a ajuda dos outros.

Dádiva: Interdependência, empatia e realismo.

O reconhecimento de suas próprias fraquezas, que muitas vezes são projetadas de forma agressiva sobre o mundo estabelece a ligação do ego com centro psíquico maior do si-mesmo, trazendo para o indivíduo a responsabilidade tanto pela sua própria vida, quanto pela do outro e do mundo onde todos habitam. O arquétipo das Crianças na Umbanda em seu aspecto dual apresenta dois caminhos para a ampliação da personalidade. Através do Inocente, o indivíduo se confronta com seu lado de ter que adaptar-se e confiar no mundo e nos outros. Já o Órfão, trás o confronto com uma

realidade vivenciada como cruel, em que ele precisa contar inicialmente consigo mesmo para superar o sentimento de abandono e desconfiança, reavivando assim, a fé no mundo e nos outros.

5.3.2 O motivo mítico do Pai-Velho e o arquétipo do Mago

Os Pretos- Velhos a partir desse ponto do trabalho serão chamados de Pai-Velhos, como referência específica a ancestralidade. Jung descreve o motivo do velho quando trata do arquétipo do espírito nos contos de fadas. Ele começa sua explicação delimitando conceitualmente o tema a partir da compreensão das inúmeras formas existentes. Em seguida dá sua concepção sobre o motivo mítico do espírito:

> Essa quantidade de sentidos e nuanças de significados da palavra *Geist* (espírito) dificulta, por um lado, para o psicólogo, a delimitação conceitual de seu objeto, uma vez que os múltiplos aspectos fornecem um quadro concreto do fenômeno. Trata-se de um complexo funcional, que originariamente era sentido, em nível primitivo, como uma presença invisível, a modo de um sopro. [...] Para a experiência primitiva, a personificação da presença invisível, como aparição de um fantasma ou demônio, é muito conatural a eles. A alma ou espírito dos falecidos é o mesmo que a atividade psíquica dos vivos; é sua continuação. A ideia de que a psique é um espírito está implícita nisso. Quanto algo de psíquico ocorre no indivíduo e este sente que o fenômeno lhe pertence, trata-se de seu próprio espírito. No entanto, se algo de psíquico lhe ocorre como algo estranho, trata-se de um outro espírito que talvez possa causar-lhe uma possessão. No primeiro caso, o espírito corresponde à atitude subjetiva, no último, à opinião pública, ao espírito da época ou a disposição originária ainda não humana, antropoide, que também chamamos de inconsciente. (JUNG, 2000, p.207-208)

Segundo JUNG (2000, p.215), a figura do “Velho Sábio” é uma das formas que o arquétipo do espírito aparece personificado nos contos de fadas. Essa figura sempre surge quando o herói se encontra em uma situação desesperadora, a qual não vislumbra nenhuma possibilidade de saída. O “Velho Sábio” surge então trazendo uma mensagem salvadora ou um conselho que ajudará o herói a desvencilhar-se das adversidades. A personificação do “Velho Sábio”, que, por analogia também se pode considerar do Pai-Velho da Umbanda, “visa reunir todas as virtualidades do indivíduo no momento crítico, que exige a totalidade de suas forças físicas e espirituais, a fim de forçar a porta que se

abre para o futuro". Quando o esforço consciente da vontade já estiver se esgotado e não houver nenhuma possibilidade de auxílio exterior, a figura do Velho surge, substituindo a ação emotiva pela reflexão interior, concentrando as "forças morais e físicas do espaço psíquico extraconsciente" para a superação do momento crítico.

Segundo JUNG (2000, p.218-221), o tema do Velho representa além da reflexão, a sabedoria, o conhecimento, a inteligência e a intuição. Seus valores morais de benevolência, solicitude e humildade, "tornam explícitos seu caráter espiritual". Por isso pode por à prova a capacidade moral dos homens e "distribui seus dons de acordo com essas provas". Sua figura é "tão superior quanto prestativa" por isso tem acesso tanto às coisas divinas quanto as humanas. Como todo arquétipo, o Velho também tem um caráter ambíguo, podendo aparecer tanto como um iluminado curandeiro quanto um feiticeiro demoníaco.

A Entidade Orimá da Umbanda, ou Pai-Velho, se caracteriza pela humildade, caridade e sapiência presentes na religião. Orimá é um sábio conselheiro e o conhecedor da magia tanto na Umbanda como na Quimbanda. Assim como o motivo do Mago apresentado por PEARSON (1998, p.225), o Pai-Velho e a Mãe-Velha da Umbanda também são a expressão simbólica do poder pessoal capaz de transformar a realidade para melhor. O arquétipo do Mago possui uma ligação íntima com o sagrado em cada pessoa. "Para o Mago, o sagrado não é algo que está acima de nós, julgando-nos (tal como ele é visto a partir da perspectiva do Ego), e sim algo imanente a nós mesmos, à natureza, à sociedade, a Terra e ao cosmos". O papel do Mago é tornar consciente o inconsciente coletivo, nível que segundo a teoria analítica, todas as pessoas estão ligadas entre si.

Ainda segundo PEARSON (1998) Mago também pode ser um designador, atribuindo significados as suas palavras que podem ter efeito tanto positivo quanto negativo na vida das pessoas. Outra função do Mago é a de exorcismo e transformação de sentimentos negativos que bloqueiam a expressão plena da personalidade. O arquétipo do Mago também pode aparecer como um Curandeiro para os problemas da vida interior; ele liga o ego ao si-mesmo, a Terra ao Céu, equilibrando os fatores da existência cotidiana com o estado interior. O arquétipo do Mago representam, assim como os Pais-Velhos da Umbanda, os senhores do ato ritualístico.

> Os Magos frequentemente usam rituais para alterar a consciência ou transformar realidades. É o Mago que tradicionalmente cria cerimônias que mantêm a união

> da tribo e reforçam sua ligação com o espírito. Os rituais também podem ser usados na cura ou transformação como um meio de concentrar a atenção das pessoas na modificação desejada e de fazer com que a consciência de todos os envolvidos se concentre em eliminar a realidade antiga e saudar a chegada de uma realidade nova e bem-vinda. (PEARSON 1998, p.233)

Essa condição está muito presente na liturgia umbandista, a presença das Entidades no corpo do médium é delimitada por cantos de chegada e de partida das mesmas. Enquanto estão no plano material, a expressão corporal, atitudes e palavras do médium ficam sob a influência dessa Entidade, no caso do Pai-Velho, assume as características do arquétipo do Mago.

Segundo PEARSON (1998), o feiticeiro ou a bruxa má são o reflexo negativo do arquétipo do Mago que ao invés de curar buscam fazer o mal; em nível psíquico é a negação do próprio poder de transformar a si mesmo. Ele não deve se deixar dominar pela arrogância e o egotismo de seu reflexo e integrar tanto o lado positivo quanto o negativo de seu ego, reconhecendo o anjo e o demônio dentro de si mesmo. Seria a integração do Mago branco da Umbanda com o Mago negro da Quimbanda.

> Quando não exercemos plenamente o nosso poder de transformar, aumentam as chances de sermos possuídos por essa energia na sua forma negativa e de utilizá-la, inconscientemente, para propósitos menos nobres. O poder não deve ser negado. Esse poder nunca é neutro; ele ou cura ou prejudica, ainda que em diferentes graus. (PEARSON, 1988, p.239)

O “chamamento” para a jornada do Mago se inicia com uma experiência física ou emocional incomum ou uma vivência transpessoal (estase, possessão, etc.). No nível um de desenvolvimento, pode-se experimentar a cura ou optar pela vivência transpessoal. No nível dois transforma-se o sonho em realidade pela inspiração para assumir suas visões e toma-las como base para uma ação real. O nível três implica no uso consciente do conhecimento das conexões ocultas da psique e sua utilização para a modificação das realidades mentais, físicas, emocionais e espirituais.

Características da Jornada do Mago segundo PEARSON (1998):

Meta: Transformação da realidade para melhor.

Medo: Magia Negra (transformação subjetiva de forma negativa).

Resposta ao Dragão/Problema: Transformá-lo ou curá-lo.

Tarefa: Sintonia com o cosmos.

Dádiva: Poder Pessoal.

Os Pais e Mães Velhos da Umbanda refletem o arquétipo do Mago que precisa saber usar todo seu conhecimento e sabedoria com humildade para poder transformar a realidade. Esse arquétipo se manifesta a nível psíquico através da percepção da relação existente entre o mundo interior e o exterior e da capacidade do indivíduo em agir nesses dois mundos para uni-los a fim de atingir os seus objetivos. Os Pais-Velhos da Umbanda trazem o primeiro vislumbre da necessidade de união dos opostos do bem e do mau na integração da totalidade psíquica.

5 3.3 O motivo mítico de Yemanjá e o arquétipo do Caridoso

Iemanjá é a mãe de todos os orixás nos cultos afro-brasileiros. No Brasil governa o mar, diferentemente da África onde era cultuada como divindade da água doce, e está associada a espíritos encantados indígenas das águas, como Yara e Janaína. Está sincretizada na Umbanda ao Culto de Nossa Senhora mãe de Jesus do catolicismo, devido sua relação com o arquétipo da maternidade.

O motivo mítico de Iemanjá representa um arquétipo de características voluntariosas, fortes, rigorosas, protetoras, altivas e, por vezes, impetuosas e arrogantes. Segundo LINARES et al (2012), esse Orixá têm o sentido da hierarquia, faz-se respeitar, sendo justo e formal; põe à prova as amizades que lhes são devotadas, custam muito a perdoar uma ofensa e, mesmo quando perdoa, não a esquece jamais uma ofensa. É altruísta, maternal, séria e gosta do luxo.

A imagem da “Mãe D’Água” *Iemanjá* reflete o ideal do arquétipo do Caridoso. Segundo PEARSON (1998), esse motivo expressa as virtudes de “um pai ou uma mãe extremosos e perfeitos”, que na infância esse busca suprir todas as necessidades físicas e afetivas e, durante o desenvolvimento, favorece a construção da autonomia no indivíduo. O Caridoso age no espaço onde se desenvolve a vida individual e coletiva, criando o sentido de comunidade e encorajando os relacionamentos colaborativos entre as pessoas e instituições.

“O mito do Caridoso é a história das qualidades transformadoras da doação e até mesmo, às vezes, do sacrifício”. PEARSON (1998, p.133). A doação muitas vezes é representada nas figuras míticas das deusas de seios fartos e do sacrifício nos mártires.

Esse arquétipo é muito mais associado a papéis maternos do que paternos, tendo como referencia a generosidade, os cuidados e a concessão de poderes. A despeito disso, os homens que não desenvolvem esse arquétipo adequadamente podem buscar sempre situações de dependência em relação ao feminino, que pode produzir uma reação de repulsa ou identificação com essa figura.

O aspecto negativo do motivo do Caridoso tende a prolongar excessivamente as relações de dependência dos indivíduos agindo como uma figura repressora da autonomia. Cria-se uma simbiose afetiva entre opressor e oprimido, que consome a energia psíquica de ambos impedindo a ampliação de suas personalidades. Nesse caso o Caridoso se "sacrifica" pelo outro que cuida, e aquele que é cuidado se acomoda em ser o eterno irresponsável.

A jornada arquetípica do Caridoso começa com um "chamamento" para assumir alguma responsabilidade sobre os cuidados com outros, que implicará no reconhecimento das carências e demências destes ou de si próprio. No primeiro estágio, ocorre o conflito de adequação das próprias necessidades às dos outros e a tendência em atender ao outro a despeito das próprias necessidades. Nesse nível começa o resgate de seus valores para a entrada no segundo estágio em que se deve aprender a cuidar de si mesmo, para que se possa cuidar do outro com prazer e não de forma sofrida. Aqui a lição é dar autonomia e não criar dependência. Já no último estágio se terá desenvolvido a condição de assumir a responsabilidade pelo bem estar global e pela humanidade em sua totalidade.

Características da Jornada do Caridoso segundo PEARSON (1998).

Meta: Ajudar os outros; atuar sobre o mundo através do amor e do sacrifício.

Medo: Egoísmo e ingratidão.

Resposta ao Dragão/Problema: Tomar conta de quem dele necessita ou a quem prejudica.

Tarefa: Dar sem prejudicar a si mesmo ou aos outros.

Dádiva: Compaixão e generosidade.

Iemanjá, o arquétipo do Caridoso, vem despertar o lado caritas de cada um, ensinando a solidariedade nas situações difíceis. Uma de suas lições é que sempre algo deverá ser sacrificado em função de um bem maior. Embora as emanações do Caridoso impulsione o indivíduo para a onipotência, ele visa mostrar que a vida é uma questão de opção, pois o ser humano é mortal e falível.

5 3.4 O motivo mítico de Oxalá e o arquétipo do Criador

O arquétipo do Criador através do motivo mítico de Oxalá traz a perspectiva para que cada pessoa reconheça a sua capacidade criativa individual e coletiva, pois ele é Oxalá é o Orixá da criação que modelou do barro o corpo dos homens para que "O Ser Supremo" *Olodumarê* soprasse para lhe dar a vida. É o criador de tudo que existe no mundo, pois tem o poder da realização. Está associado na devoção católica, a figura de Jesus, porque como ele é o filho do criador e salvador dos homens.

O motivo mítico deste orixá na Umbanda traz a característica da calma, dignidade, confiança, respeitabilidade e reserva. A energia emanada de Oxalá dota seus filhos de grande tenacidade; em nenhuma circunstância modificam seus planos e seus projetos, mesmo a despeito de opiniões contrárias. No entanto, sabem aceitar, sem reclamar das desventuras da vida.

Segundo PERASON (1998), processo de coparticipação da criação do mundo de cada pessoa é algo compartilhado com toda a existência. A mudança criativa e consciente da pessoa interfere em tudo à sua volta. Ainda para essa autora, a criação diz respeito ao próprio fazer-se de cada um. É aprender a viver considerando suas próprias escolhas sem imposições externas. Isso geralmente vai contra com as exigências que o meio impõe, trazendo uma sensação de se estar infringindo regras e por isso, há também o temor de represálias.

Os aspectos negativos do motivo mítico de Oxalá como o Criador, são as limitações impostas pelo controle imposto pela sociedade e pela natureza. A contemporaneidade marcada pelo avanço das tecnologias de comunicação e pela submissão do homem as regras econômicas parecem predefinir valores e formas de comportamento conforme os interesses do sistema social opressivo. Nesse caso parece que viver a vida é uma criação artificial a qual o indivíduo se sente sujeitado. Viver como produto do ambiente e das circunstancias é o aspecto negativo do Criador que muitas vezes cria coisas sem "nenhum senso de responsabilidade". É ego desconectado do si-mesmo trabalhando em campos opostos ao invés de atuarem juntos.

O "chamamento" para a jornada do Criador inicia através de lampejos de inspiração criativa que muitas vezes chegam como se fossem fantasias ou devaneios. Esse primeiro impulso abre a percepção para a capacidade inspiradora de cada um no primeiro nível da

jornada. No nível dois o indivíduo deve então abrir-se para essa capacidade se permitindo fazer ou criar. Já no nível trê da jornada do Criador, o indivíduo vivencia sua capacidade criativa como forma de transformação da realidade.

Característica da jornada do Criador segundo Pearson (1998):

Meta: Criação de uma vida, de uma atividade profissional ou de uma nova realidade de qualquer espécie.

Medo: Inautenticidade, deformação, falta de imaginação.

Resposta ao Dragão/Problema: Aceitar que seus medos e problemas fazem parte de sua totalidade psíquica, que forma criados na própria mente; buscar criar outra realidade.

Tarefa: Autocriação e auto-aceiação.

Dádiva: Criatividade, identidade e vocação.

Segundo PEARSON (1998, p.200), "o Criador nos impele a deixar de lado nossos papéis inautênticos para afirmarmos a nossa identidade". Assim, o arquétipo de Oxalá tendo o motivo do Criador como direcionamento psíquico, traz a consciência do ego o conhecimento que capacita o sujeito a criar sua visão própria de mundo e capacidade de transformar a realidade com senso de responsabilidade.

5.3.5 O motivo mítico de Xangô e Iansã e o arquétipo do Governante

Xangô é rei, na Umbanda seu simbolismo expressa astúcia, poder, justiça, responsabilidade e capacidade para conquistar seu espaço. Xangô traz no seu aspecto feminino Iansã, a união do atributo sólido, perene e grandioso do "Senhor das Pedreiras" com a volúpia da "Rainha das Tempestades", constituindo ambos, o motivo mitológico do Governante, capaz de grandes conquistas.

O motivo mítico de Xangô apresenta características voluntariosas e enérgicas, altivas e conscientes de sua realeza. Podem ser grandes senhores, corteses, mas que não toleram a menor contradição, e, nesses casos, deixam-se possuir por crises de cólera, violentas e incontroláveis. São também sensíveis ao charme do sexo oposto e que se conduzem com tato e encanto no decurso das reuniões sociais, mas que podem perder o controle e ultrapassar os limites da decência.

Por seu carácter legislador, Xangô está sincretizado com São Gerônimo. Enfim, o arquétipo de Xangô é aquele que representa um elevado sentido de

dignidade e responsabilidade, sabendo guardar, geralmente, um profundo e constante sentimento de justiça.

Iansão ou Oyá é a Cabocla Guerreira Senhora dos ventos, dos raios e das tempestades na mitologia iorubana. Ela aparece sincretizada com Santa Bárbara que na mitologia católica também tem o poder sobre os mesmos elementos que Iansã. O motivo mítico de Iansã representa também características da realeza como a audácia, o poder e a autoridade. Seus filhos são leais e fiéis em certas circunstâncias, mas quando contrariados podem se rebelar manifestando extrema cólera. São de temperamento sexual e voluptuoso que podem levá-los com frequências a aventuras amorosas extraconjugais sem reserva nem decência.

Segundo PEARSON (1998), o arquétipo do Governante é um símbolo da integralidade psíquica que unifica a sabedoria da maturidade com a da juventude. PRANDI (2006) relata assim o mito da união desses dois Orixás:

> Um dia Xangô foi ao palácio de Iansã determinado a conquistá-la.
> Ele a desejava ardentemente, as Iansã era mulher difícil e não queria se render as investidas de Xangô.
> Ela pôs todos os seus Exus para lutar contra Xangô.
> Xangô disse a si mesmo: “Hei de ter Iansã”.
> E começou a lutar e a derrubar todos os que surgiam pela frente.
> Então, quando Iansã viu que nenhum de seus Exus poderia deter Xangô, disse: “Podem deixá-lo entrar, podem deixá-lo entrar”.
> Xangô venceu todos, entrou no palácio e teve Iansã. (PRANDI, 2006, p.271)

Essa determinação pela conquista Iansã por Xangô, seu “desejo ardente” por ela narrado no mito africano, mostra uma das características do arquétipo do Governante, que além de expressar os extremos da juventude e maturidade, alude também à integralidade psíquica pela união dos seus aspectos masculino e feminino. Segundo PEARSON (1998), essa imagem arquetípica mantém seus lados opostos equlibrados num estado de tensão dinâmica. Qualquer desequilíbrio que ocorra nesse sistema desestabiliza essa tensão, trazendo um momento de crise na vida e a necessidade de uma nova “conquista” para transformação no “reino” psíquico.

Ainda para PEARSON (1998), O Governante é o arquétipo da realização material e, consequentemente da prosperidade. Assim como Xangô representado pela montanha une-se a Iansã, senhora dos ventos, o Governante também simboliza a união entre a alma

(psique) com a matéria. A partir dessa integração, cabe ao Governante "promover a ordem, a paz, a prosperidade e a abundância" em um ambiente que promova o crescimento de todos e o "uso racional dos recursos humanos e materiais".

Trilhar o caminho do Governante é aprender a reinar sobre sua própria vida realizando-a como gostaria que fosse, mas equilibrando os desejos e aspirações pessoais com os interesses dos outros. Implica também em reconhecer e aceitar as suas próprias limitações assim como as dos demais. É saber equilibrar as esperanças e sonhos com a realidade.

O aspecto negativo do Governante é a compulsão pelo controle de si mesmo e dos outros e a incapacidade de confiar no processo de troca interativa entre as pessoas. Quando o Governante se torna um Tirano, ele apenas consegue ver seu próprio ganho indiferente à perda do outro. Eles trazem a tona sentimentos de egoísmo, intolerância e vingança e, em consequência, levam a indolência e a autoindulgência, rigidez e pobreza de pensamento.

A jornada do Governante começa com uma falta de recursos (matérias ou emocionais), de harmonia ou de ordem na vida; esse é o chamamento para trilhar o caminho do Governante. No nível um da jornada vem necessidade de assumir a responsabilidade pelo seu problema; reconhecer as feridas emocionais que causaram a atitude que gerou a carência da vida exterior; preocupar-se consigo mesmo e com os seus. No segundo nível dessa jornada ocorre o desenvolvimento de habilidades e construção de estruturas para a concretização dos objetivos, não somente para si e os seus, mas para um grupo ou comunidade. Finalizando essa jornada visa a utilização plena de todos os seu recursos tanto a nível psíquico quanto material; a preocupação passa para o bem estar da sociedade e do planeta.

Característica da jornada do Governante segundo PEARSON (1998):

Meta: Construção de um reino próspero e harmonioso na vida.

Medo: Do caos e da perda do controle.

Resposta ao Dragão/Problema: Utilizar o problema de forma construtiva.

Tarefa: Assumir total responsabilidade pela própria vida; encontrar maneiras de se expressar no mundo o seu centro integral (*si-mesmo*).

Dádiva: Soberania, responsabilidade e competência.

O arquétipo do Governante representado nos mitos de Xangô e Iansã visa buscar a conquista do poder, da sabedoria e da responsabilidade pelo ego através da realização

concreta dos ideais.

5.3.6 O motivo mítico de Ogum e o arquétipo do Guerreiro

Ogum apresenta o motivo arquetípico do Guerreiro, seu elemento é o fogo. Na mitologia iorubá Ogum seria o filho do rei *Odudua*, fundador da cidade de Ifé e conquistador de vários reinos. Aparece sincretizado no Brasil com os santos guerreiros da igreja católica, Santo Antônio na Bahia e com São Jorge no Rio de Janeiro.

O motivo mítico de Ogum na Umbanda representam o empate e a impulsividade. Segundo LINARES et al (2012) seus filhos geralmente são intransigentes e obstinados. São pessoas que perseguem energicamente seus ideais, rígidos em relação ao cumprimento das leis e em muitas vezes até radical.

O aspecto psicológico do arquétipo do Guerreiro, segundo PEARSON (1998), surge na vida de uma pessoa através das muitas batalhas que precisa enfrentar, e nos muitos “dragões” a serem eliminados. O Guerreiro interior direciona para o enfrentamento dos problemas com coragem, confiança, perseverança e determinação para atingir as metas estabelecidas. Ele afirma a capacidade de se estabelecer um ligar no mundo e a possibilidade de estabelecer uma ordem mais justa para a realidade. Ele afirma a capacidade pessoal par superar as dificuldades, seja pela força ou pela persuasão.

O arquétipo do Guerreiro interior bem desenvolvido delimita as fronteiras pessoais contra intromissões que venham ameaçar a liberdade do ego, estabelecendo as defesas contra invasões exteriores. Ele não nega a existência do mal, mas fortalece a convicção de que este pode ser enfrentado e vencido, seja a nível individual ou coletivo.

Ainda segundo PEARSON (1998), nos tempos contemporâneos o arquétipo do Guerreiro encontra-se deturpado por sua ação apenas no âmbito da consciência. Isso tem levado as pessoas a travarem batalhas apenas na busca de vitórias individuais, egoístas; o Guerreiro que luta pelo bem comum parece adormecido no inconsciente.

Como toda jornada arquetípica, a jornada do Guerreiro começa através de um chamamento desencadeado por um grande desafio ou obstáculo a ser superado a

nível pessoal ou coletivo. No decorrer dessa jornada é necessário atentar para os aspectos negativos desse arquétipo, prevenindo-se contra o ideal de vencer a qualquer custo que extrapola os valores sociais saudáveis. No nível um da jornada do Guerreiro, ele parte justamente da concepção de que tudo é válido para lutar e conquistar, seja por seus direitos ou pelos dos outros. No segundo nível de consciência, o Guerreiro já é capaz de lutar baseado em princípios e com intensões altruístas. Atua dentro de regras delimitas em busca uma competição justa, tanto em benefício próprio como coletivo. Já no último estágio, com um nível de consciência mais ampliado, a luta somente se justifica quando trás benefícios globais. Quase não há necessidade de utilização da violência, e as soluções encontradas devem atender a todas as partes envolvidas no conflito.

Características da Jornada do Guerreiro segundo PEARSON (1998):

Meta: Vencer, ser autentico; definir uma disputa.

Medo: De fraquejar, ser impotente diante do problema, inépcia.

Resposta ao Dragão/Problema: Eliminá-lo, derrota-lo ou convertê-lo.

Tarefa: Precaver-se do excesso de arrogância; lutar pelo que realmente é importante.

A realização do motivo Guerreiro do herói no seu aspecto psicológico visa trazer a confiança do vencedor para cada pessoa, remete a coragem e esforço humano para superar as dificuldades por maiores que sejam. A sua sombra é a violência desmedida ou injustificada; devem então, controlar sobre as próprias emoções para poder desenvolver a vontade e as habilidades necessárias para vencer as batalhas de forma justa. A conquista maior de Guerreiro é sobre sua própria autoestima ao superar seus inimigos interiores.

5.3.7 O motivo mítico de Oxóssi e o arquétipo do Explorador

Segundo LINARES et al (2012, p.79), Oxóssi é o Orixá que rege as florestas, o hábil caçador que tira o seu sustento e de sua tribo da exploração e desbravamento das matas; portanto Oxóssi da Umbanda está relacionado ao arquétipo do Explorador. “É compreendido ainda como o desbravador das almas, no aspecto espiritual, daí o sentido e força na manifestação dos Caboclos e suas falanges (...)”.

Oxóssi era cultuado na África como o rei da cidade de *Keto*. No Rio de Janeiro está associado com São Sebastião e em Pernambuco com São Miguel.

Segundo LINARES et al (2012), os filhos de Oxossi na Umbanda apresentam tendências a honestidade e desinteresse por recompensas; são altruístas e espontâneos. Os filhos de Oxóssi não gostam de chamar a atenção para si e preferem ambientes descontraídos aos formais. Geralmente são inconstantes em suas atividades, mas quando resolvem fixar-se em algo não mudam.

O motivo mítico de Oxóssi na Umbanda está relacionado ao arquétipo do Explorador. Segundo PEARSON (1998), o et al, a busca do Explorador começa geralmente com um sentimento de insatisfação, confinamento e vazio. Esse impulso desperta o desejo de encontrar algo novo, "desbravar novas fronteiras" rumo a uma aspiração desconhecida. Essa característica do arquétipo do Explorador é bastante evidente no mito da "Terra sem Mal" presente na mitologia do povo Guarani.

Para PEARSON (1998, p.48), "o sonho utópico de um mundo perfeito está por trás de todos os sonhos de perfeição humana e justiça social". Esse apelo a ir de encontro ao desconhecido que deu origem a inúmeros processos de transformação do mundo em diferentes contextos na história da humanidade. Assim como no mito Guarani, o arquétipo do Explorador é um anseio de retorno a uma época de inocência. Ainda segundo a autora, esse anseio, embora inspire a busca, jamais poderá se realizar nas realizações mundanas, pois diz respeito a busca de completude psíquica própria da natureza humana.

> Todavia, nós podemos satisfazer esse anseio quando nos tornamos reais e damos origem aos nossos verdadeiros *Selves*. Como nos sentimos incompletos, isolados e fragmentados, ansiamos por nos tornarmos inteiros e por estarmos ligados a algo. Embora este anseio seja projetado na forma de um desejo de alcançar um paraíso exterior, ele somente pode ser satisfeito quando percebemos que o importante é expandir a nossa consciência para além das fronteiras da realidade do Ego. Se não encontramos dentro de nós mesmos aquilo que procuramos, não será no mundo exterior que conseguiremos fazê-lo. Para isso, precisamos responder ao chamamento e empreender a jornada heroica. (PEARSON, 1998, p.149)

O chamamento para a jornada do Explorador ocorre, segundo PEARSON (1998), de forma mais contundente no final da adolescência e início da idade adulta – embora isso possa ocorrer em qualquer idade. É nesse período que esse arquétipo se encontra mais ativo, pois visa impulsionar a pessoa na aventura de viver a sua própria vida. O Explorador também pode retornar durante a meia idade na transição para a maturidade. No primeiro caso, como um jovem Explorador, busca-se a realização profissional, o amor verdadeiro e uma filosofia de vida. Já o Explorador maduro, reavalia as realizações da juventude em busca de um sentido para a vida diante da proximidade da morte.

Para se chegar ao real objetivo que trás o arquétipo do Explorador é necessário primeiramente, superar influência de seus aspectos negativos: a ambição excessiva, a tendência ao descompromisso e a entregar-se aos vícios. O chamamento pode ocorrer através de um sentimento de alienação e insatisfação diante da vida, uma sensação de vazio emocional, e também, com o surgimento de oportunidades inesperadas. Num primeiro nível o Explorador impulsiona o ego para a experimentação de coisas novas, ao estudo e a perambulação sem sentido aparente. O nível dois do Explorador desperta a ambição, o desejo de sucesso e aperfeiçoar-se cada vez mais. No nível mais ampliado de consciência, o Explorador direciona o ego para a transformação através da busca de um sentido para a vida que ultrapasse as suas próprias fronteiras, para transcendência.

Características da Jornada do Explorador segundo PEARSON (1998):

Meta: Buscar uma condição melhor de existência ou aperfeiçoar uma capacidade.

Medo: Do conformismo, de ficar sem alternativas, perder-se.

Resposta ao Dragão/Problema: Deixá-lo para trás, fugir.

Tarefa: Manter-se fiel a uma verdade superior ou mais profunda.

Dádiva: Autonomia e ambição.

O motivo mítico de Oxóssi através do arquétipo do Explorador vem então, confrontar o ego com sua capacidade de encontrar valores autênticos na vida que tragam uma sensação de liberdade e autonomia, sem se deixar amedrontar pelos “espíritos malignos” do comodismo, da irresponsabilidade e da ambição desmedida que se escondem na sombria floresta do inconsciente.

5.3.8 O motivo mítico de Oxum e o arquétipo do Amante

Oxum é a deusa da água doce, dos lagos, das fontes, das cachoeiras e do arco-íris representa na Umbanda o arquétipo do Amante. É muito relacionada à fertilidade e, em consequência disso, a riqueza de uma maneira geral. Segundo LINARES et al (1998), seu culto está associado a Nossa Senhora da Conceição e seu caráter é bipartido com Iemanjá – enquanto a primeira rege as águas doces, a segunda tem domínio sobre o mar. Oxum representa o lado mais feminino de Iemanjá que perde essa característica quando sincretizada com a mãe de Jesus.

Oxum na Umbanda representa o motivo mítico do amor e tem comportamento emocional e social, tanto quanto físico bem distintos de Iemanjá. Os filhos de Oxum se apresentam como pessoas graciosas; as mulheres tem paixão pelas joias, perfumes e vestimentas caras e todo símbolo de charme e beleza; porém mais reservadas do que as do tipo Iansã.

Vale ressaltar que o motivo mítico de Oxum representando o arquétipo do Amante, também poderia ser remetido a figura de Pombagira da Quimbanda, o Orixá Exu feminino, no entanto como esta não é considerada uma Entidade da religião, e sim um espírito pertencente às muitas falanges de seres auxiliares, optou-se então considerar apenas o motivo mítico de Oxum como referência do arquétipo do Amante.

O arquétipo do Amante representa a capacidade de se estabelecer vínculos afetivos entre as pessoas. Oxum através do arquétipo do Amante trás a experiência do amor em todas suas formas de expressão; sendo Eros na vida das pessoas está diretamente relacionado com o aspecto da Anima no homem e do Animus na mulher.

> Conhecemos Eros quando experimentamos uma ligação passional com uma determinada paisagem, com o nosso trabalho, com uma atividade, uma causa, uma religião ou um meio de vida. Sabemos que Eros está atuando quando estamos tão ligados a alguma coisa que a ideia de perdê-la produz um sofrimento insuportável. Sem Eros, nunca chegamos realmente a viver: nossas Almas simplesmente nunca vêm para a Terra. É Eros – a paixão, a afeição, o desejo e, até mesmo, a luxúria – que nos torna realmente vivos. (PEARSON, 1998, p.175)

Esse é o domínio do arquétipo do Amante que realiza escolhas profundas baseadas no valor do sentimento. Caso as decisões considerem unicamente a prudência e a prática como referência, e para isso suprima as mensagens desse arquétipo em favor da racionalidade, ele cobrará mais tarde os tributos que lhe são devidos. O Amante diz respeito ao centro maior da personalidade, ao si-mesmo, não ao ego, centro da consciência. Por isso ele chama para o cumprimento de um destino que muitas vezes está além das realizações da consciência do ego, o de viver por amor. “Viver por amor significa aceitar a ideia de que todo amor – seja ele profano ou espiritual – é uma dádiva”. (PEARSON, 1998, p.180).

Ainda segundo a autora acima citada, negar a dádiva do arquétipo do Amante é restringir uma grande parte da energia psíquica e diminuir a capacidade criativa da pessoa, pois Eros participa também do processo criativo. Aceitando essa dádiva, aprende-se a amar de forma plena sem perder a ética e a moralidade. Pode-se perceber isso na própria organização simbólica da Umbanda que, num primeiro momento, no ímpeto de legitimação e reconhecimento social, suprime da figura de Iemanjá em nome da moralidade social, de qualquer conotação de sexualidade, sincretizando sua figura com a imaculada mãe de Jesus do catolicismo. Por outro lado, preservam-se em Oxum os aspectos desprezados em Iemanjá, garantindo-se assim, a completude do arquétipo original.

A jornada do motivo do Amante que inicia na procura do amor no outro, se completa no encontro do amor próprio. O tesouro tanto procurado fora é encontrado pelo herói dentro de si mesmo. Mas para que isso aconteça, é preciso primeiro superar as obsessões provenientes do polo negativo desse arquétipo: o ciúme, a inveja, a fixação e possessão da coisa amada, a promiscuidade e a compulsão pelo prazer sexual, ou no nível inverso o puritanismo. O chamamento vem através de uma paixão avassaladora, uma fascinação que move um desejo ardente por uma pessoa, ideal ou trabalho. No nível um desse arquétipo, ocorre a busca da felicidade, daquilo que se ama. No segundo nível o arquétipo impulsiona para a formação de vínculos e compromissos com o que é amado. No nível três há uma radical autoaceitação com a integração do ego ao selbst, ligando o individual ao coletivo, o imanente ao transcendente. Não há mais a necessidade da projeção no objeto amado, pois o individuo encontra em seu interior aquilo que procurava no exterior.

Características da jornada do arquétipo do Amante segundo PEARSON (1998):

Meta: Felicidade, uniformidade, unidade.

Medo: Perda do amor, separação.

Resposta ao Dragão/Problema: Amá-lo.

Tarefa: Buscar a felicidade através do compromisso com aquilo que ama.

Dádiva: Compromisso, paixão e êxtase.

O motivo mítico do Orixá Oxum na Umbanda que tem como referência o arquétipo do Amante, trás o tema do amor que surge na relação harmoniosa entre o corpo e a psique (alma). Ele trás o aprendizado de se fazer as escolhas certas e saber assumir compromissos verdadeiros sem barganhas ou sentimento de posse. Oxum mostra a necessidade de integração entre duas partes distintas, seja entre um homem e uma mulher, ou entre os aspectos masculinos e femininos de uma única pessoa.

5.3.9 O motivo mítico de Omolu e o arquétipo do Destruidor

O arquétipo do Destruidor na Umbanda se dá no motivo mítico do Orixá *Obaluaê* ou *Omolu*. Segundo PRANDI (2001), *Omolu* ou *Obaluaê*, também chamado de *Xapanã* ou *Sapatá* é considerado no culto afro-brasileiro, o senhor da peste, das doenças, e também conhecedor dos segredos da cura. Esse Orixá é representado pela cor preta e está geralmente sincretizado com o santo católico São Lázaro e, em algumas regiões brasileiras, com São Roque.

De acordo com LINARES et al (2012, p.89) o Orixá *Omolu* está relacionado ao planeta Terra, de onde vem sua ação na purificação dos corpos, ou seja, do elemento material da existência humana. Por isso ele chefia a falange dos mortos “que ajudam a despir o envoltório grosseiro do físico sujeito às vicissitudes e à morte”. Ele encaminha as almas dos mortos ajudando-as a se desligarem do envoltório corpóreo e, dessa forma contribui para o desenvolvimento do espírito pelo desapego ao plano material.

No aspecto psicológico, o arquétipo do Destruidor é sempre iniciado pelo sentimento de alguma súbita perda de algo de muito valor na vida. Essa perda tem arremessa o indivíduo abruptamente de frente com a sua possibilidade de morte. A iniciação desse arquétipo pode ser precipitada por um sentimento de impotência frente a situações críticas da vida, em que o indivíduo se vê a mercê das circunstâncias

independentemente de seus esforços.

Omolu, como o Destruidor, geralmente se apresenta trazendo um duplo significado para os finais dolorosos. Ele exige que se reconheça a própria finitude ao mesmo tempo em que o próprio sentido da vida passa a ser questionado. Portanto Omolu, o Destruidor, lida com as perdas dolorosas, duplamente sofridas, mas que paradoxalmente, também move a vida humana.

> Quer acreditemos ou não numa vida após a morte, enquanto não paramos de negar a realidade da morte, ela inevitavelmente nos possuirá. Sigmund Freud compreendeu que, na vida humana, Tânatos é uma força tão poderosa quanti Eros e que, assim como no caso deste, sua existência não pode ser negada. Se isto não acontecesse, por que as pessoas continuariam a fumar sabendo que esse hábito pode apressar-lhes a morte? Por que alguém continuaria num emprego extremamente extressante? Por que uma pessoa manteria um relacionamento no qual é maltratada pelo parceiro? De certa forma, muitos de nós, na verdade, optamos inconscientemente pela nossa própria morte, pelo modo como vivemos e pelas nossas formas específicas de autodestruição. (PEARSON, 1998, p.162)

Assim, Omolu, através do arquétipo do Destruidor, apresenta um aspecto psicológico indissociável da natureza humana, a tendência à desordem. O ego tende a afastar da consciência tudo que remeta a sua vulnerabilidade, colocando todas as coisas dentro de um sistema aparentemente lógico, seguro e previsível, ele nega a psique. O Destruidor confronta essa realidade virtual criada pelo ego mostrando que “a realidade última do universo não é assim tão bonita, bem arrumada e sobre o controle humano”. (PEARSON, 1998, p.164). Ele deixa um vazio no lugar que antes estava cheio de ilusões.

Esse vazio que vem acompanhado pelo profundo sofrimento, dor, sentimento de perda e tragédia é o chamado para a metamorfose. Mas antes é preciso reconhecer a autodestrutividade e/ou a destrutividade dirigida contra outros, os aspectos negativos do Destruidor. A jornada num primeiro nível remete a confusão e a luta contra o inevitável. No segundo nível, já há a aceitação da mortalidade, da perda e impotência relativa. No nível três se desenvolve a capacidade de abdicar aos valores antigos que não mais sirvam para si ou para os outros.

Características do arquétipo do Destruidor segundo PEARSON (1998):

Meta: Crescimento e metamorfose.

Medo: Estagnação ou aniquilamento; morte sem renascimento.

Resposta ao Dragão/Problema: Ser destruído por ele ou destruí-lo.

Tarefa: Aprender a renunciar, modificar-se, aceitar a mortalidade.

Dádiva: Humildade e resignação.

Omolu representando o arquétipo do Destruidor vem trazer o aprendizado da aceitação da mortalidade e do sofrimento transformando a dor em crescimento psicológico. Apesar de seu nome, Omolu o Destruidor, não é somente destruição, e também a renovação após a destruição. É a necessidade do desapego de sentimentos, atitudes e valores que impedem o nascimento de uma nova vida. O arquétipo de Omolu na Umbanda trás também a possibilidade de que novas ideias e oportunidades venham ocupar o lugar daquelas que já não servem mais como propulsoras de vida.

5.3.10 O motivo mítico de Exu e o arquétipo do Bobo

Exu é originariamente o Orixá mensageiro que intermedia a comunicação entre os homens e os deuses. Segundo LINARES et al. (2012), no rito jeje é chamado de Elegbara, no rito angola , Aluviá. Pomba-gira representa o seu caráter feminino no rito de Congo. Consiste no arquétipo mais polémico que a Umbanda herdou do Candomblé. Na sua origem africana está associado à capacidade de fecundação e fertilização, por isso geralmente está representado por instrumentos em forma de falo (pénis). É justo, mas vingativo; sua intermediação entre os humanos e os deuses deve ser sempre muito bem paga, pois se assim não acontecer, Exu sempre cobra as oferendas devidas.

O arquétipo do Orixá Exu representa a típica figura do bobo da corte, do herói *trickster,* encontrada em muitas mitologias pelo mundo. JUNG (2012) destaca como característica do herói “tricksteriano”, as tendências às travessuras astutas, ora divertidas, ora malignas, a uma natureza mista animal e divina, a mutabilidade e a vulnerabilidade a todo tipo de torturas e sua proximidade com a figura do salvador.

Nessa perspectiva psicológica o arquétipo do Bobo, segundo PEARSON (1998), além de proporcionar a capacidade para o divertimento e alegria, traz a irreverência como forma de quebrar as regras rígidas e criar uma válvula de escape para o extravasamento de verdades, comportamentos e sentimentos proibidos. Ele está na origem de toda sensação básica de vivacidade e vitalidade que se expressa de uma forma criativa espontânea.

O arquétipo do Bobo representado no motivo mítico do Orixá Exu, incentiva viver o momento sem preocupações com o amanhã ou em convenções sociais. Como é um arquétipo que não se prende em responsabilidades, o Bobo durante a vida adulta geralmente se manifesta nos momentos de lazer e descontração; no entanto, quando sua energia é bem direcionada, ele pode trazer originalidade tanto na vida profissional quanto privada. A manifestação desse arquétipo se manifesta mesmo nos momentos críticos trazendo o bom humor para enfrentar os problemas. O arquétipo do Bobo lida com os sentimentos como um termômetro para os julgamentos e escolhas faz, decidindo segundo o princípio do prazer.

O motivo mítico do orixá Exu também apresenta originariamente os atributos de uma moral pouco convencional que, durante o processo de legitimação da religião umbandista, foram desvirtuados de sua essência, chegando a uma total inversão de seu significado primeiro e assumindo um conceito de demoníaco nas influencias sincréticas do catolicismo. A despeito disso, sua imagem primordial continuou presente na Quimbanda como um espírito que, embora ainda ligado às condições materiais, também busca a evolução espiritual.

> Vê-se que a Pomba-gira, embora entidade ligada à desordem pode também ser controlada pelas normas da boa sociedade. Esse duplo movimento [...], parece constituir um dos principais motores da umbanda. As entidades que promovem a subversão são recuperadas para favorecer a ordem vigente. O controle social das entidades enquadradas na categoria de quimbanda parece, aliás, constituir preocupação constante dos dirigentes umbandistas [...]. (AUGRAS, 2004, p.34).

Apesar dessa tentativa de controle social sobre a expressão do motivo mítico, o sentido controverso de Exu continua presente na religião, pois a despeito da “roupagem” cultural que recebe o arquétipo, sua essência continua a mesma. A Umbanda então, mantem em seus símbolos sagrados o mito de Exu também no papel de Trapaceiro (diabólico). Nessa concepção, o Bobo impele para a quebra de regras e anarquia, que nem sempre tem conotação negativa. Muitas vezes a quebra de regras é necessária para o início da Jornada do Herói.

A jornada do Bobo começa com a identificação da sombra, dos aspectos negativos desse arquétipo que influenciam impedem a ampliação da consciência que são: a autoindulgência, preguiça e a gula. O chamamento para a jornada chega

através do tédio para com a vida e um desejo de gozá-la mais intensamente. No primeiro nível a vida é sentida como uma busca de prazer. No segundo nível o Trapaceiro entra em ação dizendo as verdades de forma dissimulada e, no aspecto negativo, usando a malícia e esperteza para burlar a boa fé. No terceiro nível, a vida é sentida em toda sua complexidade, vive-se plenamente um dia de cada vez.

Característica do arquétipo do Bobo segundo PEARSON (1998):

Meta: Fruição, prazer e vivacidade.

Medo: Apatia.

Resposta ao Dragão/Problema: Brincar com ele ou enganá-lo.

Tarefa: Confiar no processo e gozar a jornada pelo seu prazer intrínseco.

Dádiva: Alegria, liberdade e liberação.

A Quimbanda representando a imagem refletida da Umbanda, também abre a possibilidade para a manifestação da imagem espelhar de seus arquétipos través das entidades regidas pelo Orixá Exu. Os aspectos “subversivos” e inconscientes dessa figura mítica podem vir à consciência em favor da harmonia psíquica, ou mesmo serem canalizados para uma ideia criativa que ainda não havia sido considerada pelo ego.

5.3.11 Os arquétipos da Umbanda no processo de individuação

Observou-se no capítulo anterior que os motivos míticos da Umbanda apresentam correspondências significativas com imagens arquetípicas. Para o pensamento junguiano, o mito é a expressão simbólica dos arquétipos, das representações de conteúdos psíquicos coletivos e que impulsionam o desenvolvimento psíquico. Nesse caso, os mitos das raízes aborígenes, africanas e europeias da Umbanda trazem também elementos simbólicos primordiais de base psíquica.

> O homem primitivo é de tal subjetividade que é de admirar-se o fato de não termos relacionado antes os mitos com os acontecimentos anímicos. Seu conhecimento da natureza é essencialmente a linguagem e as vestes externas do processo anímico inconsciente. Mais precisamente pelo fato de esse processo ser inconsciente é que o homem pensou em tudo, menos na alma, para explicar o mito. Ele simplesmente ignorava que a alma contém todas as imagens das quais

> surgiram os mitos, e que nosso inconsciente é um sujeito atuante e padecente, cujo drama o homem primitivo encontra analogicamente em todos os fenômenos grandes e pequenos da natureza. (JUNG, 2000, p.18)

Assim, o mito na Umbanda expressa antes de qualquer coisa, uma imagem arquetípica provinda da profundeza do inconsciente coletivo. Ele é um princípio da própria natureza instintiva humana; instinto este que foi transformado em analogias e expressas no mito religioso. A expressão simbólica religiosa, elaborada em rito e liturgia umbandista induz a produção de modelos de conduta e concepção de valores tanto coletivos como individuais. Sobre isso, EDINGER (1995) postula que o mito religioso influencia nas religiões tradicionais, agindo sobre a constituição subjetiva do indivíduo, ao acolher as projeções individuais de seus adeptos e dos movimentos sociais seculares.

Por outro lado na religião umbandista o praticante também passa por uma iniciação espiritual. A essas religiões CAMPBELL (1997) chama de Religiões de Identidade. Nelas o valor religioso é retirado da projeção sobre os símbolos seculares e dirigido ao ego, fazendo a confrontação deste, com o centro diretor da personalidade, o si-mesmo. Nesse processo são integradas as projeções inconscientes de forma que a consciência é impulsionada para a ampliação do seu campo de abrangência no processo de individuação.

Observa-se que a Umbanda se encontra na intersecção dessas duas concepções, ela tanto pode acolher as projeções individuais através de seus símbolos sagrados, como pode favorecer a integração dessas projeções inconscientes como meio de aprimoramento pessoal. A incorporação ritualizada feita através de cantos de chamada dos “santos” favorece a introversão sistematizada da energia psíquica em direção ao inconsciente pessoal e além dele, rumo às imagens arquetípicas contidas no inconsciente coletivo[59]. O resultado é o transe mediúnico, ou em termos psicológicos, uma dissociação

[59] Na concepção de Jung os processos psíquicos são representações da energia universal que se acham gravadas no espírito humano desde os tempos imemoriais através das representações coletivas as quais denominou *arquétipos*. Observa-se que muito do que primitivamente designava-se por *espírito*, *daimon* ou *númen* não passava de representações pré-animistas desta energia. Jung admite a existência de uma estrutura de estreita causalidade psíquica, de sorte que a energia psíquica aparece, nas concepções, como uma quantidade constante, suscetível, entretanto, passível de transformar-se e de se deslocar no tempo e no espaço, obedecendo ao princípio físico da entropia. No tempo, a libido tanto pode ter uma ação regressiva, voltada para o passado quanto teleológica, direcionada para o futuro. O tempo da libido é o tempo *kairós* em oposição a *Cronos*. Aquele que compreende todos os tempos: presente, passado e futuro. No espaço a libido pode voltar-se para o sujeito, na introversão ou para o mundo, na extroversão, ou para ambos na extraversão. (ARAUJO GOMES, 2013, p.2)

da personalidade institucionalizada e regulada ritualisticamente, que permite a expressão diversificada da psique num contexto normatizado.

Na incorporação religiosa da Umbanda o praticante recebe as vibrações de uma figura mítica através de suas Entidades (Caboclos, Pais- Velho ou Mães-Velha e Crianças). O médium de Umbanda se identifica e sente a energia desse mito no seu corpo; essa experiência mediúnica possibilita o contato com aspectos psicológicos contidos nas diferentes expressões míticas umbandistas através da introversão da energia psíquica. Esse processo ocorre individualmente e se desencadeia a partir do estímulo coletivo extrapsíquico no contexto litúrgico e ritual (pontos cantados), direcionado a um orixá ou Entidade específica. É um processo similar ao que ocorre deliberadamente e individualmente em alguns místicos do Oriente e do Ocidente; nesse caso o estímulo é intrapsíquico objetivando a introversão voluntária da energia psíquica.

> A introversão voluntária, na realidade, é uma das marcas clássicas do gênio criador e pode ser empregada deliberadamente. Ela impulsiona as energias psíquicas para as camadas profundas a ativa do continente perdido das imagens inconscientes infantis e arquetípicas. O resultado, com efeito, pode ser uma desintegração mais ou menos completa da consciência (neurose, psicose...); mas, por outro lado, se a personalidade for capaz de absorver e integrar as novas forças experimentará um grau quase sobre humano de autoconsciência e de autocontrole superiores. Trata-se de um princípio básico das disciplinas indiana de yoga. Também foi o caminho de muitos espíritos criativos do Ocidente. Ela não pode ser descrita, na verdade como resposta de nenhum chamado específico. Trata-se antes de uma deliberada e extraordinária determinação de só dar a mais profunda, elevada e rica resposta à exigência, ainda desconhecida, de algum vazio expectante; uma recusa total, ou rejeição dos termos da vida oferecidos. Como resultado, algum poder de transformação leva o problema a um plano de novas magnitudes, ele é súbita e finalmente resolvido. (CAMPBELL, 2007, p.70-71)

Segundo JUNG (2000) a integralidade psíquica reúne os conteúdos de origem biográfica com os conteúdos do inconsciente coletivo, os arquétipos, ou seja, primeiramente se deve integrar os conteúdos do inconsciente pessoal formado pelos aspectos que não foram incluídos na personalidade oficial, para depois integrar os

conteúdos arcaicos e impessoais. Esses últimos só se manifestariam através de "imagens universais que existiriam desde os tempos mais remotos.". Assim, os primeiros seriam constituintes da psique subjetiva e relativos à consciência; enquanto os segundos pertenceriam ao inconsciente coletivo com a finalidade de regular todo o desenvolvimento psíquico e por isso constituinte da psique objetiva. Esses últimos seriam então, os grandes agentes de transformação.

> Considerando, pois o fator anímico como autônomo, podemos concluir que há uma existência anímica, a qual escapa aos caprichos e manipulações da consciência. Logo, se o caráter de evanescência, superficialidade, matiz sombrio e até de futilidade se ligam a tudo que é anímico, isto é devido quase sempre à psique subjetiva, isto é, aos conteúdos da consciência, mas não à psique objetiva, ao inconsciente, que representa uma condição a priori da consciência e seus conteúdos. Do inconsciente emanam influências determinantes, as quais, independentemente da tradição, conferem semelhança a cada indivíduo singular, e até identidade de experiências, bem como da forma de representá-las imaginativamente. Uma das provas principais disto é o paralelismo quase universal dos motivos mitológicos, que denominei *arquétipos,* devido à sua natureza primordial. (JUNG, 2000, p.68)

Dessa forma, podem emergir das profundezas do inconsciente coletivo, conteúdos que estão muito além da consciência ego, "conteúdos emocionais de natureza religiosa", segundo JUNG (2002, p.74), visando a conciliação entre os polos opostos da psique, representados pelos arquétipos de Anima no homem e por Animus na mulher, que ficaram num segundo plano no desenvolvimento da personalidade de um ou de outro gênero. É reconciliação entre os "pares de deuses" Eros e Logos que, integrados através da imagem arquetípica promove o processo criativo da individuação (ampliação da consciência).

> É esse encontro do ego com à anima ou o animus que, pensou Jung, tem um potencial tão rico para o desenvolvimento psicológico. O encontro com anima/us representa uma conexão para o inconsciente ainda mais profunda do que a da sombra. No caso da sombra, trata-se de uma reunião com as peças desdenhadas ou rejeitadas da psique total, com qualidades inferiores e indesejadas. No encontro com anima/us, temos um contato com níveis da psique que tem potencial para conduzir às regiões mais profundas e mais altas (de qualquer modo mais remotas) que o ego pode alcançar. (STEIN, 2006, p.128)

Lembrando que para a teoria analítica, toda essa possibilidade de ampliação da consciência, inversão de valores sociais, transcendência do ego e realização da individuação, somente se processa na totalidade do si-mesmo. Quando esse centro é integrado em todas as suas partes, inclusive no seu lado obscuro e maligno, da sombra pessoal em primeiro lugar, e em seguida da anima/us. A Umbanda aparece aqui, como uma religião reconhece esse lado obscuro através da Quimbanda, por isso trás no seu universo simbólico, motivos míticos com imagens arquetípicas que possibilitam essa integração.

> Por tudo isto se diz que as religiões afro-brasileiras são religiões de liberação da personalidade, pois não faz parte nem de seu ideário nem de suas práticas rituais o acobertamento e aniquilamento das paixões humanas de toda natureza, por mais recônditas que sejam elas. Isto é exatamente o contrário do que pregam e exercitam as religiões pentecostais, que são o grande antagonista do candomblé e da umbanda nos dias de hoje, a ponto de declararem a estas uma espécie de guerra santa, que contamina, com intransigência e uso frequente da violência física, as periferias mais pobres das grandes cidades brasileiras (Mariano, 1995). (PRANDI, 1996, p. 17)

Sobre essa possibilidade de liberação da personalidade e transformação subjetiva através da introversão da energia psíquica, como ocorre na Umbanda, JUNG (2002) escreve:

> Como este é um caminho fácil e conveniente de ascensão a outros níveis de personalidade, o ser humano sempre formou grupos que possibilitassem vivências de transformação coletiva, frequentemente sob a forma de estados extásicos. A identificação regressiva com estados de consciência inferiores e mais primitivos é sempre ligada a um maior sentido de vida (...). A inevitável regressão psicológica dentro do grupo é parcialmente suprimida pelo ritual, isto é, pela cerimônia do culto que coloca no centro da atividade grupal a representação solene dos eventos sagrados, impedindo que a multidão caia numa instintividade inconsciente. Ao exigir a atenção e o interesse de cada indivíduo, a cerimônia do culto possibilita que o mesmo tenha uma vivência relativamente individual dentro do grupo, mantendo-se assim mais ou menos consciente. (JUNG, 2002, p.131)

O acolhimento da regressão psicológica do umbandista praticante dentro de seu cerimonial é uma característica marcante da Umbanda. É através desse acolhimento que a religião busca enfatizar seus valores de igualdade e caridade para a transformação subjetiva de seus médiuns.

JUNG (2012) expõe em sua teoria outros caminhos para a transformação subjetiva que também podem ser relacionados à religiosidade umbandista. Ele postula que a transformação pode ocorrer através da identificação com deus ou o herói do culto religioso que se transforma durante o ritual sagrado. Nesse contexto a sugestão da comunidade produz a identificação com o mito, que pode acontecer tanto pela apoteose do adepto (no caso da Umbanda incorporação), quanto pela prática do ofício sagrado (ritual oficiado) que podem produzir "gradualmente mudanças psíquicas individuais nos participantes, através de um longo período de tempo." (JUNG, 2012, p. 132-133). Essa vivencia do mito ou identificação mítica que transforma indiretamente o adepto também é um uma possibilidade presente na ritualística umbandista.

Outra via de transformação assinalada por JUNG (2012) pode acontecer através de procedimentos mágicos-religiosos. Esses os mais característicos utilizados na Umbanda, consistem em se utilizar de uma prática ritual específica para induzir uma transformação desejada. A Umbanda apresenta muitos desses procedimentos em sua religiosidade[60].

A transformação técnica é outro caminho para a mudança subjetiva segundo JUNG (2012). Nela são usadas técnicas particulares que atraem além da graça correspondente ao ritual também o esforço do iniciado para alcançar a meta. O desenvolvimento espiritual através da prática para gradativa do exercício mediúnico, com a discriminação das diferentes energias emanadas pelos guias, o controle corporal nas incorporações, são referências a esse aspecto na Umbanda.

[60] Amaci, banho cerimonial; amalá, Comida de Santo ritual; ebô, presente para espíritos de Exu (despacho); etc. (PINTO, 1973)

Deliberadamente faço o possível para trazer à luz da compreensão psicológica certas coisas que soam de um modo metafísico, a fim de evitar que as pessoas acreditem em obscuras palavras de poder. Todo cristão convicto pode crer, porque assumiu tal dever. Mas quem não o é, perdeu por sua própria culpa a graça da fé. (Talvez tenha sido condenado a não crer desde que nasceu, para somente poder saber). E não deve também acreditar em algo diferente. É possível compreender metafisicamente, mas tão só psicologicamente. Assim, pois, dispo as coisas de seu aspecto metafísico, para torná-las objeto da psicologia. Deste modo, pelo menos consigo extrair delas algo de compreensível para integrá-lo, captando também fatos e processos psicológicos anteriormente ocultos em símbolos que ultrapassavam minha compreensão. Dessa forma, posso percorrer um caminho semelhante ao da fé, tendo experiências similares, e se houver no fundo de tudo isso algo de inefavelmente metafísico, é a melhor ocasião para que se revele. (JUNG, 1983, p.54)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na busca da psicologia dos arquétipos que se encontram nos motivos míticos da Umbanda partiu-se do postulado de JUNG (1986), que considera o inconsciente como fonte criadora de símbolos que visam compensar e dar vazão a tensões instintivas da psique, favorecendo assim, a vida em sociedade. Nessa perspectiva, cultura e subjetividade são interdependentes e modificam de acordo com a mobilidade e capacidade de direcionamento da energia psíquica de sua gradiente instintiva primitiva para a produção cultural. Dessa forma, toda religião apresenta na sua forma de representação simbólica, a expressão da atitude moral e espiritual do contexto social que lhe deu origem. Pôde-se perceber esse processo na construção simbólica da Umbanda. A religião nasce em momento de transição e transformação social, política e econômica do Brasil. Os antigos cultos religiosos de origem afro-brasileiros praticados clandestinamente nos rituais da macumba tiveram de ser reiterados e adequados aos interesses do contexto social vigente.

Como a diversidade de prática e rito da macumba representava a desagregação da memória aborígene e africana no solo brasileiro, sua prática religiosa não era aceita, pois feria os padrões sociais almejados. Surgia à necessidade de um novo mito religioso que pudesse marcar o nascimento formal de uma religião mestiça, mas que se adequasse aos valores da coletividade dominante. O mito de criação da Umbanda vem então, fornecer uma identidade social a uma parte da sociedade brasileira, integrando grupos heterogêneos antes marginalizados. Essa construção simbólica por que passou o mito de anunciação da religião, vem de encontro ao pensamento junguiano de que a cultura é sustentada e estruturada por seus mitos coletivos, e estes, por sua vez, embasam a alteridade dos indivíduos. Percebeu-se na anunciação umbandista, que esta se estruturou inicialmente a partir de uma demanda social, que deixaram transparecer no seu simbolismo, um inconsciente cultural marcado pela estratificação social, e que, paradoxalmente, buscava construir uma identidade comum. Assim, uma Entidade de origem aborígene e depois negra, vem se manifestar em um jovem branco de bom nível social para anunciar, e depois estruturar, uma religião brasileira aberta a toda forma de diversidade. As tensões instintivas originadas relações de dominação e

poder da sociedade são canalizadas para o mito religioso abrindo a possibilidade para a afirmação da característica mestiça da identidade brasileira.

Nesse contexto de uma sociedade multifacetada, alguns intelectuais umbandistas buscaram organizar liturgicamente as diferentes práticas dos cultos afro-brasileiros, principalmente o da macumba, em uma religião que pudesse ser normatizada. Essas práticas apresentavam a incorporação mediúnica, ou seja, a experiência direta das imagens arquetípicas corporificadas como principal característica. Sobre essa experiência mística original construiu-se uma estrutura dogmática e litúrgica condizente com a ética, valores e interesses da sociedade. Verificou-se que o cosmos religioso dessa construção institucional, reflete os valores inconscientes que a sociedade brasileira apresentava na época, mas oficialmente não admitia. Pode-se verificar esse aspecto do inconsciente cultural brasileiro na figura subserviente e dócil representada nos Pretos-Velhos, no culto a imagem do "bom selvagem" em relação aos Caboclos, na sexualidade marginal da figura feminina Pombagira ou no menor destaque das Entidades femininas na composição das Linhas de Umbanda, além do demonização da Entidade africana do Exu, dentre outras.

Evidenciou-se dessa forma, que muitas camadas de verniz social e resíduo cultural inconsciente encobrem os símbolos sagrados da Umbanda resultando da perda de conexão do componente afetivo destes, presentes em suas imagens arquetípicas, com suas representações externas. Nesse caminho, verificou-se que a Umbanda aproximou-se da religião católica, adotando preceitos das Religiões de Revelação, mesmo apresentando a característica de incorporação mediúnica, própria das Religiões de Identidade. Entrelaçaram-se símbolos engajadores com símbolos emancipadores, formando-se uma religiosidade com inúmeras vertentes, muitas vezes conflitantes entre si.

Nesse controvertido universo religioso transformado por influências históricas, sociais, étnicas e culturais, esse estudo identificou os mitologema presentes nas principais narrativas dos motivos míticos da Umbanda desde sua origem. Aquele aspecto comum e que se repetia nos mitos das raízes religiosas e que foram reiterados a simbologia umbandista. Observou-se que os símbolos sagrados dos

mitos da Umbanda trazem muitos mitologemas que favorecem a identificação mítica e a resolução de conflitos psíquicos[61].

Os motivos míticos da Umbanda expressam na sua simbologia, a imagem arquetípica trazendo o drama e a comédia da vida das Entidades para a vivência pessoal do médium. Os temas religiosos da Umbanda apresentam aspectos psicológicos que, por meio da identificação mítica, podem possibilitar o reconhecimento de complexos e influências externas que levam ao o conflito psíquico. Essa vivência tende a promover uma relação mais saudável entre o individuo consigo mesmo e com o outro. Os aspectos psicológicos na expressão simbólica da Umbanda não censuram, aceitam o bem e o mau de cada pessoa.

Essa abertura a diversidade e tolerância, a Umbanda traz em seu rico simbolismo religioso herdado da pluralidade cultural e das transformações sociais brasileiras. Deve-se assinalar que o valioso contingente dos arquétipos presentes nos mitos umbandista quando compreendidos nas suas bases psicológicas e terapêuticas (transformadoras), podem auxiliar na ampliação da consciência e mudança subjetiva do praticante. A prática mediúnica com os arquétipos que fundamentam as Entidades da Umbanda possibilita o controle ritualístico da experiência de alteração de identidade e com isso, amplia o conhecimento e domínio sobre as atividades conscientes do praticante.

Essa prática mediúnica ou incorporação umbandista implica na possessão de uma Entidade com comportamento e personalidade próprios, que assume parcialmente a identidade do médium, dizendo de outra forma, ocorre uma identificação mítica entre personalidade do médium e o caráter dessa Entidade. Nessa conjunção misturam-se representações pessoais com as imagens primordiais advindas do símbolo religioso, fazendo surgir uma personalidade híbrida em que as duas partes se influenciam reciprocamente. A vida pessoal pode então ser reiterada segundo a vivência mítica, incorporando novas atitudes e valores. Complexos afetivos que inibem ou influenciam negativamente a personalidade podem ser integrados a consciência modificando padrões de comportamento e atitudes diante da vida.

Nesse direcionamento foram destacados dez principais motivos míticos da Umbanda com seus mitologemas relacionados com dez arquétipos e seus aspectos

[61] Segundo JUNG (1983, p.53) “todas as religiões são terapias para as tristezas e perturbações da alma”.

psicológicos segundo a Psicologia Analítica. São eles: Crianças correspondendo aos arquétipos do Inocente e do Òrfão, Pai-Velho relacionado ao arquétipo do Mago, Yemanjá remetendo ao Caridoso, Oxalá correspondendo ao Criador, Xangô e Yansâ relacionados ao Governante, Ogum relacionado ao Guerreiro, Oxum à Amante, Omolu ao Destruidor e Exu ao arquétipo do Bobo. Cada uma dessas díades mítico-arquetípica marca a jornada metafórica do ego herói na busca da conquista do seu reino de autoconhecimento ou individuação, orientado pelos guias interiores arquetípicos. Elas dizem respeito a uma jornada única, seja no seu aspecto trágico ou cômico, mas que precisa ser vivenciada para realização do potencial de cada um. Os dragões são as dificuldades passíveis de serem encontradas pelo caminho. A conquista do reino é o término de uma jornada e ao mesmo tempo o início de uma nova, pois o processo de individuação é um ciclo contínuo que acompanha todo o transcorrer da vida. Uma influência de uma nova Entidade sempre apontará para a ativação de um novo arquétipo necessário para um diferente plano de existência e ação no mundo.

Verificou-se, no entanto, que essa possibilidade de ampliação do nível de consciência através da experiência mediúnica umbandista, não constitui um processo espontâneo. Isso somente acontecerá se o símbolo for experimentado pelo médium na sua função de desprendimento. Quando o houver a integração das projeções inconscientes através da retirada das projeções do valor religioso e direcionamento desse valor ao ego, numa forma de confrontação deste com o centro inconsciente da personalidade, com o si-mesmo. Caso isso não ocorra o indivíduo pode ser tomado pela inflação; a energia psíquica proveniente da retirada de projeção flui sem contenção para o ego fazendo com que ele assuma como sendo seu todo o poder antes projetado na Entidade, supervalorizando as próprias capacidades em detrimento da sacralidade. As Entidades tornam-se propriedades dos médiuns. Outra possibilidade é de o praticante umbandista projetar sua própria imagem arquetípica na religião transpondo para seu simbolismo externo, as forças inconscientes emanadas do arquétipo. Nesse caso o ego fica protegido da inflação, mas entra num estado de identificação coletiva ou de *participation mystique,* não estabelecendo nenhuma conexão exclusiva e individual com o centro interior do si-mesmo. Nessa situação estável o simbolismo umbandista tem apenas uma função engajadora, o indivíduo se coloca em equilíbrio harmônico com comunidade de crentes que compartilham de uma mesma projeção, mantendo a imagem do si-mesmo

inconsciente, inacessível ao ego e ao processo de individuação. A incorporação da Entidade é confundida com o animismo ou substituída pela mistificação. No primeiro caso há um contágio psíquico coletivo devido à *participation mystique*, no segundo e mais comprometedor para a religião, pode ocorrer tentativa deliberada de embuste religioso.

Em síntese, os estudos do presente trabalho mostraram que a Umbanda possui originariamente, símbolos desprendedores, por isso pode ser considerada uma Religião de Identidade; no entanto, também adquiriu símbolos com funções engajadoras, herança de sua instituição sócio-histórica influenciada pelas Religiões de Revelação. Seus mitologemas possuem aspectos psicológicos que podem favorecer o processo de desenvolvimento da personalidade e autoconhecimento, partir de uma leitura da incorporação mediúnica como sendo um fenômeno psíquico de identificação mítica, em que são corporificados e personalizados[62] conteúdos do inconsciente. A efetividade desse fator de equilíbrio psíquico depende da significação dos conteúdos simbólicos em conformidade com a psicologia dos arquétipos, e o relacionamento dessa compreensão com contexto de vida do médium. Caso essa forma recriação mítica das Entidades da Umbanda ocorra, o dinamismo presente no arquétipo (energia psíquica) ativa um processo de "simboloterapia" (SOUZENELLE, 1987, p.20) visando integrar os conteúdos inconscientes à consciência com o objetivo de harmonizar os conflitos psíquicos e ampliação da consciência.

Finalizando, ressalta-se a relevância de uma construção teórica acadêmica sobre a Umbanda, trazendo para essa religião de grande importância para o patrimônio cultural brasileiro, mas nem sempre valorizada e incompreendida, uma maior credibilidade e respaldo perante a sociedade. Destaca-se também que a construção de conhecimentos científicos sobre a religião, auxilia a sociedade a reconhecer e se preservar da influência de pseudos dirigentes religiosos, assim como respalda a atuação dos sacerdotes umbandistas realmente comprometidos com a formação religiosa e pessoal de sua comunidade. É importante salientar ainda sobre a comprovada ação terapêutica da prática umbandista, conforme apontado na presente dissertação, pelas pesquisas de Wellington Zangari e Suely Mizumoto.

[62] A personalização permite-nos reconhecer a realidade relativa dos sistemas parciais autônomos, tornando possível sua assimilação, e também despotencializando as forças selvagens da vida. Lá onde deus não é reconhecido aparece a mania egocêntrica, e desta provém a doença. (JUNG, 1983, p.43)

Nesse aspecto relativo à saúde mental coletiva, o conhecimento da relação entre a dinâmica do psiquismo e a vivência simbólica umbandista é de fundamental importância para a eficácia dessa atuação. Sugere-se o desenvolvimento de pesquisas de campo e experimental para a averiguação dos fatos e das condições envolvidos nessa relação.

REFERÊNCIAS

ARAUJO GOMES, A. M. de. **O Conceito de Energia Psíquica em Carl Gustav Jung**. Disponível em: <psicologiareligião.files.wordpress.com> Acesso em 30 de ago 2013.

AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**: Aspectos Históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.

AUGRAS, Monique. De Iyá a Pomba-Gira: Transformações e símbolos da libido. In: **Candomblé**: Tipos Psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Palas, 2004. P.17-44.

BASTIDE, Roger. **As Américas negras**: as civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1974.

_____. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letra, 2001.
BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé**: Religião de Corpo e Alma. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 103-138.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do Mito**. São Paulo: Palas Athena, 1995.

_____. **O voo do pássaro selvagem**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1997.

_____. **O herói de mil faces**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2007.

CORRAL, Janaina Azevedo. **As Sete Linhas da Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2010.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Papirus, 1990.

DOURLEY, John P. **A Psique como sacramento**: C. G. Jung e Tillich. São Paulo: Paulinas, 1985.

EDINGER, Edward. **Ego e Arquétipo**. São Paulo: Cultrix, 1995.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. **Origens, história e sentido na religião.** Lisboa: Do Ninho, 1997.

FERNANDES, Florestan. **Organização Social dos Tupinambá**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

GUIMARÃES, Renato. **As Umbandas dentro da Umbanda**. Disponível em: < http://www.registrosdeumbanda.wordpress.com > Acesso em 27 ago 2013.
HOLLIS, James. **Mitologemas**: encarnações do mundo invisível. São Paulo: Paulus, 2005.

JACOBI, Jolande Szekacs. **Complexo, arquétipo, símbolo na Psicologia de C. G. Jung.** São Paulo: Cultrix, 1986.

JAMIL, Efigênio. **Sob a luz da Umbanda**. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1972.

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **Tipos Psicológicos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

_____. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **O segredo da flor de ouro**: um livro de vida chinês. Petrópolis: Vozes 1983.

_____. **Mysterium Coniunctions**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Símbolos da Transformação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **O Homem e seus Símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

_____. **AION**: Estudos sobre o simbolismo do si mesmo. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Psicologia e Alquimia**. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **A Natureza da Psique**. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Civilização em Transição**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **A Energia Psíquica**. Petrópolis: Vozes, 2002.

KARDEK, Allan. **O Livro dos Espíritos**: Filosofia espiritualista. São Paulo: LAKE, 1997.

LINARES, Ronaldo Antônio; TRINDADE, Diamantino Fernandes; COSTA, Wagner Veneziani. **Iniciação à Umbanda**. São Paulo: Madras, 2012.

MELIÀ, Bartolomeu. A experiência religiosa guarani. In. MARZAL, Manuel M. et al. **O Rosto Índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989, p.293-357.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

MIZUMOTO, Suely Akimi. **Dissociação, Religiosidade e Saúde**: um estudo da dissociação no Santo Daime e na Umbanda. Disponível em: http://www.neip.info Acesso em: 21 abr 2013.

MONTERO, Paula. **Da doença a desordem**: A Magia na Umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Princípios, 1986.

_____. **Magia, racionalidade e sujeitos políticos.** Disponível em: <http://www.anpocs.org.br> Acesso em: 12 jan 2013.

OLIVEIRA, J. H. M. A Umbanda e seu desenvolvimento durante o Estado Novo. **Caminho Espiritual**, São Paulo, n. 20, p. 42-46, 2012.

_____. **Entre a Macumba e o Espiritismo**. Disponível em: http://www.tese.ufrj.br Acesso em: 30 ago 2013

ORPHANAKE, J. Edson. **Conheça a Umbanda**. São Paulo: Orphanake,1994.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e Sociedade Brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 2005.

PEARSON, Carol, S. O **Despertar do Herói Interior**: A Presença dos Doze Arquétipos nos Processos de Autodescoberta e de Transformação do Mundo. São Paulo: Pensamento, 1998.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Religiões afro-brasileiras e sua contribuição na cultura nacional não religiosa**: IHU on-line, 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.inisinos.br> Acesso em 04 set 2013.

_____. **Herdeiras do Axé**. São Paulo, Hucitec, 1996.

_____. **Exu, de mensageiro a Diabo**: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. Disponível em: < http://www.institutocaminhosoriente.com> acesso em 13 fev 2013.

PREZIA, Benedito. **O sagrado nas culturas indígenas.** Disponível em: http//<www.estudoreligioso.wordprees.com>acesso em 02 jun 2013.

PINTO, Altair. **Dicionário da Umbanda**. Rio de Janeiro: Eco, 1973.

QUEIROZ, M. I. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, Viola et al. **Religião e Identidade Nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.59-81.

RIVAS NETO, F (ARAPIAGA). **Umbanda** – A proto-síntese cósmica. São Paulo: Ícone, 1993.

RODRIGUES, Virgínia. As sete linhas de Umbanda. **Revista Espírita de Umbanda**. São Paulo, nº 02, p. 60 – 61, out 2009.

SACHS,Viola (et al). **Religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

SAMUELS, Andrew (et al). **Dicionário Crítico de Análise Junguiana.** Disponível em: http://www.rubedo.psc.bra>acesso em 23 mai 2013.

SCHADEN, E. **A Mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil**: Ensaio etno-sociológico. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1975.

SOUZENELLE, Annick. **O simbolismo do corpo humano**. São Paulo: Pensamento, 1987.

SILVA da, Vagner Gonçalves. **Candomblé da Bahia**: Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994.

_____. Umbanda: Uma religião entre dois polos. **Revista USP**. São Paulo, dez/fev 1996-97.

STEIN, Murray**. Jung**: o mapa da alma. São Paulo: Cultrix, 2006.

TRINDADE, Diamantino F. **Umbanda uma visão esotérica**. São Paulo: Ícone, 2011.

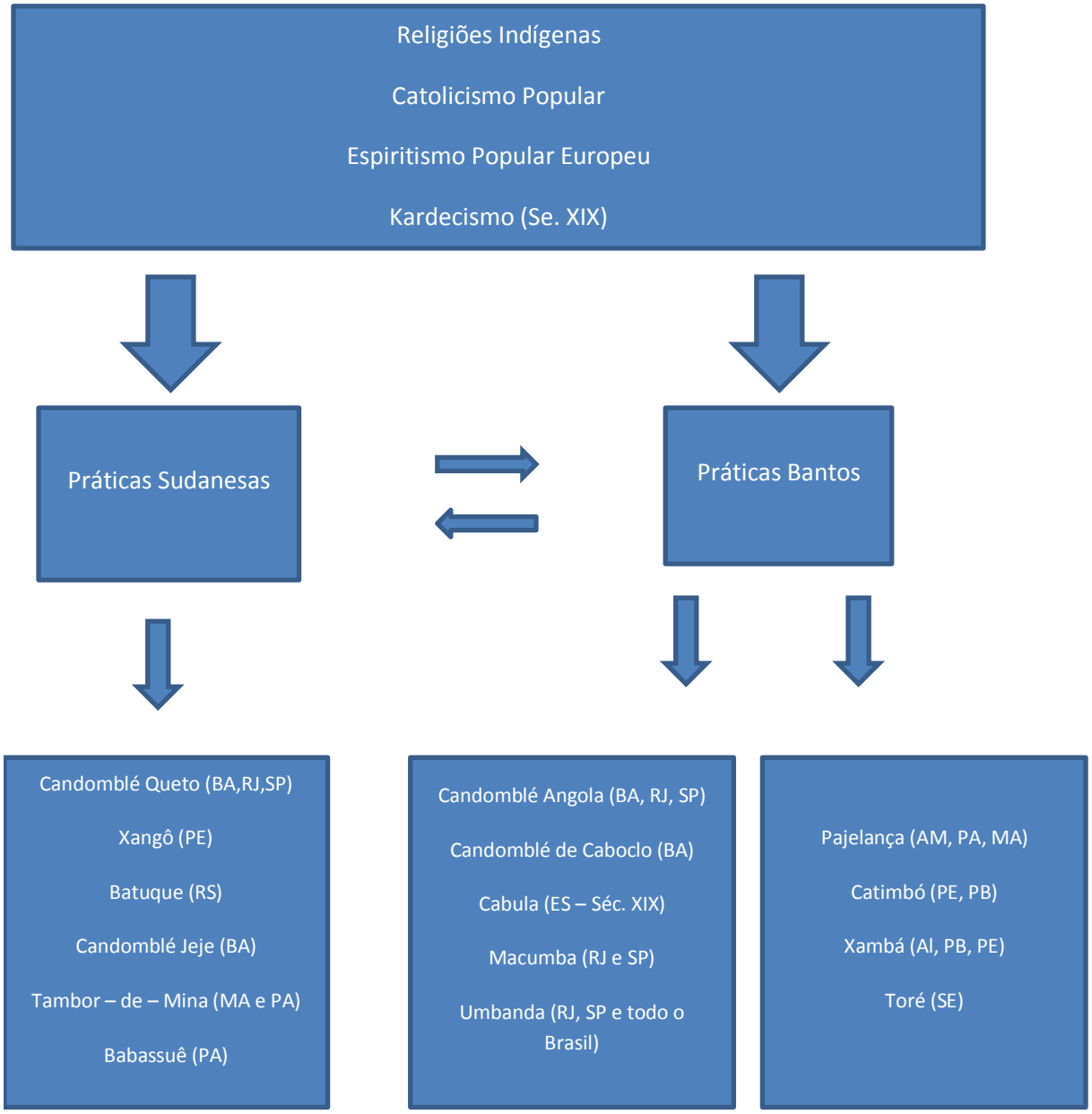
_____. Experiências Anômalas em médiuns de Umbanda: Uma avaliação fenomenológica e ontológica. **Boletim Academia Paulista de Psicologia**, São Paulo, n.2/07, p.67-86, 2007.

_____. Exu, poder e mistério. **Caminho**, São Paulo, n. 20, p. 52-58, 2012.

WHITMONT, Edward, C. **Psique e Substância**: A Homeopatia a Luz da Psicologia Junguiana. São Paulo: Sumus, 1989.

ZANGARI, Wellington. Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de Umbanda**. Boletim Academia Paulista de Psicologia**, São Paulo, n.3/05, p.70-88, 2005.

QUADRO 01 – INFLUÊNCIA E DENOMINAÇÕES REGIONAIS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS



FONTE: SILVA, 1994, p. 98

QUADRO 2 - DIFERENÇAS RITUAIS ENTRE O CANDOMBLÉ E A UMBANDA

PANTEÃO
Candomblé: Predomínio de um número maior de categorias de entidades circunscritas aos deuses de origem africana (orixás, voduns, inquices), erês (espíritos infantis e eventualmente caboclos (espíritos ameríndios)
Umbanda: Predomínio de um número maior de categorias de entidades agrupadas por linhas ou falanges (orixás, caboclos, pretos velhos, erês, pombagiras, ciganos, marinheiros, Zé-pilintra, baianos, etc.).

FINALIDADES DO CULTO ÀS DIVINDADES
Candomblé: Serem louvadas através dos rituais privados e festas públicas nos quais os deuses incorporam nos adeptos, fortalecendo os vínculos que os unem e potencializando o axé (energia mitical) que protege e beneficia os membros do terreiro.
Umbanda: Desenvolvimento espiritual dos médiuns e das divindades (da escala mais baixa, representada pelos exus, a mais alta, representada pelos orixás) que, quando incorporam nos adeptos, geralmente o fazem para trabalharem receitando passes e atendendo ao público.

CONCEPÇÃO E FINALIDADE DO TRANSE
Candomblé: Declarado inconsciente e legitimamente aceito somente após a iniciação do fiel para um número reduzido de entidades.
Umbanda: Declarado semiconsciente e permitido para um número maior de entidades, na medida do desenvolvimento mediúnico do fiel.

INICIAÇÃO
Candomblé: Condição básica para o ingresso legítimo no culto. Segregação do fiel por um longo período; raspagem total da cabeça; sacrifício animal e oferendas rituais. Grande número de preceitos.
Umbanda: Existe, mas não como condição básica para o pertencimento ao culto; camarinhas; segregação do fiel por um período curto; raspagem parcial da cabeça (não obrigatório); sacrifício animal (não obrigatório) e oferendas rituais. Predomínio do batismo, realizado na cachoeira, no mar ou através de entregas de oferendas na mata.

PROCESSOS DIVINATÓRIOS: MODOS DE COMUNICAÇÃO COM OS DEUSES
Candomblé: Predomínio do jogo de búzios realizado somente pelo pai-de-santo (sem necessidade do transe), que recomenda os ebós ou despachos para a resolução dos problemas do consulente.

ANEXO 3 – AS DIFERENTES MANIFESTAÇÕES DA UMBANDA

Umbanda Branca e Demanda

Outros nomes: É também conhecida como: Alabanda; Linha Branca de Umbanda e Demanda; Umbanda Tradicional; Umbanda de Mesa Branca; Umbanda de Cáritas; e Umbanda do Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Origem: É a vertente fundamentada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, por Pai Antônio e Orixá Malê, através do seu médium, Zélio Fernandino de Morais (10/04/1891 – 03/10/1975), surgida em São Gonçalo, RJ, em 16/11/1908, com a fundação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Foco de divulgação: O principal foco de divulgação dessa vertente é a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Orixás: Considera que orixá é um título aplicado a espíritos que alcançaram um elevado patamar na hierarquia espiritual, os quais representam, em missões especiais, de prazo variável. O alto chefe de sua linha é pelo seu encargo comparável a um general: ora incumbido da inspeção das falanges, ora encarregado de auxiliar a atividade de centros necessitados de amparo, e, nesta hipótese fica subordinado ao guia geral do agrupamento a que pertencem tais centros. Acredita que existam 126 orixás, distribuídos em 06 linhas espirituais de trabalho. Os altos chefes de cada uma dessas seis linhas recebem o nome de um orixá nagô, embora não sejam entendidos como nas tradições africanas, existindo uma forte vinculação deles aos santos católicos.

Linhas de trabalho: Considera a existência de sete linhas de trabalho: de Oxalá (onde inclui os espíritos que se apresentam como Crianças), de Iemanjá, de Ogum, de Oxóssi, de Xangô, de Iansã e de Santo ou das Almas (onde inclui as almas recém-desencarnadas, os exus coroados, os exus batizados e as entidades auxiliares).

Entidades: Os trabalhos são realizados principalmente por Caboclos (as), Pretos (as) Velhos (as) e Crianças e não há giras para Boiadeiros, Baianos, Ciganos, Malandros, Exus e Pombagiras.

Ritualística: A roupa branca é a única vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e encontra-se o uso de guias, imagens, fumo, defumadores, velas, bebidas e

pontos riscados nos trabalhos, porém os atabaques não são utilizados nas cerimônias.
Livros doutrinários: Esta vertente usa os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “O livro dos espíritos”; “O livro dos médiuns”; “O evangelho segundo o Espiritismo”; e “O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda”.

Umbanda Kardecista

Outros nomes: É também conhecida como: Umbanda de Mesa Branca; Umbanda Branca; e Umbanda de Cáritas.
Origem: É a vertente com forte influência do Espiritismo, geralmente praticada em centros espíritas que passaram a desenvolver giras de Umbanda junto com as sessões espíritas tradicionais. É uma das mais antigas vertentes, porém não existe registro da data e do local inicial em que começou a ser praticada.
Foco de divulgação: Não existe um foco principal de divulgação dessa vertente na atualidade.
Orixás: Nesta vertente não existe o culto aos Orixás nem aos santos católicos.
Linhas de trabalho: Nesta vertente não é utilizada essa forma de agrupar as entidades.
Entidades: Os trabalhos nessa vertente são realizados apenas por Caboclos (as), Pretos (as) Velhos(as) e, mais raramente, Crianças.
Ritualística: A roupa branca é a única vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e não são encontrados o uso de guias, imagens, fumo, defumadores, velas, bebidas e atabaques.
Livros doutrinários: Esta vertente usa os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “O livro dos espíritos”; “O livro dos médiuns”; “O evangelho segundo o Espiritismo”; “O céu e o inferno”; e “A gênese”.

Umbanda Mirim

Outros nomes: É também conhecida como: Aumbandã; Escola da Vida; Umbanda Branca; Umbanda de Mesa Branca; e Umbanda de Cáritas.

Origem: É a vertente fundamentada pelo Caboclo Mirim através do seu médium Benjamin Gonçalves Figueiredo (26/12/1902 – 03/12/1986), surgida no Rio de Janeiro, RJ, em 13/03/1924, com a fundação da Tenda Espírita Mirim.

Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são: a Tenda Espírita Mirim (matriz e filiais); e o Primado de Umbanda, fundado em 1952.

Orixás: Nesta vertente não existe o culto aos santos católicos e os Orixás foram reinterpretados de maneira totalmente distinta das tradições africanas, não havendo nenhuma vinculação dos mesmos com elas. Considera a existência de nove Orixás: Oxalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Obaluaiê, Iemanjá, Oxum, Iansã e Nanã.

Linhas de trabalho: Considera a existência de sete linhas de trabalho: de Oxalá, de Iemanjá (onde inclui Iemanjá, Oxum, Iansã, Nanã), de Ogum, de Oxóssi, de Xangô, do Oriente (onde agrupa as entidades orientais) e de Yofá (onde agrupa os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas).

Entidades: Os trabalhos são realizados principalmente por Caboclos (as), Pretos (as) Velhos (as) e Crianças e não há giras para Exus e Pombagiras, uma vez que estes últimos não são considerados trabalhadores da Umbanda e sim da Quimbanda.

Ritualística: A roupa branca com pontos riscados bordada é a única vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e encontra-se o uso de fumo, defumadores e a imagem de Jesus Cristo nos trabalhos, porém as guias, velas, bebidas, atabaques e demais imagens não são usados nas cerimônias, havendo o uso de termos de origem tupi para designar o grau dos médiuns nelas.

Livros doutrinários: Esta vertente usa os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “Okê, Caboclo”; “O livro dos espíritos”; “O livro dos médiuns”; e “O evangelho segundo o Espiritismo”.

Umbanda Popular

Outros nomes: É também conhecida como: Umbanda Cruzada; e Umbanda Mística.
Origem: É uma das mais antigas vertentes, fruto da transformação em centros de Umbanda de antigas casas de Macumbas, porém não existe registro da data e do local inicial em que começou a ser praticada. É a vertente mais aberta a novidades, podendo ser comparada, guardada as devidas proporções, com o que alguns estudiosos da religião identificam como uma característica própria da religiosidade das grandes cidades do mundo ocidental na atualidade, onde os indivíduos escolhem, como se estivessem em um supermercado, e adotam as práticas místicas e religiosas que mais lhe convêm, podendo, inclusive, associar aquelas de duas ou mais religiões.
Foco de divulgação: Não existe um foco principal de divulgação dessa vertente na atualidade, uma vez que não existe uma doutrina comum em seu interior. Entretanto, é a vertente mais difundida em todo o país.
Orixás: Nesta vertente encontra-se um forte sincretismo dos santos católicos com os Orixás, associados a um conjunto de práticas místicas e religiosas de diversas origens adotadas pela população em geral, tais como: rezas, benzimentos, simpatias, uso de cristais, incensos, patuás e ervas para o preparo de banhos de purificação e chás medicinais. Considera a existência de dez Orixás: Oxalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Obaluaiê, Iemanjá, Oxum, Iansã, Nanã e Ibejis. Em alguns lugares também são cultuados mais dois Orixás: Ossaim e Oxumaré.
Linhas de trabalho: Existem três versões para as linhas de trabalho nesta vertente:

- Na mais antiga, é considerada a existência de sete linhas de trabalho: de Oxalá (onde inclui as Crianças), de Iemanjá (onde inclui Iemanjá, Oxum, Nanã), de Ogum, de Oxóssi, de Xangô (onde inclui Xangô e Iansã), do Oriente (onde agrupa as entidades orientais) e das Almas (onde agrupa os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas);
- Na intermediária, também são consideradas a existência de sete linhas de trabalho: de Oxalá, de Iemanjá (onde inclui Iemanjá, Oxum, Nanã), de Ogum, de Oxóssi, de Xangô (onde inclui Xangô e Iansã), das Crianças e das Almas (onde agrupa os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas);

- Na mais recente, são consideradas como linha de trabalho cada tipo de entidade: de Caboclos (as), de Pretos e Pretas Velhos (as), de Crianças, de Baianos(as), etc.

Entidades: Os trabalhos são realizados por diversas entidades: Caboclos (as), Pretos e Pretas Velhas, Crianças, Boiadeiros, Baianos (as), Marinheiros, Sereias, Ciganos (as), Exus, Pombagiras, Exus-Mirins e Malandros (as).

Ritualística: Embora a roupa branca seja a vestimenta principal dos médiuns, essa vertente aceita o uso de roupas de outras cores pelas entidades, bem como o uso de complementos (tais como capas e cocares) e de instrumentais próprios (espada, machado, arco, lança, etc.). Nela encontra-se o uso de guias, imagens, fumo, defumadores, velas, bebidas, cristais, incensos, pontos riscados e atabaques nos trabalhos.

Livros doutrinários: Esta vertente não possui um livro específico como fonte doutrinária.

Umbanda Omolocô

Outros nomes: É também conhecida como Umbanda Traçada.

Origem: É fruto da transformação em Terreiros de Umbanda de antigas casas de Omolocô, porém não existe registro da data e do local inicial em que começou a ser praticada. Começou a ser fundamentada pelo médium Tancredo da Silva Pinto (10/08/1904 – 01/09/1979) em 1950, no Rio de Janeiro, RJ.

Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são: os noves livros escritos por Tancredo da Silva Pinto; as tendas criadas por seus iniciados; e o livro “Umbanda Omolocô”, escrito por Caio de Omulu.

Orixás: Nesta vertente encontra-se um forte sincretismo dos Orixás com os santos católicos, sendo que aqueles estão vinculados às tradições africanas, principalmente as do Omolocô. Considera a existência de nove Orixás: Oxalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Obaluaiê, Iemanjá, Oxum, Iansã e Nanã.

Linhas de trabalho: Considera como linha de trabalho cada tipo de entidade: de Caboclos(as), de Pretos(as)-Velhos(as), de Crianças, de Baianos, etc.

Entidades: Os trabalhos são realizados por diversas entidades: Falangeiros de Orixá, Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Crianças, Boiadeiros, Baianos(as), Marinheiros, Sereias, Ciganos(as), Exus, Pombagiras e Malandros(as).
Ritualística: Embora a roupa branca seja a vestimenta principal dos médiuns, essa vertente aceita o uso de roupas de outras cores pelas entidades, bem como o uso de complementos (tais como capas e cocares) e de instrumentais próprios (espada, machado, arco, lança, etc.). Nela encontra-se o uso de guias, imagens, fumo, defumadores, velas, bebidas, cristais, incensos, pontos riscados e atabaques nos trabalhos. Nesta vertente também são utilizadas algumas cerimônias de iniciação e avanço de grau semelhante à forma como são realizadas no Omolocô, incluindo o sacrifício de animais.
Livros doutrinários: Esta vertente usa os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “A origem de Umbanda”; “As mirongas da Umbanda”; “Cabala Umbandista”; “Camba de Umbanda”; “Doutrina e ritual de Umbanda”; “Fundamentos da Umbanda”; “Impressionantes cerimônias da Umbanda”; “Tecnologia ocultista de Umbanda no Brasil”; e “Umbanda: guia e ritual para organização de terreiros”.

Umbanda Almas e Angola

Outros nomes: É também conhecida como Umbanda Traçada.
Origem: É fruto da transformação em Umbanda de antigas casas de Almas e Angola, porém não existe registro da data e do local inicial em que começou a ser praticada.
Foco de divulgação: Não existe um foco principal de divulgação dessa vertente na atualidade, uma vez que não existe uma doutrina comum em seu interior.
Orixás: Nesta vertente encontra-se um forte sincretismo dos Orixás com os santos católicos, sendo que aqueles estão vinculados às tradições africanas, principalmente as do Almas e Angola. Considera a existência de nove Orixás: Oxalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Obaluaiê, Iemanjá, Oxum, Iansã e Nanã.
Linhas de trabalho: Considera a existência de sete linhas de trabalho: de Oxalá, do Povo d’Água (onde inclui Iemanjá, Oxum, Nanã e Iansã), de Ogum, de Oxóssi, de Xangô, das Beijadas (onde agrupa as Crianças) e das Almas (onde inclui Obaluaiê e agrupa os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas).

Entidades: Os trabalhos são realizados por diversas entidades: Falangeiros de Orixá, Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Crianças, Boiadeiros, Baianos(as), Marinheiros, Exus e Pombagiras.
Ritualística: Embora a roupa branca seja a vestimenta principal dos médiuns, essa vertente aceita o uso de roupas de outras cores pelas entidades, bem como o uso de complementos (tais como capas e cocares) e de instrumentais próprios (espada, machado, arco, lança, etc.). Nela encontra-se o uso de guias, imagens, fumo, defumadores, velas, bebidas, cristais, incensos, pontos riscados e atabaques nos trabalhos. Nesta vertente também são utilizadas algumas cerimônias de iniciação e avanço de grau semelhantes à forma como são realizadas no enfoque das Almas e de Angola, incluindo o sacrifício de animais.
Livros doutrinários: Esta vertente não possui um livro específico como fonte doutrinária.

Umbandomblé

Outros nomes: É também conhecida como Umbanda Traçada.
Origem: É fruto da mudança em Umbanda de antigas casas de Candomblé, notadamente as de Candomblé de Caboclo, porém não existe registro da data e do local inicial em que começou a ser praticada. Em alguns casos, o mesmo pai-de-santo (ou mãe-de-santo) celebra tanto as giras de Umbanda quanto o culto do Candomblé, porém em sessões diferenciadas por dias e horários.
Foco de divulgação: Não existe um foco principal de divulgação dessa vertente na atualidade.
Orixás: Nesta vertente existe um culto mínimo aos santos católicos e os Orixás são fortemente vinculados às tradições africanas, principalmente as da nação Ketu, podendo inclusive ocorrer a presença de outras entidades no panteão que não são encontrados nas demais vertentes da Umbanda (Oxalufã, Oxaguiã, Ossain, Obá, Ewá, Logun-Edé, Oxumaré).
Linhas de trabalho: Considera como linha de trabalho cada tipo de entidade: de Caboclos (as), de Pretos e Pretas Velhas, de Crianças, de Baianos, etc.

Entidades: Os trabalhos são realizados por diversas entidades: Falangeiros de Orixá, Caboclos (as), Pretos e Pretas Velhas (as), Crianças, Boiadeiros, Baianos (as), Marinheiros, Sereias, Ciganos (as), Exus, Pombagiras e Malandros(as).
Ritualística: Embora a roupa branca seja a vestimenta principal dos médiuns, essa vertente aceita o uso de roupas de outras cores pelas entidades, bem como o uso de complementos (tais como capas e cocares) e de instrumentais próprios (espada, machado, arco, lança, etc.). Nela encontra-se o uso de guias, imagens dos Orixás na representação africana, fumo, defumadores, velas, bebidas e atabaques nos trabalhos. Nesta vertente também são utilizadas algumas cerimônias de iniciação e avanço de grau semelhante ao Candomblé, incluindo o sacrifício de animais, podendo ser encontrado, também, curimbas cantadas em línguas africanas (banto ou iorubá).
Livros doutrinários: Esta vertente não possui um livro específico como fonte doutrinária.

Umbanda Eclética Maior

Outros nomes: Não possui.
Origem: É a vertente fundamentada por Oceano de Sá (23/02/1911 – 21/04/1985), mais conhecido como mestre Yokaanam, surgida no Rio de Janeiro, RJ, em 27/03/1946, com a fundação da Fraternidade Eclética Espiritualista Universal.
Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são a sede da fraternidade e suas regionais.
Orixás: Nesta vertente existe uma forte vinculação dos Orixás aos santos católicos, sendo que aqueles foram reinterpretados de maneira totalmente distinta das tradições africanas, não havendo nenhuma vinculação dos mesmos com elas. Considera a existência de pelo menos nove Orixás: Oxalá, Ogum, Ogum de Lei, Oxóssi, Xangô, Xangô-Kaô, Yemanjá, Ibejês e Yanci, sendo que um deles não existe nas tradições africanas (Yanci) e alguns deles seriam considerados manifestações de um Orixá em outras vertentes (Ogum de Lei/Ogum e Xangô-Kaô/Xangô).
Linhas de trabalho: Considera a existência de sete linhas de trabalho, fortemente associadas a santos católicos: de São Jorge (Ogum), de São Sebastião (Oxóssi), de

São jerônimo (Xangô), de São João Batista (Xangô-Kaô), de São Custódio (Ibejês), de Santa Catarina de Alexandria (Yanci) e São Lázaro (Ogum de Lei).
Entidades: Os trabalhos são realizados principalmente por Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), e Crianças.
Ritualística: A roupa branca é a vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e encontra-se o uso de uma cruz, um quadro com o rosto de Jesus Cristo, velas, porém os atabaques, as guias, as bebidas e fumo não são utilizados nas cerimônias.
Livros doutrinários: Esta vertente usa os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “Evangelho de Umbanda”; “Manual do instrutor eclético universal”; “Yokaanam fala à posteridade”; e “Princípios fundamentais da doutrina eclética”.

Aumbhandã

Outros nomes: É também conhecida como: Umbanda Esotérica; Aumbhandan; Conjunto de Leis Divinas; Senhora da Luz Velada; e Umbanda de Pai Guiné.
Origem: É a vertente fundamentada por Pai Guiné de Angola através do seu médium Woodrow Wilson da Matta e Silva, também conhecido com mestre Yapacani (28/06/1917 – 17/04/1988), surgida no Rio de Janeiro, RJ, em 1956, com a publicação do livro “Umbanda de todos nós”. Sua doutrina é fortemente influenciada pela Teosofia, pela Astrologia, pela Cabala e por outras escolas ocultistas mundiais e baseada no instrumento esotérico conhecido como Arqueômetro, criado por Saint Yves D’Alveydre e com o qual se acredita ser possível conhecer uma linguagem oculta universal que relaciona os símbolos astrológicos, as combinações numerológicas, as relações da cabala e o uso das cores.
Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são: os noves livros escritos por Matta e Silva; e as tendas e ordens criadas por seus discípulos.
Orixás: Nesta vertente não existe o culto aos santos católicos e os Orixás foram reinterpretados de maneira totalmente distinta das tradições africanas, não havendo nenhuma vinculação dos mesmos com elas. Considera a existência de sete Orixás: Orixalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Yemanjá, Yori, Yorimá, sendo que dois deles não existem nas tradições africanas (Yori e Yorimá).
Linhas de trabalho: Considera a existência de sete linhas de trabalho, que recebem o nome dos Orixás: de Oxalá, de Yemanjá, de Ogum, de Oxóssi, de Xangô, de Yori

(onde agrupa as Crianças) e de Yorimá (onde agrupa os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas).
Entidades: Os trabalhos são realizados somente por Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Crianças e Exus, sendo que estes últimos não são considerados trabalhadores da Umbanda e sim da Quimbanda.
Ritualística: A roupa branca é a vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e encontra-se o uso de guias feitas de elementos naturais, um quadro com o rosto de Jesus Cristo, fumo, defumadores, velas, bebidas, cristais e tábuas com ponto riscado nos trabalhos, porém os atabaques não são utilizados nas cerimônias.
Livros doutrinários: Esta vertente usa os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “Doutrina secreta da Umbanda”; “Lições de Umbanda e Quimbanda na palavra de um Preto-Velho”; “Mistérios e práticas da lei de Umbanda”; “Segredos da magia de Umbanda e Quimbanda”; “Umbanda de todos nós”; “Umbanda do Brasil”; “Umbanda: sua eterna doutrina”; “Umbanda e o poder da mediunidade”; e “Macumbas e Candomblés na Umbanda”.

Umbanda Guaracyana

Outros nomes: Não possui.
Origem: É a vertente fundamentada pelo Caboclo Guaracy através do seu médium Sebastião Gomes de Souza (1950), mais conhecido como Carlos Buby, surgida em São Paulo, SP, em 02/08/1973, com a fundação do Templo Guaracy do Brasil.
Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são os Templos Guaracys do Brasil e do Exterior.
Orixás: Nesta vertente não existe o culto aos santos católicos e os Orixás foram reinterpretados em relação às tradições africanas, havendo, entretanto, uma ligação dos mesmos com elas. Considera a existência de dezesseis Orixás, divididos em quatro grupos, relacionados aos quatro elementos e aos quatro pontos cardeais: Fogo/Sul (Elegbara, Ogum, Oxumarê, Xangô), Terra/Oeste (Obaluaiê, Oxóssi, Ossãe, Obá), Norte/Água (Nanã, Oxum, Iemanjá, Ewá) e Leste/Ar (Iansã, Tempo, Ifá e Oxalá).

Linhas de trabalho: Considera como linha de trabalho cada tipo de entidade: de Caboclos (as), de Pretos e Pretas Velha, de Crianças, de Baianos, etc.
Entidades: Os trabalhos são realizados por diversas entidades: Caboclos (as), Pretos (as)-Velhos(as), Crianças, Boiadeiros, Baianos(as), Marinheiros, Ciganos(as), Exus e Pombagiras.
Ritualística: Roupas coloridas (na cor do Orixá) é a vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e encontra-se o uso de guias, fumo, defumadores, velas e atabaques nos trabalhos, porém não são utilizadas imagens e bebidas nas cerimônias.
Livros doutrinários: Esta vertente não possui um livro específico como fonte doutrinária.

Umbanda dos Sete Raios

Outros nomes: Não possui.
Origem: É a vertente fundamentada por Ney Nery do Reis (Itabuna, (26/09/1929 –), mais conhecido como Omolubá, e por Israel Cysneiros, surgida no Rio de Janeiro, RJ, em novembro de 1978, com a publicação do livro “Fundamentos de Umbanda – Revelação Religiosa”
Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são as obras escritas por Omolubá e as tendas criadas por seus discípulos.
Orixás: Nesta vertente não existe o culto aos santos católicos e os Orixás foram reinterpretados em relação às tradições africanas. Considera a existência de doze Orixás, divididos em sete raios: 1º raio, Iemanjá e Nanã; 2º raio, Oxalá; 3º raio, Omulu; 4º raio, Oxóssi e Ossãe; 5º raio, Xangô e Iansã; 6º raio, Oxum e Oxumaré; e 7º raio, Ogum e Ibejs.
Linhas de trabalho: Considera como linha de trabalho cada tipo de entidade: de Caboclos(as), de Pretos(as)-Velhos(as), de Crianças, de Baianos, etc.
Entidades: Os trabalhos são realizados por diversas entidades: Caboclos (as), Pretos (as)-Velhos (as), Crianças, Orientais, Boiadeiros, Baianos(as), Marinheiros, Ciganos(as), Pilintras, Exus e Pombagiras.
Ritualística: Embora a roupa branca seja a vestimenta principal dos médiuns, essa vertente aceita o uso de roupas de outras cores pelas entidades, bem como o uso

de complementos (tais como capas e cocares) e de instrumentais próprios (espada, machado, arco, lança, etc.). Nela encontra-se o uso de guias, imagens de entidades, fumo, defumadores, velas, bebidas, pontos riscados e atabaques nos trabalhos.
Livros doutrinários: Esta vertente possui os seguintes livros e periódicos como fonte doutrinária: “ABC da Umbanda: única religião nascida no Brasil”; “Almas e Orixás na Umbanda”; “Cadernos de Umbanda”; “Fundamentos de Umbanda: revelação religiosa”; “Magia de Umbanda: instruções religiosas”; “Manual prático de jogos de búzios”; “Maria Molambo: na sombra e na luz”; “Orixás, mitos e a religião na vida contemporânea”; “Pérolas espirituais”; “Revista Seleções de Umbanda”; “Tranca Ruas das Almas: do real ao sobrenatural”; “Umbanda, poder e magia: chave da doutrina”; e “Yemanjá, a rainha do mar”.

Aumpram

Outros nomes: É também conhecida como: Aumbandhã; e Umbanda Esotérica.
Origem: É a vertente fundamentada por Pai Tomé (também chamado Babajiananda) através do seu médium, Roger Feraudy (1923 – 22/03/2006), surgida no Rio de Janeiro, RJ, em 1986, com a publicação do livro “Umbanda, essa desconhecida”. Esta vertente é uma derivação da Aumbhandã, das quais foi se distanciando ao adotar os trabalhos de apometria e ao desenvolver a sua doutrina da origem da Umbanda: considera que esta religião surgiu a 700.000 anos em dois continentes míticos perdidos, Lemúria e Atlântida, que teriam afundado no oceano em um cataclismo planetário. Nestes continentes, os terráqueos teriam vivido junto com seres extraterrestres, os quais teriam ensinado aqueles sobre o Aumpram, a verdadeira lei divina.
Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são: os livros escritos por Roger Feraudy; e as tendas e fraternidades criadas por seus discípulos.
Orixás: Nesta vertente não existe o culto aos santos católicos e os Orixás foram reinterpretados de maneira totalmente distinta das tradições africanas, não havendo nenhuma vinculação dos mesmos com elas. Considera a existência dos 7 Orixás da Umbanda Esotérica (Oxalá, Yemanjá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Yori e Yorimá) e mais Obaluaiê, o qual consideram o Orixá oculto da Umbanda.

Linhas de trabalho: Considera a existência de sete linhas de trabalho, que recebem o nome dos sete Orixás: de Oxalá, de Yemanjá, de Ogum, de Oxóssi, de Xangô, de Yori (onde agrupa as Crianças) e de Yorimá (onde agrupa os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas).
Entidades: Os trabalhos são realizados somente por Caboclos (as), Pretos e Pretas Velha, Crianças e Exus, sendo que estes últimos não são considerados trabalhadores da Umbanda e sim da Quimbanda.
Ritualística: A roupa branca é a vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e encontra-se o uso da imagem de Jesus Cristo, fumo, defumadores, velas, cristais e incensos nos trabalhos, porém as guias e os atabaques não são utilizados nas cerimônias.
Livros doutrinários: Esta vertente usa os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “Umbanda, essa desconhecida”; “Erg, o décimo planeta”; “Baratzil: a terra das estrelas”; e “A terra das araras vermelhas: uma história na Atlântida”.

Ombhandhum

Outros nomes: É também conhecida como: Umbanda Iniciática; Umbanda de Síntese; e Proto-Síntese Cósmica.
Origem: É a vertente fundamentada pelo médium Francisco Rivas Neto (1950 –), mais conhecido como Arhapiagha, surgida em São Paulo, SP, em 1989, com a publicação do livro “Umbanda: a proto-síntese cósmica”. Esta vertente começou como uma derivação da Umbanda Esotérica, porém aos poucos foi se distanciando cada vez mais dela, conforme ia desenvolvendo sua doutrina conhecida como movimento de convergência, que busca um ponto de convergência entre as várias vertentes umbandistas. Nela existe uma grande influência oriental, principalmente em termos de mantras indianos e utilização do sânscrito, e há a crença de que a Umbanda é originária de dois continentes míticos perdidos, Lemúria e Atlântida, que teriam afundado no oceano em um cataclismo planetário.
Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são: o livro “Umbanda: a proto-síntese cósmica”; a Faculdade de Teologia Umbandista, fundada em 2003; o Conselho Nacional da Umbanda do Brasil, fundado em 2005; e as tendas e ordens criadas pelos discípulos de Rivas Neto.

Orixás: Nesta vertente não existe o culto aos santos católicos e os Orixás foram reinterpretados de maneira totalmente distinta das tradições africanas, não havendo nenhuma vinculação dos mesmos com elas. Considera a existência dos 7 Orixás da Umbanda Esotérica, associados, cada um deles, a mais um Orixá, de sexo oposto, formando um casal: Orixalá-Odudua, Ogum-Obá, Oxóssi-Ossaim, Xangô-Oyá, Yemanjá-Oxumaré, Yori-Oxum, Yorimá-Nanã. Por esta associação nota-se que alguns Orixás tiveram seu sexo modificado em relação a tradição africana (Odudua e Ossaim).

Linhas de trabalho: Considera a existência de sete linhas de trabalho, que recebem o nome dos Orixás principais do par: de Oxalá, de Yemanjá, de Ogum, de Oxóssi, de Xangô, de Yori (onde agrupa as Crianças) e de Yorimá (onde agrupa os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas).

Entidades: Os trabalhos são realizados somente por Caboclos (as), Pretos (as)-Velhos (as), Crianças e Exus, sendo que estes últimos não são considerados trabalhadores da Umbanda e sim da Quimbanda.

Ritualística: A roupa branca é a vestimenta usada pelos médiuns durante as giras de Umbanda e a roupa preta, associada ao vermelho e branco, nas de Exu, sendo admitido o uso de complementos por sobre a roupa dos médiuns, tais como cocares de caboclos. Nela encontra-se o uso de guias, fumo, defumadores, velas, bebidas, cristais, atabaques e tábuas com ponto riscado nos trabalhos.

Livros doutrinários: Esta vertente usa o seguinte livro como principal fonte doutrinária: “Umbanda: a proto-síntese cósmica”.

Umbanda Sagrada

Outros nomes: Não possui.

Origem: É a vertente fundamentada pelas entidades: Pai Benedito de Aruanda e Ogum Sete Espadas da Lei e da Vida, através do seu médium Rubens Saraceni. Surgindo em São Paulo, SP, em 1996, com a criação do Curso de Teologia de Umbanda. Sua doutrina procura ser totalmente independente das doutrinas africanistas, espíritas, católicas e esotéricas, pois considera que a Umbanda possui

fundamentos próprios e independentes dessas tradições, embora reconheça a influências das mesmas na religião.

Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são: o Colégio de Umbanda Sagrada Pai Benedito de Aruanda, fundado em 1999; o Instituto Cultural Colégio Tradição de Magia Divina, fundado em 2001; a Associação Umbandista e Espiritualista do Estado de São Paulo, fundada em 2004; os livros escritos por Rubens Saraceni; o Jornal de Umbanda Sagrada editado por Alexandre Cumino; o programa radiofônico Magia da Vida; e os colégios e tendas criadas por seus discípulos.

Orixás: Nesta vertente os adeptos podem realizar o culto aos santos católicos da maneira que melhor lhes convier e os Orixás são entendidos como manifestações de Deus que ocorreram sobre diferentes nomes em diferentes épocas, sendo reinterpretados de maneira totalmente distinta das tradições africanas, não havendo nenhuma vinculação dos mesmos com elas. Considera a existência de catorze Orixás agrupados como casais em sete tronos divinos: Oxalá e Logunan (Trono da Fé); Oxum e Oxumaré (Trono do Amor); Oxóssi e Obá (Trono do Conhecimento); Xangô e Iansã (Trono da Justiça); Ogum e Egunitá (Trono da Lei); Obaluaiê e Nanã (Trono da Evolução); e Iemanjá e Omulu (Trono da Geração). Os sete primeiros de cada par são chamados Orixás Universais, responsáveis pela sustentação das ações retas e harmônicas, e os outros sete, Orixás Cósmicos, responsáveis pela atuação corretiva sobre as ações desarmônicas e invertidas, sendo que alguns deles seriam considerados manifestações do mesmo Orixá nas tradições africanas (Obaluaiê/Omulu e Iansã/Egunitá).

Linhas de trabalho: Considera como linha de trabalho cada tipo de entidade: de Caboclos (as), de Pretos (as) - Velhos (as), de Crianças, de Baianos, etc.

Entidades: Os trabalhos são realizados por diversas entidades: Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Crianças, Boiadeiros, Baianos(as), Marinheiros, Sereias, Povo(s) do Oriente, Ciganos(as), Exus, Pombagiras, Exus-Mirins e Malandros(as).

Ritualística: A roupa branca é a vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e encontra-se o uso de guias, fumo, defumadores, velas, bebidas, atabaques, imagens e pontos riscados nos trabalhos.

Livros doutrinários: Esta vertente usa toda a bibliografia publicada por Rubens Saraceni, tendo os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “A evolução

dos espíritos”; “A tradição comenta a evolução”; “As sete linhas de evolução”; “As sete linhas de Umbanda: a religião dos mistérios”; “Código de Umbanda”; “Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada”; “Formulário de consagrações umbandistas: livro de fundamentos”; “Hash-Meir: o guardião dos sete portais de luz”; “Lendas da criação: a saga dos Orixás”; “O ancestral místico”; “O código da escrita mágica simbólica”; “O guardião da pedra de fogo: as esferas positivas e negativas”; “O guardião das sete portas”; “O guardião dos caminhos: a história do senhor Guardião Tranca-Ruas”; “Orixá Exu-Mirim”; “Orixá Exu: fundamentação do mistério Exu na Umbanda”; “Orixá Pombagira”; “Orixás: teogonia de Umbanda”; “Os arquétipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos Orixás”; “Os guardiões dos sete portais: Hash-Meir e o Guardião das Sete Portas”; “Rituais umbandistas: oferendas, firmezas e assentamentos”; e “Umbanda Sagrada: religião, ciência, magia e mistérios”.

FONTE: GUIMARÃES, Renato. Disponível em:
< http://www.registrosdeumbanda.wordpress.com > Acesso em 27 ago 2013.

QUADRO 4 – AS LINHAS E FALANGES DA UMBANDA

Linha de Oxalá	**Linha de Iemanjá**	**Linha de Xangô**	**Linha de Ogum**	**Linha de Oxóssi**	**Linha das Crianças**	**Linhas dos Pai-Velhos**
Caboclo Urubatão	Cabocla Yara	Xangô Kaô	Ogum de Lei	Caboclo Arranca-Toco	Tupanzinho	Pai Guiné
Caboclo Ubirajara	Cabocla Indirá	Xangô 7 Montanhas	Ogum Yara	Cabocla Jurema	Ori	Pai Tomé
Caboclo Ubiratã	Cabocla Nanã-Burucu	Xangô 7 Pedreiras	Ogum Megê	Caboclo Araribóia	Yariri	Pai Arruda
Caboclo Aymoré	Cabocla Estrela do Mar	Xangô Pedra Preta	Ogum Rompe-Mato	Caboclo Guiné	Doum	Pai Congo de Aruanda
Caboclo Guaracy	Cabocla Oxum	Xangô Pedra Branca	Ogum Malê	Caboclo Arruda	Yari	Maria Conga
Caboclo Guarany	Cabocla Iansã	Xangô 7 Cachoeiras	Ogum Beira-Mar	Caboclo Pena-Branca	Damião	Pai Benedito
Caboclo Tupy	Cabocla Sereia do Mar	Xangô Agodô	Ogum Matinata	Caboclo Cobra-Coral	Cosme	Pai Joaquim

FONTE: ORTIZ, 1999, p.81-82

QUADRO 5 **–** CRUZAMENTO ENTRE AS LINHAS DE UMBANDA

	Oxalá	**Iemanjá**	**Xangô**	**Ogum**	**Oxóssi**	**Crianças**	**Pretos-Velhos**
Oxalá	**Caboclo Urubatão**	Caboclo Ubirajara	Caboclo Aymorá	Caboclo Guaracy	Caboclo Guarany	Caboclo Ubiratã	Caboclo Tupy
Iemanjá	Cabocla Estrela do Mar	**Cabocla Yara**	Cabocla Yansã	Cabocla Sereia do Mar	Cabocla Oxum	Cabocla Nanã-Burucu	Cabocla Indaiá
Xangô	Xangô Pedra Branca	Xangô 7 Pedreiras	**Xangô Kaô**	Xangô 7 Montanhas	Xangô 7 Cachoeiras	Xangô Agodô	Xangô Pedra Preta
Ogum	Ogum Matinada	Ogum Yara	Ogum Beira-Mar	**Ogum de Lei**	Ogum Rompe-Mato	Ogum-Megê	Ogum-Malê
Oxóssi	Oxóssi Arruda	Oxóssi Pena-Branca	Oxóssi Araribóia	Oxóssi Cobra-Coral	**Oxóssi Arranca-Toco**	Oxóssi Jurema	Oxóssi Guiné
Crianças	Yariri	Ori	Doum	Yari	Damião	**Tupazinho**	Cosme
Pretos-Velhos	Pai Tomé	**Pai Arruda**	Maria Conga	Pai Benedito	Pai Joaquim	Pai Congo de Aruanda	**Pai Guiné**

FONTE: ORTIZ, 1999, p.84 apud PAGLIUCHI,1970.