

CONHECENDO A UMBANDA: UMA TIPOLOGIA SOB O PRISMA BANTU

KNOWING UMBANDA: A TYPOLOGY UNDER BANTU'S PRISM

Alexandre Frank Silva Kaitel¹

Guaraci Maximiano dos Santos²

Resumo: O texto parte de uma proposta de diálogo intra e inter-religioso, e está ancorada em dois objetivos: um intra-religioso, apresentar diferentes visões umbandistas sobre as entidades que se fazem presentes nos rituais de Umbanda para fomentar a discussão e elaboração teórica teológica umbandista sobre o tema; e outro inter-religioso, apresentar a estudiosos do tema religião/religiosidade um panorama sobre as incorporações e trocas com os mundos visíveis e invisíveis na Umbanda, através de uma tipificação inspirada na Pirâmide Vital desenvolvida por Altuna, a fim de elucidar a cosmovisão dos povos Bantu. Dividimos a participação dos seres humanos vivos na Umbanda entre os papéis de consulentes, médiuns e sacerdotes, e tipificamos as entidades participantes nos rituais como seres divinos, divinizados, espíritos e encantados. A proposta ética é combater o desconhecimento e os preconceitos existentes sobre a Umbanda, e promover a cultura da paz entre as religiões através da abertura a se fazer conhecer por pessoas e organização religiosas não umbandistas. O contexto histórico é o da sociedade brasileira contemporânea, que se apresenta sincrética e multifacetada em termos religiosos.

Palavras-chave: Umbanda; Diálogo Religioso; Cosmovisão Bantu; Entidades Umbandistas.

Abstract: The text has a proposal of intra and inter religious dialog, and is anchored in two objectives: one intra-religious, provide different umbandist views about the entities that make themselves present in the rituals of Umbanda to foment the discussion and umbandist theological theoretical elaboration about the theme; and other inter-religious, provide to researchers of the field religion/religiosity one panorama of the incorporations and changes with the visible and invisible words in Umbanda, using a typology inspired in the Vital Pyramid developed by Altuna to clarify the Bantu's cosmovision. We divided the participation of live

Artigo submetido em 20/03/2017. Aprovado em 02/05/2017.

¹ Psicólogo e Mestre em Psicologia pela UFMG. Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas. Professor de psicologia na PUC Minas.

² Psicólogo e Especialista em Psicanálise e Direito pela Newton Paiva. Especializado em Direito Público pela Newton Paiva/Anamages. Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas.

human beings in Umbanda between the roles of assistance, mediums and clergy, and typify the entities that participate in the rituals in divine beings, divinized beings, spirits and enchanted. The ethical proposal is go against the existent prejudices against Umbanda, and promote a peace culture among religions opening ourselves and making ourselves known by non umbandist people and organizations. The historical context is the Brazilian contemporary society, that is syncretic and multifaceted in religious terms.

Keywords: Umbanda; Religious Dialogue; Bantu's Cosmology; Umbandist Entities.

Introdução

O texto, escrito a duas mãos, utilizou os métodos de revisão bibliográfica e observação direta na coleta de dados. Os autores são cientistas da religião e psicólogos; um é mestre em psicologia e doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas; o outro é mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. O trabalho procura apresentar os seres que participam dos rituais da religião. Iniciaremos apresentando características da contemporaneidade e da sociedade brasileira para contextualizar o momento histórico-geográfico no qual nos encontramos. Falaremos do diálogo religioso e da umbanda para finalmente apresentarmos uma tipologia sobre quem se faz presente nos rituais umbandistas.

É provável que umbandistas utilizem tipologias diferentes, visto que a umbanda não possui hoje uma teologia unificada comum a todos os centros/casas/terreiros. A umbanda, aberta e sincrética como é, tem nessa não universalização de crenças e rituais uma de suas características marcantes. Nós encontramos e apontamos no texto compreensões diferentes, advindas tanto da literatura quanto da vivência direta. Para leitores umbandistas, o texto propõe que as diferenças sejam identificadas e que sirvam para estabelecer um diálogo sobre a religião em seu aspecto de autoconhecimento. Para leitores de outras religiões (e sem religião), o texto propõe uma abertura ao conhecer sobre o outro que fomente tanto o respeito à alteridade quanto o repensar sobre a própria religião.

1. A contemporaneidade brasileira

Na contemporaneidade, instaurou-se uma crise de sentido provocada, por um lado, pela dilapidação dos sistemas tradicionais de valor que nos norteavam e, por outro, pela vontade de sentido que constitui a vivência humana (ROESE, 2013). Para responder a essa crise de sentido, surge uma tendência de retorno do sagrado. “[S]ecularização e vitalidade

religiosa coexistem na cultura ocidental contemporânea” (FREITAS; PAIVA, 2012, p. 11). Assim, o ser humano contemporâneo se percebe diante da tarefa de se constituir frente à crise de sentido, influenciado por um mundo em constante transformação, onde coexistem sistemas de valores diferentes. Um mundo complexo e multifacetado.

É característica da sociedade contemporânea brasileira — e, em menor escala, das sociedades ocidentais contemporâneas — a presença de múltiplas crenças coexistindo em um mesmo espaço geográfico. As pessoas têm acesso a essas crenças divergentes e formam sua própria bricolagem individual de crença. Na contemporaneidade brasileira, o trânsito religioso e a múltipla pertença são possibilidades reais de vivência da religiosidade. Sanchis (2012) afirma que no Brasil coexistem afirmações identitárias claras e porosidade identitária religiosa e que o Brasil possui uma identidade/projeto que busca que as múltiplas identidades não se percam nem se misturem, que possam se enriquecer criativamente. Para ele, foi esta tendência que permitiu o surgimento da umbanda.

Diante da carência de sentido e à pluralidade de opções religiosas existentes, o sujeito pode responder se abrindo às diferenças ou adotando posturas fundamentalistas. As posturas fundamentalistas se ligam a duas estratégias defensivas: na primeira, “ocorre um fechamento comunitário, é a estratégia do gueto. No segundo caso, mais ameaçador, adota-se a estratégia da cruzada, ou seja, o caminho da reconquista da sociedade em nome da tradição religiosa particular” (TEIXEIRA, 2007, p. 13). Essa segunda estratégia pode facilmente descambar para atos de violência, tanto simbólica quanto física, como temos visto com frequência na sociedade brasileira atual. As religiões espiritualistas, marcadamente aquelas com matrizes africanas (candomblés e umbanda), e os ateus são os alvos principais dessa violência.

A postura de abertura às diferenças cria situação propícia para diálogos inter-religiosos e entre religiões e outros grupos sociais. Queiruga (2007) afirma que no mundo atual há, mais do que em qualquer outra época, um contato entre as religiões. O autor acredita que “todas as religiões podem sair ganhando de um encontro honesto, aberto e respeitoso com as demais” (QUEIRUGA, 2007, p. 138).

Panasiewick (2003) afirma que o diálogo inter-religioso se apresenta hoje às tradições religiosas tanto como um desafio quanto uma possibilidade. Para o autor, o diálogo inter-religioso tem dois objetivos: 1) ampliar a concepção de Deus presente em cada tradição religiosa (ad intra); e 2) o diálogo inter-religioso visa à promoção da vida e da paz. Para alcançar esses objetivos, é fundamental ter clareza de que o diálogo inter-religioso não visa à

conversão, mas ao encontro. Panasiewick (2003) apresenta quatro níveis de encontro inter-religioso, com suas respectivas formas de diálogo:

a) **Nível existencial:** diz respeito à vivência espontânea e natural dos valores internalizados pelos fiéis no interior de uma tradição cultural e religiosa a partir da convivência com eles em ambientes não religiosos. Admirar uma pessoa e descobrir que ela é de uma religião específica pode provocar a aproximação subjetiva com essa religião.

b) **Nível místico:** neste nível, compartilha-se a experiência comunitária e a experiência contemplativa da fé perante o Ser, além das diferentes metodologias de se aproximar do Absoluto.

c) **Nível ético:** o nível ético é o nível do diálogo “[...] das ações e da colaboração com objetivos de caráter humanitário, social, econômico e político que se orientem para a libertação e promoção do homem” (PANASIEWICK, 2003, p. 47).

d) **Nível teológico:** enriquecimento e aplicação dos patrimônios religiosos. É o diálogo dos especialistas. Este é o principal nível no qual o presente artigo pretende se inserir no diálogo inter-religioso.

No diálogo entre religiões, e entre religiões e outras cosmovisões, Vigil (2006) afirma que as pessoas podem utilizar três formas diferentes de valorar as outras visões diante da própria visão religiosa: formas exclusivistas, inclusivistas e pluralistas. A proposta de diálogo inspiradora de nosso artigo é a pluralista. O pluralismo, surgido na década de setenta dentro do contexto cristão, afirma que a salvação está em Deus e que cada cultura configura este Deus de uma forma diferente. Assim, todas as religiões, apesar de não serem iguais, seriam verdadeiras, pois ofereceriam uma leitura (parcial) do divino. Aplicando a mesma lógica a cosmovisões não religiosas, podemos dizer que no pluralismo podem ser consideradas verdades duas teorias diferentes, cada uma explicando de forma correta uma parcela de um mundo complexo.

2. A umbanda

Atualmente, há uma discussão sobre a etimologia da palavra “umbanda” e seus significados. Uma corrente mais esotérica a define como sendo de origem *sânscrita*; outra afirma que a palavra se forma a partir de ajustes de princípios *adâmicos ou vatâmicos*

presentes na escrita *ariana* e na linguagem *védica* expressada inicialmente como *Aumbhandhan*, tendo o sentido de normas e ensinamentos sobrenaturais. Há ainda uma corrente mais histórica, que coloca o vocábulo como sendo proveniente do grupo linguístico de tradição Bantu (OLIVEIRA E JORGE, 2013), mais especificamente dos dialetos umbundo, kimbundo e kicongo, derivando-se da palavra *kimbanda*, que recebeu no processo de constituição histórico, no Brasil, denominações como *Quimbanda*, *Quibanda*, *Embanda*, *Banda*, fazendo referência ao chefe supremo do culto; ao feiticeiro; ao médico; ao adivinho por vezes; ou ao espaço de macumba ou mesmo o seu ritual religioso (SILVA, 1995).

A umbanda, surgida em Niterói no ano de 1908, é marcada pelo sincretismo religioso, sofrendo influências do espiritismo kardecista, dos candomblés, da macumba, da pajelança, do catolicismo popular e de práticas orientais (CORRAL, 2010, LAGES, 2007; LAGES, 2003; MARTINS; BAIRRÃO, 2009; SARACENI, 2010). Entre as influências, ressaltamos como principais o espiritismo kardecista, com a leitura espiritualista dos evangelhos de Cristo, e os candomblés de tradições: Bantu³ — Angola/Congo/Moxi-Congo/Caboclo — entre outras, com a valorização dos antepassados divinizados (Minkise)⁴; Yorubá⁵ — Kétu / Èfon⁶; Jeje⁷ / Nagô-Vodun — Fon / Ewe / Mahi (com alguma influência Yorubá) — com a valorização da natureza representada pelos Orixás e Voduns, respectivamente. A umbanda, apesar de tipicamente brasileira e cristã espiritualista, é tratada frequentemente como religião afro-brasileira por ter características comuns às religiões tradicionais africanas.

Ortiz (1976) apresenta a umbanda como uma religião tipicamente brasileira, surgida através de uma releitura de classe média branca de elementos religiosos negros, brancos e índios. O autor aponta que nas décadas de vinte e trinta surgem, no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul, terreiros de umbanda, onde sacerdotes de orientação kardecista começam a

³ *Bantu*, *banto* ou *bantú*: Há várias formas de grafia desta palavra, todas significando o grupo linguístico presente na porção subequatorial do continente africano, que abrange vários países, por exemplo, Angola, República do Congo e Moçambique, segundo os autores de referência. Optamos, neste texto, por *Bantu*, contudo, preservando o original das grafias nas citações usadas ao longo deste.

⁴ Minkise: palavra plural de N’kisi, oriunda do dialeto umbundu, kimbundu e kicongo, usada para designar as divindades originárias do panteão de tradição Bantu (povos pertencentes à região subequatorial do continente africano). Palavras análogas a Orixás/Orixá, pertencentes ao dialeto Yorubá.

⁵ Yorubá: matriz religiosa africana presente na região da Nigéria, Benin, Gana e outros representantes dos povos sudaneses, comumente denominados de nagôs, os quais deram origem aos candomblés de Kétu, no Brasil.

⁶ Èfon (Efan/Efón): nome dado aos povos pertencentes à região de Ijesá que inclui Adô Ekiti, Ifon, Akurê, Ilesa, Ikirê, Ekiti Efon etc. no continente africano, os quais cultuam Osùn como principal divindade. No Brasil, os candomblés desta tradição sofrem grandes influências dos candomblés de Kétu.

⁷ Jejes: povos da antiga região do Dahomé, atual Benin, Costa do Marfim, Togo e países adjacentes, na África que, devido à proximidade territorial com a Nigéria, a convivência por meio das guerras e o casamento com prisioneiras de guerra com os nagôs permitiram um sincretismo cultural-religioso, dando origem, no Brasil, a candomblés de tradição Jeje Mahi, Nagô-Vodun, entre outros.

utilizar elementos de origem africana em suas religiões. A Umbanda surge em um contexto social de crescente urbanização e industrialização. Segundo o autor, os cultos umbandistas mantêm parte da estrutura dos cultos de candomblé, ambos sendo centrados na possessão ocorrida em estado de transe. Outras características em comum são a hierarquia, a organização geográfica em terreiros, o vocabulário. Na direção oposta, o autor aponta a doutrina de evolução espiritual, de inspiração kardecista, e características culturais de classe média branca, como as vestes brancas e a valorização da ciência que leva a uma roupagem pseudo-racionalista da religiosidade.

Negrão (1993) aponta que na umbanda se mesclam raízes negras e ética cristã em uma religião que possui leitura encantada do mundo e princípios pragmáticos ligados à caridade. O mais importante na prática cotidiana é a eficácia dos atendimentos; a alegria e extroversão dos guias espirituais são valorizadas como forma de facilitar a aproximação dos fiéis, e a moralização das ações visando ao desenvolvimento e evolução espiritual é central na doutrina.

Segundo Ramos (2001), a umbanda surge como produto das manifestações como o Calundu, a Cabula e os Candomblés de Caboclos, celebrações Bantu-angolesas praticadas no Nordeste e no Sudeste brasileiros. Para ele, a macumba carioca foi precursora e última influência para a prática umbandista. Cantarela (2013) afirma que a umbanda mantém características da religiosidade tradicional africana:

a presença do sagrado em todas as coisas, relação harmônica entre a arquetônica do mundo visível e a do invisível, a relação dinâmica entre os vivos e os mortos, o acesso às sucessivas etapas do amadurecimento técnico e humano baseado nos processos pedagógicos de afiliação e de iniciação, a construção identitária alicerçada sobre o sentido do comunitário.

(CANTARELA, 2013, p. 99-100)

Com efeito, a umbanda como religião legitima a expressão do sagrado transmigrado de África para o Brasil, o qual se institui religiosamente de forma híbrida numa perspectiva de não só garantir a expressão dos cultos africanos, mas também dos seres humanos religiosos, suas identidades miscigenadas e do sagrado que nestes se manifestam, isto, por meio da dialógica comunitária de elementos espirituais de matrizes diferentes. Acrescentamos que também o kardecismo é uma das raízes da umbanda. Na literatura mais clássica, existia uma ênfase na influência do kardecismo e um escamoteamento da influência africana; atualmente

esta tendência se inverteu. Acreditamos que o mais pertinente seria valorizar as duas como as principais influências na formação da umbanda, não desconsiderando a influência das pajelanças.

Entre as várias premissas comuns dessas influências que definem a cosmovisão umbandista, tem-se que:

A primeira e fundamental é a relação entre o mundo sobrenatural e o natural. Os umbandistas creem que há planos de existência de mesma realidade espiritual, ou seja, há o plano onde habitam os Orixás e Ancestrais e o plano onde habitam os seres humanos.

(OLIVEIRA; JORGE, 2013, p. 36)

O relato mítico do surgimento da umbanda (mítico no sentido de sua simbologia ser prioritária aos fatos concretos e não no sentido de falsa) diz que Zélio Fernandino de Moraes, aos dezessete anos, se preparava para ingressar na carreira militar quando foi acometido por uma paralisia. Os exames médicos não indicavam nada de anormal, mas, mesmo assim, Zélio não conseguia se movimentar da cintura para baixo. Um dia, ao acordar, anunciou à sua família: *amanhã estarei curado*. No dia seguinte, levantou-se da cama e andou como se nada tivesse acontecido. O acontecimento espantou seus médicos e também tios de Zélio, padres católicos, que não conseguiram explicar o que havia ocorrido.

Um amigo da família sugeriu uma visita à Federação Espírita do Rio de Janeiro, situada em Niterói. Ao chegar lá, o médium dirigente pediu que Zélio sentasse à mesa, pois teria importante papel na sessão. Em determinado momento dos trabalhos, Zélio saiu da sala e buscou uma rosa, que colocou no centro da mesa. Os presentes estranharam aquilo, estranharam ainda mais quando começaram a se manifestar vários espíritos que se identificaram como caboclos indígenas ou africanos trazidos ao Brasil na época da escravidão. Os dirigentes do centro kardecista começaram então a doutrinar esses espíritos, considerando que eram pouco evoluídos, e lhes negaram o papel de guias nos trabalhos mediúnicos. O espírito incorporado em Zélio então falou:

Se julgam atrasados estes espíritos dos pretos e dos índios, devo dizer que amanhã estarei em casa deste aparelho, para dar início a um culto em que esses pretos e índios poderão dar sua mensagem, e, assim, cumprir a missão espiritual que a eles foi confiada. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados

e desencarnados. E, se querem saber o meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim.

(CORRAL, 2010, p. 11)

O caboclo anunciou que no dia seguinte aconteceria na casa de Zélio a primeira sessão de uma nova religião, cujas bases seriam o evangelho de Cristo e a caridade; disse ainda que enviase a várias comunidades um porta-voz que convocaria as pessoas que necessitassem de atendimento a comparecer a essa primeira reunião. No dia seguinte, 16 de novembro de 1908, às 20 horas, manifestou na casa de Zélio o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Estavam do lado de fora membros do centro kardecista, que foram comprovar se o que foi dito aconteceria, e um grande grupo de pessoas doentes. O caboclo pediu então que entrassem na casa os doentes que se encontravam no lado de fora para que fossem atendidos. A esse trabalho deu o nome “umbanda”. Depois se manifestou um espírito de preto velho, Pai Antônio, que ensinou o ponto cantado a ser usado para chamar o caboclo. Assim se deu a fundação da primeira casa de umbanda, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Dez anos mais tarde, por orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, Zélio já havia articulado e fundado mais sete tendas de umbanda (CORRAL, 2010). Ressaltamos que, mesmo antes do surgimento institucional da umbanda, médiuns já incorporavam espíritos de negros e indígenas e realizavam atendimentos, puxadas, descarregos, passes energéticos; individuais e coletivos.

A umbanda fundamenta sua prática na crença nas inter-relações entre os mundos visível e invisível e na possibilidade de os espíritos desencarnados e encantados incorporarem-se aos médiuns e auxiliarem os seres humanos vivos através de conselhos, benzeções, banhos e tratamentos energéticos (CORRAL, 2010; MARTINS; BAIRRÃO, 2009; SARACENI, 2010). Fundamenta-se na crença das inter-relações entre seres humanos e Orixás, seres divinos associados à natureza e que acompanham e assistem os seres humanos em seu processo de desenvolvimento contínuo durante múltiplas encarnações.

A religião umbandista tem como objetivo principal a prática da caridade e, através dela, a evolução espiritual dos que participam do processo religioso. Ademais, não é necessário se converter para ir a um centro de umbanda e receber auxílio. Marcada pelo sincretismo e pela múltipla pertença religiosa, características da religiosidade brasileira contemporânea, a umbanda, em sua constituição e prática, entende que o trânsito religioso é algo natural e até desejável, pois enriquece o contato com o sagrado. Historicamente, a

umbanda já possibilitava uma perspectiva, como se pensa atualmente, do diálogo inter-religioso.

A umbanda propõe o acolhimento de vivos e não-vivos provenientes de substratos minoritários (em termos de poder) da sociedade. A incorporação de espíritos que foram, em alguma de suas encarnações (ou que, para reforçar a simbologia da simplicidade, se nomeiam como) espíritos de escravos (pretos velhos), indígenas (caboclos), crianças (erês), pessoas ligadas à vivência “da rua” e/ou a profissões pouco valorizadas (guardas, policiais, ciganos, prostitutas, malandros, boiadeiros, marinheiros) e migrantes (baianos e nordestinos) reforçam a integração de aspectos negligenciados da formação identitária do povo brasileiro (LAGES, 2003), tanto quanto aspectos arquetípicos pouco valorizados da personalidade dos umbandistas (LAGES, 2003; LAGES, 2007).

Outro princípio fundamental para a compreensão da religião umbandista é o do panteão dos orixás, que aponta para a necessidade de se estabelecer uma relação de respeito com a natureza. Nas inter-relações entre os seres vivos — entendendo-se estes como os vegetais, minerais e os recursos hídricos, além dos seres humanos e animais — é onde se manifesta para a umbanda o sagrado, o princípio da tangível e intangível vida. Nesse sentido, esse princípio se choca com a postura capitalista, predatória dos recursos naturais.

3. Os trabalhadores da umbanda

A compreensão umbandista do mundo reconhece a existência de grande variedade de seres, que se localizam em uma variedade de dimensões (lugares). Essas dimensões não são completamente separadas; há pontos de encontro, chamados “pontos de força” na umbanda, que permitem que nós acessemos a energia dos seres que lá existem e permitem também que alguns seres extradimensionais entrem em nosso plano de existência (plano terrestre).

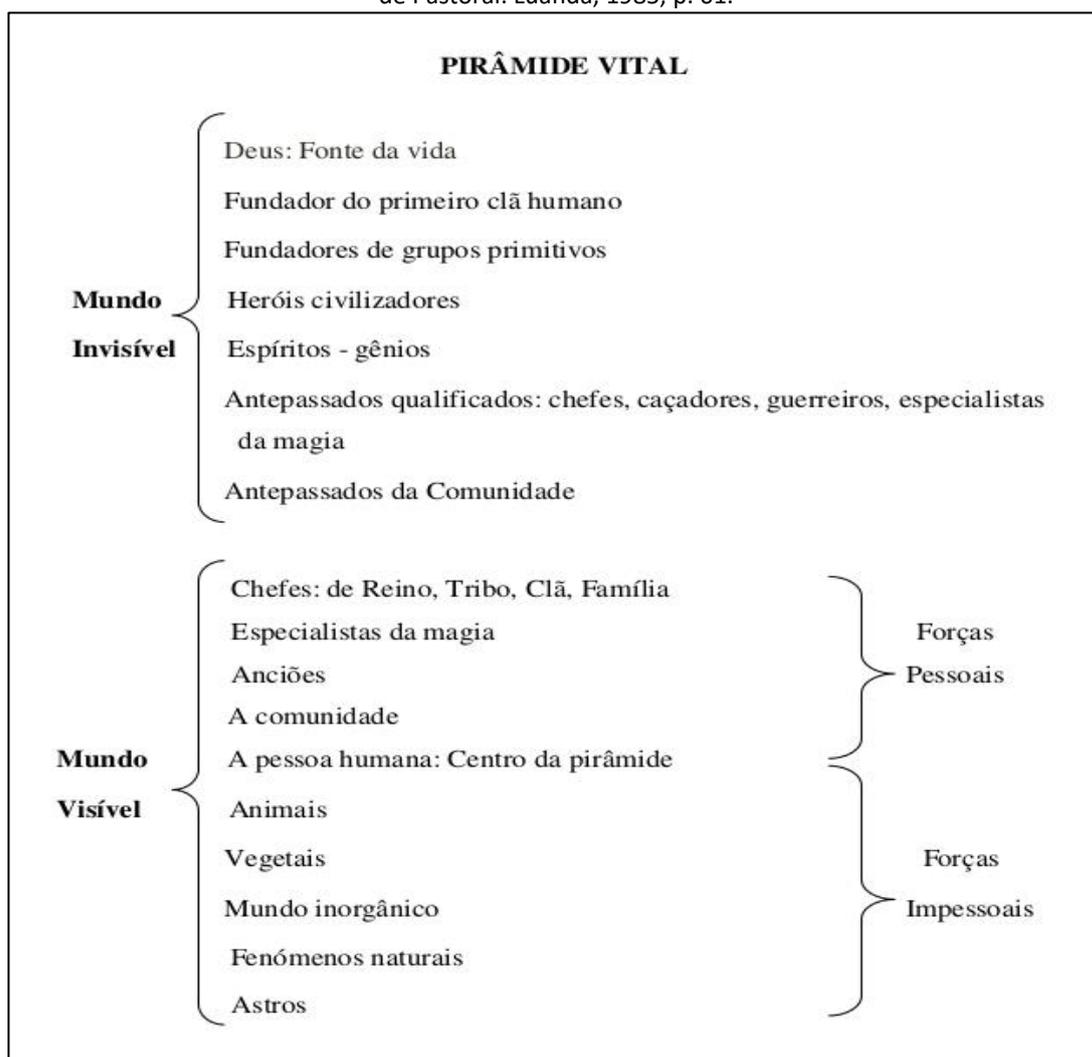
Com efeito, apresentaremos, agora, uma tipologia dos seres existentes na leitura de mundo da umbanda, divididos em categorias elencadas a partir de leituras e da prática direta dos autores. Esta categorização se inspira na Pirâmide Vital proposta por Altuna (1985), construída no entendimento da religião tradicional Bantu, da qual se mantém a principal subdivisão: mundo visível e mundo invisível. Procuramos também apontar como as diversas influências religiosas contribuíram para a existência de entendimentos diferentes sobre o que/quem são os seres que se apresentam na umbanda. Enfatizamos que esta é uma das

leituras possíveis e que a depuração do conhecimento via contato com outras leituras umbandistas é um dos objetivos deste trabalho.

3.1 A pirâmide de Altuna

Altuna (1985), numa perspectiva didática, concebe a Pirâmide Vital para permitir uma maior compreensão sobre como, na cultura dos povos de tradição Bantu, se organizam os mundos Visível e Invisível e as diferentes forças e poderes que os compõem, em um viés de inter-relação entre eles. Ademais, para o autor, a pirâmide representa um “sistema de relações activas porque os seres se influenciam mutuamente segundo a modalidade existencial marcada e o seu grau de energia. Energia e eficácia são valores existenciais” (ALTUNA, 1985, p. 58), como representada a seguir:

Quadro 1: Pirâmide Vital. Fonte: ALTUNA, Raul R. de A. *Cultura Tradicional Bantu*. Secretariado Arquidiocesano de Pastoral: Luanda, 1985, p. 61.



Observa-se que, na cultura dos povos Bantu, Deus é apresentado no ápice da estrutura piramidal e égide de tudo, uma vez que a Deus se referencia toda a criação, seja no Mundo Invisível ou Visível, de forma hierárquica. Nesta perspectiva, o Mundo Invisível é composto pelo fundador do primeiro clã humano seguido dos fundadores dos grupos primitivos, sendo que ambos se constituíram, diretamente, a partir do Criador (Deus), o qual lhes conferiu a primazia da força vital e a competência de disseminá-la entre os seres que os sequenciam na pirâmide, ou seja, os heróis civilizadores, com suas respectivas capacidades de intervir, de forma positiva, na vida de modo geral; os espíritos e os gênios que os aderem que se manifestam em espaços, fenômenos da natureza, instrumentos e insumos como pedreiras, matas, lanças, adagas; os mortos, os de maiores competências que fizeram algo específico e significativo em vida, para suas comunidades como, por exemplo, os mestres da magia, caçadores, guerreiros e patriarcas, entre outros.

Já o Mundo Visível apresenta-se subdividido em: elementos que constituem as forças pessoais, ao alto os chefes dos clãs, tribos e famílias, seguidos pelos especialistas da magia, os quais, por dominarem as formas de comunicação e interação como os espíritos e antepassados constantemente venerados na cultura Bantu, ocupam lugares importantes. Na sequência, tem-se o ser humano, o qual está numa posição central e de suma importância. Localização justificada por sua capacidade intelectual e pelas possibilidades de manifestar a ancestralidade e perpetuar-se por meio de seus descendentes.

Os seres humanos se sobressaem frente às outras formas de vidas subsequentes na pirâmide, como os animais, que por vezes servem — depois de sua morte e dependendo de suas características — aos seres humanos Bantu como fonte mágica de força vital; os vegetais, que segundo o autor não possuem princípio vital. Cabe ressaltar que para a umbanda, e para as religiões afro-brasileiras em geral, os vegetais possuem este princípio vital, a ponto de se dizer e vivenciar cotidianamente que sem folha não há Orixá. Na sequência, tem-se os seres inorgânicos que são passivos e precisam de intervenções que os manipulem a fim de qualificá-los. Por fim, os fenômenos naturais e os astros que, quando aplicados de forma consciente pelos seres humanos, servem às comunidades.

Em suma, todos estes elementos guardam em si propriedades e competências específicas que podem ser manipuladas direta ou indiretamente. Citamos como exemplos de manipulações diretas a agricultura — com o plantio e a colheita no tempo adequado — e a maceração dos vegetais para preparo de insumos, emplastos e beberagens. Temos

manipulações indiretas na orientação dos rituais de iniciação e na sacralização dos animais por seres humanos específicos, respeitando-se para tal as fases da Lua. Na mística umbandista, estas duas manipulações ocorrem de forma interligada: ao mesmo tempo se macera as folhas e se canta um ponto para sacralizá-las, constituindo assim uma egrégora. Tudo isso, na perspectiva da inter-relação entre os Mundos Visível e Invisível interferindo, assim, no princípio da vida, seja para o Bem ou para o Mal.

Observa-se que, para os povos Bantu, “a relação entre o visível e o invisível é fundamental. Os dois mundos coincidem na sua essência vital, formando as duas faces do mesmo único universo” (VICENTE, 2012, p. 38). Essa afirmação leva ao entendimento de que é pela comunicação, correlação e interdependência do mundo visível e invisível que se institui a vida para as comunidades de cultura Bantu, o que abre precedente para nossa proposta, uma tipologia para a umbanda, a partir de suas matrizes de tradição Bantu, Yorubá, Ameríndias e Kardecista, entre outras.

4. Uma tipologia umbandista

Partindo-se da proposta de diálogo inter-religioso, na perspectiva do pluralismo, e respaldados pela Pirâmide Vital proposta por Altuna (1985), propomos uma tipologia umbandista dos seres com os quais nos relacionamos em nossa religião. Nossa tipologia utiliza aspectos similares aos do autor espanhol: a existência de dois mundos — invisível e visível, o trânsito entre os mundos, uma hierarquia dos seres. Hierarquia esta que é flexibilizada na umbanda, por contingências físicas e espirituais, mas que mantém uma relação hierarquizada: Deus — seres divinos e divinizados (Orixás, Minkisi) — espíritos — artefatos e elementos e fenômenos naturais; além de hierarquias entre os espíritos desencarnados e encarnados (vivos) e desses entre si.

4.1 O Mundo Invisível

No mundo invisível existe Deus, eterno e incriado, energia que anima todo o universo e que está em tudo. Na umbanda, nos referimos a esse completamente Outro como *Deus*, *Zambi* e/ou *Olorum*. É impossível aos seres humanos compreenderem totalmente o mistério divino.

Existem os seres divinos. Seres criados por Deus, ou por outro ser divino, que já nascem portando todas as características e potencialidades, não as adquirem no processo de desenvolvimento. São eles os Anjos, Arcanjos, Querubins, Orixás energéticos (tronos de Deus), Demônios. Esses seres não incorporam, participando dos rituais apenas “do invisível”. Os Orixás energéticos são tronos de Deus, irradiam uma das qualidades divinas. São sete pares de Orixás, um universal irradiante e um cósmico condensador, cada par representando uma das qualidades de Deus. Cada uma dessas qualidades é uma das sete linhas de umbanda (SARACENI, 2010).

Como exemplo de Orixá energético, tem-se Yemanjá, que irradia a energia do mar e da criação. É impossível conter toda essa energia em um corpo humano. As Yemanjás que incorporam nos terreiros são condensações de parte da energia de Yemanjá, já “cruzada” (misturada) com a energia de outro Orixá; por isso falamos de qualidades ou tipos diferentes de Yemanjá. Incorporam também sob a mesma designação seres elementais da dimensão aquática de Yemanjá, que, apesar do nome, não são seres divinos e sim encantados; e seres divinizados na energia da Orixá mãe. A concepção inicial de Orixás vem das religiões tradicionais yorubanas, como avatares da natureza (avatares são corporificações de uma energia ou de parte dela), concepção próxima da apresentada aqui. Há também alguns mitos yorubanos (apesar de isso ser mais comum entre os Bantu) onde seres humanos, ao cumprirem tarefas heroicas, se divinizam e entram no panteão dos Orixás.

Textos tradicionais sobre umbanda afirmam que os médiuns não incorporam os Orixás; o que se vê é a manifestação de guias (espíritos) que trabalham sobre as ordens destas divindades. A partir de 1950, com a crescente valorização da raiz africana dentro da umbanda (e da cultura brasileira em geral), começa a se fazer cada vez mais frequente o relato de incorporação de Orixás durante os rituais. Essa valorização teve no Tata Dia N’kisi (sacerdote de umbanda Omolocô, de forte influência Bantu) Tancredo da Silva Pinto seu principal porta-voz (CUMINO, 2015). Tata Tancredo teve vasta influência em todo o território nacional. Esta influência foi muito significativa para a institucionalização de casas tradicionais, como o Núcleo de Assistência Espiritual São Miguel Arcanjo, localizado na capital mineira e presidido por Dona Doxa. Também o Orixá “manifesta de si poderes que transcendem nossa limitada compreensão humana, uma vez que são poderes divinos” (SARACENI, 2011, p. 35).

Os seres divinizados são seres que já foram espíritos, mas que se desenvolveram ao máximo dentro de uma das energias de Deus e por isso não evoluem e nem encarnam mais.

Quando se diz que São Jorge é um Ogum (e não o Ogum, que é trono de Deus), diz-se que havia um ser humano (espírito) que desenvolveu no máximo possível suas habilidades de guerreiro e produtor de tecnologias até o ponto de se divinizar. Esta noção corresponde à noção de santos, do catolicismo, e também com a noção Bantu de ancestrais divinizados; antepassados qualificados, fundadores, heróis civilizatórios. Matta e Silva (2009) nomeia como Orixás esses espíritos chefes de falange que, segundo ele, não incorporam e trabalham apenas do invisível.

Os espíritos são seres que participam do processo de desenvolvimento via múltiplas encarnações. Espíritos são seres complexos, no sentido de estarem presentes neles (em quantidade diferente) a energia de todos os pares de Orixás energéticos. Somos nós, seres humanos encarnados (possuem corpo) e desencarnados. Ressaltamos que na prática umbandista o mais usual é trabalharmos com espíritos. Para poder trabalhar na umbanda, o espírito precisa ter alguma vantagem evolutiva sobre o ser humano que lhe serve de equipamento mediúnico; uma vantagem em termos de conhecimento, em termos de desenvolvimento moral ou as duas ao mesmo tempo. São espíritos os guias e guardiões de umbanda. Esta noção corresponde à orientação kardecista, que acredita inclusive que os seres divinos são na verdade espíritos muito evoluídos. A premissa Bantu de ancestrais que trabalham para auxiliar seus descendentes também se aproxima dessa noção.

Existem também seres que estão no processo de evolução, mas que não fazem isso através de múltiplas encarnações; são os encantados⁸. Esta é uma categoria ampla que engloba elementais (seres de dimensões aquáticas, aéreas, ctônicas ou ígneas); elementais da natureza ('espíritos' de plantas, rochas, animais de poder); elementares (seres extradimensionais mais simples, no sentido de terem energias menos misturadas que as nossas, e que possuem contato maior com o Orixá energético). Estes também incorporam, mas não tão frequentemente quanto os espíritos. Estes seres são citados também em textos kardecistas. Apesar de extrapolar o que expôs Altuna (1985), a força vital que os povos Bantu percebem nos animais, plantas e minerais poderia ter esses seres como avatares.

Há ainda larvas astrais, que parecem ser seres vivos, mas que são na verdade forjadas pelas vibrações mentais negativas dos espíritos. Essas larvas precisam, para se manter, absorver energias de seres vivos que estão vibrando na mesma frequência. Assim, uma larva

⁸O termo encantados é utilizado também com outros significados. Na região norte do Brasil, por exemplo, encantados se referem aos espíritos que morreram, mas não deixaram de ter corpo, mente e alma (quando não se encontra o cadáver de alguém que morreu).

forjada a partir da projeção de uma fissura por álcool precisa se aproximar de algum alcoolista para dele sugar a energia que a manterá existindo. Ao sugar a energia, a larva enfraquece o sujeito e também (até certo ponto) impele o sujeito a beber mais. Quando a conexão do sujeito com a larva é quebrada, através de um banho de descarrego ou de uma benzeção, a larva começa a perder energia até desaparecer. Ressaltamos que o conceito de larva adquire esta conotação que apontamos, inicialmente, no kardecismo.

4.1.1 As Falanges Espirituais

Os espíritos que trabalham na umbanda se dividem por proximidade energética e funções exercidas. Como dissemos acima, há sete linhas de umbanda, cada uma delas ligada a um tipo de energia/característica divina. Estudiosos da religião, como Saraceni (2010) e Cumino (2015), acreditam que em cada linha encontra-se um par de Orixás; outros, como Barbosa Junior (2014) e Matta e Silva (2009), acreditam que cada linha é representada por um Orixá principal, sendo outros Orixás existentes na mesma linha secundários. Saraceni (2010) nomeia as sete linhas como: 1) linha cristalina da fé, de Oxalá e Oyá; 2) linha aquática da geração, de Yemanjá e Omolu; 3) linha mineral da concepção, de Oxum e Oxumaré; 4) linha aérea da Lei, de Ogum e Egunitá; 5) linha ígnea da justiça, de Xangô e Yansã; 6) linha vegetal do conhecimento, de Oxossi e Obá; e 7) linha ctônica de Obaluaê e Nanã. Mata e Silva (2009) divide as sete linhas em: 1) linha de Oxalá; 2) linha de Yemanjá; 3) linha de Xangô; 4) linha de Ogum; 5) linha de Oxossi; 6) linha de Yori (crianças); e 7) linha de Yorimá (velhos).

Os Orixás são divindades responsáveis por uma parte específica da criação e emanam energias ligadas àquela parte específica. Yemanjá, por exemplo, é responsável pelos mares e oceanos. Os Orixás são responsáveis também por guiar os espíritos encarnados (seres humanos vivos) e desencarnados em seu processo de evolução. Eles fazem isso doando energia e, no caso dos vivos, também através das entidades da umbanda que intermediam o contato com os Orixás. Dizer que alguém é filho de um Orixá significa dizer que aquela pessoa é energizada (em seu processo de desenvolvimento) prioritariamente por aquele ser divino, apesar da crença umbandista que todos os Orixás doam sua energia para todas as pessoas (só que em quantidades diferentes).

Os filhos do Orixá costumam ter algumas características da personalidade semelhantes às dele. Existe também uma correlação entre os Orixás que mais energizam um médium de

umbanda e as entidades que nele incorporam, no sentido que é mais fácil um médium filho de Yemanjá incorporar uma entidade que age sob a energia dessa Orixá. Para o trabalho mediúnico, é importante saber as três ou quatro linhas principais do médium, pois isto determinará parcialmente que tipos de rituais purificadores e energizadores o médium deverá realizar. Determina também (parcialmente) quais os pontos fortes e fracos do médium. Quando a energia do espírito desencarnado (guia ou protetor) é diferente da energia do médium, os rituais são determinados por ambas às energias.

Na maioria dos centros de umbanda, em cada sessão trabalha uma ou duas falanges apenas, o que aumenta a egrégora (energia grupal) e facilita a incorporação. Na incorporação, é necessária uma aproximação da energia do médium com a energia da entidade espiritual. Se mais falanges se fizessem presentes ao mesmo tempo, a incorporação seria dificultada, pois energias diferentes estariam influenciando o corpo mediúnico da casa durante a sessão⁹. As falanges mais conhecidas são a dos pretos e pretas velhas, a dos erês (crianças), a dos caboclos e caboclas, e a dos exus e pombagiras. Hoje em dia muitas outras falanges participam dos trabalhos umbandistas; falange da linha do oriente (cura física), dos marinheiros e elementais aquáticos, dos boiadeiros e boiadeiras, dos cangaceiros e cangaceiras, dos baianos e baianas, dos malandros e malandras.

Dentro das falanges podem existir dois tipos de subdivisões. Primeiramente, subdivisões identificadas por uma característica marcante dos espíritos: caboclos e caboclas das matas virgens e das matas; velhos e velhas do Congo, Angola, Aruanda; exus e pombagiras dos caminhos, das encruzilhadas e dos cemitérios. Em segundo, subdivisões identificadas pelo nome do espírito chefe da subdivisão: caboclo Rompe-Nuvem, Ventania, Jurema; preta velha Mãe Maria Conga, Pai Joaquim, Vó Quitéria; erê (criança) Mariazinha, Paulinho, Terezinha; exu/pombagira Tranca-Ruas, Maria Padilha, Capa Preta. Quando um espírito incorpora, é esse nome de divisão que ele dá como seu e não o nome que teve em sua última encarnação. Assim, é possível haver dois exus Tranca-Ruas trabalhando ao mesmo tempo, ou seja, dos espíritos da falange de exu e sub-falange Tranca-Ruas das Almas.

Na umbanda, o trabalho com as entidades espirituais (espíritos) representa a maior parte do cotidiano dos rituais. Os espíritos encontram-se após o mundo visível e, ao mesmo tempo, manifestam a inter-relação entre os mundos visível e invisível. Acreditamos que os

⁹Sessão é uma das palavras utilizadas pelos umbandistas para se referir aos rituais religiosos compostos pela manifestação dos espíritos e o atendimento aos consulentes que, pode ser pública ou privada. Outros nomes utilizados são trabalho, gira e macumba.

espíritos de umbanda, na perspectiva da caridade, praticam uma *kenosis* (voltando à carne) e se colocam em posição dialógica conosco, espíritos encarnados. Um diálogo imanente-transcendente, entre o mundo astral e da corporeidade. Esta prática simboliza abertura ao diálogo e ao diferente; se os espíritos, com mais conhecimento e desenvolvimento moral, se dispõem ao diálogo direto conosco, nós, seguindo o exemplo, devemos nos colocar da mesma maneira diante aos outros seres humanos e ao diferente. Assim, podemos perceber na umbanda um movimento, mesmo que não instituído, de diálogo inter-religioso.

Marcas cotidianas dessa abertura ao diálogo são encontradas no fato de a religião não fazer proselitismo, de ver como caminhos alternativos as outras religiões e de acolher, em seus rituais, pessoas de quaisquer vinculações religiosas. Podemos perceber isso na tipologia proposta a seguir, onde explicitaremos algumas formas dessa inter-relação umbandista.

Na perspectiva da relação entre os mundos, percebemos que todos os espíritos compõem o mundo invisível e se manifestam interagindo com o mundo físico de forma direta — por meio de incorporações, e indireta — quando emantam (aderem) os vários objetos de uso e também os que a eles são ofertados. Entretanto, apresentam-se energética e fenomenologicamente, de forma analógica à pirâmide vital (ALTUNA, 1985), como se colocando mais próximas do mundo invisível ou do mundo pessoal. As quatro primeiras falanges se colocam mais próximas ao mundo invisível-transcendente; as demais têm caráter mais visível-imanente, pessoal e impessoal (“pessoal” no sentido de mais parecidas com os seres humanos vivos nas suas ações; “impessoal” no sentido de utilização sacralizada das plantas, minerais, artefatos etc.).

a) Pretos e pretas velhas

Os velhos simbolizam “a humildade, que encerra os princípios do amor, do sacrificial, e da paciência, ou seja, a negação do poder temporal” (MATTA E SILVA, 2009, p. 156). Os pretos e pretas velhas têm grande conhecimento magístico e auxiliam receitando banhos, chás, benzendo. São muito pacientes e dão frequentemente conselhos aos consulentes; são chamados *psicólogos dos pobres*. Apresentam-se na forma de negros anciãos, de andar lento e postura curvada. Vários portam terços e rosários, e clamam por Maria e Jesus durante os atendimentos. Fumam cachimbo, mascam fumo de rolo, bebem café amargo e, em cerimônias específicas, comungam utilizando pão e vinho. Tratam os consulentes por *filhos* e *filhas*.

Utilizam uma linguagem simples, com português *errado*, e com palavras antigas e fora de moda.

b) Crianças

As crianças de umbanda, também chamadas de *erês*, *cosmes*, *meninos de angola*, constituem uma falange que simboliza “a pureza, que nega o vício, o egoísmo e a ambição” (MATTA E SILVA, 2009, p. 156). Apresentam-se, fenomenicamente, como crianças pequenas, de até nove anos, que gostam de doces e bebidas adoçadas (refrigerantes, sucos, garapa etc.). São falantes, diretas e alegres. Dirigem-se às pessoas chamando-as de *tios* e *tias* e pedindo a elas suas bênçãos. Nesta falange trabalham juntos elementares, espíritos que morreram ainda crianças e renascidos (espíritos que alcançaram um novo patamar de evolução).

c) Linha do oriente

Os espíritos dessa falange são especialistas em curas físicas. Muitos se apresentam como sendo de outras culturas (japoneses, chineses, árabes, ciganos...) ou líderes religiosos (padres, freis). Barbosa Junior (2014, p. 195) aponta que a linha do oriente é “bastante genérica, sempre aberta às entidades ancestrais mais diversas, isto é, a espíritos os mais variados que com ela se afinem, agrupando-se de acordo com distintas tradições, traços culturais, etc”. Falam baixo e devagar e utilizam cirurgias espirituais, terapias de cristais, imposição de mãos. Aproximam-se da falange médica do espiritismo kardecista e trabalham na perspectiva de organizar as energias fluídas que compõe internamente os seres humanos e outras que, a estes, envolvem, criando campos energéticos de enfrentamento às desordens espirituais que acometem os consulentes, as quais se expressam por meio de mazelas físicas, psicológicas e espirituais. Os atendimentos dessas entidades requerem a higienização tanto dos elementos do mundo visível (físico), por meio do uso de roupas brancas e a limpeza do ambiente, a abstinência de sexo, fumo e álcool, carnes etc., quanto dos pensamentos, sentimentos e intenções. Isto, a fim de que os consulentes, médiuns, espíritos e assistentes, construam, juntos, uma egrégora positiva, livre de interferências, a comunicação com o plano invisível (astral) objetivando, por meio do o equilíbrio energético, a cura do consulente.

d) Caboclos e caboclas

Os indígenas simbolizam “a simplicidade, que é oposto da vaidade, do luxo e da ostentação” (MATTA E SILVA, 2009, p. 156). Os caboclos e caboclas têm grande conhecimento de plantas e ervas, que receitam e usam para dispersar energias negativas (batendo com elas nos locais e/ou pessoas). Fenomenicamente, movimentam-se, gritam, assoviam. A fala é rápida, em rompantes, e o português parece o de alguém que o tem como segunda língua. Alguns fumam charutos, outros mascam fumo de rolo, quase todos, bebem Jurema — uma bebida feita da casca da árvore de mesmo nome, composta por vinho tinto, mel, noz-moscada e outros ingredientes naturais que juntos são colocados para curtir. Representam força e maturidade. São caçadores, xamãs e guerreiros. Fazem “puxadas”, retirando as energias negativas e encostos dos consulentes. Ressalta-se que o espírito fundador da umbanda como religião instituída se apresentava como caboclo, um representante dessa falange de trabalho espiritual umbandista. Em um dos centros/casas/terreiros dos autores os caboclos não bebem.

e) Boiadeiros e boiadeiras

Espíritos que trabalharam com gado e que utilizam essa experiência para desenvolver e ajudar os consulentes a desenvolverem força, vigor e obstinação. Fenomenicamente, gesticulam como quem está laçando e conduzindo bois, gestos que são acompanhados de sons fortes e precisos, como “êh boi”, “maxé troa”, “barram baxeto”, “xê troa”, entre outros. São diretos em suas falas e orientações de ordem espiritual e material, dentro e fora dos centros/casas/terreiros. Em nossa experiência constatamos que são espíritos que ocupam uma posição normativa, representantes da ordem e da lei. Usam laços, berrantes, lenços, chapéus, entre outros apetrechos; consomem *mijo de égua* (cerveja) e fumam cigarros e charutos. Contudo, existem casas/centros/terreiros onde boiadeiros não fumam. Seus focos de atendimentos são as questões de proteção espiritual e prosperidade profissional dos filhos dos terreiros e consulentes, o que nos remete à própria função do ser humano que tem a profissão de boiadeiro e boiadeira, a qual cuida, mantém a ordem, transporta e defende sua boiada por grandes extensões de terra, e os desafios que nesse trabalho se apresentam. Neste sentido, precisão e experiência são características inerentes a estas entidades; é em busca

delas que os entendimentos dessas entidades são procurados. Com efeito, são por essas características que essa falange, assim como a de caboclos(as), é valorada. Elas têm perspectivas de atendimento muito similares, o que permite a essas entidades trabalhar em conjunto, visto que há uma aceitação positiva, em relação a isto, por parte dos consulentes. “Segundo alguns umbandistas, já foram exus e transitaram de faixa vibratória (nos Candomblés onde se manifestam boiadeiros, geralmente fazem funções protetoras das quais os Exus se encarregam na Umbanda)” (BARBOSA JUNIOR, 2014, p. 192).

f) Cangaceiros e cangaceiras

“Agrega espíritos de antigos cangaceiros ou afins que hoje usam seus conhecimentos para proteção, limpeza, defesa e outros” (BARBOSA JUNIOR, 2014, p. 192). A manifestação dessa falange pauta-se por uma linguagem oral e corporal rude, como expressão da personalidade nordestina das entidades umbandista que a compõem. Nesta falange os espíritos trabalham no viés do corte às perseguições espirituais e que acometem seus consulentes, assim como das energias emanadas contrariamente, por meio de oferendas ou não. Estes trabalhos, em alguns casos, podem ser feitos juntos com as falanges de baianos e exus. Isto, por haver uma proximidade entre as energias que regem essas três falanges, o que justifica e é justificado pelo uso de materiais de trabalho semelhantes nos atendimentos e oferendas a elas destinadas. Utilizam o fumo — numa perspectiva de limpeza e vibração do campo energético astral, o álcool — para a queima de impregnações negativas no corpo astral¹⁰ e as bebidas alcoólicas — como solventes para as energias negativas impregnadas. Ademais, essas entidades visam ao empoderamento de seus consulentes frente às suas dificuldades e dissabores cotidianos, como as desavenças pessoais e espirituais que, em sua maioria, desorganizam a vida das pessoas e suas comunidades.

g) Baianos e baianas

Esta falange é formada por espíritos que, em alguma de suas encarnações, foram pais e mães de santo, ou que moraram no estado da Bahia durante os primeiros anos após o

¹⁰ Corpo astral é um campo energético e magnético que envolve o corpo físico das pessoas e objetos. É similar ao perispírito do Kardecismo. Altuna (1985) afirma que espíritos e gênios impregnam espaços e objetos de energia, na Umbanda aderem ao corpo astral desses lugares, objetos e pessoas. Energias tanto positivas quanto negativas irradiam o corpo astral.

descobrimento do Brasil. “Irreverentes e batalhadores, representam, ainda, o arquétipo do migrante nordestino a enfrentar o cotidiano com determinação” (BARBOSA JUNIOR, 2014, p. 191). Fenomenicamente, expressam-se com sotaque baiano, são altivos, gostam de dançar e são muito alegres e ao mesmo tempo bravos. Em sua maioria, esses espíritos bebem cachaça e fumam cigarros de palha. Seus atendimentos prezam os cortes das demandas (energias contrárias ao bom funcionamento da vida provindos dos inimigos físicos e espirituais) que dificultam a prosperidade dos consulentes. Os trabalhos por eles feitos pautam-se em pontos cantados e/ou riscados com pomba (desenhos feitos com uma espécie de giz, que podem ser de cor ou branco) representações do Sol, da Lua, de corações, estrelas, espadas etc. a fim de dizerem a que se destina determinado atendimento.

h) Malandros e malandras

Espíritos que foram malandros, sobrevivendo nas ruas e morros por meio da esperteza. Por conseguinte, aconselham os consulentes para que não sejam enganados nem ingênuos demais. Para eles, ser esperto favorece a sobrevivência no mundo, em virtude de ser a esperteza sua característica mais marcante. Manifestam-se por meio de comportamentos descomprometidos e perspicazes, como, também, brincalhões e astuciosos, de forma peculiar, estilos *bons vivants*, contudo, elegantes. Eles gostam de baralho, música e da vida boêmia. Com efeito, bebem bebidas alcoólicas variadas e fumam cigarros e charutos, entre outras coisas ofertadas e existentes no Mundo Visível. Comportamentos que os colocam muito próximos, energeticamente, das vibrações dos exus e pombagiras, o que possibilita a eles trabalhem juntos, uma vez que suas competências de atendimentos objetivam, em grande parte, a materialidade das necessidades profissionais, financeiras e afetivas de seus consulentes.

i) Marinheiros e elementais aquáticos

“Alegres, brincalhões, amigáveis, identificam-se com a vida no mar, à qual estavam ligados quando encarnados (homens ou mulheres) como marujos, capitães, piratas, pescadores e outros” (BARBOSA JUNIOR, 2014, p. 193). São especialistas e auxiliam os consulentes a se manterem de pé em situações caóticas onde o barco balança. Apresentam-se

com um andar irregular, como se estivessem bêbados ou em um barco durante uma tormenta. Gostam de beber cerveja e cachaça, fumam cigarros e cultivam o desapego. Em seus atendimentos, ocupam-se de questões relacionadas à dissolução de egrégoras negativas (energias adversas) em seus consulentes, as quais interrompem a fluidez da vida material e espiritual deles. Além disso, têm ligação com as Orixás aquáticas: Yemanjá (principalmente), Oxum e Nanã. Os elementais aquáticos são as sereias, ondinas e tritões. Eles não falam, se comunicam cantando enquanto intervêm na energia dos consulentes.

j) Exus-Mirins

Trabalham cortando demandas, principalmente aquelas ligadas a doenças. Fumam cigarros e bebem bebidas alcoólicas misturadas com bebidas doces (pinga com Coca-Cola, conhaque com garapa...), comem doces de cor escura e caruru, este, como os erês. Apresentam, fenomenicamente, uma perspectiva infanto-juvenil; utilizando-se de linguagem e comportamentos característicos de uma posição limítrofe entre Bem e o Mal. Para Saraceni (2011, p. 31), eles “geram de si, como Mistério divino, o fator intencionador, e em sua tela refletora ressoam todas as intenções em geral e cada uma em particular”; assim, reagiriam às pessoas de acordo com as intenções que possuem mais do que de acordo com os atos que realizam. Há exu-mirins que são espíritos e que em alguma de suas encarnações tiveram vivências de rua; outros são elementares de dimensões mais densas do que a nossa.

k) Exus e pombagiras

Os exus e pombagiras são as figuras mais polêmicas da umbanda. Exus se ligam à qualidade *potência* e pombagiras à qualidade *desejo*. São responsáveis, conjuntamente, pela proteção dos centros/casas/terreiros e pessoas. São eles que quebram as demandas, desfazendo trabalhos de magia e larvas; são eles também que abrem os caminhos para o amor sexual e para prosperidade financeira. Os exus tiveram, em alguma de suas encarnações, experiências marcantes com violência (foram lutadores, guardas, policiais, assassinos...) e hoje utilizam dessa experiência se colocando como “braço armado de Deus”. As pombagiras tiveram experiências marcantes com sedução (foram concubinas, prostitutas, vendedoras, videntes, ciganas...), utilizando sua beleza e/ou poder de convencimento para conseguir o que

queriam e hoje colocam essa experiência a serviço do bem, aumentando o desejo de viver e dando incentivo para que os consulentes busquem suas realizações. Apresentam-se como homens fortes e bravos (exus), mulheres alegres e sedutoras (pombagiras). Ambos fazem uso de armas, como facas, punhais, espadas, em suas magias. Exus bebem destilados como cachaça e *whisky* e fumam charutos e cigarros enquanto pombogiras fazem uso de champanhe, cigarros e cigarrilhas e ambos riem muito; alguns falam palavrões; dão broncas quando necessário. Outra visão dos exus e pombagiras é que eles são encantados de outra dimensão, mais à esquerda da dimensão terra, e que trabalham na umbanda no intuito de se desenvolverem para depois ingressar no ciclo reencarnatório em nosso plano. Há ainda outra corrente, que entende que os exus e pombagiras são *maus* no sentido de terem como única função precipitarem acontecimentos negativos na vida das pessoas que cometeram erros. Matta e Silva (2009, p. 318) afirma que a Quimbanda (onde trabalham os exus e pombagiras) “faz sentir sua ação no próprio karma para cobrança das causas e dos efeitos já constituídos pelas ações negativas, precipitando o retorno e o choque”. Apesar de precipitarem acontecimentos ruins, seriam, assim, indispensáveis para o processo cármico de evolução espiritual. Para aqueles que comungam desta última concepção de exus e pombagiras, é mais comum relegá-los a outra religião, a Quimbanda, ou a trabalhar com eles apenas em sessões fechadas. Hoje em dia essa última noção é minoritária.

4.2. O Mundo Visível

No Mundo Visível umbandista, em analogia com a teoria de Altuna (1985), estão os seres humanos — sacerdotes, médiuns, e consulentes entre outros (forças pessoais) — que, em suas diferentes funções na umbanda, representam o meio de comunicação entre o mundo visível e invisível, bem como, o ponto de intercessão com as forças impessoais — os animais, plantas, minerais, elementos inorgânicos, fenômenos naturais e astros. Por exemplo, nas oferendas feitas pelos umbandistas, utiliza-se a energia vital das folhas, frutos, flores, comidas preparadas com animais e plantas, bebidas. Alguns ritos são realizados em lugares específicos, aproveitando a energia vital de partes da natureza como cachoeiras, pedreiras, campinas, mares, rios, lagos; e de partes da cidade como cemitérios e encruzilhadas, a fim de potencializar a inter-relação entre os mundos visível e invisível. Ritos sustentados pela concepção de tradição dos povos Bantu de uma continuidade da vida espiritual após a morte.

Vida espiritual que interfere de forma ativa no mundo visível numa perspectiva cíclica de existência.

A saber, os seres humanos participam da umbanda de três formas:

- a) Como consulentes: aqueles que vão para se consultar, pedir auxílio e/ou agradecer. Levam sua energia vital, muitas vezes negativamente carregada. Durante a sessão, o grupo de consulentes forma uma egrégora energética que pode auxiliar ou atrapalhar os trabalhos. Para que ajudem, as pessoas são aconselhadas a ficarem em oração ou concentradas naquilo que foram buscar;
- b) Como sacerdotes (presidentes, pais e mães de santo): coordenando o centro/casa/terreiro, as sessões, e realizando as diversas tarefas inerentes a função. Funções essas que os aproximam daquilo que Altuna (1985) descreve como chefes — de reinos, tribos, clãs, família — e especialistas da magia (forças pessoais). Os sacerdotes são também médiuns e podem incorporar durante as sessões e outros ritos. Muito há a ser falado sobre os sacerdotes, entretanto, não faremos isso nesse texto;
- c) Como médiuns: aqueles que incorporam as entidades que atenderão aos consulentes que, por conseguinte, de acordo com suas evoluções mediúnicas tornar-se-ão especialistas da magia. Com efeito, nos atemos a esta forma, médiuns, visto que a mesma é a forma mais direta e comum da manifestação espiritual e física umbandista.

4.2.1. Médiuns

Kardec (1993) cunhou o termo médium para se referir àquelas pessoas que intermediam a relação dos espíritos com os seres humanos vivos. Na literatura kardecista o termo é usado com dois sentidos; o primeiro, mais amplo, diz da possibilidade daquela pessoa ser influenciada por espíritos. Nesse sentido, todos os seres humanos são médiuns. O segundo sentido diz da possibilidade de essa influência espiritual provocar efeitos mais intensos e possibilitar ao médium utilizar capacidades que não são dele, mas do espírito com o qual se comunica.

Mediunidade na umbanda é a capacidade de mediar a “comunicação entre os dois planos da vida: o espiritual e o material” (SARACENI, 2010, p. 30), a capacidade de servir de

instrumento para espíritos, encantados e Orixás se comunicarem e auxiliarem os seres humanos encarnados (vivos). O médium “é o ponto chave do ritual de Umbanda no plano material” (SARACENI, 2010, p. 31). Considera-se que trabalhar com a mediunidade propicia que tanto o médium quanto o espírito acelerem seu processo natural de evolução espiritual.

Há várias formas de mediunidade (KARDEC, 1993). Na umbanda, as mais comuns, de acordo com Saraceni (2010, p. 30), são as mediunidades de incorporação, quando a entidade utiliza o corpo do médium e tem autonomia parcial em relação a ele, e a de inspiração, quando a entidade comunica algo mentalmente ao médium e ele repassa a informação. Outra mediunidade muito presente é a divinatória, realizada principalmente pelos sacerdotes através dos jogos de búzios e/ou cartas (tarô) para apontar possibilidades vivenciais e orientar as pessoas em suas ações e tomadas de decisão. O médium, precisa se adaptar energeticamente às entidades com as quais trabalha, ao mesmo tempo que essas entidades se adaptam a ele e à corrente mediúmica daquela casa umbandista onde acontece o processo.

Considerações finais

A contemporaneidade possibilita o encontro entre pessoas de várias religiões em um ambiente onde as normas religiosas hegemônicas já não determinam de forma predominante o funcionamento social. No Brasil, onde a religiosidade se apresenta sincrética e as pessoas montam cada vez mais sua bricolagem individual de crenças e costumes, este fenômeno ganha maior proporção. Lidar com essas características pode causar comportamentos defensivos ou construtivos.

Consideramos que a resposta construtiva a esse contexto depende da prática do encontro e do diálogo inter-religioso. Para realizarmos esses encontros, é necessário nos abirmos tanto para conhecer outras religiões quanto para nos mostrarmos e mostrarmos nossa religião. Nós, ao realizarmos essa tarefa, enfrentamos o desconhecimento e os preconceitos negativos vinculados à umbanda. Apesar dessas dificuldades, e até devido ao contexto que as fomenta, precisamos ter a postura ética e corajosa de tentarmos promover o encontro e a paz. Demandam-nos isso tanto nossos princípios de cidadania quanto nossos princípios religiosos.

Acreditamos que, para facilitar o entendimento de quaisquer informações, elas precisam estar organizadas. Propomos uma tipologia umbandista dos seres que participam

dos rituais religiosos para realizar essa organização e, assim, facilitar o diálogo inter-religioso e promover o conhecimento da umbanda por meio de suas múltiplas influências religiosas e de seus elementos-chave sob a perspectiva do pluralismo religioso. Pluralismo que se apresenta existencialmente, quando pautados pelas vivências através das quais descrevemos as falanges e suas características; de forma mística, quando falamos dos rituais; ética, quando religiões diferentes se imbricam na constituição da umbanda com a finalidade de prestar atendimentos e constituir comunidades de apoio; e teológica, do diálogo com outros líderes religiosos e pesquisadores do tema, facilitada pela tipologia proposta. Compreendemos que o modelo tipológico criado por Altuna (1985) atinge graus de completude e clareza suficientes para servir como modelo para a construção de nossa tipologia. Além disso, por se tratar de uma concepção religiosa que influenciou fortemente a umbanda, a dos povos Bantu, contempla em sua estrutura informações aplicáveis à religião.

Na realização desta tarefa de favorecimento do diálogo inter-religioso, abre-se a possibilidade de aumentar também o conhecimento dos próprios umbandistas sobre a umbanda. Isto ocorre com todas as religiões, mas com a umbanda, por essa ser sincrética e aberta a novas influências, por não ter uma doutrina unificada, este aumento do conhecimento interno se potencializa, pois nos aproximamos das diferenças não apenas com outras religiões, mas também com outras concepções dentro da umbanda.

Neste texto, procuramos, na medida de nosso conhecimento, apontar diferentes concepções sobre os seres que participam dos rituais de umbanda. Não temos a pretensão de esgotar as diferenças existentes e convidamos todos os umbandistas e também os pesquisadores que têm como objeto de estudo a umbanda a complementar as informações apresentadas com outros pontos de vista, não contemplados neste trabalho.

Referências

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Banto*. Luanda: Edital do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

BARBOSA JUNIOR, Ademir. *O livro essencial de Umbanda*. São Paulo: Universo dos livros, 2014.

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

CUMINO, Alexandre. *História da Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2015.

FREITAS, Marta Helena de; PAIVA, Geraldo José de. Prefácio. Prefácio. In: FREITAS, Marta Helena de; PAIVA, Geraldo José de (Orgs). *Religiosidade e Cultura Contemporânea: desafios para a psicologia*. Brasília: Editora Universidade Católica de Brasília, 2012, p. 11-19.

LAGES, SONIA. R. C. Entre Iracema e a Pomba-gira Maria Padilha – a trajetória criativa da psique. In: *Revista Mandrágora*, São Bernardo do Campo – SP, v. 1, 2007, p. 1-7.

_____. *Exu – Luz e sombras – um estudo psico-junguiano da linha de Exu na Umbanda*. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.

MARTINS, Júlia Ritez; BAIRRÃO, J. F. M. H. A Criança Celestial: Perambulações entre Aruanda e o Inconsciente Coletivo. In: *Revista do Departamento de Psicologia da UFF (Impresso)*, v. 21, 2009, p. 487-506.

MATTA E SILVA. *Umbanda de todos nós*. São Paulo: Ícone, 2009.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. In: *Tempo Social Revista de Sociologia da USP*, vol. 5, 1993, p. 113-122.

OLIVEIRA, Irene Dias de; JORGE, E. F. C. Espiritualidade umbandista: recriando espaços de inclusão. In: *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, 2013, p. 29-52.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. In: *Cadernos CERU*, vol. 9, 1976, p. 119-125.

PANASIEWICK, Roberlei. Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, 2016, p. 240-261.

QUEIRUGA, Andrés Torres. O encontro entre as religiões. In: _____ *Autocompreensão cristã: diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2007.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. 5. ed. Série Memória brasileira. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

ROESE, Anete. A busca pelo espiritual e a busca de sentido no mundo contemporâneo. In: *Horizonte – revista de estudos de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, 2013, p. 1605-1636.

SARACENI, Rubens. *Código de Umbanda*. São Paulo: Madras, 2010.

_____. *Orixá Exu Mirim: fundamentação do mistério na Umbanda*. São Paulo: Madras, 2011.

SANCHIS, Pierre. O “som Brasil”: uma tessitura sincrética? In: MASSIMI, Marina. *Psicologia, cultura e história: diálogos em perspectivas*. RJ: Outras Letras, 2012.

SILVA, Vagner G. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

TEIXEIRA, Faustino. O Pluralismo Religioso e a Ameaça Fundamentalista. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1 e 2, 2007, p. 9-24.

VICENTE, José A. *A experiência salvífica da religião tradicional nos povos banto e a teologia do Concílio Vaticano II: pistas para um diálogo inter-religioso a partir do paradigma missão evangelizadora da igreja*. Dissertação (Mestrado em Teologia), Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2012, 137 p.

VIGIL, José M. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.