

# UM OLHAR SOBRE TRÂNSITOS SIMBÓLICOS AFRO-INDIANOS

## A PRELIMINARY ANALYSIS OF AFROHINDUS SYMBOLIC TRANSITS

Dilaine Soares Sampaio de França

*Universidade Federal da Paraíba*

Maria Lucia Abaurre Gnerre

*Universidade Federal da Paraíba*

---

**Resumo:** Este artigo, fruto de uma inquietação ainda incipiente, pretende analisar, elementos simbólicos que fazem parte do universo das religiões Afro-brasileiras e também são encontrados no Hinduísmo. Partindo de um ponto riscado de umbanda, normalmente vinculado à entidade Pomba-gira Menina, que traz entre seus elementos o tridente de Shiva (Trishula), buscaremos apontar possibilidades de percursos e trocas simbólicas entre os dois universos religiosos mencionados. Tomaremos como respaldo teórico a literatura histórico-antropológica, em especial as teorias que privilegiam o mito e os sistemas simbólicos.

**Palavras-chave:** religiões Afro-brasileiras; Hinduísmo; trocas simbólicas.

**Abstract:** this paper result of an incipient examination of symbolic elements that are part of the universe of Afro-Brazilian religions and are also found in Hinduism. Starting from a crossing point between a Umbanda's symbol (usually linked to the entity of "Pomba-gira Menina") and a Shiva's trident symbol (Trishula), we point out possibilities for routes and symbolic exchanges between the two religious universes mentioned. We will take as theoretical support historical and anthropological literature, especially theories that emphasize the myth and symbolic systems.

**Keywords:** Afro-Brazilian religions, Hinduism; symbolic exchanges.

---

### 1. Introdução

Este trabalho é fruto de uma inquietação ainda incipiente originada pela constatação da semelhança entre o ponto riscado da entidade Pomba-gira Menina e a simbologia de alguns

*Yantras*<sup>1</sup> da tradição Shivaista. Embora praticamente não haja estudos sobre os trânsitos simbólicos afro-indianos, especialmente envolvendo a simbologia dos pontos riscados, resolvemos nos aventurar nesse campo ainda pouco explorado, tendo em vista a complexidade do campo religioso na (pós) modernidade, em

---

<sup>1</sup> No âmbito do tantrismo indiano, os Yantras são "instrumentos" de meditação, geralmente elaborados na forma de desenhos geométricos concêntricos

que as “fronteiras” se encontram cada vez mais “borradas”.

Num primeiro momento iremos trazer um breve histórico da Umbanda, focando especialmente a questão das origens e das definições, pelo fato de que é partir dos discursos vinculados ao processo de legitimação da religião umbandista que podemos encontrar elementos de trânsito entre as narrativas umbandistas e as “tradições orientais”. Desde já deixamos evidenciado que a noção de “oriente” que aparece nos discursos e na prática umbandista é bastante ampla envolvendo “tradições orientais” distintas, tratando-se, portanto, de leituras muito peculiares ao universo umbandista.

Em seguida cuidaremos da simbologia dos pontos riscados na Umbanda, o que nos permitirá trazer uma possibilidade de leitura acerca do ponto riscado da Pomba-gira Menina. Possibilidade essa, sempre limitada academicamente, dada a dimensão do segredo que envolve este universo religioso.

Num terceiro momento, cuidaremos da simbologia dos Yantras dentro da tradição Shivaísta. Ao final, sem nenhuma pretensão de trazermos alguma conclusão sobre o assunto, faremos alguns apontamentos sobre os trânsitos simbólicos afro-indianos buscando um primeiro olhar possível para tão inquietante interlocução.

## **2. Breves notas sobre as origens e as definições da Umbanda**

Embora a Umbanda seja tomada pela maioria dos autores no âmbito dos estudos afro-brasileiros como uma “religião brasileira”, nascida nas primeiras décadas do século XX (ORTIZ, 1978; NEGRÃO, 1996; SILVA, 2005; OLIVEIRA, 2008; etc.) do encontro de rituais africanos, ameríndios, do espiritismo de Allan kardec e de elementos do catolicismo popular, sua definição e origem são bastante controversas.

Quanto à definição<sup>2</sup>, as controvérsias se deram em torno das discussões sobre “pureza” e “legitimidade” que tomaram o campo de estudos afro-brasileiros especialmente a partir dos anos 80, quando diversos estudiosos (MAGGIE, 1975, 2001; FRY, 1984; BIRMAN, 1980; DANTAS, 1983; etc.) criticaram a tendência de valorização de uma determinada religião afro-brasileira (candomblé nagô), tomada como mais “pura” e legítima” em detrimento de outras, tomadas como degenerescência (umbanda e macumba) (CAVALCANTI, 1986, p.84). Na verdade, tal tendência pode ser observada principalmente nos estudos considerados pioneiros no campo afro-brasileiro (RODRIGUES, 2006; RAMOS, 2001; CARNEIRO, 1981, 2008; BASTIDE, 1971, 1983.), o que de certo modo contribui para um olhar preconceituoso que cercou e ainda cerca a religião umbandista (CAVALCANTI, 1986, p.86). Ainda no âmbito da definição, temos possibilidades interessantes e diversas no tocante a sua origem etimológica, como mostraremos adiante. No que tange as origens da religião, as controvérsias não diminuem, posto que dentro do próprio movimento

---

<sup>2</sup> Neste trabalho, a umbanda não é interpretada como uma “síntese”, no sentido positivista do conceito, mas como resultante de um sincretismo, sendo este um processo dinâmico de construção da umbanda e não como um produto final de um sincretismo estático. Além disso, não entendemos que haja uma única origem para a religião. Ao contrário, corroboramos com outros autores que entendem seu processo originário de forma rizomática, “sem direção única e sem controle centralizado” (GIUMBELLI, 2002,

p.209). É importante ainda dizer que ao invés de “umbanda” devemos dizer no plural “umbandas”, devido a toda complexidade e dinâmica da religião, daí a dificuldade de defini-la de modo acabado.

umbandista é possível encontrar explicações distintas. O que é interessante, para efeito de nossos objetivos aqui, é que justamente em torno dessas controvérsias – relativas à definição e a origem – é que podemos encontrar os trânsitos simbólicos entre as religiões afro-brasileiras, aqui particularmente a Umbanda, e as “tradições orientais”, lembrando que tal influência se estende também para o âmbito do panteão umbandista.

Como bem mostrou Giumbelli, a versão que predominou no 1º Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda<sup>3</sup> (1941) “localizava as referências originais da Umbanda nas tradições místicas do oriente” (GIUMBELLI, 2002, p.195), como se pode ver na transcrição da primeira conclusão do referido evento:

O Espiritismo de Umbanda é uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz provém das antigas religiões e filosofias da Índia, fonte e inspiração de todas as demais doutrinas religioso-filosóficas do Ocidente (TRINDADE, 2009, p.173).

Além disso, entre as conclusões do 1º Congresso, temos a seguinte afirmação sobre o vocábulo “Umbanda”:

---

<sup>3</sup>Essa é a denominação dada pelos participantes do evento. Vale ressaltar a questão da apropriação e disputa em torno da legitimidade dada pelo termo “espiritismo”. Pois se de um lado temos a apropriação do vocábulo pelos umbandistas, de outro, as acusações do “espiritismo kardecista” (nossa experiência de campo mostra que os espíritas aceitam tal denominação, embora lhes pareça redundante, justamente pela questão da demarcação de fronteiras) de que “não é legítimo o uso do termo espiritismo para outras religiões” é também um discurso legitimador, que tem como fim a demarcação dos limites. Em ambos os casos temos a questão da legitimidade religiosa como núcleo da discussão. Para entender melhor ver FRANÇA, 2010 e GIUMBELLI, 2003.

É palavra *sânscrita*, cuja significação em nosso idioma pode ser dada por qualquer dos seguintes conceitos: *Princípio divino, Luz Irradiante, Fonte Permanente de Vida; Evolução Constante* (grifos do autor) (TRINDADE, 2009, p.173).

De modo mais pormenorizado, em uma das teses defendidas<sup>4</sup> no Congresso de 1941, temos a explicação de que a palavra remete ao mantra “AUMBHANDA”:

AUM – BANDHĀ (OM- BANDĀ)

AUM (OM)

BANDHĀ (BANDĀ)

OMBANDĀ (UMBANDA)  
(TRINDADE, 2009, p.130).

O vocábulo ‘umbanda’ é oriundo do sânscrito, a mais antiga e polida de todas as línguas da terra, a raiz mestra, por assim dizer, das demais línguas existentes no mundo. Sua etimologia provém da ‘aum-band’ (ombandā), em sanscrito, ou seja, o limite no limitado. O prefixo ‘aum’ tem alta significação de magia, sendo considerado palavra sagrada por todos os mestres orientistas,

<sup>4</sup> Esta tese, intitulada “Fundamentos históricos e filosóficos”, foi defendida por Diamantino Coelho Fernandes, da tenda Mirim, por ocasião do 1º Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda. O que atesta sua importância naquele momento é que sua tese tornou-se parte das conclusões do 1º Congresso, o que demonstra sua aceitabilidade.

pois que representa o emblema da Trindade na Unidade... (ORTIZ, 1999, p.165. Apud Anais do Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda).

Nessa mesma tese, além das explicações etimológicas, há também maior detalhamento sobre as origens da religião que remete a contatos com povos hindus:

(...) Segundo dados conhecidos, a Umbanda vem sendo praticada em terras brasileiras desde meados do século XVI, sendo, por conseguinte, a mais antiga modalidade religiosa implantada sob o Cruzeiro do Sul, depois do Catolicismo, que nos veio com os descobridores. Trouxeram a Umbanda, no recôndito de suas almas atribuladas de escravos (...). Sabendo-se que os antigos povos africanos tiveram sua época de dominação além-mar, tendo ocupado durante séculos uma grande parte do Oceano Índico, onde uma lenda nos diz que existiu o continente perdido da Lemúria, do qual a Austrália, a Australásia e as ilhas do Pacífico constituem as porções sobreviventes, fácil nos será concluir que *a Umbanda foi por eles trazida do seu contato com os povos hindus, com os quais aprenderam e praticaram durante séculos* (grifos nossos). (ORTIZ, 1999, p.165. Apud Anais do Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda).

Apesar de termos inúmeras outras definições apresentadas por outros autores e nos outros congressos nacionais umbandistas realizados em 1961 e 1973 tenham sido apresentadas outras teses, especialmente referente às origens, sendo estas deslocadas para a África (no 2º Congresso de 1961) e posteriormente a tese da Umbanda como uma “religião genuinamente brasileira” ter se tornado mais forte (GIUMBELLI, 2002, p.195), não deixa de ser interessante que justamente nos momentos primeiros de busca pela legitimidade social e enquanto religião, parte dos umbandistas tenha recorrido às tradições orientais como fonte para essa legitimação.

No que tange a origem etimológica, independente da pertinência linguística da origem sânscrita atribuída à palavra Umbanda, numa perspectiva da análise do discurso, a apropriação discursiva realizada pelos umbandistas torna-se extremamente interessante, ainda mais feita nos anos 40 quando os estudos acadêmicos sobre as religiões orientais era ainda muito tímido no Brasil.

### 3. A simbologia dos pontos riscados na Umbanda e o ponto da Pomba-gira Menina



Imagem 1<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Esta imagem está atualmente disponível em: <<https://www.flickr.com/photos/camiseta-funari/3752445387>>. Acesso em 20 de nov. de 2011.

Contudo vale ressaltar que os pontos riscados da Umbanda, antes mais restrito ao universo dos terreiros, com o advento de internet tornaram-se mais

Apesar dos pontos riscados serem parte importante do universo simbólico e ritual umbandista, escreve-se pouco sobre o assunto, tanto no âmbito da academia quanto no conjunto das publicações umbandistas. Todavia, os pontos são bastante divulgados imageticamente, como se pode ver por uma rápida busca em sites com tal fim como o Google. Além da divulgação imagética, encontramos explicações genéricas sobre os símbolos, mas não sobre um ponto em específico. Podemos apontar como uma forte razão para essa ausência o fato de que os pontos riscados envolvem dimensões mágicas e estão envoltos pela dimensão do segredo que é uma forte característica do universo religioso umbandista e afro-brasileiro de modo geral.

Raul Lody em seu *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras* apresenta-nos a seguinte definição de ponto riscado:

Uma das manifestações mais ocorrentes de fundo heráldico e, diria etnoheráldico, é o elenco variadíssimo de pontos riscados. Geralmente com o uso da pomba (tipo giz) nas cores simbólicas específicas de deuses, guias, santos, entre outros. Os pontos são firmados ou riscados com ordem e execução cerimonial. O ponto poderá ser individual, de uma família ou linha, de um estilo de culto, de um terreiro. O desenho ocorrerá sobre tábuas em madeira ou no chão, próximo a altares ou a outros marcos de culto, dentro e fora do âmbito do terreiro.

O ponto riscado é uma espécie de primeira identificação símbolo do ritual religioso. Ele revela o deus, suas características e funções (...).

O ponto riscado será também de função iniciática e para rituais purificadores (...). Muitas vezes o ponto riscado é a base para uma obrigação ou ainda para invocar um

deus (...) é também resposta à invocação, sendo firmado pelo próprio deus, autenticando sua chegada e atestando quem é e o que é também capaz – uma autenticação de identidade ritual (LODY, Raul, 2003, p.202).

Podemos encontrar várias outras definições, presentes inclusive entre os primeiros estudiosos do universo religioso afro-brasileiro, como Artur Ramos, por exemplo, e ainda entre a literatura nativa, que não caberia aqui transcrevê-las. Entretanto, vale destacar dentre uma delas o papel da “Pomba” tomada como “força misteriosa da escrita astral (...), que tem o poder de fechar, trancar ou abrir terreiros” (PINTO, p.152).

Cabe ressaltar aqui a importância simbólica e ritual que tem a feitura do ponto riscado. Nos trabalhos de campo é possível encontrar repetidamente, tanto entre os sacerdotes quanto entre os “filhos de fé”, narrativas que ressaltam o perigo de se lidar de modo errôneo com um ponto riscado, afirmando que o mesmo não pode ser feito inadvertidamente, fora do contexto ritual. É possível presenciar nos terreiros também o uso da pólvora para a confecção do ponto riscado.

Neste ponto da Pomba-gira Menina especificamente, encontramos alguns elementos que são elucidados no âmbito da literatura umbandista. O primeiro deles é o próprio círculo, representativo do universo da perfeição. O tridente é indicativo de que se trata de um ponto de Exu, que no caso aqui é uma Pomba-gira. O hexagrama, também conhecido como estrela de Salomão, é definido de modos diversos, pelas diferentes “linhas” do movimento umbandista. Apresentamos aqui uma possibilidade: é compreendido como dois triângulos entrelaçados, um com o vértice apontado para baixo (“Leis Regulativas ao nosso Sistema Kármico, ou seja, ao planeta Terra”) e o outro com o vértice apontado para cima,

---

popularizados, embora tal divulgação gere inúmeras controvérsias.

“correspondendo à Proto-Síntese Cósmica, isto é, à Leis Regulativas do Universo” (RIVAS NETO, 2007, p.122-123). Outros autores definem o hexagrama como todas as forças do espaço, etc.

Gostaríamos de destacar algumas questões importantes quanto à simbologia dos pontos riscados. É possível notar tanto a partir da definição de Raul Lody para ponto riscado de um modo geral, quanto a partir da possibilidade de significação apresentada por Rivas Neto, que a simbologia dos pontos riscados está vinculada ao rito e, conseqüentemente, aos procedimentos hierárquicos em seu âmbito, pois “os pontos são firmados ou riscados com ordem e execução cerimonial” (LODY, 2003, p.202). Não se vincula exclusivamente a determinadas entidades: “O ponto poderá ser individual, de uma família ou linha, de um estilo de culto, de um terreiro” (LODY, 2003, p.202). Traz uma dimensão de purificação ao vincular-se a rituais com este fim e ainda é capaz de gerar um processo de identificação entre aquele que crê e a divindade bem como adquire, no contexto do ritual, uma função legitimadora.

#### 4. O símbolo do Ashtanga Yantra e outros Yantras na tradição Shivaista



Imagem 2: *ashtānga yantra*<sup>6</sup>

O símbolo representado acima (que dispõe de grande similaridade imagética com o ponto da Pomba-gira Menina) foi registrado no Brasil por DeRose, famoso professor de Swāsthya Yôga, com a denominação de *ashtānga yantra*<sup>7</sup>. Em sua obra *Tratado de Yôga*, o autor indica que este símbolo visa a criação de um “escudo de proteção” energético, e que parte da estrutura deste yantra é explanada em outro antigo texto indiano, o Shāstra Yantra Chintamani (DEROSE, 2007, p.109).

Na edição deste texto indiano organizada por Rivieré (1976) com o título *Shāstra Yantrachintamani*, constam nove seções ilustradas com diferentes yantras shivaistas, a serem utilizados com fins específicos. Um Yantra similar ao *ashtānga yantra* apresentado por DeRose é descrito na terceira parte do texto denominada “Les Yantras de domination” (*stambhana*). No oitavo item desta seção, descreve-se que sua finalidade seria justamente “fechar a boca de um inimigo” (RIVIERE, 1976, p.123).

Para compreendermos melhor os usos e finalidades destes *yāntras*, é importante estabelecermos uma breve análise do contexto histórico-religioso no qual ele se insere. Em primeiro lugar, o uso de símbolos de concentração é característico das escolas ligadas à tradição do *tantra-yoga* medieval. Estas escolas representam no contexto do hinduísmo um novo tipo de espiritualidade que pode ser visto em textos conhecidos como *Tantras*, dedicados ao princípio divino feminino, denominado *Śakti*. O próprio texto do *Shāstra Yantrachintamani* insere-se neste contexto de uma sobrevivência do culto à deusa que já existia nos primórdios da época védica. Esta conexão do tantrismo hindu e de seus símbolos com o

<sup>6</sup> Disponível em: <http://www.metododerosebrooklin.com.br/blog/palestra-do-curso-basico-ashtanga-yantra.html> acesso em 26/04/2016

<sup>7</sup> O *ashtānga yantra* é utilizado como símbolo do próprio Swāsthya Yôga. A este respeito, cf. DEROSE, 2007, p. 95

princípio sagrado feminino é particularmente importante no contexto deste artigo, pois também o ponto da Pomba-gira Menina que analisamos anteriormente traz esta conexão com o sagrado-feminino.

Com relação à tradição do Tantra, devemos dizer ainda que, embora exista um conjunto de textos clássicos (ou seja, manuais das práticas tântricas), diversos autores ressaltam que o tantrismo não nasce da filosofia, mas da prática. É um movimento essencialmente prático, onde a disciplina do praticante é fundamental. Assim, o tantra teria sido um movimento de base: *dentre seus primeiros protagonistas, muitos, senão quase todos, provinham das castas que compõe o chão da pirâmide social da Índia.* (FEUERSTEIN, 2005, p. 419).

Justamente este culto à Deusa pode ser identificado como uma marca ancestral que permanece entre estas classes populares e torna-se referência para o tantrismo. Do ponto de vista Junguiano, podemos compreender este fenômeno como um processo que buscou reinstalar a alma, o princípio feminino, no seu devido lugar. E este princípio feminino chamado *Śakti* vem a ser representado na forma do culto às deusas como *Lakshimi, Kali, Durga, Parvati, Sita* e centenas de outras divindades.

Do ponto de vista conceitual, o que caracteriza estas escolas do pensamento tântrico medieval é a premissa de que os sentidos corpóreos percebem uma fatia minúscula de um mundo muito maior. Existem outros planos de existência mais sutis, que são compostos de outras ondas ou frequências vibracionais. Seriam diferentes aspectos de um mesmo

cosmos que vibra em diferentes frequências (GNERRE, 2011, p. 116).

Há um texto budista citado por Feuerstein (2005), intitulado *Guhya-Samâja-Tantra*, no qual há uma definição do termo tantra como “continuidade”. A palavra seria derivada da raiz *Tan*, que significa “estender, esticar”.<sup>8</sup> Assim, o termo é geralmente compreendido como “aquilo que estende o conhecimento”, e este ato de estender também pode significar uma continuidade (ou “um ato de estender”) entre o “si – mesmo” (o ego) e o ser transcendente, sem a suposta negação ou ruptura que caracterizava as concepções dualistas de períodos anteriores.<sup>9</sup> Assim, podemos pensar também na própria continuidade entre corpo-mente-espírito, ou uma continuidade entre o visível (o próprio símbolo) e o invisível (o mundo espiritual) numa visão de mundo que preza mais as continuidades do que as rupturas. (COOMARASWAMY, APUD FEUERSTEIN, 2005, p. 419).

Assim, segundo estas concepções tântricas, os yantras tem justamente esta função de conexão (através da concentração e meditação do praticante em sua forma específica) com determinadas forças ou frequências de um mundo invisível aos sentidos, porém existentes dentro de uma realidade espiritual. Neste caso específico, trata-se justamente de um símbolo que cria um campo de proteção energético, algo totalmente pertinente dentro do contexto do tantrismo.

## 5. Trânsitos simbólicos afro-indianos: um primeiro olhar

Conforme dissemos inicialmente, este trabalho é fruto de uma inquietação ainda

---

<sup>8</sup>A este respeito, cf. dicionário Monier-Willians (English-Sanskrit)

<sup>9</sup> Como a concepção filosófica do Yoga Clássico de Patañjali, por exemplo, que se pauta na dualidade entre o princípio transcendente – *Purusa*, e a natureza (*Prakriti*).

incipiente originada pela constatação da semelhança imagética entre o ponto riscado da entidade Pomba-gira Menina e a simbologia dos Yantras dentro da tradição Shivaísta. Justamente pelo caráter incipiente desta pesquisa, não pretendemos apresentar aqui considerações “finais” sobre este tema, mas sim mostrar a pertinência e a necessidade deste estudo, que caminha no sentido de “desconstruir” fronteiras ou delimitações fixas entre o universo das tradições afro-brasileiras e o universo das tradições hindus.

Vale ressaltar, conforme analisamos no segundo item deste artigo, que em seu primeiro congresso os umbandistas buscam a raiz do vocábulo ‘umbanda’ no próprio sânscrito, a língua dos textos sagrados da Índia. Assim, os próprios seguidores da Umbanda buscam estabelecer, naquele momento, conexões com o universo do hinduísmo. Mas independente de estabelecermos “qual tradição desenvolveu o símbolo primeiro”, o que nos interessa aqui é evidenciar que há um trânsito simbólico, mas que os símbolos são passíveis de serem resignificados, adquirindo sentidos próprios dentro de cada tradição. Ou seja: embora haja semelhanças notáveis entre ambos os símbolos, e embora ambos façam referência a um princípio sagrado feminino, cabe também ressaltar suas especificidades dentro de cada tradição. Como bem mostrou Campbell podemos afirmar que “as mitologias fazem sua mágica por meio de símbolos. O símbolo atua como um botão automático que libera energia e a canaliza” (CAMPBELL, 2008, p.73).

Em sintonia com as ideias de Gilbert Durand, é possível pensarmos numa isomorfia:

“qualidade de determinadas imagens se apresentarem com características comuns em sua figuração, exibindo a mesma forma ou formas semelhantes que nos atestaria, não apenas a

constatação superficial de sua semelhança icônica, mas a ressonância de seus sentidos e significados como campos semânticos também semelhantes ou convergentes” (FERREIRA-SANTOS; ALMEIDA, 2012, p.75).

Os vários símbolos utilizados em tempos e espaços distintos são exemplos de isomorfia e sob a perspectiva da hermenêutica simbólica, é característica que permite a possibilidade de “depreender ligações mais profundas (míticas ou arquetipais) entre conjuntos de imagens, então isomórficas” (FERREIRA-SANTOS; ALMEIDA, 2012, p.75). A partir disso, essa isomorfia, constatada no trânsito simbólico entre determinada tradição umbandista e shivaísta, demonstra o caráter polissêmico do símbolo, aberto, passível de resignificações, como já afirmamos anteriormente, o que pode ser visto pela sua própria etimologia, no grego *symbolon* (syn = reunir + bolos = partes) (FERREIRA-SANTOS; ALMEIDA, 2012, p.75) ou a partir do alemão:

Portanto, a função simbólica é, no homem, o lugar de ‘passagem’, de reunião dos contrários: o símbolo, na sua essência e quase na sua etimologia (*Sinnbild*, em alemão), é ‘unificador de pares opostos’. Seria (...) a faculdade de ‘manter em conjunto’ o sentido (*Sinn* = o sentido) consciente que percebe e recorta precisamente os objectos, e a matéria prima (*Bild*= a imagem) que emana do fundo do inconsciente (DURAND, 2000, p.57-58).

Assim, concluímos nosso artigo deixando ao leitor esta perspectiva de uma isomorfia que se estabelece entre duas importantes tradições através de seus símbolos

como “lugares de passagem”. Símbolos que emanam do fundo do inconsciente, unificando culturas e tradições aparentemente opostas.

## 6. Referências bibliográficas

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1971.

\_\_\_\_\_. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1983.

BIRMAN, Patrícia. “Feitiço, carrego e olho grande: os males do Brasil são”. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. UFRJ/Museu Nacional, 1980.

CAMPBELL, Joseph. *Mito e transformação*. São Paulo: Ágora, 2008.

CARNEIRO, Edison (1937). *Religiões negras: notas de etnografia religiosa; Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/Brasília: INL, 1981.

\_\_\_\_\_. (1948). *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda. *Religião e Sociedade*, 13/2, julho de 1986, p.84-101.

DANTAS, Beatriz Góis. “Vovô nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil”. Dissertação de mestrado, Unicamp, 1983.

DE ROSE, Mestre. *Tratado de Yôga*. São Paulo: Ed.DeRose/Nobel, 2007.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 2000.

FERREIRA-SANTOS, Marcos; ALMEIDA, Rogério de. *Aproximações ao imaginário:*

bússola de investigação poética. São Paulo: Képos, 2012.

FEUERSTEIN, Georg. *A tradição do Yoga*. São Paulo, Pensamento, 2005.

FRANÇA, Dilaine Soares Sampaio. *De fora do terreiro: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010.

FRY, Peter. “Gallus africanus est, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil”. *Folhetim*, 15 de julho de 1984.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Wagner G.(org.) *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2002.

\_\_\_\_\_. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: Ano 9, nº 19, p.247-281, 2003.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. *Religiões Orientais: uma introdução*. João Pessoa, Ed. UFPB, 2011.

LODY, Raul. *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MAGGIE, Yvonne (1975). *Guerra de Orixá*, 3ªed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo, EDUSP,1996.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das Macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Limeira,SP: Editora do Conhecimento, 2008.

ORTIZ, Renato (1978). *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense,1999.

PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2005.

PINTO, Altair. *Dicionário da Umbanda, Anexo: pequeno vocabulário da língua yorubá*. Rio de Janeiro, Editora Eco, 5ª edição, s/data.

RAMOS, Artur (1934). *O negro brasileiro: etnologia religiosa*. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RIVAS NETO, *Umbanda: a proto-síntese cósmica* (obra psicografada). São Paulo: Pensamento, 2007.

RIVIERE, Jean M. *Rituel de Magie Tantrique Hindoue*. Itália: Archè Milano, 1976.

RODRIGUES, Nina (1935). *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda, caminhos da devoção brasileira*. São Paulo, Selo Negro, 2005.

\_\_\_\_\_. (Org). *Caminhos da alma, Memória Afro-Brasileira*. São Paulo, Selo Negro, 2002.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Umbanda Brasileira: um século de história*. São Paulo: Ícone, 2009.

## Sobre os autores

**Dilaine Soares Sampaio de França:** Historiadora (UFJF), Mestre e Doutora em Ciência da Religião (PPCIR-UFJF). Professora Adjunta do Departamento de Ciências das Religiões e do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB.

**Maria Lucia Abaurre Gnerre:** Mestre e Doutora em História (UNICAMP). Professora Adjunta do Departamento de Ciências das Religiões e do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB. Atualmente desenvolve pesquisa de Pós-Doutorado na área de Ciência da Religião (PPCIR-UFJF).