

UFRRJ
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**Oxalá nos uniu: um estudo etnográfico sobre a experiência religiosa
umbandista no processo de individuação**

Carolina Zimmer

Seropédica
2025



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

**Oxalá nos uniu: um estudo etnográfico sobre a experiência religiosa
umbandista no processo de individuação**

CAROLINA ZIMMER

Sob a orientação do Professor
Ronald Clay dos Santos Ericeira

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Psicologia** no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI) da UFRRJ, na Linha de Pesquisa Processos Psicossociais e Coletivos.

Seropédica-RJ
Dezembro de 2025

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

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

ZZ72o Zimmer, Carolina, 1979-
Oxalá nos uniu: um estudo etnográfico sobre a
experiência religiosa umbandista no processo de
indivíduoação / Carolina Zimmer. - Porto Alegre, 2026.
196 f.

Orientador: Ronald Clay dos Santos Ericeira.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Programa de Pós Graduação em Psicologia,
2026.

1. Psicologia Analítica. 2. Psicologia da Religião.
3. Umbanda. 4. Processo de Individuação. 5.
Etnografia. I. Ericeira, Ronald Clay dos Santos, 1978
, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Programa de Pós Graduação em Psicologia III.
Titulo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

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

CAROLINA ZIMMER

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia, no curso de Pós-Graduação em Psicologia, na área de concentração de Psicologia, na linha de pesquisa Processos Psicossociais e Coletivos.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 15/01/2026

Documento assinado digitalmente



RONALD CLAY DOS SANTOS ERICEIRA

Data: 04/02/2026 16:38:30-0300

verifique em <https://validar.it.gov.br>

Ronald Clay dos Santos Ericeira – Prof. Dr. UFRRJ

Documento assinado digitalmente



MAICON DA SILVA MOREIRA

Data: 05/02/2026 22:39:06-0300

verifique em <https://validar.it.gov.br>

Maicon da Silva Moreira – Prof. Dr.
Banca Externa

Documento assinado digitalmente



GUSTAVO BORGES DE OLIVEIRA

Data: 06/02/2026 11:48:59-0300

verifique em <https://validar.it.gov.br>

Gustavo Borges de Oliveira – Prof. Dr.
Banca Externa

Ao meu pai, Wilnei Bruno Zimmer, que sempre se orgulhou das minhas conquistas intelectuais, dedico o resultado deste esforço. Ele partiu poucos meses antes de poder assistir à defesa deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

À Deus, princípio e fim de todas as coisas.

Aos Sagrados Orixás, à Egrégora Oxalá nos Uniu, ao Caboclo Sultão das Matas, à Vovó Catarina de Aruanda e ao Exu Capa Preta, por tudo que representam para mim e por sustentarem, em silêncio e força, cada passo desse caminho.

Agradeço à minha avó materna, Branca Ivone de Souza (*in memoriam*), por ter me ensinado a ver beleza na diversidade, a respeitar e pedir licença diante de oferendas em encruzilhadas e por toda a proteção espiritual que sempre me proporcionou. À minha avó paterna, Lacy Zimmer (*in memoriam*), por honrar as origens, lembrando-me sempre da importância de saber de onde vim, quem foram meus ancestrais, para saber para onde ir. À minha mãe, Marilane Zimmer, por garantir que minha autonomia, enquanto mulher, viria da educação, o que ela honrou em décadas de ensino.

Aos homens da família, meu avô materno José Marques de Souza (*in memoriam*), meu avô paterno, Bruno Zimmer (*in memoriam*) e meu pai, Wilnei Bruno Zimmer (*in memoriam*), pela postura silenciosa que permitiu que as mulheres seguissem seus próprios caminhos espirituais, mesmo quando suas escolhas não coincidiam com as expectativas familiares. Esse espaço de liberdade fez diferença.

À Rosana Portugal e ao Ricardo Portugal, por serem quem são: pessoas comprometidas com a própria totalidade - luz e sombra - e por oferecerem o exemplo de um casal dedicado a uma obra maior do que si. Agradeço pela ética simples e amorosa, pelo incentivo e acolhimento e por permitirem que o terreiro que conduzem com tanto zelo fosse o campo de pesquisa.

Aos irmãos-de-santo da Aldeia de Umbanda Caboclo Sultão das Matas, minha gratidão pela generosidade de partilhar algo tão íntimo - suas vivências, dores e memórias - como gesto de contribuição à coletividade. Isso também é caridade.

Ao professor Aureliano Lopes da Silva Junior, pela escuta atenta, pela mediação sensível e generosa em um momento crucial da caminhada.

Ao professor Ronald Clay dos Santos Ericeira, pelo apoio afetivo, pelo olhar atento e pela confiança no meu trabalho, permitindo que essa dissertação fosse uma expressão livre e autêntica de quem eu sou.

Aos colegas do Lapsiafro, pela parceria e trocas enriquecedoras, e aos colegas do “bonde de Resende”, pela leveza, amizade e boas conversas nas aventuras pela Serra das Araras rumo à UFRRJ.

Ao Luciano Abreu de Freitas, cujo apoio constante acompanhou todo este percurso. Agradeço pelo incentivo presente desde o início e, especialmente, pelos cuidados e pelos saberes da Medicina Tradicional Chinesa, essenciais em um momento delicado do processo. Minha sincera gratidão.

Ao Ricardo Sparapan Pena pelo incentivo firme, pela escuta sensível e pelo ombro amigo quando tudo ficou mais difícil.

À Alessandra Tubbs, à Dora Castro e à Gabriela Maria Guimarães Pinheiro por me convocarem a sustentar a minha voz em um momento de grande tensão. A sororidade feminina oferecida foi fundamental para atravessar esse período.

À Bethy Cossta, por cuidar de mim com afeto verdadeiramente nutritivo na fase final da escrita, inclusive nos detalhes do cotidiano que me mantiveram em pé. Sua dedicação foi essencial.

Por fim, ao Marlon Xavier, minha profunda gratidão pela presença implicada ao longo desse percurso, ao me acompanhar, com *religio*, na travessia entre Cila e Caribdis. Sua integridade intelectual, sensibilidade e *constantia in adversis* marcaram de forma indelével esta jornada.

Vocatus atque non vocatus, Deus aderit.
“Invocado ou não, Deus está presente”.

Ars totum requirit hominem.
“A arte exige o homem todo”.

RESUMO

ZIMMER, C. **Oxalá nos uniu: um estudo etnográfico sobre a experiência religiosa umbandista no processo de individuação.** 2025. 195 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Instituto de Educação, Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2025.

Este estudo investiga de que modo as experiências religiosas dos praticantes da Umbanda influenciam seus processos de individuação e contribuem para transformações da consciência coletiva. A pesquisa ancora-se na Psicologia Complexa de Carl Gustav Jung, articulada à noção de colonização do imaginário proposta pelo historiador Serge Gruzinski, integrando ainda aportes da sociologia, da antropologia e das ciências da religião. A abordagem metodológica conjuga a etnografia interpretativa de Clifford Geertz, por meio de observação-participante, entrevistas em profundidade e análise de elementos rituais e simbólicos ao método de processamento simbólico-arquetípico, desenvolvido por Eloísa Penna, permitindo acessar, em múltiplos níveis, os significados inconscientes emergentes nas vivências religiosas. O campo empírico teve como cenário um terreiro de Umbanda localizado no estado do Rio de Janeiro. Os resultados indicam que a Umbanda oferece um espaço liminar de acolhimento onde corpo e psique deixam de ser compreendidos como esferas separadas. As práticas mediúnicas e os rituais religiosos funcionam como dispositivos de mediação simbólica entre inconsciente e consciência, possibilitando que imagens emergentes sejam reconhecidas, elaboradas e integradas. Esse processo favorece a saúde psicossomática, fortalece a identidade dos praticantes e catalisa a transformação de complexos afetivos, por meio da atualização simbólica de seus conteúdos. Paralelamente, o terreiro se mostra como um espaço de reelaboração de feridas sociais históricas, como as de ordem racial, atuando sobre a memória coletiva e oferecendo uma compensação simbólica que legitima e reinscreve os saberes antes marginalizados. A pesquisa evidencia que a religiosidade de Umbanda atua como meio de escuta, cuidado e integração de conteúdos inconscientes à consciência, articulando processos subjetivos e dimensões coletivas em um campo ritual que acolhe a diversidade simbólica brasileira. Desse conjunto de achados desdobram-se possibilidades promissoras para investigações futuras como o impacto das práticas rituais sobre indicadores de saúde física e mental; a articulação entre energia psíquica, cura e processos psicossomáticos; a fenomenologia dos estados alterados de consciência; os efeitos da música, do canto e da dança na regulação afetiva; e critérios diferenciais para distinguir expressões simbólicas construtivas de quadros propriamente psicopatológicos. Essas frentes confirmam a Umbanda, religião síntese das dinâmicas de matrizes afro-ameríndias e europeias, como um laboratório privilegiado para o avanço da Psicologia Complexa em diálogo com contextos culturais plurais, ao evidenciar modos singulares de mediação simbólica entre indivíduo e coletividade.

Palavra-chave: Psicologia Complexa, Processo de Individuação, Psicologia da Religião, Umbanda, Etnografia.

ABSTRACT

ZIMMER, C. **Oxalá united us: an ethnographic study on the Umbanda religious experience in the individuation process.** 2025. 195 p. Dissertation (Master's in Psychology), Institute of Education, Graduate Program in Psychology (PPGPSI), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2025.

This study investigates how the religious experiences of Umbanda practitioners influence their individuation processes and contribute to transformations in collective consciousness. The research is anchored in Carl Gustav Jung's Complex Psychology, articulated with the notion of colonization of the imaginary proposed by historian Serge Gruzinski, also integrating contributions from sociology, anthropology, and religious sciences. The methodological approach combines Clifford Geertz's interpretative ethnography, through participant observation, in-depth interviews and analysis of ritual and symbolic elements, with the symbolic-archetypal processing method developed by Eloísa Penna, allowing access to the unconscious meanings emerging from religious experiences at multiple levels. The empirical fieldwork was conducted at an Umbanda temple located in the state of Rio de Janeiro. The results indicate that Umbanda offers a liminal space of welcome where body and psyche are no longer understood as separate spheres. Mediumistic practices and religious rituals function as symbolic mediation devices between the unconscious and consciousness, enabling emerging images to be recognized, elaborated and integrated. This process promotes psychosomatic health, strengthens the identity of practitioners and catalyzes the transformation of affective complexes through the symbolic updating of their contents. At the same time, the terreiro is a space for reworking historical social wounds, such as those of a racial nature, acting on collective memory and offering symbolic compensation that legitimizes and reinscribes previously marginalized knowledge. The research shows that Umbanda religiosity acts as a means of listening, caring for, and integrating unconscious content into consciousness, articulating subjective processes and collective dimensions in a ritual field that embraces Brazilian symbolic diversity. This set of findings reveals promising possibilities for future research, such as the impact of ritual practices on indicators of physical and mental health; the articulation between psychic energy, healing, and psychosomatic processes; the phenomenology of altered states of consciousness; the effects of music, song, and dance on affective regulation; and differential criteria for distinguishing constructive symbolic expressions from psychopathological conditions. These fronts confirm Umbanda, a religion that synthesizes the dynamics of Afro-Amerindian and European matrices, as a privileged laboratory for the advancement of Complex Psychology in dialogue with plural cultural contexts, by highlighting unique modes of symbolic mediation between the individual and the collective.

Keywords: Complex Psychology, Individuation Process, Psychology of Religion, Umbanda, Ethnography.

LISTA DE TABELAS, QUADROS E FIGURAS

Figura 1 – Geologia da personalidade.....	47
Figura 2 – Organização hierárquica das forças divinas na Umbanda Tradicional, segundo a Egrégora Oxalá nos Uniu.....	64
Figura 3 – Desdobramento vibratório dos orixás na Umbanda Tradicional, segundo a Egrégora Oxalá nos Uniu.....	65
Figura 4 – Quadro sintético de atributos e correspondências dos sete orixás da Umbanda Tradicional, segundo a Egrégora Oxalá nos Uniu, parte 1.....	67
Figura 5 - Quadro sintético de atributos e correspondências dos sete orixás da Umbanda Tradicional, segundo a Egrégora Oxalá nos Uniu, parte 2.....	68
Figura 6 – Quadro sintético das datas de homenagens aos orixás e falanges de trabalho, segundo a Egrégora Oxalá nos Uniu.....	76
Foto 1 – Placa disposta em frente ao terreiro.....	95
Foto 2 – <i>Congá</i> do terreiro.....	98
Foto 3 – Imagem de Iemanjá.....	100
Foto 4 – Ogum de Ronda	101
Foto 5 – Casa das Almas e Casa de Exu e Pomba-Gira	102
Foto 6 – Altar Cigano	102
Foto 7 – Estrela da Umbanda.....	103
Foto 8 – <i>Okutás</i> (pedras) dos Orixás	104
Foto 9 – Cruzeiro das Almas	105
Foto 10 – Posicionamento para abertura da gira.....	106

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 METODOLOGIA	21
1.1 O método etnográfico na coleta de dados	23
1.1.1 Pesquisadora-praticante e conduta ética.....	26
1.2 Processamento simbólico-arquetípico	28
2 PSICOLOGIA COMPLEXA E RELIGIÃO.....	30
2.1 Religião, religiosidade, numinoso e função religiosa da psique	31
2.2 Processo de individuação e funcionamento da psique	34
2.3. Autonomia dos complexos, fenômenos de incorporação e religiosidade	44
2.4 Consciência Coletiva e Complexos	46
2.5 A Psicologia Complexa em diálogo com a colonização do imaginário: símbolos culturais e a guerra de imagens	50
3 RELIGIOSIDADE DE UMBANDA.....	55
3.1 Sincretismo religioso e o surgimento da Umbanda.....	55
3.1.1 Umbanda, mito fundacional e institucionalização	57
3.2 A Umbanda Tradicional em sua prática: cosmologia, liturgia e funcionamento interno.....	61
3.2.1 Linhagem e especificidades: o terreiro onde ocorreu a coleta de dados	62
3.2.2 Princípios cósmicos: os mistérios da criação e os orixás	63
3.2.3 Falanges de trabalho: organização das forças espirituais	70
3.2.4 Os rituais na Umbanda: dinâmica sagrada do terreiro	74
3.2.5 A caridade na prática: ações terapêuticas e assistenciais	79
4 PORTAIS DE ENTRADA: <i>ORI</i>, ÉTICA E O INÍCIO DA JORNADA.....	82
4.1 Com a força do <i>ori</i> : Ogum Rompe Mato na condução da narrativa etnográfica	83
4.2 Sete passos na mata: entre o invisível e o possível, o caminho narrado com flores, ética e escuta profunda	89
4.3 O terreiro em movimento: onde a vida se faz rito e o espaço se torna sagrado	93
4.4. O chamado da floresta: a caminhada da mãe-de-santo e do zelador do terreiro.....	117
5 NA TRILHA COM OGUM ROMPE MATO: ETAPAS DE UM CAMINHO ESPIRITUAL.....	126
5.1 A entrada na floresta: sofrimento psíquico como força iniciadora do caminho espiritual.....	126
5.2 A mata vai dando passagem: transformações subjetivas ao longo da caminhada	134
5.3 As árvores ancestrais: o pertencimento emerge como cura do desenraizamento histórico e psíquico	139
5.4 O encontro com os espíritos: mediação arquetípica.....	154
5.5 Encruzilhada no caminho: a luta interna entre razão e fé	165
5.6 A floresta é divina: a sacralização da natureza	168

5.7 A sabedoria do caminho: transformação pessoal para servir ao coletivo	170
CONSIDERAÇÕES FINAIS	175
REFERÊNCIAS	181
GLOSSÁRIO.....	188

INTRODUÇÃO

Desde os tempos mais antigos, no limiar do surgimento da consciência, a religião já fazia parte da experiência humana, como um dos fundamentos para compreender e dar sentido à vida (Eliade, 1978; Radin, 1957). Por estar enraizada na condição humana, permanece como objeto de interesse e reflexão ao longo da história.

A partir do Renascimento (séc. XIV-XVI), que desafiou a visão de mundo preponderantemente religiosa da época e com a ascensão do Iluminismo (séc. XVII e XVIII), a cultura ocidental passou por um processo de secularização, em que a razão e a ciência tornaram-se os principais meios para compreensão do mundo, em contraste com as explicações religiosas. Nesse momento histórico, a ciência irrompeu como “a graça salvadora da cultura moderna” (Tarnas, 2008, p. 305), propondo uma nova forma de adquirir conhecimento, deslocando a autoridade religiosa e instaurando a observação empírica e a razão como novos fundamentos do saber. Esse movimento levou o pensamento ocidental a uma maturidade independente, sem o monopólio explicativo dos sistemas religiosos tradicionais (Tarnas, 2008). Nesse contexto, o estudo da religião evoluiu para um campo multidisciplinar, articulando a sociologia, a antropologia, a filosofia e a psicologia.

Em termos sociológicos, a religião atua como força estruturante, estabelecendo integração e coesão social, senso de pertencimento e identidade compartilhada, contribuindo para a formação de valores coletivos (Durkheim, 2021). Um dos papéis centrais da religião no processo de socialização dos indivíduos consiste em auxiliar na internalização das normas, dos valores e das crenças dominantes de sua sociedade, fornecendo uma estrutura de significado e atuando como um meio poderoso para moldar e sustentar a realidade (Berger, 1985).

No campo da antropologia, a religião configura-se como um sistema simbólico influenciando os costumes de um povo, gerando expressões culturais como literatura, música, rituais e práticas cotidianas. É um componente central da identidade de muitos grupos e sociedades (Geertz, 2008).

Sob uma perspectiva filosófica pragmática, a importância da religião reside em seus efeitos práticos na vida do indivíduo. Experiências religiosas, ainda que difíceis de medir ou comprovar, são consideradas verdadeiras, do ponto de vista subjetivo, se forem genuínas e significativas, pois contribuem para a paz de espírito, a felicidade e o sentido de propósito de vida de quem as vivencia (James, 1991).

No que diz respeito à Psicologia Moderna, teóricos clássicos deste campo, como

William James (1842-1910), Sigmund Freud (1856-1939), Gordon Allport (1897-1967), Viktor Frankl (1905-1997), Abraham Maslow (1908-1970), assim como Carl Gustav Jung (1875-1961), especialmente atento à relação entre sofrimento psíquico e simbolismo religioso, se debruçaram sobre o tema para compreender o grau de influência e impacto das experiências desta natureza na psicologia humana.

Em se tratando de Psicologia da Religião, há diversas discussões acadêmicas envolvendo as definições de religião, religiosidade e espiritualidade, tema que permanece um desafio teórico e empírico, incluindo propostas contemporâneas de alterações de sentido (Pargament, 2009; Freitas, 2017). Essa discussão torna necessária uma delimitação de conceitos para este trabalho.

Neste estudo, adotaremos a proposta conceitual da Psicologia Complexa de Carl Gustav Jung, pela ênfase na função religiosa da psique e na dinâmica simbólica do inconsciente, possibilitando análises profundas dos símbolos que emergem em contextos religiosos. A Psicologia Complexa oferece uma base teórica robusta para entender a relação entre a psique do ser humano e a dimensão espiritual, reconhecendo a importância das experiências religiosas para o desenvolvimento psíquico.

Jung (2023b, v. 11/1) define religião a partir do sentido mais arcaico e abrangente, o termo latino *relegere*, destacando o aspecto numinoso que a experiência provoca no indivíduo, tal qual referido por Otto (2007) em seu estudo sobre o sagrado. Já a religiosidade é compreendida em duas dimensões distintas e complementares: a prática confessional mediada pela fé institucionalizada e a experiência pessoal com o sagrado, que independe desta (Jung, 2023b, v. 11/1). Por sua vez, a espiritualidade, na sua visão, é um aspecto mais essencial e complexo da psique, profundamente ligada ao espírito, no sentido de *pneuma*, “por ele somos movidos, como pelo vento” (Jung, 2021a, v. 18/1, p. 174, §359). Além disso, Jung (2012b, v. 12; 2019a, v. 10/1; 2019d, v. 6) deixa claro, em diversas passagens de sua obra, que seu objetivo é compreender os aspectos psicológicos do fenômeno religioso, evitando especulações de ordem metafísica e ontológica.

A experiência pessoal com o sagrado, mediada ou não por uma fé institucionalizada, desempenha um papel importante no processo de individuação, tema central na psicologia de Jung. Esse processo caracteriza-se por uma busca do ser humano por se tornar um indivíduo completo e integrado, desenvolvendo uma identidade única e uma personalidade diferenciada, mas não isolada, pressupondo um relacionamento coletivo mais intenso e abrangente (Jung, 2019d, v.6). A individuação é alcançada através da integração de conteúdos inconscientes à

consciência, promovendo a totalidade psíquica.

Na visão de Jung, a psique é composta de uma parte consciente, representada pelos conteúdos de pensamentos, sentimentos e percepções que são conhecidos e administrados pelo complexo do ego e uma parte inconsciente (Jung, 2019c). O inconsciente é estruturado em camadas, contendo uma dimensão subjetiva, o inconsciente pessoal, formado por complexos de tonalidade afetiva, compostos por experiências e memórias pessoais reprimidas ou esquecidas (Jung, 2019b, v. 7/1). Cada complexo tem um núcleo arquetípico, ligado ao inconsciente coletivo.

O inconsciente coletivo, parte objetiva da psique, é caracterizado pela presença de formas sem conteúdo, estruturas universais, cujo núcleo é incognoscível, representando padrões inatos de comportamentos humanos, chamados por Jung de arquétipos. O conteúdo do arquétipo é variável, consistente em imagens arquetípicas, que são representações de algo que expressa o padrão universal da experiência humana e está sujeito a mudanças históricas e ambientais (Jung, 2018, v. 9/1). Segundo Jung (2018, v. 9/1, p. 57, §99), “há tantos arquétipos quantas situações típicas na vida”, entretanto, um deles é central para o desenvolvimento psíquico: o arquétipo do Si-mesmo.

O Si-mesmo é uma instância organizadora da totalidade psíquica (Jung, 2020b, v. 7/2). Manifesta-se por meio de símbolos que representam a totalidade, como o círculo, a cruz, o mandala ou mesmo por figuras de deuses (Jung, 2019d, v. 6; 2020a, v. 9/2). Inclusive, Jung descreve o Si-mesmo como a *Imago Dei* (Jung, 2021b, v. 18/2), ou seja, a imagem arquetípica de Deus dentro da psique humana, não em termos teológicos, mas como representação da experiência interna do divino, da totalidade e do sentido da vida. Como a vivência das manifestações desse arquétipo tem carácter numinoso, são categorizadas, por Jung, como experiências religiosas (Jung, 2023b, v. 11/1).

A integração dos conteúdos inconscientes na consciência se dá por meio de um mecanismo psicológico chamado função transcendente, que se utiliza de símbolos e imagens arquetípicas para promover uma síntese dos conteúdos conflitantes e opostos da psique, para criar uma unidade coesa (Jung, 2019d, v. 6). As imagens arquetípicas são numinosas, evocam sentimentos profundos de fascinação e temor. É essa qualidade emocional e espiritual, o numinoso, que compõe a função religiosa da psique (Jung, 2012b, v. 12), a qual, juntamente com a função transcendente, impulsiona uma conexão do ego com o arquétipo do Si-mesmo, fomentando sua realização, ou seja, a integração progressiva de conteúdos inconscientes à consciência (Jung, 2021b, v. 18/2).

Dessa forma, investigar a religiosidade a partir de uma ótica psicológica, analisando simbolicamente suas práticas e efeitos, é relevante para a Psicologia Complexa, porque aprofunda a compreensão dos modos de subjetivação e integração psíquica. Portanto, pesquisas que explorem os elementos multifacetados do fenômeno religioso, especialmente na realidade brasileira, podem contribuir para uma compreensão mais profunda das relações complexas entre indivíduo e sociedade, assim como entre a faceta pessoal e coletiva da experiência religiosa.

O Brasil, devido à sua natureza multicultural e sua história de colonização, apresenta uma grande variedade de manifestações religiosas, incluindo desde práticas religiosas indígenas, presentes por meio dos povos originários, passando por distintos cultos e ritos de matriz-africana, trazidos ao território pela migração africana forçada e práticas de religiões de base cristã, além do espiritismo kardecista, que também desempenham um papel significativo na paisagem religiosa do país. Esse cenário favoreceu diferentes formas de sincretismo e síntese religiosa, incluindo expressões como o Candomblé, o Santo Daime e, especialmente, a Umbanda, essa última relacionada ao nosso objeto de pesquisa.

O nascimento da Umbanda é cercado de polêmicas, com histórias de origens e desenvolvimentos conflitantes, entretanto, é de conhecimento geral a narrativa de um mito fundacional, quando a religião foi anunciada, no dia 15 de novembro de 1908, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, espírito incorporado pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, durante sessão mediúnica realizada na Federação Espírita de Niterói, no estado do Rio de Janeiro. Aqui é importante frisar que, naquela ocasião, foi proclamado pelo caboclo, que espíritos de negros e indígenas não seriam renegados, podendo se manifestar livremente na nova religião, o que não era permitido até então nas práticas kardecistas, que os considerava pouco evoluídos e inferiores (Linares, Trindade e Costa, 2015; Silva, 2005; Simas, 2021).

A religiosidade de Umbanda é estruturada fundamentalmente nos fenômenos de incorporação, em que um médium serve de veículo para entidades espirituais que aconselham aqueles que as procuram nos desafios emocionais e existenciais, tendo a caridade como princípio norteador de suas tradições. Os ritos e práticas desta religião incluem dança ritual, cânticos tradicionais conhecidos como pontos cantados, uso de ervas medicinais, escrita simbólica e ritualística, como os pontos riscados, além de rituais devocionais que envolvem a oferta de alimentos, bebidas, flores e ervas às divindades. Esses elementos estão intrinsecamente vinculados à natureza, como pedreiras, rios, florestas, mar etc. e também à corporeidade dos iniciados, uma vez que a experiência espiritual é vivenciada e expressa através do corpo, que atua como principal meio de comunicação, tanto com o sagrado quanto com o

social (Bastide, 1971; Ortiz, 1999; Silva, 2005; Pery, 2008).

Essa forte ligação com a natureza, presente na Umbanda, leva a uma compreensão mais ampla da espiritualidade, em que os elementos da natureza carregam significados simbólicos mais profundos. Jung, refletindo sobre a mentalidade científica na contemporaneidade, chega à conclusão de que o ser humano deixou de se envolver emocionalmente com os acontecimentos naturais, que no passado tinha sentido simbólico. Comenta que “o trovão já não é mais a voz de Deus” e “que nenhum rio contém qualquer espírito”, indicando que a humanidade perdeu a sua conexão com o instinto da vida, pois “nossa comunicação direta com a natureza desapareceu no inconsciente, junto com a fantástica energia emocional a ela ligada” (Jung, 2021a, v. 18/1, p. 274, §585).

Neste sentido, a religiosidade de Umbanda busca restabelecer essa conexão perdida entre o ser humano e a natureza. Suas práticas valorizam a experiência religiosa individual, mediada pelo espaço sagrado, reafirmando a importância das forças da natureza, da ancestralidade e da corporeidade, que atuam como intermediárias na comunicação com o sagrado, oferecendo resistência à alienação imposta pela convergência de muitas correntes do pensamento pós-moderno, marcadas por tendências racionalizantes, seja teológica, científica ou econômica, frequentemente desqualificando dimensões simbólicas e imaginais da experiência (Tarnas, 2008). Ao contrário dessa tendência, a Umbanda promove a pluralidade e a integração entre o espiritual e o natural.

Essa resiliência está também enraizada no contexto histórico de colonização, que marcou profundamente a cultura brasileira. A partir do domínio do território, que hoje corresponde ao Brasil, pelos colonizadores europeus, que, inclusive, impuseram sua religiosidade aos povos originários e às populações africanas em migração forçada, por meio de conversão religiosa compulsória ao catolicismo, diversos aspectos das culturas afro-ameríndias foram marginalizados e relegados à sombra, isto é, foram excluídos da consciência coletiva. Isso resultou em repressões e distorções de elementos simbólicos, constitutivos do universo multicultural brasileiro.

Gruzinski (2003; 2006) defende que a colonização se estendeu ao imaginário em sentido amplo, por meio de uma guerra de imagens que resultou em um processo complexo de interação e transformação cultural, que sujeitou as culturas ameríndias e africanas a uma reinterpretação e reconstrução sob uma ótica eurocêntrica, o que gerou uma tensão constante entre as tradições, impactando profundamente as práticas religiosas e culturais. A Umbanda, como expressão religiosa sincrética, surgida a partir deste contexto histórico, exemplifica esta

dinâmica, refletindo tanto a resiliência quanto a adaptação frente à colonização do imaginário.

Nesse contexto, a religiosidade de Umbanda pode ser vista como um sistema simbólico, em que vários aspectos da sociedade e da cultura brasileira aparecem de forma viva e em movimento, forjando um mapa de realidade, expressando o imaginário do país; assim, é possível que neste espaço possa ocorrer, a quem o frequenta, uma elaboração profunda de conflitos psíquicos (Zacharias e Silva, 2025).

A partir dessa perspectiva, surge nossa questão norteadora de pesquisa: como as experiências religiosas dos praticantes da Umbanda influenciam seus processos de individuação e que efeitos desencadeiam na consciência coletiva? Desdobram-se, a partir dela, as seguintes perguntas específicas de pesquisa, que orientarão o percurso analítico e serão retomadas nas considerações finais:

a) Quais elementos da cosmovisão umbandista, considerando seus aspectos históricos e socioculturais, se evidenciam nas práticas, narrativas e símbolos do terreiro pesquisado?

b) Como as experiências religiosas individuais dos praticantes da Umbanda, tal como vividas no contexto do terreiro, podem ser compreendidas à luz da Psicologia Complexa e do processo de individuação?

c) Em que medida essas experiências religiosas, mediadas pela tradição umbandista, favorecem movimentos de integração psíquica que repercutem para além do indivíduo, repercutindo na consciência coletiva?

Em termos mais amplos, o objetivo geral deste trabalho é apresentar um estudo etnográfico que responda a essas questões, buscando compreender a implicação das experiências religiosas dos praticantes da Umbanda em seus processos de individuação.

Para alcançar este objetivo geral, este trabalho estabelece os seguintes objetivos específicos:

- 1) Descrever os elementos da cosmovisão umbandista, considerando seus aspectos históricos e socioculturais, que se evidenciam nas práticas, narrativas e símbolos do terreiro pesquisado;
- 2) Analisar as experiências religiosas dos praticantes da Umbanda, tal como vividas no contexto do terreiro, à luz da Psicologia Complexa e do processo de individuação;
- 3) Investigar em que medida essas experiências religiosas, mediadas pela tradição umbandista, favorecem movimentos de integração psíquica que repercutem na consciência coletiva.

Com vistas a cumprir esses objetivos, a dissertação organiza-se em cinco capítulos interdependentes. O Capítulo 1 discute os fundamentos metodológicos da pesquisa, com especial atenção às implicações da posição da pesquisadora como praticante, bem como à articulação entre a abordagem etnográfica e o método de processamento simbólico-arquetípico.

O Capítulo 2 apresenta o marco teórico, aprofundando os principais conceitos da Psicologia Complexa de Jung em diálogo com a ideia de colonização do imaginário proposta por Gruzinski. No Capítulo 3, é traçado um panorama que contextualiza o surgimento da Umbanda como síntese de matrizes religiosas diversas, catolicismo popular, kardecismo, tradições indígenas e cultos africanos, descrevendo sua estrutura simbólica e ritualística, com foco na experiência do terreiro onde os dados foram coletados.

O Capítulo 4 inaugura a narrativa etnográfica sob o símbolo de Ogum Rompe-Mato, abrindo a picada no campo de pesquisa: nele são delineados o contexto ritual, os critérios éticos de seleção dos dados e uma descrição vivencial de uma gira, destacando-se, ainda, as trajetórias da mãe-de-santo e do zelador do terreiro como expressões vivas do processo de individuação mediado pela religião.

Por fim, o Capítulo 5 aprofunda a análise com sete passagens pela mata simbólica, revelando como a religiosidade de Umbanda atua como mediadora entre opostos psíquicos, favorecendo o desenvolvimento integral dos iniciados. Assim se completa um percurso que, ao iluminar as relações entre religiosidade, subjetividade e cultura, busca somar-se às investigações já existentes sobre a pesquisa psicológica em contextos simbólicos brasileiros.

1 METODOLOGIA

A presente proposta de pesquisa parte de um estudo qualitativo, de perfil exploratório, que utilizou o método etnográfico, de inspiração *geertziana*, com a finalidade de coletar dados em campo, por meio da observação-participante da pesquisadora nas atividades do terreiro, envolvendo as práticas rituais, as festas comemorativas, os trabalhos de atendimento aos consulentes e as interações com os iniciados e os frequentadores da Umbanda.

O trabalho de campo foi realizado em um terreiro localizado no Sul Fluminense do Estado do Rio de Janeiro. A produção do material empírico envolveu observação participante contínua, registros em diário de campo e entrevistas semiestruturadas, além da análise de documentos oficiais, fotografias, vídeos e interações públicas em grupos de *WhatsApp* e redes sociais vinculados ao terreiro.

Paralelamente à vivência em campo, foi desenvolvida uma ampla revisão bibliográfica com o objetivo de situar teoricamente a pesquisa no contexto da Psicologia da Religião e das contribuições da Psicologia Complexa de Carl Gustav Jung para esse campo. Essa revisão envolveu o levantamento de livros e artigos científicos que abordam as dimensões psicológicas da experiência religiosa, os processos de construção de sentido e de transformação subjetiva associados às vivências de fé, bem como os modos pelos quais essas experiências se manifestam na vida individual e coletiva. Também foram analisadas etnografias anteriores sobre Umbanda e estudos que articulam práticas religiosas afro-ameríndias e psicologia, buscando identificar metodologias, enfoques e lacunas teóricas relevantes para a presente investigação. Esse percurso bibliográfico permitiu delimitar o enquadramento conceitual da pesquisa e reconhecer a importância de uma abordagem que conjugue a escuta simbólica, o rigor metodológico e o respeito à cosmologia própria da tradição umbandista.

Antes do início formal da pesquisa de campo, houve um período reflexivo em que a pesquisadora manteve registros pessoais de caráter introspectivo, nos quais anotava suas percepções sobre o terreiro, as práticas rituais, seus sentimentos e vivências em relação à comunidade, entrelaçados a acontecimentos de sua própria vida. Esses diários, embora não constituam dados empíricos diretos, serviram como pano de fundo e sustentação emocional para o processo investigativo, oferecendo uma base experiencial que orientou a postura da pesquisadora no campo.

Os dados coletados nesta pesquisa contemplam, além das observações diretas em campo, as anotações realizadas ao longo da imersão etnográfica propriamente dita. Quando o

trabalho de campo teve início, a pesquisadora já integrava o terreiro e sua comunidade há cerca de dois anos, o que possibilitou uma inserção natural e participativa nas dinâmicas do grupo. Durante seis meses consecutivos, nas giras públicas de segunda-feira, a pesquisadora esteve presente semanalmente, assumindo diferentes funções rituais, ora atuando como cambona, ora permanecendo na assistência, ora observando o desenrolar da gira de forma mais distanciada, para apreender as diversas perspectivas do acontecimento ritual. Quando a atividade desempenhada exigia ação direta, as anotações no diário de campo eram realizadas logo após o encerramento do ritual; nos momentos de observação, as anotações ocorriam em tempo real.

O material empírico também incluiu os registros extraídos e analisados das interações ocorridas nos grupos de *WhatsApp* do terreiro, espaços de sociabilidade virtual que funcionam como extensão do convívio comunitário desde o ingresso da pesquisadora na casa. Essas trocas, frequentemente marcadas por partilhas afetivas e comentários sobre experiências espirituais, complementaram as observações presenciais e ajudaram a compreender as dinâmicas simbólicas e relacionais entre os membros. Além disso, as anotações de campo contemplam interações informais ocorridas em diferentes contextos, como conversas de vestiário, momentos de limpeza do espaço ritual, preparação de festas e outras situações do cotidiano do terreiro, registradas logo após cada vivência.

Na fase final da pesquisa, como forma de aprofundar as análises, foram realizadas entrevistas com alguns dos iniciados da casa. Essas entrevistas ocorreram em diferentes formatos e contextos, conforme a disponibilidade e a familiaridade dos participantes: algumas foram conduzidas no próprio terreiro, outras ocorreram por meio da plataforma *Google Meet*, e houve também entrevistas realizadas por escrito ou na residência dos entrevistados, uma vez que todos pertencem ao círculo de convivência da pesquisadora. O critério que norteou a escolha do local e da forma de cada entrevista foi o de garantir que o participante se sentisse o mais natural e à vontade possível, de modo que a conversa fluísse de forma autêntica e coerente com o vínculo estabelecido no campo. Todo esse material foi produzido de forma contínua entre setembro de 2023 e junho de 2025.

De modo orgânico ao percurso de campo e reflexão teórica, a coleta e organização dos dados e as análises foram realizadas por meio do método de processamento simbólico-arquetípico, desenvolvido especificamente para pesquisas que envolvem o arcabouço teórico da Psicologia Complexa de Carl Gustav Jung, pois considera as dimensões ontológicas, epistemológicas e metodológicas desta abordagem teórica.

Importa ressaltar que, ao longo da construção da narrativa etnográfica, foram

necessárias decisões ético-metodológicas quanto à seleção do *corpus* de análise. Essas escolhas buscaram atender simultaneamente aos princípios éticos de proteção aos participantes, à delimitação necessária de um campo de pesquisa que, por sua natureza exploratória, revelou-se imenso e multifacetado, e à adequação aos objetivos específicos do estudo. Os iniciados que compõem a narrativa etnográfica receberam nomes fictícios inspirados nos Florais de Arachás, sistema terapêutico utilizado no próprio terreiro, como forma de proteger a identidade dos participantes e, simultaneamente, preservar a dimensão simbólica singular de cada trajetória apresentada.

Além desses aspectos, as escolhas interpretativas foram orientadas por uma preocupação epistemológica central: preservar a integridade simbólica e cosmológica das práticas e narrativas do campo religioso investigado, sem impor categorias teóricas externas que possam comprometer sua autenticidade e sentido para os próprios praticantes. Tal cuidado implicou evitar abordagens reducionistas ou psychologizantes que desconsiderassem os regimes de verdade específicos da Umbanda, assim como evitar a aplicação acrítica de mitologias e simbologias que, embora pertinentes em outras tradições ou no referencial junguiano, poderiam ser percebidas como inadequadas ou profanadoras no contexto umbandista.

Dessa forma, a análise buscou operar uma escuta hermenêutica atenta à alteridade ontológica do universo umbandista, reconhecendo e respeitando a autonomia dos sentidos construídos pelos próprios praticantes em suas experiências espirituais. Essa postura metodológica procura garantir que o trabalho dialogue simultaneamente com leitores da tradição religiosa e com interlocutores acadêmicos, criando um espaço interpretativo que seja, ao mesmo tempo, fiel à vivência religiosa e rigoroso na construção teórica.

Essas decisões e suas implicações serão aprofundadas no capítulo 4, dedicado à descrição e reflexão etnográfica do campo de pesquisa. Ressalte-se que o projeto de pesquisa foi submetido à avaliação ética do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), por meio da Plataforma Brasil, em conformidade com as normas que regulam estudos envolvendo seres humanos, tendo sido aprovado por meio do Parecer Consubstanciado nº 7.570.809.

1.1 O método etnográfico na coleta de dados

Com o objetivo de explorar como as experiências religiosas dos praticantes da Umbanda influenciam seus processos de individuação, gerando efeitos na consciência coletiva, optou-se pelo método etnográfico para a coleta de dados. Esse método revelou-se especialmente adequado, pois envolveu a participação direta da pesquisadora nas atividades cotidianas do

terreiro, possibilitando a apreensão detalhada da realidade empírica e pragmática do fenômeno estudado. Tal participação permitiu compreender as atitudes, crenças e comportamentos dos praticantes, bem como captar suas interações com o ambiente natural e espiritual, proporcionando uma análise aprofundada das dinâmicas internas do grupo.

A origem do termo etnografia está relacionada à antropologia dos séculos XIX e XX, quando se referia a um relato de aspectos de uma comunidade ou cultura, considerada exótica ou primitiva e localizada fora do Ocidente, o que mudou consideravelmente, a partir do século XX, quando os pesquisadores começaram a fazer a coleta de dados em campo, integrando suas análises teóricas e comparativas com a investigação empírica direta. Posteriormente, com o aprimoramento da técnica, pela escola de Chicago, para estudos da vida social, outros desenvolvimentos foram feitos, tanto por pesquisadores dos Estados Unidos quanto da Europa e outras partes do mundo, para fins de incluir o uso do método etnográfico em pesquisas nas sociedades ocidentais, seja em áreas rurais ou urbanas, inclusive envolvendo estudos culturais relacionados à juventude ou mesmo relacionados aos meios de comunicação de massa (Hammersley e Atkinson, 2022).

Para que o trabalho seja considerado como etnográfico, há características específicas que precisam estar presentes, como:

- 1) As ações e os relatos das pessoas são examinados em seus contextos cotidianos e não apenas nas condições criadas pelo pesquisador, como no caso de experimentos ou entrevistas muito estruturadas.
- 2) Os dados são coletados de uma variedade de fontes, incluindo evidências documentais de diversos tipos, mas de modo geral, a observação participante e/ou as conversas informais são as fontes principais.
- 3) Na maioria das vezes a coleta de dados é relativamente “não estruturada”, em dois sentidos. Por um lado, ela não implica a execução de um projeto de pesquisa rígido e detalhado, definido de antemão. Por outro, as categorias utilizadas para interpretar o que as pessoas dizem ou fazem não antecedem o processo de coleta de dados como, por exemplo, no uso de cronogramas ou questionários de observação. Pelo contrário, elas resultam do processo de análise dos dados.
- 4) Na maioria das vezes, o estudo se concentra em poucos casos, em geral de pequena escala, às vezes um único lugar ou grupo de pessoas. Isso possibilita a investigação com profundidade.
- 5) A análise dos dados envolve a interpretação dos significados, das fontes, das funções e das consequências das ações humanas e das práticas institucionais, e de como esses aspectos estão inseridos nos contextos locais e, talvez, também em contextos mais amplos. Em sua maioria, os resultados consistem em descrições, explicações e teorias verbais; a quantificação e a análise estatística desempenham, no máximo, um papel subordinado (Hammersley e Atkinson, 2022, p. 20-21).

Para aprofundar a análise etnográfica, além dos aspectos sociológicos e psicológicos, é essencial levarmos em consideração o papel da cultura na construção dos significados compartilhados pelos indivíduos no contexto religioso, ou seja, os símbolos culturais.

Conceituar cultura, no campo da antropologia, é uma tarefa difícil e, muitas vezes, nebulosa. Diante da multiplicidade de interpretações, partiremos da definição de Geertz (2008), que oferece uma abordagem clara e funcional para nosso estudo:

De qualquer forma, o conceito de cultura ao qual eu me atenho não possui referentes múltiplos, nem ambiguidade alguma fora do comum, segundo me parece: ele denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (Geertz, 2008, p. 66).

Com essa definição, Geertz nos convida a entender a cultura não como uma ciência experimental em busca de leis universais, mas sim como uma ciência interpretativa, que visa a compreensão de significados, que deve ser analisada como um texto passível de leitura e interpretação, com base na perspectiva da vida real. Assim, ao investigar um sistema cultural torna-se necessário interpretar o discurso social para traduzir os significados construídos pelo indivíduo a partir de sua própria perspectiva, em um processo de intersubjetividade entre pesquisador e pesquisado (Geertz, 2008).

Dentro dessa perspectiva hermenêutica, Geertz compreende a religião como um sistema cultural em que os símbolos, os rituais e as práticas não apenas refletem, mas também moldam a visão de mundo dos indivíduos. Segundo ele, “um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado, é o que forma um sistema religioso” (Geertz, 2008, p. 95). Com isso, Geertz propõe que o estudo da religião deve ser realizado em duas etapas: primeiramente compreendendo os significados incorporados aos símbolos que compõem a religião em si, para, em um segundo momento, analisar como esses significados se relacionam com as dimensões sociais e psicológicas da experiência humana (Geertz, 2008).

E isso deve ser realizado por meio de uma descrição densa, ou seja, o etnógrafo enfrenta “uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar” (Geertz, 2008, p. 24).

O autor ainda comenta que

Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (Geertz, 2008, p. 24).

1.1.1 Pesquisadora-praticante e conduta ética

As relações humanas e os vínculos estabelecidos entre pesquisadores e sujeitos de pesquisa sempre geraram polêmicas e controvérsias quanto à qualidade e à veracidade dos resultados da pesquisa. Isso ocorre porque a neutralidade, em sentido ético, é apenas um ideal a ser perseguido, já que na prática é impossível alcançá-la plenamente. O ser humano é permeado por sua subjetividade, que não pode ser excluída de nenhuma interação humana (Minayo, 2007).

Neste sentido, Jung já alertava que na elaboração de quaisquer postulados científicos, estaria presente uma questão subjetiva, que chamou, adotando a formulação de William James, de equação pessoal (Shamdasani, 2021).

O efeito dessa equação pessoal já começa na observação. Vemos aquilo que melhor podemos ver a partir de nós mesmos. [...] Desconfio do princípio da “pura observação” na assim chamada psicologia objetiva, a não ser que nos limitemos à lente do cronoscópio, taquistoscópio e outros aparelhos “psicológicos”. Assim nos garantimos também contra uma demasiada exploração dos fatos psicológicos da experiência. Esta equação pessoal psicológica aparece mais ainda quando se trata de expor e comunicar o que se observou, sem falar da concepção e abstração do material experimental. Em parte alguma, como no campo da psicologia, é exigência absolutamente básica que o observador e pesquisador sejam adequados a seu objeto no sentido de serem capazes de ver uma e outra coisa. Exigir que se olhe objetivamente nem entra em cogitação, pois isto é impossível. Já deveria bastar que não se olhasse subjetivamente demais. [...] Reconhecer e levar em consideração o condicionamento subjetivo dos conhecimentos em geral e dos conhecimentos psicológicos em particular é a condição essencial da valorização científica e correta de uma psique diferente da que o sujeito observa. Esta condição só será satisfeita quando o observador estiver suficientemente informado sobre a extensão e a natureza de sua própria personalidade (Jung, 2019b, v. 7/1, p. 24-25)

Em outras palavras, durante a realização de pesquisa que envolva observação psicológica, a percepção do observador sempre será afetada por sua própria experiência de vida e personalidade, considerando que a subjetividade humana não pode ser afastada por uma escolha de ordem racional, ou seja, não é possível, ainda que se queira, ser totalmente objetivo. Por isso, Jung sugere ao pesquisador que conheça a si mesmo e, por meio do autoconhecimento compreenda suas próprias limitações pessoais com a finalidade de não ser, ao menos, excessivamente subjetivo.

Em termos pessoais, não me posiciono academicamente como uma simples observadora-participante, como é comum em estudos etnográficos. Por ser umbandista iniciada e membro do próprio terreiro que constitui o campo de pesquisa, estou inserida e participo ativamente das práticas e do cotidiano que investigo, o que implica um envolvimento

que ultrapassa o papel tradicional do pesquisador externo.

Minha trajetória espiritual é muito semelhante à de muitos brasileiros, especialmente no que se refere à abertura para diferentes tradições religiosas. Sou uma mulher branca, nascida no Rio Grande do Sul e, desde cedo, convivi com a diversidade cultural e religiosa presente na minha própria família. Do lado materno, venho de um grupo multirracial, predominantemente católico, com alguns familiares que frequentavam o kardecismo. Minha avó materna (*in memoriam*), por sua vez, era umbandista. Por outro lado, minha família paterna é luterana, de ascendência alemã. Cresci, então, em meio a novenas, passes espirituais, cultos protestantes e oferendas aos orixás, desenvolvendo desde cedo um grande interesse em entender esse amplo universo que é a religiosidade.

Fui luterana, membro da Igreja de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), até os 24 anos, religião em que fui batizada ainda bebê e na qual realizei, aos 13 anos, a Confirmação do Batismo, profissão pública de fé, após cursar o ensino confirmatório por dois anos. Depois disso, por um longo período, não me vinculei oficialmente a nenhuma religião, embora tenha mantido meus estudos e experimentações espirituais. Por volta dos 35 anos, tornei-me kardecista, praticando esta religião por sete anos. Em início de 2022 passei pelo rito de iniciação na Umbanda, tornando-me filha-de-santo, religião na qual fui também batizada.

Em relação à minha equação pessoal, é importante ressaltar que não ocupo uma posição de destaque no terreiro e ainda estou em processo de aprendizado das tradições orais, uma vez que participo da Umbanda há relativamente pouco tempo. Como pesquisadora e umbandista, ocupo posição desafiadora, pois estou inserida nos dois mundos, o acadêmico e o da comunidade religiosa, condição subjetiva que recebeu o devido tratamento durante toda a pesquisa e cujos recortes éticos-metodológicos seguem detalhados nos itens 4.1 e 4.2 do texto etnográfico.

Bizerril (2004) refere que são significativos os casos de pesquisadores, que ao investigarem o tema da religiosidade, acabaram se iniciando, principalmente em cultos de matriz afro-ameríndias, como ocorreu com Roger Bastide e Pierre Verger, pesquisadores franceses cujo envolvimento no universo religioso não inviabilizou a contribuição significativa para sua compreensão científica.

A questão híbrida, de ser pesquisadora acadêmica e iniciada na Umbanda, pode ser vista como vantagem, segundo Silva (2015a), que afirma:

As fronteiras entre as “categorias” provenientes do universo do observador e do observado, é bom que se diga, nem sempre se mantiveram na trajetória das pessoas

contatadas, havendo algumas que pertencem simultaneamente aos dois universos. Alguns antropólogos se converteram ao candomblé, tornando-se inclusive sacerdotes dessa religião, como Giselle Binon-Cossard, Júlio Braga e Ismael Giroto. Assim como muitos religiosos se tornaram autores de textos sobre as religiões afro-brasileiras e mantêm um intenso contato com o mundo acadêmico, como Euclides Ferreira, Jorge Oliveira, Sandra Medeiros e Aulo Barretti, entre outros (Silva, 2015a, p.20).

O pesquisador iniciado acessa conteúdos tradicionalmente vedados aos não iniciados, o que pode enriquecer a pesquisa, desde que respeitados os limites éticos de divulgação. Além disso, o fato do pesquisador ser membro da comunidade, gera segurança e confiança para a coleta de dados. Em termos de desvantagem, é justamente o vínculo com os membros do grupo, as simpatias e antipatias geradas pela convivência anteriores à pesquisa que podem afetar negativamente o trabalho de campo, por isso devem receber o devido tratamento (Silva, 2015a).

1.2 Processamento simbólico-arquetípico

Os dados coletados em campo, através da etnografia, foram analisados a partir do método de processamento simbólico-arquetípico, desenvolvido por Penna (2014) para pesquisas que envolvam a Psicologia Complexa de Carl Gustav Jung. Assim sendo, é importante destacarmos as perspectivas ontológica, epistemológica e metodológica que envolvem o paradigma junguiano.

Em termos ontológicos, a noção de totalidade da experiência humana, incluindo o sistema de relações dinâmicas, a psique objetiva (consciente e inconsciente coletivo) e a psique subjetiva (consciente e inconsciente pessoal) devem estar presentes. Neste sentido, “a noção de totalidade dinâmica consiste numa cosmovisão que não se limita à explicação de causas, mas inclui as relações de significado na compreensão da psique” (Penna, 2014, p. 74).

Numa perspectiva epistemológica, para a Psicologia Complexa, só é válido o conhecimento que tem valor e função de um símbolo para o indivíduo ou para a coletividade. Assim sendo, o símbolo atua como uma “ponte epistemológica entre consciente e inconsciente”, tornando-se o “fenômeno psíquico passível de investigação” (Penna, 2014, p. 87). A autora refere:

Em função de seu valor significativo, o símbolo não passa despercebido pelo ego. Assim será considerado símbolo qualquer evento que provoque ou mobilize a atenção, seja de um indivíduo, no caso de símbolos individuais, seja de um grupo, no caso de símbolos coletivos. A presença de um símbolo é percebida pela consciência como instigante, surpreendente ou intrigante, provocando

estranhamento, curiosidade, inquietação, atração ou repulsa, admiração ou reprovação (Penna, 2014, p.88)

Quanto à metodologia, considerando que o símbolo é o fenômeno psíquico passível de investigação, é preciso observar o contexto em que ele emerge, utilizando-se, como recurso para sua apreensão, a observação, que deve ser conduzida pelo pesquisador de maneira apropriada para a compreensão do material inconsciente contido no símbolo. Os recursos metodológicos que favorecem a observação e captação do símbolo vão desde a observação natural, passando por técnicas projetivas e expressivas que se mostrem efetivas para a elaboração simbólica (Penna, 2014).

Para a compreensão do fenômeno apreendido, há algumas etapas, que auxiliam o pesquisador nessa empreitada: tradução, interpretação, elaboração e integração daquilo que é desconhecido à consciência. Isso se dá por meio do pensamento simbólico, que se trata de uma “função que compreende os símbolos, é em si uma forma amplificatória de pensar que flui por imagens, por comparações e por analogias em torno de um tema central” (Penna, 2014, p. 96).

A circum-ambulação é a estratégia de rodear o símbolo até integrá-lo. Segundo Penna (2014)

A rede de associações por analogias e comparações entre diversas áreas do conhecimento favorece a articulação entre o nível arquetípico (coletivo) e o nível particular (individual) do fenômeno; simultaneamente, sintetiza as perspectivas objetiva e subjetiva e, assim, restabelece o vínculo entre indivíduo e cultura. Na etapa de compreensão dos símbolos, o modo circum-ambulatorio busca semelhanças de sentido e significado em várias fontes; visa também encontrar correspondências entre o âmbito atual de expressão do símbolo e seu âmbito causal (histórico), assim como perscrutar sua finalidade – perspectiva teleológica (prospectiva) – estabelecendo uma conexão entre o passado, o presente e o futuro do fenômeno pesquisado. (Penna, 2014, p. 181)

Em linhas gerais, o método de processamento simbólico-arquetípico desenvolvido por Penna (2014), a partir da Psicologia Complexa de Carl Gustav Jung, oferece um caminho de compreensão da psique e não um mero conjunto de técnicas. Sob a perspectiva ontológica, leva em consideração a totalidade da psique, tanto em sua dimensão individual quanto coletiva. Em termos epistemológicos, o símbolo é considerado o foco central da pesquisa, pois é a ligação entre consciente e inconsciente. Metodologicamente, o estudo do símbolo pede uma observação cuidadosa do contexto em que emerge e segue um processo hermenêutico de tradução, interpretação, elaboração e integração. A estratégia da circum-ambulação, ao propiciar o diálogo entre diversas áreas do saber, permite uma compreensão orientada por uma finalidade, conectando as dimensões histórica e prospectiva do símbolo em questão.

2 PSICOLOGIA COMPLEXA E RELIGIÃO

A escolha por utilizar a denominação Psicologia Complexa, em detrimento de Psicologia Analítica, expressão mais conhecida para designar a abordagem psicológica desenvolvida por Carl Gustav Jung, reflete tanto o posicionamento do próprio Jung, quanto a natureza específica desta pesquisa.

Toni Wolff (1935) esclarece que a designação Psicologia Analítica foi cunhada por volta de 1913 por Jung quando fundou a escola de Zurique, após a ruptura com Sigmund Freud, como forma de diferenciar seu trabalho, que pressupõe uma análise voltada para a inclusão do inconsciente, diferenciando-se da psicanálise por ampliar o conceito, incluindo sua camada coletiva. Entretanto, com o passar do tempo e o aprofundamento de seus estudos, Jung passou a utilizar o termo Psicologia Complexa, para se referir ao campo total de sua psicologia, sobretudo às suas formulações teóricas e à sua ênfase na construção de uma psicologia geral. Psicologia Analítica, por sua vez, estaria mais ligada aos métodos de análise psicológica no contexto clínico.

Ainda que por volta de 1930, Jung tenha rebatizado sua psicologia, não por mera estilística, mas por mudança de ênfase terminológica, a expressão Psicologia Complexa não prosperou, inclusive sequer foi propagada na comunidade de língua inglesa, principal difusora da sua obra. Shamdasani comenta que, nas obras completas, o termo Psicologia Complexa foi traduzido, por diversas vezes, como Psicologia Analítica ou foi efetivamente omitido¹. Além disso, termos e conceitos desenvolvidos por Jung foram reinterpretados ao longo dos anos, muitas vezes divergindo de seus significados originais, o que resultou em uma relação problemática com o público leigo (Shamdasani, 2021).

É importante considerar que Jung não almejava criar uma escola particular de psicoterapia, entretanto pretendia esboçar uma psicologia geral, por isso, sua obra não foi sistematizada de forma rígida, mantendo um contínuo desenvolvimento de suas proposições (Shamdasani, 2021), o que torna desafiador reunir e apresentar os pontos fundamentais de sua teoria de maneira coesa. Por ser pragmático e empirista, Jung se empenhou mais em explorar os fenômenos psíquicos em sua diversidade e profundidade, do que em circunscrever os conceitos. Assim, reconhecendo a amplitude e a complexidade da obra junguiana, este trabalho não tem qualquer intenção de fornecer uma exposição exaustiva dos seus elementos teóricos.

¹ Em nota de rodapé da página 28: “Há treze lugares nas Obras Completas de Jung em que a expressão “Komplexe Psychologie” foi ou traduzida como psicologia analítica, ou simplesmente omitida [...]” (Shamdasani, 2021, p. 28)

Em lugar disso, o foco de concentração será nos aspectos mais relevantes para o recorte específico desta pesquisa, abordando os conceitos necessários para sustentar a análise proposta.

2.1 Religião, religiosidade, numinoso e função religiosa da psique

O vocábulo latino *religio*, que dá origem à palavra religião, em termos etimológicos, tem sido objeto de divergências ao longo da história. Derrida (1998) refere que há duas procedências possíveis: a expressão *relegere*, no sentido dado por Cícero², de reunir, a fim de voltar e recomeçar, onde o significado de *religio* traduz uma ideia de atenção escrupulosa, de respeito; e o termo *religare*, tal qual entendido por Lactantius³, de reconexão do humano com o divino, em que *religio* denota um restabelecer de um vínculo como uma obrigação passiva, com um viés interpretativo mais ligado às práticas cristãs.

A atenção ao tema da religião e sua relação com a subjetividade humana permeia toda a obra de Jung. Ao partir do termo latino *relegere*, na acepção de Cícero, Jung (2023b, v. 11/1, §6) adota o sentido mais abrangente e arcaico da palavra “religião”, capaz de abarcar todas as expressões religiosas possíveis, de cristãs a pagãs, institucionalizadas ou não, mas cujo elemento central revela uma ligação profunda com o sagrado, com o caráter vivo da religião, aquilo que Otto (2007) descreve, no campo fenomenológico, como numinoso: um *mysterium tremendum et fascinans*, um sentimento peculiar de arrebatamento, fascinação e assombro, desencadeado na psique pelo contato com um mistério, ou seja, com algo qualitativamente diferente, irracional e desconhecido.

Na obra de Jung (2023b, v. 11/1, §9), o conceito de religião, quando concebido como uma realidade viva e experienciada, aproxima-se da noção de religiosidade enquanto vivência subjetiva e primordial do sagrado. Jung distingue essa religiosidade da confissão ou profissão de fé, compreendendo que, na forma confessional, a experiência do numinoso é mediada por sistemas simbólicos institucionalizados, que oferecem significados coletivos e relativamente fixos. Essa mediação ocorre por meio da crença, ou fé, fundada na aceitação de dogmas e doutrinas. Já a religiosidade, em seu sentido mais profundo, diz respeito à atitude interior do indivíduo e à intensidade de sua implicação emocional e prática com o mistério, independentemente de pertencer ou não a uma tradição religiosa formalizada. Segundo Xavier

² Derrida se refere à Marcus Tullius Cicero, filósofo e político romano e seu tratado intitulado *De natura deorum* (sobre a natureza dos deuses), escrito entre 45 e 44 a.C.

³ Lactantius era o nome pelo qual era conhecido o romano Lucius Caecilius Firmianus, um dos primeiros autores cristãos, cuja obra mais importante é *Institutiones Divinae* (Os institutos divinos), escrita entre 303 e 311 a. C.

(2006)

“Duas conceituações complementares delineiam-se na teoria de Jung: uma, a religiosidade como comumente entendida, no sentido de religiões instituídas ou profissões de fé, na qual o indivíduo toma parte de ritos, celebrações etc, enraizados em práticas coletivas (culturais); a segunda, designada pelo termo *religio* (que retoma a noção clássica, pela etimologia do termo *religere*, posteriormente modificada pelos Santos Padres na noção moderna, *religare*), implica em um conceito de religiosidade que dá ao indivíduo importância mais fundamental. Jung, assim, encara religião, ou religiosidade, como uma *atitude* do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego original do termo *religio* poderia ser considerada como uma consideração e observação cuidadosas de fatores dinâmicos, concebidos como potências, que influenciam a consciência e, portanto, a experiência” (Xavier, 2006, p. 184).

Essa distinção entre crença institucionalizada e experiência imediata do sagrado é abordada diretamente por Jung, que explicita o sentido com o qual utiliza o termo religião em sua obra:

Eu gostaria de deixar bem claro que, com o termo “religião”, não me refiro a uma determinada profissão de fé religiosa. A verdade, porém, é que toda confissão religiosa, por um lado, se funda originalmente na experiência do numinoso, e, por outro, na *pistis*, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em relação a uma determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta. (Jung, 2023b, v. 11/1, p. 20-21, §9).

O foco central do interesse de Jung sobre o tema da religiosidade é a ideia de *religio*, derivada de *relegere*, que diz respeito à experiência individual e direta do sagrado. Essa experiência implica uma lealdade na fé, associada ao termo grego *pistis*, e envolve o sentimento do numinoso no contato com a totalidade da alma. Trata-se de uma vivência que não exige crença prévia, pois se origina na camada arquetípica da psique e é capaz de promover transformações na consciência do indivíduo.

Jung toma emprestado o termo numinoso do campo teológico e o reinterpreta, agregando-o ao arcabouço teórico da Psicologia Complexa. O numinoso, para Otto (2007), está reservado a vivências religiosas de ordem metafísica, enquanto para Jung, a experiência numinosa está relacionada a conteúdos inconscientes que precisam emergir na consciência do indivíduo, por isso ela é entendida estritamente sob a perspectiva psicológica, podendo se manifestar em diferentes contextos, não apenas religiosos (Jung, 2022a, v. 8/2, § 405).

Diante das acusações de misticismo, termo usado no meio científico para desqualificar abordagens consideradas pouco rigorosas ou desvinculadas do método empírico, Jung afirma reiteradamente que seu interesse pela experiência religiosa possui natureza estritamente psicológica, e não metafísica ou ontológica. Esse posicionamento aparece de forma clara em diversas passagens de sua obra:

Não fui eu que atribuí uma função religiosa à alma: simplesmente apresentei os fatos que provam ser a alma ‘naturaliter religiosa’, isto é dotada de uma função religiosa: função esta que não inventei, nem coloquei arbitrariamente nela, mas que ela produz por si mesma, sem ser influenciada por qualquer ideia ou sugestão (Jung, 2012b, v.12, p. 25, § 14).

Contento-me apenas em salientar que uma função natural e sempre presente como a função religiosa não desaparece com a crítica racionalista e iluminista. Sem dúvida, pode-se considerar impossíveis os conteúdos das doutrinas confessionais e até ridicularizá-los, mas com isso não se consegue absolutamente nada contra a função religiosa que constitui a base das confissões (Jung, 2019a, v. 10/1, p. 24, §514).

A descoberta e formulação detalhada da relatividade de Deus para com o homem e sua alma parece-me um dos passos mais importantes no caminho da compreensão psicológica do fenômeno religioso e, a partir daí, da possibilidade de libertar a função religiosa dos limites opressores da crítica intelectual que, também, tem direito de existir (Jung, 2019d, v. 6, p. 255, §455).

Jung, para não invalidar a existência do fenômeno religioso, mas mantendo a discussão científica no campo da Psicologia, adota o princípio da exclusão metodológica do transcendente (Jung, 2022b, v. 5, §344), proposto por Théodore Flournoy, preceito esse de ordem epistemológica, que demarca os limites dessa ciência. Segundo Flournoy (1903, p. 8), “a psicologia da religião não rejeita nem afirma a existência transcendente dos objetos da religião; ela se limita a ignorar ou descartar um problema que considera estar além do seu controle”⁴. O teórico reforça, sobretudo, a importância de não invalidar o caráter valorativo da experiência religiosa ao promover pesquisa científica em psicologia:

[...] Será necessário acrescentar que, ao excluir os problemas metafísicos que o coeficiente ou sentimento de transcendência dá origem, a psicologia não deixa, portanto, de notar o próprio fato deste sentimento e de observá-lo tão fielmente quanto possível, com todas as suas nuances e variações, como um dado mental que faz parte integrante da experiência religiosa. Na verdade, mutilaria arbitrariamente este último omitir a convicção da realidade superior, a impressão de valor e significado objetivo, com a qual é acompanhada ou seguida na consciência do sujeito (Flournoy, 1903, p. 9-10⁵, tradução informatizada).

Com efeito, os estudos de Jung foram influenciados pelas ideias de Flournoy, o que pode ser visto em várias referências a este autor ao longo de seus escritos. Da mesma forma, as

⁴ Tradução realizada com o auxílio de ferramenta de tradução automática (Google Tradutor). Segue excerto original: La psychologie religieuse ne rejette point, pas plus qu'elle n'affirme, l'existence transcendante des objets de la religion; elle se borne à l'ignorer et à écarter un problème qu'elle estime n'être pas de son ressort.

⁵ Idem. Segue excerto original: Est-il nécessaire d'ajouter, qu'en excluant les problèmes métaphysiques auxquels donne lieu le coefficient ou sentiment de transcendance, la psychologie ne cesse pas pour cela de constater le fait même de ce sentiment et de l'observer aussi fidèlement que possible, avec toutes ses nuances et variations, comme une donnée mentale faisant partie intégrante de l'expérience religieuse. Ce serait en effet mutiler arbitrairement cette dernière que d'omettre la conviction de réalité supérieure, l'impression de valeur et de signification objective, dont elle est accompagnée ou suivie dans la conscience du sujet.

obras de William James tiveram ampla e extensa repercussão no desenvolvimento de suas teorias. James enfatizou a importância do sentimento religioso pessoal, destacando a validade prática das experiências religiosas, em preferência ao conhecimento das doutrinas teológicas institucionais. Aponta como características importantes da experiência religiosa pessoal a sua inefabilidade, consistente na impossibilidade de expressar em palavras o que foi vivido e sentido, e sua qualidade noética: ainda que inenarrável, tais experiências são carregadas de significado, revelações e verdades profundas para quem as viveu (James, 1991). William James contribuiu de maneira significativa com Jung para a compreensão dos efeitos das experiências religiosas no processo de individuação.

2.2 Processo de individuação e funcionamento da psique

Por sua vez, o processo de individuação é um dos conceitos centrais da Psicologia Complexa. É caracterizado como um processo de desenvolvimento humano, que ocorre compulsoriamente ao longo de toda a vida. Jung assim o descreve:

A individuação, em geral, é o processo de formação e particularização do ser individual e, em especial, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva. É, portanto, um processo de diferenciação que objetiva o desenvolvimento da personalidade individual. É uma necessidade natural; e uma coibição dela por meio de regulamentos, preponderante ou até exclusivamente de ordem coletiva, traria prejuízos para a atividade vital do indivíduo. A individualidade já é dada física e fisiologicamente e daí decorre sua manifestação psicológica correspondente. Colocar-lhe sérios obstáculos significa uma deformação artificial. É óbvio que um grupo social constituído de indivíduos deformados não pode ser uma instituição saudável e capaz de sobreviver por muito tempo, pois só a sociedade que consegue preservar sua coesão interna e seus valores coletivos, num máximo de liberdade do indivíduo, tem direito à vitalidade duradoura. Uma vez que o indivíduo não é um ser único, mas pressupõe também um relacionamento coletivo para sua existência, também o processo de individuação não leva ao isolamento, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e mais abrangente (Jung, 2019d, v. 6, p. 467, §853).

O processo de individuação é inato ao ser humano, baseado numa necessidade intrínseca por amadurecimento psicológico, assim como é o desenvolvimento físico e fisiológico. A individuação ocorre na interação conflituosa entre o âmbito pessoal e coletivo da experiência humana, numa busca contínua de integração psíquica de aspectos inconscientes à consciência, com o fim de criar uma unidade coesa. Individuação implica, portanto, diferenciação, mas não individualismo, que pode se apresentar nocivo às necessidades e obrigações do convívio social. A individuação, conseqüentemente, leva o indivíduo a se relacionar de forma mais autêntica e genuína com o coletivo, fortalecendo o ambiente social no qual está inserido (Jung, 2020b, v.

7/2, § 267).

Para melhor compreensão de como as experiências religiosas impactam o indivíduo e influenciam o processo de individuação, necessário se faz descrevermos, ainda que de maneira sucinta, alguns aspectos do funcionamento da psique. Para a Psicologia Complexa, a psique humana é composta por várias camadas interligadas: a consciência, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo.

Assim sendo, no plano da consciência, lidamos com pensamentos, sentimentos e percepções sobre o mundo interno e externo. A consciência atua através de atitudes e funções perceptivas e julgadoras que, apesar de antagônicas entre si, trabalham em conjunto, modelando nossas interpretações da realidade. Em termos de atitudes, a extroversão dirige a atenção aos eventos do mundo externo e das interações sociais, enquanto a introversão se orienta para o mundo interno e subjetivo. As funções de percepção são compostas pela sensação, que registra por meio dos cinco sentidos as informações sensoriais, com o fim de entender o que é; e a intuição, que capta as possibilidades e padrões ocultos buscando inferir o que pode ser. No âmbito das funções de julgamento, o pensamento descreve e analisa as informações buscando categorizar e compreender, avaliando sua lógica, coerência e estrutura, ao passo que o sentimento mensura as informações com base em valores e preferências pessoais, determinando sua importância e relevância (Jung, 2019c; 2019d, v. 6, § 7).

Os conteúdos conscientes podem ser considerados em parte impessoais, pois têm natureza coletiva, ou seja, sua validade é universal e, em certa medida, pessoais, quando não é possível reconhecer uma validade geral (Jung, 2020b, v. 7/2). No núcleo dessa consciência está o ego, a estrutura do eu consciente, que é o aspecto da psique com o qual o indivíduo se identifica diretamente, conforme descreve Jung:

Entendemos por “eu” aquele fator complexo com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam. É este fator que constitui como que o centro do campo da consciência, e dado que este campo inclui também a personalidade empírica, o eu é o sujeito de todos os atos conscientes da pessoa. Esta relação de qualquer conteúdo psíquico com o eu funciona como critério para saber se este último é consciente, pois não há conteúdo consciente que antes não se tenha apresentado para o sujeito (Jung, 2020a, v. 9/2, p. 13, § 1).

Com o fim de adaptar-se aos diferentes contextos sociais e culturais, o ego utiliza-se de uma máscara, chamada por Jung de *persona*, termo inspirado nas máscaras do teatro grego. Essa *persona* representa o papel social que o indivíduo desempenha no seu cotidiano, como sua posição na família, seu tipo de profissão ou seu status social. Embora aparente individualidade, é desprovida de caráter autêntico e genuíno, sendo apenas um segmento coletivo da experiência

humana. Em outros termos, a *persona* reflete um compromisso entre o indivíduo e a sociedade, acerca daquilo que “alguém parece ser: nome, título, ocupação, isto ou aquilo” (Jung, 2020b, v. 7/2, p.47, § 246). Assim, para se manter em conformidade com as regras sociais e culturais, o ego reprime e nega os conteúdos conhecidos e indesejáveis, aqueles que não se alinham com as expectativas externas ou com a própria identidade sociocultural, relegando-os ao inconsciente.

Esses elementos ocultados da consciência compõe a estrutura da sombra, o lado obscuro e não vivido da personalidade. Segundo Jung (2020a, v. 9/2, p. 19, § 14) “a sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispendar energias morais”. É importante ressaltar que a sombra não é apenas um efeito psíquico, mas se manifesta também no corpo, que ao ser renegado ou negligenciado, acaba por se tornar veículo de projeção dessa dimensão obscura.

Temos uma secreta intuição de não estarmos totalmente isentos desse lado negativo e de que, pelo fato de termos um corpo, este projeta sua sombra – como todo corpo, aliás. Ela nos diz ainda que, se renegarmos nosso corpo, não somos tridimensionais, mas sim planos, ilusórios. Mas este corpo é um animal com alma animal, isto é, um sistema vivo, que *obedece necessariamente ao instinto* (Jung, 2019b, v. 7/1, p. 41-42, § 35)

A título de esclarecimento, para Jung, o instinto no indivíduo tem natureza de coação, pois não é controlado diretamente pela vontade consciente, podendo ser ativado tanto por estímulos internos quanto externos, ou até mesmo por fatores orgânicos, o que demonstra sua imbricação com a corporeidade. Em outras palavras, ele considera como instinto todos os processos psíquicos que ocorrem sem a participação intencional da vontade, ou seja, por ações automáticas que são impulsionadas por forças dinâmicas da psique e, portanto, inconscientes (Jung, 2019b, v. 7/1, §859).

Marie Louise von Franz (2020), por sua vez, ao esclarecer conceitos da Psicologia Complexa, salienta que, num primeiro momento, podemos considerar a sombra como tudo aquilo que faz parte da pessoa, mas que é desconhecido por ela, ou seja, inconsciente em sentido amplo (*lato sensu*). Isso significa que a sombra não se restringe a alguma camada específica do inconsciente, mas está entrelaçada com complexos de tonalidade afetiva e vinculada aos arquétipos, conceitos que serão abordados a seguir.

No início de sua carreira, por volta de 1902, enquanto atuava como assistente-chefe em Burghölzli, a clínica psiquiátrica da Universidade de Zurique dirigida por Eugen Bleuler, Jung e outros pesquisadores desenvolveram diversos experimentos de associação de palavras, o que culminou na formulação da teoria dos complexos. O experimento consistia, basicamente, em

oferecer uma palavra-estímulo ao sujeito, que deveria responder rapidamente com a primeira associação de vocábulo que viesse a sua mente. Suas reações, tais como velocidade ou ausência de resposta, alterações fisiológicas e natureza da palavra-resposta eram então medidas e analisadas.

A partir dos resultados, Jung percebeu que se um complexo com intensa carga emocional dominasse a consciência do sujeito durante o experimento, a maneira como este respondia, ou seja, sua reação consciente, estava condicionada pela palavra-estímulo e pela constelação do complexo (Jung, 2012a, v. 2, § 103). Em outros termos, sua resposta consciente (dada pelo ego), ou seja, a forma como interpretava a palavra-estímulo não era em sentido neutro ou comum, mas sim distorcida ou ajustada com base nas emoções e memórias ligadas ao complexo inconsciente. Jung constatou que no curso da vida do indivíduo, certas experiências desencadeiam processos psíquicos que reúnem e atualizam determinados conteúdos, adotando a expressão “constelação” para indicar a atitude preparatória e de expectativa, com a qual o indivíduo irá reagir a partir do complexo, isto é, de forma inconsciente, sem a concordância do ego (Jung, 2022a, v. 8/2, § 198). Nesse sentido, Jung (2022a, v. 8/2, p. 51, § 216) afirma que “a liberdade do eu cessa onde começa a esfera dos complexos, pois estes são potências psíquicas cuja natureza mais profunda ainda não foi alcançada”.

Assim, no âmbito do inconsciente, uma de suas camadas, o inconsciente pessoal, se manifesta como uma dimensão subjetiva da psique, composto por complexos de tonalidade afetiva, formados a partir de conteúdos imagéticos vinculados a experiências emocionalmente impactantes para o indivíduo e que são incompatíveis com sua maneira habitual de pensar e agir, mas que a influenciam em menor ou maior grau, muitas vezes agindo inclusive, de forma autônoma, sem a concordância do eu consciente, o ego.

O que é, portanto, cientificamente falando, um “complexo afetivo”? É a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência. Esta imagem é dotada de poderosa coerência interior e tem sua totalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de autonomia, vale dizer: está sujeita ao controle das disposições da consciência até um certo limite e, por isto, comporta-se, na esfera do consciente, como um *corpus alienum* (corpo estranho), animado de vida própria. Com algum esforço de vontade, pode-se, em geral, reprimir o complexo, mas é impossível negar sua existência, e na primeira ocasião favorável ele volta à tona com toda a sua força original (Jung, 2022a, v. 8/2, p. 43, § 201).

Ao observar a dinâmica de reintegração dos complexos inconscientes à consciência, Jung percebeu que estes se resolviam apenas em parte, promovendo efeitos de alívio e cura, em

relação aos conteúdos constelados que se originavam em experiências pessoais com forte impacto emocional. De outra parte, certos elementos irracionais, consistentes em impressões e percepções perturbadoras e que nunca fizeram parte da experiência pessoal do indivíduo, continuavam existindo como um núcleo original, sentidos como estranhos e como se surgissem de fora da psique (Jung, 2022a, v. 8/2, § 591). Foi a partir desta observação que Jung notou que os complexos do inconsciente pessoal estão ligados aos arquétipos presente no inconsciente coletivo. Jolande Jacobi⁶ (2023) comenta que

Quando o complexo “se despe” de conteúdos da biografia pessoal do indivíduo que lhe foram sobrepostos, o que ocorre, por exemplo, no curso do trabalho analítico mediante conscientização deste material conflituoso reprimido, então o verdadeiro núcleo do complexo, o “ponto nodal” advindo do inconsciente coletivo e que estava envolto por esses conteúdos, é exposto. Mas, com isso, o indivíduo até então capturado em seus enredamentos pessoais passa a enfrentar um problema que não representa apenas seu conflito pessoal, mas é expressão de um conflito em que o ser humano está destinado a sofrer e a resolver desde tempos imemoriais (Jacobi, 2023, p. 37-38)

Em vista disso, na camada mais profunda da psique, encontra-se o inconsciente coletivo, que constitui sua parte objetiva. Ele não se origina das experiências pessoais do indivíduo, mas é compartilhado e comum a toda a humanidade; seus conteúdos, os arquétipos, são transmitidos hereditariamente. Jung enfatiza que “o que é herdado não são as ideias, mas as formas, as quais sob esse aspecto particular correspondem aos instintos igualmente determinados por suas formas” (Jung, 2018, v. 9/1, p. 87, § 155).

Nesse contexto, os arquétipos são padrões universais que existem na psique humana antes de qualquer experiência específica. Bastante influenciado pelas categorias *a priori* de Immanuel Kant, Jung, para demonstrar que a ideia de arquétipo como uma forma preexistente não é exclusiva de sua teoria, compara-o com conceitos similares de outras áreas do saber como os motivos ou temas da pesquisa mitológica, as representações coletivas de Levy Brühl⁷

⁶ Jung faz referência em sua obra especificamente ao esclarecimento sobre a vinculação do complexo ao arquétipo desenvolvido por Jolande Jacobi no seguinte trecho: “Escolhi, por razões que não posso declinar aqui, o termo *arquétipo* para o aspecto formal do instinto. A Dra. Jacobi assumiu a tarefa de expor a importante conexão entre o complexo individual e o arquétipo-instinto universal, por um lado, e, por outro, entre este e o *símbolo*. Seu trabalho devia fazer parte de meu livro *As Raízes da consciência*, mas não pôde ser incluído porque o volume ultrapassaria o tamanho desejado. Lamento aquela decisão, pois este trabalho da benemérita autora me parece de extraordinária importância uma vez que o conceito “arquétipo” dá ensejo a muitos mal-entendidos e, por isso, presume-se ser de difícil compreensão se dermos ouvidos à crítica negativa. Quem, portanto, tiver dúvidas quanto a este conceito pode procurar informação nesta obra que leva em consideração também a literatura existente sobre o assunto (Jung, 2021b, p. 115, § 1258).

⁷ LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. 9. ed. Paris: Les Presses universitaires de France, 1951 [1910].

, os pensamentos elementares ou primordiais de Adolf Bastian⁸, e as definições de categorias da imaginação no campo das religiões comparadas, desenvolvidos por Hubert e Mauss⁹ (Jung, 2018, v. 9/1, §89). Jung reforça que “quer o homem compreenda ou não o mundo dos arquétipos, deverá permanecer consciente do mesmo, pois nele o homem ainda é natureza e está conectado com suas raízes” (Jung, 2018, v. 9/1, p. 99, § 177).

Assim como não é possível apresentar uma definição exata de arquétipo, também não é factível até o momento obter comprovações científicas sobre sua origem, dado que sua natureza supera nossa capacidade de apreensão racional, repousando no âmbito, chamado por Jung, de psicóide¹⁰, ou seja, transcendendo a nossa consciência. Por essa razão, Jung refere que o conteúdo do arquétipo costuma se manifestar por meio de uma metáfora, mantendo algo incognoscível (Jung, 2018, v. 9/1, § 267). Além disso, afasta, sem negar, as especulações de ordem metafísica, mantendo a discussão no campo da observação empírica e do pragmatismo, como se pode inferir destas passagens:

A psique pertence ao segredo da vida mais íntima e, tal como tudo o que vive organicamente, tem uma estrutura e forma peculiares. Saber se a estrutura anímica e seus elementos, isto é, os arquétipos, tiveram uma origem de algum modo, é uma questão metafísica e não comporta por isso uma resposta. A estrutura é aquilo que sempre é dado, isto é, o que sempre preexistiu, isto é, a condição prévia (Jung, 2018, v. 9/1, p. 106, § 187).

A verdade psicológica não exclui uma verdade metafísica. Mas a psicologia como ciência deve abster-se de quaisquer afirmações metafísicas. Seu objeto são a psique e seus conteúdos. Ambos são realidades efetivas, pois são eficazes. Apesar de termos uma física da alma, não podemos observá-la e julgá-la a partir de um ponto arquimédico externo e, portanto, nada de objetivo sabemos a seu respeito, pois tudo o que dela sabemos é ela própria, a alma é a experiência direta e a “conditio sine que non” da realidade subjetiva do mundo em geral. Ela cria símbolos cuja base é o arquétipo inconsciente e cuja imagem aparente provém de ideias que o consciente adquiriu. Os arquétipos são elementos estruturais numinosos da psique e possuem certa autonomia e energia específica, graças à qual podem atrair conteúdos do consciente a eles adequados (Jung, 2022b, v. 5, p. 276-277, § 344).

Os arquétipos, considerando que são formas abstratas e ordenadoras, só se tornam

⁸ Bastian, Adolf. *Der Mensch in der Geschichte: zur begründung einer psychologischen weltanschauung*. Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1860.

⁹ HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *L'Année sociologique*, Paris, tome II, p. 29-138, 1899.

¹⁰ O termo “psicóide” foi cunhado pelo biólogo vitalista Hans Driesch. Eugen Bleuler utilizava o termo com conotação diferente de Driesch. Jung esclarece que reinterpretou o termo a partir do momento que o incorporou ao arcabouço teórico da Psicologia Complexa: “(...) Se uso o termo ‘psicóide’, faço-o com três ressalvas: a primeira é que emprego esta palavra como adjetivo e não como substantivo; a segunda é que ela não denota uma qualidade anímica ou psíquica em sentido próprio, mas uma qualidade quase psíquica, como a dos processos reflexos; e a terceira é que esse termo tem por função distinguir uma determinada categoria de fatos dos meros fenômenos vitais, por uma parte, e dos processos psíquicos em sentido próprio, por outra (...)” (Jung, 2022a, p. 124, §368).

conhecidos por via indireta, através de imagens arquetípicas, que são representações visuais ou simbólicas de seu conteúdo, que tem natureza variável. Essas imagens traduzem os arquétipos em algo que podemos compreender e revelam o seu conteúdo dinâmico, que reflete o contexto histórico e ambiental da humanidade, em constante evolução. As imagens arquetípicas têm efeito numinoso na psique, ou seja, não são meras imagens, estão carregadas de emoções, produzindo consequências na vida do indivíduo. O arquétipo é algo vivo, não é um mero conceito. Suas manifestações são ao mesmo tempo imagens e emoções. “É um pedaço de vida, enquanto é uma imagem que está ligada a um indivíduo vivo por meio da ponte do sentimento” (Jung, 2021a, v, 18/1, p. 276, §589).

Neste sentido, as imagens arquetípicas têm uma conexão profunda com o corpo, que atua como o meio pelo qual essas imagens emergem e exercem influência. A dinâmica entre corpo e psique demonstra que a imagem arquetípica, enquanto manifestação do arquétipo e o corpo, como seu material de base, são aspectos de uma única realidade. Há uma influência mútua, portanto: o corpo dá forma e expressão às imagens, enquanto essas imagens moldam as experiências vividas do corpo, conforme esclarece Jung:

[...] a psique é constituída *essencialmente* de imagens. A psique é feita de uma série de imagens, no sentido mais amplo do termo; não é, porém, uma justaposição ou uma sucessão, mas uma estrutura riquíssima de sentido e uma objetivação das atividades vitais, expressa através de imagens. E da mesma forma que a matéria corporal, que está pronta para a vida, precisa da psique para se tornar capaz de viver, assim também a psique pressupõe o corpo para que suas imagens possam viver. A alma e o corpo são presumivelmente um par de opostos e, como tais, são a expressão de *uma* só entidade cuja natureza não se pode conhecer nem a partir das manifestações materiais exteriores nem através das percepções interiores e diretas (Jung, 2022a, v. 8/2, p. 281, § 618-619).

Embora possamos conceber a existência de uma infinidade de arquétipos no inconsciente coletivo, considerando a sofisticação da psique humana, há um arquétipo em especial que desempenha um papel central: o Si-mesmo. Ele não só orchestra o processo de busca pela totalidade psíquica, conhecido como processo de individuação, como também atua como o centro desta. Para Jung, a manifestação arquetípica do Si-mesmo, ou seja, a forma como ele pode ser reconhecido pela parte consciente da psique, se dá por meio de imagens que representam a *Imago Dei*, ou seja, a imagem de Deus ou mesmo “o Deus em nós” (Jung, 2020b, v. 7/2, p. 129, §399). Dada a natureza numinosa destas imagens, ou seja, aos sentimentos de fascinação e temor que provocam em termos psicológicos, são categorizadas, por Jung, como experiências religiosas (Jung, 2023b, v. 11/1, §102), ainda que suas expressões tenham ocorrido fora deste contexto. Devido às críticas sobre as transposições e

reinterpretações de conceitos do campo da teologia para a psicologia, Jung rebate dizendo que “essas coisas, a gente as diz bem claramente. Prefiro dar às coisas os nomes que sempre tiveram” (Jung, 2023a, v.4, p. 334, § 781).

Jung apresenta explicações sobre o Si-mesmo ao longo de sua extensa obra, mas neste trecho, especificamente, se preocupa em esclarecer, na medida do possível, os múltiplos aspectos deste arquétipo:

O si-mesmo, como conceito empírico, designa o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos no homem. Expressa a unidade e totalidade da personalidade global. Mas na medida em que esta, devido à sua participação inconsciente, só pode ser consciente em parte, o conceito de si-mesmo é, na verdade, potencialmente empírico em parte e, por isso, um postulado, na mesma proporção. Em outras palavras, engloba o experimentável e o não experimentável, respectivamente o ainda não experimentado. [...] Na medida em que a totalidade que se compõe tanto de conteúdos conscientes quanto de inconscientes for um postulado, seu conceito é transcendente, porque pressupõe, com base na experiência, a existência de fatores inconscientes e caracteriza, assim, uma entidade que só pode ser descrita em parte e que, de outra parte, continua irreconhecível e indimensionável. [...] O si-mesmo aparece empiricamente em sonhos, mitos e contos de fadas, na figura de “personalidades superiores” como reis, heróis, profetas, salvadores etc., ou na figura de símbolos de totalidade como o círculo, o quadrilátero, a quadratura circuli (quadratura do círculo), a cruz etc. [...] Empiricamente, pois, o si-mesmo aparece como um jogo de luz e sombra, ainda que seja entendido como totalidade e, por isso, como unidade em que se unem os opostos (Jung, 2019d, v. 6, p. 485-486, §902).

Assim sendo, o arquétipo do Si-mesmo, como elemento central da psique e representando sua totalidade, engloba todos os seus aspectos e camadas, incluindo as dimensões do ego, da sombra e de todos os complexos e arquétipos, ou seja, as dimensões conscientes e inconscientes. Representa o início, o meio e o fim na busca pela totalidade psíquica. Portanto, para que se forme uma unidade coesa e individuada, é essencial que haja uma síntese harmônica entre conteúdos conscientes e inconscientes, o que é promovido pela função transcendente da psique.

A capacidade da psique de formar símbolos a partir dessas imagens é chamada de função transcendente, que é uma via de mediação psíquica que promove a integração de conteúdos opostos, tanto conscientes quanto inconscientes, gerando uma nova atitude, que transforma a personalidade do indivíduo. É uma função complexa e sua transcendência não está relacionada à metafísica, mas sim ao fato de criar uma transição de uma atitude psíquica para outra. Ao sustentar duas proposições em oposição, o que surge é o símbolo vivo, como matéria-prima elaborada a partir da tese e da antítese, unindo os opostos em um processo de assimilação e integração (Jung, 2019d, v. 6, §917).

Considerando que o conceito de símbolo tem diferentes conotações, Jung descarta as concepções de sinal e alegoria, já que aquele carrega “a imagem de um conteúdo em sua maior parte transcendental ao consciente” (Jung, 2022b, v. 5, p. 100, § 114), afirmando que “o sentido do símbolo não é o de um sinal que oculta algo de geralmente conhecido, mas é a tentativa de elucidar mediante a analogia alguma coisa ainda totalmente desconhecida e em processo” (Jung, 2020b, v. 7/2, p. 164).

Para Jung, o símbolo é visto como uma manifestação natural do inconsciente: “assim como uma planta produz flores, a psique cria os seus símbolos” (Jung, 2008, p. 78). O símbolo é vivo quando representa a “melhor expressão possível de alguma coisa” (Jung, 2019d, v. 6, p. 487, §905), insuperável em seu significado, pois contém a combinação de aspectos racionais e irracionais, conhecidos e pressentidos, conscientes e inconscientes, gerando uma reação global no indivíduo, da qual todas as funções psíquicas da consciência participam ao mesmo tempo.

O símbolo é sempre um produto de natureza altamente complexa, pois se compõe de dados de todas as funções psíquicas. Portanto, não é de natureza racional e nem irracional. Possui um lado que fala à razão e outro inacessível à razão, pois não se constitui apenas de dados racionais, mas também de dados irracionais fornecidos pela simples percepção interna e externa. A carga de pressentimento e de significado contida no símbolo afeta tanto o pensamento quanto o sentimento, e a plasticidade que lhe é peculiar, quando apresentada de modo perceptível aos sentidos, mexe com a sensação e a intuição (Jung, 2019d, v. 6, p. 491, § 912)

A percepção de algo como um símbolo vivo, depende da atitude da consciência que observa, ou seja, o mesmo fato pode ser considerado simbólico por uma pessoa, mas não para outra. Em outras palavras, os símbolos não são universais ou fixos, mas dependem da capacidade do indivíduo, de sua atitude simbólica em compreender além da aparência imediata dos fenômenos. Além disso, Jung refere que há certas situações em que, independentemente da atitude da consciência, o significado simbólico é tão forte, que impõe seu sentido ao observador (Jung, 2019d, v. 6, § 907).

Assim sendo, quando o indivíduo enfrenta uma experiência que constela determinada situação psíquica, conteúdos reprimidos ou negados, que compõe o complexo de tonalidade afetiva, podem emergir da sombra, gerando um conflito de opostos na consciência. Da mesma maneira, quando surge uma imagem arquetípica no campo da consciência, representando uma questão humana universal ainda não vivenciada pessoalmente, ela também se revela como um conteúdo da sombra, pois é algo desconhecido e instaura um confronto de contrários. Essa situação psíquica constelada, que favorece esse confronto, é um movimento natural da psique,

que busca o equilíbrio quando a atitude ou impulso psíquico do indivíduo atinge um extremo, numa direção de compreensão unilateral da consciência. Para equilibrar as polaridades, a psique realiza um movimento compensatório, trazendo do inconsciente o conteúdo contrário. A essa função reguladora que busca o equilíbrio, Jung atribui o termo *enantiodromia* (correr em sentido contrário), emprestado do filósofo pré-socrático Heráclito (Jung, 2019b, v. 7/1, §111).

Quando a consciência se comporta de forma unilateral, mantendo uma visão ou comportamento extremo, o inconsciente compensa essa unilateralidade por meio da *enantiodromia*, revertendo o comportamento no seu oposto. Caso a atitude psíquica do indivíduo o leve a se concentrar em um único ponto e ignorar a oposição, surge uma crise. Esse momento crítico pode se manifestar como sintomas ou doenças relacionadas ao corpo, ou, no campo da saúde mental, levar ao desenvolvimento de neuroses e psicoses como Jung esclarece no trecho a seguir:

Um funcionamento inadequado da psique pode causar tremendos prejuízos ao corpo, da mesma forma que, inversamente, um sofrimento corporal consegue afetar a alma, pois alma e corpo não são separados, mas animados por uma mesma vida. Assim sendo, é rara a doença do corpo, ainda que não seja de origem psíquica, que não tenha implicações na alma (Jung, 2019b, v. 7/1, p. 127, §194).

Entretanto, caso o indivíduo consiga sustentar o conflito de contrários, mantendo-os na consciência e reconhecendo a relatividade de todas as opiniões humanas, o oposto deixa de ser incompatível, para se tornar complementar. Jung (2019b, v. 7/1, p.88, § 116) reforça que “não se trata de uma conversão no seu contrário, *mas de uma conservação dos antigos valores, acrescidos de um reconhecimento do seu contrário*. Isso significa conflito e ruptura consigo mesmo”. Portanto, quando a tensão entre forças opostas se torna insustentável e não é mais possível um efeito compensatório, pois para a psique ambas as verdades possuem igual peso e valor, por meio da função transcendente, surge um símbolo na consciência que, atuando como uma ponte entre as polaridades, integra os aspectos inconscientes da sombra, promovendo uma mudança de atitude consciente no indivíduo.

Esse processo é vivido, em termos psicológicos, como uma experiência numinosa, ou seja, acompanhado por sentimentos de fascinação e temor diante das imagens que emergem. Por meio da função religiosa da psique, o indivíduo sente-se conectado ao mistério e sentido maior da existência, o que confere um caráter sagrado à vivência.

Em vista disso, embora esse processo aconteça naturalmente ao longo da vida independentemente do contexto em que ocorrem as vivências, as práticas religiosas oferecem

um ambiente especialmente estimulante para que as imagens numinosas emergjam. O ambiente religioso não apenas facilita o surgimento das imagens, mas também favorece a formação dos símbolos, constelando uma situação psíquica oportuna, ao promover um espaço seguro, onde o indivíduo possa integrar e assimilar os conteúdos inconscientes.

2.3. Autonomia dos complexos, fenômenos de incorporação e religiosidade

Em vista da religiosidade de Umbanda ser permeada por fenômenos de incorporação espiritual é importante destacar a perspectiva da Psicologia Complexa sobre essas manifestações e sua relação com os complexos e arquétipos.

No sentido de melhor esclarecer o caráter autônomo dos conteúdos inconscientes e de diferenciá-los em termos de camadas da psique, Jung comenta que “a crença nos espíritos, difundida universalmente, é expressão direta da estrutura do inconsciente, determinada pelos complexos” (Jung, 2022a, v. 8/2, p. 49, § 210). Inclusive, compara seus efeitos psíquicos àqueles descritos, no campo da religiosidade, pelos povos primevos como perda de alma e possessão espiritual (Jung, 2022a, v. 8/2, § 204).

A pluralidade das almas implica também uma pluralidade de complexos relativamente autônomos, que podem se comportar como espíritos. Mas o eu vê os complexos das almas como formando parte de si próprio, e a perda da alma como patológica, ao contrário dos complexos dos espíritos, cuja ligação com o eu provoca a doença, e sua dissociação o restabelecimento. Por isto é que a patologia primitiva reconhece como fontes das doenças tanto a perda da alma como a possessão por espírito. As duas teorias se equivalem mais ou menos. Deveríamos, por conseguinte, postular a existência de complexos inconscientes que normalmente pertencem ao eu e de complexos que normalmente não deveriam estar ligados ao eu. Os primeiros são os complexos das almas, e os segundos os complexos dos espíritos (Jung, 2022a, v. 8/2, p. 263, § 587).

Jung, neste trecho, chama de “complexos das almas” os conteúdos dos complexos de tonalidade afetiva que foram reprimidos ou negados pelo eu consciente, ou seja, a parte sombria da experiência pessoal do indivíduo. Comenta que os povos primevos acreditavam que as doenças graves e as enfermidades físicas eram causadas por uma perda de parte da alma, após uma experiência traumática, portanto promoviam rituais religiosos com o objetivo de resgatar esse pedaço da alma que havia sido perdido, causando a enfermidade. Por outro lado, diferencia os “complexos dos espíritos”, criando uma comparação com o conteúdo constelado de um arquétipo, que é sentido como não conhecido, não pertencendo ao eu consciente. Assim, nesse ambiente cultural, os locais frequentados por espíritos deveriam ser evitados, pois são sentidos

como perigosos, e o contato com essas entidades só poderia ser realizado com temor e por motivos religiosos ou mágicos, o que demonstra a autonomia do inconsciente em forma projetiva e a percepção numinosa da experiência (Jung, 2022a, v.8/2, § 585-586).

No início de sua carreira, Jung (2011, v. 1) demonstrou grande interesse pelos fenômenos mediúnicos relacionados ao espiritismo, principalmente a partir de sua leitura dos estudos, no campo da psicologia, sobre a médium Hélène Smith, publicados por Flournoy, em 1899¹¹, o que o inspirou a desenvolver sua própria tese, intitulada *Sobre a psicologia e patologia dos fenômenos chamados ocultos*¹², na forma de uma análise de suas sessões com a médium Hélène Preiswerk. Nesse estudo, Jung (2011, v. 1, § 150) conclui que, independentemente da validade metafísica das experiências espirituais, estas proporcionavam descobertas importantes sobre o funcionamento da consciência subliminar, conceito que evoluiu posteriormente para o de inconsciente (Shamdasani, 2017). Em estudos realizados muitos anos depois, já com seu arcabouço teórico estruturado, Jung comenta que as manifestações espirituais podem ser entendidas, do ponto de vista psicológico, como manifestações do inconsciente e, por isso, seu conteúdo deve ser tratado com a devida importância.

Até mesmo os espíritos parecem fenômenos psíquicos que têm sua origem no inconsciente. [...] são personificações vagas de conteúdos inconscientes, condizendo com a regra de que partes ativadas do inconsciente assumem o caráter de personalidades quando são percebidas pela consciência (Jung, 2021a, v. 18/1, p. 331, §746).

Ainda em relação à psicologia dos povos primevos, Jung estabelece uma relação interessante entre a crença dos *batak*¹³ e as incorporações espíritas. Segundo ele, os *batak* acreditam que, após a morte, os espíritos dos homens que foram bons em vida tornam-se malévolos e capazes de interferir no mundo dos vivos, o que se assemelha a diversos fenômenos observados no espiritismo. Jung atribui, em ambos os casos, essas especificidades à possível exteriorização de complexos inconscientes por meio do mecanismo de projeção. Ele conclui que “é possível perceber, nas comunicações dos ‘espíritos’ que comparecem nas seções espíritas, a atividade de fragmentos psíquicos”, o que podemos interpretar como “manifestações de complexos inconscientes” (Jung, 2020b, v. 7/2, p. 76, §293).

¹¹ FLOURNOY, Theodore. From India to the planet mars: a study of a case of somnambulism. New York and London: Harper & Brothers Publishers. 1900.

¹² Essa tese faz parte da Obra Completa de Jung e compõe o volume 1: JUNG, Carl Gustav. Estudos psiquiátricos. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

¹³ Grupo étnico indígena que habita a região montanhosa ao redor do lago Toba, na ilha de Sumatra, Indonésia. Jung faz referência, em nota de rodapé, a seguinte obra: WARNECK, J. Die Religion der Batak. In: BÖHMER, J. (org.). Religionsurkunden der Völker, vol. 1. Leipzig: [s.e.], 1909.

Em relação aos complexos parentais, Jung complementa dizendo que o indivíduo tem dificuldade em distinguir a influência direta dos pais da imagem psíquica internalizada. Parte desta imagem “é constituída de um material que procede do próprio sujeito” e, portanto, “é projetada inconscientemente e, quando os pais morrem, continua a atuar como se fosse um espírito autônomo” (Jung, 2020b, v. 7/2, p. 76, §294). À medida que o indivíduo atinge um estágio de desenvolvimento superior, nem todas as imagens são projetadas, fazendo com que sinta o conteúdo do complexo não mais como algo estranho e externo, mas sim como algo próprio. “Psicologicamente, tal conteúdo poderá ser explicado como sendo parcialmente autônomo e não totalmente integrado ao complexo da consciência” (Jung, 2020b, v. 7/2, p. 76, §295).

O interesse de Jung pelos aspectos psicológicos das experiências religiosas ligadas à diversas religiões e culturas, especialmente aquelas consideradas em seu tempo como primitivas, levou-o a realizar diversas viagens exploratórias, incluindo visitas aos árabes no deserto do Saara, no Norte da África; aos nativos do monte Elgon, na África Ocidental; aos índios *pueblos*, no Novo México; além de incursões no Quênia e Uganda, passando também pela Índia (Jung, 2016). Apesar das críticas à perspectiva junguiana sobre a cultura, Jung buscou uma compreensão mais profunda e menos eurocêntrica da psicologia, demonstrando, por meio de pesquisa teórica e empírica, uma tentativa de superar limitações culturais e objetivas, inclusive reconhecendo que a subjetividade do pesquisador naturalmente afeta a sua compreensão do fenômeno (Shamdasani, 2021).

2.4 Consciência Coletiva e Complexos

Ao mesmo tempo, é importante destacar que todo esse processo de confronto entre atitudes conscientes e inconscientes opostas, embora ocorra fundamentalmente na psique do indivíduo, está interrelacionado com a consciência coletiva, o conjunto de crenças, normas, valores e atitudes comuns a um grupo social (Durkheim, 1999).

No pensamento de Jung (2022a), o conceito de consciência coletiva está relacionado ao inconsciente coletivo, possuindo caráter impessoal. Jung (2022a, v. 8/2, § 423-424) entende que a consciência coletiva geralmente contém elementos inconscientes que podem influenciar as atitudes dos indivíduos, alienando-os de suas consciências individuais. Enquanto a consciência individual é construída pelas experiências pessoais e subjetivas, a consciência coletiva atua de forma inconsciente, impondo expectativas sociais e influenciando o

comportamento de forma automática e não refletida.

Quanto maior for a influência das ideias coletivas sobre o eu consciente, mais ele se aliena e é absorvido pelas opiniões e tendências do grupo no qual está inserido. Só é possível manter a independência, se o eu não se identificar totalmente com um dos opostos, mantendo-se consciente dos dois ao mesmo tempo (Jung, 2022a, v. 8/2, §425).

Jolande Jacobi (2023) comenta que o que compõe a consciência coletiva, em termos psicológicos, é apenas a superfície de um símbolo, sua casca:

Os conteúdos da consciência coletiva são, por assim dizer, conchas vazias de arquétipos, simulacros dos conteúdos do inconsciente coletivo, seu reflexo formal. [...] Ao contrário do símbolo autêntico, que toma e toca todo o nosso ser, o sistema, a teoria, a doutrina, o programa, etc. apenas confundem e enganam nosso entendimento, sem “iluminá-lo”. [...] Muitas vezes agimos e pensamos – quase automaticamente, instintivamente – com base em conceitos que adotamos do passado ou do nosso entorno, de acordo com modelos e padrões típicos. Falamos de acordo com o que sobreveio a nós, o que nos ensinaram e nos marcaram, com o que ouvimos e lemos, e achamos, pelo fato de tudo ter acontecido tão irrefletidamente, que tudo veio de nós mesmos, foi inventado, encontrado, pensado por nós, que se tornou nossa propriedade – porque podemos facilmente lidar com isso e manipulá-lo (Jacobi, 2023, p. 108).

Marie Louise von Franz (2021) acrescenta que

A pessoa comum está ainda possuída pela consciência coletiva e, sob sua influência, fala como se soubesse todas as respostas. Por exemplo, as pessoas tendem a olhar o comportamento dos seres humanos como sendo próprio delas mesmas, esquecendo que ele deriva da cosmovisão que não mais aceitam, falhando, portanto, em compreender que se trata de algo coletivo e não de uma escolha pessoal (Franz, 2021, p. 253).

Neste sentido, quando voltamos nossa atenção para a consciência coletiva, podemos perceber que esse aspecto da vida em sociedade está entrelaçado com o conceito junguiano de sombra, que atua não somente de forma pessoal, mas também de maneira comunitária, refletindo a sombra do grupo ao qual o indivíduo pertence. Marie Louise von Franz (2020, p.18) refere que a sombra do grupo é a “soma de todas as sombras individuais e seria algo que não perturba o grupo, sendo visível somente a grupos externos”. Isso acontece porque o sistema cultural do grupo acaba por definir quais elementos serão aceitos ou rejeitados, formando a sombra coletiva. Em outras palavras, vários indivíduos que pertençam a um mesmo grupo podem reprimir ou negar certos aspectos da sua psique, relegando-os ao inconsciente e formando complexos afetivos semelhantes, alimentados pelo mesmo conteúdo cultural, que é compartilhado. O indivíduo não está isolado, mas participa de uma sociedade

que possui um sistema cultural que influencia e determina o que fará parte da consciência coletiva.

Assim sendo, Jung, na preleção nº 16 de seus *Seminários sobre Psicologia Analítica*, ministrados em Zurique no ano de 1925, utilizou a metáfora dos estratos geológicos para ilustrar como as diferentes camadas da psique, influenciadas por elementos culturais e históricos, afetam a estruturação dos complexos e a personalidade do indivíduo. Na figura 1, logo abaixo, a sua “geologia” descreve que no topo, irrompendo na consciência e acessando a superfície, estariam os indivíduos. O primeiro grupo ao qual um indivíduo pertence é a família, que segue logo abaixo. Um pouco mais submersos, próximos à consciência, mas ainda no inconsciente, estariam os clãs, que representam a união de várias famílias. À medida que se desce mais fundo no inconsciente, encontram-se as nações, os grandes grupos (homem europeu, por exemplo), os ancestrais primatas, os ancestrais animais em geral e, por fim, o fogo central, camada mais profunda do inconsciente, em movimentação dinâmica rumo à superfície, conectando toda a humanidade (Jung, 2019c).

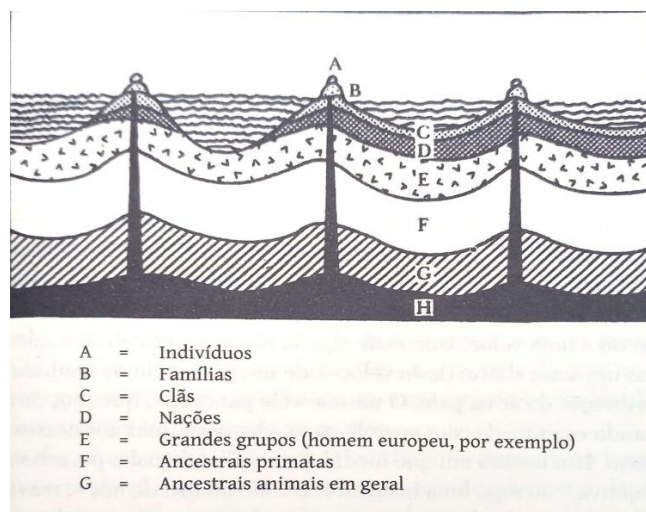


Figura 1 – Geologia da personalidade (fonte: Jung, 2019c, p. 171)

A partir da perspectiva de Jung sobre as influências da cultura na constituição dos complexos, Henderson desenvolveu diversos trabalhos no sentido de investigar os conteúdos arquetípicos da cultura, buscando compreender as relações existentes entre identidade individual e cultural à luz da Psicologia Complexa. Estes estudos o levaram a formulação da hipótese do inconsciente cultural, conceito que amplia as ideias de Jung sobre o tema. Segundo Henderson (1990), o inconsciente cultural

é uma área de memória histórica que fica entre o inconsciente coletivo e o padrão manifesto da cultura. Pode incluir ambas as modalidades, consciente e inconsciente, mas tem algum tipo de identidade decorrente dos arquétipos do inconsciente coletivo, que auxilia na formação do mito e do ritual, promovendo o processo de desenvolvimento individual (Henderson, 1990, p. 103, tradução nossa¹⁴).

Contudo, a proposta teórica de Henderson não explora o mecanismo de funcionamento dos processos culturais, apenas localiza a dimensão cultural nas camadas da psique. A fim de ampliar os estudos sobre essa dinâmica cultural, Singer e Kimbles, a partir da teoria dos complexos de Jung, desenvolveram o conceito de “Complexo Cultural”¹⁵, no sentido de compreender os fenômenos grupais. Singer (2022) esclarece que

A teoria do Complexo Cultural é um espelho e uma extensão da teoria do complexo pessoal que Jung introduziu no início do século XX. Assim como os complexos pessoais formam o conteúdo do inconsciente pessoal, os complexos culturais formam o conteúdo do inconsciente cultural. E os arquétipos formam o conteúdo do inconsciente coletivo. (Singer, 2022, p. 110)

Os complexos culturais estruturam a experiência emocional e operam na psique individual e coletiva da mesma maneira que os complexos individuais, embora seu conteúdo possa ser bem diferente. Como os complexos pessoais, os complexos culturais tendem a ser repetitivos, autônomos, resistem à consciência e acumulam experiências que confirmam seu ponto de vista histórico. (Singer, 2022, p. 112-113)

Ainda que os estudos contemporâneos de Henderson, Singer e Kimbles tenham proposto um novo ângulo para análises culturais a partir da Psicologia Complexa, culminando com um elevado número de publicações, inclusive nacionais, a partir da criação dos novos conceitos de inconsciente cultural e complexo cultural, Silva e Serbena (2021) trazem uma importante reflexão sobre a necessidade de rigor científico no desenvolvimento de estudos acadêmicos que tratem desse assunto:

Algumas críticas à incursão dos junguianos no estudo cultural e de grupos (Graaff, 2018; Lu, 2013a, 2013b), são pontos válidos para se pensar em critérios para uma análise cultural junguiana, seja pelo perigo de se realizar apenas uma transposição e aplicação da noção clínica para o social, ou ainda, o risco de se realizar uma ‘psicanálise selvagem’. O intercâmbio de ideias com outras áreas exige rigor e pede avaliação do alcance e/ou limitações da sua utilização. (Silva e Serbena, 2021, p. 178)

Considerando que o objeto principal deste estudo, as experiências religiosas

¹⁴ No original: “The cultural unconscious, in the sense I used it, is an area of historical memory that lies between the collective unconscious and the manifest pattern of the culture. It may include both these modalities, conscious and unconscious, but it has some kind of identity arising from the archetypes of the collective unconscious, which assist in the formation of myth and ritual and also promotes the process of development in individuals.”

¹⁵ SINGER, Thomas; KIMBLES, Samuel. *The cultural complex: Contemporary Jungian perspectives on psyche and society*. New York: Routledge, 2004.

individuais dos praticantes da Umbanda, não pode ser analisado isoladamente, sem a integração de conhecimentos sobre seus aspectos socioculturais e que as limitações deste trabalho não permitem uma investigação conceitual mais profunda e rigorosa dessas teorias contemporâneas, optamos por fundamentar nossas análises nas teorias clássicas da Psicologia Complexa.

Ainda que Jung tenha buscado compreender diferentes sociedades e culturas, por meio de estudos comparados nos domínios da antropologia, história, mitologia e religião, direcionou suas análises desses aspectos coletivos para dar ênfase à sua psicologia. Shamdasani (2021, p. 330) comenta que “embora Jung tivesse tentado forjar um elo de ligação entre a psicologia individual e a psicologia coletiva, ele considerava que as soluções para os problemas coletivos seriam mais bem encontradas por meio da transformação psicológica dos indivíduos”.

2.5 A Psicologia Complexa em diálogo com a colonização do imaginário: símbolos culturais e a guerra de imagens

Jung reforça a ideia de que a psique possui uma função religiosa, enfatizando que os símbolos religiosos têm por finalidade dar sentido à vida humana (Jung, 2021a, v. 18/1, § 567). Esse enfoque o levou a uma diferenciação relevante entre símbolos naturais e símbolos culturais. Os símbolos naturais apresentam uma grande variedade de motivos individuais, ligados a imagens arquetípicas numinosas que emergem do inconsciente coletivo. Em uma perspectiva distinta, os símbolos culturais, por sua vez, são construídos ao longo do tempo pelas transformações da sociedade e da cultura, formando a raiz do imaginário cultural de um povo. Expressam os fundamentos espirituais ainda em uso nas religiões, tornando-se representações coletivas (*représentations collectives*), que influenciam os comportamentos sociais. Embora conservem em parte a numinosidade original, “funcionam como ‘preconceitos’ no sentido negativo e positivo” (Jung, 2021a, v. 18/1, p. 272, §578 e 579), vez que se referem a segmentos da consciência coletiva, que em parte, ainda são inconscientes.

De acordo com Durand (1993, p. 76-77), “as imagens, qualquer que seja o regime a que pertencem, em contacto com a duração pragmática e com os acontecimentos, organizam-se no tempo, ou melhor, organizam os instantes psíquicos numa ‘história’”. O dinamismo dessas imagens simbólicas e como elas influenciam as manifestações psicossociais ao longo da história, ocorre de maneira dialética, por meio da tensão e interação entre forças opostas, que participam das transformações culturais. Esse processo cria um padrão imaginário,

frequentemente atravessado por vários fatores de desequilíbrio tanto internos quanto externos, como epidemias, guerras e mudanças climáticas ou mesmo conflito entre gerações.

Nesse sentido, Jung refere que, em caso de repressão ou desprezo das coisas numinosas pelo racionalismo, sua energia específica retorna ao inconsciente, com consequências imprevisíveis, podendo ressurgir na consciência coletiva como uma sombra destrutiva da cultura (Jung, 2021a, v. 18/1, §580).

Por causa da mentalidade científica, nosso mundo se desumanizou. O homem está isolado do cosmos. Já não está envolvido na natureza e perdeu sua participação emocional nos acontecimentos naturais que até então tinham um sentido simbólico para ele. O trovão já não é a voz de Deus nem o raio o projétil vingador. Nenhum rio contém qualquer espírito, nenhuma árvore significa uma vida humana, nenhuma cobra incorpora a sabedoria e nenhuma montanha é ainda habitada por um grande demônio. Também as coisas já não falam conosco, nem nós com elas, como as pedras, fontes, plantas e animais. Já não temos uma alma da selva que nos identifica com algum animal selvagem. Nossa comunicação direta com a natureza desapareceu no inconsciente, junto com a fantástica energia emocional a ela ligada (Jung, 2021a, v. 18/1, p. 274, § 585).

O historiador francês Gruzinski (2014), por sua vez, afirma que há um processo de ocidentalização e globalização em curso, que moldou e continua a influenciar o mundo contemporâneo, desde a colonização das Américas pelos povos ibéricos a partir do século XV. A ocidentalização apresentou-se como “um empreendimento de dominação dos outros mundos, utilizando as vias da colonização, da aculturação e da mestiçagem”, enquanto a globalização refere-se aos meios de “instrumentação intelectual, aos códigos de comunicação e aos meios de expressão” (Gruzinski, 2014, p. 424).

É que a globalização e ocidentalização são o direito e o avesso da mundialização ibérica. A ocidentalização seria sua dimensão exógena: consistiria em reproduzir instituições e modos de vida de origem europeia, adaptando-se às realidades locais e transformando-as. A globalização, ao contrário, animaria um movimento endógeno: projetaria fora da Europa um espaço fechado, uma esfera hermética orientada em torno de um núcleo duro, que comporia a instrumentalização intelectual, a ortodoxia romana, os sistemas e os códigos de expressão. A globalização metamorfosearia o europeu em ocidental, cuidando para que nada de essencial fosse contaminado pelo exterior. Sua eficácia seria tanto mais forte quanto, não mirando nenhum adversário em particular, ela se alimentaria apenas de si mesma (Gruzinski, 2014, p. 425).

Gruzinski (2003), em seus estudos sobre a colonização espanhola no México, afirma que a ocidentalização não se limitou à imposição do cristianismo e à brutalidade do domínio colonial, gerando efeitos mais profundos na vida da população indígena, na medida em que afetou aspectos centrais das culturas originárias, como a visão de mundo, as crenças, o

conceito de tempo, a relação entre as pessoas e os modos de comunicação. Houve aquilo que o historiador definiu como “colonização do imaginário”.

Os índios aprendiam ao mesmo tempo que “adoravam deuses” e que esses “deuses eram falsos”. O que fora o sentido e a interpretação do mundo tornava-se um “rito” ou “cerimônia”, perseguido, marginalizado e desconsiderado, ou uma “crença” falsa, um “erro” a ser rejeitado e abjurado, um “pecado” a ser confessado diante de juízes eclesiásticos. O que antes correspondera a uma apreensão indiscutível e indiscutida do real, fizera parte de um consenso implícito e imemorial e dera conta de uma totalidade, agora tinha de enfrentar um sistema exótico, que obedecia a outros princípios, fundava-se em outros postulados, enlaçando totalmente outras e – não esqueçamos – recusava terminantemente qualquer compromisso (Gruzinski, 2003, p. 34-35)

A colonização do imaginário, portanto, está relacionada ao processo pelo qual uma cultura dominante impõe suas representações, símbolos e narrativas sobre uma cultura subjugada, afetando a percepção, os valores e as crenças desse grupo. Isso não é restrito à imposição física, mas se trata de uma transformação profunda das estruturas mentais e das tradições culturais, podendo levar à introjeção psíquica das visões de mundo da cultura colonizadora.

Gruzinski (2006) sustenta que isso se deu por meio de uma “guerra de imagens”, na qual os colonizadores europeus impuseram suas representações visuais religiosas e culturais aos povos originários, utilizando-as como armas de poder. Os símbolos culturais europeus foram reinterpretados pelos indígenas em suas próprias cosmologias, criando uma fusão complexa entre as culturas. “É como se, desde a origem, o processo cultural de mobilização e sincretismo ocorresse diretamente através da imagem e de suas manipulações, e não nos discursos e nas políticas” (Gruzinski, 2006, p. 183). A guerra de imagens constitui um embate entre sistemas de significados e representações culturais, no qual colonizadores e colonizados disputam a hegemonia simbólica, tensionando identidades e modos de ver o mundo. Mais do que um processo de destruição simbólica, esse confronto desencadeou uma fecundação imagética e uma mestiçagem de sentidos, em que símbolos foram hibridizados, ressignificados e incorporados a novas cosmologias.

Nessa direção, Xavier (2018) em sua pesquisa sobre a colonização da subjetividade pelo imaginário do consumismo revelada em sonhos, propõe que o fenômeno onírico pode expressar criticamente os modos como os sistemas simbólicos são absorvidos e substituídos por signos fabricados, já que o inconsciente coletivo é a dimensão objetiva da psique. O autor demonstra que o consumismo opera como uma forma de guerra de imagens, um conflito entre imaginários, no qual o simbólico é capturado por simulacros e narrativas totalizantes. Ele

menção que Jung (2013b, v. 10/3, §128), ao visitar os Elgonyi na década de 1920, na África, observou como o poder dos britânicos dependia da colonização não apenas de sua cultura e conhecimento, mas também de seu imaginário. A psique inconsciente desse povo restou colonizada, um processo que Jung já havia identificado e compreendido profundamente em seu tempo.

Embora Gruzinski (2014) tenha partido da análise detalhada da colonização espanhola no México, posteriormente ampliou seus estudos sobre a influência ibérica em diversas culturas ao redor do mundo, incluindo alguns aspectos relacionados ao Brasil. No contexto brasileiro, assim como no mexicano, houve a imposição do cristianismo, a violência contra as populações indígenas e, posteriormente, a escravização dos africanos, elementos centrais no processo de dominação cultural. Similar a outras colônias ibéricas, a cultura europeia se tornou hegemônica no Brasil, resultando no processo de ocidentalização descrito por Gruzinski (2014). Isso envolveu a sobreposição das representações culturais e simbólicas europeias sobre as tradições indígenas e africanas, caracterizando uma guerra de imagens e uma colonização profunda do imaginário. “A mundialização ibérica mestiça-se ocidentalizando-se, e ocidentaliza-se mestiçando-se” (Gruzinski, 2014, p. 349).

A abordagem do historiador é particularmente relevante ao dialogar com a Psicologia Complexa, porque oferece uma dimensão sócio-histórica que se fundamenta nas imagens e no imaginário, o que, para Jung, é justamente o conteúdo que compõe a psique humana (Jung, 2022a, v. 8/2, § 618). Embora sejam teóricos de campos diferentes do saber, ambos reconhecem que a dinâmica das imagens é essencial para a compreensão das relações entre o indivíduo e a coletividade. Além disso, é fundamental relativizar a leitura desses processos, lembrando que imagens não são apenas ferramentas de dominação: elas também representam resistência, práticas de cura e caminhos de reinvenção do mundo.

Ainda que a colonização do imaginário tenha, de fato, operado com violência epistêmica e simbólica, ela não se deu de maneira completamente passiva ou unidirecional. A cultura subjugada também criou formas ativas de resiliência e transformação, reconfigurando criativamente os símbolos impostos. Como aponta Kopenawa (2015), o povo Yanomami nunca deixou de sonhar com os *xapiri*, os espíritos da floresta, mesmo diante da imposição brutal do pensamento branco. Da mesma forma, o surgimento de expressões religiosas como o Candomblé e a Umbanda no Brasil não pode ser visto apenas como resultado de aculturação ou submissão simbólica, mas como formas de resistência imaginária e reinvenção coletiva, em que múltiplas matrizes culturais foram integradas de maneira criativa e viva. Essas tradições

espirituais afro-ameríndias não apenas resistem à lógica hegemônica eurocêntrica, como também propõem outros modos de existir e imaginar o mundo. Como diz Krenak

Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade (Krenak, 2019, p. 11).

A Umbanda, enquanto religião, não se limita a refletir a adaptação à realidade histórica do Brasil, ela também proporciona um espaço seguro, no qual elementos inconscientes, tanto da psique subjetiva do indivíduo, quanto da cultura contemporânea retornam à consciência grupal, por meio de práticas, rituais e símbolos para que possam ser integrados.

É nesse horizonte que a presente pesquisa se insere, tomando a Umbanda como espaço privilegiado para observar como experiências religiosas individuais participam do processo de individuação e reconfiguram a colonização do imaginário no contexto brasileiro.

3 RELIGIOSIDADE DE UMBANDA

Após o delineamento teórico inicial, este capítulo descreve a Umbanda em seus aspectos históricos e práticos. Apresentam-se o sincretismo que marcou seu surgimento, o mito fundacional e os processos de institucionalização, seguidos da cosmologia, das falanges, dos rituais e das ações comunitárias que estruturam a tradição praticada no terreiro pesquisado.

3.1 Sincretismo religioso e o surgimento da Umbanda

A mistura do imaginário e das crenças ameríndias, africanas e europeias deu vazão ao surgimento de uma diversidade considerável de formas de expressão religiosa, que atingiu o seu auge por volta do início do século XX. Simas (2021) comenta que, apesar da vasta gama de práticas religiosas, estas se fundamentavam em três aspectos básicos:

[...] a possibilidade de interação com ancestrais, encantados e espíritos através dos corpos preparados para recebê-los; um modo de relacionamento com o real fundamentado na crença em uma energia vital; e na modelação de condutas estabelecida pelo conjunto de relatos orais e na transmissão de matrizes simbólicas por palavras, transes e sinais (Simas, 2021, p. 53).

Entre pajelanças, cultos de jurema, danças de tunda, calundus, cabulas, mandingas, catimbós, tambor de mina, candomblé de caboclo, xangô da Bahia, macumba carioca, juntamente com o espiritismo kardecista e catolicismo popular, com sua devoção a diversos santos (Silva, 2005; Simas, 2021; Zacharias e Silva, 2025), surge uma constelação psíquica e histórico-cultural, que favoreceu o surgimento da Umbanda, por meio do sincretismo religioso.

O termo sincretismo tem evocado diversos tipos de discussões sobre sua validade e alcance no campo acadêmico, constituindo-se como uma problemática central, que se traduz em desafio para a área. Segundo Sanchis, sincretismo é frequentemente definido no sentido comum como “a mistura de duas ou de várias religiões” (Sanchis, 1994, p.10). Ele ressalta que o termo costuma se revestir de forte carga emocional e, no contexto da Umbanda, seu uso ainda é bem-vindo (Sanchis, 1994).

Sanchis, buscando ampliar o conceito para além do senso comum sociológico, considera que o sincretismo é “uma forma de constante redefinição da identidade social” (Sanchis, 1994, p. 7), tendo como pressuposto as seguintes características: a) processo fundamentalmente inconsciente, mas em parte consciente e paradoxal, sendo intelectual e emocional, ao mesmo tempo; b) apreensão global de um contínuo de diversas identidades e elementos, percebendo como se conectam e interagem, para formar algo novo e mais complexo; c) fluxo de

comunicação simbólica, com preferência verbal e tropológica (Sanchis, 1994).

Segundo Lima (1997), o sincretismo pode ser visto quando a mesma imagem apresenta nomes diferentes para culturas diferentes, mas também quando suscita emoções, ou seja, “as associações emocionais a partir de certas imagens mostram que o sincretismo não ocorre apenas em relação aos processos imagísticos lógicos, mas, antes, é um evento emocional” (Lima, 1997, p. 206). O ser humano estabelece projeções afetivas sobre as imagens do mundo natural, conferindo-lhes o valor de símbolos, ao perceber a natureza pela emoção. Disso surgem dois tipos básicos de mentalidade: a totêmica-fetichista, que colabora com o politeísmo, e a categorial, relacionada ao monoteísmo.

A multiplicidade de mitos e símbolos causa o aparecimento da imaginação religiosa politeísta que, por sua vez, traduz uma percepção polimórfica do transcendente, resultado direto da multiplicidade típica do imaginário. Por outro lado, a imaginação monoteísta surge quando o homem reconhece um símbolo de unidade, que exprime as noções de totalidade e globalidade, um conceito-síntese capaz de homogeneizar todos os demais conceitos concernentes ao ser e de transmitir a consciência do grupo social, do interesse público, do todos (Lima, 1997, p. 206)

Em se tratando da Umbanda, não seria adequado classificá-la como politeísta ou como monoteísta, na medida em que ela deriva de um processo de sincretismo entre os dois sistemas. Há aspectos polimórficos do transcendente que coexistem com uma unidade hierarquizada, na medida em que a multiplicidade das divindades pagãs permaneceu dentro do catolicismo popular e, em termos de politeísmo africano, a supremacia da divindade única é atribuída à Olorum, o *deus-otiosus*¹⁶. Assim sendo, “em sentido amplo, a Umbanda significa funcionamento cósmico do qual os orixás participam como órgãos indispensáveis entre si, para a configuração do todo”. (Lima, 1997, p. 206-207).

O sincretismo religioso não se dá apenas no campo socioantropológico, também ocorre em termos psicológicos, pois se trata de evento psíquico com carga emocional. [...]

Assim, o que nos interessa de perto como contribuição ao estudo da Umbanda não é a identificação formal entre divindades africanas e europeias, mas, sim, a identificação do indivíduo com a personalidade ancestral, fenômeno que chamamos sincretismo substancial. No entanto, todo este funcionamento do psiquismo parece ter um observador permanente – uma vontade, inteligência, um algo interior que é consciente destes processos mentais – em síntese, a própria consciência (Lima, 1997, p. 212-213).

¹⁶ *Deus otiosus* é um termo em latim que significa “Deus ocioso” ou “Deus inativo”. Esse termo é usado em antropologia e em ciências da religião para descrever a divindade suprema, criadora do mundo, mas que não se envolve nos acontecimentos diários, deixando isso a cargo de outras divindades ou espíritos.

Corroborando este entendimento, Zacharias (2020) comenta que se o sincretismo fosse apenas uma estratégia sociocultural, tendo como princípio norteador escapar a perseguição do europeu escravizador, qualquer santo poderia ser sincretizado com qualquer orixá. No entanto, o que ocorre é justamente o contrário, é a identificação do atributo simbólico assimilado, relacionado ao potencial arquetípico, que possibilita a junção das imagens, de forma sincrética.

3.1.1 Umbanda, mito fundacional e institucionalização

O cenário social do Brasil, no início do século XX, era composto por uma elite branca de ascendência europeia, detentora de poder econômico e político e de outro grande grupo, considerado inferior socialmente, composto por indígenas, caboclos, curandeiros, negros libertos, ciganos, prostitutas originárias da Europa Oriental, gigolôs e marinheiros, entre outros. Zacharias (2023) comenta que o surgimento da Umbanda não foi claro e objetivo, pois foi se construindo, a partir das interações entre os elementos simbólicos das diversas práticas religiosas, em interação com os elementos culturais daquele momento histórico.

[...] a umbanda hibridizou não somente as expressões da religiosidade elencadas acima, como também reapresentou a cultura a própria história do Brasil por meio do processo de compensação, divinizando segmentos da população marginalizados pelo processo histórico e colonizador. Esta religião, de características profundamente nacionalistas em seus símbolos, retoma com devoção o que foi negado e ao mesmo tempo apresenta a história viva do Brasil (Zacharias, 2023, p. 218)

Neste sentido, Matalon (2013) comenta que a Umbanda, por surgir, como religião, em meio ao grupo de pessoas mais discriminadas na sociedade brasileira, traz em seu simbolismo todas as tensões psíquicas relacionadas às vivências desse grupo, ou seja,

[...] 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 da 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” (Matalon, 2013, p. 25).

Segundo Silva (1978), o vocábulo “umbanda” enquanto bandeira religiosa não apareceu no dia a dia do brasileiro antes de 1904. Lopes (2003), por sua vez, refere que a origem do vocábulo remonta à cultura *banto*:

O vocábulo umbanda ocorre no umbundo e no quimbundo, significando arte do

curandeiro, ciência médica, medicina. Em Umbundo, o termo que designa o curandeiro, o médico tradicional, é mbamba; e seu plural é imbanda. Em quimbundo, o singular é quimbanda, e seu plural é imbanda, também. Observe-se que a medicina tradicional africana é também ritualística, daí o mbanda ou kimbanda ser confundido com o feiticeiro, o que não é correto já que os papéis são bem distintos: o mbanda cura, o feiticeiro (ndoqui, em quicongo) faz malefícios (Lopes, 2003, p. 218-219).

Silva (1978) ao investigar os antecedentes desta religião, comenta que teve contato com diversos médiuns que diziam trabalhar incorporados com espíritos de caboclos e pretos-velhos desde 1890, antes mesmo de sua institucionalização. Embora não haja consenso sobre o momento de surgimento da nova religião, a Umbanda possui um mito fundacional, quando foi anunciada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, por meio de incorporação no médium Zélio Ferdinando de Moraes, durante sessão espírita kardecista realizada no dia 15 de novembro de 1908, na Federação Espírita de Niterói, estado do Rio de Janeiro.

Segundo Linares, Trindade e Costa (2015), Zélio, então com 17 anos e prestes a ingressar na Escola Naval da Marinha, procurou, juntamente com sua família, à Federação Espírita de Niterói, sua última alternativa de ajuda, após diversas tentativas frustradas de cura para os sintomas inexplicáveis que vinha apresentando. Ele já havia passado por vários médicos, curandeiros e sacerdotes católicos que, chegaram a realizar um ritual de exorcismo (Linares, Trindade e Costa, 2015).

Durante a sessão mediúnica, Zélio levantou-se e saiu em direção ao jardim, dizendo “aqui está faltando uma flor” (Linares, Trindade e Costa, 2015, p. 22), o que gerou tumulto na sala, pois, ao mesmo tempo em que fazia isso, os demais médiuns presentes passaram a incorporar espíritos de caboclos e pretos-velhos, sendo advertidos, pelo dirigente do trabalho, que os convidou a se retirarem devido ao seu suposto atraso espiritual. O senhor José de Souza, médium vidente presente na sessão, passou então a conversar com o espírito incorporado em Zélio, que se apresentou como o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Também fez referência a encarnação anterior, quando foi o padre Gabriel Malagrida, acusado de bruxaria e sacrificado na fogueira da Inquisição por haver previsto o terremoto que destruiu Lisboa em 1775 (Linares, Trindade e Costa, 2015).

Durante a entrevista e diante da acusação de inferioridade espiritual, por se apresentar como um indígena, o Caboclo das Sete Encruzilhadas proferiu essas palavras:

Deus, em sua infinita bondade, estabeleceu na morte o grande nivelador universal. Rico ou pobre, poderoso ou humilde, todos se tornam iguais na morte, mas vocês homens preconceituosos, não contentes em estabelecer diferenças entre os vivos, procuram levar essas mesmas diferenças até mesmo além da barreira da morte. Por que não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço, se apesar de não

haverem sido pessoas importantes na Terra, também trazem importantes mensagens do além? Por que o não aos Caboclos e Pretos-Velhos? Acaso não foram eles também filhos do mesmo Deus? (Linares, Trindade e Costa, 2015, p. 23)

Seguindo com a conversa, o Caboclo das Sete Encruzilhadas então revela a lei maior da Umbanda: ensinar a quem sabe menos, aprender com quem sabe mais e não renegar a ninguém, o que pode ser resumido do teor da sua fala:

Amanhã, na casa onde o meu aparelho mora, haverá uma mesa posta a toda e qualquer entidade que queira se manifestar, independentemente daquilo que haja sido em vida, todos serão ouvidos e nós aprenderemos com aqueles espíritos que souberem mais e ensinaremos aqueles que souberem menos e a nenhum viraremos as costas nem diremos não, pois esta é a vontade do pai (Linares, Trindade e Costa, 2015, p. 23).

O Caboclo então, na parte final do seu discurso, anuncia a religião de Umbanda, convidando a todos para participarem do culto no dia seguinte, dia 16 de novembro de 1908, na casa de Zélio, em Neves, no município de São Gonçalo-RJ, que passou a ser denominada Tenda Nossa Senhora da Piedade, em alusão a Maria, mãe de Jesus, representando o amparo aos que se socorrerem na Umbanda. Atualmente é reconhecida como a primeira casa de Umbanda do país, assim como a data oficial de fundação desta religião é a de sua anunciação, em 15 de novembro de 1908. (Linares, Trindade e Costa, 2015).

A existência do mito fundacional é relevante, em termos de legitimação, na medida em que conta e justifica uma situação nova (Eliade, 1972). Após este acontecimento, o médium Zélio fundou, em termos jurídicos, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, em Niterói, autorreferenciando-se como umbandista, cristã e brasileira (Simas, 2021). Além disso, estão presentes no mito fundador, a saga do herói, que passa por vários representantes da sociedade da época, sem encontrar apoio ou amparo, até que, no final de sua jornada, encontra o seu tesouro, descobrindo sua mediunidade e fundando uma nova religião.

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 anúncio da nova religião e desse novo caráter do povo brasileiro que emerge do inconsciente cultural brasileiro (Matalon, 2013, p. 24).

Segundo Cumino (2015), a história da Umbanda enquanto religião, pode ser dividida em quatro ondas. A primeira onda corresponde ao período de 1908 a 1928 e está relacionada

com o nascimento e expansão inicial. Por sua vez, a segunda onda, relacionada aos anos de 1929 a 1944, corresponde a fase de legitimação e florescimento desta religião em outros estados da nação. A terceira onda, que vai de 1945 a 1980, é caracterizada por uma expansão vertiginosa e global da Umbanda. Já nas décadas de 1980 a 1990 ocorre um refluxo, consistente em um esvaziamento gradual e contínuo. Por fim, a quarta onda, de 1991 a 2009, em que há uma busca por maturidade e crescimento lento (Cumino, 2015).

Ortiz (1984) entende que a Umbanda é mais do que uma síntese do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, das manifestações religiosas das culturas ameríndias e africanas, é ao mesmo tempo um produto simbólico cultural, mediado pelos intelectuais umbandistas, responsáveis por sua institucionalização (Ortiz, 1984). Isso se deu por meio de duas estratégias: a fundação da Federação Espírita de Umbanda e a realização do 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941, que tinha por finalidade unificar o culto e fornecer explicações, de cunho científico, com o objetivo de desmistificar os rituais, que envolviam o uso de ervas, defumadores, tabaco e até mesmo pólvora (Oliveira, 2009).

Isso porque, o início da expansão da Umbanda coincidiu com a criação do Estado Novo, regime autoritário de governo, que vigorou no Brasil no período entre 1934 e 1943. Os primeiros líderes da Umbanda apoiaram, direta ou indiretamente este regime de governo, o que não lhes poupou das perseguições e repressões, características deste modo de governar. Segundo Trindade (2014), uma lei de 1934, que vigorou até 1964, enquadrava a Umbanda, juntamente com outras religiões afro-brasileiras, o Kardecismo, a Maçonaria, entre outras, na “Seção Especial de Costumes e Diversos do Departamento de Tóxicos e Mistificações do Rio de Janeiro” (Trindade, 2014, p. 12), ou seja, numa seção que lidava com álcool, drogas, jogos e prostituição, o que levou a diversas perseguições de seus adeptos, que acabaram por se tornar vítimas de extorsão em troca de proteção policial.

Assim, a reunião das tendas umbandistas em uma federação, a Federação Espírita de Umbanda (FEU), tinha por objetivo principal oferecer proteção contra a repressão policial. Em 1947, esta instituição passou a se chamar União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB)¹⁷, existente até os dias de hoje (Trindade, 2014).

Segundo o censo demográfico, em 2010 existiam no Brasil em torno de 407 mil umbandistas (IBGE 2012), o que representava apenas 0,3% da população. Em 2022, mais de uma década depois, o percentual cresceu para 1% (IBGE 2025). Cumino (2015) alerta para

¹⁷ A UEUB mantém perfil com informações institucionais na rede social “Instagram”. Vide: <https://www.instagram.com/ueuboficial/>

uma questão bastante importante, ligada a esse universo religioso, a pertença umbandista. Boa parte dos adeptos e participantes consideram-se católicos ou mesmo kardecistas, na medida em que se declarar umbandista, implica em lidar com preconceitos sociais. Além disso, é muito comum no Brasil a filiação religiosa dupla, tripla e até múltipla, o que foi bem trabalhado no documentário *Santo Forte*, de Eduardo Coutinho (1998), em que pessoas moradoras de uma comunidade são entrevistadas e, apesar de suas práticas demonstrarem que são adeptas da umbanda, a grande maioria afirma ser católica. Salienta, também, que ainda há um *continuum mediúnico* entre a Umbanda e o Kardecismo, fenômeno observado por Camargo (1961), o que fomenta o trânsito entre essas duas religiões (Camargo, 1961; Cumino, 2015).

Entretanto, nas últimas décadas, a própria noção de *continuum mediúnico* passou a ser revisitada por diferentes pesquisadores, que discutem suas limitações e sugerem novas formas de compreender a complexidade atual do campo religioso brasileiro. Camurça (2017) destaca, por exemplo, como autores contemporâneos vêm questionando o modelo linear e hierarquizado de Camargo, propondo interpretações mais abertas, em forma de rede ou malha, que consideram a multiplicidade de fluxos, interconexões e experimentações espirituais.

3.2 A Umbanda Tradicional em sua prática: cosmologia, liturgia e funcionamento interno

Considerando a grande diversidade de influências culturais e religiosas, reivindicações de origem, versões diferentes de liturgia, não podemos falar da existência da Umbanda em si, mas sim de Umbandas, no plural. Matalon (2013) apresenta um panorama geral das Umbandas mais conhecidas no país, com informações sobre liturgia, ritualística e origens. Aborda as seguintes divisões: Umbanda Tradicional, Umbanda Kardecista, Umbanda Mirim, Umbanda Popular, Umbanda Omolocô, Umbanda Almas e Angola, Umbandomblé, Umbanda Eclética Maior, Umbanda Esotérica, Umbanda Guaracyana, Umbanda dos Sete Raios, Umbanda Iniciática e Umbanda Sagrada.

Mãe Iassan Ayporê Pery (2008) reforça que a “Umbanda é uma religião naturista, ou seja, tem a natureza como guia e modelo, cultua e tem como sua base a natureza”. Neste sentido, Simas (2021) esclarece que, apesar da pluralidade que envolve as diversas Umbandas, há alguns pontos em comum:

Um dos mais relevantes é a crença nas conexões que existem, ao longo dos tempos, entre o nosso mundo material visível, palpável – e o invisível. O mundo material é

composto das pessoas e do ambiente que as cerca: as folhas, as frutas, as águas, as pedras, as árvores, os bichos, as terras, as ruas, as esquinas, as encruzilhadas, as comidas etc.

No invisível, moram ancestrais, espíritos desencarnados, encantados, que interagem com aquilo que se vê: se conectam utilizando os corpos dos vivos – as diversas formas de transe estão presentes nas variadas umbandas – para interagir com a família ou a comunidade, receitam remédios, preparam banhos com as folhas, dançam, brincam, expelem fumaças de cachimbos e, fundamentalmente, curam. Na interação entre o visível e o invisível, busca-se o equilíbrio entre o humano e a natureza, o vivo e o morto aquilo que se toca e aquilo que se intui, o sagrado e o profano. Entre esses aspectos não existe dicotomia, mas interação (Simas, 2021, p. 7).

3.2.1 Linhagem e especificidades: o terreiro onde ocorreu a coleta de dados

Nesse cenário de diversidade religiosa sob a mesma denominação – Umbanda –, é importante situar onde se encontra o terreiro onde foi realizada a pesquisa. Trata-se de um terreiro urbano, instituído em 2014, classificado como Umbanda Tradicional, situado em um município do Sul Fluminense do Estado do Rio de Janeiro, chefiado por uma mãe-de-santo. Durante a fase de coleta de dados, o terreiro contava com setenta e um¹⁸ filhos-de-santo (iniciados na Umbanda). Faz parte de uma egrégora espiritual, que comporta dezoito terreiros presentes nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Mato Grosso e Pernambuco¹⁹, que se relacionam entre si e cujas práticas ritualísticas seguem os mesmos fundamentos e bases, que foram transmitidos oralmente, como é praxe em religiões de matriz afro-ameríndias, por diferentes gerações de líderes espirituais. Essa forma de continuidade é conhecida como linhagem de transmissão de *axé*, um conceito que expressa a passagem da força espiritual e dos conhecimentos sagrados – o *axé* – entre os iniciados, por meio dos rituais e convivência no espaço sagrado do terreiro.

Axé é a força vital sagrada que anima e interliga todos os seres e elementos do Universo. É o princípio divino que se manifesta na natureza, nas pessoas, nos orixás e nos objetos consagrados, sustentando a vida e os rituais (Prandi, 1991). Na Umbanda, o *axé* se dinamiza por meio de elementos como ervas, frutos, flores, cristais e pela mediunidade, sendo canalizado pelos guias espirituais através do ectoplasma dos médiuns para realizar a caridade (Mutti e Chaves, 2018). Mais do que energia, *axé* é também bênção, poder, herança ancestral e sabedoria ritual, transmitido de geração em geração por meio da palavra, do toque, do suor e da devoção.

Na egrégora que envolve nosso campo de estudo, a linha de transmissão mais direta

¹⁸ Informação referente a situação em 15 de junho de 2025.

¹⁹ Idem.

remonta a uma mãe-de-santo de um terreiro situado em Niterói-RJ, berço da Umbanda, atualmente desativado. Seus ensinamentos foram transmitidos a outra mãe-de-santo, cujo terreiro está localizado na região do Vale do Paraíba, no Estado de São Paulo, que, por sua vez, repassou esse legado religioso para a mãe-de-santo do terreiro localizado no Sul Fluminense do Estado do Rio de Janeiro, local onde realizamos a coleta dos dados desta pesquisa.

Conforme anteriormente sinalizado, a Umbanda Tradicional remonta ao mito fundacional, ao médium Zélio Fernandino de Moraes e a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, situada em Niterói-RJ e a primeira instituída no país, em 1908. O terreiro, local desta pesquisa, não é derivado diretamente desta tenda, mas traz em sua história a tradição oral originada nesta vertente, embora tenha incorporado outras influências, como, por exemplo, o uso dos atabaques durante seus rituais, ainda que não sejam considerados como fundamento da religião.

Este trabalho tem, portanto, como foco a prática religiosa deste terreiro específico, filiado à vertente da Umbanda Tradicional. Todas as descrições de ritos, cosmologia, fundamentos, terminologias e perspectivas aqui adotadas referem-se exclusivamente ao modo como esse grupo religioso compreende e vivencia a Umbanda e não pretendem representar a totalidade da religião ou de outras formas de Umbanda praticadas no Brasil. A partir deste ponto, quando o texto fizer menção à Umbanda Tradicional ou simplesmente Umbanda estará se referindo a essa vertente específica, salvo indicação contrária.

3.2.2 Princípios cósmicos: os mistérios da criação e os orixás

Sob a ótica da Umbanda Tradicional, tal qual praticada pelo terreiro no qual foram coletados os dados, compreende-se a existência de um único Deus Criador, conhecido por diferentes nomes como Olorum, Zambi ou Tupã, variações que refletem as múltiplas influências culturais e míticas que compõe essa religião. Esses nomes, embora oriundos de diferentes matrizes (iorubá, banto e indígena, respectivamente), são tratados como sinônimos dentro da religião e se referem a Deus, enquanto força suprema, criadora e ordenadora do universo.

Junto a Zambi, o princípio criador supremo, encontramos Oxalá, sincretizado com Jesus Cristo no imaginário umbandista, como a manifestação mais elevada entre os orixás. Oxalá ocupa, assim, uma posição de centralidade e autoridade espiritual, sendo compreendido

como o orixá que mais se aproxima da ideia de pureza, luz e equilíbrio. Na Umbanda, essa figura ganha contornos cristificados, incorporando atributos de amor universal, compaixão e sacrifício redentor. Daisy Mutti e Lizete Chaves (2018, p. 59) assim o descrevem: “Oxalá é o Orixá do manto branco. É o Senhor da paz, da serenidade e da fé. Seus atributos são fortaleza e paciência. Estabelece a ligação com a espiritualidade e nos leva ao despertar da fé, à compreensão do ‘religare’ com o Cristo interno”.

De modo mais sutil, Ifá aparece como terceiro polo dessa tríade simbólica, compondo com Zambi e Oxalá uma estrutura espiritual que representa a criação (Zambi), a forma, a conduta (Oxalá) e o destino (Ifá). Embora Ifá, também conhecido como Fá, Orula ou Orunmilá, dependendo da nação, não ocupe um lugar litúrgico central na Umbanda como ocorre nas tradições iorubás²⁰, é compreendido como um princípio ordenador do saber sagrado e da orientação espiritual, função que, por analogia, lembra a figura do Espírito Santo nas teologias cristãs (Barbosa Júnior, 2014). Contudo, é importante destacar que essa concepção não ocupa um lugar de destaque nas práticas cotidianas do terreiro. Embora mencionada em algumas literaturas específicas, como nos livros de referência ligados à linhagem de transmissão de *axé* da qual o terreiro faz parte (Pery, 2008), essa tríade raramente é nomeada ou discutida diretamente nas giras e obrigações. Sua presença, ainda que indireta, se revela na consulta oracular ao *ori* do iniciado, por meio do jogo de búzios, prática que será descrita mais adiante, e na busca pelo alinhamento entre a vontade individual e o caminho espiritual.

Assim, essa trindade — Zambi, Oxalá e Ifá — estrutura simbolicamente a relação entre o divino criador, o princípio organizador da consciência e o saber necessário para trilhar o destino. Na Umbanda, ela se expressa não como um dogma, mas como uma chave espiritual que orienta o caminhar ético e evolutivo dos iniciados.

A compreensão dos orixás, por sua vez, não se baseia em mitologias ou panteões africanos, mas sim em uma interpretação espiritualista e fluída das forças da natureza. Daisy Mutti e Lizete Chaves (2018, p. 59) comentam que “numa definição mais ampla, Orixás são aspectos vibracionais diferenciados de Deus, ou seja, são emanções do Pai que se irradiam para todo o Universo ou planos existenciais, criando, sustentando e amparando todas as criaturas”. Assim, os orixás são considerados complexos vibratórios e energéticos, que regem aspectos fundamentais da existência humana. Segundo Mãe Iassan Ayporê Pery (2008)

A Umbanda cultua um único Deus, logo é monoteísta e os Orixás não são divindades

²⁰ O culto a Orunmilá, orixá que medeia o uso do sistema Ifá de adivinhação, foi quase extinto no Brasil e sofreu diversas alterações, sendo progressivamente substituído pelo jogo de búzios (Lühning, 2002),

ou semideuses, mas sim, complexos vibratórios e energéticos, criados e emanados do Astral Superior, traduzidos aqui na Terra, como energias que emanam da natureza, as quais manipulamos para o nosso próprio equilíbrio, buscando evolução espiritual através da caridade direta (Pery, 2008, p. 21).

Complementando a trindade, há uma quarta força, feminina e ancestral: a orixá Nanã Buruquê, considerada a mais antiga das *iabás* e presença fundamental na cosmovisão umbandista. Nanã não faz parte do conjunto dos sete orixás principais tradicionalmente invocados nas linhas de trabalho da Umbanda, não por menor importância, mas exatamente por seu caráter fundacional. Ela representa o princípio da ancestralidade, da memória primordial e da matéria primitiva da qual tudo se origina. É a senhora das águas profundas e dos ciclos da vida e da morte, aquela que guarda os mistérios da origem e do retorno. Em razão dessa natureza anterior à própria manifestação das outras forças, Nanã é vista como base, solo, fundamento sagrado: uma força matricial que transcende e sustenta os demais orixás. Sua presença, portanto, não se limita à função litúrgica entre as linhas, mas se estende como força de sustentação da própria estrutura energética do terreiro, da ancestralidade da gira e dos caminhos de cura e recolhimento espiritual. Ela é o portal entre mundos, o colo da Terra Mãe que acolhe os que sofrem e transforma a dor em sabedoria (Pery, 2008; Mutti e Chaves, 2018).

A partir dessa base sagrada, a Umbanda, neste entendimento, organiza suas manifestações espirituais em torno de sete linhas de forças principais, associadas aos sete orixás básicos: Oxóssi, Ogum, Xangô, Omulu, Oxum, Iemanjá e Iansã. Cada um deles se expressa na natureza e está relacionado a reinos e funções específicas, como as matas, o fogo, as pedreiras, os campos santos (cemitérios), as cachoeiras, o mar e os ventos, respectivamente. Entretanto, vale destacar que, na vertente de Umbanda aqui estudada, esses orixás tendem a não se manifestar diretamente por meio da incorporação. O que se manifesta por meio dos médiuns são seus enviados, espíritos humanos desencarnados, que atuam em falanges específicas, ligados de forma missionária e fluídica com o complexo vibratório e energético do orixá que representam (Pery, 2008).

Para ilustrar de forma mais clara essa organização estrutural, segue, abaixo, um quadro ilustrativo:

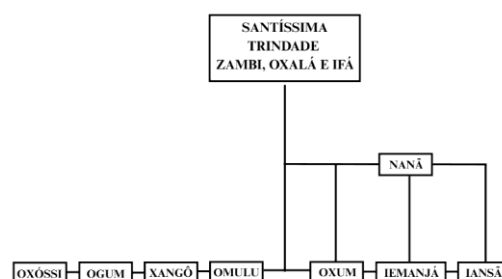


Figura 2 – Organização hierárquica das forças divinas na Umbanda Tradicional
(fonte: Pery, 2008, p. 22)

À medida que as manifestações vibratórias dos orixás descem do plano mais sutil e celestial, conhecido como Orum, até o nosso plano material, o Aiyê, ambas palavras com origem no idioma iorubá (Mutti e Chaves, 2018), elas vão se comunicando e se transformando, num processo chamado de irradiação. Isso quer dizer que cada orixá pode se desdobrar em diferentes formas de manifestação, que expressam variações de sua força original. É dessa forma que os orixás, por meio dos seus enviados, conseguem alcançar os humanos encarnados e trabalhar nos terreiros de Umbanda, com o objetivo de promover equilíbrio, cura e orientação. O próximo quadro ilustra esse processo de irradiação, mostrando como as sete forças básicas se combinam para formar outras expressões espirituais presentes nos rituais da Umbanda.

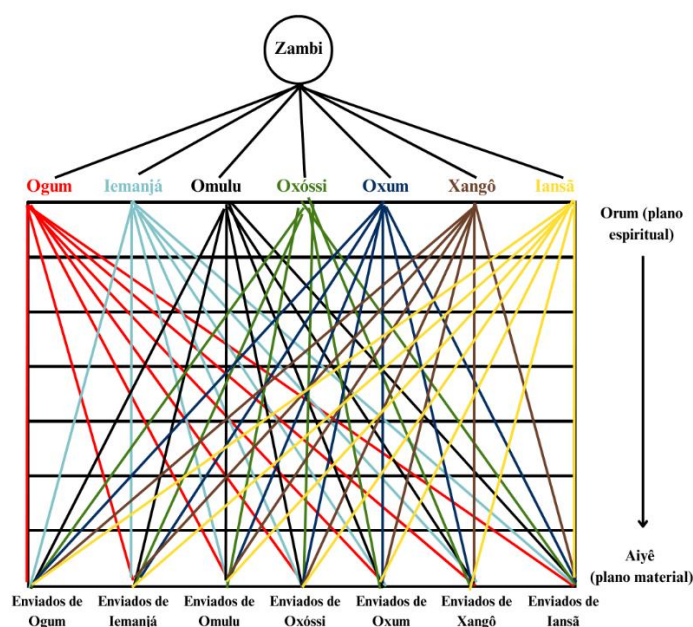


Figura 3 – Desdobramento Vibratório dos Orixás na Umbanda Tradicional
(fonte: adaptado de Pery, 2008, p. 24)

Um exemplo claro desse processo de irradiação é Xangô Abomi. Embora sua força original seja a de Xangô, orixá ligado à justiça, discernimento e equilíbrio, Xangô Abomi manifesta uma particularidade que o conecta diretamente com Ogum, orixá ligado à guerra, proteção e tecnologia. Ele atua especialmente no equilíbrio entre raciocínio e método, combinando a justiça e a firmeza de Xangô com a proteção e tecnologia de Ogum, oferecendo orientação e apoio nos desafios intelectuais (Pery, 2008).

Além disso, Xangô Abomi está sincretizado com Santo Antônio, cuja festa é celebrada em 13 de junho. O sincretismo religioso, presente na Umbanda consiste na associação simbólica entre orixás e santos católicos, uma estratégia histórica dos negros escravizados para

resguardar seus cultos diante da repressão, conforme já tratado em tópico anterior. É importante destacar que na Umbanda, os orixás não são personificados como os santos católicos, pois são entendidos como complexos vibratórios, transcendendo representações humanas. O sincretismo atua, portanto, como uma ponte cultural e simbólica, relacionando as forças dos orixás às imagens católicas, o que, no passado, permitiu que o culto aos orixás fosse preservado de forma velada.

Após compreendermos a estrutura hierárquica e irradiadora das forças espirituais centrais na tradição umbandista, podemos nos aproximar da compreensão individual de cada um desses complexos vibratórios, que atuam como potências vivas da natureza e da alma humana. Breves apontamentos sobre os sete orixás fundamentais da Umbanda Tradicional, conforme compreendidos pelos praticantes do terreiro onde foi realizada a coleta de dados, ajudam a esclarecer suas principais características e campos de atuação.

Ogum é o orixá da lei, da ordem, do trabalho e da tecnologia. Guerreiro por excelência, abre caminhos e remove obstáculos, atuando com coragem, iniciativa e força. Sua energia impulsiona a ação e o progresso, sendo regente de quem luta com determinação. Iemanjá, a Grande Mãe das águas salgadas, simboliza a maternidade, a proteção e a família. Seu domínio sobre os mares expressa sua vastidão emocional e sua capacidade de acolhimento. Representa o princípio maternal, compassivo e cuidador da existência.

Oxóssi é o caçador, senhor das matas e guardião do conhecimento. Sua presença liga a Umbanda ao saber ancestral dos povos da floresta e à busca espiritual. Ele inspira a sabedoria prática, a escuta atenta e a conexão com os mistérios da natureza. Oxum, senhora das cachoeiras e das águas doces, representa o amor, a beleza, a fertilidade e a prosperidade. É uma força que cura pela doçura, pelo acolhimento e pela sensibilidade. Ensina o valor do cuidado, do afeto e do reconhecimento da própria dignidade.

Omulu é o orixá da terra, das doenças e da cura. Representa a transformação profunda, a travessia pela dor que conduz à regeneração. Comanda os processos de morte e renascimento, sendo uma das presenças mais respeitadas nos rituais de cura.

Xangô é o orixá da justiça, do equilíbrio e da razão. Associado ao trovão e às pedras, manifesta-se com autoridade e senso de equidade. Representa a firmeza dos princípios e a responsabilidade diante das escolhas e consequências.

Iansã é a senhora dos ventos, das tempestades e da verdade revelada. Guerreira intensa, domina os movimentos rápidos e as mudanças bruscas da vida. Sua força atua nas libertações necessárias e nas transformações que anunciam novos ciclos.

Partindo dessa compreensão das manifestações dos orixás, apresentamos a seguir um quadro que sintetiza os principais atributos das sete forças básicas que compõem a base espiritual da Umbanda estudada, conforme transmitido pela tradição oral do terreiro.

	<i>Ogum</i>	<i>Iemanjá</i>	<i>Oxóssi</i>	<i>Oxum</i>
Reino	todos os reinos (caminhos)	mares e oceanos (águas salgadas)	bosques, matas e florestas	cachoeiras e rios (águas doces)
Dia da semana	terça-feira	sexta-feira	quinta-feira	segunda-feira
Planeta	marte	vênus	júpiter	lua
Elemento	fogo	água	terra	água
Cor	vermelho	azul claro	verde	azul royal
Data de Comemoração	23/04	15/08	20/01	12/10
Santo Católico	São Jorge	Nossa Senhora da Glória	São Sebastião	Nossa Senhora Aparecida
Assunto de Regência	Lei	Família	Conhecimento	Amor
Atributos	força, proteção, coragem, determinação, disciplina	paz, harmonia, cuidado, sensibilidade, proteção dos laços familiares	abundância, autonomia, vitalidade, nutrição, expansão, concentração, saúde	beleza, sensualidade, riqueza, diplomacia, equilíbrio emocional, amor
Saudação	Ogum nhê! (Salve, Ogum!) Patakorí Ogunhê! (Ogum, cubra minha cabeça com tua força!)	Odoiá!(Mãe das águas, eu te saúdo!)	Okê Arô! (Salve o rei das matas!) Okê Bamba! (Salve, rei forte das matas!)	Ora iê iê ô! (Salve benevolente mãezinha!)
Características dos regidos	corajosos, determinados, disciplinados, protetores, rígidos, impacientes, inflexíveis, impulsivos,	compassivos, protetores, generosos, sensíveis, acolhedores, dependentes, passivos diante de conflitos	Sábios, curiosos, independentes, perseverantes, focados, distraídos, idealistas, irresponsáveis	Afetuosos, generosos, diplomáticos, sensíveis, encantadores, vaidosos, ciumentos, manipuladores, indecisos
Orixá de equilíbrio	Iemanjá	Ogum	Oxum	Oxóssi
Algumas ervas	espada de São Jorge, eucalipto, folhas de manga, folhas de romã, hibisco, aroeira, abre-caminho, quebra demanda, alfavaca, para de vaca, pinhão roxo, carqueja	anis estrelado, colônia, alfazema, camomila, verbena, rosa branca, lágrimas de nossa senhora, hortelã, erva cidreira, jasmim, lavanda	alecrim, arruda, poejo, levante, manjerona, manjerição comum, samambaia, capim limão, cabelo de milho, guiné, jurema, salgueiro chorão	malva cheirosa, marcela, melissa, erva de santa maria, lírio, arnica, calêndula

Figura 4 – Quadro sintético de atributos e correspondências dos sete orixás da Umbanda Tradicional, parte 1
(fonte: tradição oral do terreiro)

	<i>Omulu</i>	<i>Xangô</i>	<i>Iansã</i>
Reino	campo santo (cemitério)	pedreiras, montanhas, cavernas e trovões	ventos, raios e tempestades
Dia da semana	sábado	quarta-feira	quarta-feira
Planeta	saturno	mercúrio	mercúrio
Elemento	terra	ar e terra	Ar, fogo e água
Cor	Preto e branco	marrom	amarelo
Data de Comemoração	17/12	24/06	04/12
Santo Católico	São Lázaro	São João Batista	Santa Bárbara
Assunto de Regência	Transformação	Justiça	Verdade
Atributos	morte, renascimento, transformação, transmutação.	justiça, liderança, , responsabilidade, conhecimento, equilíbrio, discernimento	verdade, coragem, comunicação, transformação
Saudação	Atotô! (Silêncio, o senhor está na terra!)	Kaô Kabecilê! (Venham ver e admirar o rei!)	Eparrei! (Salve a guerreira dos ventos e da verdade!)
Características dos regidos	sábios, humildes, resilientes, compassivos, medrosos, melancólicos, severos	justos, corajosos, responsáveis, sábios, autoritários, vingativos, orgulhosos, rancorosos	determinados, enérgicos, apaixonados, corajosos, impulsivos, ríspidos, intolerantes, impacientes
Orixá de equilíbrio	Não tem	Iansã	Xangô
Algumas ervas	cedrinho, peregum roxo, mamona, canela de velho, espinheira santa, sálvia, folhas de fumo, mostarda, alfavaca roxa	folhas de café, folhas de laranja, manjerição roxo, mirra, pariparoba, erva de São João	folhas de pitanga, folhas de limão, espada de Santa Bárbara, losna, folhas de coqueiro, louro

Figura 5 – Quadro sintético de atributos e correspondências dos sete orixás da Umbanda Tradicional, parte 2
(fonte: tradição oral do terreiro)

Após delinear a estrutura das forças espirituais centrais na tradição estudada, o que incluiu a tríade primordial (Zambi, Oxalá e Ifá), a importância de Nanã enquanto força ancestral feminina e a configuração dos sete orixás fundamentais, é possível visualizar a harmonia e interação dessas forças na natureza e no cosmos, como expressa, poeticamente, Pery (2008):

A água nascendo numa mina (Nanã), rolando pelas pedras (Xangô), em queda, formando uma cachoeira (Oxum), que corre pela terra (Omulu), germinando esta terra para o nascimento dos vegetais e árvores (Oxóssi), as águas indo desaguar no mar (Iemanjá), o sol aquecendo (Ogum), provocando a evaporação e precipitação na terra em forma de chuva (Iansã), reiniciando, assim o processo. O culto a essas forças

que agem e interagem de forma absolutamente harmônica e perfeita, chama-se Umbanda. Caridade e Amor ao Pai, criador de Tudo, amor e respeito à natureza e tudo que nela existe (Pery, 2008, p. 27).

Essa concepção integrada das forças espirituais que permeiam o mundo natural estabelece o fundamento para a abordagem das falanges de trabalho, grupos espirituais organizados que atuam na Umbanda, colaborando nas manifestações e nos rituais realizados no terreiro.

3.2.3 Falanges de trabalho: organização das forças espirituais

A atuação espiritual na Umbanda se organiza por meio de falanges, grupos de entidades que se manifestam sob a regência dos orixás. Essas falanges representam modelos simbólicos coletivos profundamente enraizados na memória ancestral do povo brasileiro e se manifestam de modo diverso, mas complementar, nas práticas rituais. De forma geral, são identificadas sete grandes linhas de trabalho, cada uma relacionada a um orixá e composta por tipos específicos de entidades que exercem funções distintas, porém integradas no cuidado espiritual dos consulentes.

Caboclos, regidos por Oxóssi, são espíritos de ancestrais indígenas ou ligados às forças da mata, da caça e da sabedoria natural. Representam a força, a coragem, a retidão e o conhecimento instintivo. Atuam principalmente com passes de descarrego, orientações diretas e firmes, e trabalhos de limpeza espiritual e fortalecimento. Oxóssi, como senhor das matas e do conhecimento, é o orixá que irradia essa linha, orientando a busca por equilíbrio com a natureza e sabedoria prática. No terreiro, dentro da linha de caboclos, há também a presença dos boiadeiros, que participam de forma pontual das giras, com função de limpeza energética, mas que não realizam atendimentos ao público.

Pretos-velhos, ligados a Omulu, são espíritos ancestrais de origem africana que trazem consigo a imagem simbólica dos antigos escravizados. Mesmo após uma trajetória marcada por sofrimento, transmitem sabedoria, acolhimento, paciência e humildade. São grandes curadores físicos e espirituais, e utilizam a oração, a escuta e o manejo de ervas como instrumentos principais. São considerados os grandes “psicólogos da alma”, dentro da tradição umbandista. A regência de Omulu, orixá associado à cura, à terra e aos processos de transformação profunda, sustenta essa linha com sua força silenciosa e compassiva.

Crianças (Ibejis), sob a regência de Oxum, representam a pureza, a alegria e o reencantamento da vida. Apesar da aparência infantil, são entidades sábias, que atuam com

desmanche de demandas, abertura de caminhos e renovação de energia. Oxum, como orixá do amor, da doçura e da fertilidade, sustenta essa linha com sua energia leve e curadora. Dentro da linha das Crianças (Ibejis), sob a regência amorosa de Oxum, destaca-se a atuação dos Doums, que no terreiro são considerados a "terceira criança" de Cosme e Damião. Enquanto Cosme e Damião representam a proteção, a cura e o cuidado das crianças no plano espiritual, os Doums trazem um aspecto profundo de resgate e reconexão ancestral.

No contexto específico do terreiro, o trabalho dos Doums vai além da representação tradicional: eles atuam no resgate de espíritos infantis que desencarnaram precocemente, especialmente em situações traumáticas como guerras urbanas e outras formas de violência. Essas crianças desencarnadas, muitas vezes esquecidas ou sem amparo, são acolhidas e preparadas para integrar as falanges espirituais do terreiro, tornando-se parte ativa do trabalho espiritual coletivo. Importa destacar que os Doums não realizam atendimentos ao público nas giras, atuando exclusivamente de forma interna, no campo invisível da egrégora, como sustentadores energéticos e mediadores entre os planos material e espiritual.

Exus e pomba-giras, que compõem a chamada linha da esquerda, são regidos por Ogum, orixá da lei, da ordem e da abertura de caminhos. Exus e pomba-giras atuam como guardiões dos portais entre os mundos, lidando com as sombras, os conflitos e a sexualidade. Embora muitas vezes compreendidos de forma estereotipada, são entidades de grande sabedoria prática e espiritual. A ligação com Ogum se dá pela sua capacidade de estabelecer fronteiras, proteger caminhos e enfrentar os desafios. No terreiro, reconhece-se também a linha dos malandros como parte dessa irradiação, embora ainda não plenamente desenvolvida por se compreender que é necessário maior amadurecimento dos iniciados para lidar com os aspectos ambíguos dessa força, que envolve a convivência com a malícia, a astúcia, o jogo de cintura moral e as tensões entre o certo e o errado, o sagrado e o profano. Esses elementos exigem discernimento para que a energia dos malandros seja canalizada de forma equilibrada, evitando desvios ou interpretações superficiais.

Ainda dentro da linha da esquerda, há entidades que não se manifestam por meio da incorporação nos médiuns durante os rituais, mas atuam em outro nível, no plano espiritual, como os espíritos do Povo Malê. Eles são responsáveis por fazer uma espécie de limpeza espiritual, ajudando a desfazer cargas negativas que se acumulam ao redor das pessoas ou do próprio terreiro. Essas cargas muitas vezes estão associadas a sentimentos intensos como raiva, inveja, vingança ou mesmo a rituais feitos com a intenção de prejudicar alguém, popularmente, a "magia negra". A atuação do Povo Malê busca neutralizar esse tipo de influência, desfazendo

esses efeitos nocivos antes que causem maiores desequilíbrios.

Marinheiros, ligados a Iemanjá, trazem a leveza e o acolhimento das águas salgadas. São espíritos que atuam com a fluidez emocional, ajudando na limpeza de mágoas, no equilíbrio interno e na abertura de caminhos afetivos. Iemanjá, como mãe das águas e regente do inconsciente profundo, sustenta essa linha com sua força maternal e compassiva. No terreiro, essa linha também se manifesta de maneira pontual, com atuação mais voltada a trabalhos de limpeza espiritual do que ao atendimento direto.

Ciganos, regidos por Xangô, orixá da justiça e do equilíbrio, são entidades associadas ao mistério, à liberdade e à intuição. Trabalham com oráculos, prosperidade, beleza e autoconhecimento. A associação com Xangô se dá pelo compromisso com a verdade e com os caminhos da alma que precisam ser revelados e equilibrados. Os ciganos orientam decisões, revelam destinos e despertam potências muitas vezes esquecidas pelos consulentes.

Baianos, sob a irradiação de Iansã, são entidades que personificam a força das regiões de baía, comunidades tradicionais que vivem em torno de águas costeiras ou ribeirinhas, como pescadores jangadeiros e moradores das margens de rios e mares em diferentes partes do Brasil. Essa linha também incorpora a sabedoria popular do sertão nordestino, incluindo figuras históricas de resistência, como os cangaceiros. São entidades que carregam a vivência de quem aprendeu a lidar com as adversidades da vida com coragem, fé e bom humor. Regidos por Iansã, orixá dos ventos, das tempestades e das mudanças súbitas, os Baianos atuam com alegria, espontaneidade e firmeza. Utilizam simpatias, rezas simples e conselhos práticos para ajudar a enfrentar desafios, abrindo caminhos e incentivando transformações. A força de Iansã se manifesta neles como impulso de libertação e movimento, ajudando o consulente a sair da estagnação e seguir adiante com leveza e determinação. São entidades que inspiram confiança na vida, mesmo quando ela sopra forte contra nós.

Essa configuração das falanges espirituais está intimamente ligada à ideia de que cada linha atua predominantemente no complexo vibratório do orixá que a rege. Isso significa que, durante as giras, os atendimentos espirituais costumam girar em torno dos temas relacionados a esses atributos: cura com os pretos-velhos, força e sabedoria com os caboclos, amor e alegria com as crianças, justiça com os ciganos, transformação com os baianos, proteção com os exus, acolhimento com os marinheiros, por exemplo.

Na ritualística do terreiro, observa-se uma tendência de organização dos trabalhos de acordo com as fases lunares: Caboclos costumam se manifestar na lua nova, enquanto a linha da esquerda tende a se apresentar na lua cheia. No entanto, esse calendário não é rígido. A

definição de qual linha espiritual irá atuar em cada gira depende de um somatório de fatores sutis, relacionados ao conjunto de demandas, dores e questões trazidas pela assistência naquele dia. Trata-se de um movimento que emerge da consciência coletiva do grupo que se reúne para o atendimento, em sintonia com a leitura energética feita pela espiritualidade. A mãe-de-santo, por sua vez, percebe essas movimentações de forma mediúnica, captando os sinais que indicam a configuração da gira somente no momento de sua abertura.

Vale lembrar que, apesar da associação direta entre um orixá e uma falange, as entidades podem manifestar-se a serviço de outros orixás, conforme a missão espiritual que carregam. Ou seja, a energia original de uma entidade pode ser influenciada por um orixá específico, mas sua atuação prática pode ocorrer sob a direção ou a serviço de outro orixá, de acordo com a tarefa que precisa realizar. Assim, o nome da entidade geralmente expressa sua missão principal, revelando o tipo de trabalho que ela executa com maior frequência dentro da gira, mas não limita sua atuação ou o orixá ao qual pode estar conectada em diferentes momentos.

Por exemplo, o Caboclo Sete Flechas é um exemplo emblemático dessa complexidade. Embora sua energia de base esteja ligada a Oxóssi - orixá da caça, da natureza e da orientação, fonte da força de todos os caboclos, ele atua de forma abrangente, envolvendo a totalidade dos sete orixás principais. Sua missão ultrapassa as características tradicionais dos caboclos, que incluem cura, proteção, direcionamento e fortalecimento espiritual, estendendo-se a temas amplos como lei, justiça, família, amor e outros propósitos que envolvem diferentes orixás. O nome “Sete Flechas” simboliza essa amplitude, indicando que suas flechas atingem diversas áreas da vida e da espiritualidade. Importante, ainda, destacar que um terreiro pode ter vários Caboclos Sete Flechas. Eles não se restringem a um único espírito incorporado, mas sim a um grupo de espíritos que compartilham o mesmo objetivo e trabalham coletivamente para a realização dessas tarefas espirituais.

Já a pomba-gira Maria Padilha das Almas, por exemplo, embora pertença à linha da esquerda e trabalhe para Ogum, regente dessa falange de trabalho, manifesta sua força e missão na irradiação de Omulu, orixá das doenças, da cura e das transformações profundas relacionadas à vida e à morte. O título “das Almas” indica seu trabalho voltado para a limpeza espiritual, para a transformação e proteção das almas, em especial aquelas que transitam entre o mundo físico e o espiritual.

Esses exemplos mostram que, embora o nome da entidade geralmente revele sua missão principal e a energia do orixá sob a qual ela irradia, sua atuação pode ser complexa e

multifacetada, atuando em serviço de diferentes orixás, conforme a necessidade do trabalho espiritual dentro da gira.

Apesar dessa variedade, a Umbanda se estrutura sobre fundamentos bem definidos, sendo a tríade formada por caboclos, pretos-velhos e crianças a base essencial de sustentação espiritual de um terreiro. Essas falanges concentram aspectos fundamentais da religiosidade umbandista: a sabedoria ancestral e a força da natureza nos caboclos; a paciência, o acolhimento e a ancestralidade africana nos pretos-velhos; e a pureza, leveza e espontaneidade nas crianças. Muitas casas trabalham exclusivamente com essa tríade, preservando uma configuração tradicional e profundamente simbólica. Outros terreiros, como é o caso do local da coleta de dados, atuam com as sete falanges completas de trabalho, ainda que algumas em fase de desenvolvimento, refletindo a dinâmica de maturidade espiritual da casa e de preparação de seus médiuns. Cabe ressaltar que, dentro da diversidade já mencionada, as falanges apresentadas aqui pertencem à Umbanda praticada neste terreiro específico, embora em outras casas religiosas possam surgir variações que dialogam com as especificidades culturais e regionais, reafirmando a natureza viva e plural desta religião.

Compreender essa base é fundamental para mergulhar nos rituais que dão vida à prática umbandista, especialmente nas giras, onde essas energias se manifestam e se entrelaçam de forma dinâmica e ritualística. A seguir, introduzimos os principais rituais praticados no terreiro, com breves apontamentos sobre seus aspectos práticos e espirituais, que serão retomados de forma mais detalhada nos capítulos etnográficos.

3.2.4 Os rituais na Umbanda: dinâmica sagrada do terreiro

A gira é o principal ritual rotineiro da Umbanda. No contexto da religião, o termo "gira" refere-se ao culto coletivo no qual se estabelecem os trabalhos espirituais da casa. Trata-se de um momento sagrado, estruturado em torno da presença dos guias espirituais, da força dos orixás e da atuação dos médiuns, que servem de instrumento para a manifestação dessas energias. Cada gira possui uma organização própria, com etapas bem definidas e símbolos que orientam o ritual, variando de acordo com a linha espiritual que está sendo cultuada.

Durante o período de coleta de dados desta pesquisa, eram realizadas duas giras semanais no terreiro. Uma delas, aberta ao público, acontecia às segundas-feiras, com início pontual às 19h30min e término por volta das 22h30min, dependendo do desenvolvimento dos trabalhos espirituais da noite. A outra gira, de caráter reservado, ocorria às quartas-feiras,

quinzenalmente, e era destinada exclusivamente aos membros da casa, para fins de desenvolvimento e capacitação mediúnico-espiritual.

Durante a gira aberta, conforme a prática ritual deste terreiro, ocorrem dois tipos principais de incorporação. Na primeira parte do ritual, manifestam-se espíritos enviados pelos orixás, com o objetivo de equilibrar energeticamente o ambiente e os participantes. Não há, nesse momento, aconselhamento direto aos consulentes. Essas entidades irradiam as garrafinhas de água trazidas pelos frequentadores, depositando nelas, em termos simbólicos, os elementos necessários à restauração do equilíbrio individual, de acordo com a falange de trabalho do dia. A água é então bebida pelo consulente, que se beneficia energeticamente de sua ação. Na segunda parte da gira, ocorre a incorporação de entidades voltadas ao atendimento direto dos consulentes, que buscam aconselhamento espiritual. É nesse momento que os participantes adentram o espaço sagrado para dialogar com as entidades.

Já nas giras de quarta-feira, por se tratar de um momento interno da comunidade religiosa, o foco está no desenvolvimento espiritual dos membros da casa. Não há atendimento ao público. Nesse espaço protegido, a mãe-de-santo conduz processos formativos com médiuns, cambonos e curimbeiros, além de realizar tratamentos espirituais, consultas individuais com as entidades e alinhamento dos trabalhos e objetivos espirituais do terreiro. Trata-se de um momento de cuidado profundo entre a espiritualidade e os filhos da casa, onde também se desenvolvem estudos práticos sobre a doutrina umbandista.

Para participar das atividades internas do terreiro sem ser apenas consulente, a pessoa deve solicitar autorização a uma das entidades-chefe da casa, espíritos que se manifestam por meio da mãe-de-santo. Após essa solicitação, o indivíduo torna-se aspirante, podendo integrar-se ao espaço sagrado da gira, inicialmente apenas como observador, sem autorização para práticas espirituais como a incorporação. Quando o aspirante se sente preparado para prosseguir, solicita formalmente à entidade-chefe sua entrada como filho ou filha da casa. Sendo aceito, inicia-se seu desenvolvimento espiritual sob orientação da mãe-de-santo, a partir do primeiro rito estabelecido pela tradição deste terreiro: o Rito de Oxalá.

Este rito tem por objetivo estabelecer a ligação entre o *ori* (cabeça/consciência) do iniciado e o da mãe-de-santo, inserindo-o na corrente vibratória do terreiro, conectando-o ao fundamento do *congá*. Após o rito, o novo filho ou filha recebe sua primeira guia de trabalho, um colar confeccionado com elementos variados como vidro, miçangas, porcelana, pedras ou sementes, que representa a proteção do Caboclo-Chefe no plano espiritual, sinalizando que aquele iniciado pertence à casa dele. Enquanto isso, uma entidade da linha dos caboclos é

designada para investigar aspectos da trajetória espiritual do adepto, incluindo encarnações passadas e o propósito atual. Essas informações são comunicadas por meio do jogo de búzios, com o objetivo de compor o mapa do *ori*. Após determinado período, é agendada a leitura de cabeça, feita, no terreiro, por uma mãe-de-santo da egrégora, que detém a autorização espiritual para realizar o jogo de búzios.

Embora a Umbanda considere que todos os seres humanos possuem, simbolicamente, sete orixás em seu *ori*, o jogo revela as quatro primeiras forças espirituais que regerão a encarnação atual do adepto: pai e mãe de cabeça, que compõem a primeira e a segunda forças (sendo que a ordem pode variar, pai ou mãe primeiro), o orixá que rege o campo social, sua terceira força e, por fim, o orixá ancestral, que acompanha o indivíduo em todas as suas encarnações, compondo a quarta força. Após essa leitura, o filho ou filha-de-santo recebe uma nova guia, confeccionada com as cores do pai e da mãe de cabeça, representando sua força pessoal dentro da Umbanda.

Além do Rito de Oxalá, que é comum a todos os iniciados, existem três possíveis consagrações espirituais, às quais nem todos necessariamente se submetem, pois dependem do percurso espiritual individual de cada um, a saber:

1. Primeiro Grau de Consagração – Médiun Consagrado: Neste estágio, um dos orixás da cabeça do adepto deixa de vibrar apenas em nível pessoal para ser colocado a serviço da coletividade. Seu canal espiritual passa a operar em nome de toda a comunidade. O orixá consagrado é identificado pelo jogo de búzios. A partir desse momento, o iniciado assume maiores responsabilidades dentro do terreiro e recebe uma guia de canutilho com várias voltas (geralmente sete ou nove), um colar ritualístico, chamado *brajá*, na cor correspondente ao orixá consagrado.
2. Segundo Grau de Consagração – Pai ou Mãe Pequeno(a): Um ou mais orixás da cabeça do adepto passam também a vibrar em prol da coletividade, ampliando ainda mais sua atuação espiritual e suas responsabilidades dentro do terreiro.
3. Terceira Grau de Consagração – Pai ou mãe-de-santo: Neste nível, todos os sete orixás do *ori* do adepto são colocados a serviço da comunidade. Esse grau é alcançado por poucos e representa a plenitude da dedicação espiritual. Dentro da tradição da egrégora, o tempo necessário para atingir esse nível varia de acordo com as necessidades espirituais do terreiro e da trajetória pessoal do adepto, podendo levar até vinte e um anos. A decisão sobre as consagrações é orientada espiritualmente pelo Caboclo Guia-Chefe da egrégora, incorporado por uma mãe-de-santo. Em alguns

casos, o jogo de búzios também é utilizado para confirmar qual orixá será consagrado.

Outro ritual de grande importância na Umbanda é o *Amaci*, realizado anualmente. Trata-se de uma cerimônia de renovação do *axé*, na qual a mãe-de-santo realiza a lavagem da cabeça dos filhos com ervas sagradas. O ritual, que pode durar cerca de oito horas, envolve a apresentação das sete linhas de trabalho, com incorporação e/ou vibração de todos os orixás e de Nanã Buruquê. Após essa apresentação, são formados grupos de quatro adeptos para a maceração das ervas em água, que será utilizada para a lavagem ritual individual da cabeça. Ao final, os participantes consomem o *cauim*, bebida de origem indígena feita com milho verde e gengibre, nesta tradição.

Complementarmente, há ainda o preceito anual, no qual o iniciado recolhe-se no terreiro por 24 horas, em grupos de quatro, acompanhado da mãe-de-santo. Durante esse período, realiza oferendas para cada falange de trabalho e entra em contato com suas entidades do *ori*, recebendo instruções sobre seu caminho espiritual e pessoal.

Além dos rituais de iniciação e renovação, o terreiro celebra datas específicas dedicadas aos orixás e falanges de trabalho, geralmente vinculadas aos santos católicos com os quais se estabeleceu o sincretismo, com exceção dos pretos-velhos, cuja celebração ocorre na data da abolição da escravidão. A seguir, as datas comemorativas adotadas pelo terreiro estudado:

Orixá ou Falange	Data de Homenagem
Oxóssi (São Sebastião)	20/01
Ogum (São Jorge)	23/04
Preto-Velho	13/05
Santa Sara Kali (ciganos)	24/05
Xangô (São João)	24/06
Nanã Buruquê (Sant'Ana)	26/07
Iemanjá (Nossa Senhora da Glória)	15/08
Ibejis (Cosme e Damião)	27/09
Oxum (Nossa Senhora Aparecida)	12/10
Iansã (Santa Bárbara)	04/12
Omulu (São Lázaro)	17/12
Oxalá (Jesus Cristo)	25/12

Figura 6 – Quadro sintético das datas de homenagens aos Orixás e Falanges de trabalho
(fonte: tradição oral do terreiro)

Além das giras regulares e dos ritos de consagração, a Umbanda contempla diversos rituais que marcam momentos significativos na vida espiritual e comunitária de seus iniciados. Um dos mais importantes é o batismo umbandista, que representa um vínculo formal entre o

praticante, a casa e a espiritualidade da tradição. Nesse ritual, o filho ou filha-de-santo passa a contar com um padrinho espiritual, uma entidade específica que o acolhe e se compromete a zelar por sua trajetória, fortalecendo seu campo energético e o vínculo com o terreiro. Importante destacar que esse batismo não substitui nem invalida batismos realizados em outras tradições religiosas. Ao contrário, na Umbanda, há o entendimento de que todo batismo é uma forma de proteção espiritual, independentemente da denominação de origem. Isso se deve ao fato de que a Umbanda não é uma religião proselitista: ela não busca converter adeptos de outras fés, mas sim acolher, integrar e dialogar com diversas expressões religiosas. A abertura ecumênica é um dos pilares da cosmovisão umbandista, que reconhece múltiplos caminhos espirituais como legítimos e complementares.

Outros momentos marcantes são os casamentos e as comemorações de bodas de prata e de ouro, que podem ser realizados dentro da ritualística umbandista. Essas celebrações reforçam os laços afetivos e espirituais do casal, sendo abençoadas pelas entidades e orixás que regem suas caminhadas, numa reafirmação coletiva dos vínculos amorosos e da partilha de destino.

Por fim, duas das comemorações mais expressivas do calendário litúrgico do terreiro envolvem não apenas o culto às entidades, mas também o fortalecimento dos laços comunitários por meio da partilha de alimentos:

- **Feijoada de Preto-Velho:** Realizada tradicionalmente em 13 de maio, data que marca a abolição da escravidão no Brasil, essa celebração homenageia os pretos-velhos, entidades profundamente respeitadas na Umbanda por sua sabedoria, humildade e capacidade de cura. O evento inclui oferendas, cantos, danças e, ao final, a partilha de uma feijoada entre os presentes: frequentadores, filhos da casa e visitantes. Por conta de limitações econômicas nos últimos anos, a tradicional feijoada foi substituída por café com broa de fubá, mantendo-se, contudo, o espírito de acolhimento e gratidão que caracteriza essa celebração.
- **Festa de Cosme e Damião:** Celebrada em 27 de setembro, essa data homenageia os Ibejis, as crianças da Umbanda. Como é tradição em muitas casas, o terreiro realiza a distribuição de saquinhos de doces para as crianças, símbolo de doçura, inocência e renovação da fé. A comemoração também inclui gira dedicada aos Ibejis, com cantos e danças festivas que evocam a alegria e a leveza infantil.

Um dos momentos mais importantes do calendário anual é o encontro da egrégora. Esse evento ocorre uma vez por ano e tem duração de três dias, sendo sediado por um dos

terreiros da egrégora, que atua como anfitrião. O encontro pode acontecer no próprio terreiro, caso ele disponha de espaço suficiente, ou em um local alternativo e reservado, como sítios ou centros culturais. Durante esses três dias, os membros das diversas casas afiliadas reúnem-se para compartilhar refeições coletivas, tradições culturais, saberes ritualísticos e giras conjuntas. Mais do que uma confraternização, o evento é uma oportunidade de reforço dos vínculos espirituais, troca de experiências e unificação energética entre os terreiros que compõem a egrégora.

Um aspecto distintivo da tradição ritual da egrégora é o cuidado ecológico e simbólico em relação aos espaços de culto. Os terreiros da egrégora não realizam rituais ou oferendas fora do espaço sagrado do terreiro, onde há um ponto de força consagrado para cada orixá. Essa prática busca evitar a deposição de materiais na natureza, prevenindo danos ambientais e combatendo imagens pejorativas frequentemente associados às religiões de matriz afro-ameríndias. Com isso, reforça-se o princípio de que é possível cultivar a espiritualidade de forma responsável, consciente e respeitosa com o meio ambiente.

Entretanto, exceções a essa regra ocorrem, geralmente envolvendo rituais coletivos que reúnem todos os terreiros da egrégora em locais de especial significado simbólico. Um exemplo emblemático aconteceu em 2024, na cidade de São João da Barra (RJ), onde foi realizado um ritual no ponto de confluência entre o Rio Paraíba do Sul - rio em que, segundo a tradição, foi encontrada a imagem de Nossa Senhora Aparecida (sincretizada com Oxum) — e o mar, ponto de força associado a Iemanjá (Nossa Senhora da Glória). O encontro das águas doce e salgada, considerado sagrado na Umbanda, simboliza a união de forças complementares e foi escolhido como cenário para um ritual de grande potência espiritual e beleza simbólica.

Essas expressões ritualísticas, terapêuticas e comunitárias como o batismo, as festas litúrgicas, os encontros interestaduais e os cuidados com os espaços sagrados serão aprofundados ao longo desta etnografia, à medida que a narrativa se debruça sobre a dinâmica viva do terreiro e as experiências subjetivas de seus praticantes.

3.2.5 A caridade na prática: ações terapêuticas e assistenciais

Como a caridade é a pedra angular da Umbanda, os terreiros desta tradição funcionam não apenas como espaços de acolhimento espiritual, mas também como núcleos terapêuticos e comunitários. A prática religiosa está profundamente entrelaçada com ações que visam o

cuidado com o outro, dentro de uma perspectiva que não se limita ao campo do sagrado, mas se estende à esfera cotidiana e social.

No terreiro em que se realizou esta pesquisa, às quartas-feiras, às 17h30min, ocorre o trabalho de benzimento, aberto ao público em geral. Esta prática busca resgatar saberes ancestrais amplamente disseminados na cultura popular brasileira. Os benzedores são iniciados na Umbanda, mas não incorporam entidades durante o ritual; atuam com sua própria energia vital, conforme a tradição dos antigos benzedeiros, recebendo apenas a inspiração sutil da espiritualidade, uma vez que o trabalho ocorre em espaço consagrado. Inclusive, é possível levar animais de estimação para serem benzidos, reconhecendo-se também o sofrimento e a necessidade de cuidado nos reinos não humanos.

Nas quintas-feiras, das 19h às 21h, iniciados com formação em Reiki, uma prática integrativa complementar, oferecem atendimentos gratuitos à comunidade. A presença dessa prática de origem japonesa dentro do terreiro evidencia mais uma vez o caráter não proselitista da Umbanda, que se constrói como uma religião de acolhimento e diálogo com diversas formas de saberes e terapêuticas. O sincretismo e a pluralidade de abordagens são expressões legítimas da cosmovisão umbandista, que não impõe exclusividades dogmáticas e reconhece o valor de diferentes caminhos espirituais e energéticos.

O terreiro também oferece um curso de Umbanda, com duração de seis meses, realizado no terceiro sábado de cada mês. As aulas, ministradas pela mãe-de-santo, têm como objetivo transmitir os fundamentos da religião de forma clara e acessível, promovendo o esclarecimento sobre suas práticas e desfazendo estereótipos amplamente disseminados pelo senso comum. No mesmo horário, acontece o Projeto Curumim, com atividades voltadas ao público infantil, que são conduzidas por iniciados e têm como foco apresentar a Umbanda de forma lúdica e educativa.

Além dessas ações, o terreiro realiza palestras e cursos pontuais, como oficinas de ervas, encontros sobre mediunidade de terreiro, entre outros temas que fortalecem o conhecimento prático e simbólico entre os participantes. Existem ainda duas práticas terapêuticas específicas, indicadas diretamente pelas entidades durante os atendimentos individuais realizados nas giras. Uma delas é a harmonização energética, voltada a pessoas com quadros de saúde física delicados. Nesse procedimento, o consulente deita-se em uma maca e recebe passes e imposição de mãos de iniciados que atuam sem incorporação, apenas sob a influência espiritual das falanges da egrégora.

Outra prática é o Projeto Flores de Aruanda, direcionado a pessoas que atravessam

crises emocionais ou de saúde mental. Os participantes recebem, caso aceitem, tratamento floral gratuito com os florais de Arachás, uma formulação brasileira desenvolvida em Araxá (MG), em diálogo com saberes indígenas. Juntamente com o uso dessa prática integrativa complementar, é feito um convite para participar de um grupo de apoio coletivo, com foco na cosmovisão umbandista, conduzido por iniciados. Durante o acompanhamento, essas pessoas também recebem orientações sobre os serviços públicos de saúde e assistência social disponíveis no município, de modo que possam acessar suporte integral, articulando o cuidado espiritual ao cuidado institucional.

As ações de caridade se estendem também para o campo material. O terreiro arrecada alimentos para a montagem de cestas básicas, distribuídas regularmente a famílias previamente cadastradas. Há também a distribuição de enxovais para gestantes em situação de vulnerabilidade, fruto de doações voluntárias.

Por fim, vale salientar que o terreiro funciona em um espaço alugado e todos os custos relacionados à manutenção do local e às atividades ali desenvolvidas são sustentados por meio de doações financeiras ou trabalho voluntário dos próprios iniciados. Para viabilizar financeiramente o funcionamento contínuo das atividades, são organizadas ações como bingos beneficentes, brechós, tardes de tortas, feijoadas, rifas, além da receita obtida com a livraria, o bazar e a cantina, que são permanentes.

4 PORTAIS DE ENTRADA: *ORI*, ÉTICA E O INÍCIO DA JORNADA

Toda narrativa etnográfica é travessia e, por isso, deixa rastros. Não há como falar de convivência, de trocas no cotidiano, de cultivo dos afetos e de alteridade, sem se incluir na narrativa, afinal, ela só é possível, porque alguém esteve presente para contar o que viu. Entre o caminho e o espinho, o riso e o pranto, a rotina e o encanto, o que fica em quem lê o relato é a marca pessoal de quem narra.

Na Umbanda, o rastro pode ser visto, simbolicamente, como uma tecnologia ancestral. Os caboclos entram na mata não apenas para atravessá-la, mas para decifrá-la. Seguindo pegadas, ouvindo os sons da floresta, eles leem os sinais do invisível. Essa sabedoria do rastro é também a arte da transmissão dos saberes: não se anda por andar, anda-se com atenção e presença, deixando marcas que orientam quem vem depois. Na Psicologia Complexa, os rastros psíquicos são como vestígios deixados nas trilhas pelo inconsciente: expressões do imaginário que nos ligam ao Si-mesmo e às imagens arquetípicas que nos afetam. Escrever uma etnografia como quem abre caminho, segue e deixa rastros é, portanto, um ato de escuta profunda: entre o vivido e o narrado, caminha-se com a presença do corpo e os olhos da alma.

Por isso, no meu sentir e no meu seguir de pesquisadora-praticante, em capítulos anteriores, firmei minha cabeça na teoria psicológica que me dá sustentação, a Psicologia Complexa, de Carl Gustav Jung. Tracei as linhas do tempo e do espaço onde a Umbanda brotou, entre dores, esperanças e resistências que carregam a ancestralidade viva. Revelei de que Umbanda eu falo, quais ritos, mitos e fundamentos habitam o terreiro onde o escutar virou encontro. Apontei o caminho metodológico que tracei e compartilhei o percurso espiritual que me trouxe até aqui. É nessa encruzilhada onde a fé, a teoria e a experiência se encontram, que o trabalho ganha corpo e alma.

Firmar a cabeça é um gesto ritual, mas também um fundamento ético na Umbanda. É a preparação da coroa para o contato com o sagrado, o assentamento da consciência para que ela suporte o *axé* que ali vai descer. Não se trata apenas de receber um passe ou de acender uma vela: firmar a cabeça é alinhar pensamento, coração e vontade. Na Psicologia Complexa, esse gesto reflete o alinhamento do ego com o Si-mesmo, quando a psique se prepara para integrar conteúdo do inconsciente. A cabeça firmada é símbolo de presença, de abertura consciente ao mistério, um modo de estar inteira entre mundos. No contexto da escrita, firmar a cabeça é também escolher de onde se fala, com que fundamentos se sustenta o que se vê, e com que ética se traduz o vivido.

A encruzilhada, por sua vez, é ponto de força na Umbanda. Ali, nos caminhos de Ogum, exu e pomba-gira trabalham como mensageiros entre os mundos. É espaço de escolha, mas também de escuta. A encruzilhada não é indecisão: é o lugar onde o tempo e o espaço se dobram, onde o antes e o depois se misturam para que algo novo possa emergir. Estar na encruzilhada, portanto, é estar em um momento crítico do processo de individuação, onde decisões simbólicas e concretas precisam ser tomadas, e o destino não é dado, mas tecido no entre. Para mim, enquanto pesquisadora-praticante, escrever a partir da encruzilhada é viver esse entre-lugar: entre fé e teoria, rito e método, terreiro e universidade.

4.1 Com a força do *ori*: Ogum Rompe Mato na condução da narrativa etnográfica

De manhã, bem cedo,
Quando a aurora surgia,
Alguém me chamou,
Era Rompe-mato que dizia.
Tenha fê na Umbanda,
Tenha fê em Oxalá,
Quem lhes fala é um guerreiro
Que já guerreou no Humaitá.
Rompe-mato vem.
Vem pra nos ajudar.
Sua espada é nossa força,
Sua estrela é nossa guia,
Ogum meu pai.

Ponto Cantado de Umbanda

Se toda escuta carrega um lugar de onde se ouve, toda narrativa nasce de um ponto de vista encarnado e, no meu caso, esse ponto é o meu *ori*. Na Umbanda, o *ori* é mais do que cabeça: é o centro de consciência, identidade e destino, a morada das forças que atravessam e sustentam o filho-de-santo. Como explica Cacciatore (1977, p. 198) trata-se da “cabeça; alma orgânica, perecível, cuja sede é a cabeça – inteligência, sensibilidade, etc., em contraposição ao emi, espírito, imortal.” É a partir dessa equação pessoal, o meu *ori*, que essa narrativa etnográfica toma forma. É com o que sou e como sou composta que vou contar o que vi, vivi e escutei no terreiro.

A leitura do *ori*, no terreiro onde foi realizada a coleta de dados, é feita por meio do jogo de búzios, que remonta à antiga tradição iorubá e de outros povos africanos, do Culto à Ifá, sistema oracular milenar, que se tornou raiz simbólica e inspiração para religiões que trazem elementos africanos aos seus ritos. No entanto, o que se preserva é mais um eco do que uma continuidade literal, é mais um sopro ancestral que sobreviveu ao exílio, ao sincretismo e à

reinvenção, o que é típico na história das religiões. A estrutura complexa de Ifá não foi inteiramente mantida; no lugar disso, o que chegou até nós é uma forma adaptada, reencarnada em novos contextos e práticas. Conforme afirma Prandi (2001)

Esta arte de adivinhação sobrevive na África, entre os iorubás seguidores da religião tradicional dos orixás, e na América, entre os participantes do candomblé brasileiro e da santeria cubana, principalmente. Na África e em Cuba, o oráculo é prerrogativa dos babalaôs, e, no Brasil, onde os babalaôs se extinguíram, dos pais e mães de santo. Aqui, pouco a pouco a adivinhação praticada no candomblé no jogo de búzios foi sendo simplificada e o corpo de mitos foi sendo desligado da prática divinatória, preservando-se, contudo, os nomes dos odus, as previsões e os ebós ou oferendas propiciatórias, além do nome dos orixás que eram os protagonistas das histórias originais de cada odu. (...) Os mitos, entretanto, continuaram presentes nas explicações da Criação, na composição dos atributos dos orixás, nas justificativas religiosas dos tabus, que são muito presentes no cotidiano do candomblé, no sentido das danças rituais etc. Tudo porém muito difuso, embutido nos ritos, sem organização alguma (Prandi, 2001, p. 18-19).

Embora a análise de Prandi (2001) se refira diretamente ao candomblé, seus apontamentos ajudam a compreender também a forma como a Umbanda se relaciona com a herança africana. Na Umbanda, os orixás não são entendidos como entidades personificadas com histórias próprias, mas como complexos vibratórios e energéticos que expressam princípios da natureza e da psique. Os mitos se tornam mais rarefeitos, as narrativas mais implícitas, e o simbolismo mais aberto à tradução subjetiva. A pedra, por exemplo, símbolo de Xangô, pode tanto erguer um muro quanto sustentar uma ponte, seu sentido depende da vivência de quem a encontra no caminho. Assim, na leitura do *ori*, o que se revela não é uma identidade espiritual ligada a uma cosmologia externa, mas um conjunto de imagens arquetípicas que dialogam com a singularidade de quem pergunta. O oráculo, nesse contexto, se torna uma ponte simbólica entre o legado ancestral dos orixás e os caminhos existenciais da pessoa que consulta, revelando imagens que ressoam com as forças psíquicas mais profundas que organizam sua vida.

Esse tipo de revelação simbólica se dá por meio de um processo que Jung (2024, v. 8/3, §840) denominou de sincronicidade: uma coincidência significativa entre um evento psíquico interno e um acontecimento externo, sem relação causal evidente, mas dotado de profundo sentido subjetivo. Marie Louise von Franz, por exemplo, menciona o oráculo de Ifá em sua obra *Adivinhação e Sincronicidade*, compreendendo esse tipo de prática como uma via de acesso à dimensão mais profunda da psique. O oráculo não oferece previsões objetivas, mas revela imagens que expressam a verdade interior do indivíduo: chaves simbólicas que apontam o sentido de sua trajetória em determinado momento da vida.

Esse deus Fá é cultuado por diferentes tribos: os mina, os fon, os yoruba, etc. (...) Ele só diz a um indivíduo a verdade, e só esse indivíduo, a quem ele diz a verdade, pode saber que se trata da verdade e pode saber que verdade é essa. Fá não tem poder coletivo – esse deus, quando se manifesta, dirige-se apenas a um indivíduo e diz algo que é unicamente verdadeiro para esse indivíduo e para mais ninguém. (...) Cada ser humano vivo possui uma alma invisível, a que os fon chamam de Ye, o princípio vital ou alma; mas o homem não compreende o significado de seu Ye. Quem quer que procure conhecer o segredo de sua vida deve, portanto, ir para Fá, assim chamado porque ele próprio é o único Ye (princípio anímico) que pode revelar a verdade da grandeza da vida (Franz, 2022, p. 134-135)

Em outra passagem, Marie Louise von Franz amplia essa perspectiva ao associar os oráculos ao campo do inconsciente coletivo. A consulta oracular, nesse sentido, não apenas indica um caminho, mas revela a configuração arquetípica que emerge como possibilidade de totalidade psíquica:

Assim podemos prosseguir com a nossa definição e dizer que o inconsciente coletivo é um campo de energia psíquica, cujos pontos excitados são os arquétipos; esse campo tem um aspecto ordenado, dominado pelos ritmos numéricos do Si-mesmo, ritmos que, como se verá, são tríades e quaterniões. Com oráculos números e as técnicas de adivinhação, procura-se definir o processo do arquétipo do Si-mesmo. (...) Visto que essa é a ordem ou campo dominante do inconsciente coletivo, pode-se dizer que as técnicas de adivinhação constituem tentativas, por um lançamento aleatório de números, de descobrir qual é o ritmo do Si-mesmo em um determinado momento (Von Franz, 2022, p. 111-112)

Nessa mesma direção, Zacharias e Silva (2025, p.121-122) observam que Ifá é uma instância oracular “que representa, em termos psíquicos, as leis de homeostase e economia de energia psíquica, que põem em movimento e regulam todo o sistema”. Acaba por revelar “uma intenção do inconsciente e sua meta”, é a representação da “energia psíquica emanada diretamente do Si-mesmo”. Essa compreensão simbólica do oráculo como via de acesso ao Si-mesmo, ilumina a dimensão profunda do jogo de búzios. Não se tratava apenas de conhecer quais orixás regem um filho-de-santo, mas de sintonizar com os ritmos arquetípicos que estruturam sua existência. É como se, por meio deste ritual, os búzios tornassem visível a música silenciosa que sempre esteve presente na alma do iniciado, mas que, enfim, pode ser ouvida com clareza.

Na Umbanda, considera-se que a totalidade do *ori* é composta pelos sete orixás básicos, todos presentes na constituição da personalidade. No entanto, apenas os quatro primeiros são revelados na leitura oracular, pois são aqueles diretamente relacionados à missão que cada pessoa veio cumprir na terra. Os três orixás restantes, embora não apareçam na leitura com sua ordem exata, também são alimentados ritualmente, especialmente nos preceitos anuais, momentos em que suas forças são cuidadas e equilibradas. Assim, a soma dos quatro orixás

revelados, ou seja, tornados conscientes e dos três cuja leitura não é realizada, permanecendo inconscientes, trazem a soma de sete, um número ligado à totalidade nessa religião e, portanto, podendo ser associados ao Si-mesmo.

A configuração oracular conhecida do meu *ori*, ancorada na cosmologia da Umbanda, mostrou analogia, em certa medida, com a forma como minha consciência está estruturada, segundo a tipologia de Jung. Tenho como primeira força ou “pai de cabeça” o orixá Xangô. No meu caso, a função principal é o pensamento introvertido, que se orienta por critérios internos de coerência e busca compreender a realidade a partir de estruturas lógicas e impessoais (Jung, 2019d, v.6, § 705). Trata-se de uma forma de julgamento que prioriza a consistência e o significado universal, que, por vezes, se distancia da dimensão pessoal e valorativa (Zacharias, 2006). Xangô, por sua natureza simbólica, ressoa com essa função psíquica. Sua imagem está ligada ao discernimento, à ponderação e à justiça, qualidades que também caracterizam o funcionamento do pensamento. É o orixá da razão, da liderança, do discernimento, da sabedoria e da justiça. É o senhor do trovão e das pedreiras. Está sincretizado com São Jerônimo, com São João Batista e com São Pedro, devido a semelhanças simbólicas e características que envolvem erudição, liderança e justiça, respectivamente. Como aquele que julga e decide com equidade, Xangô oferece uma imagem que traduz, de forma simbólica, um modo específico de funcionamento de consciência.

Como contraponto a essa função dominante, minha função inferior é o sentimento extrovertido, que tende a se manifestar de forma intensa, rudimentar e, por vezes, desproporcional. Quando emerge, carrega uma carga afetiva avassaladora e incondicional, marcada por fidelidade extrema, mas também por um apego que pode soar excessivo ou incômodo. É uma emoção verdadeira, porém pouco refinada, que revela a potência e a fragilidade das camadas menos conscientes da psique (Franz e Hillman, 2016). Esse aspecto emocional profundo encontra ressonância simbólica na presença de Oxum em meu *ori* como segunda força ou “mãe-de-cabeça”. Oxum é sincretizada com Nossa Senhora da Conceição Aparecida, entre outras imagens de Maria. Senhora das águas doces, da beleza, da fertilidade, do cuidado e da diplomacia, está associada à sensibilidade, à empatia, ao amor e à profundidade afetiva, aspectos que, no meu caso, são vividos com intensidade, mas também com vulnerabilidade.

Desta forma, entre a rocha firme de Xangô e o rio sensível de Oxum, desenha-se uma tensão constitutiva da minha personalidade: a necessidade de aprender a alternar solidez e fluidez, sem endurecer demais nem transbordar. Essa imagem, que apareceu claramente durante

a leitura do meu *ori*, revelou o desafio pessoal de equilibrar essas duas forças complementares. A consciência dessa função inferior, expressa simbolicamente por Oxum, indica não apenas uma dimensão a ser integrada, mas também um caminho de refinamento emocional necessário para o equilíbrio da psique, um processo contínuo de desenvolvimento da consciência, onde razão e afeto aprendem a dialogar.

Importante destacar que não há uma correspondência exata entre a tipologia psicológica de Jung e as características atribuídas aos orixás revelados na leitura do *ori* do iniciado na Umbanda. Não há tipo psicológico puro (Jung, 2019d, v.6, § 6), assim como a configuração do orixá também não aparece de forma fixa ou isolada. Ambos são fenômenos dinâmicos, que se manifestam e se transformam no contexto das experiências individuais e sociais, envolvendo múltiplos fatores psicossociais, culturais e históricos, conforme reforça Zacharias e Silva (2025).

Isso fica evidente na terceira força do meu *ori*, que na Umbanda corresponde ao orixá da minha expressão social: Ogum Rompe Mato. Este Ogum, irradiado por Oxóssi, traz uma combinação singular das características das funções perceptivas da sensação e da intuição. Enquanto Ogum tende a ser associado à sensação, ligada ao contato direto com a realidade concreta, a disciplina, o impulso para a ação; Oxóssi costuma estar relacionado à intuição, voltada para a expansão das possibilidades e as percepções de padrões invisíveis. Assim, minha expressão social, numa leitura umbandista, manifesta simultaneamente a firmeza e a ação objetiva de Ogum, aliada à visão prospectiva e sensível de Oxóssi, refletindo um equilíbrio dinâmico entre o mundo tangível e o simbólico.

Por fim, Iemanjá, rainha do mar, é minha quarta força, presença ancestral em meu *ori*, senhora das águas profundas que remetem ao vasto oceano do inconsciente coletivo, conceito central na Psicologia Complexa de Jung. Para mim, enquanto psicóloga junguiana que transita entre o saber da psique e os fundamentos da Umbanda, ter Iemanjá como orixá ancestral vai além de uma filiação espiritual: é uma confirmação simbólica de que minha vocação está enraizada na missão de conduzir travessias interiores, ajudando outros a navegar pelas marés do inconsciente e a decifrar as imagens que dele emergem. Na tradição umbandista, a quarta força é aquela que acompanha o espírito em todas as encarnações e é justamente essa permanência que confere à presença de Iemanjá em meu *ori* um significado ainda mais profundo. Ela marca um compromisso que ultrapassa esta existência, entrelaçando minha trajetória espiritual e profissional com a escuta do invisível e o mergulho no mistério. Essa configuração não apenas sustenta, mas dá forma à minha identidade como pesquisadora-

praticante, evidenciando o elo vivo entre experiência espiritual e compreensão simbólica da psique.

A leitura do meu *ori* não trouxe algo novo, apenas confirmou. Nomeou aquilo que de alguma forma eu intuía, mas não compreendia por inteiro. Quando, tempos depois, eu escrevia meu anteprojeto de pesquisa de mestrado, lembrei desse ritual como quem segura firme um cajado em terreno incerto. Era ousado propor um estudo sobre religiosidade de matriz afro-ameríndia num programa de psicologia, onde o sagrado ainda costuma ser tratado com certo cuidado excessivo, como quem maneja algo frágil ou potencialmente perigoso.

A psicologia, fruto de uma tradição racional ocidental, ainda guarda certa distância do sagrado, sobretudo quando ele se manifesta em expressões simbólicas não hegemônicas. Pesquisas que partam da experiência religiosa, especialmente de religiões minoritárias, podem enfrentar resistências que não são apenas epistemológicas, mas também atravessadas por camadas de ruído simbólico, ativação de complexos de tonalidade afetiva, representações sociais imprecisas e silêncios históricos. Soma-se a isso, o fato de eu ser uma mulher branca, querendo pesquisar uma religiosidade que nasce das tradições negra e indígena no Brasil, o que, por si só, já convida a um exercício constante de escuta, humildade e responsabilidade ética.

Percebi, então, que meu projeto era mais do que trabalhar um tema de pesquisa. Era expressão do meu próprio caminho de individuação. Assim, a picada que se abre agora é feita com pés descalços em gesto de respeito e reverência ao sagrado. A narrativa que ora se inicia parte deste lugar de encruzilhada nas forças do meu *ori*: de uma filha de Xangô, que busca justiça com firmeza, pesando cada palavra com discernimento; de Oxum, que acolhe com amorosidade, beleza e diplomacia; de Ogum Rompe Mato, que corta o mato da ignorância com a lâmina do conhecimento; e de Iemanjá, que vela o inconsciente profundo com sua força de maré.

É pela força de Ogum Rompe Mato, guia do meu campo social, que sigo agora. Escolhi escrever a partir dessa força, porque ela me impulsiona a ir adiante, mesmo sem saber o que vou encontrar. Como pesquisadora-praticante é ele quem me permite suportar as ambivalências do campo: a entrega e o distanciamento, o pertencimento e a escuta analítica, o amor e o cuidado com a palavra escrita. Como iniciada na Umbanda é ele quem me ensina que abrir caminhos não é sobre conquistar, mas sobre servir, abrir passagem para que outros também possam seguir. Nas palavras de Mãe Iassan Ayporé Pery (2008)

Encontramos a energia do Orixá Ogum manifestando-se nas matas de Oxóssi através do calor do sol, que dará força e energia vital de Oxóssi no nascimento dos vegetais,

na luta pela sobrevivência dos vegetais que se transformarão em grandes árvores formando a mata. A esta manifestação específica de Ogum em relação à Oxóssi, damos o nome de Ogum Rompe Mato [...] manifestações de luta e bravura, determinação e tenacidade, e principalmente defesa (Pery, 2008, p. 40).

A narrativa etnográfica, portanto, não será uma exposição linear. Será uma travessia. Um corpo a corpo com o cotidiano do terreiro, não como cenário, mas como espaço sagrado onde se desenrola uma pedagogia invisível, que ensina pela experiência. Meu relato será fragmentado, às vezes caótico, como a própria mata. Mas buscarei, como Ogum, manter a direção firme para encontrar um cosmos.

4.2 Sete passos na mata: entre o invisível e o possível, o caminho narrado com flores, ética e escuta profunda

Defuma com as ervas da Jurema
Defuma com arruda e guiné
Benjoim, alecrim e alfazema
Vamos defumar filhos de fé

Ponto Cantado de Umbanda

Ogum Rompe-Mato está de pé. Seu olhar atravessa e fita o horizonte como quem sabe o que há do outro lado da mata. A espada repousa, mas sua presença anuncia movimento. Ele não fala muito, age. Em silêncio, nos convida a entrar. Mas o caminho não é para fora. É para dentro. Cada passo na floresta é também um passo sobre as veredas interiores, aquelas que serpenteiam entre memórias, sofrimentos e lampejos de sentido.

Nesta parte do trabalho, abrimos a trilha principal. A partir deste ponto, este texto se transforma em travessia. O percurso é feito ao lado de pessoas iniciadas na Umbanda, cujos relatos foram cuidadosamente ouvidos, sentidos e aqui organizados como passos simbólicos. Cada uma dessas pessoas recebeu, para fins de anonimato e preservação da intimidade, um nome ligado aos Florais de Arachás: sistema terapêutico utilizado no próprio terreiro como recurso de cuidado espiritual e emocional, fruto do encontro entre saberes tradicionais indígenas e medicina ocidental. Os nomes não apenas protegem identidades: evocam a potência simbólica de cada ser-flor, cada processo sutil de transformação em andamento.

Não há neutralidade na escuta. Tampouco há linearidade na narrativa. Ao relatar essas histórias, escolho o que silenciar e o que iluminar. O critério não é estatístico nem cronológico. É ético e simbólico. Trata-se de narrar o que pulsa, o que se repete com variações e se oferece como expressão legítima da experiência religiosa. Ouvi muito mais histórias do que seria possível incluir neste trabalho: confidências, memórias, vivências que, mesmo ausentes no

texto, seguem presentes em mim. As narrativas que aqui emergem foram escolhidas não por representarem um todo quantitativo, mas por condensarem sentidos compartilhados, clareira abertas na mata, onde se entrevê o caminho de muitos. A floresta do inconsciente não se entrega facilmente. O que se mostra depende da relação com o outro, com o sagrado, com o tempo da escuta. Cada revelação é fruto de um vínculo tecido com cuidado.

Minhas escolhas narrativas, por sua vez, circunambulam em torno das possibilidades de integração de conteúdos inconscientes à consciência, de aproximação e conciliação de opostos psíquicos, em consonância com o objetivo central desta pesquisa: investigar a influência da religiosidade umbandista nos processos de individuação. Importa reconhecer, contudo, que nem todos os iniciados caminham necessariamente nessa direção. Há também estagnações, alienações e resistências, expressões igualmente humanas, presentes em qualquer contexto coletivo. Este trabalho, no entanto, concentra-se nas experiências que, de algum modo, ilustram movimentos de transformação, pois são essas que mais diretamente dialogam com a pergunta de pesquisa que o orienta.

Daqui em diante, as vozes dos iniciados emergem de seus *oris*, centros vivos de memória, imagem e sentido. Meu papel é abrir passagem para que essas vozes encontrem forma na narrativa, como quem segura os galhos para que outros passem. Escuto, decanto, acolho. Em certos momentos, retorno à cena para situar o leitor ou ampliar o campo simbólico, sempre guiada por uma escuta implicada, não hierárquica.

Quando forem necessários à compreensão, termos específicos da Umbanda ou envolvendo a cultura afro-ameríndia serão explicados no corpo do texto. Caso a definição comprometa a fluidez da leitura, serão mantidos como estão, pois seu significado pode ser consultado no glossário localizado ao final do trabalho. Esta escolha visa respeitar tanto a linguagem viva do terreiro quanto a inteligibilidade para leitores não familiarizados com a tradição.

As amplificações simbólicas presentes ao longo da escrita não partem de comparações com sistemas religiosos externos de qualquer tipo, mas de escuta enraizada. Evitou-se deliberadamente o uso de mitologias africanas ou indígenas que não estejam vivas nesta tradição específica, bem como paralelos com outras religiões de matriz afro-ameríndia, como o Candomblé, a Kimbanda, o Santo Daime ou sistemas cosmológicos dos povos originários ainda praticantes.

Essa escolha nasce de uma ética da implicação: no terreiro, a mitologia da Umbanda não é metáfora é realidade encarnada, linguagem sagrada em ato. O mito vive como prática, e

é nessa vitalidade que repousa sua força. Introduzir elementos que não fazem parte do corpo ritualístico do terreiro poderia soar, para um iniciado, como deslocamento ou psicologismo, uma tentativa de traduzir o inefável por um idioma estranho à experiência.

A escuta simbólica, neste contexto, precisa se fazer dentro da mata e não acima dela. Assim, as amplificações têm como objetivo fundamental compreender, pelo ponto de vista da Psicologia Complexa de Jung, a influência dessas experiências religiosas vividas no processo de individuação dos praticantes. Busca-se, portanto, iluminar como símbolos, ritos e vivências repercutem na psique individual, abrindo caminhos para a integração de conteúdos do inconsciente, sem reduzir ou traduzir a riqueza do sagrado em explicações externas ou comparativas. Quando surgirem imagens ou expressões que ressoem com outras tradições, o texto as nomeará e contextualizará com o cuidado necessário, de modo a preservar a integridade dos caminhos que ecoam sem necessariamente se cruzarem. A responsabilidade de quem narra como quem vive e vive como quem escuta é zelar para que o fio do sentido não seja rompido pelo desejo de explicar, mas tecido com o compromisso de compreender.

A gira de Umbanda, descrita adiante, não será dissecada em amplificações simbólicas exaustivas. A opção por uma abordagem mais contida responde à complexidade desse universo, que exigiria outro tempo e outro corpo de pesquisa. Aqui, a cena ritual é evocada como abertura sensível: convite ao leitor para adentrar esse mundo com presença. A imersão, mesmo parcial, permite vislumbrar como a vivência no terreiro afeta profundamente o caminho psicológico e espiritual de cada praticante.

Em seguida, um breve recorte da trajetória da mãe-de-santo do terreiro, e de seu marido, o zelador da casa, integra-se à narrativa. Seus caminhos não apenas iluminam a experiência de ocupar um lugar de liderança, mas também evocam a figura de quem transita entre mundos, pessoas que, ao transformar suas próprias dores, tornam-se ponte viva entre o visível e o invisível. A presença de ambos firma o chão do terreiro e também o da escrita. É a partir de sua escuta, força e entrega que se torna possível compreender como o caminho da individuação se coloca a serviço da coletividade, transformando-se em gesto ético e compromisso com o sagrado.

Quanto às imagens utilizadas, foram selecionadas fotografias de domínio público do terreiro ou, quando provenientes de acervo pessoal, respeitaram integralmente os direitos de imagem das pessoas envolvidas, sendo desidentificadas sempre que necessário. As falas reproduzidas foram mantidas em sua forma original, inclusive quando apresentavam desvios gramaticais ou construções idiomáticas informais, a fim de preservar a dimensão humana,

espontânea e verdadeira da experiência relatada. Nos casos em que a fala se referia a mensagens escritas, como trocas por aplicativos, os registros também foram mantidos com seus erros de origem. Quando foi necessário omitir trechos ou identificar que houve edição para proteger a identidade dos participantes, isso foi devidamente indicado no corpo do texto.

Os rituais descritos foram compartilhados com permissão expressa da mãe-de-santo, que costuma afirmar com firmeza: “Na Umbanda, não há segredo. O que existe é respeito.” Para ela, a divulgação respeitosa é ferramenta contra a intolerância. Mostrar o que se faz com clareza é desmistificar o preconceito que nasce da ignorância. A autorização para a descrição de certos elementos e materiais usados nos rituais fechados parte, portanto, de uma escolha consciente da mãe-de-santo de abrir caminhos e desmistificar a prática religiosa, sem com isso violar seu sagrado.

Quase todos os iniciados entrevistados narraram as dores de afirmar sua fé em uma sociedade marcada por preconceito. Essa dor não apareceu só nos relatos formais, mas nas entrelinhas da convivência: nos risos, nas piadas, nos silêncios. O desejo de que a Umbanda seja compreendida antes de ser julgada foi recorrente. Esse desejo é, também, um gesto político e uma ferida exposta. Escolher a Umbanda é, para muitos, um ato de ruptura com a consciência coletiva vigente. Na perspectiva da Psicologia Complexa, esse gesto pode ser compreendido como parte do processo de individuação. Trata-se de uma temática que, por sua amplitude e complexidade, abre importantes possibilidades de análise acerca das dinâmicas sociais, culturais e históricas que atravessam o campo religioso brasileiro. No entanto, considerando os limites e os objetivos específicos desta pesquisa, optou-se por não aprofundar esse eixo de discussão neste trabalho. A análise aqui desenvolvida privilegia a experiência religiosa individual e seus desdobramentos simbólicos e psíquicos no percurso de desenvolvimento psicológico do indivíduo, deixando o exame mais amplo das dimensões coletivas para investigações futuras.

Nos subcapítulos que seguem, essa escuta desdobra-se em duas direções. No item 4.3, caminhamos pelo cotidiano ritual do terreiro: seus gestos, sons, oferendas e encontros, acompanhando o modo como a vida cotidiana se entrelaça com o rito e o espaço se transforma em tempo sagrado. O objetivo, neste ponto, é oferecer ao leitor uma referência sensorial e simbólica de como é estar em uma gira, sobretudo para aqueles que nunca vivenciaram tal experiência. Busca-se, assim, criar condições para que se vislumbre, ainda que de forma parcial, como essa imersão pode favorecer o surgimento de imagens arquetípicas, convocando o indivíduo a um processo de enfrentamento e elaboração interna, que lhe possibilite integrar tais

experiências em seu próprio percurso psicológico.

No item 4.4, a trilha se aprofunda em experiências da mãe-de-santo e do zelador do terreiro. É nesse ponto que Ogum reaparece com força simbólica: abre a picada, sustenta o movimento e nos conduz por esse território de transformação, onde o chamado do sagrado atravessa a biografia de ambos. A trajetória da dirigente espiritual revela que tornar-se mãe-de-santo é mais do que ocupar um posto hierárquico; é um processo de entrega ao Si-mesmo, uma resposta existencial que demanda coragem e escuta interior. Da mesma forma, o percurso do zelador mostra que cuidar do terreiro e zelar pelo espaço material também é um modo singular de individuação: uma jornada de construção de sentido, na qual a parceria de vida e de missão se faz ofício e destino compartilhado.

Seguimos, então. Com flores, com lama, com escuta. A floresta já nos acolheu. Agora, é tempo de caminhar. No capítulo seguinte, de número 5, Ogum Rompe-Mato nos convida a entrar na mata do inconsciente. A travessia acontece em sete passos na mata, pois sete é número sagrado na Umbanda, que expressa totalidade e reverência. São sete porque sete são os orixás que sustentam a gira, sete as linhas que organizam o mundo espiritual, sete os caminhos pelos quais o sagrado se manifesta. Essa é uma jornada que mistura barro e espírito, conduzida por pés descalços e pela escuta do coração.

4.3 O terreiro em movimento: onde a vida se faz rito e o espaço se torna sagrado

Hoje tem alegria no terreiro do meu pai
Saravá Sultão das Matas
Que ele é chefe de *congá*
Embala eu, babá,
Embala eu

Ponto Cantado de Umbanda

Quem vai à frente é Ogum Rompe Mato. Eu apenas sigo e te convido a vir comigo. É uma segunda-feira qualquer, por volta de 18h30min. O sol já se despediu e a lua ainda não se mostra no céu, recolhida em dia de lua nova. Caminhamos pela rua e, ao longe, já se avista a casa espiritual. A rua acaba exatamente onde o terreiro começa. Como se a cidade soubesse que, a partir dali os passos não se medem mais em metros, mas em camadas do invisível.

É inusitado encontrar um terreiro de Umbanda num bairro predominantemente residencial e de classe média-alta, considerando que no Brasil, como um todo, os templos relacionados às religiões de matriz afro-ameríndia ainda se camuflam entre as construções dos bairros afastados, evitando assim perseguições de todos os tipos. Inclusive, em 25 de fevereiro

de 2025, o terreiro, por meio de uma comissão instituída na cidade, recebeu uma placa de “Espaço Sagrado e Território Ancestral” que marca o local como acompanhado pela Patrulha dos Direitos Fundamentais da Secretaria Municipal de Ordem Pública, garantindo a integridade, a liberdade de culto e os direitos dos povos de terreiro do Município. Essa iniciativa é considerada um marco importante na luta contra a intolerância religiosa e na proteção do povo do terreiro

Estamos nos aproximando cada vez mais e, ao chegar ao portão, já é possível ler uma sentença acima de uma das portas, que diz “Com os que mais sabem aprenderemos, aos que menos sabem ensinaremos, mas a ninguém renegaremos”. A frase ressoa como um convite e uma promessa, ao mesmo tempo. Há algo de solene e acolhedor nessa inscrição, pois prepara para o que está por vir, como se dissesse que ali, naquela casa, o conhecimento não é posse, mas sim partilha.

Foto 1 – Placa disposta em frente ao terreiro



Fonte: Acervo pessoal

Esse enunciado é uma síntese da fala do Caboclo das Sete Encruzilhadas, incorporado no médium Zélio Fernandino de Moraes, ao anunciar a Umbanda como uma nova religião, em 1908. Trata-se de uma fórmula diretamente relacionada ao mito fundacional da Umbanda, repetida tanto pela mãe-de-santo, quanto por cada filho-de-santo, como forma de se concentrar naquilo que é essencial, apesar das distrações, cansaços e exigências que atravessam o cotidiano de quem se vê às voltas para sustentar a necessária disciplina que o terreiro requer. Mais do que um lema, é uma sentença que expressa um compromisso com a humildade, com o autodesenvolvimento e com o respeito à diversidade.

Nesse sentido, ela também configura um movimento orientado pelo símbolo da

conciliação dos opostos, como saber e não saber, ensinar e aprender, incluir em vez de rejeitar. Essa conciliação constitui uma condição fundamental para o processo de individuação, pois este requer a integração progressiva de conteúdos inconscientes à consciência, articulando diferentes aspectos da psique.

Nesse contexto, o enunciado evoca a essência única da Umbanda, religião na qual se torna visível um processo de compensação simbólica da consciência coletiva, operado por meio da mitificação dos grupos historicamente excluídos da sociedade brasileira, como indígenas, negros, ciganos, malandros etc. (Zacharias, 2023). Por isso, a existência de um terreiro em zona nobre da cidade, ainda é muito singular.

Caminhar até ali é, de certo modo, atravessar um limiar. A rua fica para trás, e algo em nós também. Passamos por um portal invisível, onde o tempo comum começa a ceder espaço ao tempo ritual. Ogum Rompe Mato segue à frente, firme, discreto, abrindo caminho. Eu respiro fundo. O corpo sente antes que a mente compreenda: estamos entrando em outra ordem de realidade. Ali, às portas da casa, diante daquelas palavras fixadas na entrada, sinto que a encruzilhada não é só geográfica, é também psíquica. A mente hesita por um instante, como quem reconhece que está prestar a pisar em terreno sagrado.

O portão principal ainda está fechado, a abertura só irá ocorrer às 19h em ponto, porque esta é uma casa de caboclo. Isso quer dizer que a entidade-chefe do terreiro é um espírito da linha de trabalho de Oxóssi, que valoriza a disciplina e organização, atributos deste orixá. Enquanto aguardamos, te convido a saborear algo simples na cantina da casa, que já está aberta e funcionando. É lá que os filhos-de-santo preparam lanches simples e saborosos, como forma de arrecadar fundos para custear o funcionamento do terreiro. Tudo é feito na base da caridade: não se cobra nada pela orientação espiritual, nem de quem busca o aconselhamento, nem dos iniciados. Hoje tem canjiquinha e feijão amigo. Faz um friozinho, e comida quente e afetiva ajuda a aquecer o corpo, enquanto se espera o momento certo de nutrir a alma. A gira vai longe, costuma durar em média três horas.

Logo se anuncia a abertura da casa. Todos que aguardam, agora, fazem uma fila para passar pelo portão, o que, simbolicamente, é atravessar um limiar. Um filho-de-santo, vestido completamente de branco segura um turíbulo, enquanto outro alimenta a queima com um pó de ervas que exala um cheiro forte, de mata, de purificação. A primeira imagem que vemos é de Ogum de Ronda, que fica exposto, logo na entrada, em sua posição de protetor do espaço, defendendo o sagrado e os que ali adentram.

Ao fundo já se escuta o rufar dos atabaques e uma voz forte e grave, acompanhada de

outras mais suaves, cantando. O saravá já começou. Cada pessoa é purificada pela fumaça, num movimento em forma de cruz, de frente e de costas. Antes de dirigir-se às cadeiras da assistência, recebemos um saquinho de tecido, para guardar o nosso calçado, um convite a tirá-lo, indicando que a humildade e a vulnerabilidade são bem-vindas por ali. Umbanda é pé no chão.

Chegando no espaço do ritual, há duas partes devidamente delimitadas: a área profana, que fica à esquerda, é ali que a assistência se acomoda para assistir o ritual sentada. Na Umbanda chamamos de assistência o conjunto de pessoas que procuram o terreiro para aconselhamento, participação e aprendizado; já o indivíduo que busca ajuda ou consulta recebe a designação de consulente. A área sagrada, o *abassá*, fica à direita, onde apenas os iniciados e aspirantes podem entrar e sair livremente. Antes de sentar-se, os olhos inevitavelmente buscam o *congá*, o altar onde estão dispostos os *okutás*, as pedras consagradas que representam a força dos orixás.

Foto 2 – Congá do terreiro



Fonte: Acervo pessoal

Durante o período colonial, os africanos escravizados no Brasil ocultavam suas pedras sagradas dentro das imagens dos santos católicos. Era uma forma de manter vivo o culto aos seus orixás, mesmo diante da proibição de suas práticas espirituais. A imagem do santo funcionava como fachada visível, enquanto o segredo e o fundamento permaneciam escondidos no interior da imagem. A mãe-de-santo costuma dizer que poderíamos retirar todas as imagens do altar sem causar qualquer abalo espiritual. No entanto, se os *okutás* fossem removidos, estaríamos esvaziando o próprio fundamento da Umbanda. Eles são o elo vivo com o *axé*, a força espiritual que alimenta todo o ritual (Bastide, 1971).

A pedra é o que permanece. Símbolo de resistência silenciosa, ela guarda em si o tempo profundo da criação, o que não se dobra, o que não desaparece. Enquanto tudo ao redor pode

mudar, ela se mantém: firme, quieta, plena de potência contida. No imaginário simbólico, a pedra representa o núcleo indestrutível da psique, o Si-mesmo, que persiste mesmo quando as imagens de superfície são despedaçadas ou esquecidas (Jung, 2018, v. 9/1). No contexto da Umbanda, o *okutá* é essa presença ancestral que não precisou se impor: bastou permanecer.

O altar é em forma de cruz e bem no alto está a imagem de Jesus Cristo, que representa Oxalá. Em um país com um percentual alto de católicos, chama a atenção o sentimento de familiaridade ao se deparar com as imagens dos santos. Um dos anciãos da casa, um homem negro, umbandista há 50 anos me disse, quando perguntei a ele, como ele explicaria a Umbanda para um não iniciado: “A partir do catolicismo, que é o que todo mundo conhece.[...] Fica mais fácil para a pessoa entender. Agora, acreditar é outra coisa. Ele vai ter dúvidas. Eu também tive dúvidas” (Bálsamo, Entrevista, 2025)²¹.

A forma de cruz do altar é um símbolo carregado de múltiplos significados. Tradicionalmente, a cruz é uma imagem universal que remete ao encontro dos eixos, o vertical, que conecta o céu e a terra, o espiritual e o material; e o horizontal, que representa o plano terrestre, as relações humanas e a experiência cotidiana. É como se essa estrutura física traduzisse em forma geométrica a própria função da religião: ser uma ponte, uma “encruzilhada sagrada” onde opostos dialogam, se equilibram e se transformam.

Além disso, a cruz é também uma forma de proteção e equilíbrio. Ela organiza o espaço ritualístico, orientando a disposição dos elementos e criando uma geometria sagrada que favorece a circulação das energias. Cada braço da cruz pode simbolizar uma direção cardinal, ligando o espaço físico à cosmologia ancestral, onde os orixás estão presentes em suas respectivas direções e forças.

No patamar mais alto do altar repousa o *okutá* de Oxalá, acompanhado da sua imagem sincrética, onde Jesus Cristo se funde com a força ancestral do orixá. Uma pedra redonda de selenita brilha em sua simplicidade translúcida, enquanto, sob uma redoma de vidro, a vela branca emana uma luz serena e firme, como a essência imutável dessa força sagrada. A selenita, com sua transparência quase etérea, simboliza a pureza e a clareza da consciência que ilumina as profundezas da alma. Ela é considerada um cristal que limpa e eleva, refletindo a luz interior que dissipa as sombras e conecta o ser ao divino (Hall, 2008).

Recordo de uma gira de esquerda, em que, ao final do trabalho, o Exu incorporado na mãe-de-santo, consagrou o altar de Oxalá, colocando o *okutá* no local onde está hoje. Em voz firme, ele, por meio dela, proclamou: “O mestre das sombras está consagrando o altar do mestre

²¹ Entrevista concedida por Bálsamo, pessoalmente, em 2025. Informação verbal, não publicada.

da luz.” Foi então que depositou a selenita, como um pacto silencioso entre o que se oculta e o que se revela. Este gesto encarna a dança eterna entre os opostos que compõem a psique: luz e sombra, consciência e inconsciente, ordem e caos. Pela lente da Psicologia Complexa, essa dualidade é um convite à integração, ao encontro do ego com sua sombra, reconhecendo que a plenitude da alma nasce do abraço dessas polaridades. Assim, o altar de Oxalá não é apenas um santuário da luz divina, mas um espaço vivo de tensão e conciliação. É nesse equilíbrio delicado que a totalidade se faz um caminho possível, e o sagrado se manifesta em sua plenitude, convidando-nos a caminhar entre as sombras para alcançar a luz.

Logo abaixo, na prateleira seguinte, encontra-se a imagem de um caboclo específico, representando a entidade responsável pelo terreiro no plano espiritual. A casa é dele, por isso sua presença se faz representada ali. A partir desta imagem central, organizando-se lateralmente, estão os *okutás* dos sete orixás, além do *okutá* de Nanã Buruquê, a iabá ancestral, todos acompanhados das velas com as cores correspondentes a cada força. A disposição segue um sentido preciso, não é aleatória. Assim como o *ori* de cada filho ou filha-de-santo possui uma regência específica, os terreiros também têm uma identidade espiritual própria. No caso deste, essa identidade é regida, em primeiro plano, por Iemanjá, acompanhada por Ogum. Trata-se de um terreiro cuja missão está voltada à proteção dos laços familiares, ao cuidado e à harmonia, potências associadas a Iemanjá; atravessadas pela disciplina, determinação e coragem características de Ogum. Por esta razão, os *okutás* desses orixás ocupam a posição central no altar.

É interessante ressaltar que as prateleiras são de vidro. A escolha, feita pela mãe-de-santo, carrega mais do que um valor estético, ela expressa um princípio: a transparência. Em uma sociedade que projeta muito de suas sombras sobre a Umbanda, alimentando medos e fantasias moldadas por preconceitos sócio-históricos, o vidro torna-se um gesto de coragem. Nada se esconde. Tudo ali é luz e intenção clara. O altar revela o que a religião é: caminho limpo, feito com fé e coração aberto.

Bem ao centro, junto ao solo, a imagem maior de todas, a do Caboclo Chefe. Na Umbanda, é comum que cada terreiro receba o nome de uma entidade espiritual. Essa escolha não é aleatória, trata-se de um gesto de fundação simbólica e energética. Nomear o terreiro é como traçar um mapa invisível que liga o espaço físico à dimensão espiritual. A entidade que dá nome ao terreiro torna-se sua patrona, seu eixo condutor, a guardiã do campo sagrado que ali se estabelece.

Na base do altar, dispostas sobre o chão, estão as imagens dos santos católicos

sincretizados com os orixás, organizadas na mesma ordem dos *okutás* presentes na prateleira central. Embora os orixás sejam compreendidos na Umbanda como complexos energéticos e vibratórios, forças que não possuem forma humana definida, sua representação por meio das imagens de santos católicos é fruto de um processo histórico de adaptação, que expressa visualmente a complexidade da cosmologia umbandista. Essa correspondência não indica equivalência literal entre santos e orixás, mas aponta para uma conexão simbólica mais profunda: ambos estão ligados a um mesmo arquétipo, ou seja, a uma matriz psíquica estruturante da experiência humana. No entanto, essa matriz se manifesta de maneiras distintas, sendo preenchida por imagens arquetípicas diferentes conforme a tradição cultural, religiosa e afetiva de cada sistema simbólico. Assim, a imagem do santo e a força do orixá coexistem como expressões complementares de um mesmo mistério, tornando visível, por meio do símbolo, aquilo que é invisível em sua essência.

Mas nem tudo no altar obedece à régua da simetria. Há um desvio que rompe o compasso e diz muito. É a imagem de Iemanjá, que, segundo a mãe-de-santo, já pode ser assumida como imagem própria, sem sincretismo, dado que, no imaginário coletivo, sua figura se tornou mais conhecida e bem recebida dessa forma. Apesar de tradicionalmente sincretizada com Nossa Senhora da Glória na tradição do terreiro, sua imagem não vem de santa alguma, nem se prende à matriz africana: nasceu na própria Umbanda.

A imagem de Iemanjá no altar é um híbrido que combina elementos da *iabá* africana, geralmente representada como uma mulher negra, com seios à mostra, com traços da iconografia católica de Nossa Senhora, branca, recatada e celestial. Embora não seja tão reservada quanto a santa, Iemanjá veste um longo vestido justo que sugere uma sensualidade moderada, sem exhibir a nudez ou a intensidade erótica presentes nas representações tradicionais africanas.

Foto 3 – Imagem de Iemanjá



Fonte: Acervo pessoal

Essa imagem híbrida de Iemanjá nasce de um campo de tensões simbólicas. Por um lado, ela carrega marcas visíveis da colonização do imaginário, ao adotar traços europeus: pele clara, feições delicadas, corpo recatado, diluindo a ancestralidade africana da divindade. Por outro lado, é também expressão de um movimento de integração simbólica no imaginário coletivo da Umbanda, no qual diferentes heranças culturais foram sendo metabolizadas pelas experiências espirituais vividas. A figura de Iemanjá tal como se apresenta hoje não pertence inteiramente a uma tradição ou outra, mas é fruto de um processo de construção simbólica, no qual a consciência coletiva moldou uma imagem que, mesmo ambígua, passou a ser reconhecida, sentida e cultuada como legítima. Nesse sentido, ela encarna uma síntese, marcada por perdas e ganhos, entre memória ancestral e elaboração cultural contemporânea. Segundo De Paula e Andrade, “a Iemanjá branca e casta da Umbanda, por exemplo, não pode ser vista como uma deturpação da orixá africana, mas como o resultado de horizontes hermenêuticos que se entrecruzaram, gerando algo de novo e próprio” (De Paula e Andrade, 2023, p. 240).

Tomamos nosso assento. Enquanto a gira ainda não começa oficialmente, o terreiro já vibra em ritmo de preparação. Os filhos-de-santo circulam entre objetos, altares e pessoas, finalizando os últimos detalhes. Suas movimentações carregam propósito e familiaridade: arrumam as ervas, ajeitam bancos, consultam a mãe de santo, cuidam do espaço com gestos que revelam intimidade com o sagrado. Mesmo sem estar em transe, seus corpos já parecem atuados por uma presença maior: atentos, disponíveis ao que está por vir.

Essas pessoas que agora se movem entre nós chegaram até aqui após um processo de preparo rigoroso, conhecido como preceito. Nas 24 horas que antecedem o ritual, recolhem-se do cotidiano: não consomem carne, não bebem álcool, não mantêm relações sexuais. Também tomam um banho de ervas, cujas combinações são indicadas pela mãe-de-santo conforme o propósito da gira.

Vestem o branco: cor que, na Umbanda, carrega o sentido da luz plena, nascida da união de todas as cores. É uma vestimenta que comunica simplicidade e pureza, mas também totalidade. Vestir-se de branco é declarar-se em prontidão para receber aquilo que transcende. Os homens usam calça, camiseta e jaleco. As mulheres, calça, camiseta, uma saia rodada por cima e uma bata mais longa, que cobre os quadris. Essa sobreposição de peças não obedece a um padrão estético, mas a um princípio simbólico: o corpo será atravessado, dançado, ofertado. Irá ajoelhar-se, deitar-se no chão, bater a cabeça em reverência e para que tudo isso aconteça com liberdade e dignidade, resguarda-se a pele. Na Umbanda, o corpo não é pecado, é caminho. Ao contrário da tradição cristã, que frequentemente associou o corpo ao erro e à tentação, aqui

ele é instrumento sagrado de conexão. Essa visão é herança viva da matriz afro-ameríndia que reconhece no corpo um lugar legítimo de expressão do *axé*, da força ancestral e do mistério.

Essas roupas não circulam fora do ritual. São lavadas em separado, guardadas com reverência, usadas exclusivamente no espaço sagrado. Durante a gira, nenhum iniciado pode portar acessórios de metal, para que os movimentos não se enroscuem nem causem ferimentos. Esse cuidado prático revela também uma filosofia mais profunda: ali, cada um é sacerdote de si. A simplicidade da roupa branca veste o mistério e prepara o corpo para tornar-se ponte.

Cada iniciado, ao adentrar o espaço do terreiro, não o faz como quem apenas entra em um recinto físico. Seu corpo já está preparado pelo preceito, e agora é a alma que se organiza, saudando as forças que sustentam o espaço sagrado. A primeira saudação é sempre a Ogum de Ronda, senhor dos caminhos e guardião das entradas. Logo ao transpor o portão, ali está ele, firmando passagem.

Foto 4 – Ogum de Ronda



Fonte: Acervo pessoal

Em seguida, os iniciados se dirigem às pequenas casas dispostas logo na entrada do terreiro: a casinha de exu e pomba-gira e a das almas, que sustentam os assentamentos dessas falanges de trabalho. Esses pequenos templos estão situados na parte profana do espaço, porque representam a matéria, os limites e as fronteiras.

Foto 5 – Casa das Almas e Casa de Exu e Pomba-Gira



Fonte: Acervo pessoal

O Exu Chefe, certa vez disse com firmeza, por meio da mãe-de-santo, que aquela pequena casinha é, para ele, uma catedral. “Para quem viveu na rua, ter uma casinha no terreiro é como ter um palácio”, afirmou, rindo na sequência, como só os exus fazem. É preciso escutar essa frase como quem escuta um segredo antigo. Exu, pomba-gira e malandro pertencem ao chamado povo de rua, uma falange plural e profundamente viva, cuja complexidade frequentemente escapa à compreensão comum. Por séculos, a manifestação dessas entidades foi difamada a partir de leituras rasas e moralistas das oferendas deixadas em encruzilhadas, dos corpos em transe nas praias, dos gestos livres que desafiam o pudor e os códigos hegemônicos de comportamento.

Dentro da própria tradição religiosa, há distinções importantes: enquanto algumas manifestações do povo de rua ocorrem em circuitos espirituais mais espontâneos e não institucionalizados, outras se firmam em linhas éticas e hierarquias bem definidas, como os Exus e pomba-giras que atuam nos terreiros de Umbanda sob o princípio da caridade e da disciplina ritual. Essa diversidade de formas de atuação, longe de invalidar qualquer uma delas, revela a profundidade e o dinamismo do imaginário espiritual brasileiro, no qual múltiplos níveis de consciência coexistem em constante diálogo com as fronteiras do sagrado e do profano (Silva, 2015b).

Depois dessa saudação inicial, o iniciado atravessa o marco que dá acesso ao *abassá*, o coração sagrado do terreiro, o *têmenos*. Lá dentro, dirige-se primeiro ao altar cigano, que fica propositalmente separado do altar principal. Essa separação expressa a natureza nômade e independente do Povo Cigano, falange associada ao Oriente e regida por Xangô, mas que não

se ancora em uma morada fixa, são honrados em sua liberdade.

Foto 6 – Altar Cigano



Fonte: Acervo pessoal

Somente então o iniciado caminha até o centro do *abassá*, onde está marcada no chão a estrela de seis pontas da Umbanda. Conhecida também como Estrela de Davi, Selo Saimão ou Selo de Salomão. Essa figura é uma expressão da geometria sagrada, símbolo do pensamento hermético. Representa a união dos opostos: céu e terra, espírito e matéria, o que sobe e o que desce, integrando as polaridades que constituem a totalidade do ser. Em suas dobras simbólicas, contém a correspondência entre os quatro elementos, as quatro propriedades fundamentais da matéria, englobando também os sete metais básicos, assim como os sete planetas que resumem a totalidade do céu (Chevalier e Gheerbrant, 2018).

Foto 7: Estrela da Umbanda



Fonte: Acervo pessoal

Esse símbolo chega à Umbanda por meio de uma complexa rede de influências histórico-culturais. O judaísmo místico, que influenciou o catolicismo popular português (Cohn, 1980), já trazia o Selo de Salomão como emblema de proteção e poder espiritual. Era comum que essa estrela de seis pontas fosse entalhada ou riscada nas portas das casas, funcionando como conjuro contra o mau-olhado, ou ainda compusesse amuletos de proteção (Bethencourt, 2004). No contexto colonial brasileiro, essa imagem continuou circulando por meio das bolsas de mandinga usadas pelos negros islamizados, em especial os maometanos da Cabula, sistema religioso que funde elementos das tradições angolanas com saberes dos malês. Esses povos também trouxeram o Selo de Salomão como ponto riscado de proteção (Souza, 1986; Salles, 2010; Zacharias e Silva, 2025). Ramos (1940), ao descrever os malês, nos mostra essas origens:

Nas suas feitiçarias costumavam escrever numa tábua de madeira, lavando-a depois com água que infundia virtudes poderosas em quem a bebesse. Como contra-feitiço, usavam uma pequena bolsa que traziam pendurada no pescoço, contendo uma oração quase sempre acompanhada de um sinal cabalístico, o conhecido signo de Salomão da magia tradicional (Ramos, 1940, p. 83)

Ao longo do tempo, esses elementos foram sendo absorvidos pelas práticas de feitiçaria popular e, mais adiante, pelas expressões litúrgicas da Umbanda nascente, onde o Selo de Salomão passou a representar a força integradora entre os planos, ligando o alto e o baixo, o espírito e a matéria, o céu e a terra.

No terreiro, esse símbolo foi incorporado de forma central à arquitetura sagrada: ele está fincado no chão do *abassá*, desenhado em mosaico de cerâmica, e conecta o corpo da casa ritual ao seu centro místico, o *congá*, o altar principal, onde estão os *okutás* dos orixás. A escolha do mosaico carrega também uma força simbólica: trata-se de uma figura composta por pequenos fragmentos unidos, cujas diferenças formam um todo coerente e representando as cores dos orixás regentes da casa: azul para Iemanjá, vermelho para Ogum, circundados pelo branco de Oxalá. A composição em pedacinhos ecoa o próprio processo de individuação, em que aspectos fragmentados da psique são reunidos em torno de um centro organizador. A estrela de seis pontas marca, portanto, o assentamento energético do *congá*. Essa base invisível sustenta a verticalidade do trabalho espiritual. O que se vê no chão é apenas a face visível de uma arquitetura simbólica subterrânea.

A estrela de seis pontas foi escolhida como símbolo central da egrégora da qual o terreiro faz parte. Segundo revelações feitas pelas entidades durante os trabalhos, cada filho ou filha-de-santo do terreiro traz, inscrito no corpo espiritual, uma tatuagem invisível com essa estrela,

marca que atesta o pertencimento à egrégora e o compromisso assumido com o trabalho espiritual. Trata-se de um selo psíquico que, ao mesmo tempo em que protege, convoca o iniciado ao seu destino sagrado. O símbolo opera como imagem arquetípica, demarcando o vínculo com uma linhagem espiritual, mas também trazendo consciência ao processo de individuação, sustentando a travessia entre o sagrado pessoal e o transpessoal. A estrela no chão do *abassá* é também a estrela gravada simbolicamente na psique do indivíduo, ponto de convergência entre o coletivo e o pessoal, entre a linhagem e a escolha. Ela não apenas protege: orienta, estrutura, exige. O símbolo marca o pertencimento, mas também evoca a responsabilidade de tornar-se quem se é, lembrando que a jornada espiritual é, ao mesmo tempo, individual e coletiva. Um espaço sagrado é qualquer área feita para se transformar em metáfora, “assim simbolizados os meios para a transição da esfera da dualidade para aquela da unidade, isto é, o caminho para transcender todos os pares de oposto” (Campbell, 2002, p.100)

Ao pisar nesse ponto, é como se o corpo encontrasse um lugar de estabilidade, um centro. Muitos relatam a sensação de se sentirem mais firmes ou mais leves, como se algo se reorganizasse internamente. Permanecer alguns instantes sobre essa estrela parece favorecer uma espécie de preparação silenciosa, um assentamento do corpo e do espírito, conectando-se aos *okutás*, que representam a força de cada orixá, antes da entrega ao ritual. Em seguida, continuando o trajeto, o filho-de-santo estende um pano branco no chão, deita-se sobre ele com a cabeça voltada para o altar e os pés para a porta. Esse gesto, aparentemente simples, é uma oferenda silenciosa: simboliza a entrega humilde à espiritualidade e a disposição plena para o trabalho que será realizado. Ergue-se então com solenidade e dirige-se ao altar, onde repousam os *okutás* e as imagens dos orixás. Saúda cada força com reverência, reconhecendo ali a presença viva e pulsante do sagrado.

Foto 8: *Okutás* (pedras) dos Orixás no Altar

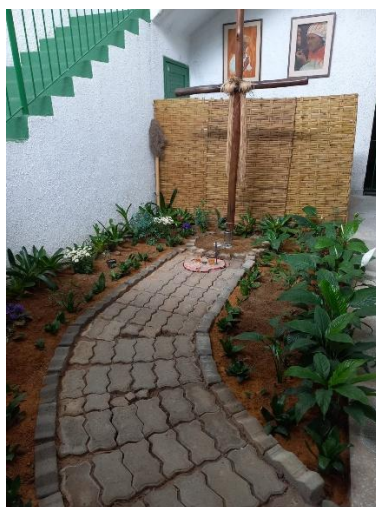


Fonte: Acervo pessoal

Ao concluir esse percurso ritual, afasta-se com cuidado, saindo de frente, sem jamais voltar as costas ao *congá*, gesto silencioso de respeito e fidelidade às potências que ali se manifestam.

O caminho o leva, então, ao cruzeiro das almas, espaço consagrado a Omulu, o senhor da morte e da renovação, aquele que guarda os portais da calunga pequena, o cemitério espiritual.

Foto 9: Cruzeiro das Almas



Fonte: Acervo pessoal

Na tradição deste terreiro, não são realizadas oferendas diretamente nos cemitérios da cidade. Em vez disso, foi criado dentro do próprio terreiro um ponto sagrado dedicado a Omulu, permitindo que os rituais ligados à saúde, à doença e à transmutação energética, temas que dizem respeito ao domínio da terra e à sua potência de decompor e regenerar sejam realizados com segurança e respeito. Essa escolha responde tanto à necessidade de preservação das práticas quanto à preocupação com possíveis incompreensões ou perseguições religiosas, já que o cemitério ainda é um espaço carregado de tabus na sociedade brasileira. Ali, diante da representação simbólica da calunga pequena, também se faz uma saudação, um gesto de reverência às forças que regem os ciclos de vida e morte e cuidam da cura nos seus níveis mais profundos.

Esse conjunto de passagens rituais, que vai da entrada do terreiro, passando pelas casinhas das Almas e da Linha da Esquerda, espaço profano, seguindo, então, pelo espaço sagrado onde estão o altar cigano e o *congá* e, retornando ao profano, finalizando no cruzeiro das almas, prepara o campo e o corpo para a chegada do mistério. É como se, ao atravessar

esses espaços consagrados, o iniciado fosse afinando suas cordas internas, ajustando-se à frequência do trabalho que se anuncia. Nesse percurso, o corpo se faz ponte entre mundos: cruza o limiar entre o profano e o sagrado, em um movimento que espelha a própria vida psíquica, onde somos continuamente convocados a transitar entre as exigências do cotidiano e os chamados do espírito. Essa travessia, em termos simbólicos, quando vivida com consciência, torna-se um ato de individuação, integrando opostos e reconhecendo a sacralidade contida nos ritmos da vida.

O ritual parece iniciar. A mãe-de-santo adentra o espaço sagrado. Seu corpo traça um caminho cerimonial pelo corredor humano formado pelos filhos-de-santo dispostos em reverência, embalados pelas vozes que se erguem em louvação aos orixás.

Foto 10 – Posicionamento para abertura da gira



Fonte: Acervo pessoal

Ao fundo, o som dos tambores sustenta o rito: pulsa a memória ancestral, desperta os sentidos, convoca as forças invisíveis. Cada batida marca o tempo do sagrado, abrindo caminho para que o mistério se manifeste. A vibração rítmica penetra a pele, alcança o coração e atravessa os corpos presentes, alinhando-os a uma cadência maior que os conduz, pouco a pouco, à escuta sensível do invisível. Ao chegar ao centro do *abassá*, a mãe-de-santo ergue o braço em sinal e dá o comando: Saravá Umbanda! Saúda os orixás, à egrégora, as falanges de trabalho, os filhos da casa, a assistência. O ponto cantado de abertura ecoa e anuncia: vai começar a gira.

O rito se inicia com a defumação. Em silêncio, a mãe-de-santo caminha pelos quatro cantos do *abassá*, como quem redesenha os limites entre o profano e o sagrado. Nas mãos, um turíbulo solta a fumaça densa do incenso de ervas consagradas que limpam, abrem caminhos,

desfazem cargas. Um a um, ela passa pelos filhos-de-santo, que seguram com cuidado as suas guias nas mãos. São defumados de frente e de costas, para que nenhuma parte do corpo, templo da manifestação espiritual, fique desprotegida. A fumaça evoca a imagem das relações entre o céu e a terra (Chevalier e Gheerbrant, 2018). Eliade e Couliano (2024) ensinam que o incenso teve papel relevante nas práticas e rituais religiosos em várias regiões do mundo, desde os tempos mais remotos:

Ele era usado para aplacar os deuses, para santificar um lugar ou um objeto, para manifestar respeito e devoção, para honrar os compromissos, estabelecer acordos, selar promessas ou amizades. [...] Ligado aos conceitos de pureza e de contaminação, o incenso tem grande importância nas práticas e nos ritos purificatórios, sua fumaça é usada para essas finalidades graças ao poder de transformação do fogo e ao aparente poder purificador dos odores agradáveis. [...] Além disso, serve para chamar a atenção e estabelecer o contato com uma divindade, assim como para exorcizar o mal e as forças maléficas (Eliade e Couliano, 2024, p. 422).

Lima (1997) refere que a fumaça simboliza a passagem de algo que tinha forma para algo sem forma, ao se dissolver no ar. Por isso, ela funciona como um agente intermediário entre o mundo material e o mundo espiritual, levando a intenção de quem a libera para um plano invisível. Esse processo atravessa um espaço simbólico que representa o caos primordial, uma dimensão sem contornos definidos, onde as possibilidades ainda estão em estado de potencial. É somente após essa etapa de limpeza e abertura espiritual, marcada pela defumação, que os filhos-de-santo podem colocar as guias ao redor do pescoço. Por sua vez, as guias são colares confeccionados com contas de cores específicas e consagradas, finalizadas com uma conta maior, chamada firma. Essa conta não é chamada assim aleatoriamente, ela simboliza o elo mais forte, que “firma” a força dos orixás e entidades representados. Esses colares são instrumentos de proteção e conexão vibratória, que sintonizam o corpo e a alma com as forças invocadas. Mais que ornamentos, são ferramentas rituais, sustentáculos do *axé*.

Defumados e preparados, todos se reúnem no centro do *abassá*. A mãe-de-santo então abre solenemente a gira, um ato que vai além do gesto: trata-se da ativação litúrgica do espaço-tempo sagrado. Ao “abrir a gira”, convoca-se o plano espiritual para que se manifeste em comunhão com o plano material. É nesse momento que se cantam os pontos dedicados a todos os orixás, um a um, saudando suas potências, seus elementos e suas linhas de força. Em seguida, entoar-se o ponto “Sejam bem-vindos a essa casa”, um canto de acolhimento que marca o princípio ético da Umbanda: receber intimamente sem distinção de cor, credo, gênero ou classe, como mediadora de um contato potencialmente numinoso com a totalidade. Sua letra:

Sejam bem-vindos a essa casa
Bem-vindos em nome de Deus,
Que eu assista a sua vitória
E a glória de todos os seus.

Logo depois, a mãe-de-santo convida todos a cantar o hino da Umbanda. Antes disso, dirige-se à assistência, composta por consulentes, simpatizantes, curiosos e buscadores e, com sua fala firme e afetuosa, orienta: “façamos o gesto, *adubalê*, com a mão direita sobre o coração e a esquerda estendida ao lado do corpo, em sinal de reverência”.

Com certa frequência, quando chega nesta parte do ritual, lembro com nitidez da primeira vez que estive ali. Naquele tempo, eu me reconhecia como kardecista, mas já me aproximava da Umbanda em silêncio como quem caminha pela margem de um rio que ainda não ousou atravessar. Carregava uma simpatia genuína pela religião, mas ainda envolta em receios e ideias herdadas do senso comum. Trazia imagens difusas da religião, mais moldadas por olhares externos do que por vivência própria. Naquela noite, ao ouvir a voz firme da mãe-de-santo dirigindo-se à assistência, algo se rompeu por dentro, um véu, uma resistência antiga, uma camada de identidade em desalinho. Não anotei suas palavras exatamente na hora, mas essa fala ecoou em mim por dias e a transcrevo, agora, com a fidelidade possível da lembrança:

Para aqueles que simpatizam com a Umbanda, mas ainda carregam preconceitos, saibam: estão num terreiro que preza pela verdade e pela autenticidade. A Umbanda não quer converter ninguém. Aqui, ninguém precisa renegar sua religião para ser aceito, tampouco renegar a própria Umbanda. Aqui é uma banda só, é a manifestação do espírito para a caridade. Se você veio buscar orientação espiritual, então, ao menos por hoje, você é umbandista.

Aquelas palavras me desarmaram. Era um convite à inteireza, “uma banda só”, uma busca primeira pela totalidade, um caminho possível para a individuação. E então o hino começou. O Hino da Umbanda, composto, segundo a tradição oral, em 1961, é atribuído a José Manuel Alves, conhecido compositor de pontos cantados de Umbanda. Entretanto, como observa Trindade (2011), até hoje nenhuma pesquisa histórica conseguiu comprovar formalmente a autoria do hino por esse compositor. Existe, sim, uma narrativa bastante difundida no meio umbandista que vincula José Manuel Alves à sua criação, mas essa história permanece no campo da tradição não documentada.

De acordo com relatos orais, José Manuel Alves teria sido um homem cego que buscou cura na Tenda Nossa Senhora da Piedade, onde foi atendido pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, entidade fundadora da Umbanda. Conta-se que, após frequentar o terreiro e vivenciar os trabalhos espirituais, ele compôs o Hino da Umbanda como uma forma de

expressar, através da música, como enxergava aquele universo com os olhos da alma, uma percepção que transcendia a limitação física da visão (Trindade, 2014). Segue a letra do hino:

Hino da Umbanda

Refletiu a Luz Divina
Em todo o seu esplendor
É do reino de OXALÁ
Onde há paz e amor
Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para tudo iluminar.
A Umbanda é paz e amor
É um mundo cheio de Luz
É a força que nos dá vida
E a grandeza nos conduz.
Avante filhos de fé
Com a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de OXALÁ (Trindade, 2011, p. 93).

Ao olhar pela perspectiva da Psicologia Complexa, o hino pode ser lido como um ato de entrar em sintonia com o Si-mesmo. Oxalá, sincretizado com Jesus Cristo, é a representação mais próxima dentro da cosmologia umbandista, dessa imagem arquetípica: é a luz, a origem, o princípio organizador que conduz e orienta o caminho. A Umbanda, ao entoar esse hino em seus rituais, faz mais do que celebrar uma tradição religiosa. Ela estimula no praticante um movimento interno de busca pela integração e pela superação das dicotomias da consciência, promovendo um alinhamento entre o ego e o Si-mesmo, entre o mundo pessoal e as forças maiores do inconsciente coletivo.

As palavras do hino ecoam valores universais, cantando a paz, a caridade e o amor que transcende fronteiras espirituais. Ao ser entoado, cria-se no terreiro um campo vibratório de unificação, onde iniciados e visitantes, independentemente de seus graus de envolvimento, participam de forma igualitária. É um instante coletivo de ressonância simbólica, em que cada voz se soma e o terreiro inteiro se transforma num só coro: o da fé vivida, sentida e compartilhada.

Após o hino, a mãe-de-santo sai do espaço sagrado e se aproxima da assistência. Sua fala surge não apenas da voz humana, mas é intuída, conduzida pelas entidades presentes naquele momento. Mais que espíritos, essas presenças representam forças que atravessam a psique, conteúdos que emergem e se organizam simbolicamente para dar forma à palavra que precisa ser dita. Por isso, o que se ouve ali não é uma simples orientação, mas uma palavra

carregada de sentido, capaz de tocar o coração e mover o espírito de todos os que a escutam. Em seguida, explica a força do orixá que irá irradiar as águas abençoadas, aquela energia que vai tocar, renovar e proteger cada um. Com cuidado, pede que cada pessoa abra sua garrafinha, preparada para receber as bênçãos espirituais que emanam do ritual. A água, simbolicamente, está ligada à fonte da vida, à purificação, a um centro de regenerescência, temas presentes nas mais antigas tradições (Chevalier e Gheerbrant, 2018).

Enquanto isso, no centro do *abassá*, os médiuns da linha de trabalho dispõem sobre a Estrela da Umbanda as ervas frescas trazidas pelos filhos-de-santo, símbolos vivos da natureza consagrada. Eles se posicionam em círculo ao redor daquela oferenda, formando um círculo menor. Em torno deles, um círculo maior de filhos-de-santo contempla e protege esse centro, criando um espaço de resguardo e energia compartilhada. A mãe-de-santo então retorna ao espaço sagrado, posicionando-se de frente para o altar, entre os dois círculos. Nesse instante, todos se ajoelham, inclinando a cabeça ao chão, num gesto de profunda reverência às entidades que logo se manifestarão. O silêncio se faz reverente, expectante.

Ela ergue a voz para dar o comando à *curimba*: o toque para cantar para o orixá. Durante a louvação, a mãe-de-santo proclama a saudação sagrada de Ogum — *Ogunhê!* — que ecoa como um chamado potente, despertando as forças protetoras daquele orixá guerreiro. É o sinal para que os médiuns se entreguem ao transe, incorporando os espíritos enviados dos orixás, dançando e manifestando gestos próprios, rompendo o círculo menor, percorrendo o *abassá* com movimentos que irradiam transformação e limpeza espiritual.

Ao mesmo tempo, os filhos-de-santo que formavam o círculo maior também rompem a formação e se lançam em dança vibrante, canalizando a energia de Ogum, criando uma atmosfera intensa, quase palpável. É interessante observar que, ao longo do tempo, ouvi diversas vezes, de diferentes pessoas, relatos semelhantes sobre a manifestação da força de Ogum: uma sensação física intensa e incomum de calor, mesmo em noites frias, que parece atravessar a pele e aquecer a alma. Essa experiência física é frequentemente mencionada entre os filhos-de-santo durante as giras. Enquanto o ritual avança, tocam-se vários pontos, cânticos que guiam e fortalecem a presença espiritual. Quando a mãe-de-santo desincorpora, anuncia-se o momento do último ponto, aquele que acompanha a subida das entidades ao plano espiritual, encerrando sua passagem no terreiro. Assim que os médiuns também desincorporam, o ritual retorna ao gesto de humildade e respeito: todos ajoelham-se e encostam a cabeça no chão mais uma vez, selando aquele momento de comunhão.

Após a intensa comunhão com Ogum, a mãe-de-santo olha ao redor e pergunta, com

voz firme e cuidadosa, se todos estão bem, um gesto que reafirma a presença coletiva e a conexão com cada filho-de-santo. É o sinal para que a segunda parte do ritual tenha início. Os médiuns da linha de trabalho se alinham em duas fileiras perpendiculares ao altar, formando uma disposição que transmite ordem e concentração. Essa organização não é apenas uma questão de formalidade estética: ela reflete a disciplina necessária para o bom andamento dos trabalhos espirituais, criando um campo vibratório propício para o aprofundamento das atividades mediúnicas. O arranjo corporal, os gestos contidos e a postura atenta dos médiuns ajudam a sustentar o foco coletivo, alinhando corpo, mente e espírito para o que está por vir.

Enquanto isso, os demais filhos-de-santo assumem suas funções específicas, distribuídas com precisão pelo zelador, figura essencial que atua como o guardião da gira na dimensão material. O zelador, na tradição da egrégora não é um sacerdote, mas uma espécie de gerente da gira, garantindo que tudo flua com ordem e respeito, enquanto a mãe-de-santo está incorporada e a entidade que a conduz gere o plano espiritual. Cabe a ele distribuir tarefas, resolver imprevistos e manter o equilíbrio entre o visível e o invisível. No terreiro em que foi realizada a coleta de dados, essa função é ocupada por um médium consagrado à Oxóssi. Embora seja marido da mãe-de-santo, sua nomeação como zelador antecede o ingresso dela no sacerdócio, o que demonstra que tal função fazia parte de seu próprio caminho espiritual.

Cada filho-de-santo tem um papel na gira, uma função que assegura a harmonia do trabalho coletivo. Para cada médium incorporado, o zelador designa um *cambone*, companheiro que o acompanha de perto, auxiliando nos movimentos e necessidades durante a incorporação, garantindo proteção, suporte físico e emocional. O *cambone* é o ponto de ancoragem no plano terreno para aquele que está em contato direto com o mundo espiritual.

O atendimento que será feito ao consulente é realizado, na verdade, por três presenças: a entidade incorporada, o médium que a manifesta e o *cambone* que a sustenta. O *cambone* doa energia, zela pela clareza das instruções dadas pela entidade que, por vezes, fala de forma simbólica ou difícil de compreender e ajuda a traduzir para o consulente aquilo que foi dito, com cuidado e responsabilidade. Na Umbanda, é amplamente compreendido que nenhum atendimento acontece por acaso. Cada consulente parece ser guiado por um chamado sutil, como se uma inteligência invisível conduzisse os encontros certos no momento certo. O que ele traz em seu corpo ou em sua alma costuma encontrar eco nas vivências do médium e do *cambone* que o recebem. Assim, a palavra da entidade repercute nos três, como um reflexo partilhado, capaz de revelar, tocar e transformar a todos os envolvidos.

Há, ainda, uma função fundamental e distinta: a do *cambone* ritualístico. Ele é o

guardião dos objetos sagrados que repousam no espaço consagrado do terreiro. Cabe a ele atender prontamente aos pedidos das entidades incorporadas, manejando com zelo elementos como velas, água, ervas, incensos e demais instrumentos que intensificam a força espiritual do trabalho e sustentam a potência do rito. Outros filhos-de-santo assumem o cuidado com a recepção, organizando o fluxo de consulentes, aqueles que buscam auxílio e orientação, garantindo a ordem no entra e sai dentro do espaço sagrado. Também há quem cuide do acolhimento emocional, pronto para apoiar aqueles que se sentem mais afetados pelo encontro com as entidades, oferecendo conforto e palavras de orientação após os atendimentos.

No espaço profano, longe do *congá*, outros filhos-de-santo zelam pelo bem-estar dos consulentes, assegurando que tenham acesso à cantina para saciar a fome ou a sede, mantendo a atenção para que ninguém se perca ou se sinta desamparado. E, por fim, uma função vital: aqueles que mantêm a vibração sonora. Cantando os pontos, dançando e vibrando em sintonia com o terreiro, eles sustentam a energia que nutre todo o trabalho, criando uma atmosfera propícia para que a gira se desdobre em seu ritmo sagrado, com leveza, profundidade e presença.

Percebemos que, após uma breve organização, o ritual vai prosseguir. A mãe-de-santo dá o comando para que a curimba louve o Caboclo das Sete Encruzilhadas, anunciando que a falange de trabalho será a dos caboclos, que irradiam a vibração de Oxóssi. Todos se ajoelham, com a cabeça baixa, em sinal de humildade e reverência. Enquanto isso, o rufar dos atabaques acompanha a voz dos *curimbeiros* que ressoa com firmeza: “Chegou, chegou, o Caboclo das Sete Encruzilhadas!” Na sequência, é invocado o Caboclo Chefe, e as vozes ressoam em coro o ponto cantado: “Hoje tem alegria no terreiro do meu pai, Saravá (nome do caboclo), ele é chefe de congá. Embala eu, babá, embala eu!” De repente, ouve-se um brado sonoro: “*Kiôooooooooooooooooooooooooooooo!*” A mãe-de-santo dá um passo para trás e salta no ar. Em seguida, se agacha como quem vai se sentar num banquinho, mas sem fazê-lo, apontando o dedo indicador e médio em direção ao *congá*, como se empunhasse uma flecha. Por seus movimentos, reconhece-se que o transe mediúnico se iniciou.

Neste momento, todos os filhos-de-santo se ajoelham novamente, em reverência à chegada da entidade em terra. Incorporado na mãe-de-santo, o caboclo circula pelo terreiro, realiza gestos ritualísticos, cumprimenta a *curimba*, a assistência e os filhos-de-santo, convocando todos ao trabalho. Em seguida, brada mais uma vez. É o sinal para que os médiuns da linha de trabalho incorporem suas entidades.

Esse momento pode ser, ao mesmo tempo, assustador e fascinante para quem presencia

uma gira pela primeira vez. De forma simultânea, vários médiuns começam a bradar gritos de guerra indígenas, movimentando-se intensamente pelo terreiro: empunham arcos e flechas imaginárias, giram, dançam ao redor da Estrela da Umbanda impressa no solo sagrado, batem no peito, entre outros gestos simbólicos e ritualísticos.

Tão logo as entidades tenham impregnado o ambiente com sua assinatura gestual, expressão única de suas identidades espirituais, é possível reconhecer certos padrões: Caboclos de Xangô, por exemplo, costumam bater no peito com a mão fechada, como se carregassem pedras; os de Oxóssi fazem movimentos como se lançassem flechas; algumas caboclas giram em grande velocidade, principalmente quando vem na irradiação de Iansã; outras se ajoelham e simulam o manejo de ervas, como em pajelanças silenciosas.

Nesse momento, os *cambones* se apresentam para formar dupla com os médiuns incorporados. São purificados com passes, e as entidades indicam os elementos necessários para seu trabalho, conforme o campo de atuação: *coités* com água, ervas específicas, charutos, entre outros. Uma vez que tudo esteja organizado, o zelador dá o comando final: autoriza-se a entrada dos consulentes no espaço sagrado.

Chegou, então, nossa vez de passar em atendimento com a entidade. Fomos convidados a pisar no solo sagrado, e esse é, sem dúvida, um momento muito especial. É interessante observar a expressão facial e corporal dos consulentes ao cruzarem o *abassá*. A maioria, mesmo aqueles que frequentam assiduamente a casa, manifesta certa reverência e uma tensão sutil, sinal de que algo profundo está em curso. Alguns rostos revelam medo, outros, alívio; há quem demonstre ansiedade ou contenção. Mas uma coisa é certa: é raro alguém entrar neutro nesse espaço.

Ao atravessar o limiar que separa o mundo profano do espaço sagrado, somos acompanhados por um filho-de-santo, que nos conduz até o médium e o *cambone* que irão realizar o atendimento. Neste terreiro, não se escolhe com qual entidade ou médium se será atendido. A escolha não cabe ao consulente, compreende-se que essa designação deve ser guiada pelo plano espiritual, que sabe quem está mais afinado, naquele momento, com o tema a ser tratado.

Essa compreensão evoca a noção de sincronicidade desenvolvida por Jung: há uma inteligência invisível, o Si-mesmo, que organiza os encontros de maneira significativa, mesmo sem causalidade direta. A combinação entre consulente, médium e *cambone* não é aleatória e frequentemente surpreende por sua precisão simbólica. O momento do atendimento é uma experiência singular: pode ser um encontro com o numinoso, mediado por uma religião. Cada

pessoa é tocada de maneira distinta, conforme sua história, sua dor, sua abertura. Os efeitos podem ser sutis ou profundos e, para alguns, esse instante se revela um divisor de águas em sua trajetória existencial. No próximo capítulo, algumas dessas histórias serão contadas. Serão relatos individuais, marcados pela autenticidade da experiência vivida, o que revela os contornos únicos da alma em relação com o mistério.

Terminado o atendimento, saímos do espaço sagrado e retornamos ao mundo profano, mas ninguém atravessa esse portal da mesma forma que entrou. A gira ainda não terminou, e embora o consulente já possa se retirar, a casa permanece aberta até que o último filho-de-santo vá embora. Decidimos ficar. Queremos ver como tudo se encerra, queremos aprender mais.

Agora sentados na assistência, observamos a gira com outros olhos. À distância, é possível perceber que alguns consulentes precisam de um cuidado mais profundo durante o atendimento. Isso se revela, muitas vezes, por sua mobilização corporal ou emocional: lágrimas, tremores, respiração ofegante, expressões de dor ou alívio. Nesses casos, o atendimento é encaminhado à entidade que incorpora na mãe-de-santo, que realiza um acolhimento especial, enquanto os demais médiuns seguem com os atendimentos regulares.

A noite avança. Um a um, os consulentes vão se retirando. Às 22h, o rufar dos atabaques silencia, em respeito à lei do silêncio do bairro residencial onde o terreiro está situado. Após o último atendimento ao público, é a vez dos filhos da casa: eles passam pelas entidades incorporadas para uma limpeza energética e uma orientação final. Essa etapa é um desfecho íntimo e necessário, o cuidado não se encerra com o fim da fila de consulentes, ele se estende a quem sustentou o trabalho com o próprio corpo e espírito.

Então, a entidade-chefe, incorporada na mãe-de-santo, anuncia que a gira está terminando. Costuma trazer uma fala de encerramento, edificante, firme e amorosa, que resume os ensinamentos da noite ou aponta reflexões sobre o que foi movimentado no plano espiritual. Depois, despede-se. A mãe-de-santo desincorpora lentamente. O zelador, então, avisa os médiuns da linha de trabalho que é hora de desincorporar. A *curimba* inicia o canto do ponto final, agora sem os atabaques, o toque “para subir”. Aos poucos, cada entidade retorna ao plano espiritual, conduzida com a mesma reverência com que desceu à terra. Nesse momento, todos se deitam no chão, em decúbito ventral, fazendo a reverência final ao sagrado. É como se o corpo, já tão mobilizado ao longo da gira, se rendesse completamente à terra, uma entrega que sela o ciclo ritual. A mãe-de-santo pergunta se todos estão bem. Então, inicia-se o fechamento: a saudação ao *ori*.

Todos os integrantes do terreiro formam um grande círculo. A mãe-de-santo, em gesto

solene, sai do círculo com as mãos unidas em frente ao corpo, palma com palma, no gesto tradicional da prece. Ao se aproximar de cada filho, encontra-o na mesma postura de recolhimento e respeito. Então, ambos realizam um breve toque ritual: o dorso das mãos em prece de um, encosta lateralmente no dorso das mãos do outro, primeiro do lado direito, depois do lado esquerdo, como uma troca de energia e reconhecimento mútuo. Em seguida, a mãe-de-santo eleva as mãos ainda unidas em prece até a altura da cabeça do filho e as abre suavemente, em direção ao seu *ori*, como se enviasse uma bênção, afirmando: “Salve a sua coroa.” Um a um, todos repetem o gesto, seguindo-a em movimento circular, no sentido horário, saudando o *ori* de cada irmão de fé.

Essa prática carrega uma simbologia profunda: trata-se de honrar a centelha divina que habita em cada um, reconhecendo a singularidade espiritual de cada *ori*, essa estrutura interna única que define o modo como cada pessoa se conecta com o mundo e com o sagrado. É um gesto de aceitação mútua, de reconhecimento da diversidade e da beleza que habita em cada diferença. Ao saudar o outro, é como se disséssemos: “Eu vejo a sua essência e a acolho como ela é”.

Sob uma perspectiva simbólica mais ampla, essa parte do ritual pode ser vista como um ato de reconhecimento da individualidade psíquica, uma saudação à trajetória pessoal de cada um em direção à própria inteireza. O *ori*, nesse sentido, guarda uma correspondência arquetípica com a ideia do Si-mesmo: o centro organizador da psique, que orienta o processo de individuação e guia o ser humano em direção à realização da sua totalidade. Saudar o *ori* é, portanto, reconhecer o outro em sua essência única e, ao mesmo tempo, reafirmar o próprio compromisso com o caminho da integração.

O último a completar o círculo é o zelador, que fecha o ritual. Ao passar pela mãe-de-santo, cada filho deve pedir sua bênção, gesto que expressa não apenas respeito, mas o reconhecimento de sua função como guardião da cabeça de todos ali. É ela quem vela pelos *oris*, quem sustenta e orienta os caminhos individuais dentro da coletividade. Esse encerramento coletivo é, ao mesmo tempo, íntimo e grandioso. Uma forma de garantir que cada um retorne ao mundo profano com a cabeça erguida, protegida e saudada, pronta para seguir transformada pela experiência vivida.

Com os *oris* saudados e a gira encerrada, o terreiro, que até então vibrava em outra frequência, começa a se esvaziar. O sagrado se recolhe, e o profano volta a ocupar o espaço com toda sua espontaneidade. Não há silêncio cerimonial: há vida em movimento. Os filho-de-santo saem da gira suados, ajeitando as roupas, rindo alto, pedindo carona, perguntando se

sobrou coxinha na cantina. A densidade do ritual dá lugar à leveza do cotidiano, como se o tambor que há pouco sustentava o transe agora pulsasse nas conversas e nos gestos mais simples.

Também nos preparamos para ir. O corpo cansado, mas o coração cheio. Ao cruzar a porta do terreiro, sentimos que algo ficou diferente, algo dentro, mais do que fora. Ainda que as roupas voltem a ser as mesmas, o olhar já não é igual. É nesse ponto que nos voltamos brevemente para a mãe-de-santo e o zelador, não com a intenção de traçar uma biografia, mas de iluminar como os chamados espirituais de ambos se entrelaçam com seus respectivos processos de individuação. O que se manifesta, para ela, como vocação religiosa e, para ele, como missão de cuidado e sustentação do terreiro, é, antes de tudo, a expressão simbólica de movimentos interiores: duas almas que, em diálogo com o sagrado, encontraram na Umbanda caminhos concretos para realizar suas verdades mais profundas.

4.4. O chamado da floresta: a caminhada da mãe-de-santo e do zelador do terreiro

Mãe d'água, rainha das ondas, sereia do mar
Mãe d'água, seu canto é bonito quando tem luar
Iê Iemanjá; Iê Iemanjá
Rainha das ondas, sereia do mar
Como é lindo o canto de Iemanjá
Sempre faz o pescador chorar
Se ele escuta a mãe d'água cantar
vai com ela pro fundo do mar

Se meu pai é Ogum
Vencedor de demanda
Quando chega no Reino é
Pra saudar filho de Umbanda
Se meu pai é Ogum
Vencedor de demanda
Quando chega no Reino é
Pra saudar filho de Umbanda

Pontos de Umbanda

O processo de tornar-se mãe-de-santo na Umbanda para Magnólia não foi uma escolha consciente ou um projeto de vida, mas uma convocação inesperada, marcada por sucessivos encontros com a dor, a doença e o mistério. Ao narrar sua trajetória, ela enfatiza que tudo aconteceu de forma não programada, como um destino que se impôs.

Seu primeiro contato com a Umbanda se deu aos 19 anos, por conta de uma doença na família. Urucum, seu marido, recorda que o pai estava gravemente enfermo e, por isso, ambos, ainda namorados na época, aceitaram o convite de um tio para visitar um terreiro em busca de

respostas. Anos depois, outro episódio de adoecimento os aproximou novamente da religião. O filho mais novo do casal teve uma grave complicação de saúde, com apendicite supurada e risco de morte. Após o sucesso do tratamento e o acolhimento recebido no terreiro, passaram a frequentar uma casa um pouco diferente: um espaço “umbandeque”, onde pretos-velhos eram incorporados, mesclando elementos do espiritismo kardecista e da Umbanda.

Esse trânsito entre o Kardecismo e a Umbanda aponta para um fenômeno que pode ser interpretado como um movimento de integração simbólica na consciência coletiva brasileira. A resistência histórica dos kardecistas às manifestações de espíritos como pretos-velhos, caboclos e crianças, que foi um dos fatores que motivou o surgimento da Umbanda como religião estruturada, hoje parece ceder espaço para novas formas de acolhimento dessas entidades nas mesas mediúnicas kardecistas. Do ponto de vista da Psicologia Complexa, este movimento pode ser visto como um processo de assimilação de conteúdos anteriormente reprimidos ou marginalizados pela consciência coletiva, ampliando o campo da experiência espiritual e integrando aspectos mais arcaicos e instintivos da psique coletiva.

Ainda assim, o início de Magnólia na Umbanda foi atravessado por resistências internas, muitas delas oriundas de preconceitos socialmente construídos. Ela relata com humor: “Eu vou ficar aí dentro? Vestindo branco? Pagando mico? Que é o nosso preconceito, né? Então eu tinha isso, né? Esse preconceito?” A adesão definitiva à Umbanda só se deu em um momento crítico, quando sua saúde psíquica estava gravemente abalada:

Eu cheguei na Umbanda com um diagnóstico de depressão, síndrome do pânico, tudo que você pode imaginar, tomando remédios de tarja preta, no qual eu quase vinha ter um problema sério, quase infartei por causa dos remédios, né, e com o tempo eu fui percebendo que, na verdade, eu não estava doente, né, era na verdade a minha mediunidade que estava em desequilíbrio total e quando eu entendi isso, eu comecei a fazer esse tratamento mais espiritual, né, deixar a espiritualidade realmente me cuidar, né, e me curar. Tanto é que hoje, com 53 anos, não tomo remédio nenhum, né. Logo depois que eu quase infartei, eu joguei os remédios fora. Óbvio, que eu não recomendo isso para ninguém, mas eu fui procurar uma homeopatia, e aí comecei outros tratamentos, né. Mas eu percebi que a Umbanda me ajudou muito (Magnólia, entrevista, 2025).²²

A transição de um diagnóstico psiquiátrico para a compreensão da mediunidade como causa do sofrimento evidencia um processo de ressignificação da dor. Sob a ótica da Psicologia Complexa, esse movimento pode ser compreendido como uma emergência de conteúdos inconscientes que, não integrados, manifestavam-se através de sintomas somáticos e psíquicos. A aceitação de sua mediunidade funcionou como um eixo de reorganização interna, permitindo

²² Entrevista concedida por Magnólia, no formato on-line, em 2025. Informação verbal, não publicada.

à consciência nomear e conter o que antes era vivido como sintoma. Tal processo é um exemplo claro de individuação: a psique, ao integrar um aspecto até então inconsciente, a mediunidade, reestabelece seu equilíbrio e amplia sua percepção de si.

Sua primeira tarefa na gira foi acender o cachimbo de Pai João, preto-velho incorporado pelo então dirigente espiritual. Após algumas semanas, veio o convite para que providenciasse um banco, sinal claro de que as entidades esperavam uma maior participação dela nos trabalhos espirituais: “[...] nossa, que delícia acender o cachimbo do Pai João, né? [...] E eu fiquei, nossa, encantada. Que honra, né? Poder acender o cachimbo do preto-velho. Mas durou duas ou três sextas-feiras, só. Minha alegria foi muito curta”, diz rindo, muito consciente da responsabilidade que é estar à frente de um terreiro, como guia espiritual de uma comunidade.

Ao refletir sobre o papel que hoje ocupa, Magnólia faz uma distinção fundamental entre responsabilidade pessoal e assistência espiritual:

A gente tem que separar o que é espiritual, o que é nosso, é nossa responsabilidade. Se eu faço algo errado aqui na matéria, eu tenho que corrigir na matéria. A entidade não vai vir resolver isso. Ela não vai vir aqui para resolver o meu problema de boa conduta, de caráter, dos meus vícios. Ela está para nos ajudar espiritualmente a nos equilibrarmos e não para resolver os nossos problemas, que a gente mesmo cria (Magnólia, entrevista, 2025).

Essa visão ética e realista da mediunidade dialoga diretamente com a noção de individuação em Jung, que aponta para a necessidade de a consciência assumir responsabilidade por suas escolhas e atitudes, mesmo diante de influências inconscientes. Ao enfatizar que as entidades não resolverão problemas de caráter ou vícios, Magnólia estimula o desenvolvimento de uma conduta ética, algo fundamental no processo de individuação.

O fato de que nem ela nem Urucum imaginavam, em algum momento da vida, assumir funções de liderança espiritual reforça o caráter inesperado desse chamado. Urucum tornou-se zelador antes mesmo que Magnólia fosse consagrada como mãe-de-santo. Questões de políticas internas do terreiro marcaram a transição: o antigo dirigente abandonou o cargo e rompeu o contrato de aluguel do espaço, deixando a casa sem liderança. Durante uma gira, a mensagem da espiritualidade foi clara: “E aí vem a mensagem que nós não podíamos apagar uma luz que não foi a gente que acendeu. A gente tinha que dar continuidade”, conta Magnólia.

Mobilizados por esse chamado coletivo, alugaram um novo espaço e deram continuidade aos trabalhos, até que, em uma gira na praia, ao final de um ciclo anual, veio a confirmação simbólica. Por meio da manifestação do Caboclo Tupinambá em um médium do terreiro, foi anunciado que Magnólia seria a médium responsável pela casa. A partir daí, seu

desenvolvimento como sacerdotisa ganhou velocidade, impulsionado pela necessidade da comunidade e pelos objetivos das entidades espirituais. Em apenas cinco anos, recebeu as três consagrações, tornando-se mãe-de-santo.

Mesmo após assumir esse papel, sua postura continuou sendo de ceticismo saudável diante de possíveis ilusões ou fantasias místicas. Uma experiência marcante consolidou, para ela, a certeza de que sua mediunidade era real. Durante uma incorporação da preta-velha, sentada no banquinho tradicional, vivenciou um episódio de percepção extrassensorial:

Eu tinha alguns pensamentos que eu sabia que não eram meus. Mesmo de olho fechado vinham umas cenas que eu não entendia por que aquelas cenas estavam vindo. E uma que me marcou muito foi aonde me fez acreditar que a gente infelizmente precisa disso, nós seres humanos. Tinha muito medo de imaginar, de ficar fora da casinha, de viajar na maionese. E ali, no momento que eu estava de olho fechado eu via como se fosse um pedaço de filme, uma criança, aquelas poltronas muito antigas, de vovô e vovó. Uma criança ficando em cima e a poltrona vira e a criança fica presa na poltrona. Eu não entendia por que estava vendo aquilo. E eu tentava sair daquilo, fechava o olho, abria o olho, eu via que eu estava no centro, fechava o olho e eu via aquilo de novo. E eu sei que alguma coisa aconteceu, acho que ela ficou muito tempo ali e ela desencarnou, acho que sem ar (Magnólia, entrevista, 2025).

Ao final da gira, ainda angustiada, procurou o preto-velho condutor dos trabalhos:

E aí ele conta que o casal que ele tinha atendido, tinha colocado no meio (do *abassá*), tinham perdido um filho num acidente. Aí aquilo para mim foi a prova que realmente a vovó estava me mostrando o trabalho que estava sendo feito com os pais ali, isso me marcou muito até hoje. [...] E, às vezes, acontecia essas cenas de algo que o consulente estava passando por aí, porque ele estava ali e vinha como se fosse realmente uma imagem. Eu falo que era uma telinha, abria uma telinha e aparecia, mas não era um filme com voz, era uma cena e dali aquilo foi sendo mais comum para mim. Então eu já sabia que era a forma que ela tinha de me mostrar, já que eu não estava conseguindo ouvir, porque minha mente ficava muito agitada, preocupada em errar. Então ela me mostrava através desses *flashes* ou desses painéis (Magnólia, entrevista, 2025).

Essa experiência permite uma leitura junguiana que destaca a natureza imagética da psique. Segundo Jung, o inconsciente se manifesta principalmente por meio de imagens carregadas de afeto. As cenas visuais que emergem durante a incorporação podem ser entendidas como expressões simbólicas de conteúdos inconscientes que buscam integração. Trata-se da linguagem do inconsciente, que comunica suas mensagens através de imagens, sonhos, visões ou símbolos. Sem invalidar a experiência religiosa de Magnólia, é possível interpretá-la psicologicamente como um processo de emergência arquetípica, em que a psique acessa conteúdos profundos para mediar o cuidado com os outros.

Com o tempo, ela desenvolveu estratégias para distinguir as experiências autênticas de possíveis mistificações:

[...] porque a vovó ela vinha, aquele ‘ririri’ (se referindo a risos) dela, eu sentia o cheiro de cachimbo e como eu tinha muito medo de mistificar, a vovó me ensinou três situações. Você vai sentir isso, vai sentir esse cheiro e vai ouvir isso. Ela trabalhou os meus sentidos, né. Eu ia sentir algo no meu físico que eu sabia que era ela, o cheiro dela e o mantra dela (Magnólia, entrevista, 2025).

No universo umbandista, o desenvolvimento mediúnico inclui uma vigilância constante sobre si mesmo. Na tradição oral do terreiro, é ensinado que existe uma diferenciação entre animismo, incorporação e mistificação. O animismo, compreendido como manifestação de conteúdos psíquicos do próprio médium, sem influência de uma entidade externa, se aproxima da ideia junguiana de complexos autônomos. Jung refere que, até que as funções de relação com o inconsciente estejam desenvolvidas, a *anima* e o *animus*, sua autonomia será fator de perturbação da paz. Diz ele: “É um fato conhecido ser este o motivo pelo qual meu termo ‘complexo’ passou para a linguagem comum. Quanto mais ‘complexo’ um homem tiver, tanto mais estará sujeito à possessão” (Jung, 2020b, v. 7/2, p. 123, §387).

Diferente de uma visão condenatória, o animismo é reconhecido como parte natural e inevitável do processo de amadurecimento mediúnico. Por isso, é tratado com cuidado e atenção pela mãe-de-santo, especialmente nas giras fechadas, que são encontros reservados e dedicados ao acompanhamento individualizado dos iniciados, visando o alinhamento, a educação da mediunidade e o aprofundamento do autoconhecimento, o que pode funcionar, em termos terapêuticos, como um desenvolvimento das funções de relação com o inconsciente.

Já a incorporação, considerada legítima, pode ser interpretada como a vivência de algo numinoso, uma manifestação arquetípica do inconsciente coletivo, o que Jung denominava de “complexos dos espíritos” ao estudar religiões tribais e o espiritismo. Como possibilidade de leitura psicológica, por se tratar de um conteúdo de natureza impessoal, aquilo que emerge durante a incorporação não estaria vinculado a complexos pessoais do médium, mas sim a imagens e forças coletivas que atravessam a psique individual. Nesse sentido, o médium pode ser visto como um canal de mediação simbólica, transmitindo algo que atende a uma necessidade que não é apenas sua, mas que envolve o consulente, o *cambone* e até ele próprio. Por isso, é comum no terreiro a afirmação de que a palavra da entidade serve a todos os envolvidos no campo ritual, refletindo uma dinâmica arquetípica em que o inconsciente coletivo se manifesta de forma orientada ao cuidado, à orientação e ao equilíbrio do grupo.

A mistificação, por sua vez, é compreendida como a prática em que o médium, consciente ou inconscientemente, simula uma comunicação espiritual que, de fato, não está ocorrendo. Trata-se de um desvio ético e ritualístico, visto com grande seriedade pelos dirigentes de terreiro, uma vez que compromete a integridade do trabalho espiritual e pode gerar

confusão e sofrimento entre os consulentes e demais participantes. Entre os fatores que podem levar à mistificação estão a carência de reconhecimento, a vaidade, a necessidade de afirmação pessoal e, muitas vezes, a insegurança mediúnica decorrente de um desenvolvimento ainda incipiente.

Do ponto de vista da Psicologia Complexa, a mistificação pode ser entendida como uma expressão daquilo que Jung denominou de "personalidade-mana": um estado em que o ego se infla ao se identificar com forças arquetípicas que pertencem ao Si-mesmo (Jung, 2020b, v. 7/2). O médium, ao não reconhecer os próprios limites psíquicos e emocionais, acaba assumindo um papel de poder simbólico que não lhe cabe, acreditando deter uma autoridade espiritual que, na verdade, é uma apropriação indevida de conteúdos numinosos. Essa identificação exagerada com o lugar da fala espiritual, típica da personalidade-mana, favorece comportamentos de manipulação, necessidade de validação e, em última instância, leva à prática da mistificação.

A ética mediúnica, portanto, se estrutura como um mecanismo de autorregulação, que busca evitar tanto a ilusão quanto a manipulação, e reforça a responsabilidade pessoal do médium sobre suas próprias manifestações. A esse respeito, Urucum também expressa sua percepção crítica sobre o imaginário popular a respeito da vida mediúnica:

[...] eles nos protegem o tempo todo, né, já aconteceu situações, por exemplo, que eu ia viajar e alguma coisa aconteceu para eu não ir, né, a gente sabe que são eles nos protegendo, mas eles não chegam aqui e falam, Urucum, você não vai viajar! Imagina, né! Porque a maioria acha que é assim, né.”
[...] estou lembrando aqui de duas situações que eu vivi e eu acho que sim a espiritualidade ela estava me orientando me mostrando algumas coisas, de forma muito indireta. Eram duas situações envolvendo emprego [...] aquilo me fazia muito mal, muito mal, né. Eu chegava em casa angustiado, chateado [...] Então assim, eu acredito que esse sentimento que eu fui desenvolvendo era meu, claro, mas talvez eles me mostrando um caminho, sem falarem as claras, esperando que eu tomasse a decisão no meu momento (Urucum, entrevista, 2025).²³

Aqui, o que Jung denominou como *religio*, no sentido de *relegere*, a atitude de respeito e escuta atenta diante das mensagens do inconsciente, se faz presente. A consciência de Urucum se coloca em estado de alerta, aberta para interpretar os sinais de forma simbólica, mas sem renunciar à responsabilidade egóica pelas próprias decisões. O processo de individuação consciente, segundo Jung, é justamente isso: a formação de uma relação dialética entre consciência e inconsciente, em que o ego, ao assumir o protagonismo de suas escolhas, acelera o desenvolvimento psíquico. A religião, nesse contexto, atua como mediadora e facilitadora

²³ Entrevista concedida por Urucum, no formato on-line, em 2025. Informação verbal, não publicada.

desse processo, favorecendo a integração de conteúdos simbólicos que emergem da psique profunda.

Quando o chamado emerge do Si-mesmo há uma experiência que transcende a vontade do ego. Não se trata mais de uma escolha individual movida apenas por desejo ou identificação momentânea, mas de um imperativo interior que convoca o sujeito a um posicionamento ético e existencial. Essa convocação carrega um sentido de responsabilidade com o coletivo, pois a energia que atravessa o indivíduo não lhe pertence, ela demanda expressão, cuidado e serviço. A individuação, nesse contexto, não é um caminho de isolamento, mas um processo que só se cumpre plenamente quando o indivíduo devolve ao mundo o fruto de sua transformação interior. Jung (2019d, v. 6, p.468, §853) já afirmava que “o processo de individuação não leva ao isolamento, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e mais abrangente”. Urucum, ao falar de seu compromisso com a Umbanda, oferece um exemplo vivo dessa ética do serviço:

[...] a Umbanda, ela requer um compromisso e nós, nesse ponto, a gente, eu e a (Magnólia), nós, já, de muitos anos, a gente sempre colocou a Umbanda em primeiro lugar e os nossos filhos sabiam disso, os nossos familiares sabem disso, nós conseguimos mostrar para eles o quanto a Umbanda é importante para nós, o quanto a nossa participação na Aldeia é importante, né. Não que nós sejamos únicos ou – ah, se não tiver o (Urucum) e a (Magnólia) lá, não vai existir – mas assim, enquanto estamos, nós temos que fazer nosso melhor e nos dedicar. [...] Imagina se nós fôssemos aquelas pessoas que chegassem lá de qualquer jeito, sempre em cima da hora, não tivéssemos compromisso, não participássemos ativamente, qual seria o exemplo que nós deixaríamos para essas pessoas, né. [...] esse querer estar lá, querer fazer o bem, saber que tem lá cem consulentes do lado de fora, cada um com uma dor diferente. E se nós não estivermos ali? E se a casa não estiver ali? [...] nós temos a obrigação de não deixar a peteca cair [...] nos manter firmes no nosso propósito, é lógico que a gente balança [...] (Urucum, entrevista, 2025).

A fala de Magnólia aprofunda ainda mais essa dimensão de entrega e coragem ética que sustenta o caminho umbandista:

Eu acho que a Umbanda é isso, né, o propósito, o compromisso, e eu falo muito que a gente tem que ter coragem, e para ser Umbandista, se não tiver coragem, é coragem de tudo, né, é coragem de todas as situações, né, não só com a parte espiritual, de conhecer as entidades, mas a coragem de ser realmente Umbandista, não só estar, né, eu vou lá, faço parte da gira e vou embora, não é ser, é praticar, né, eu ser a casa, eu ser a Umbanda, eu ser as entidades, e esse é o nosso grande propósito, né, do compromisso, da disciplina, de a gente poder servir, né, estar a serviço da caridade, com humildade (Urucum, entrevista, 2025).

É justamente nesse contato cotidiano e rotineiro com os conteúdos que emergem do inconsciente, representados pelas entidades espirituais, que o processo de individuação vai ganhando forma. As entidades não apenas acolhem e orientam os consulentes, mas também

funcionam como espelhos e mestres interiores para os próprios médiuns. A Umbanda se torna, assim, pode-se dizer, análogo a um espaço terapêutico contínuo, onde o desenvolvimento da personalidade não se separa da prática ritual. Magnólia revela essa dimensão ao descrever como, diante de dilemas cotidianos, recorre internamente às vozes e posturas das entidades:

E agora, o que eu faço? A gente lembra de uma mensagem, a gente lembra de uma fala de uma entidade [...] Como é que a vovó faria? Como é que o preto-velho faria? Como é que o caboclo faria? Essa situação. E acho que essa situação é a nossa ligação com essa espiritualidade, com as entidades. E no dia que a gente aprender, praticar e incorporar isso, esse ensinamento na nossa vida, a gente vai conseguir ser mais feliz, menos pesado, menos denso. Acho que esse é o objetivo deles conosco e deveria ser o nosso com eles também (Magnólia, entrevista, 2025).

Ao tocar nessa dimensão, Magnólia aponta também para a aceitação da totalidade psíquica, incluindo os aspectos sombrios e imperfeitos da própria humanidade. A Umbanda, como ela própria lembra, é feita por pessoas comuns, com erros e acertos:

[...] explicar a Umbanda é também mostrar a nossa conduta de vida, quem nós somos, como nós somos, o que fazemos. Não colocar a Umbanda como se fosse algo impossível de alcançar, impossível de participar. Quem está lá, as pessoas que trabalham dentro da Umbanda, são pessoas normais. E, assim toda e qualquer pessoa que chegar, ela vai ter os aprendizados, ela vai ter os erros, vai ter os acertos, e aí nós precisamos contar tudo isso para essas pessoas. [...] que a Umbanda, ela é a manifestação do Espírito para a caridade, com humildade, mas que a gente só vai entender o que é, estando ali (Magnólia, entrevista, 2025).

Essa distinção entre "estar" e "ser" na Umbanda também aparece quando Magnólia diferencia a experiência de quem participa regularmente da casa e de quem a procura apenas nos momentos de crise:

Pode observar quem vai toda semana na casa, tem outra observação do que é a Umbanda. Aquele que vai esporadicamente, vai quando a barriga dói. A observação dele é essa, né, que é uma caçamba, é uma lixeira que eu venho aqui descarregar. Aquele que vai toda semana, não. Eu venho aqui porque é o meu alicerce para minha semana ser boa, é o meu alimento, da minha alma, né. Então ele vivencia e não usa, porque tem até aquele texto, né. Você é usuário ou você está na Umbanda? (Magnólia, entrevista, 2025).

Magnólia se referia a um texto que circula no meio umbandista, atribuído à Cabocla Jupira. Não se sabe ao certo sua origem nem o médium que canalizou a mensagem, mas suas palavras ressoam com uma sabedoria que toca o coração do problema existencial de todo caminho religioso genuíno, trilhado individualmente: a necessidade de entrega integral à experiência. O texto diz:

Me encanta a energia; me encanta o trabalho feito; me encanta o canto; me encanta a batida do tambor; me encantam as palavras do guia...

A Umbanda me encanta, mas prefiro ser apenas um “usuário”.

Porque me encanta o comodismo de saber que “ela” está lá, para quando eu precisar, sem ter que vestir o branco e cumprir regras, cumprir horário.

Não me encanta dedicar algumas poucas horas da minha semana para “encantar” com a Caridade todos esses, que como eu, querem usufruir dos benefícios.

Declarar-se apaixonado pela Umbanda é comum; amar a Umbanda, vestir sua camisa e cumprir suas regras não é para qualquer um.

Mas essa jovem senhora vestida da Luz Divina não se constrange em encantar os desencantados, os alienados, os perdidos...

Ela sabe que não se vive de encantamentos e chama todos à realidade do trabalho generoso realizado na batida do tambor, na palavra do guia, no suor de uma gira (Cabocla Jupira, entidade da Umbanda, autoria desconhecida).

O contraste entre "encantamento" e "compromisso" apontado no texto é uma expressão clara do desafio que Jung identificou quando disse que a religião, se vivida de modo inconsciente, pode alienar o homem de si mesmo, tornando-se um refúgio escapista em vez de um caminho de transformação. A experiência numinosa, esse encontro com o mistério, com o sagrado, só se transforma em fator de individuação quando é metabolizada, vivida, sofrida e incorporada à vida cotidiana.

É nesse sentido que a Umbanda, para Magnólia e Urucum, não é apenas um espaço de ritual ou assistência espiritual, mas um verdadeiro campo de desenvolvimento psicológico, ético e existencial. O compromisso espiritual, para eles, é simultaneamente um compromisso com o Si-mesmo, com o coletivo e com o mistério que, dia após dia, os convida a uma vida mais consciente, mais ética e mais plena de sentido.

E é justamente no encontro com esse mistério que a trilha pessoal da pesquisadora também começa a se aprofundar. A partir daqui, o olhar se volta mais para dentro. Se até este momento o foco esteve em recortes de momentos de vida e na dialética entre o caminho espiritual e o processo de individuação de Magnólia e Urucum, o próximo passo da caminhada atravessa um território mais subjetivo e sensível: a floresta simbólica do inconsciente. Um caminho aberto por Ogum Rompe Mato, onde razão e emoção, luz e sombra, ego e Si-mesmo se confrontam, se perdem e se reencontram.

5 NA TRILHA COM OGUM ROMPE MATO: ETAPAS DE UM CAMINHO ESPIRITUAL

Você está convidado a entrar. Mas saiba: esta floresta não é apenas de mato e folhas, é floresta de dentro. Um lugar onde Ogum Rompe Mato não apenas abre picada no mundo visível, mas desbrava também o inconsciente, lá onde a razão vacila e o coração escuta.

Ogum Rompe Mato é aquele que guia a travessia nos territórios sombrios da alma. Com sua espada, corta os excessos, abre passagem, firma chão onde antes havia medo ou confusão. Seguir com ele é dizer sim a um caminho que, na maioria das vezes, não se escolhe por gosto, mas por necessidade vital.

Este capítulo se organiza como uma trilha. Sete passos simbólicos, sete passagens que compõem uma jornada espiritual experienciada na Umbanda e que encontra ressonância com os processos psíquicos de transformação descritos pela Psicologia Complexa, especialmente no que se refere ao processo de individuação e à emergência de conteúdos passíveis de integração na consciência.

5.1 A entrada na floresta: sofrimento psíquico como força iniciadora do caminho espiritual

Eu olhei pro céu
pedi a Oxalá
que me desse as estrelas
para iluminar
quando avistei um anjo
que veio me dizer
Sou de Nanã ewá ewá ewá e
Sou de Nanã ewá ewá ewá e
Sou de Nanã ewá ewá ewá e
Sou de Nanã ewá ewá ewá e

Ponto Cantado de Umbanda

O primeiro passo raramente é voluntário. Na maioria das vezes, é o sofrimento que empurra para dentro da mata: uma perda, uma doença, uma crise que desestrutura a velha forma de ser. A floresta, aqui, é metáfora do desconhecido, do não-sabido, daquilo que precisa ser enfrentado sem garantias. Ogum Rompe Mato não chega como promessa de conforto, mas como força de ruptura. Ele diz: “É por aqui.” E mesmo que os pés hesitem, o corpo todo sabe que não dá mais para ficar onde se estava.

Bálsamo chegou na Umbanda na década de setenta do século passado, aos vinte oito

anos. Foi impulsionado por um misto de sofrimento psíquico e medo. Não conheceu sua mãe, ela morreu assim que ele nasceu. Pouco tempo depois, seu pai também se foi, ficando ele aos cuidados de outros familiares. Aos vinte e cinco anos casou-se, mas, um mês e três dias depois, ficou viúvo. Ao relembrar o episódio, sentado confortavelmente no sofá da sala de sua casa, sua voz assumiu um tom mais lento e abafado, como o ar denso daquele dia quente de verão, como se o peso da lembrança ainda reverberasse em seu corpo. Foi então que ele disse, com os olhos fixos em algum ponto além de mim: “A minha vida ali acabou. Eu fui aquele cara que foi lá no fundo do poço” (Bálsamo, entrevista, 2025)²⁴.

A imagem do fundo do poço, evocada por Bálsamo, é forte e reveladora. Trata-se de uma expressão popular amplamente usada no Brasil para descrever estados de desespero extremo, tristeza profunda ou crise existencial. Entretanto, seu simbolismo vai além da linguagem cotidiana. Marie Louise von Franz (2020) observa que o poço representa um sistema, uma construção humana, pela qual é possível acessar o inconsciente, constantemente e de forma segura, pois é um local profundo, cercado por paredes e guarda em seu interior a água: símbolo da vida e do inconsciente. Entre os *bambaras*, um grupo étnico que vive na África Ocidental, principalmente no Mali, mas também em outros países como Guiné e Senegal, o poço é visto como um símbolo do Conhecimento, em que a borda guarda o segredo e a profundidade, o silêncio (Chevalier e Gheerbrant, 2018).

Com o passar do tempo, Bálsamo conseguiu se reerguer e, três anos depois, já com a confiança renovada, casou-se novamente. Entretanto, sua nova esposa adoecia com frequência, o que o angustiava, pois a cada recaída, suas antigas feridas se reabriam e, a dor das perdas sucessivas, retornavam não apenas como uma lembrança, mas com a força afetiva de um presságio, como se o destino sussurrasse, ameaçando repetir, mais uma vez, o ciclo da ausência.

A doença da segunda esposa de Bálsamo pode ser compreendida como o evento liminar que o convocou para uma busca por sentido, diante da sucessão de perdas ocorridas em sua vida. A esposa, como receptora da projeção da *anima*, estrutura relacional, associada ao princípio de Eros, força vital que impulsiona a vida, o desejo, a libido e o amor, que atua como função mediadora entre o consciente e o inconsciente na psique masculina (Jung, 2020b, v. 7/2, §301), desempenha nesse contexto um papel decisivo. Ao personificar a dimensão simbólica da dor e da ameaça de perda, ela desencadeia um movimento psíquico que permite o acesso a aspectos mais profundos de si. A doença, para além de um problema a resolver, torna-se um sentido a escutar, apontando para algum conteúdo inconsciente que precisa emergir e ser

²⁴ Entrevista concedida por Bálsamo, pessoalmente, em 2025. Informação verbal, não publicada.

integrado.

Na cosmologia da Umbanda, a recorrência de doenças pode ser compreendida como manifestação de desequilíbrios energéticos, desvios de caminho, dívidas espirituais não resgatadas ou mesmo o chamado insistente para um trabalho espiritual ainda não assumido. A dor, nesse contexto, não é castigo, mas um aviso do invisível. Os processos de saúde e doença são entendidos à luz da “lei de causa e efeito”, princípio associado ao merecimento e à responsabilidade espiritual, herança sincrética oriunda do kardecismo (Silva e Scorsolini-Comin, 2020).

Assim, diante da intensidade do que sentia, atravessado por um sentimento de vulnerabilidade, Bálsamo seguiu o conselho de um amigo e foi procurar um terreiro para tomar um passe, levado muito mais pela angústia do que pela fé. Para isso, precisou desafiar, em si, preconceitos enraizados em sua formação religiosa, nutridos por discursos negativos sobre a Umbanda que atravessavam o imaginário coletivo da época e que ainda hoje ecoam: “isso é coisa perigosa, errada, do mal” (Bálsamo, entrevista, 2025).

Mesmo assim, escolheu experimentar. Foi ao terreiro e tomou o passe. Ao final, ouviu da entidade incorporada no médium, que seu destino era “vestir o branco”, ser um trabalhador da Umbanda. A revelação, longe de acalmá-lo, só aumentou seu medo. Com humor, conta que saiu decidido a nunca mais voltar, rindo de si mesmo, enquanto se recordava do episódio com afeto e incredulidade. A expressão “vestir o branco”, na Umbanda, carrega uma conotação especial. Mais do que adotar uma cor, é assumir um lugar e uma identidade religiosa. A vestimenta branca sinaliza o início de um caminho espiritual no qual o indivíduo não apenas recebe, mas passa a oferecer, tornando-se instrumento, canal, ponte entre mundos.

Segundo Linares, Trindade e Costa (2015), a roupa ritualística branca foi instituída pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas no ato de anúncio da religião, com a orientação de que as vestes deveriam ser simples. Já Pai Norberto Peixoto (2015) destaca que essa escolha tem um fundamento simbólico profundo, representando a igualdade entre os homens, independentemente de sua origem social ou profissão. O branco, assim, despersonaliza para nivelar. Quando o iniciado adentra o terreiro com as roupas ritualísticas brancas, ele deixa, ainda que temporariamente, suas *personas* sociais para trás, suspendendo suas funções profanas, a fim de acolher uma *persona* espiritual. O branco sinaliza visivelmente este deslocamento de eixo.

Mãe Iassan Ayporê Pery (2008, p. 84) ensina que “a cor branca representa a pureza, é a cor de Oxalá, sincretizado na Umbanda com Jesus Cristo”. Esse sincretismo expressa uma

tentativa de tradução simbólica entre sistemas de sentido, mas também mantém a densidade mítica da imagem; Em termos junguianos, Cristo é um símbolo do Si-mesmo, representando “uma totalidade de natureza divina ou celeste, um homem transfigurado, um Filho de Deus *sine macula peccati*, que não foi manchado pelo pecado” (Jung, 2020a, v. 9/2, p. 52, § 70), e “o símbolo supremo do imortal que está oculto no homem mortal” (Jung, 2018, v. 9/1, p. 125, §218). Ao vestir-se de branco ritualisticamente, o iniciado alinha-se simbolicamente a essa imagem de totalidade, à dimensão inconsciente, que busca integração.

Na escala da luz, o branco é a síntese de todas as cores do espectro visível. Ele reflete tudo e, ao mesmo tempo, não absorve nada. Por isso mesmo, torna-se a cor mais relevante do ritual umbandista, cujas práticas visam, sobretudo, a caridade e limpeza energética. O branco, nesse contexto, não impõe, não retém, não corrompe, apenas espelha. É campo neutro para o trabalho das entidades e da força espiritual.

Além disso, o branco é frequentemente associado a processos iniciáticos. Chevalier e Gheerbrant (2018, p. 141 e 142) lembram que o branco é um valor-limite, relacionado a estados de transição e passagens rituais, “é justamente a cor privilegiada desses ritos, através dos quais se operam as mutações do ser, segundo o esquema clássico de toda iniciação: morte e renascimento. [...] Em todo pensamento simbólico, a morte precede a vida, pois todo nascimento é um renascimento”. Por isso, o branco é primitivamente a cor da morte e do luto, antecipando a morte simbólica do ego antigo e a irrupção de uma nova forma de ser.

Escolher “vestir o branco”, portanto, marca não apenas uma iniciação na tradição religiosa, mas é um gesto ritual que pode representar uma abertura simbólica ao processo de individuação consciente. É uma possibilidade de realinhamento entre ego e Si-mesmo, entre a consciência cotidiana e as forças inconscientes que a atravessam. Aceitar “vestir o branco”, nesse sentido, não implica necessariamente transformação psíquica, mas indica uma escolha simbólica carregada de potência: um convite a renascer sob uma nova escuta, em outro eixo de sentido.

Mas nem todo chamado é imediatamente aceito. Às vezes, o símbolo se antecipa à consciência, e o gesto que convida à travessia encontra, do outro lado, o receio e o estranhamento. O desconhecido renovou a ameaça com a possibilidade da repetição da tragédia: a saúde da esposa de Bálsamo piorava, pois surgiram novos sintomas e complicações. O desespero o guiou de volta ao terreiro, mas agora não mais como um aflito em busca de ajuda, mas como alguém disposto a estudar. Começou a observar os rituais, a conversar com os frequentadores e a perguntar. A escuta, antes tolhida pelo medo e pelos preconceitos herdados,

agora se abria como solo fértil para o que viria a brotar. A aproximação com a Umbanda, mesmo hesitante, começou a produzir um tipo de realinhamento interno que não se limita ao terreiro: era o início de uma reorganização mais profunda, cujos frutos, ainda invisíveis naquele momento, viriam a transformar não apenas sua relação com o sagrado, mas também com sua própria história.

Cinco décadas depois, esse mesmo homem seria reconhecido em sua região por sua dedicação à Umbanda e ao diálogo com temas ligados à ancestralidade negra, articulando espiritualidade e consciência social no cotidiano. Mais adiante, volto a essa trajetória, revelando os desdobramentos desse chamado que viria a transformar profundamente sua forma de estar no mundo.

Se nessa primeira história o tempo longo de Umbanda revelou seus frutos lentamente, na experiência de Passiflora o impacto da Umbanda irrompe como sustento imediato diante do colapso afetivo e familiar. Outro ciclo de vida, outro gênero, outra geração e, ainda assim, a mesma força simbólica atuando como eixo reorganizador em meio ao caos.

Passiflora, em tom de respeito e profunda implicação emocional, me diz: “a Umbanda foi chão para mim na hora que eu perdi tudo” (Passiflora, entrevista, 2025)²⁵. Ela tinha 14 anos quando seu principal referencial masculino faleceu, seu bisavô materno. Isso aconteceu justamente no retorno à vida pós-pandemia, com sua entrada no ensino médio, agora dedicada em tempo integral aos estudos e, como ela me disse em meio a gracejos e em tom de intimidade feminina: “Bem na adolescência, virando mulher! E os hormônios, o corpo mudando” (Passiflora, entrevista, 2025). O cenário é novamente de travessia: uma jovem em rito de passagem, vivenciando o limiar entre a infância e a adultez, enquanto o mundo à sua volta também parecia se reorganizar após uma experiência impactante de luto coletivo.

O bisavô representava o elo da família e a rotina doméstica girava em torno dos cuidados com sua situação precária de saúde. Durante a entrevista, Passiflora se referiu a ele como “avô”, e ao ser questionada explicou que ele era, na verdade, avô de sua mãe e bisavô dela. Essa confusão de gerações no trato ao ente querido aponta para uma dinâmica afetiva complexa, especialmente relacionado à figura paterna, marcada por ausências, ambivalências e uma presença simbólica difusa na vida familiar.

A participação nas atividades do terreiro como consulente coincidiram com esse momento doloroso de vida. Por curiosidade crescente, pois, apesar da família frequentar o catolicismo, Passiflora sabia que a bisavó materna, esposa do bisavô falecido, tinha sido

²⁵ Entrevista concedida por Passiflora, no formato on-line, em 2025. Informação verbal, não publicada.

umbandista, o que sempre a deixou curiosa por conhecer essa religião, corroborado por experiências sentidas com paranormais na infância, como sensação de flutuar e ver o corpo de cima ao acordar e conversar com pessoas já falecidas. Começou a frequentar o terreiro de forma esporádica, poucos meses antes do bisavô falecer, atividade que se intensificou, como busca de apoio e alicerce, com a sua perda. Passiflora recorda, com olhos brilhantes e emoção transbordando, de uma fala do caboclo, entidade-chefe do terreiro, que incorpora na mãe-de-santo, numa gira após o curso, quando ainda nem tinha pedido para ser aspirante ou filha-de-santo:

Então, assim, eu não via mais a minha casa do mesmo jeito, porque não tinha ele (o bisavô). E foi quando o (nome do caboclo omitido) bateu no peito dele, bateu no meu peito e disse que, enquanto eu estivesse disposta a ser filha dele, ele estava disposto a ser o meu pai. E o meu pai estava ali, foi que eu vi que nem tudo estava perdido (Passiflora, entrevista, 2025).

No início da entrevista, Passiflora mencionou, em tom de ironia, sua relação com o pai, dizendo: “Meu pai é falecido, reticências. Entendeu?” A fala vinha carregada de ambivalência, como quem já se acostumou com a ausência e, ao mesmo tempo, não consegue nomear a dor que ela deixa. Porém, depois de contar sobre a fala do caboclo, passou a brincar com mais leveza e humor. Comentou, entre risos, que uma antiga brincadeira infantil — “Oi, seu pai tem boi?” — havia perdido o sentido para ela. A piada, comum entre crianças, é um trocadilho que sugere uma resposta ambígua, provocando constrangimento cômico. No caso de Passiflora, porém, o desconforto era real: ao responder “não tenho pai”, a frase deixava de ser apenas um jogo de palavras e escancarava uma ausência sentida. Antes, a resposta forçada a machucava. Agora, dizia em tom de leveza e satisfação: “Eu nunca mais pude brincar com isso” (Passiflora, entrevista, 2025).

Essa mudança no tom, do sarcasmo ao riso genuíno, pode ser compreendida como efeito de uma vivência simbólica que tocou profundamente sua estrutura psíquica. Ao lembrar da fala do caboclo descreveu o gesto que acompanhou as palavras: a batida no próprio peito e depois no peito dela. Esse movimento corporal evoca um rito silencioso de vinculação, como se selasse ali um pacto arquetípico entre a função paterna e a filha órfã. Não por acaso, o gesto se dirigiu ao peito, lugar onde pulsa o coração, órgão central do indivíduo e, simbolicamente, considerado no imaginário ocidental como sede dos sentimentos, da verdade interior e da conexão afetiva mais autêntica. Em diversas civilizações tradicionais, no entanto, o coração é também concebido como sede da inteligência profunda e da intuição espiritual, não apenas um centro emocional, mas o lugar onde razão e sensibilidade se unificam (Chevalier e Gheerbrant, 2018).

Os antigos egípcios atribuíam ao coração o próprio lugar da personalidade, além da memória, testemunhando as ações realizadas pelo indivíduo durante a vida (Eliade e Couliano, 2024). A batida ritmada do coração também remete ao tambor, instrumento central nas práticas umbandistas, tendo sua introdução na religião sido feita quando os negros começaram a frequentar (Linares, Trindade e Costa, 2015). O tambor é um instrumento africano por excelência e está relacionado ao “Logos da nossa cultura, que se identifica à condição humana da qual é uma expressão” (Chevalier e Gheerbrant, 2018, p. 862). Nesse sentido, Jung considera o Logos o princípio paterno que leva a diferenciação entre os opostos, algo necessário no processo de individuação. “A consciência só pode existir através do permanente reconhecimento e respeito do inconsciente: toda vida tem que passar por muitas mortes” (Jung, 2018, v. 9/1, §178).

O arquétipo paterno, na perspectiva junguiana, não se confunde com o pai pessoal, mas se manifesta por meio de imagens arquetípicas que expressam a função paterna no psiquismo. Essa função está associada a princípios como orientação, estrutura, discernimento, mediação da lei e sustentação do eu diante das exigências do mundo. Tais imagens, por sua natureza simbólica, comportam aspectos ambivalentes, podendo emergir tanto como autoridade protetora quanto como figura opressiva, dependendo da forma como o complexo paterno foi constelado na história individual (Jung, 2023a, v. 4; v. 9/1). No caso de Passiflora, marcada pela ausência do pai biológico e pela perda do bisavô que ocupava simbolicamente esse lugar afetivo, a presença do caboclo adquire valor transformador. Ao se dispor simbolicamente a ocupar o lugar de pai, oferecendo-lhe reconhecimento, proteção e pertencimento, a entidade atua como mediador da função paterna arquetípica e atualiza o complexo paterno em sua psique. Não mais ligada à ferida ou ao vazio, essa imagem passa a representar uma presença interior restauradora, firme e amorosa.

Enquanto falava era possível sentir a profundidade do acolhimento que o terreiro proporcionava na trajetória de Passiflora, pelos sinais de amadurecimento precoce e de resiliência construída a partir do seu sofrimento. Apesar de contar apenas 17 anos, ela expressava com clareza e firmeza uma sensação de enraizamento e fortalecimento emocional que se manifestou especialmente nessa fala:

Que eu não estava sozinha no meio do tiroteio. Então, assim, na Aldeia eu realmente encontrei uma família quando eu não via mais muita perspectiva de uma coisa a curto prazo. Por que é fácil a gente ver um caminho longo, mas onde é que a gente vai pisar agora? Tem um lugar para chegar, mas onde é que eu piso agora? Eu não tenho chão. Como é que eu faço? No que eu me agarro?
(...) E, naquele momento, uma religião que eu estava conhecendo ainda na época se

mostrou não do meu lado, mas comigo. Sendo chão na hora que eu precisava de chão. Sendo abraço na hora que eu precisava de abraço. Sendo apoio. O que é o processo da vida. A morte é um processo e tudo que a gente passa é um processo. (...) A Umbanda, para mim, foi alimento. Quando eu não tinha o que comer, vamos dizer assim (Passiflora, entrevista, 2025).

A imagem do “tiroteio” evoca um estado de crise aguda, não apenas externa, mas também interna, sinalizando um momento de desorganização subjetiva frente à realidade. O “meio do tiroteio” pode ser compreendido, simbolicamente, como um campo em que forças inconscientes e conflitos concretos se entrecrocavam, desorientando o ego e provocando vivências de vulnerabilidade, medo e solidão. Diante disso, o terreiro se apresentou como espaço continente, isto é, como um ambiente psíquico e coletivo suficientemente seguro para conter a angústia e sustentar simbolicamente o confronto com o sofrimento.

O símbolo do chão, reiterado com força no discurso de Passiflora, ganha aqui densidade. Em língua portuguesa, a palavra “chão” denota simultaneamente piso, terra firme e território, sendo associada à ideia de estabilidade, base, fundação. Dizer que “não se tem chão” é expressar a perda de referência, o colapso da orientação mínima necessária para continuar a viver, uma experiência comum nas fases de transição psíquica profunda. Nesse sentido, encontrar o chão é reencontrar o eixo, o apoio concreto e simbólico que permite dar um passo adiante, ainda que em meio à instabilidade.

Na cosmologia umbandista, essa metáfora ganha ainda mais força. O termo “terreiro”, que nomeia os espaços rituais da religião, remete diretamente à terra, elemento primordial, força telúrica ancestral que sustenta a vida, acolhe os corpos e firma os caminhos. Quando Passiflora diz: “Tem um lugar para chegar, mas onde é que eu piso agora? Eu não tenho chão. Como é que eu faço?”, sua fala expressa a angústia de quem, em meio ao caos e à dor, perdeu a referência imediata de segurança. Nesse contexto, “pisar no chão do terreiro” deixa de ser apenas uma imagem poética e se torna gesto concreto de enraizamento espiritual. Ali, ela encontrou “o” onde pisar.

Nesse solo consagrado pelo rito, Passiflora pode enfim firmar os pés e reencontrar sentido: “uma religião que se mostrou não do meu lado, mas comigo. Sendo chão na hora que eu precisava de chão.” Ao dizer que a Umbanda se mostrou “não do meu lado, mas comigo”, dá voz a uma diferenciação simbólica essencial. Estar “ao lado” sugere acompanhamento externo, presença paralela, ainda que solidária. Já estar “com” implica envolvimento, cumplicidade, incorporação da dor alheia como experiência comum. No plano da vivência religiosa, essa diferença é crucial: a Umbanda não surge apenas como espectadora compassiva de sua dor, mas como uma força atuante, presente dentro da experiência.

A religião vivida nos rituais do terreiro, na interação com as entidades e nas relações com a comunidade traz suporte emocional e espiritual, auxiliando Passiflora a suportar o processo e reorganizar sua vida subjetiva a partir de novas imagens e novos vínculos. A vivência religiosa individual de Passiflora na Umbanda, permitiu a atualização de imagens psíquicas de abandono, solidão e desamparado, ligadas aos seus complexos, para imagens de pertencimento, proteção e confiança.

Paralelamente, ao dizer que a Umbanda “foi alimento quando não tinha o que comer”, Passiflora convoca o símbolo da nutrição, associado ao arquétipo materno como fonte de vida, cuidado e integração. O alimento, nesse sentido, não é apenas físico, mas psíquico e espiritual: trata-se do sustento afetivo, da palavra que cura, do ritual que reorganiza, do vínculo que regenera. A trajetória de Passiflora revela como a religião, ao se tornar um espaço de pertencimento e acolhimento, pode oferecer um fundamento sólido diante das rupturas e incertezas da vida, que fazem parte do processo de individuação.

Se em Bálsamo a Umbanda foi um processo de raiz lenta, que se firmou ao longo de anos de convivência com a religião, em Passiflora ela irrompeu como chão imediato em meio ao colapso. Dois ciclos de vida diferentes, dois modos de relação com o sagrado, mas um mesmo movimento arquetípico de reorganização interna diante do sofrimento. Seja pela força do tempo ou pela intensidade do impacto, o que emerge é o mesmo: experiências religiosas que atuam como mediações simbólicas no processo de individuação, promovendo a reorientação do ego em direção ao Si mesmo, de modo a transformar o sofrimento bruto em material psíquico elaborável e favorecer a emergência de formas mais criativas de existência. É nesse caminhar, entre perdas e reencontros, que a mata vai, aos poucos, dando passagem.

5.2 A mata vai dando passagem: transformações subjetivas ao longo da caminhada

Se você está sofrendo no leito ou com frio e com dor
Com pipoca e com dendê muita gente ele curou
Se seu corpo está ferido e não pode mais suportar
Peça proteção a ele que ele vai lhe ajudar!
Obaluaê! É Obaluaê!
É Obaluaê É Atotô!
É Obaluaê! É Obaluaê!
Tenho segredo da vida do começo e do fim
O meu senhor das palhas tenha muita dó de mim
Na procissão das almas que partem pro infinito
Ele vai mostrando a elas outro mundo mais bonito!
Obaluaê! É Obaluaê!
É Obaluaê! É Atotô!
É Obaluaê! É Obaluaê!

Ponto Cantado de Umbanda

Uma vez dentro, a floresta revela seu ritmo. Nem tudo é hostilidade, há clareiras. Há água limpa. Há respiro. A cada passo, algo em nós muda: o que parecia impossível começa a ceder. A escuta se aprofunda. As emoções ganham voz. É nesse entremeio de sombra e luz que as transformações psíquicas acontecem: a *persona* rígida racha, o ego aprende a não controlar, e uma confiança mais intuitiva começa a brotar.

Com Calêndula esse processo se manifestou de forma visível tanto no campo emocional quanto físico. Durante a entrevista, ela compartilhou como, desde que começou a frequentar o terreiro, percebeu uma melhora significativa em sua saúde mental e em sintomas físicos que a acompanhavam há anos. Com um sorriso tímido, mas visivelmente orgulhosa das mudanças, ela disse:

Então, não sou só eu que sinto isso, porque o meu pai, os meus pais, as pessoas de fora e meu marido falam que eu mudei, absurdamente, eu virei outra pessoa. Eu não tinha um pinga de paciência quando eu fui para casa. Eu já estava naquele estado de esgotamento. Eu estava sem paciência. Eu não estava com saco para nada. Eu não estava mais a fim de nada. Vamos colocar assim, mas aí, isso me melhorou, melhorou até a minha TPM [...] era absurda. Eu cheguei a tomar remédio por causa disso, porque me atacava em um nível que não tinha condições. Minhas dores de cabeça melhoraram. [...] eu tenho alguns problemas de saúde. Depois que eu entrei para casa, minhas enxaquecas melhoraram. Eu não tomo mais remédio, porque na enxaqueca, o negócio de memória, a médica chegou a falar para mim que eu tinha epilepsia, mas sem convulsão. Só que tudo o que eu sentia, depois que eu entrei para casa, eu parei de sentir. Então eu não tomo mais remédio. Eu sentia dores, porque eu tenho artrite psoriática. Eu não tive mais crise de psoríase. As minhas dores nas articulações melhoraram absurdamente, tanto é que eu diminuí a minha medicação. Uma medicação eu parei e a outra eu diminuí. Então eu acho que melhorou bastante a minha vida (Calêndula, entrevista, 2025).²⁶

Ao ouvi-la, foi inevitável lembrar das discussões junguianas sobre a relação entre psique e corpo, lembrando que “a alma humana vive unida ao corpo, numa unidade indissolúvel” (Jung, 2022a, v. 8/2, § 232). A Psicologia Complexa reconhece que processos psíquicos inconscientes podem se manifestar através do corpo. Quando certos conteúdos permanecem reprimidos ou não simbolizados, é comum que encontrem no corpo uma via de expressão. Neste sentido, Jung refere que

O conflito entre o aspecto físico e o aspecto espiritual apenas mostra que a vida psíquica é, em última análise, qualquer coisa de incompreensível. É, sem dúvida alguma, nossa única experiência imediata. Tudo o que eu experimento é psíquico. A própria dor física é uma reprodução psíquica que eu experimento. Todas as percepções de meus sentidos que me impõem um mundo de objetos espaciais e impenetráveis são imagens psíquicas que representam minha experiência imediata, pois somente eles são objetos imediatos de minha consciência (Jung, 2022a, v. 8/2, p. 310, § 680).

²⁶ Entrevista concedida por Calêndula, no formato on-line, em 2025. Informação verbal, não publicada.

Os sintomas relatados por Calêndula como irritabilidade extrema, crises de enxaqueca, transtornos menstruais severos e manifestações autoimunes, em termos simbólicos, podem ser considerados expressões possíveis de uma sobrecarga emocional crônica. A tensão pré-menstrual e as enxaquecas, por exemplo, podem estar relacionadas a desequilíbrios entre as funções emocionais e a capacidade de simbolização dos afetos. Já as doenças autoimunes, como a artrite psoriática, envolvem um funcionamento do sistema imunológico que, de maneira simbólica, pode ser interpretado como uma luta do organismo contra si mesmo: um corpo que ataca o próprio corpo, expressão somática de um conflito interno não elaborado.

No caso de Calêndula, o início da vivência religiosa na Umbanda coincide com o que ela mesma percebe como um movimento de melhora integral. Durante a entrevista, ela deixou claro que atribui essas mudanças à sua participação no terreiro: não apenas pela convivência comunitária, mas pela experiência ritual, pelo vínculo com as entidades e pela nova organização interna que a religião lhe proporcionou. Semanas depois da entrevista, Calêndula me procurou novamente, desta vez por mensagem no WhatsApp, demonstrando entusiasmo e a vontade de acrescentar mais uma evidência ao material da pesquisa. Fazia questão de reforçar a conexão que estabelecia entre a sua melhora física e a Umbanda. A mensagem veio carregada de emoção e convicção:

Oi irmã! Lembra q falei com vc que minha saúde física melhorou tb depois que entrei pra Aldeia. Tenho provas concretas. Eu tenho 19 nódulos nas mamas, todos sempre só cresciam ou mantinham estáveis. Fui na masto semana passada (faço acompanhamento de 6 em 6 meses e eu tava atrasada pra ir, não ia desde q entrei de fato pra casa), todos os meus nódulos diminuíram! Todos! (Calêndula, mensagem privada de Whatsapp autorizada, 2025).

A relação direta que Calêndula estabelece entre sua vivência religiosa na Umbanda e a melhora de sua saúde física pode ser compreendida, do ponto de vista da Psicologia Complexa, como uma expressão legítima de sua realidade psíquica. Nessa perspectiva, a religiosidade emerge como um fator de cura, cuja eficácia, para Calêndula, não precisa de validação por parâmetros biomédicos para produzir efeitos reais na sua experiência imediata. Sua convicção, a força de sua fé, e o significado simbólico que ela atribui ao terreiro, às entidades e aos rituais atuam como potentes forças psíquicas integradoras, capazes de reorganizar não apenas os afetos, mas também as respostas corporais anteriormente expressas como somatizações.

Se para Calêndula o corpo foi o primeiro a sinalizar a transformação, com sintomas físicos recuando à medida que o vínculo com a Umbanda se fortalecia, para Artemísia o impacto se deu em uma dimensão igualmente concreta, mas de outra ordem: o enfrentamento da dependência química. Sua trajetória de superação envolve não apenas a abstinência, mas um

processo profundo de reorganização psíquica e de reconciliação com aspectos de si mesma que antes eram motivo de culpa e autossabotagem.

Artemísia me contou que, desde a adolescência, teve um comportamento que ela mesma descreve como “fora da curva”, marcado por uma postura de rebeldia frente às normas sociais e por envolvimento com ambientes e hábitos de risco. Em sua fala, há uma consciência aguda de como a Umbanda, ao oferecer uma estrutura simbólica, comunitária e espiritual, funcionou como fator de proteção e transformação:

Então, eu, (nome omitido por sigilo), como uma pessoa um pouco rebelde, desde a adolescência, né? De pensar um pouco mais fora da curva. Tipo, minha prioridade não é um namoro, não é um casamento, não é uma faculdade. Eu penso um pouco mais expansivo, né? Então, esse contato com as entidades da casa foi para colocar meu pé no chão. Porque a gente vive em sociedade, a gente tem padrões e a gente quer ser aceito. Então, a gente tem que colocar o pé no chão, falar eu preciso de um trabalho sim, eu preciso seguir regras sim, eu preciso de um padrão para mim não sair tão fora da curva e ser excluída. Independente das nossas particularidades, todo mundo merece ser aceito e acolhido (Artemísia, entrevista, 2025)²⁷

Ao narrar sua trajetória, Artemísia revela o quanto o terreiro serviu como um espaço estruturante. A presença dos rituais, o aconselhamento das entidades e o convívio com o coletivo possibilitou a ela não apenas novas escolhas comportamentais, mas também a elaboração de conteúdos inconscientes relacionados à sua própria sombra. Jung conceitua a sombra como o aspecto da personalidade que contém tudo aquilo que o ego não reconhece como próprio, incluindo impulsos, desejos, medos e também os vícios. A sombra não é apenas negativa, mas carrega uma carga de energia vital que, quando integrada, pode ser fonte de força e transformação (Jung, 2020a, v. 9/2, §13-19).

A experiência de se reconhecer digna de “invocar o próprio anjo” foi um momento simbólico de grande importância para Artemísia, marcando uma mudança no modo como ela se via:

[...]Então, ela (a Umbanda) mudou uma questão que tudo aquilo que eu falava que eu não queria, eu estava negando para mim mesma. [...] Geralmente, como eu fui uma adolescência muito rebelde, em questão de ir para locais que tinham um acesso muito fácil a drogas e eu acabei utilizando, uma experiência dentro da aldeia foi um canto que ao finalizar é assim. “Lá no céu uma luz brilhou, anjos no terreiro eu chamei. Oh Deus, oh Deus, como brilha bonito o anjo que está em mim”. E até na casa antiga eu não conseguia cantar essa música porque me dava um nó imensurável na garganta porque eu achava que eu não era merecedora de invocar o meu anjo da guarda pelo meu histórico e pelas minhas sombras do passado. Então, lá me trouxe essa luz, essa consciência que independente de quais atalhos nós tivermos pego é possível retornar para o caminho da luz, para o caminho do meio e para o caminho da ascensão (Artemísia, entrevista, 2025).

²⁷ Entrevista concedida por Artemísia, no formato on-line, em 2025. Informação verbal, não publicada.

Ao refletir sobre essa experiência, a imagem do anjo emerge como um símbolo de redenção e integração. Os anjos são considerados símbolos de ordem espiritual, das relações de Deus com as criaturas e, “em sua qualidade de mensageiro, é sempre portador de uma boa notícia para a alma” (Chevalier e Gheerbrant, 2018, p. 61). Reconhecer-se merecedora de invocar o próprio anjo significa, para Artemísia, aceitar tanto sua luz quanto suas sombras, sem que uma anule a outra.

Outro fator central na sua trajetória foi o acolhimento das entidades durante as giras, momento que ela descreve como fundamental para sua manutenção em abstinência. Artemísia relata que, em situações de maior vulnerabilidade emocional, buscava espontaneamente o terreiro para encontrar um espaço de escuta e orientação:

A maioria das vezes que eu passei por uma situação eu tive muita vontade de ir para a gira para poder conversar com uma entidade e ela me dá uma nova percepção porque eles têm uma visão mais abrangente, né? Então, eles conseguem dar colo, conseguem dar um conselho que às vezes no momento a gente não consegue discernir muito bem. E depois que a gente pega um ensinamento, a gente acaba levando isso para sempre, sabe? (Artemísia, entrevista, 2025).

Essa fala revela o papel do terreiro enquanto uma espécie de espaço terapêutico coletivo, oferecendo o que poderíamos chamar de contenção afetiva e aconselhamento simbólico, o que pode ter efeitos concretos na superação de comportamentos aditivos. Estudos epidemiológicos indicam que a religiosidade atua como fator protetor contra o consumo de drogas, especialmente para pessoas que frequentam regularmente espaços religiosos, praticam os preceitos de sua fé e encontram suporte emocional e social nessas comunidades. Além disso, a religiosidade pode contribuir para a recuperação de dependentes por meio do aumento do otimismo, da percepção de suporte social, da resiliência ao estresse e da redução da ansiedade (Sanchez e Nappo, 2008).

Além disso, Artemísia compartilha como o enfrentamento do medo da solidão foi uma das partes mais difíceis do processo de mudança. Ao romper com antigos hábitos, especialmente com os grupos e espaços antes associados ao uso de substâncias, ela precisou lidar com um período de afastamento social. Nessa transição, o conselho de uma preta-velha marcou profundamente sua caminhada:

Igual o medo de carência e o medo de ficar sozinha, né? Porque quando a gente está mudando padrões e hábitos negativos para padrões bons, a gente acaba ficando muito sozinha porque você não quer mais estar em uma mesa de bar, você não quer estar mais saindo e isso na juventude é difícil. Então, certa vez uma preta-velha me falou quando você quiser estar em locais que você não quer estar mais só por causa do medo da solidão, faz um copo de café, faz um copo de chá que ele vai ser a sua melhor companhia (Artemísia, entrevista, 2025).

Esse gesto simples, de preparar um café ou um chá, se tornou para Artemísia um ritual cotidiano de autocuidado e presença consigo mesma. Do ponto de vista simbólico, pode ser lido como um movimento de internalização do amparo, em que o cuidado passa a ser incorporado como uma nova atitude psíquica frente à vida.

Assim como a mata vai se abrindo para quem se dispõe a atravessá-la, a trajetória de Artemísia evidencia como o caminho da transformação é feito de pequenas escolhas diárias, de reconhecimentos dolorosos e de encontros significativos: com as entidades, com o coletivo e, sobretudo, consigo mesma.

5.3 As árvores ancestrais: o pertencimento emerge como cura do desenraizamento histórico e psíquico

Me livre Nanã dessa dor que eu carrego no peito
Eu não quero ser tolerado
O meu povo pede respeito
Respeito para praticar o amor e a união
Para fazer a caridade, àquele que busca por pão
Sem guerras por religião
Buscamos um mundo melhor
Não existe melhor ou pior, porque Deus é um só
Naná!
Eu vou louvar Nanã, eu vou louvar Nanã
Eu vou louvar Nanã, eu vou louvar Nanã
Sua beleza reflete em toda manhã
Eu vou louvar Nanã, eu vou louvar Nanã
Com a esperança de paz num novo amanhã
Vós que sois a dona da criação
Crie a humanidade, sem discriminação
Lave as amarguras Nanã Buruquê
Retire o preconceito, nos ensine o bem a fazer
E antes que o ciclo se encerre
E meu corpo para terra voltar
Plantarei a semente de paz por onde eu passar
E antes que o ciclo se encerre
E meu corpo para terra voltar
Plantarei a semente de paz por onde eu passar
Naná!

Ponto Cantado de Umbanda

Retornamos agora à trajetória de Bálsamo, para narrar como a Umbanda foi determinante em seu processo de reconhecimento como homem negro e do seu resgate de valor pessoal. Sua história de vida é marcada por experiências de exclusão, invisibilidade e resistência. Ao longo de nossa conversa, ele aborda temas como o racismo estrutural e a discriminação histórica sofrida pelos grupos marginalizados na sociedade brasileira.

Ao descrever sua vivência no terreiro, fica evidente como as falanges de espíritos de

caboclos, pretos-velhos, malandros, exus e pombas-giras operam, também, como uma resposta compensatória à sombra cultural do país. Em termos junguianos, poderíamos dizer que, ao incorporar em sua ritualística a presença das imagens desses grupos historicamente marginalizados, a Umbanda oferece um espaço de elaboração coletiva da sombra social: aquele conjunto de conteúdos reprimidos, negados e projetados sobre o outro considerado indesejável.

Ao se aproximar das entidades, Bálsamo não apenas reconhece o valor dos que a sociedade insiste em rejeitar, mas também transforma sua própria autoimagem, criada a partir desta construção coletiva distorcida. O que antes era fonte de vergonha ou invisibilidade passa a ser ressignificado como força, sabedoria e potência ancestral. Ele ensina:

[...] e até hoje ainda tem essa discriminação, incrível a gente falar isso, mas tem ainda, porque sendo então a Umbanda, porque o Zélio era branco, olha só a situação, por ele puxar para o lado dos negros, ele tornou-se discriminado também por participar com o negro, como dizia a geração antiga, quem se mistura com quem não presta é igual, então eles achavam que o negro não prestava. Por exemplo, a ideia de malandro, por exemplo, mas o malandro não é aquele que dá rasteira nos outros, muito ao contrário, ele conheceu em vida toda a pilantragem, então ele vai para te livrar você, para não cair na pilantragem de outros. Ele vem para curar. Assim como os pretos-velhos, que sofreram, foram esmagados pela escravidão, eles vêm para trazer amor. [...] Então, os índios (eles) estão matando ainda, até hoje aí, estão até hoje matando os índios aí, então eles não vêm para vingar, eles vêm para mostrar que existe amor (Bálsamo, entrevista, 2025).

O grande aprendizado que perpassa toda a entrevista é o amor pela diversidade. Ele me diz, de maneira afetuosa, reconhecendo a diferença racial entre nós, mas sem nela fundar qualquer distância: “Assim como eu amo as pessoas, palavra de amor. Converso com você, olhando para o espírito que está dentro de você, olhando para uma irmã que eu tenho do meu lado, sem qualquer preconceito” (Bálsamo, entrevista, 2025).

Com a sabedoria de um legítimo preto-velho, como ele próprio gosta de se chamar de forma carinhosa e brincalhona, Bálsamo me dá uma aula, típica da tradição oral, sobre Exu. O tom é acolhedor e bem-humorado, revelando seus 50 anos de dedicação à religião:

A ideia do Exu todo, ah, o Exu é... Eu também tinha medo, muito medo, sempre foi medroso. Mas, gente, o Exu não, é o contrário. Ele é um empregado do exército superior. É ele, coitado, que vai carregar uma demanda. É o Exu, digamos que fosse uma obra, o engenheiro, o dono da obra, que é o dinheiro, o engenheiro, depois o pedreiro, então, mas assim, Deus seria o dono da obra, Jesus, o engenheiro, faz isso, isso, isso, isso, e aí vem as santas mulheres, que seria a escriturária, embora quando a nossa não vai, a escriturária, que faz desenho, e vem os pedreiros, que seria o preto-velho, os caboclos, que seria os pedreiros, os carpinteiros, e o Exu é aquele que descarrega o caminhão de cimentos, ele é isso aí (Bálsamo, entrevista, 2025).

A metáfora utilizada por Bálsamo oferece uma chave poderosa para compreender o

papel de Exu na cosmologia umbandista. Ao descrever Exu como “aquele que descarrega o caminhão de cimento”, o iniciado revela uma visão de Exu como força de base, de sustentação, de contato direto com a matéria e com as energias mais densas da existência. Exu é o operador do limiar, o que transita entre mundos, carregando aquilo que é pesado demais para os outros agentes espirituais. Sua função é, antes de tudo, operativa e necessária para que o fluxo da vida e do *axé* aconteça sem interrupções. Nesse sentido, Exu representa o princípio dinâmico da transformação, aquele que lida com as sobras psíquicas, com os conteúdos rejeitados e reprimidos, tanto individuais quanto coletivos. Ele é quem dá passagem, quem move o que está estagnado, quem limpa o terreno para que as demais forças espirituais possam atuar de maneira mais fluida. Enquanto mensageiro e mediador entre diferentes planos da existência, Exu carrega o peso das demandas humanas e espirituais, conduzindo-as aos seus destinos adequados. A comparação feita por Bálsamo, ao aproximá-lo do trabalhador que faz o serviço pesado da obra, evidencia a dimensão de esforço, entrega e importância estrutural de Exu dentro da lógica simbólica e ritual da Umbanda: sem quem descarregue o cimento, nenhuma construção se sustenta.

A memória viva do racismo no Brasil não habita apenas os livros ou os registros oficiais, mas pulsa nos corpos e nas trajetórias daqueles que, como Bálsamo, atravessaram gerações marcadas pela exclusão, pela resistência e pela força espiritual. Em nosso encontro, enquanto falava com serenidade e firmeza, seu olhar carregava o peso de uma ancestralidade ferida, mas também a luminosidade de quem encontrou na Umbanda um solo fértil para transformar dor em ensinamento. Ao longo da conversa, ao refletir sobre sua trajetória relacionada à questão racial, ele partilhou:

Deu força (a Umbanda) e fez eu entender muitas coisas, porque o racismo vem através do não conhecimento do valor do ser humano. E a Umbanda me mostrou isso daí, saber entender, perdoar. Às vezes, eu faço palestras, até em colégio, sobre o racismo, os conhecimentos do racismo, porque o Brasil, até hoje, se acontece muita perseguição ainda, em parte, porque essa lei saiu em 1890, a lei da vadiagem, que os negros foram mandados embora, então vieram andar na cidade, e havia uma lei que prendia os negros porque estavam vadiando na rua. Então, conclusão, aí muitos corriam para dentro dos terreiros de Umbanda, então eram presos dentro dos terreiros de Umbanda. E o terreiro de Umbanda era muito discriminado. Por quê? Porque eles ensinavam o amor. Ou melhor, ensinavam o amor, a terra ensinava o amor. Você vê que nós, umbandistas, não temos diferença do branco para o preto, por isso, mas somos um paralelo só. Somos filhos de Deus, somos filhos de Oxalá. Nós buscamos o amor, prestando bondade, carinho, olhando no olho de cada irmão, abraçando, justo, que todas as regras têm suas exceções, mas buscando o amor, a paz. E nosso povo precisa de muito amor. Se amanhã eu for, minha irmã, você fica no meu lugar. Falando de coração. Fica no meu lugar. Leva o conhecimento sem distinção de raça, de força, sem nada. Leva esse conhecimento, porque muitas das vezes, nós somos mais uma vez pisados para provar para nós mesmos que nós somos filhos de Deus. Que cada tombo que a gente leva é um aprendizado (Bálsamo, entrevista, 2025).

A fala de Bálsamo ilustra o impacto da Umbanda sobre sua autoestima, sua capacidade de perdoar e de construir uma narrativa positiva sobre si mesmo, apesar de todas as perdas e exclusões sociais que viveu. Por toda a vida, ele ouviu histórias exaltando os excluídos dentro do terreiro, como num processo de resistência pacífica e integradora. Esse acolhimento coletivo não apenas o fortaleceu emocionalmente, mas também o motivou a buscar a educação formal. Convidado para palestrar sobre racismo em escolas, percebeu que queria ir além da fala oral. Em 2025, aos 78 anos, me conta com entusiasmo que ingressou na graduação em História. Mostra, sorridente, o material escolar recém-adquirido, contando a saga de voltar aos estudos após ter parado aos 11 anos de idade:

A cabeça? Ogum.[...] Quando eu voltei para o colégio. Eu fiz a cartilha, primeiro livro e segundo livro, isso eu tinha 11 anos não estudei mais, voltei com 38. Porque eu via tanta injustiça! De repente eu parei e no decorrer, quando terminei o ensino médio, estava com 53 anos, eu até repeti muito, o ensino médio. Então eu comecei a ver, dentro de eu estudar, que eu seria um advogado péssimo, frustrado. Sabe por quê? Como que uma pessoa entra na sua casa, estupra sua filha, bate no marido. Como que é que eu vou defender um homem desses? Eu não vou. Eu ia pegar a espada e já ia sair dando bordoadas nele. Então passei a pensar uma coisa diferente. Falei: não, posso mudar de ideia. Eu posso em vez de ser advogado, para defender, eu posso ser um professor de história, para não deixar que ele cometa o delito. Como é que fala? Antecipar antes de cometer. Através da história, eu consigo mostrar a ele que eu vou fazer agora. A matrícula eu fiz esse ano (Bálsamo, entrevista, 2025).

Outro elemento simbólico poderoso em sua trajetória é a forma como Bálsamo compreende o próprio *ori*, reconhecendo Ogum como sua primeira força. Ele trabalhou como serralheiro durante boa parte da vida, uma profissão diretamente ligada ao ferro e à forja, materiais que remetem ao universo de Ogum. Em sua trajetória, a determinação, a força de enfrentamento e a disposição para abrir caminhos sempre estiveram presentes, mas, como ele próprio reconhece, também carregam os riscos da impulsividade e da rigidez.

Ao relatar sua decisão de, apesar do interesse, não direcionar sua busca educacional pela carreira de Direito, Bálsamo revela uma importante ampliação de consciência: percebeu que os traços mais combativos de sua personalidade, se canalizados de forma inadequada, poderiam se transformar em intransigência e violência, dificultando a escuta e o exercício da justiça com isenção. Em vez de reforçar esse padrão, escolheu integrar outros aspectos e direcionar sua força de luta para um campo mais preventivo e educativo. A escolha por cursar História nasce justamente desse movimento interno: em vez de combater com a espada na mão, pretende transformar através do conhecimento. Assim, a luta de Ogum permanece, mas agora mediada pela palavra, pelo ensino e pela construção de novas narrativas sociais.

Do ponto de vista da Psicologia Complexa, o caminho de Bálsamo ilustra com clareza

influências positivas da Umbanda em seu processo de individuação, pois o reencontro com as raízes ancestrais, o engajamento social, o enfrentamento das sombras culturais e a integração dos próprios potenciais, representados por Ogum como primeira força do seu *ori* conduzem a um estado mais integrado e criativo de ser.

Seguindo pela trilha aberta pelas raízes de Bálsamo, percebemos que a Umbanda, ao exaltar os excluídos e dar centralidade àqueles que a história oficial muitas vezes silenciou, oferece a seus praticantes a oportunidade de reconstruir a própria narrativa de vida. Ela funciona como um território simbólico de resgate de memórias, de atualização de imagens internas e de reorganização psíquica. Do ponto de vista da Psicologia Complexa, esse movimento pode ser compreendido como uma compensação simbólica ao campo da consciência coletiva: aquilo que foi historicamente reprimido ou negado culturalmente retorna do inconsciente coletivo, como imagem sagrada, trazendo possibilidades de integração (Zacharias e Silva, 2025).

Flor de Lis traduz isso com força emocional quando conta sobre sua avó, que foi escrava:

Porque Umbanda é amor, que ela nos salva, que ela nos resgata, que ela nos devolve pra nossa ancestralidade, porque isso tá dentro de mim, porque minha avó foi escrava, minha mãe nasceu em 1917, minha avó, minha mãe pegou o finalzinho da escravidão e sofreu muito na mão de várias patroas, né, então a Umbanda sempre teve presente, de uma forma ou de outra ela se apresentou pra mim, né, e eu lembro que a minha avó materna, né, que é a minha avó (nome omitido), ela sempre gostou disso, né, ela também, ela não benzia, mas ela tinha umas rezas dela lá. Sim, minha avó (nome omitido), foi nascida em (cidade omitida), em (estado omitido), né, criada naquelas fazendas, maltratada nas fazendas [...] (Flor de Lis, entrevista, 2025)²⁸.

O que Flor de Lis expressa é o impacto profundo de uma memória transgeracional que pulsa no corpo e na alma, mesmo quando a consciência ainda não sabe dar nome a isso. A atualização das imagens ligados à ancestralidade permite não apenas o reconhecimento das próprias raízes, mas também um fortalecimento interno frente aos desafios cotidianos.

Esse mesmo orgulho, essa mesma capacidade de transformar sofrimento em legado, aparece na fala de Jurubeba ao narrar a história de sua bisavó:

(nome omitido), benzia e fazia partos, na proteção de um espírito que ela intitulava de cabocla estrela da manhã, juntas realizaram 278 partos e inúmeras rezas, minha vó falava que não tinha dia nem hora era de madrugada, na hora do almoço, quem batia na porta dela ela rezava, com seu tercinho e um galho de arueira, com muita gratidão, (nome omitido) morreu aos 100 anos e no leito da cama ela via todos os mentores das crianças que ela realizou os partos vindo em seu encontro, e falou: foi uma honra para essa velha analfabeta, servi de instrumento para Jesus, e Maria santíssima, para ajudar

²⁸ Entrevista concedida por Flor de Lis, no formato on-line, em 2025. Informação verbal, não publicada.

a trazer essas crianças para terra , ela sorriu segurando um galho da sua aroeira, uma lágrima desceu no seu olho e ela se foi sorrindo, guiada pela cabocla estrela da manhã, e todos os guias que vieram ao seu encontro minha vo fala que foi uma ventania naquela casa, que as roseiras que tinha no quintal fizeram por si só um cortejo de flores que se despetalavam ao vento ,salve n. (Jurubeba, Mensagem, 2025).²⁹

Foi durante uma troca aparentemente corriqueira em um dos grupos de WhatsApp do terreiro, que o assunto do benzimento surgiu sem roteiro nem anúncio. A ventania que varreu a casa, pode ser associada à Iansã, a senhora dos ventos e tempestades, que traz as mudanças, os movimentos, encerramentos e novos inícios. O vento é sinônimo de sopro, de espírito, da origem celeste, Chevalier e Gheerbrant (2018, p. 936) comentam que as energias espirituais também são simbolizadas pelo vento e que “segundo a experiência religiosa, a divindade pode aparecer no doce sussurro do vento ou no tumulto da tempestade”.

O episódio em que o vento atravessa o quintal despetalando as roseiras, no momento exato da morte pode ser interpretado como uma metáfora simbólica. As roseiras, que por tantos anos emolduraram o espaço das curas, pareceram responder à partida de forma sensível e significativa. O gesto da natureza foi acolhido, simbolicamente, como expressão do sagrado, marcando o encerramento de um ciclo vital. O corpo retornava à terra, enquanto o espírito era conduzido de volta ao mistério. Tradicionalmente associada ao amor, à pureza e ao dom de ofertar-se, a rosa também carrega, desde a Antiguidade, o simbolismo da regeneração e é frequentemente colocada sobre túmulos como sinal de reverência e passagem (Chevalier e Gheerbrant, 2018).

Nesse contexto, o movimento das pétalas ao vento foi compreendido como uma despedida silenciosa e, ao mesmo tempo, uma homenagem sutil, como se a própria natureza reconhecesse quem partia. Nesse relato simples se revela a força silenciosa do processo de individuação: quando a vida é vivida em escuta ao Si-mesmo, mesmo os gestos mais cotidianos se tornam expressão de sentido. A alma que se dedica a servir faz-se canal da divindade e, ao final, já não encontra medo, mas gratidão. O sorriso com que ela se despediu, segurando o galho de aroeira, selou uma jornada concluída com dignidade e entrega. Ao trazer a história para o grupo, Jurubeba não apenas honrou sua ascendência; ele reativou a corrente da tradição oral, transformando cada pessoa que ouviu, inclusive eu, em guardião desse tesouro invisível. Como pétalas levadas pelo vento, as memórias da benzedeira espalham-se para fertilizar novos solos psíquicos. Resgatá-las é ato de cura, memória e compromisso com os ancestrais, com o coletivo e com a vocação profunda de cada um que, um dia, também precisará deixar ao vento as próprias

²⁹ Jurubeba. Mensagem enviada no grupo de Whatsapp “Família (nome omitido)”. Em 2025. Comunicação pessoal, não publicada.

pétalas.

Aproveitei o momento para perguntar mais sobre sua ancestralidade, e ele, generosamente, trouxe novos detalhes que enriqueceram ainda mais o relato:

Isso, minha bisavó, na minha cidade natal, tem uma miscigenação muito forte entre escravos e índios nativos, lá tem muitas fazendas de escravos desativadas, inclusive a maior do estado, a fazenda de (nome omitido), dentre muitas outras e também os povos nativos de lá os índios coroados, que também, foram escravizados, depois vieram os imigrantes italianos para trabalhar nas lavouras de café, após a abolição e era comum as famílias morarem em colônias, o dono da fazenda sedia uma casa de Pau a Pique e chão de barro, e alimentação, bem básica para os colonos, que em troca trabalhavam nas lavouras com seus filhos ainda crianças, as famílias eram bem grandes muitos filhos que trabalhavam desde de criança, fazendo assim o mesmo trabalho escravo minha bisavó morava em uma colônia com 14 filhos, e nas lavouras de café, trabalhavam com descendentes direto de povos vindo da África, Congo, e os índios e lá e as lavouras se tornaram grandes escolas de pesca, construção, irrigação, conhecimentos sobre as fases da lua, o sol as ervas as rezas e os encantamentos, assim conta minha avó que hoje tem 89 anos, e capina, quintal trata das criações e fuma cachimbo kkk muita saúde ela tem. E era comum as benzedadeiras as parteiras, já que não tinha hospital próximo as fazendas, e as colônias, elas rezavam, cobreiro, vento virado, espinela caída, anemia, mordida de cobras, era comum também, ter engarrafado em casa, animais peçonhentos, como escorpião cobras e aranha, e quando era mordido por cobras passavam o álcool em que a cobra da mesma espécie, estava em uma solução alcoólica bom não sei se isso tem algum embasamento científico, mas funcionava, eu vivia quebrado e doente, minha vó me rezava, e colocava tudo no lugar, ela fala que quando se coloca intenção e amor na oração, nas palavras, com a permissão de nosso senhor Jesus Cristo, a reza sim pode trazer o alívio para o enfermo (Jurubeba, Mensagem, 2025).

O relato de Jurubeba traz à tona muito mais do que uma memória familiar; ele revela um legado ancestral de saberes populares que atravessaram séculos de resistência. Suas palavras ressoam como um eco das práticas de cura e de espiritualidade que sobreviveram à violência da escravização, ao apagamento cultural e à marginalização dos povos indígenas e africanos no Brasil.

Sob a ótica conjugada da Psicologia Complexa em diálogo com a noção de colonização do imaginário, as memórias que Jurubeba partilha sobre as benzedadeiras de sua linhagem não são apenas lembranças afetivas: elas expressam imagens culturais que permaneceram vivas à margem da narrativa oficial. O que foi historicamente reduzido a superstição, ignorância ou credulidade, como o benzimento, o uso ritual das ervas ou a comunicação com os guias espirituais reaparece, dentro do terreiro, como saber legítimo, cuidado e reconhecido. Essas práticas, antes reprimidas pelo imaginário dominante, voltam a ocupar lugar na narrativa pessoal e coletiva. O orgulho que hoje anima Jurubeba ao falar de suas ancestrais revela um movimento de reconexão com conteúdos que, embora historicamente desvalorizados, seguiram operando no inconsciente coletivo. Trata-se, simbolicamente, de um processo de integração: ao valorizar essas

experiências, reata-se um elo com aspectos profundos da consciência coletiva que haviam sido dissociados. Esse gesto, que envolve tanto a memória pessoal quanto o imaginário coletivo, participa do processo de individuação, tal como compreendido por Jung, no qual reconhecer as origens, integrar elementos herdados e dar novo sentido ao que foi excluído representa um avanço da consciência rumo à totalidade.

Ao trazer para a consciência essas memórias, de fazendas desativadas, de colônias de trabalhadores, de saberes indígenas e africanos transmitidos oralmente, o iniciado não apenas fortalece o próprio *ori*, mas também devolve à coletividade um pedaço essencial de aspectos da cultura nacional. É uma forma de reparação simbólica, na qual a Umbanda, com sua teia de entidades que representam o povo simples, os curadores populares, os caçadores, os pescadores, as benzedeiras, oferece um espaço onde essas histórias deixam de ser vergonha e se tornam motivo de orgulho, num claro movimento de compensação entre consciência coletiva e inconsciente coletivo.

A consciência coletiva, nesse sentido, é enriquecida a cada vez que um iniciado olha para sua linhagem e reconhece a dignidade contida nas mãos calejadas dos antepassados, nos rituais simples de cura, nas rezas feitas ao pé do fogão ou debaixo de uma árvore. Como um movimento de cura arquetípica, o que estava no subterrâneo da psique no âmbito social retorna à luz, elaborando feridas históricas e pessoais ao mesmo tempo. No terreiro, as histórias de invisibilização viram força. O que foi sombra, torna-se *axé*.

Essa percepção também se manifesta na narrativa de Açucena, que revisita suas memórias de infância com um olhar ampliado pelo caminho que trilhou na Umbanda:

Então, quando eu tinha até nove anos, eu ficava me perguntando pra que que eu tava aprendendo tanta coisa de indígena. Porque minha avó mandava fazer trocentas coisas, eu ia, fazia, mas criança sem entender o que eu fazia, o que eu tava fazendo. Então, até nove anos ela me ensinou muita coisa como reza, como assim, os benzimentos, como que fazia, como que a gente... Os rituais mesmo. Os rituais mesmo, da tribo. Então, pra que que servia as ervas? E eu ficava me questionando pra que isso? E hoje eu vejo que tudo que eu aprendi até nove anos de idade, eu, porque com nove anos minha avó faleceu e eu fiquei com meu avô só. Então, já foi mais lento. Eu senti muita falta, mas eu já sabia muita coisa de ervas, né? Ervas, cipó. Então, eu sei, eu sabia muita coisa que ela tinha me ensinado. Ai, fui crescendo e tal. Depois que eu casei foi que eu vi, que eu senti que tudo que eu aprendi foi pra minha vida, né? Estava já sendo preparada. Já estava sendo preparada pra Umbanda. Então, eu até, às vezes, fico assim, eu sou umbandista há cinquenta e poucos anos, mas, na verdade, acho que a minha vida toda eu já fui. Já era umbandista.[...] Minha avó já me preparava pra isso. Com muito sacrifício, né? Porque a gente tinha que ir lá pro meio do mato e ia pegar as ervas. Às vezes, falava que não era aquela. Às vezes, ela brigava (Açucena, entrevista, 2025)³⁰.

³⁰ Entrevista concedida por Açucena, pessoalmente, em 2025. Informação verbal, não publicada.

Açucena carrega em sua história um legado ancestral profundamente enraizado na cultura Tupi-Guarani, o que se reflete tanto em sua ascendência quanto em sua aparência física, marcada por traços que remetem diretamente aos povos originários. Desde muito pequena, foi iniciada nos saberes tradicionais por sua avó, que a ensinava, de maneira prática e ritualística, os usos das ervas, os benzimentos, as rezas e os rituais da sua linhagem. Na infância, esses ensinamentos muitas vezes pareciam desconexos, sem sentido, fruto de uma rotina exigente que a levava ao mato em busca de folhas e cipós, mesmo quando não entendia o motivo. Essa ausência de compreensão infantil evidencia uma experiência comum a muitos que herdaram saberes populares em um contexto social que historicamente desvalorizou as culturas indígenas e negras.

O que na época parecia um fardo ou uma obrigação sem propósito, hoje, à luz da sua trajetória na Umbanda, ganha um novo significado. Aquelas caminhadas pelo mato, os erros e correções da avó, o rigor nos ensinamentos, eram, na verdade, uma preparação iniciática para a missão que ela viria a desempenhar no terreiro. Ao assumir hoje funções como a de preparar os banhos de preceito dos filhos-de-santo e o próprio *cauim*, bebida ritualística servida no Amaci, tradicionalmente ligada aos povos indígenas, Açucena transforma aquilo que um dia lhe pareceu um excesso de cobranças em um ofício sagrado. Seus saberes de ervas e de manipulação ritual se tornaram um dos pilares da experiência coletiva no terreiro.

Em termos de Psicologia Complexa, podemos reconhecer aqui a influência do ambiente religioso no processo de individuação: uma integração entre a história pessoal e os conteúdos coletivos da psique, onde o legado da ancestralidade, antes inconsciente ou desvalorizado, é agora reconhecido como parte essencial da identidade. O que estava adormecido, num primeiro momento vivido como imposição, retorna com força simbólica como missão. Além disso, o processo de Açucena contribui para a elaboração da sombra cultural brasileira, trazendo à tona memórias e práticas que a sociedade dominante tentou reprimir ou apagar. No terreiro, porém, esses saberes são bem-vindos, valorizados e, mais do que isso, são motivo de orgulho.

No campo educacional, esse resgate da memória e da identidade ganha potência especial quando encontra espaço dentro da escola. O relato de Alecrim evidencia o impacto concreto que uma abordagem pedagógica comprometida com a diversidade cultural pode ter:

Eu tenho um professor muito maravilhoso que, não está no nosso cronograma didático, mas ele ensina sobre a origem do país, sobre as religiões de matriz africana, sobre a origem de todos os povos indígenas. Ele é um professor de... Inicialmente, ele era do Projeto Vida. Ele usava essa matéria para passar esses ensinamentos. Então, é dessa forma que a gente tem. Tem contato. Porque se for pegar por outras matérias escolares, não temos acesso. Mas esse professor, ele é um professor

maravilhoso que dá... Ele passa, ele acrescenta dentro dos assuntos. Ele nunca impôs nada político, nada disso. Ele sempre só explicava sobre as religiões, de como o Brasil foi fundado. E isso foi o que fez que algumas pessoas dentro da minha própria sala, eram muito preconceituosas. E foi quebrando isso. Vieram até me perguntar como funcionava Umbanda, o que a gente fazia. E na minha sala tem mais duas pessoas umbandistas. Então, a gente acabou tendo esse assunto, aumentando esse assunto. Realmente foi o que desmistificou para essas pessoas o que era Umbanda. São pessoas que, hoje em dia, têm curiosidade de ir na aldeia (Alecrim, entrevista, 2025).³¹

Apesar da existência de legislações como a Lei 10.639/2003 e a Lei 11.645/2008, que tornam obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena nas escolas, o relato de Alecrim evidencia que, na prática, essas diretrizes têm pouca efetividade no cotidiano escolar. A abordagem dos conteúdos relacionados às religiões de matriz afro-ameríndia e à história dos povos originários ainda depende, muitas vezes, da iniciativa individual de educadores comprometidos. No caso de Alecrim, foi a atuação de um professor específico que, mesmo fora do cronograma didático, incorporava esses temas em suas aulas, que possibilitou o contato com esse conhecimento. Esse gesto pedagógico provocou mudanças significativas: colegas antes preconceituosos passaram a se interessar pela Umbanda, a fazer perguntas, a escutar. A fala de Alecrim mostra que o conhecimento, quando acessível e bem mediado, pode quebrar resistências, resgatando o imaginário colonizado, e abrir novos caminhos de diálogo. A Umbanda, nesse sentido, não apenas resgata as histórias familiares, mas também contribui para o redesenho da consciência coletiva.

Embora a ancestralidade, dentro do contexto da Umbanda, costume ser evocada em termos coletivos, remetendo à memória afro-indígena brasileira e aos atravessamentos históricos de exclusão e resistência que ela carrega, o que emerge dos relatos dos praticantes é também um sentido de ancestralidade íntima, profundamente individualizada. Não se trata apenas de uma herança cultural ou de um pertencimento étnico, mas de uma ligação afetiva com figuras concretas da própria história familiar: avós, padrinhos, pais, mães, ou mesmo a ausência deles, permitindo reorganizações profundas na estrutura da psique individual.

Bromélia é um exemplo disso. Ela não se sentia parte de seu núcleo familiar mais direto, pois tinha pouca afinidade com seus pais. Sua referência de pertencimento sempre foi o avô, um médium umbandista. Quando fala sobre isso, o faz com uma ambivalência muito consciente: reconhece o amor pelos pais, mas também a sensação de não pertencer àquele núcleo. Na tentativa de dar sentido a esse sentimento, recorre ao espiritismo: “Eu olho para o meu pai, eu olho para a minha mãe, eu amo muito os dois, mas é como se eu não pertencesse

³¹ Entrevista concedida por Alecrim, no formato on-line, em 2025. Informação verbal, não publicada.

àquele núcleo familiar. Coisas que só o espiritismo explica, né? E esse pertencimento eu sentia com o meu avô” (Bromélia, entrevista, 2025)³².

Com a morte do avô, Bromélia se sentiu desenraizada, sem referência afetiva e religiosa. Essa experiência de perda, porém, encontrou nova forma e significado durante o Rito de Oxalá. Pouco antes do ritual, ela teve um sonho marcante:

Eu sonhei que eu estava de branco. Eu via o meu avô de branco, era tudo, calça e blusa, tipo blusinha Hering branca, aquela blusinha básica, branca, e uma calça branca. Meu avô estava com a calça dobrada na perna, sabe? Descalço, eu também de branco descalço. E ele fazia assim para mim: vem, vem, tá todo mundo te esperando. E aí eu olhava aquele mundo de gente de branco e todos sorriam para mim. E aí, nisso, a minha avó que foi casada com ele também estava e ela acenava para mim. Ela dizia: eu não posso ir até aí onde você está, mas vai com eles, eles estão te esperando. E o vovô olhava para mim e falava, vem, vem. E eu sorria, eu estava feliz. Aquilo me preencheu de uma tal maneira. E eu me abraço com eles e todos eles me abraçando, tipo assim, que saudade, quanto tempo. E eu me senti tão pertencente naquilo ali e acabou o sonho, acordei e tal, passou (Bromélia, Mensagem, 2025).

O simbolismo da roupa branca, comum nos rituais de Umbanda, remete à purificação, à abertura de um novo ciclo e à aproximação com os planos sutis, é justamente a cor da roupa ritualística usada na religião, então, para alguém que já vinha participando dos ritos como aspirante, é bastante significativo. O avô paterno a chama, dizendo para vir, “que todo mundo está esperando”, uma fala de convite à integração. originária de uma figura de Logos, o velho sábio. A avó, por sua vez, representando o Eros, o feminino ancestral, a velha sábia, aparece autorizando o movimento do ego em direção à meta. O abraço coletivo, carregado de emoção, ou seja, de energia psíquica, pode ser compreendido como um símbolo indicador de integração psíquica, em que o ego reconhece e se reconcilia com conteúdos emocionais profundos.

Dias depois, durante o Rito de Oxalá, ao deitar-se na esteira, no *abassá*, como parte da ritualística, Bromélia comenta ter sentido novamente a presença dos avós e de todas as pessoas de branco do sonho. O impacto emocional foi tão grande que ela descreve uma verdadeira catarse:

Aquela energia de pertencimento, aquela energia do amor, aquela energia de assim, como que eu pude ficar sem isso aqui tanto tempo, que saudade disso aqui. É como se fosse um encontro de almas mesmo. [...] Aquele sentimento invadiu o meu ser de uma maneira, foi assim uma coisa e eu não conseguia parar de chorar. Chorei, chorei, chorei e chorei. Eu segurava até, porque minha vontade, sabe aquele choro de soluçar? Aquele choro alto e eu não podia atrapalhar as pessoas, mas foi muito difícil conter o choro e eu chorei assim por uns quinze minutos. E depois eu dei aquele apagão, tipo assim, acalmei, né? E apaguei como se agora estou de novo com os meus. Então a

³² Bromélia. Troca de mensagens de áudio no Whatsapp autorizada. Em 2025. Comunicação pessoal, não publicada.

Umbanda é pertencimento e eu sinto esse pertencimento no meu trabalho também. [...] eu sempre trago para as pessoas esse voltar para o pertencimento da casa do pai, independente de qual seja a religião, porque não é sobre religião, é sobre presença divina, porque somos seres divinos. [...] Então hoje eu me sinto conectada a tudo isso de novo, independente de estar na Aldeia Sultão das Matas ou qualquer outro lugar que eu for, a espiritualidade, a ancestralidade que eu carrego comigo, essa estará comigo independente, sabe? Basta querer me conectar, querer fechar os meus olhos e sentir a conexão com esse divino que habita em mim (Bromélia, Mensagem, 2025).

Do ponto de vista da Psicologia Complexa, o choro intenso e a sensação de apagão podem ser compreendidos como uma descarga emocional típica de um momento de grande reorganização psíquica, de acesso a imagens carregadas de afeto. É como se a psique, ao entrar em contato com um conteúdo até então reprimido ou inconsciente, nesse caso, o pertencimento perdido, precisasse liberar a energia acumulada para dar espaço a um novo estado de integração, ampliando a personalidade do iniciado.

Se para Bromélia a reconexão com a ancestralidade se deu por meio da figura do avô, para Alecrim esse processo veio através da memória de um padrinho que faleceu quando ele ainda era muito pequeno. Vindo de uma história de ausência paterna e com dificuldades de relacionamento com o padrasto, o impacto simbólico dessa experiência foi especialmente profundo.

Dentro do Rito de Oxalá, durante aquele momento que a gente fica deitado, eu sentindo a presença de familiares que estavam há um tempo, que eu cheguei a conhecer muito pouco, mas estavam ali presentes. Foram momentos da minha vida que voltaram à tona. E aquilo me marcou, que eu lembro certinho da sensação de estar com aquelas pessoas novamente, depois delas já terem partido. [...] Eu senti como se ele estivesse comigo e me trouxe tudo aquilo que eu não... que eu não sentia há muito tempo, aquele amor pelas pessoas, que eu só sentia aquela dor, sentia aquela perda, me trouxe de volta. Aquele amor por elas me fez sentir que eu estava acolhido por elas.[...] Um era meu... Era tipo um padrinho. E ele faleceu quando eu ia fazer dois para três anos. Eu tenho memórias vívidas dele. Eu não sei como isso é possível. Mas eu tenho. Dele brincando comigo, do lado dele. E quando eu perdi ele, foi realmente dolorido. E eu lembrar dele, era dolorido. Depois daquele dia, eu percebi que eles poderiam estar comigo sem estar fisicamente, mas eles estavam comigo (Alecrim, Entrevista, 2025).

No caso de Alecrim, o Rito de Oxalá trouxe uma vivência simbólica positiva, de relação com a figura paterna ausente e com o afeto interrompido pela perda precoce, daquele que carregava essa imagem. O reencontro com o padrinho durante um ritual pode ser visto como um passo importante na elaboração do complexo paterno, ativando imagens internas de proteção e acolhimento.

Cipó de São João, por sua vez, traz a experiência da ancestralidade como algo desconhecido, uma lacuna afetiva e histórica que o acompanhava desde a infância. Filho de pais

que também sofreram perdas precoces e cresceram sem referências familiares estáveis, Cipó de São João relata que o Rito de Oxalá lhe proporcionou, pela primeira vez, um encontro carregado de afeto com os ancestrais que ele nunca conheceu.

Bem, eu lembro que no Rito de Oxalá foi uma experiência muito gostosa, porque eu fiz ele durante o dia, embaixo daquele telhado de zinco, não da casa nova, mas da outra casinha, e eu estava muito apreensivo, desejando aquele rito, mas ao mesmo tempo querendo saber o que aquilo ia fazer com a minha vida. E aí quando eu tive que deitar naquela esteira e me conectar com o *congá*, com tudo, com a Egrégora, com tudo que estava acontecendo ali, eu achei que eu não ia conseguir. Só que eu entrei num transe tão grande que eu tinha uma dificuldade em relação à minha ancestralidade, de ancestralidade mesmo, porque eu não conheci minha ancestralidade, não conheci meus avós, eu só tinha contato com a minha mãe, com o meu pai, eu não tinha muita informação sobre eles, e aquilo sempre me incomodou. E eu acho que uma das coisas que eu levava para dentro do terreiro era esse incômodo de não ter uma história muito além do que era do meu pai e da minha mãe. Ela era muito empobrecida, meu pai perdeu a mãe quando ele nasceu, aí ele foi criado pelo pai dele, e que em um determinado momento teve uma segunda esposa, aí ele foi criado pela avó, mas ele não tinha contato com a avó materna, então não tinha uma história. A minha mãe perdeu os pais muito cedo, foi criada pela irmã mais velha, e aí parte deles vieram da Itália, parte era de Minas, então era uma história que eu não tinha. Eu perdi meu pai muito cedo, meu pai faleceu, eu estava com sete anos, então eu não vivi muito a proximidade que eu tinha com meu pai. Então eram coisas que eram faladas dentro da Umbanda e que para mim eram muito vagas, não tinha material para eu entender aquilo. E aí a experiência que eu vivi foi muito boa, porque quando eu me deitei na esteira veio uma chuva muito forte, que parecia que ia furar o telhado de tanto barulho que fazia. Parecia uma chuva de granizo muito grande. E eu dormi numa paz que eu achei que eu não ia conseguir dormir, e eu dormi. E ali eu vi a presença dessa ancestralidade que eu tanto queria, que era a minha mãe, o meu pai, os meus avós, se apresentando para mim, de uma forma muito rápida, mas se apresentando. E aquilo me trouxe um conforto muito grande, de coisas que eu falava [...], não consegui viver isso, mas agora estou vivendo, e foi bom. E aí quando eu acordei, que terminou, parecia que eu tinha passado horas ali. E aí eu falei, gente choveu, todo mundo, não, aquele sol imenso, e eu achando que eu estava embaixo de uma tempestade de chuva, e não tinha caído uma gota, era só... Essa foi uma experiência muito bonita também (Cipó de São João, Entrevista, 2025)³³.

A imagem da “chuva muito forte, que parecia que ia furar o telhado de tanto barulho”, vivida por Cipó de São João durante o Rito de Oxalá, não se deu no plano da realidade física, como ficou claro ao final do ritual, mas sim no território da realidade psíquica, onde os acontecimentos simbólicos possuem um impacto emocional tão ou mais potente do que os eventos exteriores. Na Psicologia Complexa, essa distinção é fundamental: o que acontece na psique não é apenas imaginação, é experiência vivida, com efeitos concretos sobre o sujeito. A chuva, nesse contexto, opera como símbolo numinoso: irrompe com força, sacode estruturas internas e anuncia uma transformação. É a água que limpa, que fertiliza, que abre caminho para o contato com o inconsciente profundo. As águas e o divino, enquanto símbolo, estão

³³ Entrevista concedida por Cipó de São João, presencial, em 2025. Informação verbal, não publicada.

relacionadas: “a chuva, às vezes é considerada um dom proveniente do Ser supremo ou o deus da chuva pode ser identificado no próprio Ser supremo” (Eliade e Couliano, 2024, p. 43). Segundo Chevalier e Gheerbrant (2018, p. 237) “a chuva é universalmente considerada o símbolo das influências celestes recebidas pela terra. É um fato evidente o de que ela é o agente fecundador do solo, o qual obtém a sua fertilidade dela”.

O fato de ele ter a impressão de, durante o ritual, ter escutado a presença da chuva de forma tão vívida, ainda que ela não estivesse no mundo exterior, indica que sua psique havia mobilizado um conteúdo emocional significativo, relacionado à ancestralidade, à ausência de raízes históricas conscientes e ao desejo de pertencimento. Ao sentir que o telhado poderia ceder, o que se expressa é uma tensão entre a contenção do ego e a força da imagem arquetípica, numinosa, relacionada ao Si-mesmo, que se anuncia. A esteira, o *congá* e o silêncio do rito prepararam o terreno simbólico para essa irrupção afetiva, e o som da chuva, que só ele ouvia, marca a travessia.

Ali, na escuta interior, ele encontra aquilo que buscava há tanto: a presença de sua mãe, de seu pai, dos avós que não conheceu. Mesmo breves, essas imagens lhe ofereceram um eixo, uma continuidade simbólica, como se o vazio da origem fosse, enfim, preenchido por algo que não vem dos registros objetivos, mas da experiência afetiva de reencontro. Isso traz elementos de integração psíquica, quando uma falta é atravessada por uma imagem viva do inconsciente, e o sujeito reorganiza sua narrativa interna a partir do sentido que emerge. A experiência o marcou não porque era real no plano externo, mas porque tocou sua alma de maneira profunda e isso basta para considerá-la verdade.

Com esses relatos, o que se delineia é que o Rito de Oxalá não é apenas um ritual de iniciação religiosa, mas proporciona um campo simbólico potente de elaboração de complexos familiares, reconexão com a ancestralidade e integração psíquica. Ele atua como um rito de passagem onde conteúdos inconscientes são trazidos à tona, permitindo aos participantes uma reordenação interna das camadas mais profundas da psique. Neste sentido, Jung comenta:

O homem moderno não possui nada que se compare à importância histórica das iniciações (lembremo-nos dos testemunhos dos antigos acerca dos mistérios de Eleusis!). A maçonaria, a Igreja gnóstica da França, os legendários rosa-cruzes, a teosofia etc., são fracos sucedâneos daquilo que na lista histórica das perdas deveria ser sublinhado com letra vermelha. O fato é que toda a simbólica da iniciação aparece nos conteúdos inconscientes com uma nitidez que não deixa lugar à dúvida. A objeção de que tudo isso não passa de uma velha superstição, carente de valor científico, é tão inteligente como se alguém observasse, frente a uma epidemia de cólera, que esta é uma doença infecciosa e, além disso, anti-higiênica. Nunca é demais repetir que não se trata de saber se os símbolos de iniciação representam ou não verdades objetivas, mas sim de saber se tais conteúdos inconscientes são ou não são equivalentes às

práticas de iniciação e se têm ou não uma influência sobre a psique humana. Não se trata também de opinar se são desejáveis ou não. Basta-nos saber que existem e que são atuantes. (Jung, 2020b, v. 7/2, p. 122, §385)

O Rito de Oxalá é, dentro da Umbanda, um ritual de iniciação, marcando o ingresso simbólico e energético do praticante na corrente energética da casa e da egrégora espiritual da qual passará a fazer parte. Na preparação, o iniciado cumpre um preceito de 24 horas, abstendo-se de carne, álcool e relações sexuais. Essa restrição é uma forma de purificação física e energética, equivalente, em muitas tradições religiosas e iniciáticas, aos chamados “ritos de incubação” (Meier, 1989), práticas em que o indivíduo é retirado temporariamente da rotina mundana para mergulhar em um estado de liminaridade, uma suspensão entre o velho e o novo estado de ser.

Ao chegar ao terreiro, o iniciado participa de uma sequência ritualística cuidadosamente conduzida pela mãe-de-santo. Ela cozinha a canjica, alimento ritual de Oxalá, que simboliza o sustento espiritual, a pureza e o acolhimento. A canjica, por ser um alimento simples e branco, representa a leveza, a calma e a clareza, atributos essenciais da vibração de Oxalá. Em seguida, o *ori* do iniciado é lavado com a água da canjica, num gesto de limpeza e renovação psíquica. Na cosmologia da Umbanda, a cabeça é o templo da consciência, o trono de nosso orixá regente. Por isso, cuidar da cabeça é zelar por nossa integridade espiritual e mental. O fato de apenas a mãe-de-santo poder tocar a cabeça do filho, sem pedir licença, ressalta a importância do vínculo de confiança e autoridade espiritual estabelecido entre eles.

A mãe-de-santo prepara, então, uma cumbuca branca, onde coloca a canjica, folhas de boldo, planta associada à limpeza e ao equilíbrio energético de Oxalá e algodão, símbolo da proteção e suavidade. Em seguida, ela toma o mel com as mãos e o oferece na boca do iniciado, antes de levá-lo à própria boca. Esse gesto, simples e profundamente simbólico, representa a dulcificação do caminho, a partilha do *axé* e o pacto de harmonia que sela a relação espiritual entre os dois. Sua partilha ritualizada marca a transmissão de um vínculo sagrado, que não se limita à função de guia ou autoridade, mas que envolve cuidado, afeto e responsabilidade mútua. O mel sela a doçura da relação e a transmissão de uma linhagem espiritual.

Nesse contexto, a mãe-de-santo pode ser compreendida em posição análoga à abelha rainha, que sustenta sua colmeia, ou seja, seus filhos e filhas, com a força vital que carrega. A abelha possui um simbolismo duplo: no plano individual, representa a alma que transforma o efêmero perfume das flores em mel imortal; no plano coletivo, expressa organização, disciplina e serviço. Como destacam Chevalier e Gheerbrant (2018, p. 4), “por causa de seu mel e de seu ferrão, a abelha é considerada o emblema do Cristo: por um lado, Sua doçura, Sua misericórdia;

por outro, o exercício de Sua justiça, na qualidade de Cristo-juiz”. Na Umbanda, essa imagem ressoa com a figura de Oxalá, símbolo de Cristo, ou seja, do Si-mesmo, que integra compaixão e retidão, conduzindo o processo de individuação espiritual com firmeza e ternura.

Na sequência, a mãe-de-santo pisa na estrela da Umbanda, ou seja, no Selo de Salomão e, com a mão erguida, direciona a energia ao *okutá* de Oxalá, consagrando a conexão do filho com o *congá* e com a força ancestral da casa. A partir dali, o iniciado passa a ser, espiritualmente, filho da mãe-de-santo e da egrégora que ela representa. O filho-de-santo, então, acende uma vela branca para Oxalá, deitando-se na esteira com a cabeça voltada para a vela e para o *congá*. Esse momento é um convite à introspecção profunda. A esteira funciona como um útero simbólico, um lugar de recolhimento e incubação de novas potencialidades psíquicas. A vigília ou o sono durante esse período são momentos propícios para que imagens emerjam, sonhos, visões, sentimentos e *insights* que dialogam com o inconsciente do iniciado.

Quando a vela se apaga, o iniciado compartilha sua experiência com a mãe-de-santo, num diálogo de elaboração e interpretação das vivências simbólicas. Esse fechamento ritual proporciona um espaço de integração consciente dos conteúdos emergidos. Posteriormente, o iniciado confecciona sua primeira guia de trabalho, consagrando a continuidade de sua trajetória dentro da corrente da casa. Esse gesto, assim como toda a ritualística anterior promove a simbolização das transformações internas, reforça a identidade espiritual e estrutura o ego para lidar com novas demandas da vida consciente. Do ponto de vista da Psicologia Complexa, o Rito de Oxalá representa um clássico rito de passagem, que marca a travessia de um estado de consciência para outro. Sua função é a de facilitar o processo de individuação, promovendo a integração de aspectos inconscientes, a reconexão com a ancestralidade e a ampliação da consciência espiritual do indivíduo. Já na perspectiva antropológica, este é um exemplo claro de como os rituais coletivos operam transformações individuais profundas, através de símbolos, mitos e experiências emocionais compartilhadas.

5.4 O encontro com os espíritos: mediação arquetípica

Penso no dia que logo vai nascer
E o meu peito se enche de emoção
A esperança invade o meu ser
Eu sou feliz e gosto de viver
Pela beleza dos raios da manhã
Eu te saúdo Mamãe Iansã
Pela grandeza das ondas do mar
Me abençoe Mamãe Iemanjá
A mata virgem tem seu semeador
Ele é Oxóssi Okê Okê Arô!

Na cachoeira eu vou me refazer
Nas águas claras de Oxum ai ie ie
Se a injustiça faz guerra de poder
Valha-me a espada de Ogum, Ogunhê
Não há doença que venha me vencer
Sou protegido de Obaluaê
Eu sou de Paz
Mas sou um lutador
A minha lei quem dita é Xangô
A alegria já tem inspiração
Na inocência de Cosme e Damião
Não tenho medo
Vou ter medo de quê?
Tenho ao meu lado Nanã Buruquê
E essa luz que vem de Oxalá
Tenho certeza vai me iluminar

Ponto de Umbanda

Nenhuma floresta está vazia. Ela é morada de espíritos. O contato com as entidades da Umbanda nesse percurso marca um ponto fundamental: a mediação com o invisível. Esses encontros não são apenas místicos são também experiências arquetípicas, momentos em que aspectos profundos da psique se tornam acessíveis através de formas simbólicas: Preto-velho, caboclo, exu, criança, cada uma toca partes específicas da alma e, ao mesmo tempo, reflete aspectos coletivos da cultura e da ancestralidade.

Neste subcapítulo, as experiências espirituais relatadas são compreendidas como vivências simbólicas e psíquicas, tal como formuladas pela Psicologia Complexa. A referência às entidades não implica uma tomada de posição ontológica sobre a existência de “espíritos” enquanto realidade metafísica, mas a consideração rigorosa de sua eficácia enquanto imagens e figuras mediadoras do inconsciente na experiência dos praticantes.

Ao tocar no assunto da mediunidade, Hortênsia comenta que os sinais já apareciam na infância, mas que afastava a vivência empírica com o uso da razão, o que mudou consideravelmente após sua experiência com os aspectos oníricos do coma e os delírios, ocasionados pelo uso de medicação forte acompanhada de tempo longo de internação.

Foi durante a internação, especialmente nos dias em que esteve entubada, que sua percepção mudou radicalmente. Entre sonhos e estados alterados de consciência, ela começou a sentir que sua intuição ganhava força, como se uma verdade antiga despertasse dentro de si. Antes disso, aquela sensibilidade permanecia adormecida, sem expressão clara. Mas na fragilidade do corpo e na experiência do hospital, algo profundo emergiu.

Então, foi assim, muito, era só uma coisinha que estava assim, guardada, como eu não trabalhava, né? Então, não foi a florado, e na verdade, quando eu tive certeza mesmo,

foi na minha internação. Porque, quando eu internei, quando eu fiquei entubada, eu falo que eu ficava sonhando o tempo inteiro, eu sentia que era isso.

Mas eu ouvia as pessoas que estavam cuidando de mim falar e tudo, e quando eu voltei da minha primeira entubação, a minha mãe já estava fazendo o tratamento no centro para mim, e o tratamento era na quarta-feira e era com o povo cigano. Antigamente, o tratamento da maca era com o povo cigano, e aí, exatamente na quarta-feira, eu não tinha noção de que dia da semana era, mas um dia da semana, eu via a cigana andar em volta da minha cama, dançando, e primeiro vinha o gato, o gato andava, as pessoas falavam, eu ficava toda envelhecida O gato, eu tenho pavor de gato, assim, né? [...] Aí, a minha mãe ficou meio assim, aí falou com os médicos e os médicos falaram assim, ela deve estar delirando, porque foi muito medicamento que ela tá tomando, então pode acontecer isso, né? (Hortênsia, entrevista, 2025)³⁴.

É interessante observar que essas lembranças de Hortênsia pertencem a um período em que ela esteve sedada, sob efeito de remédios fortes e vivendo entre a vigília e o delírio. Ainda assim, justamente nas quartas-feiras, dias em que sua mãe se deitava em uma maca no terreiro, para receber o tratamento espiritual realizado sob a vibração da falange dos ciganos em nome de Hortênsia, era quando ela via a cigana dançar e o gato surgir. A coincidência se repetia com precisão quase ritual, embora ela só tenha se dado conta mais tarde, em conversas com a mãe. Não havia como saber, naquele momento, mas uma ponte invisível, que pode ser lida como o inconsciente, unia mãe e filha por meio da fé, do cuidado e das imagens que brotavam em seu leito. Essa coincidência temporal delineia, do ponto de vista junguiano, um campo de sentido que ultrapassa a causalidade linear, aproximando-se daquilo que Jung qualifica como vivência de sincronicidade: a mãe no terreiro, sendo atendida em comunhão espiritual, como se ocupasse o lugar da filha, ancorando o ritual; e ela, no hospital, vivendo encontros simbólicos, produzidos em estado alterado de consciência, que traziam sentido e força ao seu processo de cura.

Ao deixar o hospital, ela ainda não caminhava, dependia da cadeira de rodas, mas trazia dentro de si a força dos símbolos: o gato silencioso que caminhava ao seu redor, e a cigana dançante que atravessava o limiar entre a dor e a luz, entre o corpo e o mistério. O gato carrega uma simbologia ambivalente, oscilando entre bondade e maldade, o que, inclusive aparece no discurso de Hortênsia, que desconfiava dessa imagem que surgia durante seus delírios. Os gatos são originários do Egito, pois não há registros históricos de sua existência anteriores à essa civilização, o que remete ao continente africano, ancestralidade que marca o corpo de Hortênsia. Segundo Marie Louise von Franz (2020):

Em sua identificação com Ra, deus da vida, as pessoas acreditavam que o Sol-gato se envolvia todas as noites numa luta de proporções cósmicas com Apófis, a serpente das trevas. Assim o gato ocupa seu lugar entre os heróis mitológicos solares que enfrentam o demônio em suas várias formas (Von Franz, 2000, p. 69-70).

³⁴ Entrevista concedida por Hortênsia, no formato on-line, em 2025. Informação verbal, não publicada.

Transposta para a cena clínica, essa luta mítica se torna metáfora do combate interior que Hortênsia travava entre a vitalidade e a ameaça da doença. Enquanto seu corpo permanecia imóvel na cama do hospital, a figura felina, silenciosa, vigilante, ambivalente, se movia na realidade psíquica, defendendo o espaço da vida e assegurando que a aurora simbólica pudesse renascer.

Se o gato atuava como guardião solar, enfrentando as forças sombrias em silêncio, a cigana que dançava ao redor da cama de Hortênsia trazia outro tipo de força, mais fluida, mas igualmente potente. A figura da cigana, ligada à intuição, ao feminino ancestral e ao limiar entre os mundos, parecia conduzir um ritual silencioso de travessia: dançava entre a dor e a esperança, entre o visível e o invisível, chamando de volta a alma que ameaçava se afastar.

Mais tarde, ao se batizar na Umbanda, viveu outro momento marcante: a cigana que incorpora na mãe-de-santo, pode ser escolhida para ser sua madrinha de batismo. Normalmente, os filhos-do-terreiro recebem como padrinho ou madrinha um preto-velho ou um caboclo. Mas ela recebeu autorização especial para ser batizada por uma cigana, justamente por causa dessa história, pelos laços espirituais tecidos nas quartas-feiras do hospital, entre a maca do terreiro e o leito de internação. A cigana, que um dia dançou à beira da sua cama, em um momento entre a vida e a morte, tornou-se, ali, guardiã oficial de seu renascimento.

Ao longo daqueles meses de hospital, a travessia de Hortênsia não era feita sozinha. Enquanto o corpo enfrentava os limites da medicina, havia algo mais, algo invisível, mas profundamente presente, sustentando a linha tênue entre a vida e a morte. Várias redes de fé, tão distintas quanto unidas, se entrelaçavam num mesmo pedido silencioso: que ela ficasse:

E assim, tinha grupo de oração da Assembleia de Deus para mim, tinha grupo de oração na Igreja Evangélica para mim, tinha grupo de oração das faxineiras do prédio da minha mãe, tinha grupo de oração do prédio, que elas eram católicas, tinha grupo de oração da Aldeia, então foi, eu acho, que esse conjunto. Porque eu falo que tem até um médico, o meu ginecologista, que, ele já me conhecia, já foi meu obstetra, né? Ele falou assim: (nome omitido), você estava lá de mãozinha dada com Deus lá no céu, só observando. E ele falou assim: não, chega, está na hora de você voltar! Porque, por muitas vezes, eu fui entubada, eu sentia que seria mesmo, eu precisava desprender do meu corpo para ir, mas eu acho que as orações foram tantas, porque eu estava com uma criança que não tinha um ano, o (nome omitido) não tinha um ano. (Hortênsia, Entrevista, 2025).

A linguagem que ela utiliza é carregada de um tom de inevitabilidade, como se houvesse uma força maior, uma vontade além da dela mesma, insistindo em mantê-la no plano material. Do ponto de vista da Psicologia Complexa, essas experiências podem ser compreendidas como vivências relacionadas ao arquétipo do renascimento, em que o ego passa por situações

extremas, mas é “trazido de volta” por forças do Si-mesmo. A referência ao “chamado” sinaliza um destino psíquico que ainda precisa ser cumprido. O fato de ela não conseguir racionalizar a experiência aponta para o caráter numinoso do fenômeno: uma vivência que transcende a linguagem cotidiana e ativa camadas profundas da psique. Essa relação entre sofrimento, sobrevivência e chamado espiritual não é rara entre médiuns de Umbanda. Muitas vezes, é após experiências de risco de morte que os praticantes reconhecem sua missão dentro da religião.

Essa percepção de que a vida é sustentada por algo maior também aparece de forma contundente em episódios coletivos de cura, como o ritual realizado para Gervão, outro filho-de-santo da casa. Durante uma gira de atendimento público, após a assistência se retirar, foi realizado um trabalho especial para ele. Gervão estava prestes a passar por um cateterismo no dia seguinte, um exame invasivo para avaliação de possíveis problemas cardíacos. Quem orientou o ritual foi o caboclo, entidade-chefe do terreiro. Uma maca foi colocada no centro do *abassá*, bem sobre a estrela da Umbanda, onde está assentado o fundamento do *congá*. Todos os benzedores da casa foram convidados pela entidade a se posicionarem ao redor de Gervão, de pé, formando um círculo próximo, e a benzê-lo ao mesmo tempo. Enquanto isso, o restante dos filhos-de-santo, formaram um círculo maior, envolvendo o primeiro, cantando os pontos sob a batida dos atabaques.

O que estava em jogo ali não era apenas a saúde física de Gervão, mas também sua integridade psíquica diante do medo, da ansiedade e da possibilidade real de morte. O coração, órgão central e simbólico por excelência, carregava um peso arquetípico evidente. Era o centro físico do corpo, mas também o centro simbólico da vida emocional e espiritual. Para mim, enquanto participante e observadora, aquele foi um momento muito emocionante. Como filha-de-santo, eu sentia na pele a vibração do ritual, o magnetismo que preenchia o ambiente, a força do coletivo. Como pesquisadora, eu me perguntava: o que Gervão estaria sentindo em termos de realidade psíquica? Na véspera de um procedimento que poderia definir o futuro de sua vida, o que significaria para ele ser benzido ou, como os próprios umbandistas gostam de dizer, ser “bendizado”, e, ainda, por todos os benzedores da casa ao mesmo tempo, num ritual que envolvia toda a corrente da qual ele fazia parte?

Benzer é mais do que um ato de proteção espiritual. É um gesto de cuidado, de acolhimento e de transmissão de energia positiva. No contexto junguiano, poderíamos dizer que benzer é uma forma simbólica de reorganização energética do campo psíquico, um ato de sustentação do ego diante de uma situação de ameaça. O ritual coletivo ali configurado pode ser visto como uma mobilização simbólica da comunidade em torno de um de seus membros

vulneráveis, funcionando como um grande campo de contenção emocional. A emoção que transborda durante esses momentos específicos pode ser entendida como uma liberação de tensões psíquicas acumuladas, uma catarse coletiva que reforça os laços de pertencimento.

Esse episódio também exemplifica a flexibilidade e a inteligência simbólica do que emerge por meio das entidades incorporadas nos médiuns que conduzem os trabalhos na Umbanda. Cada gira é única, irrepetível, e as ações ritualísticas são constantemente adaptadas às necessidades do grupo. As entidades, enquanto representações de forças arquetípicas, operam segundo a dinâmica inconsciente daquele coletivo. Muitas vezes, o que surge nas giras parece responder a conteúdos latentes, como se houvesse uma escuta profunda das necessidades emocionais e espirituais do grupo.

A atmosfera carregada de sentido durante o ritual de Gervão pode ser compreendida, à luz da Psicologia Complexa, como a manifestação de uma experiência arcaica e coletiva de contato com uma força viva, sagrada e eficaz, presente em diversas culturas sob múltiplos nomes: *wakanda*, *mulungu*, *mana*, *manitu*, *oki*, *wakan*, *zogo*, *tondi*, *ngai*, entre outros. Esses termos, segundo Jung, expressam a percepção da relação fenomênica com algo misterioso, eficaz, poderoso e criador, que atua na natureza e no espírito (Jung, 2013a, v. 8/1). Embora essas culturas não concebessem essa força como um conceito abstrato, ela é vivida concretamente como presença e potência, como aquilo que acontece e que transforma. No contexto da Umbanda, essa força é chamada de *axé*: energia que circula, que é transmitida através do gesto, da palavra, do canto e do toque ritual, e que sustenta tanto o corpo quanto a alma. A disposição ritual dos corpos em círculo, os pontos cantados, o movimento concentrado dos benzedores ao redor do iniciado, não apenas cercam Gervão de proteção, mas ativam um campo energético compartilhado - um campo de *axé* - que reorganiza sua vivência psíquica diante do medo e da doença, mediando a relação entre consciente e inconsciente, entre sintoma e sentido.

Em diferentes níveis de complexidade e de simbolismo, o encontro com as entidades na Umbanda também se dá através de rituais menores, mas não menos significativos, como o benzimento. Jurebeba compartilhou um relato que ilustra bem como, mesmo diante de cuidados médicos e terapias convencionais, o campo simbólico e afetivo de um ritual pode atuar diretamente na experiência de cura:

E não só nas pessoas mais antigas, mas na própria aldeia. Na própria aldeia. Às vezes que eu estava com a minha coluna fora do lugar, bem fora, que eu estava fazendo pilates, estava fazendo outras técnicas, o pessoal da aldeia lembra. Na festa de Ibeji, agachado no chão, ali, estava até conversando eu, (nome omitido) e a (nome omitido)

sobre a coluna. Eu estava escuarado de coluna. E por um benzimento, um benzimento ali da casa, né? Foi uma reza ali feita com tanto amor, com tanto carinho, que eu senti minha coluna voltando. E voltou. E voltou. Eu senti ela voltando. Ela voltou. Num benzimento. Estava fazendo fisioterapia, estava fazendo outras coisas, mas num benzimento ela chegou no lugar. Então eu acho o benzimento da casa também muito importante. E a maioria dos irmãos não fazem nem a ideia de quantas pessoas que já passaram por eles no benzimento e tiveram alívio de dor física, dor da alma, né? Tiveram muito alívio ali e nem sabem, né? Porque às vezes a pessoa não volta pra agradecer, não tem como comentar. Mas eu tenho certeza que muitas pessoas já tiveram auxílio no próprio benzimento da casa. E é muito bom você poder contribuir pra aliviar da dor de alguém. O trabalho do benzimento da casa é muito bonito (Jurubeba, Mensagem, 2025).

O relato de Jurubeba evidencia que, para além da fisioterapia e de outras práticas corporais reconhecidas pela medicina, o campo relacional e energético criado durante o ritual do benzimento produziu um efeito, em termos de realidade psíquica, sentido como concreto em seu corpo. A repetição enfática de “ela voltou” indica a dimensão emocional e simbólica da experiência, onde o corpo é percebido como sensível à força afetiva que circula entre o benzedor e o benzido. Na perspectiva junguiana, o benzimento pode ser visto como um ato que mobiliza conteúdos do inconsciente coletivo ligados à figura arquetípica do curador. Ao participar desse gesto ritualizado de cuidado, o indivíduo sente-se reconhecido, visto e acolhido, elementos fundamentais para a integração psíquica e o fortalecimento do senso de propósito.

A fala de Jurubeba também revela uma consciência ampliada sobre o valor coletivo desse trabalho espiritual. Ao mencionar “o pessoal da aldeia”, ele ativa a metáfora da comunidade como um organismo vivo, um espaço onde a dor de um é sentida por todos e onde a cura também se distribui como uma experiência compartilhada. A função religiosa da psique, conforme descrita por Jung, manifesta-se aqui de maneira clara: o ritual cria sentido, oferece coesão simbólica e alinha o indivíduo com algo maior que ele próprio. Esse alinhamento entre o mundo interno e o externo, entre o corpo e o espírito, entre o consciente e o inconsciente, também aparece com força no relato de Manjerição. Para ele, foi o contato com uma entidade durante um atendimento que o colocou no caminho da saúde e da autoconsciência:

Eu era da consulência, eu não estava na casa ainda, eu estava indo receber uma palavra. Algumas entidades percorreram a mão pelo meu corpo, tanto para limpar coisas, como para identificar coisas, parece que elas veem com as mãos, parece não, elas sentem com as mãos. E foi muito legal, ela estava percorrendo o meu corpo, quando passou pela minha região torácica, lado direito, abaixo das costelas, onde fica o fígado, ela parou uns segundos, uns bons 10, 15 segundos, olhou para mim e falou assim, filho, vai procurar um homem de branco que cuida desse órgão aí, desse órgão que está aí.

Isso para mim foi um presente, até hoje nem sei se mereço, na verdade, mas devo merecer, devo merecer. Daí eu fui para o homem de branco investigar melhor, descobri uma patologia autoimune rara, geralmente é descoberta quando a situação do órgão já está bem debilitada, o que não era o meu caso. Então eu fui, para a ciência

dos homens, eu fui a exceção da regra, para mim foi um presente (Manjerição, Entrevista, 2025).³⁵

O relato de Manjerição ilustra de maneira precisa aquilo que Jung (2023b, v. 11/1, §9) descreve como a necessidade de escutarmos as mensagens do inconsciente com uma atitude de *religio*, termo que ele usava para indicar uma postura de respeito, atenção e cuidado diante dos conteúdos que emergem do inconsciente. A entidade, enquanto mediadora simbólica, funcionou como uma voz desse inconsciente profundo, trazendo à consciência uma informação vital, que foi acolhida e seguida por Manjerição. O resultado foi um diagnóstico precoce e, possivelmente, a prevenção de um agravamento da doença.

Ao seguir a orientação da entidade e buscar o médico, o “homem de branco”, Manjerição integrou saberes: o espiritual e o científico, o mítico e o racional. Esse movimento de escuta e resposta àquilo que emerge do inconsciente é, em si, um passo claro no processo de individuação. Trata-se de um diálogo com o inconsciente, em que a consciência deixa de ignorar os sinais internos e passa a agir de maneira mais alinhada com o próprio destino psíquico.

Tanto no caso de Jurubeba quanto no de Manjerição, o que está em jogo não é apenas a cura física, mas uma reorientação de vida. Ambos relatam não só alívio de sintomas, mas também um fortalecimento de seu senso de propósito, de pertencimento e de significado existencial. A Umbanda, com sua linguagem simbólica e sua ritualística flexível, oferece o espaço e os instrumentos para que esses encontros transformadores com imagens que evocam cura, criem oportunidades para que a integração aconteça.

O poder de mobilização emocional e simbólica nas experiências mediadas pelas entidades não se limita apenas ao toque físico, ao benzimento ou à palavra dirigida. Na Umbanda, a música desempenha um papel central como agente de transformação psíquica. Os atabaques, os pontos cantados e os coros coletivos têm a capacidade de atravessar a barreira do racional, atingindo diretamente o campo emocional e sensorial dos praticantes e da assistência.

Aquele atabaque, quando tocava, meu Deus do céu [...] Mas era muito forte aquilo. Parecia que o coração ia pular de tanta alegria do atabaque tocando, sabe? E a emoção vinha também. No mesmo tempo que estava muito alegre, mas chorava também. E quando tocava certos pontos, eu apagava [...] (Flor de Lis, Entrevista, 2025).

A descrição de Flor de Lis traduz com clareza os efeitos que a música ritualística tem sobre o corpo e a psique. A alegria e o choro coexistindo, a sensação de transbordamento físico

³⁵ Entrevista concedida por Manjerição, no formato on-line, em 2025. Informação verbal, não publicada.

"o coração ia pular" e os momentos de apagamento indicam uma ativação de estados alterados de consciência. As batidas do atabaque, com sua cadência repetitiva, provocam um deslocamento da atenção racional, favorecendo a emergência de conteúdos emocionais reprimidos ou latentes.

Essa força da música não impactou apenas Flor de Lis. Alecrim relatou ter sido profundamente tocado pelos pontos cantados, mesmo antes de frequentar fisicamente o terreiro: "E pela internet foi onde comecei a conhecer os pontos, realmente me emocionar ouvindo alguns tipos de pontos, me tocar com aquilo" (Alecrim, Entrevista, 2025). O relato de Alecrim mostra como a potência simbólica da música ultrapassa as barreiras do espaço físico. Mesmo mediada por uma tela, a escuta dos pontos cantados foi capaz de despertar nele emoções significativas, mostrando que o contato com o numinoso não depende exclusivamente da presença no rito, mas da abertura psíquica para ser tocado por essas forças. Isso reforça a ideia de que os símbolos têm uma autonomia própria, uma capacidade de mobilizar afetos independentemente do meio.

Outro exemplo especialmente potente disso foi a experiência de Flor de Lis com uma boneca de porcelana, num período delicado de sua vida, quando enfrentava um diagnóstico de tumor no cérebro. Meses depois de iniciar seu tratamento, ao visitar um ambiente íntimo e repleto de memórias afetivas, Flor de Lis teve um encontro inesperado com um símbolo importante no seu caminho espiritual:

Falei: ela é a Mariazinha da Praia? Até me arrepiou. [...] Aí eu falei assim: Por que ela tá falando comigo! O olhar da boneca, a boneca parecia viva [...] o olho dela parecia que tava falando comigo alguma coisa e eu não conseguia entender. Aí veio a emoção, eu danei de chorar, porque eu acertei que era a Mariazinha da Praia [...]

Essa experiência com a boneca ultrapassa o campo do objeto inanimado e ganha contornos de encontro com uma imagem carregada de afeto. A boneca, com seu olhar "vivo", surge como mensageira de uma verdade interior ainda não plenamente acessível, mas sentida emocionalmente. O choro de Flor de Lis, mais uma vez, sinaliza o movimento de contato com um conteúdo inconsciente. Não por acaso, foi após essa vivência, de encontrar a boneca que representava algo simbólico ligado à entidade Mariazinha da Praia, que ela buscou um terreiro de Umbanda em busca de tratamento espiritual, iniciando um processo que uniu cuidado da saúde física, emocional e espiritual.

Essa dinâmica aparece com força no relato de Hibisco. Quando perguntei para Hibisco o que a fez procurar a Umbanda, já iniciou a fala emocionada, dizendo que fez até uma tatuagem

para marcar no corpo a importância desse momento na sua vida. Foi através de uma amiga que chegou ao terreiro, impulsionada por problemas num relacionamento afetivo com um parceiro. Ao passar em atendimento com a pomba-gira, ouviu atentamente que tinha um problema no útero, originário de questões cármicas. Isso a intrigou, pois já fazia controle periódico com ginecologista, dada a sensibilidade e sintomas diversos que apresentava nos órgãos ligados ao aparelho reprodutor, confidenciando que, inclusive, era algo de família, pois sua avó havia falecido de câncer de colo de útero.

Ainda que a entidade tenha acertado precisamente seu principal problema de saúde, não foi isso que a mobilizou emocionalmente, mas sim a atitude a seguir. Disse ela:

[...] ela falou que ia fazer uma cirurgia espiritual em mim. Aí eu estava sentada na cadeira. Como ser humano, eu estava curiosa. Eu abri o olho para espiar. [...] eu vi uma moça [...] agachada, ajoelhada no chão, mexendo com a mão. É o meu ponto, a minha visão material. Só que aquilo me emocionou tanto que eu fiquei assim: gente, uma dona que eu nem conheço, com um espírito que eu nem conheço, agachada aqui, nesse chão duro, fazendo um negócio por mim! Nesse momento eu comecei a sentir um misto de emoção tão grande! [...] Não foi uma notícia boa. Só que eu saí de lá tão assim, em outro universo, sei lá. Que vieram três vezes até me perguntar se eu estava realmente bem. Porque eu estava tão assim, avoada! Que eu tinha passado por uma experiência tão assim, tão boa! Que eu nunca senti na minha vida assim, até hoje. Aquele momento foi o sentimento mais bom que eu já senti em toda a minha vida. [...] Eu falei assim: cara, eu quero que um monte de gente sinta isso que eu estou sentindo. [...] Que foi ali que eu realmente me conectei ali (Hibisco, Entrevista, 2025).³⁶

Hibisco chega ao núcleo da questão: não foi o diagnóstico, mas o gesto de alguém ajoelhar-se por ela, com amor e dedicação, ou seja, uma renúncia ao poder em prol de algo de muito mais valor, o amor, que desencadeou um movimento interno transformador. Seu relato evidencia como o cuidado recebido, num ambiente de entrega e acolhimento, desperta as forças de cura que dormem na alma. O fato de ter eternizado esse momento com uma tatuagem, em local visível no corpo, reforça o quanto essa vivência representou um rito de passagem para ela.

Hibisco tatuou uma imagem bastante simbólica, acompanhada de uma frase muito significativa, na parte interna do braço, local estratégico no corpo, em termos de visibilidade. Em tom de confidencialidade e de muita confiança no nosso vínculo, me mostra a tatuagem, lê a frase para mim e se emociona, dizendo que é algo muito íntimo e pessoal e, por isso, revela para poucas pessoas. Agradeço a confiança e o privilégio de ter sido uma dessas pessoas, que pode compartilhar o seu mistério e sentir a força do numinoso se manifestando através dela.

Esse cuidado afetivo, que atravessa corpo e alma, se repete em diversos relatos. O princípio maior que sustenta essa ética de cuidado na Umbanda é a caridade, ou, em sua raiz

³⁶ Entrevista concedida por Hibisco, no formato on-line, em 19 de maio de 2025. Informação verbal, não publicada.

etimológica, a *caritas*: o amor em ação, o amor que cuida, que acolhe, que se sacrifica pelo outro. Essa vivência de ser cuidado promove uma educação da afetividade. Pessoas que chegam ao terreiro com bloqueios emocionais ou vínculos fragilizados passam a reorganizar suas relações com o mundo e com os outros. Alecrim, por exemplo, descreve como a Umbanda o reconectou ao próprio afeto:

[...] a Umbanda tem que ser uma religião de muito amor. Me cuidou, me tratou, me fez ser uma pessoa muito melhor. Me fez criar relações com pessoas que eu não consigo olhar na cara. Me fez voltar a ser uma pessoa que eu não via há muito tempo. As entidades, a casa, a mãe, mesmo com todos os meus erros, sempre me aceitou e me cuidou. Nunca me renegaram. E eu acho que a Umbanda é isso, é o amor. Ela nunca vai ser para fazer o mal, é sempre para fazer o bem (Alecrim, Entrevista, 2025).

Bromélia também descreve como um simples gesto, o brado, grito de guerra do caboclo foi suficiente para tocar profundamente seu coração, a ponto de desejar, em poucas semanas, tornar-se filha da casa: “E em menos de um mês eu já peço para ser filha, porque um ‘kiou’ (brado) que o Pai (nome omitido) deu, tocou fundo no meu coração” (Bromélia, Entrevista, 2025).

Essa educação afetiva não acontece apenas no plano das palavras ou dos gestos materiais. Ela se estende ao plano energético e sensorial, como destaca novamente Alecrim ao refletir sobre a experiência com suas entidades:

E com as minhas entidades, eu estou começando a conhecê-las agora, eu estou começando a entender o que é aquela energia. E eu acho muito bonito e interessante como fisicamente a gente reage àquela energia. Eu só sinto no físico. E eu acho muito interessante os efeitos e como a gente diferencia fisicamente aquela energia e o quanto que ajuda a sentir aquilo. Até no nosso dia a dia. Você para e lembra daquele momento, aquela alegria que você sentiu com o ibejí, aquela força que você sentiu com o caboclo, que te traz uma força tão boa, uma energia tão boa. Melhora o dia (Alecrim, Entrevista, 2025).

Essa sensibilização para o cuidado e para a percepção energética se manifesta de forma ritualizada em momentos especialmente dedicados ao fortalecimento dos filhos-de-santo, como no *Amaci*. Nesse ritual, a mãe-de-santo prepara e aplica, com as próprias mãos, um banho de ervas sagradas na cabeça de cada filho, transmitindo *axé* e renovando as energias vitais. Os relatos sobre o *Amaci* revelam o quanto esse momento é vivido com intensidade emocional e espiritual. Dente de Leão compartilha:

Então, eu não sei se mudou a minha vida, mas o momento mais forte, mais especial na prática, sim, foi o *Amaci* do ano passado, né, que eu fiquei muito sensibilizado com tudo que estava acontecendo, eu chorei muito, né, e era uma coisa que precisava sair,

ser expurgada, ser manifestada, mas também com muita clareza de que aquilo não era uma emoção por estar incorporando alguma coisa, era uma emoção por estar ali sentindo todas essas energias e aí eu pude entender um pouco mais o quanto, por mais que eu não incorpore, eu estou sob influência e o que eu faço também influencia, entendeu? (Dente de Leão, Entrevista, 2025)³⁷.

Esses relatos apontam para a centralidade da experiência afetiva, sensorial e coletiva na Umbanda como catalizadoras de integração psíquica no caminho de individuação. O cuidado recebido desperta não apenas a capacidade de cuidar do outro, mas também a ampliação da consciência, favorecendo o alinhamento entre os conteúdos conscientes e inconscientes da psique. Nesse processo, os vínculos afetivos se reorganizam, experiências difíceis encontram espaço para elaboração e a dimensão espiritual se integra ao cotidiano como fonte renovada de sentido.

5.5 Encruzilhada no caminho: a luta interna entre razão e fé

Lá no céu uma luz brilhou
Anjos do terreiro eu chamei
Oh Deus, oh Deus
Como brilha bonito
O anjo que está em mim
Se Oxalá permitir
Que venha meu anjo
Me guarde meu anjo
Me abençoe meu anjo
Meu anjo da guarda
Me guarde meu anjo
Me abençoe meu anjo
Meu anjo de luz

Pontos de Umbanda

Toda caminhada espiritual exige escolhas. A encruzilhada aparece: ora visível, ora interna. Nesse ponto, o caminhante se vê diante do dilema entre continuar regido pela lógica racional do ego ou se abrir à confiança intuitiva que a fé propõe. É um momento de tensão: não se trata de renunciar à razão, mas de reconhecer seus limites. A fé, aqui, não é dogma, mas uma entrega à complexidade da vida, àquilo que excede a compreensão e, ainda assim, é verdadeiro.

Na Umbanda, esse embate se intensifica, pois o contato com o irracional é aguçado pelo próprio corpo ritual. Os cinco sentidos são convocados: o cheiro da defumação, o som dos atabaques, o canto coletivo, o movimento dos corpos em dança e, sobretudo, o fenômeno da incorporação. Tudo isso vai gradualmente quebrando a casca da racionalidade cartesiana,

³⁷ Entrevista concedida por Dente de Leão, pessoalmente, em 2025. Informação verbal, não publicada.

provocando um estado ampliado de consciência onde outras formas de percepção e conhecimento emergem.

Como alerta Tarnas (2008), o racionalismo exacerbado moderno trouxe conquistas imensas, mas também nos afastou de dimensões profundas da experiência humana, nos exilando de um mundo vivo e significativo. Jung (2020b, v. 7/2), por sua vez, sempre advertiu sobre os perigos de um ego inflado pela unilateralidade da consciência racional, afirmando que o inconsciente é a fonte de conteúdos que escapam ao controle da vontade e da lógica, mas que possuem uma realidade psíquica autêntica.

Importa sublinhar que, ao apresentar esses relatos, não se propõe aqui a substituição de recursos clínicos, psicoterapêuticos ou psiquiátricos pelos rituais de Umbanda. O objetivo é explicitar a racionalidade interna dos praticantes e a forma como eles articulam, na própria experiência, campos diversos de cuidado, sem apagar a importância dos dispositivos de saúde pública.

Essa tensão aparece de maneira bem-humorada na fala de Passiflora:

As vozes da minha cabeça não são esquizofrenia. Mentira, tô brincando. [...] Talvez eu seja até um pouco cética. Aquela história de sou eu ou é o guia. Que a mãe sempre fala. Então, eu acho que isso talvez atrapalhe um pouco a questão da minha conexão com as entidades dentro de terreiro. [...] Pela primeira vez que eu atuei em Orixá, foi no Amaci do ano passado. Faz um ano, um ano e pouco. [...] Depois, aí, desde o ano passado, eu venho trabalhando isso, a questão de confiar. Entendeu? Porque eu sou, e isso em qualquer âmbito da minha vida, eu sou uma pessoa muito desconfiada. Então, eu tenho que ter muita certeza de onde eu estou pisando. E eu acho que a mediunidade é justamente o oposto disso (Passiflora, Entrevista, 2025).

Esse dilema entre razão e fé aparece com ainda mais força quando o filho-de-santo também é profissional da saúde, sobretudo da saúde mental. A história da psicologia ocidental, marcada por seu nascimento nas pesquisas com médiuns e hipnóticos no século XIX (Ellenberger, 2023, Shamdasani, 2021), ainda carrega, paradoxalmente, um olhar muitas vezes patologizante sobre experiências mediúnicas. A visão antimanicomial, protagonizada por figuras como Nise da Silveira (1992; 2015), que dialogou diretamente com a obra de Jung, abriu caminhos para a legitimação de outras formas de expressão psíquica, mas ainda há um longo percurso a ser feito.

Borragem, que é psicóloga, traduz com precisão essa encruzilhada interna:

Agora, uma coisa importantíssima de falar, não sei onde aí, que eu acho que pode fazer muita diferença na pesquisa, eu tenho uma hipersensibilidade, que só agora eu estou conseguindo entender e nomear, mesmo tendo feito terapia por muito tempo, a vida toda, e sempre fui uma pessoa que buscava. [...] Porque para mim sempre foi

muito conflitivo. Isso que eu estou sentindo é mediúnico, é espiritual, é ansiedade, hipocondria, sabe assim, dentro do... Então, isso sempre me atravessou a vida toda, mesmo quando eu nem fazia ideia da psicologia, nem da espiritualidade. [...] sobre essas comunicações que acontecem até entre a gente mesmo, as premonições, os sonhos, porque essa coisa desse campo mais sutil é algo que é muito presente na minha vida, mesmo que eu não esteja, conscientemente, querendo olhar e trabalhar isso. E isso é algo que tanto me traz habilidades e potencialidades, principalmente com o meu trabalho, mas também é algo que me estremece e me derruba muitas vezes. Prejudica, às vezes, a minha saúde mental, porque essa coisa de lidar com isso que está acontecendo o tempo inteiro e o mundo que meio que não comporta isso e não entende, não nomeia. [...] E a Umbanda trouxe para mim sentido, trouxe explicação, entre aspas, algo que faça sentido, trouxe para mim recursos nessa conexão com a natureza, com a terra (Borragem, Entrevista, 2025).

Os primeiros estudos da psicologia foram, de fato, atravessados por fenômenos anômalos e experiências liminares da consciência. No entanto, à medida que se consolidou como ciência institucionalizada, a psicologia foi gradativamente restringindo seu campo de investigação ao que pode ser empiricamente mensurado, afastando-se das manifestações consideradas espirituais ou mediúnicas. Ainda hoje, a mediunidade permanece como uma fronteira sensível entre ciência e espiritualidade, razão e fé, um terreno marcado por tensões epistemológicas e resistências institucionais. Apesar disso, alguns núcleos de pesquisa em universidades federais vêm se dedicando com seriedade e coragem à investigação desses fenômenos, desafiando os limites tradicionais do discurso científico e abrindo espaço para abordagens mais integradoras, ainda que essas iniciativas permaneçam, infelizmente, raras no panorama acadêmico brasileiro.

Dente de Leão, profissional da saúde mental com anos de atuação no SUS, pesquisador e também iniciado, expõe de maneira direta esse impasse prático:

Eu não sou ritualístico, mas tem hora que eu estou em supervisão de estágio, por exemplo, o caso está sendo contado para mim e eu falo, isso tem que estar no terreiro, não tem que estar no CAPS. Então isso abriu a percepção para algumas coisas, né. Não, não tem mais dúvida. Eu olhava para aquilo e dizia, gente, isso aqui não é de CAPS, isso aqui é de terreiro (Dente de Leão, Entrevista, 2025).

A fala de Dente de Leão ilustra um discernimento que não exclui o CAPS, mas indica que, para certos sujeitos, o eixo de sentido privilegiado para elaborar o sofrimento é o religioso. Trata-se de uma leitura nativa sobre o destino de determinados casos, não de uma prescrição geral para a política pública de saúde mental.

De fato, é comum que pessoas em sofrimento emocional busquem a Umbanda em busca de aconselhamento e tratamento espiritual para sintomas muitas vezes inusitados, que não se enquadram facilmente nos manuais psiquiátricos ou nos protocolos terapêuticos. Em muitos

casos, se essas pessoas procurassem diretamente um serviço como o CAPS, provavelmente seriam enquadradas em algum manual de classificação de doenças mentais, recebendo diagnósticos como transtornos psicóticos, ansiosos ou de personalidade. Aqui vemos um resquício vivo da lógica manicomial, que segrega e patologiza o que não compreende.

Por outro lado, como ensina Jung (2019d, v. 6, § 847), o inconsciente é inconsciente exatamente porque seus conteúdos escapam à nossa capacidade de nomeação plena, ou seja, são inacessíveis à vontade e à consciência direta. O próprio nascimento da psicologia moderna foi, em grande parte, uma tentativa de dar conta dessas manifestações, em suas várias formas de expressão psíquica (Ellenberger, 2023). Portanto, o que emerge do campo etnográfico é a percepção de que há aqui um vasto campo de estudos ainda a ser explorado: um território que interessa não apenas à antropologia das religiões, mas também à psicologia profunda, à psiquiatria fenomenológica e aos estudos sobre estados ampliados de consciência. Trata-se, em última instância, de reconhecer que, no embate entre razão e fé, talvez resida uma oportunidade única de ampliar nossa compreensão sobre a própria natureza da psique humana.

5.6 A floresta é divina: a sacralização da natureza

Sou filho do guerreiro de uma flecha só
Sou filho de Oxóssi caçador
E todo bom guerreiro não anda só
Tem sempre um irmão merecedor
O Rei das Matas
O meu protetor
O Rei das Matas
O meu protetor
Saravá meu pai Oxóssi
Sua bênção meu senhor
Oke Arô

Ponto de Umbanda
Autoria: Sandro Luiz

A convivência com a mata ensina. O silêncio das árvores, o tempo do orvalho, o cheiro da terra molhada, tudo revela o sagrado. Neste ponto da jornada, o sujeito passa a perceber a dimensão divina da natureza, não como algo separado ou idealizado, mas como presença concreta que sustenta a vida e ensina sobre equilíbrio, regeneração, ciclo. É o momento em que Ogum deixa de ser apenas o guerreiro que abre caminhos na mata fechada para se tornar também guia do coração ecológico da Umbanda, revelando que a cura espiritual passa, necessariamente, pelo reencontro com a Terra. Nesse sentido, a encruzilhada da experiência umbandista não é apenas entre fé e razão, mas também entre separação e pertencimento, entre

uma consciência alienada da natureza e uma consciência ecológica integrada.

Eliade (1992) denomina “hierofania” o momento em que o sagrado se manifesta no mundo, rompendo a linearidade do tempo profano e instaurando um espaço-tempo de significado. Na Umbanda, cada elemento da natureza é, em si, uma hierofania. A pedra, a água, o vento, a chama, o barro. Cada um desses elementos se torna um meio de revelação dos orixás, traduzindo forças cósmicas em expressões materiais acessíveis aos sentidos. Essa reconexão tem um caráter pedagógico. O aprendizado com a mata e com os elementos naturais transforma a forma de estar no mundo. Alecrim exemplifica bem esse processo:

Joga um lixo ali no mato, não tem problema, não. Depois que a gente entende que ali tem uma energia, a natureza nos ajuda a viver, a melhorar. Eu acabei passando a olhar para a natureza de uma outra forma. Olhar para uma cachoeira em vez de só ver aquela água gelada, aquela coisa que eu não gostava, olhar e ver um ponto de força da minha própria mãe, minha mãe Oxum, olhar para aquilo ali e falar: caraca, essa simples água correndo, que passou por tantos obstáculos, passaram por tantos bloqueios, conseguiu enfrentar tudo, agora está aqui, com essa cachoeira linda, nos presenteando com essa vista maravilhosa. Eu acho que interferiu (a Umbanda) nesse ponto (Alecrim, Entrevista, 2025).

A experiência de Alecrim ilustra um processo simbólico de transformação da percepção, onde o olhar psicológico e ecológico se funde. O que antes era visto como mero recurso natural que poderia ser explorado, passa a ser compreendido como lugar de potência simbólica. A água, que antes apenas molhava ou incomodava, torna-se espelho da própria trajetória emocional e espiritual.

Bromélia, por sua vez, traduz essa experiência em termos de corporeidade e ancestralidade: “porque não é sobre religião, é sobre presença divina, porque somos seres divinos. Nós perdemos isso, a gente não anda mais descalço, a gente não toma banho de chuva e a Umbanda tem essa ligação com a natureza” (Bromélia, Entrevista, 2025).

O reencontro com a terra, com os ciclos, com o corpo, devolve ao iniciado uma dimensão de sacralidade cotidiana, uma religação com o instintivo e com o sensorial que é também uma forma de integração. Aqui, o caminho da individuação, tal como descrito por Jung (2022b, v. 5), passa pela superação da cisão sujeito-objeto, cultura-natureza.

Para Artemísia, esse processo aguçou a intuição e a capacidade de ler os sinais do mundo, contribuindo para o treino de sua capacidade de simbolização psíquica:

Eu sempre fui muito conectada à natureza, só que, de uma forma, não era algo...Eu não conseguia botar significado naquilo. Eu simplesmente falava assim, estou no meu habitat natural. Mas...Quando a gente vê os orixás em cada sítio vibracional deles, quando você está no seu ambiente natural de natureza, você consegue colocar um

olhar mais significativo. Não é só uma borboleta passando. Fala assim, olha, tem uma borboleta passando. Será que tem uma mensagem? O que eu estava pensando no momento? Quando eu estou pisando em uma pedra e ela esquenta muito o meu pé, eu falo, opa, será que tem uma mensagem para eu poder captar aqui? Então, você fica mais conectado. Você não só vagueia pela natureza (Artemísia, Entrevista, 2025).

E Artemísia segue ampliando a percepção da natureza como um grande campo simbólico:

[..] Então, Umbanda é isso. Quando um simples vento passa pela sua orelha te trazendo um insight, isso é iansã. Quando você está no topo de uma pedra, prestes a pular na cachoeira, prestes a pular para o seu amor-próprio e se contemplar naquela água gelada, isso é xangô. Isso te dá o discernimento do que não é bom para você e do que é bom para você. Quando você está na frente de uma fogueira e aquilo te esquenta e te dá a firmeza de quem você é, isso é ogum. Então, eu explicarei que é a natureza. Então, cada elemento, cada sítio vibracional da natureza é um orixá e não precisa ter medo (Artemísia, Entrevista, 2025).

Esse olhar simbólico transforma a vivência sensorial em experiência psíquica significativa, promovendo uma ampliação da consciência que, para a Psicologia Complexa, é um dos fundamentos do processo de individuação. A natureza, aqui, não é apenas cenário: é agente de transformação, espelho do inconsciente coletivo, campo de manifestação arquetípica.

Calêndula descreve essa mudança de percepção como uma reeducação do olhar: “Só que aí, quando a gente entra, a gente entende a força da natureza em si: as pedras, a água, que tudo está ligado a algum orixá, que tudo tem algum sentido. A gente começa a ver o todo de uma maneira diferente. A gente vê com outros olhos” (Calêndula, Entrevista, 2025).

Na perspectiva junguiana, essa mudança de olhar é também uma passagem da percepção literalista para a percepção simbólica, onde o mundo externo deixa de ser apenas físico e passa a ser também expressão do mundo interno. O inconsciente coletivo, como campo dinâmico de imagens primordiais, não se limita à psique individual: ele reverbera também na paisagem, nos elementos naturais, nos ciclos cósmicos. A sacralização da natureza, promovida pela vivência umbandista, reabre o canal entre o humano e o arquetípico. Reaproxima o ego de suas raízes instintivas e coletivas, favorecendo o processo de individuação consciente que, longe de ser apenas intrapsíquico, é também ecológico e cósmico. Nesse sentido, a floresta é, de fato, divina.

5.7 A sabedoria do caminho: transformação pessoal para servir ao coletivo

Lá vem vovô descendo a serra com sua sacola
É com sua rosário, com seu patuá ele vem de Angola
Lá vem vovô descendo a serra com sua sacola
É com sua rosário, com seu patuá ele vem de Angola
Eu quero vê vovô, eu quero vê
Eu quero vê se filho de Pemba tem querer

Eu quero vê vovô, eu quero vê
Eu quero vê se filho de Pemba tem querer

Ponto de Umbanda

Chegar ao fim da trilha é, paradoxalmente, voltar ao início, mas com outros olhos. O sujeito que atravessa o processo de iniciação, enfrentando suas próprias sombras e reintegrando conteúdos esquecidos, não retorna o mesmo. Algo foi metabolizado no nível da alma. Um saber que não é apenas intelectual, mas vivencial, corporal e espiritual. Como na jornada do herói descrita por Campbell (2007), que é o pano de fundo mitológico do processo de individuação, o iniciado volta ao mundo comum carregando um dom que agora precisa ser ofertado ao coletivo.

Babosa sintetiza essa dinâmica de forma simples, mas profunda: “Se você souber trabalhar a Umbanda, ela vai trabalhar você (Babosa, Entrevista, 2025)³⁸.” A Umbanda, enquanto sistema simbólico vivo, não se limita a ser um espaço de culto ou de prática mediúnica. Ela é um campo de forças que emergem do inconsciente que, quando acolhido com sinceridade, atua como catalisador de crescimento psíquico, ético e espiritual. O iniciado que entrega seu corpo e sua psique ao rito, à caridade e à escuta interior se vê transformado na mesma medida em que transforma.

Para Manjerição, esse processo ecoa diretamente na dimensão relacional, reforçando um compromisso ético com o outro:

Assim, para mim, o que me faz estar lá é a frase escrita lá na parede, aprende com quem sabe mais, ensina para quem sabe menos e não renega a ninguém. Essa, para mim, é surreal. É mais forte que gentileza gera gentileza. Gentileza é só o efeito disso, que é a base. Então essa é essencial. Buscar ser o mais próximo possível do que Oxalá, do que Jesus Cristo foi na terra, tentando pensar mesmo no próximo, no bem-estar das pessoas, querer que as pessoas sejam melhores, um pouco melhores, tentar ser melhor na vida como um todo, vivendo coisas boas, dando bons exemplos. Mas não é fácil, a missão é árdua, muito árdua (Manjerição, Entrevista, 2025).

A ética que Manjerição traz é poderosa, pois acaba por sintetizar o que a Umbanda é e ensina na imagem de Oxalá - Jesus Cristo - uma expressão simbólica do Si-mesmo, ao dizer “buscar ser o mais próximo possível do que Oxalá, do que Jesus Cristo foi na terra”, ele traz a concepção viva daquilo que qualquer religião deve ser, uma mediadora entre a consciência e o inconsciente, voltada para facilitar o caminho da individuação. A Umbanda, assim, opera como uma escola da alteridade, onde o aprimoramento individual se converte em responsabilidade

³⁸ Entrevista concedida por Babosa, pessoalmente, em 2025. Informação verbal, não publicada.

coletiva. Como o desenvolvimento da própria personalidade não é um caminho fácil, Manjerição o chama de “missão árdua”, mas é justamente essa tensão entre o ideal e o real que move o sujeito em direção a um Si-mesmo mais integrado.

No caso de Flor de Lis, o chamado para o serviço coletivo passou por um processo de dor física e espiritual. Sua história é um testemunho vivo de uma enfermidade que a transformou, como a fênix nascida das cinzas. O tumor cerebral, a revolta inicial, a posterior entrega e o renascimento como benzedeira no terreiro marcam uma passagem por meio da morte simbólica para a renovação da vida. Flor de Lis diz:

[...] aceitar certos desafios porque eu passei, o porquê não, para quê que eu passei, quando eu descobri a doença eu me revoltei, porque logo eu, eu enfermeira, cuido de todo mundo, por que que eu fui passar por isso? Por que que você tá me deixando passar por isso? [...] Qual o propósito disso? Então o meu propósito era esse, de eu me redescobrir espiritualmente, de eu estar lá na Umbanda hoje, ajudando e sendo ajudada. Talvez esse tenha sido o caminho que a espiritualidade encontrou para me breçar de trabalhar, porque eu só trabalhava, eu não cuidava de mim, cuidava de to mundo, e (nome omitido) não existia, (nome omitido) ficava em segundo plano. Então pra ter esse olhar mais voltado para mim, né, que eu também preciso de cuidado, eu também preciso ser vista. Ainda hoje, ainda acho que eu ainda não sou bem vista, não sou vista conforme deveria, mas também pode ser por coisas de outras vidas, né (Flor de Lis, Entrevista, 2025).

A vivência de Flor de Lis é uma expressão típica da dinâmica de Omolu: o orixá que adoece e que cura, que rasga a carne para permitir o nascimento de uma nova identidade. Sua experiência também ecoa o arquétipo do curador ferido descrito por Jung: aquele que só pode curar os outros porque antes precisou curar-se a si mesmo.

É o que eu te falo, às vezes sou eu, mas eu mesma percebo que eu mudei até o tom de voz. Outros consulentes já me falaram isso, outros irmãos também já me falaram isso, que eu, que a minha expressão muda, o rosto, a fala, e eu percebo isso às vezes, que as mãos ficam suando, ficam tremendo toda por dentro, eu só agradeço, né, por eles terem, tá, me permitido ajudar os outros, porque é o que a mãe fala, né, na reunião da semana passada, de quarta-feira passada, quando ela falou que quando a gente tá benzendo, a gente também tá sendo beneficiado, e eu acredito nisso, porque às vezes eu fico falando, meu Deus, hoje a energia tá um pouco baixa, como é que eu vou conseguir benzer? Mas aí eu chego lá, eu bato a cabeça, eu já mudo, já melhora, né, e ao longo dos benzimentos que eu vou benzendo e a cada intervalo de um ou de outro eu vou pedindo proteção, vou pedindo para me limpar e vou limpando as minhas mãos, e é isso, então eu, é uma coisa de encontro mesmo (Flor de Lis, Entrevista, 2025).

No terreiro, o benzimento tornou-se mais que um ritual: foi um gesto de reconexão com o sagrado, uma reativação da confiança na vida, uma experiência de ser vista e acolhida num momento de extrema vulnerabilidade. Esse reconhecimento de que o serviço aos outros é também serviço ao próprio Si-mesmo encontra eco na compreensão de que a individuação está

a serviço da coletividade, o que merece ser reforçado mais uma vez nas palavras de Jung: “Uma vez que o indivíduo não é um ser único, mas pressupõe também um relacionamento coletivo para sua existência, também o processo de individuação não leva ao isolamento, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e mais abrangente (Jung, 2019d, v.6, p. 468, §853).

Para Calêndula, essa consciência de estar a serviço da coletividade também floresceu:

Porque a gente pensa, a gente tem um propósito, mas a gente sabe que aquele propósito está inserido em um grupo. Querendo ou não, os nossos atos têm consequência também no envolvimento. Então a gente começa a pensar: pô, se eu fizer isso, isso pode afetar, pode afetar alguém. Então eu vou pensar dez vezes antes de fazer alguma coisa que pode magoar, que pode chatear alguém também. Então, até por conta da caridade, se a gente, como é que a gente vai ser caridoso com alguém ou até com a gente mesmo, se a gente não está pensando no irmão que está diretamente ligado a gente (Calêndula, Entrevista, 2025).

A fala de Calêndula traz à tona o princípio da interdependência: a consciência de que cada ato individual repercute no campo coletivo. Não há individuação isolada. O amadurecimento da psique demanda a assunção de um compromisso com o bem-estar do outro. Por fim, Orquídea, com sua fala prática e direta, sintetiza a compreensão de que o trabalho dos iniciados no terreiro, longe de ser um fim em si mesmo, é um meio de serviço ao coletivo:

Principalmente eu que faço trabalho voluntário. Principalmente eu. Essa coisa de montar os kits para as crianças. Porque eu trabalho no projeto. Aliás, eu trabalho em três projetos. Bazar. Projeto Solidário. Na cesta básica. Distribuição. E tem o floral. Então eu acho que isso ajuda muito. Principalmente a Umbanda. E o espiritismo em geral. Essa parte que a gente lida com a espiritualidade. Quanto mais você faz trabalho caridade, quanto mais você faz trabalha voluntário, eu acho que mais você vivencia a Umbanda. Porque as pessoas são tão gratas. Nem que você não leve nada de material. Mas você conversa com a pessoa. Você passa uma certa tranquilidade. [...] O que eu vejo principalmente na Umbanda. É isso. É a caridade. É a gente tentar fazer o máximo possível. Que isso por si só já explicaria. Já explicaria que a gente não está aqui pelo espírito. A gente não está aqui pela nossa mediunidade. Claro que sim. A gente tem que desenvolver a nossa mediunidade. Mas através dela, a gente pode fazer a caridade (Orquídea, Entrevista, 2025)³⁹.

Orquídea traz o desfecho necessário: a religiosidade de Umbanda não é um fim em si mesma, é um meio. Um canal de serviço, um caminho possível entre muitos para o contato com o inconsciente, o Si-mesmo e o coletivo. Seja montando kits de alimentos, organizando bazares ou oferecendo um passe, ela reforça: “mas através dela (mediunidade), a gente pode fazer a caridade.”

Para encerrar este percurso, compartilho uma poesia escrita por Antúrio, um dos iniciados da casa. A entrevista com ele foi realizada por escrito e, ao final, ele, que tem o dom

³⁹ Entrevista concedida por Orquídea, pessoalmente, em 2025. Informação verbal, não publicada.

da palavra, presenteou este trabalho com uma poesia que é oferecida como gesto simbólico de encerramento. Suas palavras sintetizam, de forma simples e profunda, o espírito coletivo que atravessa toda essa jornada.

Atitudes Umbandistas
por Antúrio

O ser humano,
quando protege e rega uma planta,
é uma atitude umbandista.
Quando ora por um irmão,
é uma atitude umbandista.
Quando respeita diferentes opiniões,
é uma atitude umbandista.
Quando acolhe e escuta o próximo,
é uma atitude umbandista.
Quando recorre a uma benzedeira e sai de lá leve e feliz,
é uma atitude umbandista.
Quando acende uma vela ou recorre ao Santo A, B ou C,
é uma atitude umbandista.
Quando reverencia os mais velhos,
é uma atitude umbandista.
Quando vai ao mar ou à cachoeira e pede proteção,
é uma atitude umbandista.⁴⁰

A poesia de Antúrio não fala necessariamente de religião; fala de postura diante da vida. Regar uma planta, ouvir um irmão, respeitar diferenças, acender uma vela ou buscar uma benzedeira são metáforas de uma mesma atitude: abrir espaço dentro de si para que o mundo também respire. É justamente esse deslocamento que torna a transformação pessoal significativa: quando ela deixa de ser apenas um movimento interior e passa a moldar as relações, a escuta, a presença. Como diria Jung (2012b, v. 12, p. 249, § 335) “não se chega à claridade pela representação da luz, mas tornando consciente aquilo que é obscuro. Mas isto é desagradável e, portanto, impopular.”.

A poesia de Antúrio traduz essa ideia com simplicidade: tornar-se quem se é exige devolver algo ao mundo. Nesse horizonte, o caminho espiritual, seja qual for sua linguagem, só cumpre sua função quando produz vínculos, restitui dignidade e reintroduz o humano no centro da vida coletiva. E a Umbanda, com sua luz terrosa, com sua fé de pés descalços e mãos estendidas, nos ensina exatamente isso: a iluminar a vida através do serviço e da simplicidade.

⁴⁰ Entrevista concedida por Antúrio, por escrito, em 2025. Informação escrita, não publicada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegar a este ponto do percurso é, antes de tudo, deter-se para escutar o que a picada aberta por Ogum Rompe-Mato revelou: uma floresta simbólica onde os passos deixaram marcas e os encontros se tornaram matéria de sentido. A pesquisa partiu da Psicologia Complexa de Carl Gustav Jung, em diálogo com a noção de colonização do imaginário de Serge Gruzinski, para explorar etnograficamente a religiosidade de Umbanda e compreender a influência das experiências religiosas individuais dos iniciados em seus processos de individuação.

Este trabalho foi guiado por uma pergunta central: como as experiências religiosas individuais dos praticantes da Umbanda influenciam seus processos de individuação e que efeitos desencadeiam na consciência coletiva? Para enfrentá-la, foi necessário compreender a cosmovisão umbandista em seu contexto histórico e sociocultural; analisar as experiências religiosas à luz da Psicologia Complexa; e verificar em que medida tais vivências favorecem movimentos de integração psíquica capazes de repercutir para além do indivíduo, incidindo também na consciência coletiva. Desde o início, manteve-se atenção às ambivalências, reconhecendo que nem todos os processos observados caminham no sentido de maior integração ou transformação.

As vivências de terreiro e os relatos dos filhos-de-santo, atravessados por emoção, corporeidade e sentido, evidenciaram que a Umbanda opera como um campo imagético, no qual o sofrimento pode ser simbolizado, a autoestima se reorganiza, o pertencimento pode ser recomposto e a ancestralidade pode encontrar lugar de dignidade. Importa destacar que tais efeitos não se distribuem de forma homogênea entre os participantes, nem se configuram como resultado necessário da participação no terreiro, mas como possibilidades que emergem em determinados contextos e trajetórias.

Os relatos e as cenas observadas no cotidiano do terreiro mostram que a cosmovisão umbandista se atualiza de maneira concreta em diferentes níveis. A ancestralidade aparece como eixo estruturante, especialmente nas narrativas que vinculam processos considerados como cura espiritual à recuperação de memórias familiares, ao sentimento de presença espiritual de avós, à devolução do benzimento ao seu lugar de dignidade simbólica e o convívio com a presença numinosa das entidades espirituais na experiência ritual. Muitos praticantes associam momentos de sofrimento intenso como luto, adoecimento e desamparo material à busca do terreiro como lugar onde as histórias encontram continuidade e cuidado. Esse modo de interpretar a própria vida revela a lógica umbandista de pertencimento a uma linhagem,

humana e espiritual, que sustenta o indivíduo em suas travessias. Ao mesmo tempo, surgiram relatos marcados por conflitos e resistências, indicando que a relação com a ancestralidade também pode ser ambivalente e exigir tempo para se consolidar simbolicamente.

A Umbanda também se revela como religião do corpo. Nas giras, nas consultas, nos passes, nos benzimentos e nos estados alterados de consciência, o corpo se torna o lugar onde visível e invisível se encontram. As experiências relatadas frequentemente descrevem calor, tremor, peso, descarga ou alívio. São movimentos corporais que traduzem emoções que ainda não chegaram à palavra. O corpo comunica o que a consciência não nomeia, e essa mediação é reconhecida pelos próprios praticantes como parte essencial do seu processo de autoconhecimento. Esse gesto de unificação entre psique e corpo evoca a totalidade e fortalece o ego.

Outro elemento central da cosmovisão é a ética do cuidado, a caridade como fim em si mesma, o que se evidencia tanto no acolhimento emocional quanto na escuta sensível das dores cotidianas. Muitas narrativas mostram que a ida ao terreiro acontece em momentos de crise, como rompimentos afetivos, conflitos familiares, insegurança econômica ou adoecimento físico. Nesses momentos, a presença dos médiuns e das entidades ajuda a reorganizar o mundo interno, oferecendo orientação, conforto e sentido. Esse aspecto revela não apenas a dimensão religiosa da Umbanda, mas também sua função sociocultural como espaço de recomposição subjetiva e comunitária em um país marcado por desigualdades múltiplas e profundamente contrastantes. Ainda assim, algumas narrativas mencionam frustrações e a necessidade de articular o cuidado religioso com outros dispositivos de saúde.

Os elementos e as práticas rituais do terreiro, como o *congá*, os pontos cantados, o uso de velas e ervas, as firmezas e a organização das linhas de trabalho, constituem o contexto no qual os símbolos da Umbanda ganham forma viva, são inseparáveis. Os símbolos emergem das práticas, circulam por elas e encontram nelas o meio de se manifestar. Na dinâmica ritual, os praticantes interpretam suas experiências a partir dessa gramática simbólica plural, na qual elementos da mata, da água, da rua e da ancestralidade convivem com referências cristãs e com uma espiritualidade popular profundamente enraizada no cotidiano. Essa convivência não é percebida como contradição. Ela expressa o modo próprio da Umbanda de articular indivíduo, comunidade, natureza e mundo espiritual.

Nesse contexto, o símbolo não é conceito abstrato. Permanece ligado ao gesto, ao corpo e ao ambiente ritual. Ao ser cantado, dançado, aceso ou incorporado, o símbolo se revela, desloca afetos e reorganiza sentidos. Sua força não se esgota na explicação, mas se atualiza na

experiência sensível. Trata-se de uma forma de conhecimento em que a imagem é preservada em sua vitalidade numinosa, semelhante ao que ocorre na clínica junguiana quando se permite que a imagem fale antes da interpretação.

A ancestralidade que sustenta, o corpo que fala, o cuidado que reorganiza e a pluralidade simbólica que dá forma à experiência apareceram de modo recorrente no campo. Ao mesmo tempo, emergiram zonas de silêncio, tensões de gênero, assimetrias de poder e conflitos geracionais, indicando dimensões que extrapolam este estudo, mas que demandam investigação futura.

As experiências religiosas narradas pelos iniciados podem ser compreendidas, à luz da Psicologia Complexa, como movimentos que ampliam consciência, reorganizam sentido e convocam símbolos capazes de integrar conteúdos psíquicos até então dispersos. A vivência espiritual não aparece apenas como crença ou prática ritual, mas como processo subjetivo que mobiliza imagens arquetípicas, ativa complexos e possibilita que conteúdos inconscientes encontrem forma, direção e palavra.

Nos relatos dos iniciados, o contato com as entidades e os enviados dos orixás emerge como encontro com figuras internas que orientam, protegem e confrontam. O rito opera como espaço transicional no qual elementos da sombra, da dor e da história individual podem se reorganizar em imagens dotadas de significado. Esse movimento é central para o processo de individuação. Convém lembrar que a simbolização nem sempre se estabiliza e que certas questões retornam, mostrando que o processo é contínuo e sujeito a regressões.

A dimensão corporal presente na Umbanda também dialoga com a Psicologia Complexa. Sensações físicas, estados alterados de consciência e incorporação mostram que a psique não se manifesta apenas no discurso, mas no corpo que sente e simboliza. O corpo se torna linguagem simbólica ao incorporar, descarregar ou suavizar tensões. Jung (2022a, v. 8.2) compreendia esses fenômenos como vias pelas quais o inconsciente busca diálogo com o ego.

A relação com a ancestralidade é outro aspecto que se alinha ao processo de individuação. Ao reconhecer avós, linhagens espirituais, memórias familiares e histórias de sofrimento herdado, o indivíduo passa a situar sua trajetória dentro de um campo mais amplo, que não começa nem termina nele. Este movimento amplia o horizonte da consciência e permite que a pessoa encontre sentido não apenas nas próprias experiências, mas também no tecido simbólico maior que a sustenta. Essa ampliação do eixo da vida e da história é uma das marcas da individuação, pois significa não se identificar apenas com o eu imediato, mas com um campo simbólico maior, que o antecede.

As experiências de transformação relatadas no terreiro também podem ser vistas como expressão da função autorreguladora da psique. Jung (2020b, v. 7/2) compreendia que o inconsciente tende a compensar unilateralidades da consciência. Em momentos de desorientação, as imagens religiosas e rituais oferecem respostas simbólicas que restabelecem equilíbrio e produzem sentido. Ainda assim, os limites entre transformação simbólica e manutenção do sofrimento, bem como os pontos em que o dispositivo religioso não basta, exigem investigações adicionais.

Assim, ao observar as vivências do terreiro sob a luz da Psicologia Complexa, percebe-se que o processo religioso não é mero adorno cultural, mas caminho possível de individuação. Cada experiência pode constituir um passo da travessia interior. Os dados não autorizam generalizações, mas sugerem que, no terreiro estudado, a prática religiosa favorece, de certa forma, esse movimento em parcela significativa dos iniciados.

As experiências observadas mostram que a integração psíquica repercute nas relações e nos modos de estar em comunidade. Quando os iniciados reorganizam sua dor e recuperam pertencimento, essa transformação ultrapassa o âmbito íntimo. Toda integração altera o modo como o indivíduo participa do mundo.

O estudo etnográfico evidenciou, ainda, que a Umbanda pode atuar como espaço de recuperação parcial da memória coletiva, configurando-se, em determinadas situações, como forma de cuidado sobre feridas psíquicas e sociais de natureza estrutural. Ao trazer à tona aquilo que a sociedade tende a relegar à sombra, o ritual oferece uma compensação simbólica que não apenas reconhece essas dores, mas as reinscreve em uma narrativa viva, na qual sofrimento encontra escuta, dignidade e possibilidade de transmutação. Essa compensação não se dá no plano do discurso racional, mas na vivência sensível e corporal. Ao inverter papéis, desestabilizar hierarquias e acolher o que foi historicamente negado, a Umbanda permite ao praticante reconhecer, naquilo que antes era depreciado ou temido, aspectos significativos de sua própria história e de sua identidade cultural, que haviam sido feridos, mas não totalmente apagados.

É neste ponto que a noção de colonização do imaginário se torna relevante. A Umbanda, ao reinscrever imagens afro-ameríndias na experiência ritual, atua como campo de resistência a modelos hegemônicos. Ao tensionar imagens dominantes, o rito devolve vitalidade a repertórios simbólicos empobrecidos. Esse gesto desloca o olhar: aquilo que a colonização tentou sepultar retorna em forma e sentido. Os limites deste estudo, centrado em um único terreiro, impedem afirmar que esse movimento ocorre de modo uniforme, mas apontam para

seu potencial como campo de observação. É justamente porque o ritual restitui essas imagens à consciência coletiva que seus efeitos se desdobram no campo das relações. A integração simbólica que ocorre no corpo e na consciência do praticante não permanece confinada ao indivíduo, pois se apoia em imagens culturais renovadas que sustentam novas formas de vínculo. O que retorna ao imaginário retorna também às relações.

Quando alguém encontra sentido para o sofrimento, torna-se capaz de sustentar o sofrimento alheio. A psique individual, ao mover-se para estados de maior abertura, contribui para um campo relacional mais estável. As transformações individuais reverberam na atmosfera simbólica do grupo. O reconhecimento da ancestralidade repercute além do indivíduo. Quando alguém encontra dignidade para sua linhagem, participa da reparação simbólica de feridas coletivas. A consciência que se amplia dialoga com a consciência coletiva, reorganizando e reanimando o campo comunitário.

Esses resultados, contudo, devem ser lidos à luz das limitações metodológicas da pesquisa. A dupla posição da pesquisadora como iniciada e observadora privilegiada constituiu, simultaneamente, uma condição de acesso e um desafio interpretativo: por um lado, essa implicação afetiva e religiosa favoreceu a confiança dos participantes, ampliou a profundidade das narrativas e permitiu acessar dimensões simbólicas que dificilmente emergiriam em um trabalho conduzido por alguém externo ao campo; por outro lado, exigiu vigilância constante para não atenuar tensões, minimizar conflitos ou idealizar práticas e experiências. Somam-se a isso o recorte temporal da investigação e o número de participantes, que, embora adequados ao método escolhido, introduzem limitações analíticas que precisam ser consideradas na leitura dos resultados.

A experiência etnográfica delineada neste estudo abre possibilidades para investigações futuras. Entre os campos que se mostram promissores destacam-se as interfaces entre religiosidade e saúde psicossomática, assim como o papel da ritualização nas metamorfoses da personalidade. Surgem também possibilidades de examinar a atualização imagética dos complexos materno e paterno nas práticas de cuidado em âmbito religioso, bem como de aprofundar o desenvolvimento das funções de mediação com o inconsciente, *anima* e *animus*.

Jung (2013b, v. 10/03; 2020b, v. 7/2)) afirmava que os problemas da sociedade expressam, em grande medida, tensões do indivíduo. À luz dessa perspectiva, a Umbanda se apresenta como campo significativo de observação dos modos como pessoas lidam com imagens que as atravessam e reorganizam seus vínculos. A integração psíquica, quando ocorre, tende a se refletir nas relações e no ambiente coletivo, não como regra ou finalidade, mas como

possibilidade.

O campo etnográfico também revelou a necessidade de avançar na compreensão da relação entre energia psíquica e práticas de cura. Estados alterados de consciência, mediunidade, sincronicidade e experiências limítrofes surgiram como expressões da interação entre corpo e psique. Do mesmo modo, questões relevantes emergiram acerca do papel da música nos processos de transformação, bem como dos limites entre expressão simbólica e psicopatologia. Tais fenômenos demandam abordagens interdisciplinares e sensíveis à linguagem das imagens. Nesse sentido, a Psicologia Complexa oferece ferramentas úteis para um diálogo que não busca explicar ou normatizar, mas compreender o que se apresenta no encontro entre experiência religiosa e vida psíquica.

A Umbanda, portanto, não aparece como um fim em si mesma, mas como um contexto privilegiado para estudar uma mitologia viva, sustentada por rituais corporais, narrativas, símbolos e práticas de cura espiritual. O que emerge deste trabalho não é convite à adesão, mas indicação de que tradições de forte densidade simbólica oferecem contribuições relevantes à psicologia e à antropologia. Esse potencial não se limita às religiões de matriz afro-ameríndia, mas se estende a outras tradições religiosas que continuam elaborando imagens da psique e do sagrado no cotidiano.

Finalizo reconhecendo que, embora este estudo encontre aqui seu encerramento formal, ele abre picadas simbólicas para muitos outros trabalhos. Que esses caminhos possam seguir sendo percorridos com escuta, respeito e imaginação crítica, no sentido atribuído por Jung (2023b, v. 11/1) à palavra *religio*: como resposta à experiência do numinoso, permeada de temor e fascínio diante do sagrado e sustentada pela *pistis*, essa confiança profunda na transformação da consciência. Neste campo, a floresta simbólica mostrou-se vasta o suficiente para sugerir que elementos cotidianos funcionaram como mapas provisórios do Si-mesmo, sem esgotar a complexidade das experiências aqui apenas iniciadas.

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA DE NOTÍCIAS IBGE. Censo 2022: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. Agência de Notícias IBGE, 06 jun. 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais/> . Acesso em: 15 jun. 2025.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil:** contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971. (Primeiro e Segundo Volumes)

BARBOSA JÚNIOR., Ademir. **O livro essencial de Umbanda.** São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia:** Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal do século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BIZERRIL, José. O vínculo etnográfico: intersubjetividade e co-autoria na pesquisa qualitativa. **Universitas: Ciências da Saúde.** v. 2, n. 2, p. 153-163, 2004.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros.** Rio de Janeiro: Companhia Forense de Artes Gráficas, 1977.

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

CAMPBELL, Joseph. **Isto és tu:** redimensionando a metáfora religiosa. São Paulo: Landy, 2002.

_____. **O herói de mil faces.** 1ª ed. 11ª reimp. São Paulo: Pensamento, 2007.

CAMURÇA, Marcelo. A teoria do continuum mediúnico de Cândido Procópio Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações contemporâneas. **Religare.** v. 14, p.05-27, 2017.

CHEVALIER, Jean; Gheerbrant, Alain. **Dicionário de símbolos:** mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 31ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2018.

COHN, Norman. **Los demônios familiares de Europa.** Madrid: Alianza Editorial, 1980.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda:** uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2015.

DE PAULA, Flávio José; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. Iemanjá, da África para o Brasil: mitologia e identidade. **Numen, [S. l.],** v. 26, n. 2, 2023. DOI: 10.34019/2236-

6296.2023.v26.40607. Disponível em:
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/40607> . Acesso em: 10 jun. 2025.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **Religion**. California: Stanford University Press, 1998.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1993. (Coleção Perspectivas do Homem).

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. 1ª ed., 5ª reimp. São Paulo: Paulus, 2021.

_____. **Da divisão do trabalho social**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção tópicos).

ELLENBERGER, Henri Frédéric. **A descoberta do inconsciente: história e evolução da psiquiatria dinâmica**. São Paulo: Perspectiva, 2023.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas: da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis**. Tomo I, Vol.1. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercúrio, 1992.

_____. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan Petru (orgs.) **Dicionário dos Símbolos**. Petrópolis: Rio de Janeiro, 2024.

FLOURNOY, Théodore. **Les principes de la psychologie religieuse**. Genève: H. Kündig, 1903.

FRANZ, Marie Louise von. **Adivinhação e sincronicidade: um estudo sobre o tempo psicológico e probabilidade na astrologia, no Tarô, no I Ching, na Quiromancia e na Numerologia**. 2ªed. São Paulo: Cultrix, 2022.

_____. **A sombra e o mal nos contos de fadas**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2020. (Coleção: Amor e Psique).

_____. **O gato: um conto de redenção feminina**. 1ª ed. 4ª reimp. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção: Amor e Psique).

_____. **Puer Aeternus: a luta do adulto contra o paraíso da infância**. 1ª ed. 8ª reimp. São Paulo: Paulus, 2021. (Coleção: Amor e Psique).

FRANZ, Marie Louise von; HILLMAN, James. **A tipologia de Jung: ensaios sobre psicologia analítica**. 2ª ed. São Paulo: Cultrix, 2016.

FREITAS, Marta Helena de. Psicologia religiosa, psicologia da religião/espiritualidade, ou psicologia e religião/espiritualidade? **Revista Pistis & Praxis**, v. 9, n. 1, p. 89-107, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.7213/2175-1838.09.001.DS04>. Acesso em: 18 jul. 2024.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª ed. 13ª reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **As quatro partes do mundo: história de uma mundialização**. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.

HALL, Judy. **A bíblia dos cristais: o guia definitivo dos cristais**. São Paulo: Pensamento, 2008.

HAMMERSLEY, Martyn; ATKINSON, Paul. **Etnografia**. Petrópolis: Vozes, 2022.

HENDERSON, Joseph Lewis. The Cultural Unconscious. In: HENDERSON, Joseph Lewis. **Shadow and Self: Selected Papers in Analytical Psychology**. Chicago: Chiron, 1990. p. 103-113.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf Acesso em 28 out 2024.

JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C. G. Jung**. 1ª ed. 5ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2023.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. 1ª ed. São Paulo: Cultrix, 1991.

JUNG, Carl Gustav. **Aion: Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo**. 10ª ed. 11ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2020a. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung, v. 9/1).

_____. **A energia psíquica**. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013a. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung, v. 8/1).

_____. **A natureza da psique**. 10ª ed. 19ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2022a. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung, v. 8/2).

_____. **A vida simbólica**. 7ª ed. 15ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2021a. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung, v. 18/1).

_____. **A vida simbólica**. 4ª ed. 14ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2021b. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung, v. 18/2).

_____. **Civilização em transição**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013b. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung, v. 10/3).

Estudos experimentais. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012a. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung, v. 2).

Estudos psiquiátricos. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung, v. 1).

Freud e a psicanálise. 7ª ed. 16ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2023a. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung, v. 4).

Memórias, Sonhos e Reflexões. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. (Coleção: Clássicos para todos).

O eu e o inconsciente. 27ª.ed. 7ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2020b. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung, v. 7/2).

O homem e seus símbolos. 2ª.ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

Os arquétipos e o inconsciente coletivo. 11ª ed. 7ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2018. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung, v. 9/1).

Presente e Futuro. 8ª ed. 11ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2019a. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung, v. 10/1).

Psicologia do inconsciente. 24ª ed. 8ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2019b. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung, v. 7/1).

Psicologia e Alquimia. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012b. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung, v. 12).

Psicologia e religião. 11ª ed. 19ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2023b. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung; v.11/1).

Seminários sobre Psicologia Analítica. 1ª ed. 2ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2019c.

Símbolos da transformação. 9ª ed. 17ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2022b. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung; v.5).

Sincronicidade. 21ª ed. 16ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2024. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung; v.8/3).

Tipos Psicológicos. 7ª ed. 9ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2019d. (Coleção: Obra Completa de C. G. Jung; v.6).

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Bentto de. **Malungo**. decodificação da Umbanda. Ed. rev., ampl. e reestruturada. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

LINARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes; COSTA, Wagner Veneziani. **Iniciação à umbanda**. São Paulo: Madras, 2015.

LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LÜHNING, Ângela. (org). **Verger/Bastide**: dimensões de uma amizade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

MATALON, Carlos Elias. **A jornada da alma na dança dos caboclos**: os símbolos de transformação na Umbanda numa perspectiva interdisciplinar. 2013. 155p. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas). UTP, Curitiba

MEIER, Carl Alfred. **Healing Dream and Ritual**: ancient incubation and modern psychotherapy. Switzerland: Daimon Verlag, 1989.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 10ª ed. São Paulo: Hucitec, 2007.

MUTTI, Daisy; Chaves, Lizete. **Ensinaamentos básicos de Umbanda**. Porto Alegre: Besouro Box, 2018.

PARGAMENT, Kenneth I. The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No. **International Journal for the Psychology of Religion**, Mahwah, New Jersey, v. 9, n. 1, pp. 3-16, nov. 2009. Disponível em: https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0901_2. Acesso em: 18 ju. 2024.

PEIXOTO, Norberto. **Mediunidade de terreiro**: guia de estudos orientados pelo espírito Ramatis. Limeira: Editora do Conhecimento, 2015.

PENNA, Eloisa M. D. **Processamento simbólico-arquetípico**: pesquisa em psicologia analítica. São Paulo: EDUC/Fapesp, 2014.

PERY, Iassan Ayporê. **Umbanda**: mitos e realidade. Niterói: Centro Espiritualista Caboclo Pery, 2008.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a Macumba e o Espiritismo**: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo. CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais. n.º 14, pp. 60-85. Set. 2009

ORTIZ, Renato. Ética, poder e política: Umbanda, um mito-ideologia. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, Dez, 1984.

_____ **A morte branca do feiticeiro negro:** umbanda e sociedade brasileira. 2ªed. 1ª reimp. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado:** aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro.** 2ª ed. ampl. São Paulo; Rio; Recife; Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940. (Ethnographia Religiosa, v. 1)

RADIN, Paul. **Primitive Religion:** its nature and origin. New York: Dover, 1957.

SALLES, Sandro Guimarães de. O catimbó nordestino: as mesas de cura de ontem e de hoje. **Religiosidade e Saúde.** Ano IX, n. 2, jul./dez., p. 85-105, 2010.

SANCHEZ, Z. van D. M.; NAPPO, S. A. Intervenção religiosa na recuperação de dependentes de drogas. **Revista Saúde Pública,** São Paulo v. 42, n. 2, abr. 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0034-89102008000200011&script=sci_arttext&tlng=pt . Acesso em: 17 jun. 2025.

SANCHIS, Pierre. Para não dizer que não falei de sincretismo. **Comunicações do ISER,** v. 45, n. 13, p. 4-11, 1994.

SANTO FORTE. Direção de Eduardo Coutinho. Rio de Janeiro: Distribuição Riofilme e Funarte, 1998, 80 min, colorido. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bf9-GiJfwog>. Acesso em 24 ago 2024

2015SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a construção da psicologia moderna:** o sonho de uma ciência. 1ª ed. 4ª reimp. Aparecida: Ideias & Letras, 2021. (Coleção: Psi-atualidades; 6).

_____ Liber Novus: o “Livro Vermelho de C. G. Jung”. In: JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho, Liber Novus.** Petrópolis: Vozes, 2017.

SILVA, Cauan Esplugues; SERBENA, Carlos Augusto. A teoria dos complexos culturais: uma perspectiva junguiana do social. **Estudos Interdisciplinares em Psicologia,** [S. l.], v. 12, n. 1, p. 158–182, 2021. DOI: 10.5433/2236-6407.2021v12n1p158. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/eip/article/view/39663>. Acesso em: 26 ago. 2024.

SILVA, Luciana Macedo Ferreira; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. A umbanda e os processos de saúde-doença. **Semina: Ciências Sociais e Humanas,** [S. l.], v. 41, n. 2, p. 215–228, 2020. DOI: 10.5433/1679-0383.2020v41n2p215. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/seminasoc/article/view/39607>. Acesso em: 8 jun. 2025.

SILVA Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia:** trabalho de campo e texto gráfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2015a.

_____ **Candomblé e umbanda:** caminhos da devoção brasileira. 5ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____ **Exu:** o guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015b.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta. **Umbanda e o poder da mediunidade.** 2ª ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1978.

SILVEIRA, Nise. **O mundo das imagens**. São Paulo: Ática, 1992.

_____. **Imagens do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 2015.

SINGER, Thomas. Sobre os complexos culturais na psique de grupo e individual. In: PARISE Carmen Livia; SCANDIUCCI, Guilherme (Org.). **Re-imaginando um lugar de escuta: a pluralidade da clínica contemporânea e os complexos culturais**. São Paulo: Sattva, 2022. pp. 104-139.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas: uma história do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. 1ª ed. 1ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TARNAS, Richard. **A epopeia do pensamento ocidental: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **História da Umbanda no Brasil**. v. 2. Limeira: Editora do Conhecimento, 2014.

_____. O uso indevido dos pontos cantados de Umbanda. In: LINARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes (orgs.). **Memórias da Umbanda do Brasil**. São Paulo: Ícone, 2011. pp. 85-90.

WOLFF, Toni. Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie. In: **Psychologischen Club Zürich (Org.)**. Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie. Berlin, Julius Springer, 1935.

XAVIER, Marlon. O conceito de religiosidade em C. G. Jung. **Psico**. v. 37, n. 2, p. 183-189, mai/ago 2006.

_____. **Subjectivity, the unconscious and consumerism**. 1ª ed. Palgrave Macmillan, 2018.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. A divinização do excluído: o caboclo na Umbanda. In: OLIVEIRA, Humbertho (org.). **Morte e renascimento da ancestralidade indígena na alma brasileira: psicologia junguiana e inconsciente cultural**. Petrópolis: Vozes, 2020. (Coleção: Reflexões Junguianas).

_____. **Tipos: a diversidade humana**. São Paulo: Vetor, 2006. (Coleção Anima Mundi)

_____. **Umbanda, a divinização dos excluídos**. Patrimônio e Memória, Assis, SP, v. 19, n. 1, p. 217-236, jan./jun. 2023. Disponível em: pem.assis.unesp.br.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes; SILVA, Felipe Alves e. **Orí Áșe: a dimensão arquetípica dos Orixás**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Sattva, 2025.

GLOSSÁRIO

Todos os termos aqui descritos refletem os usos e significados na Umbanda Tradicional, conforme praticada no terreiro onde a coleta de dados foi realizada. Em outras tradições ou religiões de matriz afro-ameríndia, esses termos podem apresentar conotações diferentes.

Abassá: Espaço físico e simbólico onde se realizam os rituais sagrados. Mais do que uma estrutura arquitetônica, o *abassá* é o espaço delimitado que separa o sagrado do profano, como um *têmenos*, território consagrado à presença do divino. Geralmente de forma retangular, ele abriga as manifestações dos orixás e entidades espirituais, sendo sustentado por fundamentos, assentamentos e regras de pureza que garantem a circulação do *axé*.

Adubalê: Saudação ritual feita em reverência aos ancestrais e às forças espirituais. O termo vem do iorubá *adu balè*, que significa “curvar-se até o chão” ou “deitar-se em sinal de respeito”. É realizado com gestos corporais específicos — como colocar a mão no peito, ajoelhar-se, inclinar o tronco ou deitar-se ao chão — expressando humildade, entrega e reconhecimento da presença do sagrado. Em contextos rituais, o *adubalê* fortalece o vínculo com os guias espirituais, os orixás e os mais velhos, ativando o *axé* e marcando o lugar do ego diante das forças maiores.

Aiyê: Palavra de origem iorubá que designa o mundo material, visível e habitado pelos vivos — a Terra. o *Aiyê* é o plano onde os seres humanos encarnam e vivenciam experiências fundamentais para sua evolução espiritual. Em contraste com o *Orun* (mundo espiritual), o *Aiyê* é lugar de aprendizado, desafio e construção do destino (*odù*). É também o espaço de atuação dos orixás e entidades espirituais que atravessam os véus entre os mundos para orientar e curar. O *Aiyê* não é inferior ao *Orun*, mas complementar: ambos se interpenetram em ritmo e *axé*.

Amaci: Banho ritual de ervas consagradas utilizado para purificação, proteção e fortalecimento espiritual. O *amaci* é preparado com folhas sagradas maceradas em água e é aplicado na cabeça (*ori*) do filho-de-santo, com o intuito de equilibrar suas energias e abrir seus caminhos espirituais. Ao tocar o *ori*, o *amaci* reafirma a ligação entre corpo, espírito e ancestralidade.

Aspirante: Pessoa que está em fase inicial de aproximação e aprendizado dentro de um terreiro

de Umbanda. O aspirante participa das atividades rituais como observador ativo e começa a ser introduzido aos fundamentos da religião, ao convívio com a corrente mediúnica e à relação com as entidades espirituais. Ainda não incorporado formalmente à corrente como médium ou filho-de-santo, o aspirante vive um período de escuta, limpeza energética e preparação espiritual. Essa etapa marca um rito de passagem sutil, no qual o chamado interno é reconhecido e começa a se estruturar uma entrega consciente ao caminho religioso.

Atabaque: Instrumento musical de percussão de origem africana, composto por um corpo cilíndrico de madeira e uma pele esticada na parte superior. O atabaque é fundamental para conduzir os ritmos sagrados que acompanham os cânticos, invocações e danças durante os rituais. Seus toques estabelecem a conexão entre os participantes e os orixás, criando um ambiente propício para a incorporação das entidades espirituais e a manifestação do *axé*.

Atuação (o médium estar atuado): Estado em que o médium está sob a influência sutil de uma entidade espiritual, sem estar incorporado diretamente. Nessa condição, a presença espiritual age sobre o médium, orientando sua fala, gestos ou atitudes, mas sem que a entidade tome posse do corpo. A atuação possibilita a comunicação e o trabalho espiritual de forma mais consciente, mantendo o médium em maior controle de suas faculdades enquanto serve de instrumento para as entidades.

Axé: Termo de origem iorubá que significa “força”, “energia” ou “poder sagrado”. O *axé* é a energia vital que circula entre os seres, objetos, elementos da natureza e os orixás. Representa o poder de transformação, proteção e sustentação da vida e dos rituais. O *axé* pode ser acumulado, transmitido e compartilhado por meio de cantos, danças, oferendas, fundamentos e atos sagrados, sendo essencial para a manutenção da harmonia entre o mundo espiritual e o material.

Bater cabeça: Ato ritualístico de ajoelhar-se e encostar a cabeça no chão, no *congá* ou em outro lugar sagrado, como forma de reverência, respeito e entrega às entidades espirituais. Esse gesto simboliza humildade, submissão e reconhecimento da força maior, sendo uma expressão física da conexão espiritual do iniciado e o sagrado durante os rituais.

Cambona/o/e: Membro do terreiro que auxilia o médium durante os trabalhos espirituais,

atuando com atenção e cortesia desde o momento em que acompanha o consulente até a despedida da entidade incorporada. Está sempre disponível para buscar itens solicitados, transmitir recados, ajudar nos preparos e atender às necessidades do ritual com prontidão e discrição. Seu papel é fundamental para garantir o bom andamento do atendimento, facilitando a comunicação entre médium, entidade e consulente, e mantendo o ambiente harmonioso e respeitoso.

Cauim: Bebida fermentada de origem indígena, preparada, na tradição da Egrégora Oxalá nos Uniu, a partir do broto de bambu, milho e gengibre. Associada a práticas religiosas, o *cauim* é consumido no ritual do Amaci como um meio de conexão com o mundo espiritual, simbolizando a nutrição do corpo, enquanto o ori (a cabeça) é nutrido pelo banho de ervas maceradas.

Congá ou Gongá: Espaço sagrado dentro do terreiro ou casa de culto, onde são colocados os orixás, santos, objetos de devoção, oferendas e símbolos religiosos. O *congá* funciona como um altar ou nicho que concentra a presença espiritual, sendo o ponto focal para rituais, preces e reverências. É considerado um local de proteção, energia e comunicação com o mundo espiritual.

Consulente: Pessoa que busca atendimento espiritual ou orientação no terreiro. O consulente participa dos rituais e consultas mediúnicas, recebendo mensagens, aconselhamentos e trabalhos realizados pelas entidades espirituais por meio dos médiuns.

Coité: Instrumento tradicional usado nos rituais, feito a partir da casca de coco, utilizado para armazenar e transportar ervas, folhas e outros elementos sagrados durante os trabalhos espirituais.

Coroa: A coroa refere-se simbolicamente à cabeça, o ori, que é considerado o centro da consciência, da identidade e da conexão espiritual do indivíduo.

Corrente vibratória: Fluxo contínuo e dinâmico de energia espiritual que circula entre os médiuns, entidades e o ambiente ritualístico, promovendo a comunicação, a proteção e a harmonização durante os trabalhos espirituais. Essa corrente mantém o equilíbrio energético e

sustenta a conexão entre o mundo material e o espiritual.

Curimba: Conjunto rítmico formado pelos atabaques e cantos durante os rituais, responsável por estabelecer a vibração e o ritmo que auxiliam na incorporação das entidades espirituais. A curimba cria a atmosfera energética necessária para o desenvolvimento dos trabalhos, favorecendo a sintonia entre os participantes e os guias espirituais.

Curimbeiro: Pessoa responsável por executar a curimba, ou seja, o conjunto de cantos e batidas dos atabaques durante os rituais. O *curimbeiro* mantém o ritmo e a energia vibratória, auxiliando na incorporação das entidades espirituais e na condução harmônica dos trabalhos mediúnicos. Sinônimo de *Ogã*.

Egrégora: Energia coletiva criada e mantida por um grupo de pessoas que compartilham intenções, crenças ou práticas comuns. Essa força energética atua como um campo de influência que fortalece e sustenta a união, a proteção e a identidade do grupo, potencializando suas ações e conexões espirituais.

Entidade: Espírito desencarnado que se manifesta por meio de um médium, com o objetivo de orientar, auxiliar e transmitir ensinamentos. Está em diferentes níveis de evolução e sabedoria, e atua para guiar e aconselhar os praticantes.

Entidade-chefe: Espírito desencarnado que se manifesta por meio de um médium, responsável pela liderança do terreiro enquanto casa espiritual. Atua como guia principal, orientando e protegendo os praticantes, e é tradicionalmente incorporado pela mãe-de-santo durante os rituais.

Falange: Grupo de entidades espirituais que atuam coletivamente sob uma mesma orientação ou propósito dentro dos trabalhos mediúnicos. Cada falange possui características, funções e energias específicas, colaborando para o equilíbrio e o atendimento espiritual no terreiro.

Filho-de-santo: Pessoa iniciada na religião, que segue os ensinamentos, rituais e preceitos, mantendo vínculo com suas entidades protetoras. O filho-de-santo dedica-se ao desenvolvimento espiritual, à participação nos trabalhos e ao cumprimento de obrigações dentro

da comunidade religiosa.

Firmar a cabeça: Expressão que simboliza a força da fé e a confiança nas entidades espirituais, caracterizada pela concentração profunda, com muita fé e entrega. Nesse ato, a pessoa se coloca sob a proteção e orientação do divino, representando o fortalecimento interior e a estabilidade espiritual diante dos desafios.

Florais de Arachás: Essências florais produzidas, a partir de ervas brasileiras, na região de Araxá (MG), inspiradas por duas forças espirituais fundamentais para o desenvolvimento local: o espírito de Eurípedes Barsanulfo, que canalizou o conhecimento das ervas medicinais, e o povo indígena *Catú-awá*, primeiros habitantes da região, guardiões da sabedoria ancestral e da cura pela natureza.

Gira: Ritual coletivo realizado em terreiros, caracterizado por cantos, toques de atabaques, danças e incorporações de entidades espirituais. A gira promove a conexão entre os participantes e as entidades, facilitando a comunicação espiritual, a cura e a troca de energias.

Guia de trabalho: 1) **Colar ritualístico** feito de contas de vidro, cerâmica, pedras, sementes ou miçangas, que representa a conexão com uma entidade ou orixá (s) durante a prática ritual; 2) **Entidade espiritual** que o médium incorpora durante os rituais, responsável por realizar atendimentos, orientações e trabalhos espirituais.

Iabá: Termo de origem iorubá que designa os orixás femininos. Carrega o sentido de “mãe” e expressa a natureza geradora, acolhedora e transformadora desses complexos energéticos e vibratórios, associadas a elementos como a fertilidade, a água, a terra, a maternidade e o cuidado. Cada *iabá* manifesta aspectos específicos do feminino sagrado, representando forças ancestrais da natureza e da existência.

Incorporação: Fenômeno mediúnico no qual um espírito (entidade) se manifesta por meio do corpo de um médium durante os rituais. Nessa experiência, há uma entrega parcial ou total do campo físico, emocional e mental do médium à entidade, que então se expressa com gestos, voz, linguagem própria e atuação espiritual. A incorporação pode variar em grau de consciência, indo desde leve influência até estados mais profundos de transe.

Irradiação: Em contexto espiritual, é o ato ou processo pelo qual uma força, energia ou influência espiritual se propaga a partir de uma fonte — como um orixá, entidade ou ponto de força — em direção ao médium, ao ambiente ou aos participantes do ritual. Representa a emanção sutil e vibracional de *axé*, luz ou proteção, podendo ocorrer durante preces, cantos, defumações, passes e outras práticas.

Jogo de Búzios: Prática oracular de origem africana, o jogo de búzios é utilizado como forma de leitura espiritual feita por um sacerdote ou sacerdotisa preparado(a), com conhecimento ritual e autorização para esse manejo. Os búzios são lançados sobre um tabuleiro ou esteira, e sua disposição é interpretada segundo fundamentos simbólicos e intuitivos que revelam mensagens do plano espiritual.

Mãe-de-santo: É a sacerdotisa e dirigente espiritual do terreiro. Responsável por conduzir os rituais, orientar os filhos-de-santo, zelar pelos fundamentos da casa e servir como ponte entre o plano espiritual e o plano material. É a liderança máxima, aquela que responde pelas decisões rituais e administrativas do templo. Incorpora a entidade-chefe da casa.

Mãe-pequena: É a segunda autoridade feminina do terreiro, logo abaixo da mãe-de-santo. Geralmente, é uma filha-de-santo com muitos anos de casa, experiência espiritual e que possui consagração de segundo grau dentro da hierarquia do terreiro. Escolhida pela dirigente para auxiliá-la na condução dos rituais, na orientação dos médiuns e na manutenção da ordem espiritual, a mãe-pequena pode substituir a mãe-de-santo em sua ausência. Sua função é de apoio, continuidade e guarda dos fundamentos, sendo uma figura de referência respeitada dentro da hierarquia religiosa.

Médium: Pessoa que possui a capacidade de estabelecer comunicação com o mundo espiritual, servindo como intermediária entre os espíritos e o plano físico. Por meio dela, as entidades podem manifestar-se, transmitir mensagens, orientar, curar ou realizar trabalhos espirituais. A mediunidade pode se expressar de diversas formas, como incorporação, psicografia, psicofonia, vidência, entre outras.

Médium consagrado: filho-de-santo que recebeu a consagração de primeiro grau, quando um dos orixás da sua cabeça é colocado à disposição da coletividade. Assim, sua espiritualidade

deixa de ser apenas de uso pessoal, passando a servir ao terreiro e à comunidade, assumindo novas responsabilidades e um compromisso maior com o trabalho coletivo.

Oferenda: Ervas, flores, alimentos, bebidas ou outros objetos simbólicos oferecidos aos orixás, entidades ou espíritos como forma de agradecimento, respeito ou comunicação espiritual. A oferenda funciona como um presente que fortalece a conexão entre o mundo material e o espiritual.

Ogã: O mesmo que curimbeiro.

Okutá ou Otá: Pedra fetiche na qual a força sagrada (*axé*) de um orixá é fixada por meio de ritos específicos. Representando a presença do orixá, o *okutá* é um objeto central nos cultos e é cuidadosamente guardado no altar sagrado. Entre os símbolos mais importantes dos *axés* dos orixás, os *okutás* (pedras) possuem grande significado, já que cada orixá está associado a uma ou mais pedras específicas. A presença do *okutá* no *congá* constitui um fundamento essencial na prática da Umbanda.

Ori: Termo que significa “cabeça” em iorubá, simbolizando o centro da consciência, da identidade e da espiritualidade individual. O *ori* é considerado a essência do ser, responsável pela orientação, proteção e destino de cada pessoa. Representa a conexão direta com os orixás e a fonte da força vital e do equilíbrio interior.

Orixá: Complexo energético e vibratório que atua como intermediário entre o mundo divino e os seres humanos. Cada orixá possui características, símbolos, cores, elementos e qualidades específicas, exercendo influência sobre aspectos da vida, da natureza e da personalidade dos indivíduos.

Orum: Termo iorubá que significa “mundo espiritual” ou “céu”, designando a dimensão onde habitam os orixás, espíritos e entidades. É considerado o plano invisível que influencia a vida material (*Aiyê*) e onde se encontram as forças divinas responsáveis pela ordem e equilíbrio do universo.

Passe espiritual: Transferência de vibração espiritual realizada por um médium incorporado

para outra pessoa, com o objetivo de promover equilíbrio, proteção, cura ou fortalecimento. O passe pode ser feito através das mãos, fumaça, água ou outros elementos, e é uma prática comum nos rituais.

Plano astral: Dimensão espiritual ou energética que coexistiria paralelamente ao mundo físico, onde transitam espíritos, entidades e consciências desencarnadas. É considerado um espaço intermediário entre a vida material e as esferas mais elevadas do espírito, sendo acessado em estados alterados de consciência, sonhos e práticas mediúnicas.

Ponto de força: Local ou objeto considerado especialmente carregado de energia espiritual, onde a presença do divino ou das entidades é intensificada. Esses pontos funcionam como focos de proteção, cura e manifestação do *axé*, sendo usados para concentração, oferendas e rituais dentro do terreiro ou na natureza.

Povo de rua: Categoria de espíritos que, em vida, estiveram ligados ao mundo das ruas, vivendo de forma mais livre e informal, com contato frequente com as classes populares. São conhecidos pela espontaneidade, irreverência e, por vezes, atitude transgressora. Incluem entidades como exus, pombas-gira e malandros. É a linha da esquerda.

Preceito: Refere-se a um conjunto de regras, orientações e obrigações que norteiam a preparação espiritual e a execução dos rituais. Funciona como um resguardo e um compromisso com a espiritualidade, promovendo a conexão e o crescimento pessoal e coletivo.

Reiki: Técnica de terapia energética de origem japonesa que utiliza a imposição das mãos para canalizar energia vital com o objetivo de promover equilíbrio, relaxamento e harmonização do corpo, mente e espírito. É praticado como uma forma complementar de cura, atuando na liberação de bloqueios energéticos e no fortalecimento do bem-estar geral.

Rito de Oxalá: Rito de iniciação na Umbanda em que a mãe-de-santo conecta o *ori* do filho-de-santo ao seu próprio *ori* e ao *congá*, estabelecendo uma ligação profunda com a ancestralidade do iniciado. Antes do rito, este realiza um preceito e permanece em recolhimento no terreiro, configurando um processo de incubação e preparação espiritual para o ingresso no caminho religioso.

Saravá: 1) **Louvação** de respeito e reverência realizada por meio dos pontos cantados, como forma de exaltar e agradecer as entidades espirituais e aos orixás durante os rituais; 2) **Saudação** de respeito e agradecimento, com origem no idioma banto.

Terreiro: Espaço onde são realizados os rituais, cerimônias e práticas religiosas. É o local de encontro da comunidade espiritual e dos praticantes, onde se cultua as entidades e orixás, e onde ocorre a transmissão dos ensinamentos e vivências da religião.

Zelador: O zelador não é um sacerdote, mas uma espécie de gerente da gira, garantindo que tudo flua com ordem e respeito no plano material, enquanto a mãe-de-santo está incorporada e a entidade que a conduz gere o plano espiritual. Cabe a ele distribuir tarefas, resolver imprevistos e manter o equilíbrio entre o visível e o invisível.