

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Oswaldo Olavo Ortiz Solera

A MAGIA DO PONTO RISCADO NA UMBANDA ESOTÉRICA

Mestrado em Ciências das Religião

São Paulo

2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Oswaldo Olavo Ortiz Solera

A MAGIA DO PONTO RISCADO NA UMBANDA ESOTÉRICA

Dissertação de Mestrado apresentada à Pontifícia Universidade Católica para obtenção do título de MESTRE em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Silas Guerriero

São Paulo

2014

Banca Examinadora

Dedico este trabalho aos Mestres
da Faculdade de Teologia Umbandista (FTU),
pela convicção ao Ideal.

Dedico aos meus filhos, Rafael e Thomas,
pela oportunidade de trazer à vida amigos do passado.

Dedico à amada Jociane,
por tê-la encontrado na presente vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, o professor doutor Silas Guerriero, a paciência e os ensinamentos que nortearam meus estudos.

Agradeço a Francisco Rivas Neto - Mestre Arapiaga, a oportunidade do trabalho espiritual e o embasamento vivencial para a realização deste antigo sonho.

Agradeço A CAPES pela concessão da bolsa, possibilitando a realização desta pesquisa.

“A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.”

Tierno Bokar¹

¹ Apud CHAVES, R.; SECCO, C.; MACEDO, T. *Brasil África como se o mar fosse mentira*. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p. 114.

RESUMO

A umbanda é conhecida por ser uma religião genuinamente brasileira e sua origem ainda é controversa e sujeita a muitas discussões. A riqueza e a diversidade de ritualização e do entendimento do Sagrado despertam a curiosidade de estudiosos e acadêmicos, e os sinais riscados na magia da Umbanda Esotérica configuram tema ainda pouco estudado.

Sendo assim, esta pesquisa baseia-se nos sinais riscados e que são denominados por seus adeptos de Sinal de Pemba. O estudo comparativo dos sinais riscados demonstrou uma correlação com as três matrizes formadoras do povo brasileiro: o europeu, o indígena e o africano.

Neste estudo, notou-se que os sinais riscados apresentam elementos que estabelecem uma hierarquia, bem como determinam e identificam qual entidade espiritual é evocada para trabalhar nos atendimentos públicos da Umbanda Esotérica.

Ao utilizar esses sinais, os adeptos da Umbanda Esotérica reavivam-nos e, por consequência, dão continuidade aos mitos que os abrangem, ora indígena, ora africano, ora europeu. Ao traçar tais sinais, os adeptos/iniciados estabelecem o espaço sagrado em que atuarão, bem como a herança coletiva evocada dessas etnias, que fazem parte da estrutura de sua consciência.

Pode-se notar com tudo isso que o homem brasileiro é único, pois carrega sobre si e na sua religiosidade a carga ancestral dessas matrizes formadoras de sua consciência.

Palavras-chave: Umbanda esotérica. Sinais. Sinal Riscado. Sinal de Pemba. Rituais da Umbanda Esotérica.

ABSTRACT

Umbanda is known for being a genuinely Brazilian religion, but its origin is still controversial and subject to discussion.

The richness and diversity of ritualization and understanding of the Sacred has aroused the curiosity of scholars and academics. In such a milieu, the scratched signs on the magic of Esoteric Umbanda constitute yet an understudied topic.

Thus, this research is based on the scratched signs that are nominated by their followers as Pemba Signal. The comparative study of scratched signs resulted a correlation with the three forming matrices of the Brazilian people: the Indo-European, the Indian and the African.

In this study, we noticed that the scratched signs have elements that establish a hierarchy and determine and identify the spiritual entity that is evoked to work in public attendances of Umbanda Esoteric.

By using these signals, the followers of Esoteric Umbanda revive them and therefore give continuity to the myths that contain such signs, sometimes Indian, sometimes African, sometimes Indo-European. In tracing such signals, followers / initiated establish the sacred space where such signs and entities will act as well as the collective heritage evoked that make up the structure of theirs consciousness.

It may be noted that the Brazilian man is unique because he carries inside himself and in his religiosity the ancestral element of the matrices which constitute his conscience.

Keywords: Esoteric Umbanda. Signals. Scratched Sign. Pemba Signal. Esoteric Umbanda Rituals.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 A UMBANDA ESOTÉRICA.....	15
2 RITO DE ATENDIMENTO PÚBLICO.....	21
2.1 Componentes de Rito de Atendimento Público de Umbanda.....	24
2.2 Análise e descrição do ritual.....	24
2.2.1 Preleção.....	24
2.2.2 Prece invocatória.....	25
2.2.3 Queima das ervas sagradas.....	25
2.2.4 Incorporação.....	26
2.2.5 O sinal riscado.....	26
2.2.6 Atendimento ao consulente.....	28
2.2.7 Fenômeno de desincorporação.....	28
2.2.8 Desfecho do rito.....	28
2.2.9 Nova higienização astral e física do ambiente.....	29
3 A ESTRUTURA DOS PONTOS RISCADOS.....	30
4 A MAGIA DOS PONTOS RISCADOS NA UMBANDA ESOTÉRICA.....	48
5 A aproximação simbólica do Ritual Ndembo de Victor Turner com os sinais riscados da Umbanda Esotérica.....	73
CONCLUSÃO.....	82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	84

ANEXOS.....87

INTRODUÇÃO

Ao pensar em minha pesquisa de mestrado, deparei-me com vários temas que tinham profundo significado para mim dentro das religiões afro-brasileiras, em especial a Umbanda Esotérica, iniciada por Woodrow Wilson da Matta e Silva (1917 –1988) e continuada por Francisco Rivas Neto.

Seguidor das religiões afro-brasileiras há mais de 35 anos, tive a oportunidade de passar por ritos de casamentos, batizados, ritos iniciáticos e outros mais da Umbanda Esotérica nos quais sempre estiveram presentes os Pontos Riscados como momento fundamental da ritualística umbandista.

Tendo convivido com W. W. da Matta e Silva como seu neto de santo (no jargão de terreiro) e sendo filho de santo de Francisco Rivas Neto, sucessor direto de W. W. da Matta e Silva, recebi, por meio da oralidade, o conhecimento transmitido de geração a geração. Esse conhecimento, angariado na lida do terreiro, associado à formação acadêmica na Faculdade de Teologia com Ênfase em Religiões Afro-brasileiras (FTU), despertou-me o desejo de analisar o Ponto Riscado sob óptica antropológica e sociológica.

A Umbanda Esotérica preconiza as forças sutis da natureza, um deus (Olorun, Tupã, Zambi) e uma Coroa Divina composta pelos Orixás. Crê ainda em elementares da natureza e em espíritos que viveram na antiguidade do planeta e que se manifestam nos ritos da Umbanda Esotérica como caboclos, pretos velhos, crianças e exus. Compõem o corpo de fundamentos da Umbanda Esotérica os estudos de astrologia, parapsicologia, quiromancia e as propriedades medicinais e espirituais das plantas. Seus adeptos fazem uso da magia por meio da simbologia que envolve pontos riscados, talismãs, amuletos, encantamentos e oferendas nos espaços da natureza (matas, pedreiras, cachoeiras, mares etc).

A Umbanda Esotérica possui doutrina de difícil compreensão e seus ensinamentos são passados de forma iniciática, ou seja, por meio de uma iniciação entre mestre e discípulo, na qual o neófito galga patamares espirituais, adquirindo uma nova consciência da vida e do mundo que o cerca.

O tema abordado foi escolhido por ser alvo de meus estudos há mais de três décadas e por ser pouco pesquisado academicamente, visto ser conhecimento “desde

dentro” (*inside*) e de acesso restrito aos pesquisadores. Não foram encontradas fontes acadêmicas para esta pesquisa, portanto, trata-se de oportunidade única para contribuir com uma pesquisa baseada em uma metodologia acadêmica e, com isso, contribuir para o registro escrito da tradição oral.

Abre-se aqui a oportunidade para uma confissão, por assim dizer: encontrei imensa dificuldade para fazer esta pesquisa, pois transformar conhecimento adquirido dentro de um templo/terreiro em linguagem acadêmica, respeitando toda a ancestralidade que a tradição oral e iniciática carregam, sem alterá-lo pelos conceitos da ciência mostrou-se como grande desafio.

Assim, ao estudar os sinais riscados da Umbanda Esotérica trazidos ao público por W. W. da Matta e Silva, recolhi sinais, signos e símbolos que obedecem a diretrizes ou sequências lógicas dentro de um aspecto iniciático e que poderiam, sim, ser analisados sob a óptica acadêmica de Carl Gustav Jung, Émile Durkheim, Clifford Geertz, Marcel Mauss, Edmund Leach, Mircea Eliade, Victor Turner, Claude Lévi-Strauss e Mary Douglas.

Em meio a tantos e profícuos teóricos, optei por Victor Turner e seu conceito de liminaridade ritual como referencial teórico básico e busco os outros autores aqui e ali para corroborarem a exposição quando conveniente.

Na Umbanda Esotérica pudemos constatar que os símbolos evocam os ritos e que os ritos dramatizam os mitos. O rito é um método de manifestação da essência da doutrina. A doutrina é associada, por analogia, ao círculo (unidade), que contém várias formas de entendê-la e praticá-la. Portanto, a identidade (unidade) se manifesta na diversidade (RIVAS NETO, 2012, p. 31).

Para leitores e estudiosos ainda não versados sobre o assunto, os sinais riscados não passam de riscos ou desenhos feitos a giz e que podem ser encontrados em rituais que utilizam a magia como parte de sua ritualística; ademais, são costumeiramente usados nos templos das umbandas. Mas, para o adepto da Umbanda Esotérica, os sinais riscados possuem um significado maior: são parte integrante da chamada Lei de Pemba e fazem uso da geometria e de caracteres pertencentes à denominada Grafia Sagrada dos Orixás.

Este trabalho estrutura-se por meio de uma sequência de capítulos que demonstro a seguir: o primeiro capítulo apresenta a Umbanda Esotérica de W. W. da Matta e Silva, com o lançamento de sua obra *Umbanda de Todos Nós em 1956*, no Rio de Janeiro, e que trouxe vários aspectos inéditos à Umbanda, tais como as relações dos Orixás com os dias da semana, as sete cores, os planetas, a numerologia, entre outros temas, e, veremos também, seus aspectos estruturantes.

O segundo capítulo expõe um Rito de Atendimento Público no qual são descritas suas várias etapas, explicitando-se em que momento o ponto riscado se faz presente, suas aplicações e o significado do rito para seus adeptos.

No terceiro capítulo, falamos sobre a estrutura do ponto riscado, recorte que fizemos na Magia dos Pontos Riscados na Umbanda Esotérica. Nele definem-se os sinais chamados Lei de Pemba², que identificam a entidade astralizada que se apresenta no ritual tratado no capítulo dois, sua hierarquia, nome e trabalho a realizar segundo a crença dos adeptos da Umbanda Esotérica.

No quarto capítulo procuramos falar sobre a Magia e, sobretudo, a Magia dos pontos riscados na Umbanda Esotérica de W. W. da Matta e Silva. Nesse capítulo ainda falaremos sobre o primeiro momento dos sinais riscados encontrados nos cultos africanos e, em especial, no Oráculo de Ifá, por meio dos traços binários dos Odus.

Na conclusão abordam-se os aspectos antropológicos e sociológicos que encontramos nos trabalhos de Victor Turner com o intuito de transpor a tradição oral para uma linguagem acadêmica e, desta forma, viabilizar a interpretação dos símbolos rituais dentro do contexto de ação, parte em que se concentra o trabalho analítico. Para tanto, a estrutura e a propriedade dos símbolos podem ser deduzidas da seguinte maneira: a) da sua forma externa; b) dos significados atribuídos pelos agentes e c) pelos contextos significativos.

Dá-se início, assim, com Victor Turner (2005, p. 85), que sugere diferentes planos de análise, como o confronto entre as interpretações dos praticantes (nível exegético) e o comportamento ritual concreto (nível operacional), entre este e os

² Para a Umbanda Esotérica, a Lei de Pemba é um elemento regulador das ações de dirigentes e adeptos. Tem a função de atrair, condensar, fixar ou repulsar energias astrais e mentais. Além disso, os sinais riscados da Lei de Pemba trazem nomes das entidades astrais, e sua posição hierárquica no astral, e elementos da natureza que serão utilizados no trabalho.

contextos sociais mais amplos (análise sociológica), bem como a observação dos significados de cada símbolo em articulação com a constelação do ritual específico.

Por meio da análise do sistema cultural que envolve as religiões afro brasileiras e, especificamente, a Umbanda Esotérica, percebem-se os princípios articuladores da sociedade (nível situacional), em coerência com o propósito de tratar os símbolos rituais como vetores da ação social e, conseqüentemente, com a prioridade do contexto de situação na interpretação dos vários símbolos.

Ao fim da pesquisa há, nos anexos, imagens variadas que recolhemos de pontos riscados e outras correlacionadas de acordo com as matrizes indo-europeia, africana e indígena e que serão ancilares para ilustrar e enriquecer as reflexões seguintes.

1 A UMBANDA ESOTÉRICA

A expressão Umbanda Esotérica pode ser encontrada ao longo do século passado em registros escritos. Com autores como Oliveira Magno (1962), por exemplo, que escreveu *Umbanda Esotérica e iniciática*, Osório Cruz, que em 1954 publicou *O esoterismo de Umbanda* e, em 1941, Diamantino Coelho Fernandes fala sobre a ancestralidade da umbanda no Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda no Brasil. Na ocasião, Coelho Fernandes era delegado da Tenda Espírita Mirim, fundada na década de 1920. (CARNEIRO, 2014, p. 97).

Segundo Artur Cesar Isaia, em um trabalho apresentado no Sexto Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas, com o tema “O Elogio ao Progresso na obra dos Intelectuais de Umbanda”, os trabalhos expostos nesse Primeiro Congresso, em 1941, faziam com que as origens da umbanda fossem totalmente distantes do negro africano.

Naquela época, surgiriam os chamados “intelectuais do santo” com uma visão de embranquecimento da umbanda e faziam questão de não a identificar com o passado do negro africano.

A tese de Diamantino Coelho Fernandes reabilita a lenda da existência do continente da Lemúria, o qual teria sido em grande parte dominado pelos antigos povos africanos do passado. Do contato com os hindus, os africanos teriam aprendido os fundamentos da umbanda.

[...] morta, porém, a antiga civilização africana, após o cataclismo que destruiu a Lemúria, empobrecida e desprestigiada a raça negra, - segundo algumas opiniões, devido à sua desmedida prepotência no passado, em que chegou a escravizar uma boa parte da raça branca - os vários cultos e pompas religiosas daqueles povos sofreram então os efeitos do embrutecimento da raça, vindo, de degrau a degrau, até ao nível em que a Umbanda se nos tornou conhecida. Desde, porém, que estudiosos da doutrina de Jesus se dedicaram a pesquisar os fundamentos desta grande filosofia, que é, ao mesmo tempo, luz, amor e verdade, e a praticam hoje, sincera e devotadamente em sua alta finalidade de congregar, educar e encaminhar as almas para Deus, o Espiritismo de Umbanda readquiriu o seu prestígio milenar, assim como o acatamento e respeito das autoridades brasileiras [...]. (FERNANDES, 1942, p. 46).

Entretanto, o nome que marca o Esoterismo de Umbanda, seus aspectos internos e iniciáticos, com uma cosmovisão, uma visão de Deus, do Sagrado e a do

Homem inserido em todo esse contexto foi W. W. da Matta e Silva. Suas obras trouxeram aos adeptos da Umbanda Esotérica uma doutrina (epistemologia), uma linha de transmissão (método) e um *modus vivendi* (ética).

W. W. da Matta e Silva nasceu em Garanhuns, no estado de Pernambuco, em 28 de julho de 1917. Em 1922, vai com a família para o Rio de Janeiro aos cinco anos de idade. Em 1934, com dezessete anos, vai morar em uma pensão na rua da Costa, nº 75, no Centro do Rio de Janeiro. Nesse local, iniciará seus atendimentos mediúnicos. Em 1938, já com 21 anos, transferiu-se para o bairro da Pavuna, onde montou seu primeiro terreiro. De 1954 a 1955, com o escritório localizado na rua do Acre, nº 47, sala 608, escreve inúmeros artigos para o *Jornal de Umbanda*, a saber:

- A Lei dentro da Umbanda
- A Magia na Umbanda
- A Ponta do Véu
- A Yoxanan
- Aos aparelhos umbandistas
- Aparelhos umbandistas... Alerta!
- As Sete lágrimas de Pai Preto
- Invocação de Umbanda
- Orixá, quem és?
- Senhora da Luz Velada
- Umbanda, quem és?
- Vozes do Congá
- Vozes sobre a Umbanda

Em 1967, adquiriu o terreno onde construiu um prédio de 50 m², na Rua Boa Vista, 117, no bairro de Brasilinha, em Itacuruçá, ainda no Rio de Janeiro, fundando a Tenda de Umbanda Oriental (T.U.O.).

Aos dezessete de abril de 1988, W. W. da Mata e Silva faleceu em Itacuruçá.

Para os adeptos da Umbanda Esotérica, Matta e Silva foi um divisor de águas no meio umbandista. Os conceitos trazidos por suas obras revolucionaram o meio. A busca pelo conhecimento, pela razão e pela lógica foi exaustivamente empregada por ele em sua teoria e prática, segundo seus seguidores.

A produção literária de Matta e Silva para o meio umbandista é composta por nove obras na ordem seguinte:

- *Umbanda de todos nós* (1956);
- *Umbanda: sua eterna doutrina* (1957);
- *Lições de umbanda e quimbanda na palavra de um preto-velho* (1961);
- *Mistérios e práticas na lei de umbanda* (1962);
- *Segredos da magia de umbanda e quimbanda* (1964);
- *Umbanda e o poder da mediunidade* (1964);
- *Umbanda do brasil* (1964);
- *Doutrina secreta da umbanda* (1967);
- *Umbanda do brasil* (1969);
- *Macumbas e candomblés na umbanda* (1970).

De todas as suas obras, certamente a primeira, *Umbanda de todos nós*, publicada originalmente em 1956, marca a posição da Umbanda Esotérica de maneira mais característica. Matta e Silva, na primeira parte da obra, apresenta uma definição de Umbanda como uma religião primeva, cujo vocábulo “Umbanda” teria se originado de alfabetos primitivos, em especial do alfabeto adâmico ou Wattan, que Matta e Silva, por meio de pesquisas linguísticas, trouxe ao conhecimento umbandista.

Matta e Silva, também conhecido como Mestre Yapacani, teve sua doutrina fortemente influenciada pela Cabala, que chama Ario-egípcia, baseada no instrumento esotérico conhecido como Arqueômetro. Esse instrumento, segundo o autor, foi recebido de sacerdotes brâmanes e construído pelo Marquês Saint Yves D’Alveydre, com o qual se acredita ser possível conhecer uma linguagem oculta universal e que está relacionada com a numerologia, os sons, as cores e a forma. Por meio desse alfabeto solar de 22 letras que ele chama Wattan, Matta e Silva procura explicar a origem do termo Umbanda.





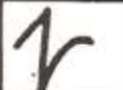
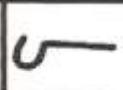
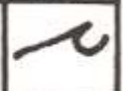
A primeira parte de sua obra fundamenta-se no trabalho desse marquês.

É por meio dessas letras que Matta e Silva sugere uma aproximação com os sinais riscados da Umbanda Esotérica, apesar de deixar claro que são apenas aproximações fonéticas já trabalhadas (MATT A E SILVA, 1979, p. 35-36) e que é nos

sinais rupestres encontrados em solo brasileiro que reside a escrita-raiz que derivou os sinais riscados da Umbanda Esotérica.

Na segunda parte, Matta e Silva faz uma abordagem sobre as sete linhas de Umbanda, relacionando-as com os sete orixás principais: Orixalá (ou Oxalá), Yemanjá, Xangô, Ogum, Oxóssi, Yori (Ibeji) e Yorimá (Obaluaye).

Denominava-as de As Sete Variantes da Unidade ou As Sete Vibrações Originais que, pronunciadas ou cantadas de certa forma, movimentam pela magia do som determinadas vibrações em conexão com as sete vogais (na magia dos elementares da natureza na Umbanda Esotérica, a saber:

SOM	AE	EA	IO	IA	AI	OA	AÓ
GRAFIA							

Ao que correspondem às sete notas musicais, às sete cores, aos sete dias da semana e com íntima relação com os números (MATTA E SILVA, 1979, p. 94).

Cada linha ou vibração possui sete legiões. Cada legião possui quarenta e nove “Orixás Chefes de Falanges” e, esses últimos, trezentos e quarenta e três “Orixás Chefes de Subfalanges”. Por sua vez, coordenam os “Guias” e “Chefes de Agrupamentos”, estando no último nível os “Protetores” (MATTA E SILVA, 1979, p. 68-86). Essa hierarquia que atua na Umbanda funciona como um complexo sistema totalmente interligado (CARNEIRO, 2014, p. 99).

Avançando nos conhecimentos religiosos apresentados no livro, Matta e Silva apresenta ainda na segunda parte do livro métodos de aplicação desse conhecimento exposto na primeira parte, a começar pela forma e apresentação dos espíritos na Umbanda com cada uma das sete linhas. Também se preocupa com a mediunidade na “Lei de Umbanda”, associando-a aos aspectos inconscientes e semiconscientes.

Fala sobre linhas eletromagnéticas vindas do Sol e que percorrem o universo e carregam as energias dos Orixás. Cita também sobre vórtices de forças que existem no corpo de cada ser humano que possibilitam o recebimento de energias físicas e astrais dessas linhas eletromagnéticas.

Por meio de parte desses conhecimentos, seus adeptos têm uma explicação para os fenômenos mediúnicos que os acometem (MATTA E SILVA, 1979, p. 215-232).

Continuando, apresenta o ritual de Umbanda Esotérica com minúcias, apoiando-se em gráficos e até desenhos de como se posicionam os médiuns durante a gira com o intuito de atrair ou repulsar energias, para o equilíbrio da “corrente mediúnica”.

Os banhos de ervas, as defumações e as guias também são descritos pormenorizadamente (MATTA E SILVA, 1979, p. 139-141).

Um ponto interessante é sua discussão sobre a escrita sagrada, conhecida nos terreiros de Umbanda por Lei de Pemba, pontos de pemba ou pontos riscados (MATTA E SILVA, 1979, p. 186-205). A questão da iniciação, fator tão importante para as várias escolas das religiões afro-brasileiras, ganhou um capítulo inteiro para a argumentação de Matta e Silva (1979, p. 206-247). A função do sacerdote na transmissão do conhecimento e preparação do neófito (iniciando) é destacada.

Na terceira parte da obra, os aspectos da magia e da religião ganham força. Seja falando de espíritos da natureza, das oferendas na natureza, seja sobre a força criativa da mente humana (MATTA E SILVA, 1979, p. 249-260).

Por fim, apresenta Os Sete Planos Opostos da Lei de Umbanda (MATTA E SILVA, 1979, p. 261-277), parte em que adentra ao tema “Exu” de forma a situá-lo como entidade que possui um trabalho de policiamento e ajustes kármicos, ao contrário de algumas religiões afro-brasileiras que localizam Exu de forma marginal, quando não o excluem dos seus ritos. Matta e Silva eleva-o a condição de significativa importância dentro de sua doutrina. Chama esse conjunto de planos opostos como Quimbanda, lembrando que este termo é utilizado também por outras vertentes umbandistas, nomeando os espíritos que chamam de “linha da esquerda” ou exus.

Na Umbanda Esotérica, assim como existem os sete planos onde atuam os Orixás, a Quimbanda é composta de Sete Planos Opostos ou Negativos da Lei, geradores do equilíbrio entre o que está em cima e o que está embaixo. A paralela da Quimbanda entrosou-se nas ações circulares ou envolventes do Karma – Passivo e equilibrou-se com a paralela atuante que é a Umbanda, que se manifesta nas ações angulares do Karma – Ativo. Sendo assim, as ações da Quimbanda acontecem nas cobranças das Causas e Efeitos, constituídas pelas ações negativas, precipitando o Retorno e o Choque.

No caso da Umbanda, as ações positivas criam condições para neutralizar ou equilibrar as causas e efeitos (MATTA E SILVA, 1979, p. 261-262).

Após essa contextualização sobre a umbanda esotérica segundo a óptica de Matta e Silva, com breve excursão sobre uma de suas obras mais importantes, passamos ao capítulo seguinte, em que discorreremos sobre o rito de atendimento público nessa escola, com seus momentos principais, sua expressão cultural e sua identidade.

2 RITO DE ATENDIMENTO PÚBLICO

A história das religiões afro-brasileiras confunde-se com a história da formação do povo brasileiro. Composta pelas mesmas três matrizes e pelo imbricamento entre elas, as religiões afro-brasileiras construíram sua história, sua epistemologia e, hoje, são religiões universais, por conterem em seu bojo heranças culturais e religiosas (ainda que reconstruídas) de povos americanos, africanos e indo-europeus.

Nesse âmbito iniciamos nossos estudos, procurando no Rito de Atendimento Público de Umbanda Esotérica um pouco da expressão cultural e da identidade de um povo em um de seus elementos simbólicos.

Os mitos se referem sempre a realidades arquetípicas, isto é, a situações a que todo ser humano se depara ao longo de sua vida, decorrentes de sua condição humana. São situações padrões tais como: nascimento, casamento, envelhecimento, morte... os mitos explicam, auxiliam, e promovem as transformações psíquicas que se passam, tanto no nível individual, como no coletivo de uma determinada cultura. (ULSON, 1991, p. 43).

Para falar sobre rito é necessário discorrer sucintamente sobre o que se entende por rito. Para isso, faremos um recorte, já que o campo de estudo é muito abrangente.

O rito de Umbanda é de tradição oral, de modo que o sacerdote transmite seus ensinamentos e fundamentos por meio da vivência no espaço sagrado de um templo, choupana ou terreiro.

Para a descrição desse rito, utilizamos as obras de Francisco Rivas Neto intituladas *Fundamentos Herméticos de Umbanda* (1996) e *A Proto-Síntese Cósmica* (2002). Iniciamos este trabalho com uma citação da obra de Maria Angela Vilhena intitulada *Ritos – Expressões e Propriedades*. Esta autora faz um recorte no tempo e no espaço, atendo-se aos ritos praticados hoje no Brasil e relata que estudá-los é compreender a nós mesmos.

Sendo rito expressão e síntese do *ethos* cultural de um povo, portanto expressão de sua vida, há de se salientar que, como ação, é vida acontecendo, processando-se, sendo significada, interpretada, ordenada, criada. O rito é vida criando vida, pois que no caos, na indeterminação, na falta de horizontes e sentido não sobrevivemos. É, portanto, trabalho, obra que opera, transforma, cria significa[...] Como toda forma de expressão e comunicação, o ritual religioso é uma linguagem, com seus códigos, sua gramática, sua sintaxe, sua morfologia. Conforme sua ótica, o ritual é um texto completo composto

por frases articuladas entre si. Assim como cada frase é composta pela articulação estruturada de palavras, podemos dizer que o ritual é um conjunto ordenado de ritos menores, os quais, por sua vez, são regrados internamente por uma sintaxe e por uma morfologia, que se ocupam em mover a união e a concordância dos elementos e partes, a fim de formarem frases que façam sentido [...] Graças a essa harmonia interna eivada pela estética, poesia, narrativa, cores, gestos, por objetos e seres da natureza e artefatos, a linguagem ritual logra articular aproximadamente as temporalidades, os lugares, o visível ao invisível, o material ao espiritual, o imanente ao transcendente (VILHENA, 2005).

O rito propicia a manutenção do mito, permitindo suas ressignificações e adequações ao momento e meio em que ele está sendo realizado, seja ele geográfico, histórico, cultural etc.

Podemos encontrar elementos simbólicos, espirituais e materiais em todos os ritos de Umbanda permeando entre si, pois há uma profusão desses elementos citados em todos os rincões deste país, demonstrando que a diversidade é apenas o resultado de diferentes interpretações de uma mesma verdade. Podemos ver esse processo em Mircea Eliade (2001), quando propõe que o termo hierofania, cujo conteúdo etimológico indica que algo de sagrado se revela, para expressar todas as formas de manifestação do sagrado no profano, desde a mais elementar em uma pedra, árvore ou animal até a ideia da encarnação do deus abramico na figura de Cristo. As histórias de todas as mitologias e religiões constroem-se pelas acumulações de repetidas hierofanias nas quais o sagrado e o profano unem-se na sua diferença.

Na hierofania não existe uma continuidade simples entre os dois reinos, mas uma quebra que resulta da aparição de uma ordem diferente que não pertence propriamente ao profano e que paradoxalmente se dá através de objetos, plantas, animais, ações, instituições e pessoas que são partes integrantes do mundo profano. A manifestação do sagrado opera uma ruptura ontológica na medida em que aquilo que se revela se distingue das demais presenças profanas. O sagrado atrai e causa temor, sendo por isso cercado de tabus que interditam certas pessoas e objetos devido ao perigo do contato. Por ser ontologicamente distinto, o sagrado não participa pura e simplesmente do profano, havendo uma série de regras a serem respeitadas quando se está em sua presença. Quebrá-las é romper a diferença entre os dois reinos, podendo-se jogar perigosamente toda uma cultura no caos do não ser. Tudo

que é visível pode transfigurar-se em hierofania, qualquer objeto, animal, planta, ofício, gesto, função fisiológica, brinquedo, jogo ou dança pode ser veículo do sagrado.

Pode-se considerar, embora ainda caibam muitos estudos sobre esses assuntos, que o rito citado também é um rito de passagem (VAN GENNEP, 2011), pois notam-se claramente aspectos preliminares de preparação e transformação (morte/caos), um momento central (margem), onde ocorrerá passo a passo, de forma linear (começo, meio e fim), todo um processo gestacional e passará para a fase seguinte (pós-liminares), em que a ordem/cosmos voltará a ser restituída.

No rito de atendimento público de Umbanda descrito abaixo, pode-se notar que somente após uma série de ações rituais propiciatórias as entidades (seres espirituais) incorporam nos médiuns. Primeiro as pessoas adentram ao terreiro e se acomodam. Depois o sacerdote ou sacerdotisa faz uma conversa inicial (prédica). Pede-se permissão aos ancestrais para iniciar o rito. Canta-se e dança-se, louvando aos Orixás, depois aos ancestrais ilustres. Feito isso, começam a cantar os pontos de invocação, ou seja, para “chamar” as entidades. Somente então o processo de incorporação se inicia. A entidade chefe incorpora no sacerdote ou na sacerdotisa, traçando o ponto riscado que “autoriza” e direciona o rito. A partir daí, as entidades de trabalho se manifestam por meio dos médiuns e dão suas consultas.

Essa formalidade parece conferir uma postura de respeito, pois cria um ambiente diferente daquele da vida comum em que as ações são realizadas de forma corriqueira, automática. Essa formalidade faz as pessoas se lembrarem que estão dentro de um ritual.

Mas, como aponta a definição de cerimonial, as formalidades estão presentes em qualquer ato solene ou festa pública. E parece que nessas circunstâncias possuem o mesmo significado que nos rituais, pois cria um ambiente de respeito e marca uma diferença em relação à vida comum, de todos os dias. O que diferencia, então, a formalidade em um ritual da formalidade de outro evento público ou solene seria o contato com a dimensão transcendente, espiritual, sobrenatural.

Utilizaremos esta narrativa sobre como o rito age no imaginário religioso como ponte para iniciar a descrição de um Rito de Atendimento Público de Umbanda, que

consideramos um campo rico em simbologias, linguagens e elementos próprios de um *ethos* afro-brasileiro.

Os ritos são previamente marcados em determinada data e hora. No dia anterior ao rito, ele já se inicia com a higienização astral e física do ambiente, ornamentado por flores, ervas e, por vezes, frutos; todos esses elementos da natureza são facilitadores da comunicação com o os espíritos.

2.1 Componentes de Rito de Atendimento Público de Umbanda

Existe uma hierarquia templária, composta primeiramente pelo sacerdote ou sacerdotisa (pai e mãe de santo). Abaixo deles, os sacerdotes menores (iniciados) e, a seguir, os iniciandos em diferentes graus, desde artesãos, guardiões, cambonos e médiuns. Há ainda os responsáveis/componentes da orquestra sagrada (*alabes*) e os consulentes.

2.2 Análise e descrição do ritual

“O rito segue um trajeto (começo, meio, fim) imitando de certo modo a vida (infância, maturidade, velhice)” (RIVAS NETO, 2002, p. 275).

2.2.1 Preleção

Trata-se de conversa descontraída com a assistência feita pelo Sacerdote com a finalidade de esclarecer dúvidas e predispor os consulentes às mudanças, pois tudo que se almeja de melhorias requer do consulente um sacrifício ou esforço, uma vez que a ajuda das entidades espirituais acontece principalmente nas mudanças de hábitos, fazendo com que eles saiam do ciclo vicioso da mesmice e entrem em um ciclo virtuoso de realizações.

O ritual é a ocasião onde a dialética sagrado-profano é revelada-criada, pois todo ritual comporta uma forma de sacrifício (*sacrumfacere* = tornar sagrado). Tornar algo sagrado é sacrificá-lo, separá-lo não só daquele que o oferece como também de todo o

espaço profano, tornando o oferecido inalienável, pertencente a uma esfera diferente que desperta temor e fascínio. (GIEGERICH, 2007).

2.2.2 Prece invocatória

É o momento da abertura do ritual, e o Sacerdote invoca a presença de entidades, que podem se apresentar como crianças, pais velhos, caboclos e exus, que vêm facilitar o contato com a população brasileira, ou seja, proporciona mais facilidade para chegarem ao interior dos consulentes, pois falam e agem de formas simples, humildes, puras e determinadas.

Por meio dessas roupagens expressas no rito, as entidades vêm fazer com que incorporem determinados atributos fundamentais para o crescimento espiritual, são eles:

- As crianças trazem a pureza através da alegria;
- Os caboclos trazem a fortaleza através da simplicidade;
- Os pais velhos trazem a sabedoria através da humildade;
- Os exus trazem a transformação e o movimento, pois nada está parado no universo.

2.2.3 Queima das ervas sagradas

A defumação é composta de ervas colhidas em luas determinadas e imantadas com a finalidade de, por um processo de inalação da fumaça, eliminar doenças e pensamentos persecutórios, restituir o equilíbrio psíquico e emocional e manter o ambiente propício para ocorrer o contato com o mundo espiritual.

Segundo Francisco Rivas Neto (2002, p. 181): “Os perfumes ou essências sagradas têm essa virtude, a de harmonizar o indivíduo consigo mesmo, com seu grupo vibratório afim ou mesmo predispor-los a níveis conscienciais mais elevados.”

Em nota de rodapé, Rivas Neto (2002, p. 181) ainda afirma que os perfumes ou essências “auxiliam o indivíduo a ter uma renovação da corrente de pensamentos, a qual é responsável por superiores níveis conscienciais. Os perfumes inspirados chegam ao rinencéfalo, onde há verdadeiras decodificações de tensões e emoções...”

2.2.4 Incorporação

Inicia-se com uma prece e cânticos invocatórios até a incorporação das entidades espirituais nos médiuns.

A mecânica de incorporação na Umbanda Esotérica, segundo RIVAS NETO (2002, p. 137), faz-se de duas formas: Semiconsciente – quando a entidade influencia parte do campo mental do médium e Inconsciente – quando ocorre a atuação direta da entidade astral, na totalidade do campo mental do médium, dirigindo assim, toda a rotação do seu corpo astral sem a interferência do mesmo.

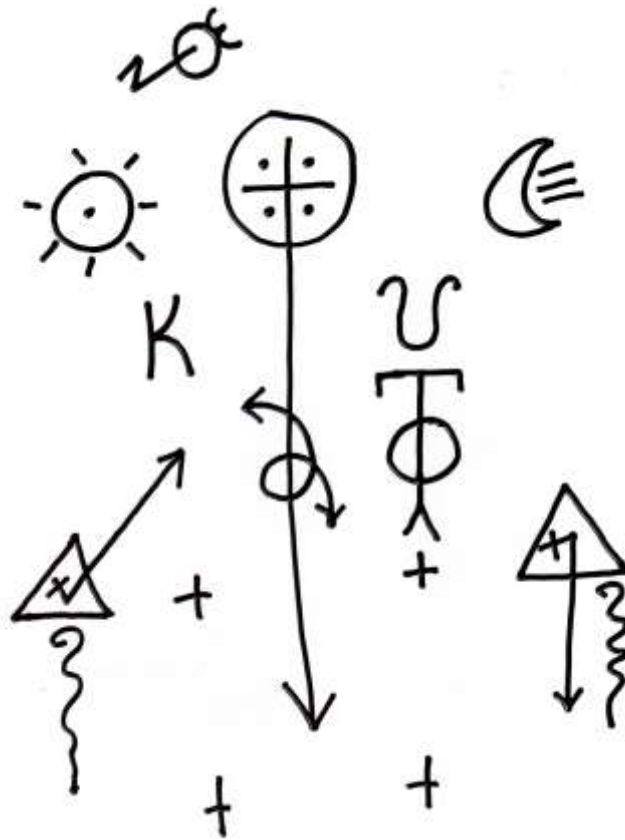
2.2.5 O sinal riscado

A entidade-chefe, incorporada no dirigente da casa, traça em uma tábua um ponto riscado (sinal) que demonstrará:

- a) Que tipo de entidade está presente (se é um Caboclo, um Preto Velho, Criança etc.).
- b) Que grau tem essa entidade na hierarquia espiritual.
- c) Se é uma entidade autêntica, reajustada ou sacrificial³.
- d) Que elementos estará trabalhando (ar, fogo, água e terra).
- e) Se estará trazendo símbolos onomatopaicos, mnemônicos e ideográficos para agregar ou desagregar energias para o rito.
- f) Se está evocando outras entidades para o trabalho e quais.

³ Na Umbanda Esotérica, entende-se como entidade autêntica aquela que tem seu corpo astral (espírito) de um índio brasileiro, um negro africano ou uma criança européia. No caso de ser uma entidade reajustada, é por que a mesma se apresenta como uma destas três formas, devido ainda ter compromissos cármicos com essas etnias. A entidade sacrificial, já superou os compromissos cármicos que a atrelam a essas etnias, vindo colaborar com a melhoria espiritual dos cidadãos planetários.

A seguir, vejamos o exemplo de um ponto riscado do Caboclo Itingussu.



Fonte: Sacerdote Francisco Rivas Neto, com autorização.

Veremos agora a tradução desse ponto em seu aspecto morfológico, onomatopaico e mnemônico segundo a Umbanda Esotérica:

1. Eixo central: o círculo significa como a cabeça da entidade atuante é coroada pela luz do Cruzeiro Divino, tal qual a tradução do nome da entidade que o traçou – Caboclo Itingussu.
2. Eixo central: a seta descendo com um sinal que significa “Agô” ou permissão para o trabalho.
3. Os dois sinais representando o Sol e Lua significam que a entidade trabalha tanto na luz como atua nas sombras da noite.
4. Logo abaixo do Sol e da Lua, vemos dois sinais que significam que a entidade tem o grau de chefia.

5. Abaixo do sinal da direita vemos um sinal parecido com um T que tem um círculo, este sinal significa no tupi o Temubeitá, que nada mais é que o princípio masculino (T) fecundando o princípio feminino (círculo) e descendo suas bênçãos (o V invertido no final do T).
6. Abaixo podemos ver dois triângulos com uma seta para cima e outra para baixo, significando a manifestação dessa entidade (o triângulo) no plano das formas do universo material. Seu trabalho no linguajar do “terreiro” é que a mesma trabalha na Umbanda e na Quimbanda.
7. As cruzes são fixações dos elementos trabalhados (ar, fogo, água e terra).
8. Para não esquecermos do sinal que está em cima do ponto riscado, poderíamos traduzi-lo como Baratzil (Brasil), ou seja, esta entidade atua no campo astral brasileiro.

2.2.6 Atendimento ao consulente

As entidades espirituais devidamente incorporadas nos médiuns, orientam, esclarecem dúvidas, aconselham, auxiliam no tratamento astral e físico dos indivíduos, utilizando-se de passes e elementos pertinentes a cada uma destas entidades (fumaça do charuto, cachimbo, vegetais, velas, água e etc.).

2.2.7 Fenômeno de desincorporação

Após o atendimento, o médium desincorpora, mas não é mais o mesmo. Após passar por todo o processo, ele recebeu parte dos atributos das entidades atuantes, mantendo vestígios positivos destes atributos, que contribuirão para o equilíbrio do médium, ao longo dos anos.

2.2.8 Desfecho do rito

Com prece de agradecimento ao auxílio recebido.

2.2.9 Nova higienização astral e física do ambiente.

Encerra-se assim este capítulo, de modo que, no próximo capítulo, discorreremos sobre a estrutura dos pontos riscados na Umbanda Esotérica, exemplificando-os com sua devida tradução e o momento em que passam a existir no rito.

3 A ESTRUTURA DOS PONTOS RISCADOS

Em todos os rincões deste país sobejam crenças e credences, e a crença dos adeptos das religiões afro-brasileiras e, em especial, dos adeptos umbandistas que constantemente revivem seus aspectos mitológicos diariamente. Os umbandistas creem que tudo em sua vida é um processo *continuum*, e, sendo assim, vivem sempre um momento atemporal, de acordo com suas crenças, inseridos em historietas que rememoram momentos de seus deuses e explicam momentos de suas vidas e os caminhos que devem trilhar. Por isso, suas maneiras de ver ou conceber teorias passam sempre por processos intuitivos, valorizando o sujeito (essência), em detrimento do objeto (forma).

Jung define a estrutura do Inconsciente Coletivo por algo que adquirimos por meio da hereditariedade, e o Inconsciente Individual por meio de arquétipos que estão esquecidos momentaneamente (JUNG, 2002, p. 53). A Umbanda Esotérica e outras vertentes umbandistas, ao utilizar símbolos e sinais riscados, evocam essa herança, fazendo com que o adepto traga à tona os arquétipos esquecidos, constituidores da sua Inconsciência Individual e Coletiva.

O povo brasileiro é o elemento de convergência de três etnias matrizes e de toda bagagem ancestral que essas etnias carregam, facilitando nele os processos de abstração espiritual e mística que o remetem aos símbolos e sinais, parte integrante da ritualística da Umbanda, sendo a mesma rica em símbolos por causa de sua própria diversidade.

Rivas Neto (2012) fala sobre essa diversidade e a definição do conceito de escolas, que utilizamos nesta pesquisa:

Na Umbanda, pela diversidade dos seus adeptos, há também uma diversidade de ritos e de formas de transmissão do conhecimento. A essas várias formas de entendimento e vivência da Umbanda denominamos escolas ou segmentos. As várias escolas correspondem a visões, umas voltadas mais aos aspectos míticos e outras mais voltadas à essência espiritual, abstrata. Embora não haja consenso quanto à ritualística, que são várias formas de interpretar e manifestar a doutrina, a essência de todos é a mesma e todos são legitimamente denominados umbandistas. (RIVAS NETO, 2012, p. 101).

É por isso que podemos ver na diversidade da umbanda uma amostragem fidedigna dessas atuações sincréticas. O adepto dessa corrente religiosa utiliza os

símbolos e sinais como ponte para o sobrenatural. Ao traçar um sinal que denomina de Lei de Pemba, estabelece um espaço sagrado que ora vai habitar. Neste momento, ao fazer o círculo e inserir nele os símbolos, aproxima o céu da terra. Nesse momento, o sujeito e o objeto passam a ser um só.

Eliade (2001, p. 13) propõe que “[...] o sagrado não é um momento histórico da consciência humana e sim um elemento estrutural desta mesma consciência”.

Rivas Neto, diz que ao ler atentamente esses sinais, constata-se que os mesmos possuem formas da construção cósmica (cosmogênese). E sendo o homem o microcosmo dentro do macrocosmo, teria sido ele estruturalmente construído da mesma maneira (antropogênese: mineral, vegetal e animal), estando impresso nele toda a memória ancestral. (RIVAS NETO, 2012, p. 48),

Segundo os adeptos da Umbanda Esotérica, ao observar o firmamento (cosmos), existem constelações em formas de foices, espirais, machadinhas, flechas, animais, e estas formas foram nominadas por indígenas, africanos e europeus.

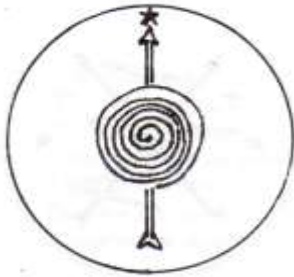
Veremos, ainda, que esses mesmos sinais podem ser analisados e situados dentro das inúmeras escolas umbandistas notando que em algumas escolas os sinais obedecem a um momento histórico, demonstrando que estas estão polarizadas em um aspecto sincrético de determinada etnia. Veremos que algumas escolas utilizam símbolos e sinais judaico-cristãos, outras escolas estão arraigadas aos cultos de nação ou africanos; outras, aos cultos indígenas e outras, ao espiritismo de Kardec.

Os sinais chegaram até nós por meio do sincretismo religioso expresso nessas vertentes umbandistas. Sinais que foram trazidos inicialmente pelos sacerdotes africanos, conforme citado anteriormente.

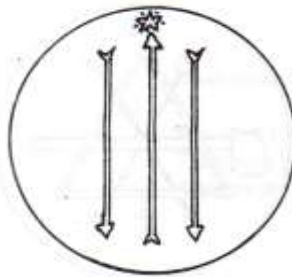
Com o surgimento da Umbanda, vários elementos que faziam parte dos aspectos religiosos e ritualísticos dessas etnias foram incorporados às suas crenças e ritos. No caso dos pontos riscados, inicialmente estes eram sinais simples, com elementos geométricos ou religiosos de significado literal (por exemplo, cruz, triângulos, machados, flechas, estrelas etc.).

A seguir, demonstraremos exemplos de Pontos Riscados na Umbanda Mista ou Traçada que contem estes sinais citados acima:

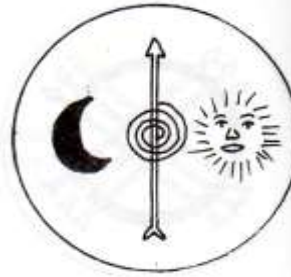
- Pontos de caboclos:



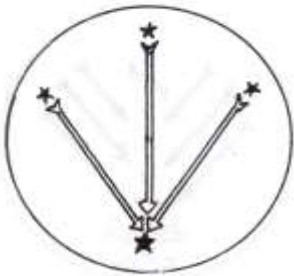
PONTO DE QUIROMBO



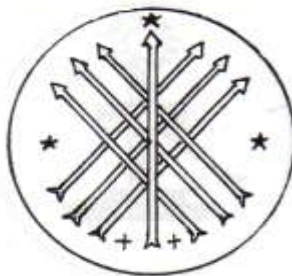
PONTO DO CABOCLO TUPINAMBÁ



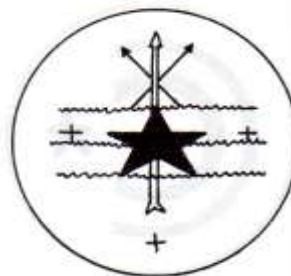
PONTO DO C. DO SOL E DA LUA



PONTO DO CABOCLO PEDRA-PRETA



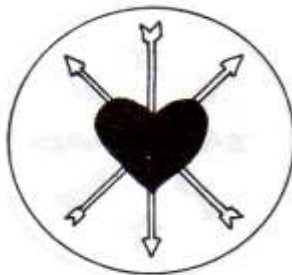
SETE-FLECHAS



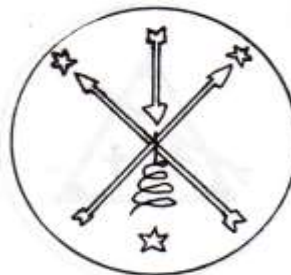
PONTO DO CABOCLO TUÍARA



PONTO DO CABOCLO JAGUARÉ



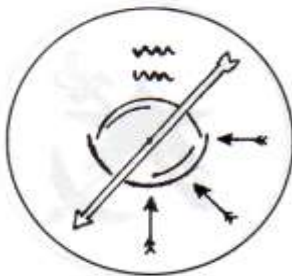
PONTO DO CABOCLO ARRANCA-TOCO



PONTO CABOCLO SERRA-NEGRA



PONTO DO CABOCLO ARAÚNA



PONTO DO CABOCLO ÁGUIA-BRANCA



PONTO DOS ÍNDIOS CARAÍBAS

- Pontos de pretos velhos:



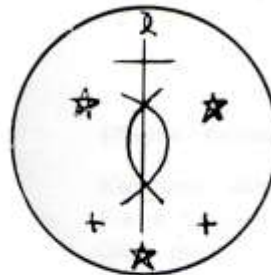
VOVÓ CATARINA



VOVÓ CONGA DO CRUZEIRO



VOVÓ LUIZA DA GUINÉ



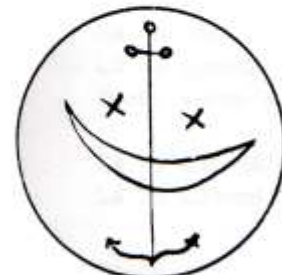
VOVÓ LUIZA DE ARUANDA



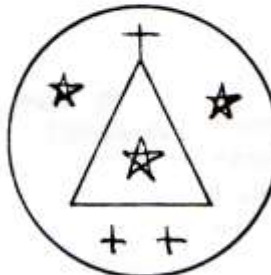
VOVÓ LUIZA DE MINAS



VOVÓ MARIA REDONDA



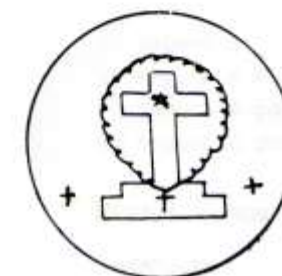
VOVÓ LUIZA DO MAR



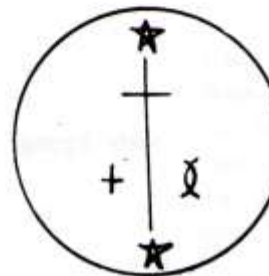
VOVÓ RITA DO CRUZEIRO



VOVÓ MARIA CONGA



VOVÓ MARIA CONGA DO CRUZEIRO

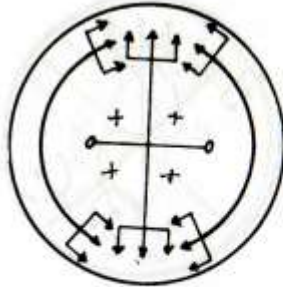


VOVÓ RITA DA GUINÉ

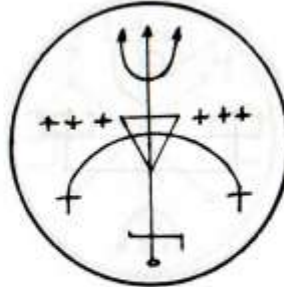


VOVÓ CHICA DA PRAIA

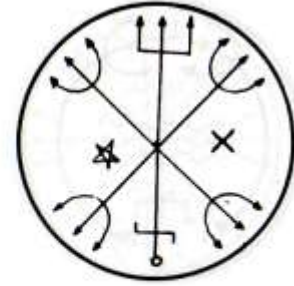
- Pontos de exu:



EXU 7 PORTEIRAS



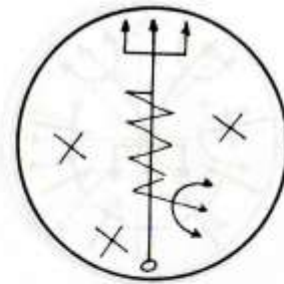
EXU 7 PORTEIRAS



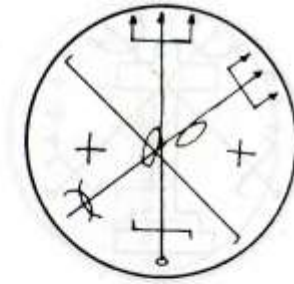
EXU 7 SOMBRAS



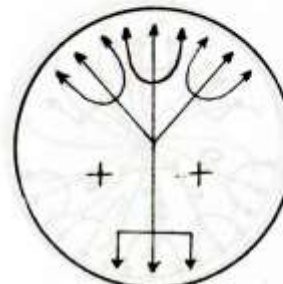
EXU TATA CAVEIRA



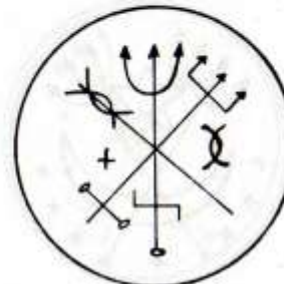
EXU TATA CAVEIRA



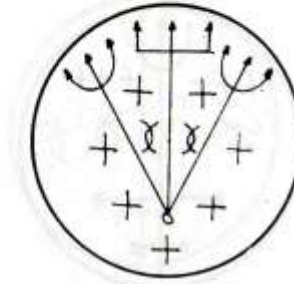
EXU TIRA TEIMA



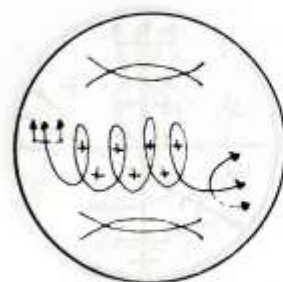
EXU TIRA TEIMA



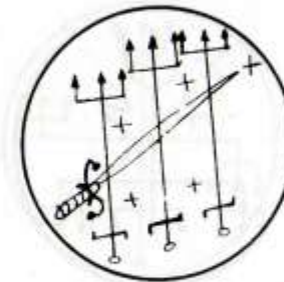
EXU TIRIRI



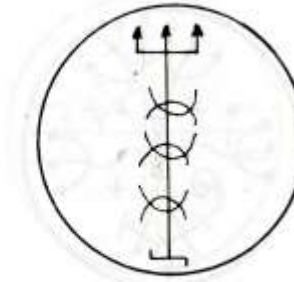
EXU TIRIRI



EXU TOCO PRETO



EXU TOCO PRETO



EXU TOQUINHO

Esses pontos riscados encontrados na vertente da Umbanda Traçada ou Mista, foram retirados e analisados de livros populares sobre o tema (PALLAS, 2008; SANTOS, 2003, p. 26-32-43).

Os sinais utilizados por esta vertente umbandista apresentavam um maior número de elementos gráficos sincretizados pelas três raças constituintes do povo brasileiro (flechas, cruzes e tridentes).

Nesta pesquisa bibliográfica foram analisados 588 sinais riscados que estão divididos da seguinte maneira:

- Caboclos e caboclas: 249 pontos riscados.
- Pretos e pretas velhas: 93 pontos riscados.
- Exu: 246 pontos riscados.
- Crianças: 1 ponto riscado.

Foi encontrado um ponto de criança, não sendo, portanto, significativo para este estudo, e bem por isso não foi considerado na soma.

Constatou-se que a maioria dos pontos de caboclos e caboclas possuía flechas. A maioria dos pontos riscados de pretos velhos e pretas velhas possuía cruzes, o passo que a maioria dos pontos riscados de exu possuía tridentes.

Observou-se ainda que para caboclos e caboclas havia maior incidência de símbolos e sinais indígenas, tais como: sol, lua, penas, cocares, arcos e flechas, machados, mar e raios, elementos próprios do dia a dia indígena.

Para pretos velhos e pretas velhas, a incidência maior foi de símbolos e sinais judaico-cristãos: cruzes, estrelas, candelabros, velas e terços, elementos dos brancos europeus e que atavicamente estão impressos em suas memórias colonizadas.

Para os pontos riscados de exu há uma mistura, sendo utilizados estrelas, cruzes, flechas, tridentes, crânios, ossos e sinais do Ocultismo Europeu, sempre remetendo à ideia do diabo cristão.

Nota-se que todos os sinais são circundados por um círculo, talvez para estabelecer o espaço sagrado no momento de riscá-lo, diferentemente dos sinais da Umbanda Esotérica, que considera todo o espaço do templo/terreiro como sagrado e por acreditar que estes sinais possuem um *double* no mundo sobrenatural.

A partir do lançamento do livro *Umbanda de todos nós*, de W. W. da Matta e Silva em 1956, aos pontos riscados foram somados novos aspectos ainda desconhecidos. Matta e Silva amplia os conceitos destes signos e atribui a eles os mesmos níveis de identificação.

Neste instante inicial, traz ao conhecimento de todos três aspectos de entendimento ou graus de fundamentos (primeiro, segundo e terceiro), cabendo ao seu sucessor, Francisco Rivas Neto, trazer o quarto, quinto, sexto e sétimo fundamentos.

O sinal riscado passa, então, a ter outros níveis de complexidade, saindo dos aspectos do inconsciente individual e coletivo. O sinal agora é a representação de uma entidade astralizada (com nome, grau, função etc.) e representa as forças manipuladas da natureza por ela. Associa aqueles sinais a antigos alfabetos que foram esquecidos e trazidos por meio destas entidades.

Os pontos riscados são sinais ideográficos feitos no chão, PAREDES ou tábuas de madeira, nos ritos de Umbanda, com um bastão de giz mineral (Pemba) no intuito de atrair ou repulsar forças positivas ou negativas. São riscados apenas por sacerdotes (iniciados) com a finalidade magística ou para identificar e qualificar a entidade espiritual incorporada presente no rito.

Muitos adeptos das religiões afro brasileiras acreditam que os primeiros sinais riscados tenham sido trazidos pelos iorubás por meio dos sinais dos Odu de Ifá, mas muito se perdeu desses sinais sagrados por causa da islamização sofrida pelo continente africano. Nesse período, os altos sacerdotes de Ifé foram perseguidos e mortos. Alguns poucos sobreviventes foram vendidos para o Brasil como escravos (PRIORE, 2004, p. 24).

Porém, Matta e Silva, por meio de suas obras, dá-nos uma visão mais aprofundada dessa conjunção de caracteres e desenhos geométricos que possibilitam aos sacerdotes que a utilizam movimentarem forças elementares da natureza, fixando ou desagregando forças sobre elementos materiais próprios para esses fins.

Segundo a crença dos adeptos, os sinais riscados ainda são utilizados como base para a magia simbólica dos Orixás e na confecção de objetos de poder, os chamados talismãs, sinetes astrais, escudos mágicos e outros.

Os pontos riscados são ordens escritas (grafia celeste), de UM a VÁRIOS setores com a identidade de quem pode e ESTÁ ORDENADO para isso. É pelo ponto riscado que as Entidades se identificam por completo nos aparelhos de incorporação, principalmente nos semi-inconscientes, pois seus subconscientes, nesses fundamentos, não influem, simplesmente porque não conhecem seus valores[...] (MATA E SILVA, 1979, p. 274).

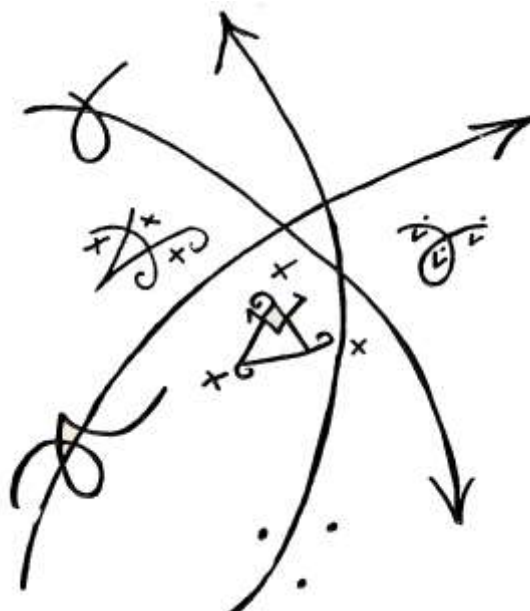
A grafia celeste ou escrita dos orixás pode ser didaticamente classificada nos seguintes sistemas:

1 – MNEMÔNICO – É um sistema destinado a avivar a memória por meio de sinais.

2 – IDEOGRÁFICO – É a representação gráfica de uma ideia. Os sinais representam uma qualidade ou função. Ex.: Estrela – significa noite. Sol – o dia, a luz, a claridade.

3 – FONÉTICO – Caracteres representativos dos sons. Aqui entram também os caracteres onomatopaicos e que é a imitação do som de alguma coisa. (RIVAS NETO, 2002, p. 302).

Ainda cabe uma observação: todos os sinais ou signos, mnemônicos, ideográficos ou fonéticos, podem ser figurativos ou pictóricos (pictografia). Podem representar a figura, a imagem, a pintura de um ser, objeto ou fenômeno. A seguir, um ponto riscado de Umbanda na Banda (vibratória) de Caboclos:



Fonte: RIVAS NETO, 1999, p. 233.

O ponto riscado de Umbanda constitui-se ainda por três elementos básicos:

- **Flecha:** identifica a Banda (criança, caboclo ou preto velho) ou Agrupamento afim.
- **Chave:** informa com maior precisão a Identidade/Vibração Original (Linha) para determinados casos. São elas: Orixalá, Yemanjá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Yori e Yorimá.
- **Raiz:** é o que controla e situa as afinidades entre os Espíritos que se apresentam como pretos velhos, porque no Grau de Protetores conservam como soma de seus carmas os caracteres raciais no corpo astral (Congo, Angola, Cambinda etc.), bem como os espíritos que se apresentam como caboclos, que também, dentro de suas afinidades, se identificam por um sistema igual. O sinal da Raiz tem três características em seu traçado, em cada uma das sete linhas que identificam ainda a entidade, como chefe de falange, subfalange ou simples integrante.

Para uma identificação total, traça, conforme o objetivo, outros sinais, e forma um conjunto, surgindo o ponto em sua totalidade.

Mas entendamos melhor esses sinais. Existem três aspectos principais que estruturam esses fundamentos: aspectos Ternário, Quaternário e Setenário.

- Aspecto Ternário

Demonstra as formas de apresentação das entidades espirituais que se manifestaram no rito e que estão sendo evocadas. Dessa forma, os sinais em questão identificam, se eles são caboclos, pretos velhos, crianças. Além disso, o ternário simboliza as Três Variantes Condicionais de Corpo Astral que ora se manifesta. Se é uma entidade de Corpo Astral Autêntico, Reajustado ou Sacrificial. As manifestações de caboclos, pretos velhos ou crianças se fazem pelos sinais riscados denominados de Flechas de Identificação. Vamos então demonstrar essas Flechas Identificadoras;

a) Flechas

A seguir temos três tipos básicos de identificação, conforme a forma de apresentação (caboclos, pretos velhos e crianças), e suas variantes condicionais de suas missões espirituais e que se apresentam com seus corpos astrais Autênticos, reajustados ou Sacrificiais.

As setas da flechas riscadas para as entidades de Caboclos concentram e direcionam correntes, impulsionam, e podem ser saídas ou entradas de energias. O corpo da flecha tem como finalidade bloqueios vibratórios reflexões vibratórias, conduzir, ser emissiva ou remissiva e também, condensar conduzindo correntes (RIVAS NETO, 2002, p. 181)

Autêntico



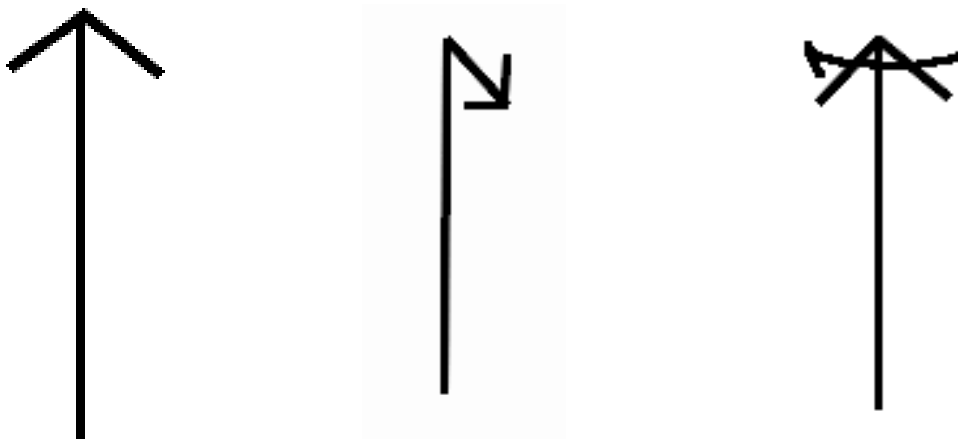
Reajustado



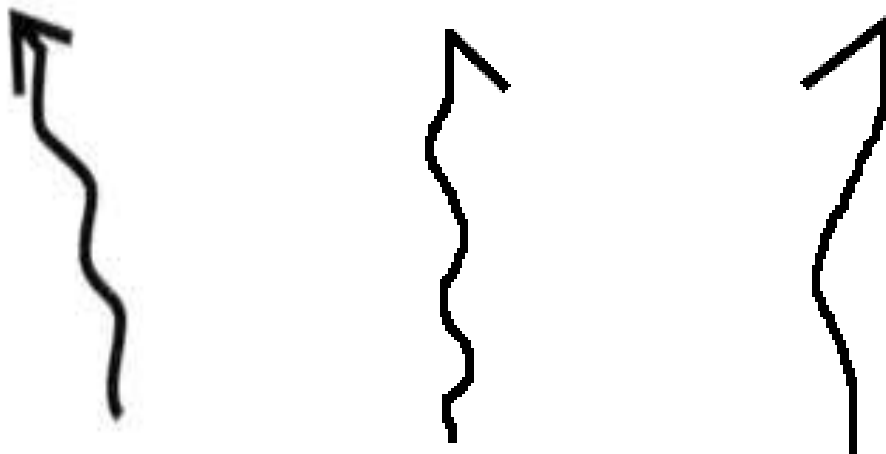
Sacrificial



Nos sinais de Pretos velhos, a seta da flecha é indutora, direciona e impulsiona energias. O corpo da flecha é condutor e bloqueador. (RIVAS NETO, 2002, p. 206)
























Nos sinais das entidades de Crianças, a seta da flecha é direção e impulso. O corpo da flecha sinuoso, significa bloqueio e condução lenta. (RIVAS NETO, 2002, p. 212)





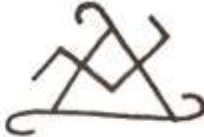


















- Chave

Identifica a Vibração Original. Na tabela abaixo pode-se ver os sinais indicadores das vibrações originais e hierárquicas de entidades nos graus de Obreiros, Protetores e Guias.

	OXALÁ	OXOSSE	OGUM	XANGÔ	YEMANJÁ	YORI	YORIMÁ
1º GRAU							
2º GRAU							
3º GRAU							

- Raiz

Identifica o plano da entidade, as Ordens e Direitos, tipos de trabalho, movimentos e se são entidades de Agrupamento, Falange ou Legião, que se dividem em graus do primeiro ao sétimo. Abaixo demonstrou-se do primeiro ao terceiro grau:

Oxalá			
Ogum			
Oxossi			
Xangô			
Yemanjá			
Yori			
Yorimá			

- Aspecto Quaternário

Depois de ver os sinais que compõem os aspectos Trinos (flecha, chave e raiz), ver-se-á que no aspecto Quaternário (ar – fogo – água – terra) os sinais são de Movimentação de Forças Vitais.

O ar é a energia eólica (expansiva), o fogo é a energia ígnea (radiante), a água é a energia hídrica (fluente) e a Terra é a energia telúrica (coesiva).

Estes sinais possibilitam fixar, agregar e direcionar as energias que serão utilizadas pelas Entidades Espirituais mencionadas acima.

- Aspecto Setenário

No aspecto terciário, viu-se que se relacionava com as três bandas relativas às coisas espirituais, ou seja, caboclo, criança e preto velho.

No aspecto quaternário, viu-se a relação com os elementos da natureza, aos aspectos densos da matéria.

A junção de ternário e quaternário gera o setenário: espiritual somado ao material.

No Setenário, os aspectos são Evocatórios, são as Afinidades Vibracionais Originais das Entidades Espirituais com seus respectivos Orixás e suas ordens e direitos de trabalho no campo astral brasileiro. Podemos ver que existe nos aspectos Ternário e Setenário estreita ligação.

Podem ainda ser chamados de aspectos sutilíssimos, sutis e densos.

Compara-se a Flecha aos aspectos densos (Organismo Etéreo – Físico – Substância), a Chave aos aspectos sutis (Organismo Astral - Existência) e a Raiz aos aspectos sutilíssimos (Organismo Mental - Essência).

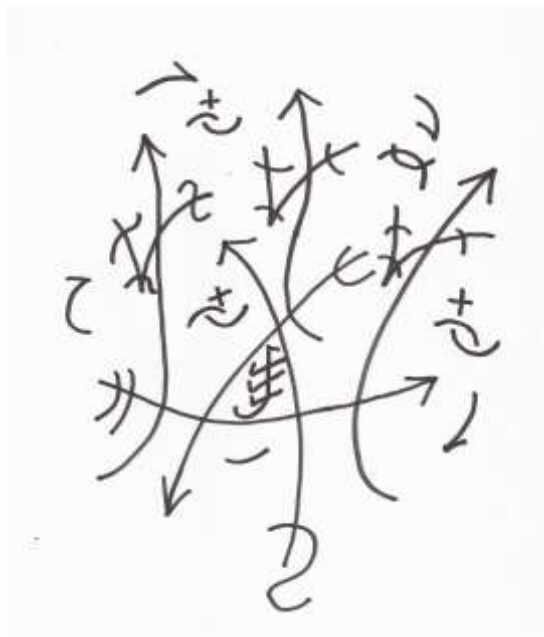
Vejamos agora alguns Pontos Riscados

- Oxalá



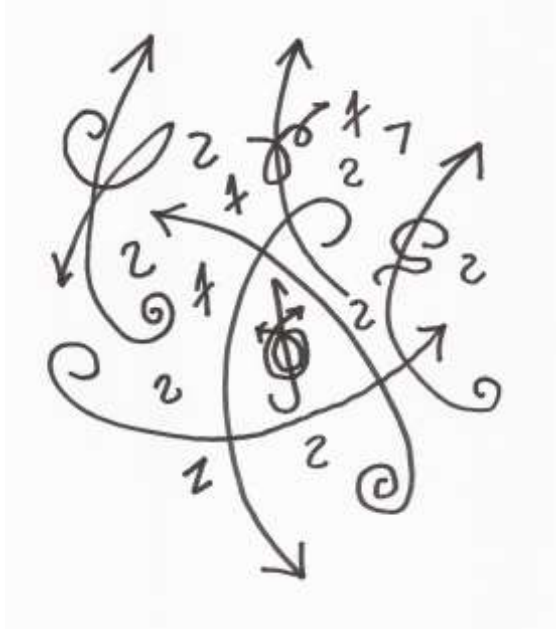
Fonte: RIVAS Neto, 1999, p. 233.

- Oxóssi



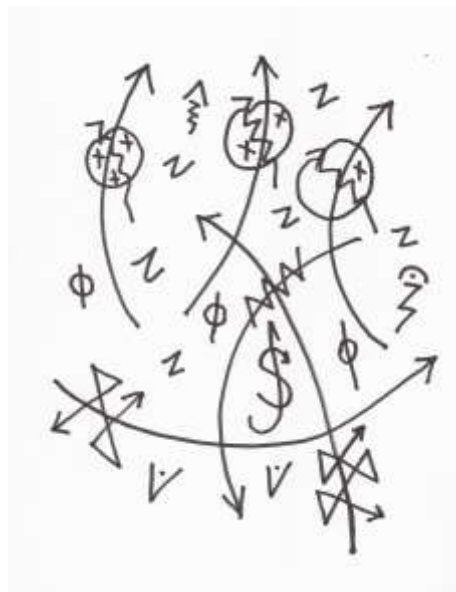
Fonte: RIVAS NETO, 1999, p. 235.

- Ogum



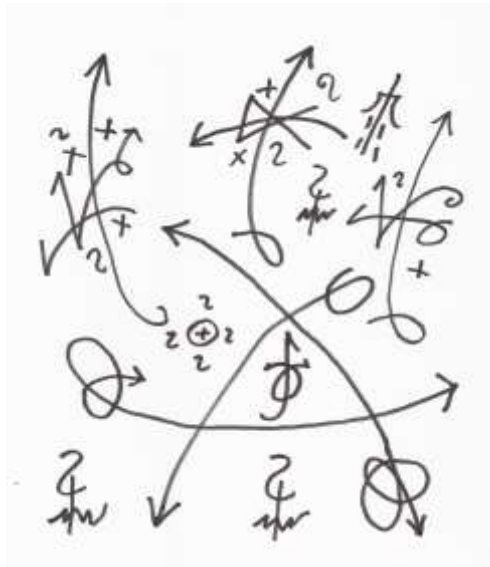
Fonte: RIVAS NETO, 1999, p. 234

- Xangô



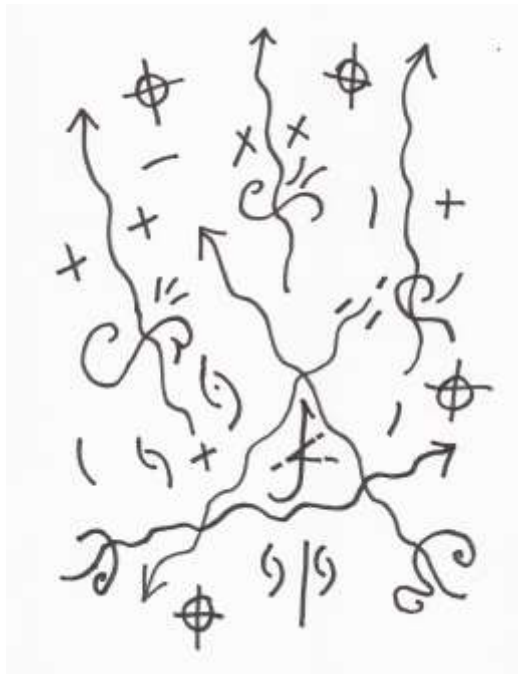
Fonte: RIVAS NETO, 1999, p. 236.

- Yemanjá



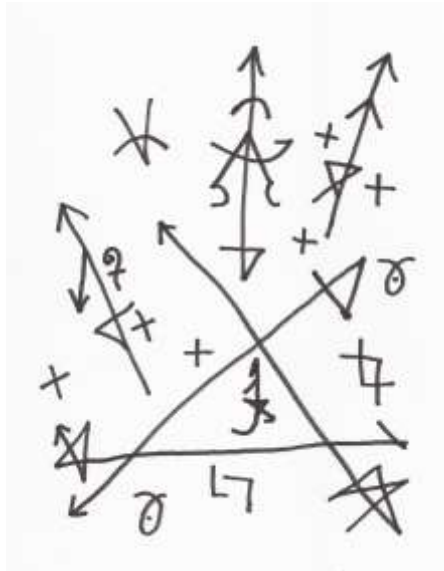
Fonte: RIVAS NETO, 1999, p. 239.

- Yori



Fonte: RIVAS NETO, 1999, p. 238.

- Yorimá



Fonte: RIVAS NETO, 1999, p. 237.

Rivas Neto (2004, p. 238) nos fala ainda que no quarto (4º) fundamento a Flecha deixa de existir (corpo) e as Chaves (astral) e Raízes (mental) continuam sendo as mesmas.

Nos quinto, sexto e sétimo (5º, 6º e 7º) fundamentos, a Chave deixa de existir para existir somente a Raiz (Mental-Essência).

Esses sinais ou escrita, segundo Matta e Silva e seu sucessor, Francisco Rivas Neto, são a expressão gráfica de uma lei que rege o cosmos, sendo expressa pela razão, pela constante e pelo número e que a mesma possui sete níveis de fundamentos, associados a: Raiz – Pensamento – Luz; Chave – Palavra ou Verbo – Som; Flecha – Ação – Movimento.

No próximo capítulo, poderemos ver os aspectos da magia dos pontos riscados na Umbanda Esotérica e sua aplicação individual e coletiva, pois a magia, quando age individualmente, denota sua objetivação mágica; quando age coletivamente, percebe-se que o mesmo tem um aspecto transcendente religioso, pois tende a agregar a sociedade terreira.

4 A MAGIA DOS PONTOS RISCADOS NA UMBANDA ESOTÉRICA

Quando se pensa em magia na Umbanda Esotérica, logo se remete aos pontos riscados por serem eles as chaves para a identificação daquilo que se deseja atingir, buscar, atrair, repulsar ou desagregar.

A estrutura do próprio sinal leva a reconhecer que existe um processo mágico no mesmo e que, no momento em que está sendo riscado, demonstra se age individualmente ou coletivamente. Quando age individualmente, percebe-se sua objetivação mágica; quando age coletivamente, percebe-se que o mesmo tem um aspecto transcendente religioso, pois tende a agregar a sociedade terreira.

Nos limites da sociologia tradicional das religiões, as abstrações ético-religiosas se opunham ao mundo mágico, essencialmente afirmador da dimensão individual, em conflito com os valores sociais, internalizados pelos homens.

Ao estudar o tema, parece existir uma separação entre o sagrado e o profano e entre a magia e a religião. A sociedade e o sagrado estavam diretamente ligados à religião, enquanto o indivíduo e o profano estavam ligados à magia. E que ainda, a religião se assentaria nos laços sociais. Em sendo gregária, faz com que crenças, sentimentos e experiências coletivas sejam compartilhadas em locais públicos, tais como as igrejas. Ao vermos Durkheim(1996) em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, a magia se apresenta como atividade antissocial, realizada em lugares marginalizados, afastados e secretos, praticada por um ou poucos indivíduos.

E dando continuidade ao tema do capítulo, lembramos os trabalhos de Marcel Mauss (1950). A maior contribuição de Mauss foi a relativização, pois para ele, nem sempre a magia está ligada a interdições e proibições, nem sempre está renegada ao indivíduo, da mesma forma que há várias características da magia que podem também ocorrer em rituais religiosos.

Ao analisar a magia sob a óptica da Umbanda Esotérica, temos de penetrar a visão daquele que vive a magia como *ato continuum*, ou seja, daquele que a pratica. Por isso utilizamos dois autores consagrados na Umbanda Esotérica, W. W. da Matta e Silva e seu sucessor, Francisco Rivas Neto, para compreender melhor a visão “desde dentro”, ou do *insider*.

O caráter dado à magia de ato isolado e individual não cabe na visão defendida por Rivas Neto (2002), que combina um sistema de rede envolvendo aspectos individuais e coletivos, podendo ser secreto, privado ou público. Para Rivas Neto (2002, p. 291-292), “[...]a magia é a capacidade de reorganizar ou restituir forças vitais (axé) presentes em determinados elementos da natureza, nos símbolos, abstratos ou concretos, e no próprio homem”.

A magia pode ser entendida tanto como um ato individual, privado, assim como ato coletivo, público, na dependência do que se objetiva.

Em ambos os casos, sempre será uma restituição ou reorganização das forças vitais (axé⁴) que, mesmo feita dentro dos aspectos individuais, também favorecerá a coletividade por um sistema de rede ou de interdependência e vice-versa.

Nas religiões afro-brasileiras, e em especial na Umbanda Esotérica, a magia não se trata de uma imposição de desejos e sortilégios, mas de um ato consciente de reorganização de axé, do poder de realizar de forma estruturada e responsável as energias fazendo uso da sabedoria de um sacerdote ou sacerdotisa.

O ato da magia está relacionado com a capacidade de se conhecer o mundo natural e sobrenatural e os seus meandros. Ela só se torna viável mediante elementos, sejam eles concretos ou simbólicos, capazes de mobilizar o axé.

A ideia de magia dissociada da religião é uma visão eurocêntrica e que permanece ainda como forma de manutenção do sentimento de coloniedade, fazendo que o povo colonizado constantemente tenha esse sentimento perante o colonizador.

A magia foi ligada aos cultos chamados primitivos, atrasados, com status de inferior e, hoje, é considerada como não pertencente à religião. Se magia e religião já estavam distanciadas, essa situação é ainda mais acentuada por valores culturais.

A magia é parte constituinte dos fundamentos e da cosmovisão das religiões afro-brasileiras, sendo impossível dissociá-la das práticas. Vejamos o que fala sobre

⁴ RIVAS NETO (2002, p. 257): “Axé, ou força mágica vibratoria, ou ainda força mágica vivencial iniciática, está contido em alguns elementos da Natureza. Esses elementos são divididos em seus 3 reinos: mineral, vegetal e animal. Cada reino, para os africanos, tinha os aspectos ativos (brancos), passivos (vermelhos), e neutros (pretos).”

Magia dos Sinais Riscados o responsável pela continuação dos ensinamentos de Matta e Silva, Rivas Neto (2004, p. 238):

- a. Toda magia inicia-se pelo campo mental. Sem ideação não haverá a corrente de pensamentos, a qual atrairá esta ou aquela força e mesmo certas Entidades Astralizadas.
- b. A seguir, haveremos de ter uma forte corrente de vontade, desejo, o qual atua de forma decisiva no sucesso da execução e resultados provenientes da magia. É dominando ou fortalecendo a vontade que o “magista” ou o “mago” tornam-se habilitados e gabaritados a dominar os “elementos vibratórios” ou mesmo atuar por meio da vontade em várias Entidades Astralizadas.
- c. Nenhum ritual magístico alcançará seus objetivos se não for projetado sobre determinados elementos físicos, densos e etéricos, os quais servirão de canais da magia – elementos espelhos, que projetarão o ato petitorio segundo a corrente de pensamentos e desejos que, segundo a destreza do mago ou magista, alcançará ou não, o objeto visado (por meio das oferendas).

A movimentação magística nas religiões afro-brasileiras, sobretudo na Umbanda Esotérica, está intimamente ligada às forças vivas da natureza ou axé que se manifestou em energias sutis ou elementos (ar-fogo-água-terra) expressos nos elementos voláteis, ígneos, líquidos e sólidos. Os sítios vibracionais da natureza (rio, pedreira, cachoeira, serra, mata, praia e mar) onde os elementares⁵ estagiam em vários níveis de desenvolvimento (mineral, vegetal e animal) são os locais em que podemos renovar e regenerar o axé (Princípio e Poder de Realização) que é invisível, mas transmissível por vários rituais magísticos, psicúrgicos e teúrgicos.

Toda essa movimentação leva em conta aspectos do indivíduo que a movimenta e a coletividade que o cerca; sabe ele que na natureza tudo é cíclico e rítmico, tudo vibra e tudo se move. Ciclos e ritmos são características da ordenação estrutural (forma) e funcional, objetivando concretizar atributos espirituais.

⁵ Elementares para a umbanda esotérica, são espíritos puros e que nunca encarnaram como seres humanos no planeta, necessitando passar pela natureza para constituir seus corpos de manifestação.

Cumpra lembrar que para as religiões afro brasileiras tudo está ligado, a natureza, a humanidade, a ancestralidade e o divino. Citamos a seguir o que Rivas Neto (2003) fala sobre as relações mágicas que envolvem as estações do ano, os horários do dia/noite e as energias que estruturam todo esse sistema:

AS QUATRO ESTAÇÕES

Primavera	Verão	Outono	Inverno
Infância	Maturidade	Velhice	Morte
Cabeça	Coração	Estômago	Sexo
Líquor	Sangue	Língua	Bile
Criativo	Sanguíneo	Linfático	Bilioso
Ar	Fogo	Água	Terra
Leste	Sul	Oeste	Norte
Nova	Crescente	Cheia	Minguante

Para fins da magia, relaciona-se o ciclo diário com o anual. Esse relacionamento é importantíssimo, pois se refere à presença dos guardiões da primavera, do verão, do outono e do inverno⁶, como também os guardiões ou gênios da hora.

GÊNIOS DA HORA

Das 0 h às 6h	Associa-se a primavera (ar)
Das 6h às 12h	Associa-se ao verão (fogo)
Das 12h às 18h	Associa-se ao outono (água)
Das 18h às 24h	Associa-se ao inverno (terra)

Depois dessas preliminares e fundamentais correlações da magia da Umbanda Esotérica, pode-se ver a interdependência entre homem e planeta, a qual é utilizada nos movimentos aprofundados desta Magia.

⁶ Apesar que em algumas partes do Brasil existirem a prevalência de determinadas estações do ano, temos em todo território nacional as quatro estações do ano bem definidas.

Ao vermos as correlações vibracionais que os adeptos da Umbanda Esotérica fazem, demonstramos abaixo, as movimentações dos elementos ou forças vitais que são chamadas desta vertente umbandista de: Axé, Iwá e Abá.

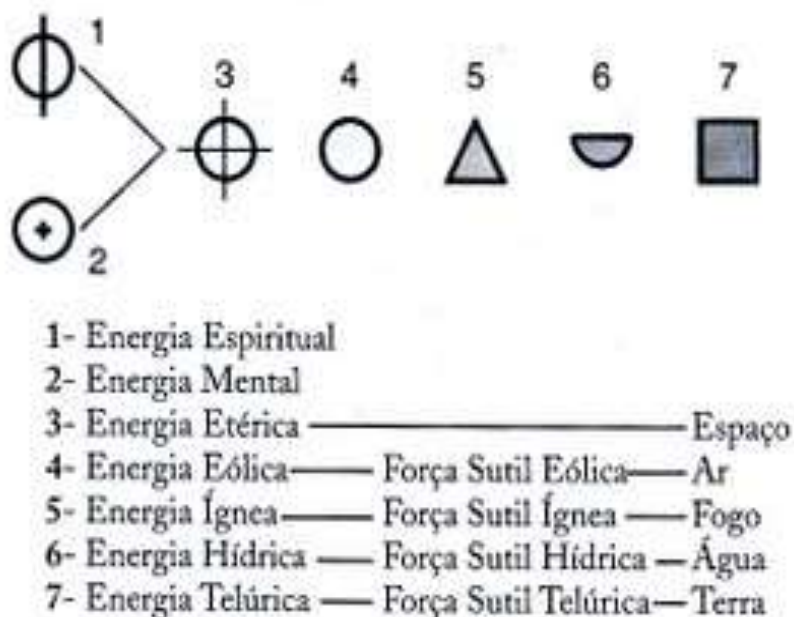
O axé é a força-viva ou energia da natureza. O Poder Volitivo do Orixá manifesto nas forças naturais. Essa “energia mágica” encontrada na natureza, provinda do Orixá, é invisível, embora seja transmissível, mas extinguível, portanto precisa ser constantemente renovada, regenerada. Eis, pois, a magia das religiões afro-brasileiras, expressa nas oferendas rituais: ebós, etutus, adimus, boris, amassis, banhos de ervas para vários fins, atins, defumações, chás, e rituais vários, mas principalmente os realizados por sacerdotes que são verdadeiros magos, iniciados pelos seus iniciadores na prática viva das religiões afro-brasileiras.

O substrato básico para a movimentação mágica em seus diversos aspectos, segundo as religiões afro-brasileiras ou a Umbanda Esotérica, é o Poder Volitivo do Orixá (vontade), e que manifestou-se em sete energias chamadas arquetipais, que são:

Energia Primeva (Espiritual)		
Energia Mental		
Energia Etérica (Espaço)		
Energia	Eólica	(Força Expansiva)
Energia	Ígnea	(Força Radiante)
Energia	Hídrica	(Força Fluente)
Energia	Telúrica	(Força Coesiva)

Após as explicações dos aspectos da magia, visualizemos o diagrama das sete energias arquetipais⁷ e sua geometria.

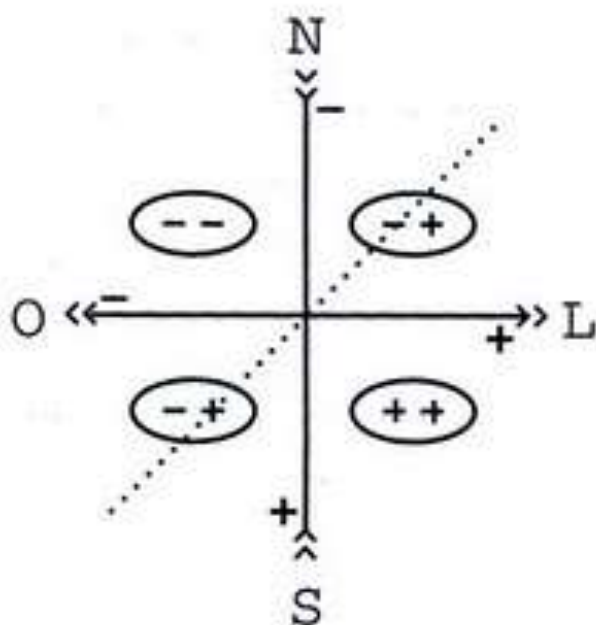
DIAGRAMA DAS ENERGIAS ARQUETIPAIS E A RELAÇÃO COM OS ELEMENTOS DA NATUREZA



Na Umbanda Esotérica quando se diz Ar – Fogo – Água – Terra, fala-se em Energia Eólica (expansiva) – Energia Ígnea (radiante) – Energia Hídrica (fluyente) – Energia Telúrica (coesiva). O ciclo se origina no espaço ou vazio indiferenciado e gera o Ar, que se transforma em Fogo, que retorna ao vazio indiferenciado completando o polo positivo do ciclo; surge então a fase negativa, diferenciando-se o vazio indiferenciado em Água, que se transforma em Terra, que retorna ao vazio indiferenciado.

⁷ Arquetipais são energias que deram origem as outras formas de energias existentes no universo.

Esquemáticamente:

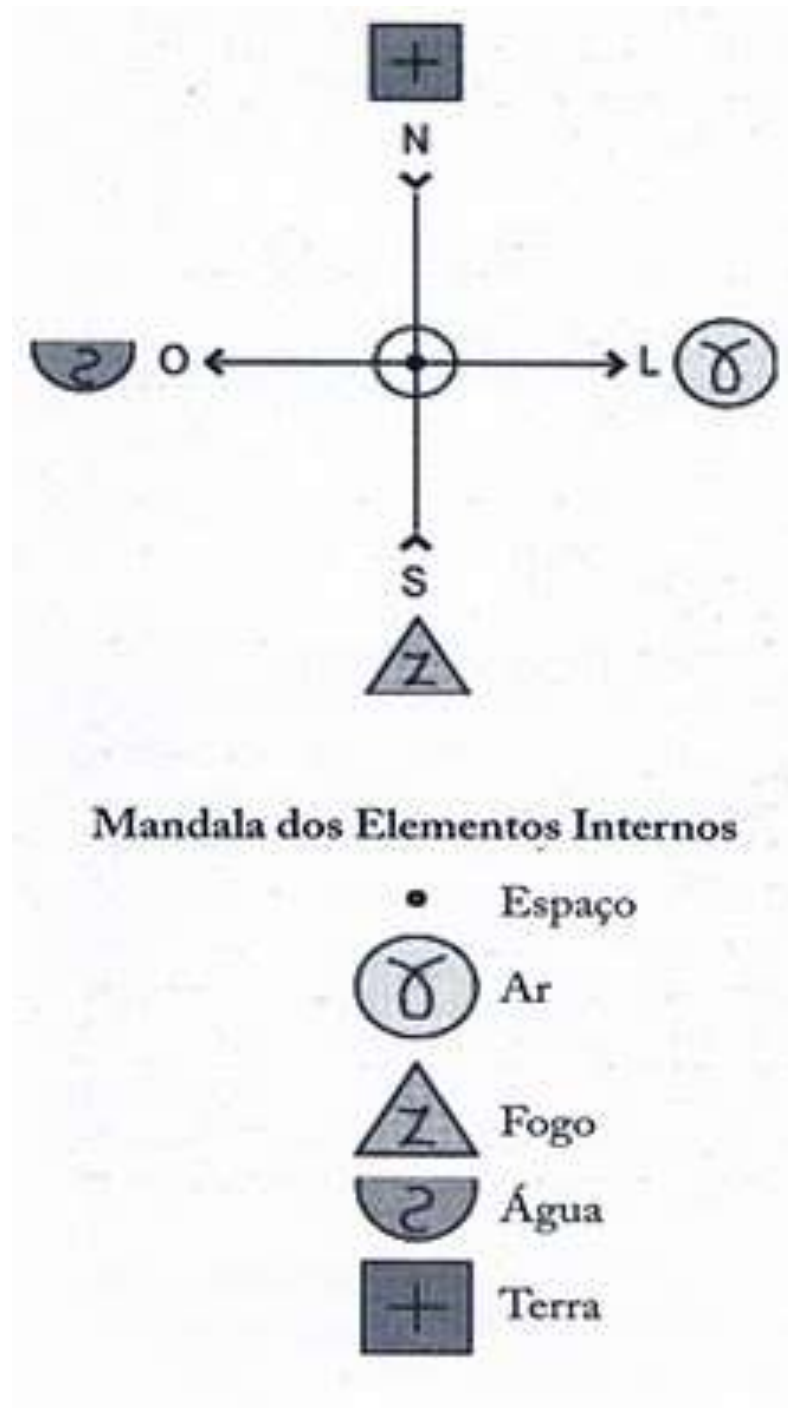


Leste	—	Ar
Sul	—	Fogo
Oeste	—	Água
Norte	—	Terra

N — S Entradas de Forças Sutis
L — O Saídas de Forças Sutis

Importa perceber que o polo positivo corresponde à fase ativa do processo vital ou de existência, que é contrabalançada pelo polo passivo. Ambos são complementares e interdependentes, como a inspiração e expiração e a sístole e a diástole cardíaca.

A seguir, um diagrama dos elementos:



Ainda sobre os elementos, o ar é associado à qualidade seca; o fogo é associado à qualidade quente; a água é associada à qualidade úmida e a terra é associada à qualidade fria.

Os gráficos abaixo definem as qualidades dos elementos nos níveis grosseiro e sutil, lembrando que na Umbanda Esotérica o termo Éter significa Vazio Indiferenciado, pois eles acreditam que na passagem de um elemento para outros é necessário que os mesmos retornem a este vazio indiferenciado.

QUALIDADE DOS ELEMENTOS NO NÍVEL GROSSEIRO

ÉTER	Sustenta, é origem de todos os elementos
AR	Traz o movimento. O mesmo realiza as funções de respirar, deglutir, expelir, etc.
FOGO	Traz o amadurecimento. O calor consome os alimentos, gerando temperatura.
ÁGUA	Traz fluidez. São os fluidos do corpo: sangue, sêmen, bile, etc.
TERRA	Traz solidez. São os ossos, pele, unhas, cabelo.

A QUALIDADE DOS ELEMENTOS NO NÍVEL SUTIL

ÉTER	Vacuidade - Origem
AR	Movimento - Expansão
FOGO	Luz - Claridade
ÁGUA	Adaptabilidade - Frescor
TERRA	Base Substrato Experiencial - Alicerce

Fonte: RIVAS NETO, F. Introdução à magia das religiões afro-brasileiras. In: *Espiritualidade e ciência*. Disponível em <http://sacerdotemedico.blogspot.com.br/2011/04/introducao-magia-das-religioes-afro.html>. Acesso em 16 nov. 2014.

O poder da magia é ao mesmo tempo material e espiritual; ele pode agir a distância, mas também por contato direto; é um poder flexível, que se move sem se mexer, natural e sobrenatural ao mesmo tempo; divisível e contínuo.

Depois de ver o entendimento dos adeptos da Umbanda Esotérica sobre a magia e as formas de atuação do operador da mesma, continuemos a falar sobre os sinais riscados ou a escrita da Pemba.

W. W. da Matta e Silva fala sobre a escrita da Pemba em muitos de seus livros e ressalta que esses caracteres provêm de muito antes do próprio alfabeto hebraico, os quais são utilizados cabalisticamente nos rituais judaicos, e também do alfabeto

Wattan/ Vattan, trazido ao conhecimento de todos pelo marquês de Saint D'Alveydre, e que este é um alfabeto de vinte e duas letras, possuindo em seus significados uma forma geométrica, um número, uma cor e um som característico chamadas de letras *parlantes* .

Ora, em que se sintetizam, os grandes mistérios da Kabala? Um triângulo, um quadrado, um círculo, dez algarismos e vinte e uma letras (há mais uma que acrescentaram para perfazer vinte duas, porém é a síntese de todos os significados) que fornecem os princípios do Verbo escrito, mas não são ainda os princípios originais escritos deste Verbo- Som que coordena o mundo. (MATTA E SILVA, 1979, p. 186).

Matta e Silva utiliza para sua análise o trabalho de Saint-Yves D'Alveydre (1842-1909), que descreve em sua obra *O Arqueômetro* (1981) seus estudos na Índia, quando descobriu um alfabeto e que denominou *Wattan/Vattan*. Questionando a origem desse alfabeto, os brâmanes dataram-no à chegada de seus ancestrais arianos.

[...] quanto ao nome Vattan, que D'Alveydre diz ser, como os brâmanes chamam este alfabeto de 22 letras, a sua origem é obscura. Se estiver relacionado com o vocábulo hebraico beten (por eufonia, o “v” se modifica em “b”), significa “o que é interno, interior”. Contudo, Vattan deve ser uma palavra sânscrita. Deve ser um composto de dois termos: VAT ou VAD e TAN. Assim, sua formação seria VAT+TAN ou VAD+TAN que, por eufonia das regras sânscritas de sandhi ficaria VATTAN e não VADTAN. Analisemos estas três palavras sânscritas e vejamos o que elas nos revelam:

A raiz VAT significa “compreender, perceber”.

A raiz VAD significa “falar, dizer, descrever, proferir [verbo de 1ª classe]; informar, comunicar [verbo de 10ª classe – Whitney e Pânini]”. Desta raiz deriva “vâda”, que significa “palavra, linguagem, discurso, menção, afirmação, declaração, exposição, a forma principal de argumentação, som, música”.

A raiz TAN significa “confiar em; sofrer de uma doença; ser inofensivo, soar [verbo de 1ª e 10ª classe - Pânini]; estender-se, rugir”. Desta raiz se forma “tanu”. Que significa “forma, imagem, corpo, pessoa; natureza; pele”.

A forma VAT+TAN (sânscrito vtaNa (-Vattan) poderia significar “compreender + soar”, isto é, “o que se compreende pelo som”, ou seja, a “palavra”, que se compreende ao ser pronunciada, pois, sendo a ideia

no som, é automaticamente compreendida pelos interlocutores que conhecem a língua.

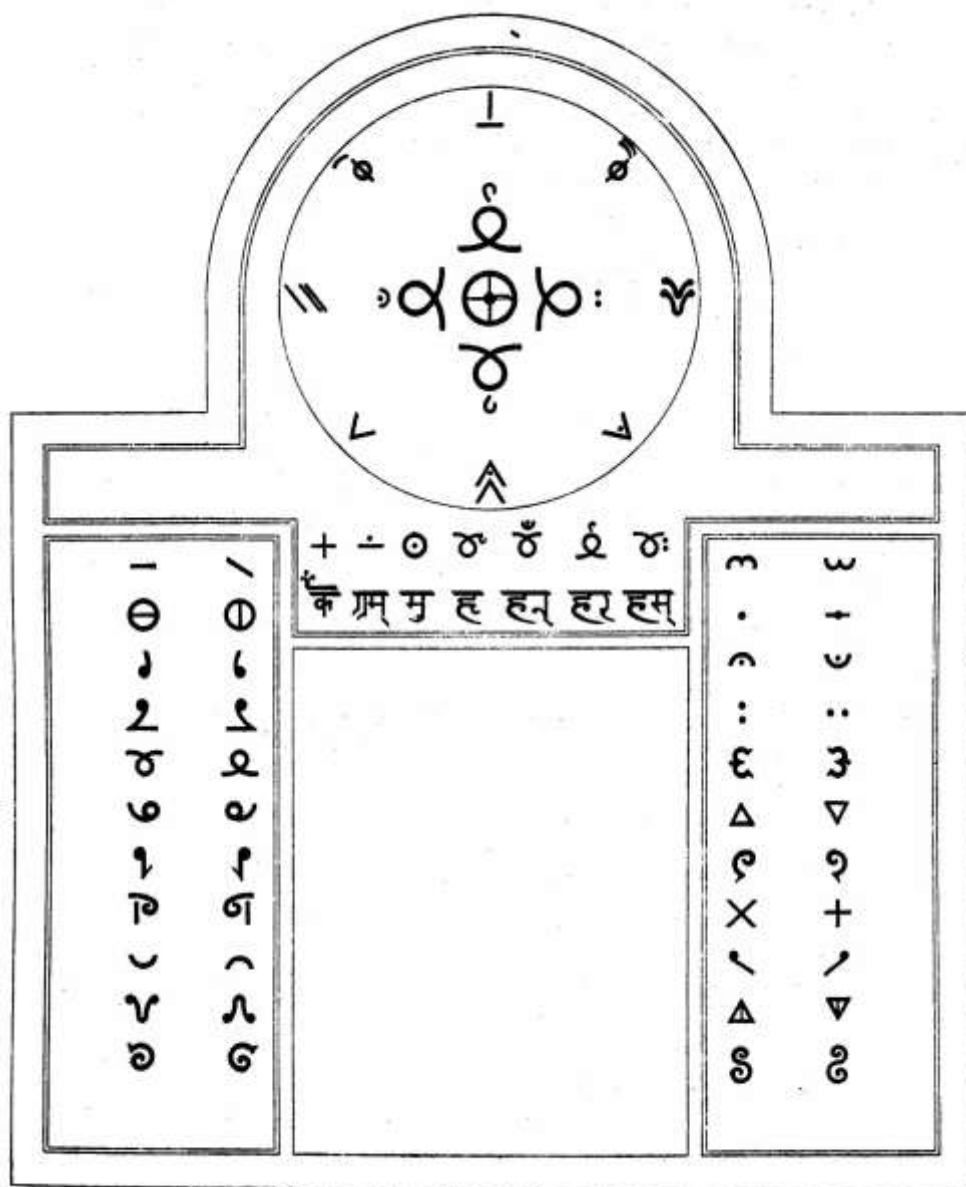
A forma VAD+TAN (sânscrito vad (+TaNa = vad + tan = Vattan) poderia significar “falar + soar”, isto é, “o soar da fala, o som da fala, a palavra falada”. Como VAD ainda traz a noção de uma sonoridade musical, pode ser uma referência à métrica poética, musical por excelência.

Podemos mesmo pensar numa “palavra cantada” ou soando harmonicamente. Muitas línguas possuem tons (o chinês, o tibetano) e a métrica sânscrita possui três notas musicais na leitura dos Vedas. A ideia não é, portanto, absurda.

Em qualquer dos casos fica evidente a importância do som na palavra e não de sua representação escrita. Se quer ver aqui a palavra representada como não existindo sem sua fonte sonora.

Isto é, uma palavra pode ser falada e nunca escrita, mas nunca poderia ser escrita e não pronunciada! Talvez esteja aí a razão de D'Alveidre chama-lo de o alfabeto das letras falantes[...]. (Stekel, 2011, p. 87).

A seguir, o alfabeto Wattan, que, segundo D'Alveidre, deu origem aos outros alfabetos:



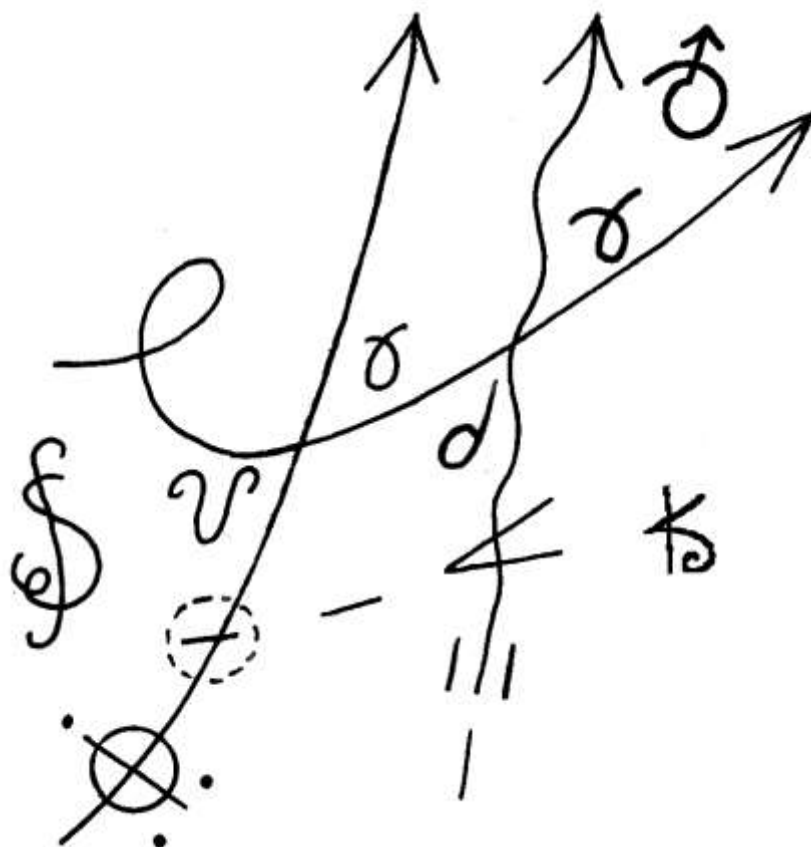
El Alfabeto Watan y la doble transcripción.

Número Letras	Valor Numérico	Valor Geométrico	Alfabeto Wattan	Letra Latina	Alfabeto Hebraico	Nome Hebraico
01	01	03	⌋	A	א	Aleph
02	02	04	⊖	B	ב	Bet
03	03	05	ג	G	גמיה	Ghimel
04	04	06	ד	D	דלעד	Dalet
05	05	08	ה	E	ה	He
06	06	09	ו	V,O	וואב	Vav
07	07	10	ז	Z	זיא	Zain
08	08	12	ח	H	חחץ	Chet
09	09	15	ט	T	טטט	Tet
10	10	18	י	Y,I,J	יע	Yod
11	20	20	כ	C	כאך	Kaf
12	30	24	ל	L	למאל	Lamed
13	40	30	מ	M	מם	Mem
14	50	36	נ	N	נון	Nun
15	60	40	ס	S	סמאש	Samek
16	70	45	ו	U,W	וואח	Hain
17	80	60	פ	P	פהך	Phe
18	90	72	צ	TSA	צאזט	Tzade
19	100	90	ק	K	קע	Qof
20	200	120	ר	R	רש	Resh
21	300	180	ש	SH	שיהש	Shin
22	400	360	ת	TH	תאט	Taw

Segundo a Umbanda Esotérica, este alfabeto possui apenas uma proximidade fonética com a Grafia Sagrada dos Orixás.

Matta e Silva em seu livro *Macumbas e Candomblés na Umbanda de 1970*, diz que em África, segundo Nina Rodrigues, existia uma escrita secreta dos babalaôs e que se pareciam com hieróglifos antigos. Estes símbolos e grafia são bastante próximos à visualizada nos sinais grafados atualmente nesta vertente umbandista.

Abaixo podemos ver a primeira significação de um ponto riscado ou de “pemba” da Umbanda Esotérica e que Matta e Silva (1979, p. 41) chamava de Ponto de Imantação de Forças de Orixalá – Yori (Ibeji) – Yemanjá na grafia dos orixás:



A significação dada a este ponto riscado por Matta e Silva foi: “EU, A VIDA ABSOLUTA, ORDENO O TERNÁRIO QUE SE MANIFESTARÁ PELO CONJUNTO DAS LEIS DO SUPREMO ESPÍRITO – A UMBANDA”. (MATTA E SILVA, 1979, p. 41)

No ponto acima identificam-se no centro desse ponto riscado quatro letras (Y – E – V – E) do alfabeto que era chamado Wattan ou Adâmico, que citamos anteriormente e que possuía uma aproximação com os sinais riscados ou lei de Pemba da Umbanda Esotérica.

Essas quatro letras, Y, E ou HE, V e novamente o E ou HE, também eram ditas como sagradas na Cabala Hebraica, somente com uma diferença, pois a letra Y é YOD, E é HE, V é VAU e o E é HE, produzindo o termo impronunciável por ser o nome de Deus e, por desdobramento, são associadas os 72 nomes de Deus.

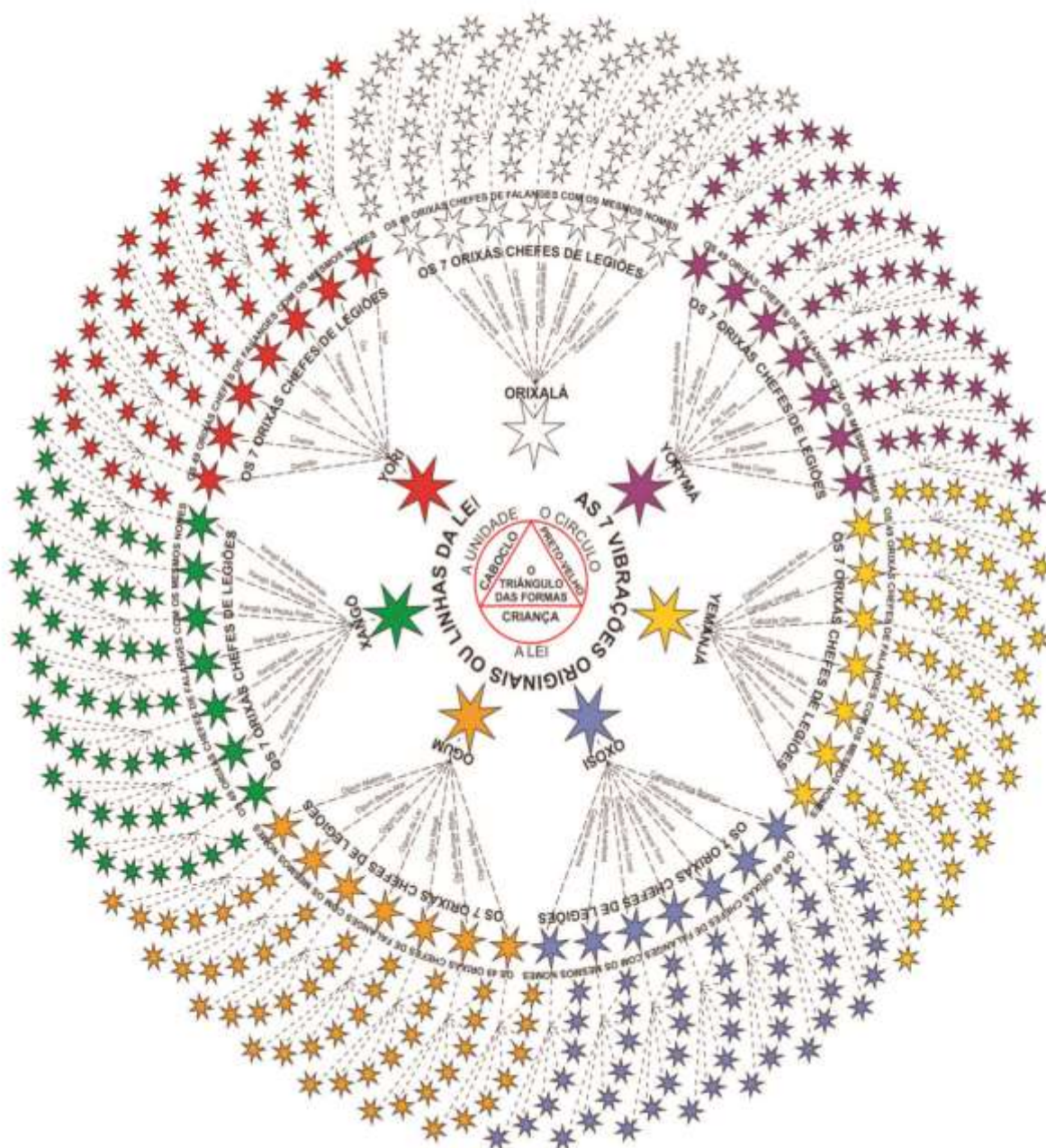
O Y possui o valor 10, E ou HE o valor 5 e V o valor 6, desdobrando a palavra ou pronúncia sagrada $Y + HE = 10 + 5$; $Y + HE + V = 10 + 5 + 6$ e por fim $Y + HE + V + HE = 10 + 5 + 6 + 5$, somando chegaremos a: $10 + 15 + 21 + 26 = 72$, que é o número dos nomes divinos segundo também o alfabeto hebraico.

Depois de ver a numerologia constatare nos alfabetos descritos acima, veremos que na Umbanda Esotérica não acontece diferente, pois ao falar da numerologia, Matta e Silva diz que a Umbanda possui uma chave hermética para o entendimento das Linhas da Umbanda Esotérica, e essa chave liga as Causas e Efeitos entre as Sete Variantes da Unidade, ou seja, o chamado Setenário das Vibrações Originais, e relaciona-se com as Sete Linhas dos Orixás (MATTA e SILVA, 1979, p. 42-43).

Matta e Silva fala que o número-chave na Umbanda é o 57, que, somando-se seus componentes (5 + 7), gera o 12, que, pelo mesmo processo, gera o 3, cuja representação geométrica é o triângulo, que está contido na Unidade ou Círculo, que é a representação da Lei (MATTA e SILVA, 1979, p. 88-89).

A multiplicação do número 57 por sete gera o número 399. Ao analisar este número, veremos que na geometria o 3 formará primeiro um triângulo, o segundo número, o 9, compõe-se de três triângulos, o terceiro número, ainda um 9, origina três triângulos, cuja soma total dá os Setes Triângulos das Sete Vibrações Originais (MATTA e SILVA, 1979, p. 89).

Reproduzo agora um gráfico do livro *Umbanda de todos nós* (1979, p. 89), que traduz essa numerologia dos Orixás:



De volta aos sinais riscados, depois de ver alguns aspectos da numerologia da Umbanda Esotérica, verificamos que no sistema iniciático desta vertente umbandista, a crença e a manipulação de oráculos e em especial o oráculo de Ifá. Encontraremos nos cultos africanos parte deste conhecimento quando Matta e Silva fala sobre o Oponifá e os sinais grafados neste tabuleiro, dizendo que essa escrita mágica era privativa dos Babalawôs do passado (MATTA E SILVA, 1969, p. 45 – 50).

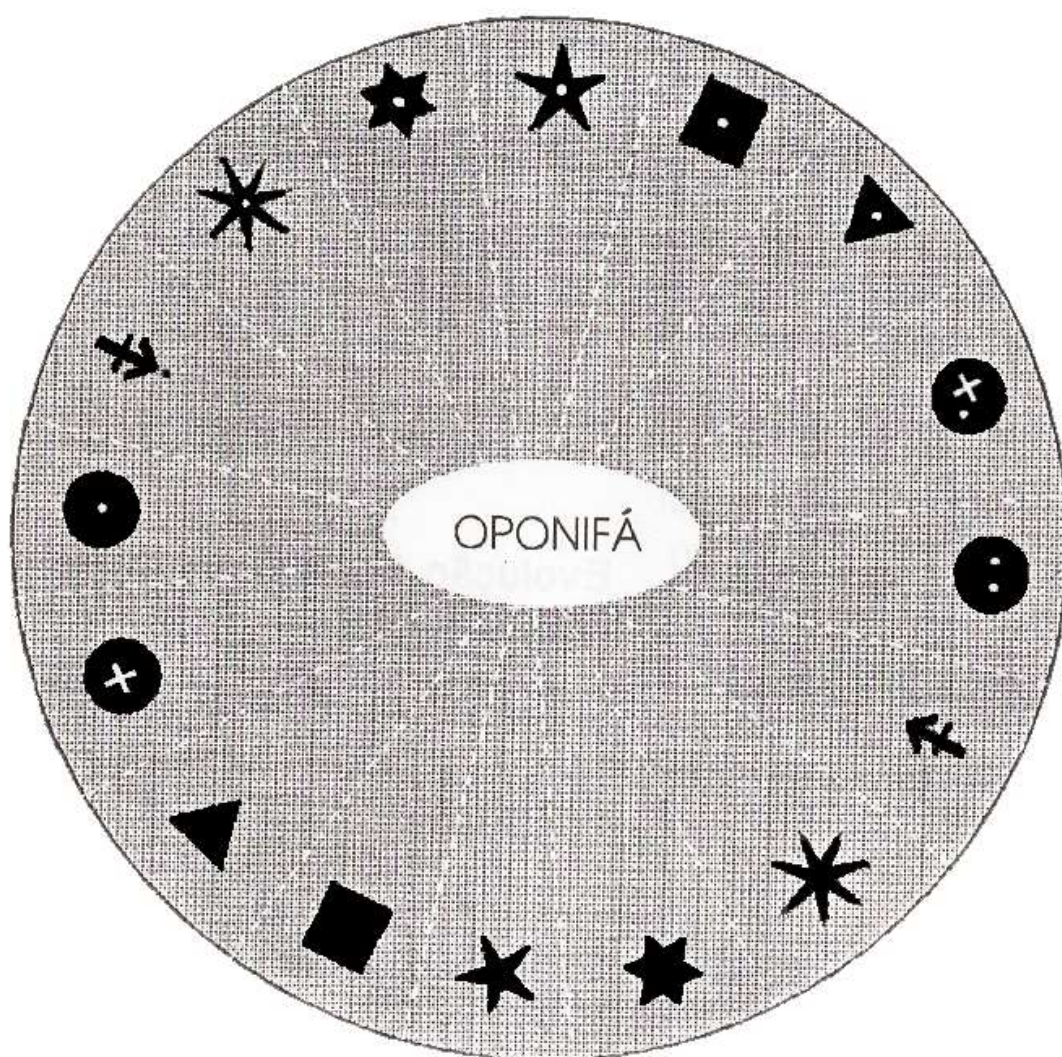
Salientamos que Matta e Silva, dentre os escritores das religiões afro-brasileiras, foi o único que apresentou um sistema divinatório diferente dos demais. Ao falar do Opon de Ifá, ou seja, do tabuleiro, diz que o mesmo (o tabuleiro) possui 16 sinais grafados e que eles são divididos em 8 sinais masculinos e 8 sinais femininos, chamados fixos, e 16 sinais grafados nas nozes do dendezeiro, que são chamados *ikin*. Estes sinais são chamados móveis.

[...] A Escrita Sagrada baseava-se em uma série de sinais de remota origem, que os ancestrais iorubas haviam trazido de sua migração original para a África, tirando-os de um Alfabeto Ideográfico que fora o primeiro Alfabeto Cursivo empregado para fins sagrados pelo Homem. (MATTA E SILVA, 1979, p. 373-374).

Lembra, ainda, que quem primeiro falou sobre esses sinais riscados foi Nina Rodrigues (1982):

Pouco sabemos da pintura negra que mesmo em África não parece ter ido além de toscos desenhos, utilizados na ornamentação dos seus edifícios, palácios, igrejas ou pejis. Todavia, assim rudimentar, este esboço de arte permitiu a criação, no Dahomey (atual Benin), de uma escritura ideográfica, análoga, senão idêntica aos hieróglifos. Seria uma língua sagrada, de cuja escritura à Europa foram ter exemplares na reprodução de frisos com que ali se decoravam os palácios reais: língua privativa, no seu conhecimento com uso dos sacerdotes de Ifá (Babalawô), os depositários das tradições nacionais em povos dos mais conhecidos da costa dos escravos.

Oponifá – Tabuleiro com os 16 sinais fixos de Ifá trazidos ao público por W.W. da Matta e Silva em 1970 em seu livro Macumbas e Candomblés na Umbanda.



Fonte: Imagem extraída do livro Exu o grande Arcano, Rivas Neto pág. 269, Ícone Editora, 2000).

Estes são os 17 Signos móveis do Ifá e sua tradução:

ORIXALÁ	=		Evolução Espiritual, amadurecimento, Fortaleza Moral.
YEMANJÁ	=		O Afetivo - O Amor - Sentimento.
YORI (ibeji)	=		Felicidades - Alegria - Surpresa.
OXUM	=		Alegria - Riqueza (herança) Filhos
XANGÔ	=		Justiça - Situação Financeira - Sabedoria
OYA	=		Sexualidade - Persistência - Irritação (Eguns - trabalhos negativos ou obsessão)
OGUN	=		Vitórias - Lutas - Energia
OBÁ	=		Caráter (guerreiro, briguento) - Força moral - Velhice.
OXOSSI	=		Mediunidade - Prosperidade - Fartura.
OSSAIM	=		Ervas Medicinais - Doenças Físicas e Astrais Mediunidade Negativa
YORIMÁ (Obaluayê)	=		Paciência - Humildade - Vida e Morte
NANÃ	=		Velhice - Rabugice - Experiência

Fonte: Imagem extraída do livro Exu o grande Arcano, Rivas Neto pág. 270, Ícone Editora, 2000).

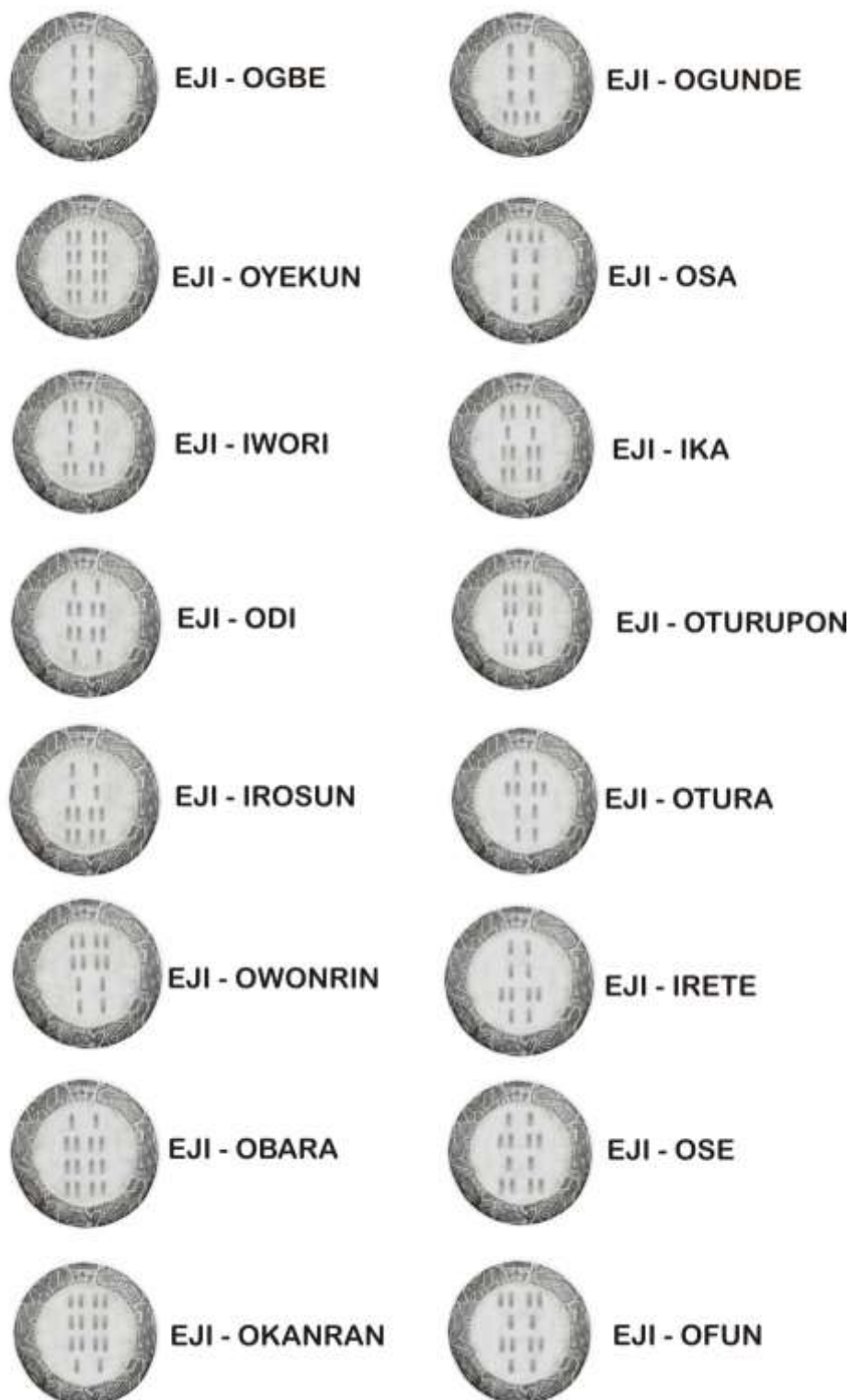
PEIXE (caráter intuitivo)	-	(✳)	FELICIDADE - SUCESSO caminhos abertos - progresso espiritual - excelente mediumismo - médium-magista - fartura material.
CORUJA (caráter racional)	-	(#)	CORRENTES NEGATIVAS - NEGATIVIDADE bloqueios espirituais e materiais - fracasso - desânimo - magia negativa.
COBRA (caráter sentimental)	-	(☿)	FALSIDADE - DESLEALDADE negócios escusos, traição em todos os âmbitos, magia sexual contundente, amantes, etc.
MACACO (caráter prático)	-	(♃)	ASCENSÕES - QUEDAS. mudanças , sexo, atrapalhão, inimigos ocultos, confusão mental. ponto de fogo sobre o indivíduo
GATO (caráter impulsivo)	-	(♁)	ASTÚCIA E MALÍCIA É Exu falando. É o elo de ligação de todo o sistema; reúne a síntese do problema, e caso não surja no jogo, deverá ser jogado no tabuleiro pois será a base da resposta/solução. Roubo, brigas, demandas, e dependendo da casa-odu em que se encontrar, dará uma resposta, positiva ou negativa.

Fonte: Imagem extraída do livro Exu o grande Arcano, Rivas Neto pág. 271, Ícone Editora, 2000).

Para compreender melhor a relação dos sinais grafados no tabuleiro do Opon Ifá e aqueles sinais levantado por meio da caída dos Ikins, dentro dos conhecimentos iniciáticos da Umbanda Esotérica, vamos ver o que nos fala Rivas Neto:

É possível que os traços dos Odus do Oponifá tenham sido um dos primeiros alfabetos do mundo, cada conjunto de traços conta uma história, seja ele da criação dos deuses, do homem, da natureza ou de sua ancestralidade, os sinais riscados ou a Lei de Pemba, como é chamada nos terreiros, está ligado aos Caminhos do Orixá, expressos no momento inicial do Cosmos como Luz, Som e Movimento. Esses instantes primordiais, de tudo que há no Universo, são simbolizados nos ritos, pelos cânticos, ritmos, danças, cores, e oferendas. Os velhos Babalawos do passado traçavam esses sinais por meio dos Odus nos tabuleiros de Ifá. Na verdade, estavam traçando os primeiros momentos da "Lei de Pemba", por meio das linhas que expressam os arquétipos matemáticos da Origem de todas as coisas. Esses sinais binários dos Odus são representados num momento superior por sinais curvos e harmoniosos e que são as assinaturas de cada Odu. Podemos ver isso também quando falamos de Exu, principalmente, quando falamos de Exu Lonan, O Senhor dos Caminhos. Com isso, na realidade, estamos dizendo que Exu é aquele ser que tem o poder mágico ritual sobre todos os dezesseis caminhos do destino. Exu assume vários aspectos diferenciados, transformando-se junto com a modificação essencial dos mitos. Desta forma, ele está presente nas histórias mitológicas, os Itans, como Enugbarijó (A Boca Coletiva), ou daquele que exerce domínio sobre os preceitos rituais e sacrifícios por meio de Elebó, Olobé, Elerú, e outras "qualidades". Elas se combinam com os dezesseis Odus e se transformam junto com ele, por meio de sua multiplicação, dando origem a novos tipos de Exu, como guardiões de cada caminho traçado. Daí, não existem duas maneiras iguais de se assentar, construir ferros e realizar oferendas. Cada Exu as tem particularizadas. Da mesma maneira, não existem dois sinais de riscados exatamente iguais. As ritualísticas de terreiro, os fundamentos de uma vertente da Umbanda são segredos vivos e não estáticos. Isso está bem representado no jogo de Ifá, por Exu em sua forma de Akin Oso que se transmuta nas peças móveis conhecidas como Abiras, relacionadas aos quatro elementos da natureza (ar, fogo, água e terra). Rivas Neto (2011, p. 173)

Para ilustrar, reproduziremos também os 16 sinais binários no tabuleiro do Oráculo de Ifá, de conhecimento atual nas religiões afro brasileiras, bem como o nome de seus “Destinos” ou chamados caminhos dos Odu:



Fonte: Imagem extraída do *blog Babaoludare*.

Disponível em <http://babaoludare.blogspot.com.br>. Acesso em 24 nov. 2014.

Segundo William Bascom (1991, p. 2-3), o Ifá é um sistema de divinação baseado em 16 configurações básicas e 256 derivadas ou secundárias chamadas Odu. Obtidas por intermédio da manipulação de 16 castanhas de palmeira (*ikin*) ou pelo manejo de uma corrente chamada Opèlè, que possui oito meias castanhas: pegam-se as 16 castanhas de palmeira pela mão direita, deixando apenas uma ou duas na esquerda; caso duas castanhas sobrem, um sinal único é feito na bandeja de divinação; se uma ficar, um duplo sinal será feito. Repetindo esse procedimento quatro vezes, resultará uma das 16 configurações básicas, repetindo-o oito vezes, obtém-se um par ou combinação das configurações básicas, isto é, uma das 256 configurações secundárias.

No caso de o processo oracular ser obtido por meio do Opèlè, que são as castanhas presas a uma corrente, uma das 256 configurações derivadas pode ser obtida com um só lançamento desta corrente divinatória, conforme ilustração a seguir:



Fonte: Imagem extraída do *blog Candomblé é para todos*. Disponível em <http://candombles.blogspot.com.br/2012/11/odu.html>. Acesso em 16 nov. 2014.

Segura-se essa corrente ao meio, de tal modo que quatro meias castanhas pendam para cada lado, num só alinhamento. Cada meia castanha pode cair para cima ou para baixo, isto é, pode cair com sua superfície côncava para cima, o que equivale a uma marca única, ou com essa superfície para baixo, o que corresponderá a duas marcas na bandeja. Representando-se a parte interna côncava por um -O- e a parte externa convexa por um -Ø-.

O culto de Ifá, na sua qualidade de deus da divinação, impõe cerimônias, sacrifícios, tabus, cânticos, louvações, iniciação e outros elementos rituais comparáveis aos de outros ritos iorubás.

A divinação de Ifá é praticada pelo iorubá em Benin Edu, da Nigéria (BRADBURY, 1957, p. 54-60; DENNETT, 1910, p. 148; MELZIAN, 1937, p.159; PARRINDER, 1961, p. 148); pelos Fõn, do Daomé (hoje República do Benim), que a denominam Fa (HERSKOVITS, 1938, p. 201-230; MAUPOIL, 1943); e pelos Ewe, do Togo, que a conhecem por Afa (SPIETH, 1911, p. 189-225). Ela é praticada também sob a denominação Ifá, pelos descendentes dos escravos iorubá em Cuba (apud BASCOM, 1952, p. 170-176) e no Brasil (BASTIDE, 1958, p. 104-109; BASCOM, 1991, p. 2-3).

Para compreender melhor esse oráculo e suas formas de adivinhação, é preciso passar por um longo percurso preparatório de conhecimentos orais e de vivências com um babalaô abalizado, pois O *corpus* literário de Ifá é um conjunto de conhecimentos mantidos e transmitidos oralmente pelos babalaôs, sacerdotes do Orixá Orunmilá – também denominado Ifá – que, para os iorubás, é o representante da sabedoria e depositário de todo o conhecimento da humanidade e dos Orixás. Ele é também a fonte de alguns dos mais importantes sistemas divinatórios daquele povo e favorece vínculos entre o humano e o sagrado, além de orientar sobre as principais regras de inserção de cada indivíduo em seu grupo. É constituído por 256 conjuntos, considerados divindades, de narrativas poéticas: 16 *odu* principais, os *Oju Odu*, e outros 240 *odu* menores, os *Omo Odu* ou *Amulu Odu*. Os 240 *odu* menores são obtidos a partir das combinações entre os 16 maiores; agrupam-se em 12 seções, as *apola*, que têm nomes análogos aos dos *odu* principais. Cada um dos 256 *odu* tem numerosos capítulos, chamados *ese*: enquanto os *odu* são importantes no aspecto divinatório, os *ese*, em forma poética e metafórica, guardam conhecimentos de todas

as áreas e também os registros das normas de conduta social. Variando de tamanho, com entre três e seiscentas linhas, os *odu* são compostos por narrativas de acontecimentos míticos e históricos, denominadas *itan*. Crenças, valores e virtudes que determinam normas de conduta social encontram nos *itan* manifestações do imaginário grupal; sua narração apresenta modelos arquetípicos de conduta.

A dimensão estética mais característica do sistema oracular envolve os poderes que exprimem os *itan*. Os versos chamados *esé seja* o poema longo ou curto, mantêm uma seqüência estrutural definida. Cada *esé* é composto de oito partes, sendo quatro obrigatórias durante a recitação e quatro podem variar conforme a capacidade de criação de cada sacerdote, de acordo com o contexto de cada região onde atua, porém sempre mantendo estilo, forma e conteúdo narrativo.

(Cf. ABIMBOLA, 1975, p. 30 apud LUZ, M., 1995, p. 109).

Podemos perceber que, ao percorrer o caminho do tempo, as iniciações que eram realizadas de forma oral e valiam-se da memória dos adeptos nos dias atuais passaram a ser escritas obedecendo métricas especiais. Nessa passagem do oral para o escrito, perdeu-se a alma da narrativa, a palavra deixou de ter a valência da vivência daqueles que por direito tinham a incumbência de proferi-las.

Na lógica das religiões afro-brasileiras, a palavra falada é considerada uma importante fonte de Axé (força vital) e veículo do poder sagrado. Falar é um ato mágico que impregna por contaminação simbólica o sujeito da fala e seu ouvinte (SILVA, 2006, p. 44).

Depois de ver os primeiros sinais que falamos anteriormente, tais como os sinais chamados de lei de Pemba, sinais que também aparecem nos oráculos e que fazem o transito da oralidade para a escrita nas religiões afro brasileiras, vamos verificar agora alguns momentos que as envolvem, e em especial a Umbanda Esotérica, que é o ponto fulcral de nossa pesquisa e suas aproximações simbólicas com a visão de Victor Turner sobre liminaridade e *communitas* e em especial sobre o rito do Isoma dos lunda-ndembu descrito em sua obra intitulada, O Processo Ritual Estrutura e Antiestrutura de 1974.

Os relatos de Turner, nos pareceu muito semelhante na utilização de elementos em suas disposições simbólicas com o ritual que descrevemos no capítulo 2 desta dissertação, e que poderemos constatar no desenho esquemático de Turner com os sinais riscados da Umbanda Esotérica que mostraremos a seguir.

5 A aproximação simbólica do Ritual Ndembo de Victor Turner e os sinais riscados da Umbanda Esotérica

Quando Turner discorre sobre liminaridade e *communitas* e sobre o rito do Isoma dos lunda-ndembu descrito em sua obra intitulada *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*, de 1974, os relatos de Turner pareceu-nos demasiadamente semelhantes quanto à utilização de elementos em suas disposições simbólicas com o ritual da Umbanda Esotérica, seus sinais riscados e suas devidas valências simbólicas.

Chamou-nos a atenção ao ver o desenho esquemático e o simbolismos utilizados pelo ritual Isoma descritos por Turner, e o comparamos ao momento que o sinal riscado é feito no ritual umbandista, sua descrição simbólica, seus elementos e os participantes.

Vê-se que nos rituais da Umbanda Esotérica encontram-se momentos que também poderíamos chamar de liminares que envolvem toda a comunidade-terreiro, fazendo que a mesma tenha alterações entre o profano e o sagrado nos momentos em que o ponto riscado é inserido no rito.

Na obra de Turner, verifica-se o conceito ritual, e este mesmo conceito ritual é examinado “em ação”, ou seja, é focado por meio de diferentes textos e visto como um dos lugares da obra de Turner em que o esforço de teorização se associou à apreensão etnográfica dos sentidos do ritual. Com essa noção, ao articular reflexões sobre as dimensões cognitivas e experienciais da vida social, Turner buscou abranger dimensões inconscientes do pensamento e da ação.

O exame de sua hermenêutica do símbolo indica uma solução de compromisso entre duas direções de seu pensamento: a tendência metafísica e religiosa e sua aproximação de formulações psicanalíticas, sejam elas junguianas ou freudianas. Ao ver estes estudos de Turner, percebe-se que quando aproximamos o poder de formação e transformação que os símbolos e sinais riscados da Umbanda Esotérica exercem sobre a psique dos adeptos desta vertente umbandista, há uma mudança em suas estruturas. Turner, ainda, fala de rituais de passagem como um ritual de distanciamento do indivíduo da sua estrutura social e, depois, um retorno, com novo

status. A liminaridade ou fase liminar e a fase intermediária entre o distanciamento e a reaproximação em que as características do indivíduo que transita são ambíguas, misturando sagrado e profano, por exemplo, conforme citamos acima.

Turner acredita que nos rituais existem espaços bem definidos de sagrado e profano e que os ritos de passagem se dão com uma simples ida para o estado sagrado e, posteriormente, a volta ao estado profano original.

Além disso, o autor relata que a liminaridade é frequentemente comparada à morte, à invisibilidade e a outros estados que demonstram que, como seres liminares, os indivíduos não possuem status, qualquer que seja, e mostra que por várias vezes as roupas normais são substituídas por simples tiras de pano ou, até mesmo, nudez para simbolizar essa falta de status⁸.

As origens do conceito de liminaridade se encontram na leitura de Turner sobre a obra de Arnold Van Gennep intitulada *Os ritos de passagem*.

Van Gennep chamava atenção para a generalidade de uma estrutura processual nos ritos de passagem e dizia que eles se compunham de rituais de separação, de margem e de agregação. A margem, segundo ele, desenvolvia uma complexidade independente e tendia a se autonomizar em relação às outras duas fases, desenvolvendo um simbolismo próprio que ele denominou de liminar.

Durante os períodos liminares, os indivíduos que participavam do ritual se encontravam como que fora das estruturas da sociedade, entre as quais se movimentavam – e esta movimentação é o sentido do rito de passagem.

No estado liminar, dado o distanciamento simbólico da estrutura hierárquica da sociedade, aparece um segundo modelo que alterna com essa estrutura: um estado de comunidade ou comunhão, de indivíduos iguais, um estado que ele chama *communitas*.

Communitas é o estado em que se encontra o indivíduo no interior da liminaridade no processo ritual. É nesse momento que o indivíduo passa a existir num entre-lugar, que Turner chama *betwixt* and *between*. Enquanto na sociedade predomina a diferença individualizante, na *communitas* prevalecem os laços totalizantes e indiferenciados.

⁸ A nudez aqui se compara ao momento do nascimento e da morte. Afinal nasce-se nu e morre-se nu.

Podemos notar que dentro dos ritos da Umbanda Esotérica os processos acontecem de forma parecida. Reconhecemos nos adeptos e nos consulentes que os mesmos vivem esses momentos de liminaridades. Quando chegam, estão em um processo de querer mudanças, sejam elas internas (mudanças nos patamares da consciência) ou externas (melhorias na saúde, no financeiro e no amor); o rito vai buscar essas transformações por meio da consulta, quando o consulente é levado a novos juízos de valor, e nos processos rituais mágicos e litúrgicos. Basta ver as etapas do rito de Atendimento Público que descrevemos no Capítulo 2 deste trabalho.

Nesses momentos do rito eles são retirados do lugar-comum da sociedade profana para a sagrada. É nesta movimentação fora das estruturas da sociedade que o indivíduo faz seu rito de passagem. Distanciando de sua estrutura social porque lá chegou para ser um novo indivíduo com novo status.

Os atributos de liminaridade, ou *personae* (pessoas) *liminare* são necessariamente ambíguas, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificação que normalmente determina a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais. (TURNER, 1974, p. 117).

O drama no processo ritual possui quatro fases recorrentes: quebra, crise, mecanismo regressivo e resolução da crise. Sua forma é processual, ou seja, cada fase sucede a anterior. Nesse movimento só existem duas possibilidades finais para o conflito: a reintegração ou o cisma. É importante dar atenção a um fator na estrutura conceitual desse drama: seu efeito é sempre uma mudança. Mesmo que as etapas sejam as mesmas, sua atuação levará a um ponto diferente. Esses estados de liminaridade e *communitas* que Turner chama de “antiestrutura social”, pois são momentos de transgressão da ordem social estabelecida. A negação da própria estrutura remodela a “estrutura social”.

Nesses momentos os indivíduos estão despidos de suas indumentárias sociais, de seu status social, não existem mais separações entre eles, este sentimento de igualdade os predispõem à união e, mesmo que tenham sido devolvidos à sociedade

profana aparentemente iguais, não mais o são. Turner utiliza-se do termo latino *communitas* para definir essa relação social.

Agora, caminhando em direção da magia dos sinais riscados da Umbanda Esotérica, que é o objeto proposto nesta pesquisa, vamos encontrar na obra de Turner, e em específico no Ritual Lunda-Ndembu⁹ denominado de *Isoma* (TURNER, 1974, p. 24), elementos muito próximos dos rituais em que o símbolo ou sinal riscado é inserido no rito descrito no Capítulo 2.

O *Isoma* é conhecido pelos ndembos como “rituais de procriação” ou “rituais das mulheres” e acontece pelo fato de algumas mulheres deixarem de venerar as sombras dos ancestrais, sendo assim “apanhadas” por uma sombra e se tornando incapazes de reproduzir.

A partir dos dados interpretativos e de observação dos símbolos rituais do *Isoma*, Turner constrói modelos semânticos sobre o mesmo. Os ndembos praticam a descendência matrilinear combinada com o casamento virilocal, ou seja, as crianças herdaram a filiação primária de linhagem e a residência das mulheres, que por sua vez passam muito tempo nas aldeias dos maridos durante o ciclo reprodutivo.

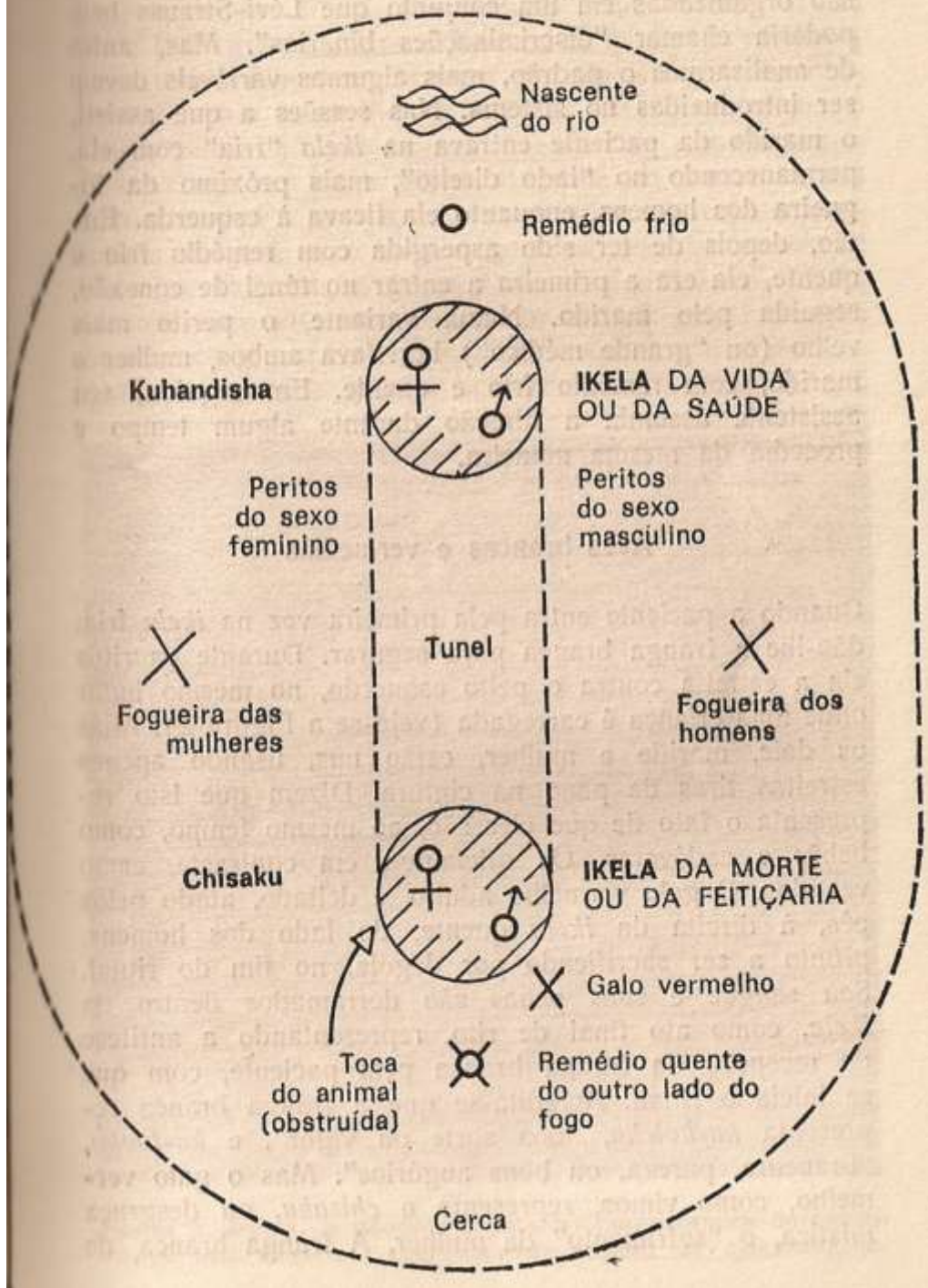
Desta forma, elas agrada ao marido, mas não cumprem com a norma segundo a qual deveriam contribuir com filhos que se tornem membros da aldeia matrilinear. Assim, ao se esquecerem das sombras dos ancestrais, tornam-se estéreis e os ritos de cura têm como função “obrigá-las a se lembrarem” das sombras para que voltem a ser férteis e possam continuar vivendo com o marido. Portanto, há uma crise produzida pela contradição entre as normas, que se soluciona por meio de rituais. Turner quer compreender como os ndembos interpretam os seus símbolos para poder penetrar na estrutura interna das ideias contidas nesse ritual. Assim, em primeiro lugar analisa os costumes dos ndembos e percebe que todo objeto usado, todos os gestos representam alguma coisa diferente de si mesmos.

⁹ Os lunda-ndembus, geralmente designados por Turner simplesmente como ndembus (Turner, 1996, p. 1) habitavam a porção ocidental do distrito Mwinilunga na região noroeste da antiga Rodésia do Norte, atual Zâmbia. Turner nos diz ter optado pela pesquisa no quadrante mais ao norte e mais tradicional da região habitada pelos ndembus. A pesquisa de campo foi realizada em dois períodos: entre dezembro de 1950 e fevereiro de 1952 e entre maio de 1953 e junho de 1954.

Depois de relatar minuciosamente os símbolos desse ritual, Turner apresenta um gráfico que nos chama a atenção (TURNER, Victor, 1974, pag. 47), pois nele está descrito esquematicamente o local em que devem ficar o marido e a esposa, os elementos de oferendas ritualísticas e seus significados (frio, quente, Sol, Lua, o homem e a mulher).

Vemos ainda que eles consagram o espaço em que vão trabalhar com a enxada cerimonial ao fazer a limpeza desse espaço e quando fazem uma cerca no local delimitando-o com gravetos e ervas.

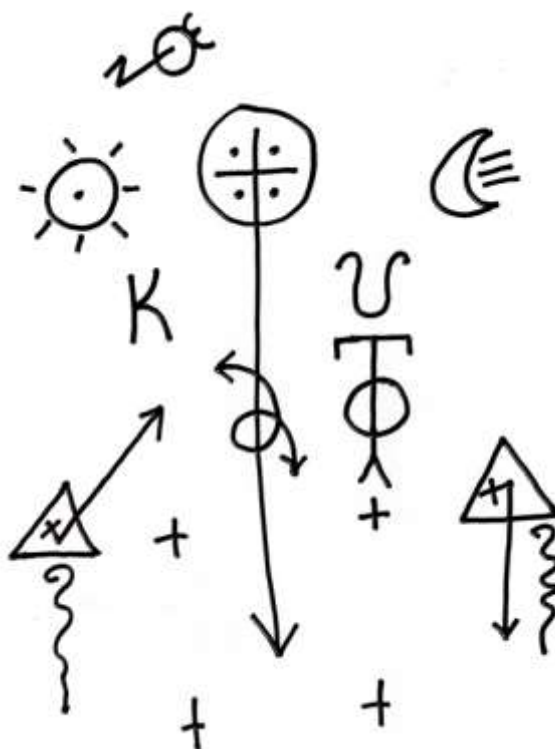
Representação Esquemática do Simbolismo
Espacial do Ritual *Isoma*



(TURNER, Victor, 1974, pag. 47)

Ao observar esse esquema podemos ver que ele “simbolicamente” parece muito com o sinal do Caboclo Itingussu demonstrado anteriormente quando detalhamos seu significado, pois estes símbolos e sinais definem quem estava trabalhando e seus aspectos de atuação simbólicas (esquerda e direita, umbanda e

quimbanda, morte e vida, acima e abaixo, Sol e Lua e masculino e feminino), apesar de sabermos que não é um sinal para ritos de procriação, mas agirá de forma a evocar os ancestrais e as forças da natureza que restituirão o equilíbrio individual e/ou coletivo na comunidade.



Fonte: Sacerdote Francisco Rivas Neto, com autorização.

Ao ver os aspectos simbólicos deste sinal riscados, veremos que:

1. Eixo central: o círculo significa como a cabeça da entidade atuante é coroada pela luz do Cruzeiro Divino, tal qual a tradução do nome da entidade que o traçou – Caboclo Itingussu. É este é o ancestral a ser evocado no ritual por nós apresentado.
2. Eixo central: a seta descendo com um sinal que significa “Agô” ou permissão para o trabalho. No esquema de Turner veremos um caminho que delimita o local de situação homóloga (TURNER, 1974, p. 35-36).

3. Os dois sinais representando o Sol e Lua significam que a entidade trabalha tanto na luz do dia como atua nas sombras da noite. Vemos aí também os símbolos do masculino e o feminino.
4. Logo abaixo do Sol e da Lua vemos dois sinais que significam que a entidade tem o grau de chefia.
5. Abaixo do sinal da direita vemos um sinal parecido com um T que tem um círculo, este sinal significa no tupi o Temubeitá, que nada mais é que o princípio masculino (T) fecundando o princípio feminino (círculo) e descendo suas bênçãos (o V invertido no final do T). Novamente vamos ver a dualidade sendo evocada no intuito de reequilibrar esses aspectos.
6. Abaixo podemos ver dois triângulos com uma seta para cima e outra para baixo, significando a manifestação dessa entidade (o triângulo) no plano das formas do universo material. Seu trabalho no linguajar do “terreiro” é que a mesma trabalha na Umbanda e na Quimbanda.
7. As cruzes são fixações dos elementos trabalhados (ar, fogo, água e terra). No ritual que Turner descreve podemos verificar que existem elementos que simbolizam os indivíduos e os elementos da natureza que serão utilizados, como raízes, cascas de árvores, animais e outros elementos simbólicos (TURNER, 1974, p. 37-40).
8. Para não esquecer do sinal que está em cima do ponto riscado, poderíamos traduzi-lo como Baratzil (Brasil), ou seja, esta entidade atua no campo astral brasileiro. Estes sinais proveem de escritas rupestres brasileiras (BRANDÃO, 1937, p. 227-228).

Ao estudar esses símbolos, eles se mostram como elementos-chave no processo de interpretação e, ao perpassar o sistema simbólico inteiro, os símbolos dominantes aparecem em vários rituais e catalisam múltiplos significados, sendo normalmente associados a valores sociais axiomáticos, ou seja, não explicáveis.

Seguindo com Turner, além das qualidades de polissemia e condensação de significados diversos dos símbolos, os mesmos abrem passagem para a apropriação

contextual. Identifica-se assim a polarização como outra das propriedades relevantes dos símbolos rituais.

Portanto, constatamos, em primeiro lugar, que o ponto riscado é parte estrutural dos ritos da escola da Umbanda Esotérica e tem função mágico-religiosa, não só no âmbito teológico, como na práxis social, uma vez que age coletivamente e alcança todos os adeptos presentes no momento de sua ocorrência. Em segundo lugar, procuramos demonstrar como, da mesma forma que as escolas das religiões afro-brasileiras, incluindo-se a Umbanda Esotérica, transformam-se (RIVAS NETO, 2012); pois esses pontos riscados passaram por transformações segundo as influências que encerram em si de várias matrizes (africana, indo-europeia e indígena) e confissões (catolicismo, entre outras) com elementos e significados particulares e também comuns.

Por fim, aplicamos a teoria científica de Turner sobre o ritual do Isoma para constatar e mostrar que logo, é pela conjugação das propriedades estruturais de polissemia, condensação e polarização de significados que se encontrará a causa da enorme valência e eficácia dos símbolos e sinais que são objeto desta pesquisa.

Desse modo, os símbolos teriam componentes não cognitivos ou afetivos e mnemônicos, em um dos polos, e, no outro, elementos ideológicos ou normativos. Essa combinação serviria à função social de tornar as normas e os imperativos sociais, de caráter obrigatório, carregados dos estímulos emocionais que os tornariam desejáveis.

Conclusão

Ao concluir esta dissertação e após percorrer longo caminho, tenho certeza de que é apenas o início de um trabalho, pois a riqueza simbólica da Umbanda Esotérica é vasta e constitui-se um grande desafio.

No início deste trabalho foi apresentada a Umbanda Esotérica de W.W. da Matta e Silva. Em um segundo momento, de forma sucinta, falou-se sobre o Rito de Atendimento Público nessa vertente umbandista, que, de forma temporal e espacial, localizava o objeto (o Sinal Riscado), razão desta pesquisa, e o ritual em que o Sinal Riscado está inserido.

No terceiro momento, discorreu-se de modo sucinto sobre a estrutura dos Pontos Riscados, demonstrando seus aspectos ternários, quaternários e setenários.

No quarto momento falou-se sobre a Magia dos Pontos Riscados na Umbanda Esotérica, suas aplicações e finalidades e como seus adeptos entendem a natureza e o cosmos com seus ciclos e ritmos e por meio desses conhecimentos agem, interferindo nos mesmos.

O quinto momento fundamentou-se no referencial teórico de Victor Turner, cuja obra chamou-nos especial atenção, pois foi por meio dele que elaboramos nosso referencial teórico básico para a sùmula e ordenação dos dados e disposição das reflexões feitas, estudando o ritual dos lunda-ndembo, chamado Isoma, que Turner descreveu em sua obra *O Processo Ritual* (1974). Reconheceram-se várias aproximações simbólicas nos elementos e suas significações com os sinais riscados da Umbanda Esotérica. Nos momentos em que os sinais são riscados e o ancestrais são evocados, os adeptos desta vertente umbandista passam também por processos liminares e de *communitas*.

O adepto umbandista, ao chegar o momento de traçar o ponto riscado, é remetido a uma nova estrutura, diferente daquela à qual está acostumado na rotina de seu dia a dia. É neste momento que ele vai incorporar os atributos dos ancestrais, bem como dos elementos simbólicos que estão grafados naqueles sinais.

Tal qual o ritual do Isoma, que utiliza raízes e tubérculos para representar o indivíduo a ser ajustado, os animais que representam o masculino e o feminino, as

cascas das árvores que traduzem as transformações simbólicas no corpo da mulher, as posturas homólogas dos participantes e sua nudez que representam a vida e morte e o afastamento da sombra, o ponto riscado, com seus símbolos, também evoca estes aspectos masculino e feminino, o acima e o abaixo, a vida e a morte, o que se quer atrair e afastar e qual ancestral está sendo evocado.

E, nestes momentos em que acontecem os processos liminares e de *communitas*, onde Turner nos fala sobre Estrutura e Antiestrutura em o *Processo Ritual*. Turner diz que, quando o participante do rito sai do profano para viver o momento do sagrado, retorna a sua comunidade transformado por esses processos. Para o adepto da Umbanda Esotérica não é diferente, pois ele também foi devolvido à sociedade com outra estrutura, transformado em seu interior e melhorado no seu sentimento de pertença junto à sua comunidade.

Sabemos, ao terminar esta dissertação, que não tivemos a pretensão em exaurir o tema, pois o mesmo é por demais extenso e rico em produzir conhecimentos. Esperamos, sim, ter colaborado com o início desta produção de conhecimentos e, em futuro breve, aprofundarmos estes assuntos que, para os adeptos e estudiosos das religiões afro-brasileiras e em especial da Umbanda Esotérica, são de muito interesse.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

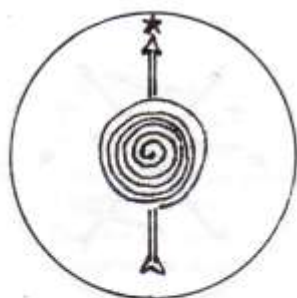
- ABIMBOLA, W. (Org.). *Yoruba oral tradition: poetry in music, dance and drama*. Ile-Ife: Department of African Languages and Literatures, University of Ife, 1975.
- ALVEYDRE, S. Y. *El Arqueometro*. Madrid: Luis Carcamo Editor, 1981.
- BASCOM, William Russell. *Ifá divination*. EUA: Indiana University Press, 1991, p. 2-3.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria e Editora Pioneira, 1958.
- BRANDÃO, Alfredo. A escrita Pré-Histórica do Brasil – Ensaio de interpretação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937, p. 227-228.
- CARNEIRO, João Luiz. *Academia no terreiro ou terreiro na academia?* 2014. Tese (Doutorado em Ciências as Religião) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo: PUC.
- CHAVES, R.; SECCO, C.; MACEDO, T. *Brasil África como se o mar fosse mentira*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- COSTA, Ivan Horácio. *Pemba: a grafia sagrada dos orixás*. Brasília: Thesaurus, 1990.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosa*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, tomo I, v. I.
- _____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Ritos de iniciação e sociedades secretas*. Lisboa: Ésquilo Edições, 2004.
- FERNANDES, Diamantino Coelho. O espiritismo de umbanda na evolução dos povos. In: *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942, p. 46-7.
- FROBENIUS, L. *A gênese africana: contos, mitos e lendas da África*. São Paulo: Landy Editora, 2007.
- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Vozes, 2011.
- GEERTZ, Cliford. A Interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC editora S.A., 1989.
- GIEGERICH, Wolfgang. A Little light, to be carried through night and storm: Comments on the State of Jungian Psychology today. *Techonology and the Soul: v. II – Collected English papers*. New Orleans: Spring Journal Books, 2007.
- GORDON, B.; MEDEIROS, S. *Popol Vuh*. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- JORGE, E. F. C.; GONCALVES, S. M. Um diálogo entre a antropologia social e a teologia das religiões afro-brasileiras sobre a magia. 2011.
- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- _____. *O homem e seus símbolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

- KI-ZERBO, J. *História da África negra*. V. I. Paris: Europa-América, 1972.
- LUZ, Marco Aurélio. *Agadá. Dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- _____. *Do tronco ao Opa Exim: memória e dinâmica da tradição afrobrasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- _____. *Cultura negra e ideologia do recalque*. Salvador: SECNEB, 1994.
- MAGALHÃES, P. G. *A primeira história do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- MAGNO, Oliveira. *A umbanda esotérica e iniciática*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1962.
- MATTA E SILVA, W. W. da. *Umbanda de todos nós*. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos, 1979.
- _____. *Macumbas e Candomblés na Umbanda*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1970.
- _____. *Umbanda e o Poder da Mediunidade*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1987.
- _____. *Segredos da Magia de Umbanda e Quimbanda*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1982.
- _____. *Doutrina Secreta da Umbanda*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1985.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: COSACNAIFY, 1950.
- PALLAS, A. 3333 Pontos Riscados e Cantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- PRIORE, Mary Del. *Religião e religiosidade no Brasil Colonial*. 5. ed. São Paulo: Ática, 2004.
- _____. *Ancestrais*. 9. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- _____. VENANCIO, R. P. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- RAMOS, A. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- RIVAS NETO, Francisco. *O elo perdido: OMBHANDHUM*. São Paulo: Ícone, 1999.
- _____. *Umbanda: A Proto-Síntese Cósmica*. São Paulo: Pensamento, 2002.
- _____. *Sacerdote, mago e médico*. São Paulo: Ícone, 2003.
- _____. *Fundamentos herméticos*. São Paulo: Pensamento, 2004.
- _____. *Exu: O Grande Arcano*. São Paulo: Ayom, 2011.
- _____. *Fundamentos herméticos de umbanda*. São Paulo: Ícone, 1996.
- _____. *Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*. São Paulo: Arché, 2012.
- _____. Introdução à magia das religiões afro-brasileiras. In: *Espiritualidade e ciência*. Disponível em: <<http://sacerdotemedico.blogspot.com.br/2011/04/introducao-magia-das-religoes-afro.html>>. Acesso em 16 nov. 2014.

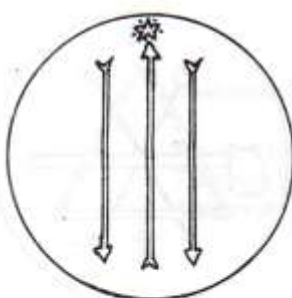
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 6. ed. São Paulo: Nacional; [Brasília]: Universidade de Brasília, 1982.
- SANTOS, G. S. *Pontos Cantados e Riscados*. Rio de Janeiro: Ed. Orphanake, 2003.
- SANTOS, M. F. *Tratado de simbólica*. São Paulo: É Realizações, 2007.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP, 2006.
- STEKEL, Paulo. *A alma da palavra*. [S.l.]: Virtual Books, 2011. Disponível em: <<http://stekelmusic.blogspot.com.br/2013/10/a-alma-da-palavra-novo-livro-de-stekel.html>>. Acesso em 16 nov. 2014.
- TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.
- _____. *Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EDUFF, 2005.
- ULSON, Glauco. Mitos escatológicos gregos. In: BOECHAT, Walter (Org.). *Mitos e Arquétipos do homem contemporâneo*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 43-53.
- VILHENA, Maria Angela. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2005.

ANEXOS

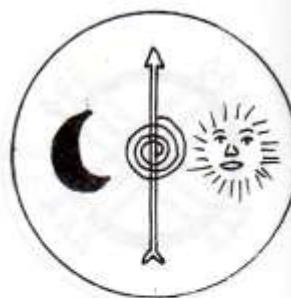
- Sinais da Umbanda Traçada



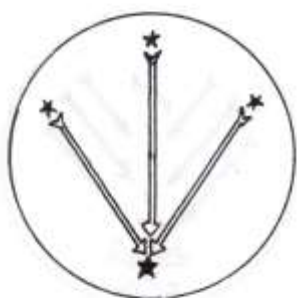
PONTO DE QUIROMBO



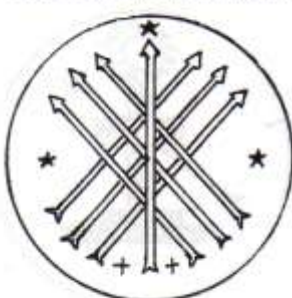
PONTO DO CABOCLO TUPINAMBÁ



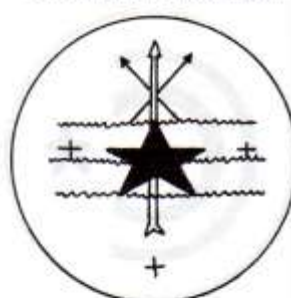
PONTO DO C. DO SOL E DA LUA



PONTO DO CABOCLO PEDRA-PRETA



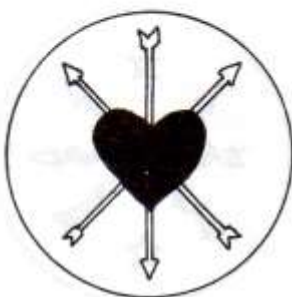
SETE-FLECHAS



PONTO DO CABOCLO TUPIARA



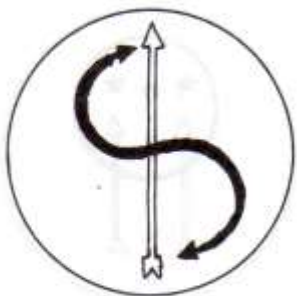
PONTO DO CABOCLO JAGUARÉ



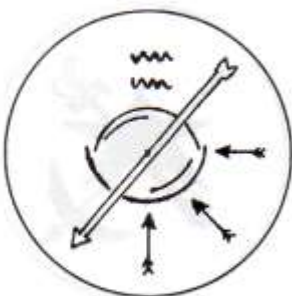
PONTO DO CABOCLO ARRANCA-TOCO



PONTO DO CABOCLO SERRA-NEGRA



PONTO DO CABOCLO ARAÚNA

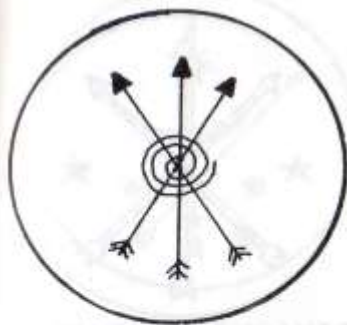


PONTO DO CABOCLO ÁGUIA-BRANCA



PONTO DOS ÍNDIOS CARAÍBAS

Fonte: SANTOS, 2003. PALLAS, 2008.



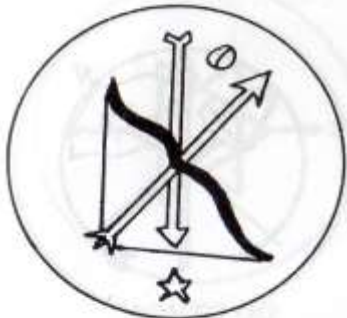
PONTO DE
SÃO BENEDITO (CABOCLOS)



CABOCLO JUREMINHA



JUSSARA



PONTO DO
CABOCLO TUPY



PONTO DO
CABOCLO BUGRE



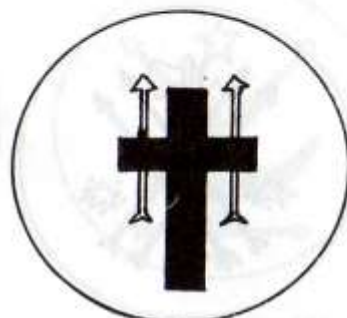
PONTO DO
CALUNGA DAS MATAS



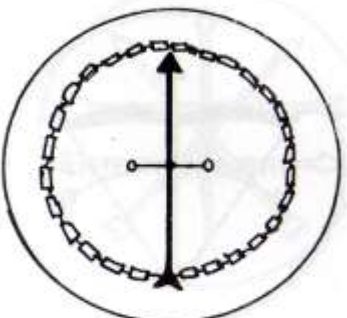
PONTO DO
CABOCLO UBIRAJARA



PONTO DA
CABOCCLA JUREMA



PONTO DO
CABOCLO ARARIBÓIA



PONTO DO
CABOCLO URUBATÃO

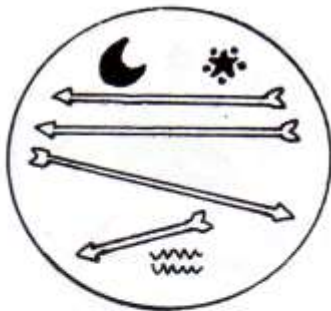


PONTO DO
CABOCLO SERRA NEGRA

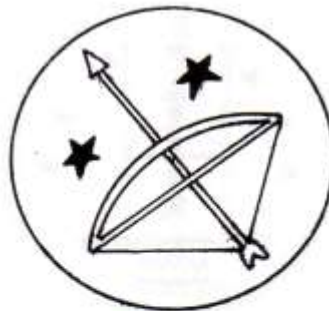


SETE CACHOEIRAS

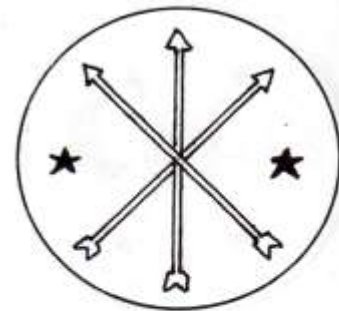
Fonte: SANTOS, 2003. PALLAS, 2008.



PONTO DO POVO DE JANGUAR



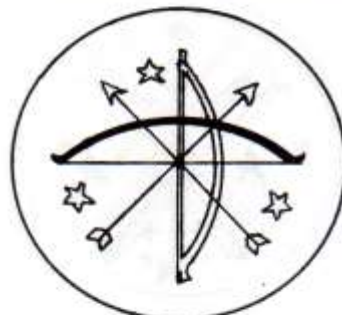
PONTO DA FALANGE DOS GUARANIS



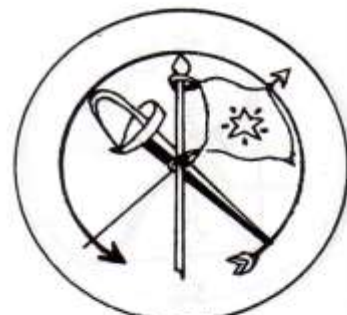
TUPAÍBA



PONTO DOS ASTECAS



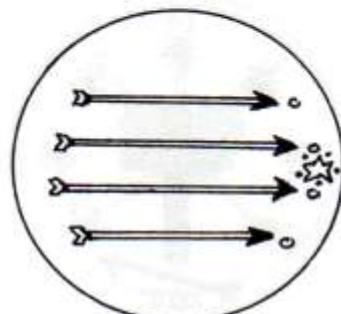
PONTO DO CABOCLO ARARANGUA



PONTO DOS CABOCLOS TAPUIAS



PONTO DE XANGÔ (CABOCLOS)



PONTO DO CABOCLO GUARÃ



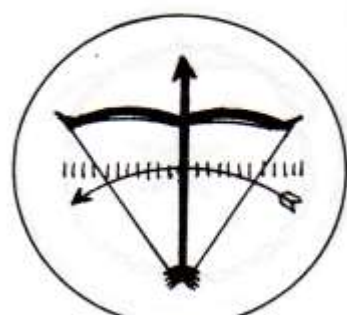
PONTO DO CABOCLO CAJÁ



PONTO DO C. DO VENTO



PONTO DE CABOCLO 7 ESTRELAS



PONTO DO CABOCLO ARIRAJARA

Fonte: SANTOS, 2003. PALLAS, 2008.

Para Pretos velhos e Pretas velhas, a incidência maior foi de sinais judaico-cristãos: cruzes, estrelas, candelabros, velas e terços.



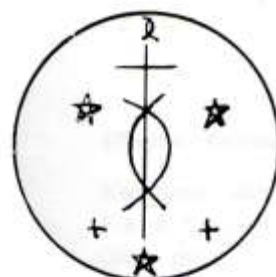
VOVÓ CATARINA



VOVÓ CONGA DO CRUZEIRO



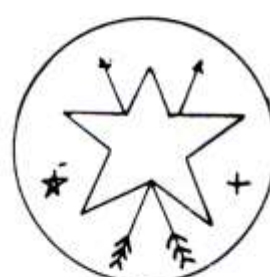
VOVÓ LUIZA DA GUINÉ



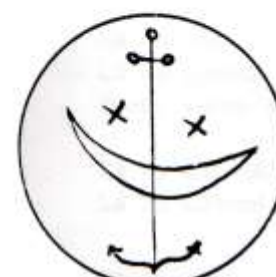
VOVÓ LUIZA DE ARUANDA



VOVÓ LUIZA DE MINAS



VOVÓ MARIA REDONDA



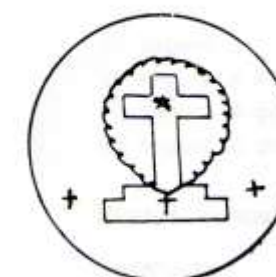
VOVÓ LUIZA DO MAR



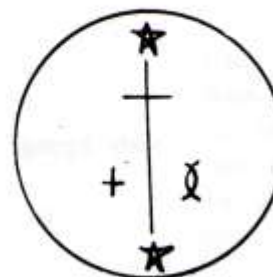
VOVÓ RITA DO CRUZEIRO



VOVÓ MARIA CONGA



VOVÓ MARIA CONGA DO CRUZEIRO

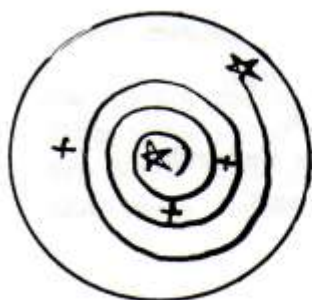


VOVÓ RITA DA GUINÉ

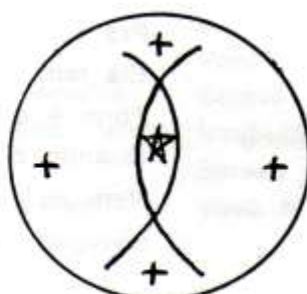


VOVÓ CHICA DA PRAIA

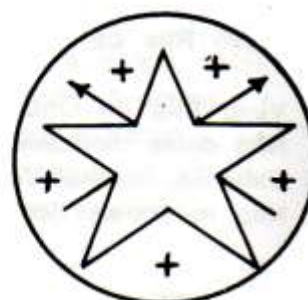
Fonte: SANTOS, 2003. PALLAS, 2008.



VOVÓ CONGO



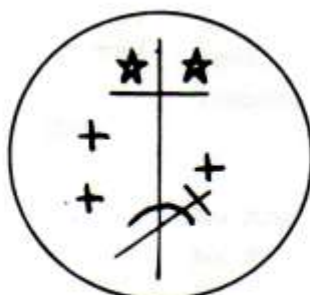
VOVÓ FILÍCIO



REI CONGO DE ARUANDA



VOVÓ JULIÃO



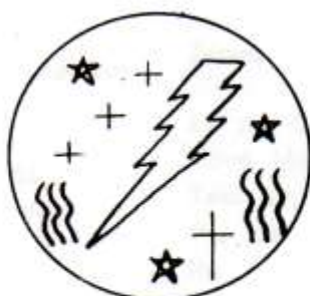
VOVÓ JULIÃO DA GUINÉ



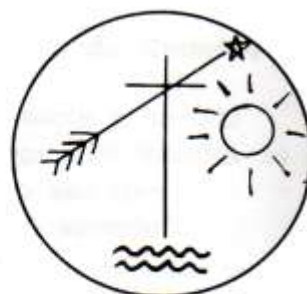
VOVÓ BAHIANA



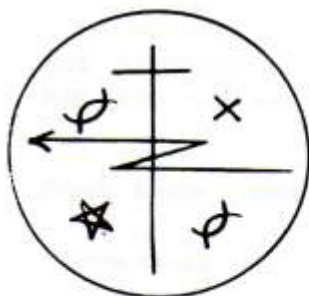
VOVÓ CAMBINDA



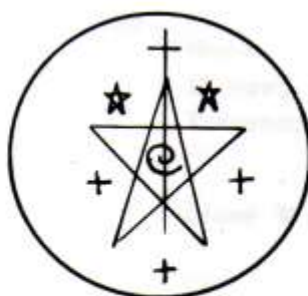
VOVÓ CAMBINDA DA GUINÉ



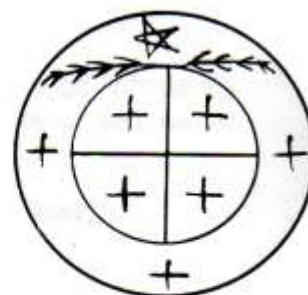
VOVÓ CAMBINDA D'ANGOLA



VOVÓ CAMBINDA DO CRUZEIRO



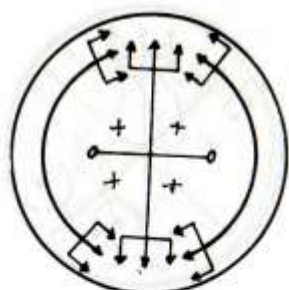
VOVÓ CATARINA DA CALUNGA



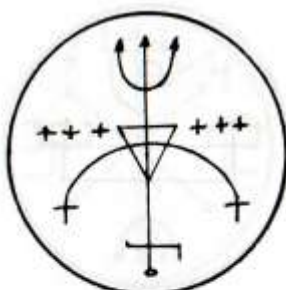
VOVÓ CATARINA DE ARUANDA

Fonte: SANTOS, 2003. PALLAS, 2008.

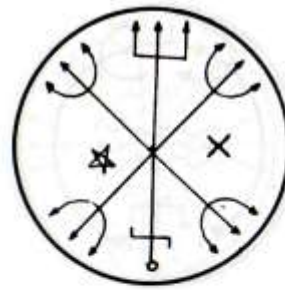
Para Exu, há uma mistura de sinais, sendo utilizados estrelas, cruzes, flechas, tridentes, crânios, ossos e sinais do Ocultismo Europeu.



EXU 7 PORTEIRAS



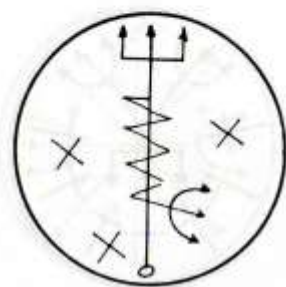
EXU 7 PORTEIRAS



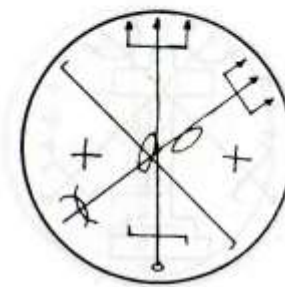
EXU 7 SOMBRAS



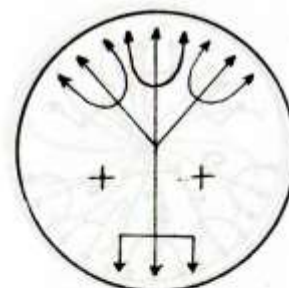
EXU TATA CAVEIRA



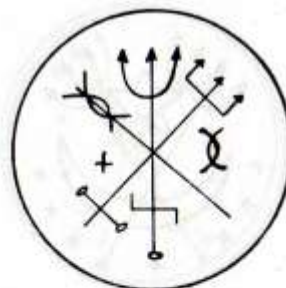
EXU TATA CAVEIRA



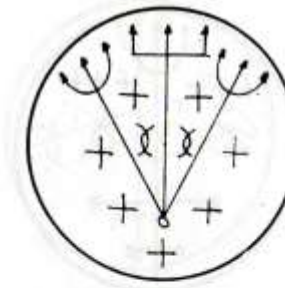
EXU TIRA TEIMA



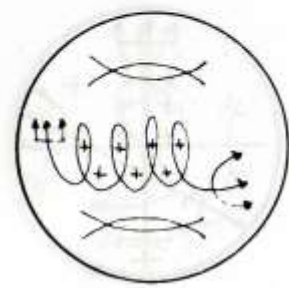
EXU TIRA TEIMA



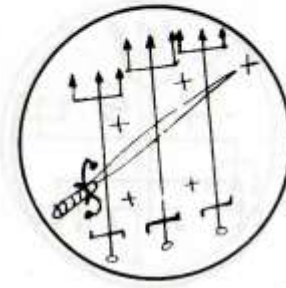
EXU TIRIRI



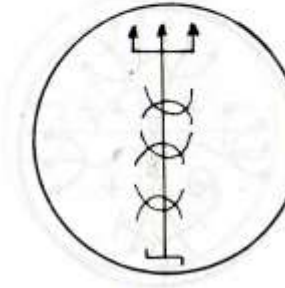
EXU TIRIRI



EXU TOCO PRETO

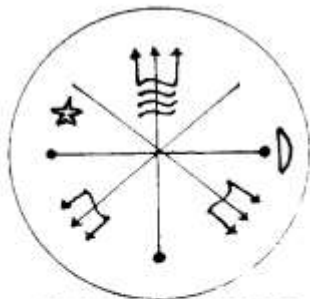


EXU TOCO PRETO

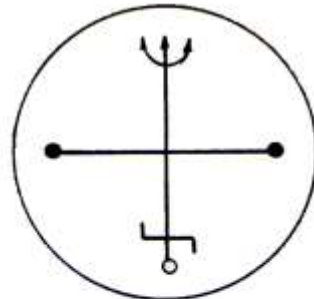


EXU TOQUINHO

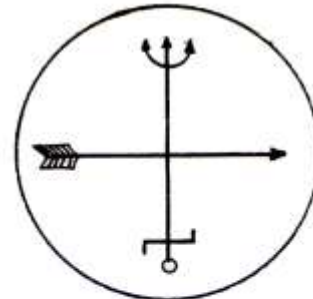
Fonte: SANTOS, 2003. PALLAS, 2008.



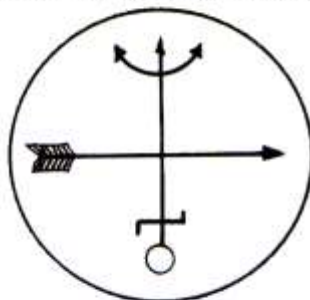
PONTO RISCADO DE
TRANÇA RUAS
(na irradiação do Oriente)



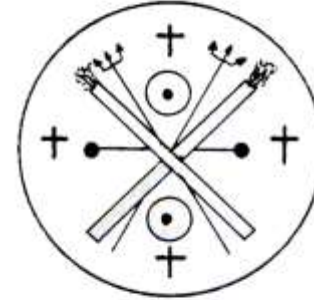
PONTO DE
EXU TRANÇA-RUAS



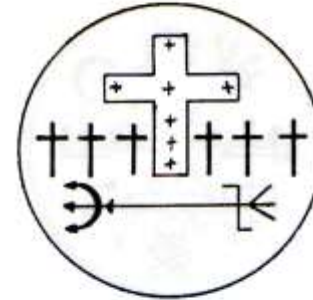
PONTO DE EXU
(Na irradiação de Xangô)



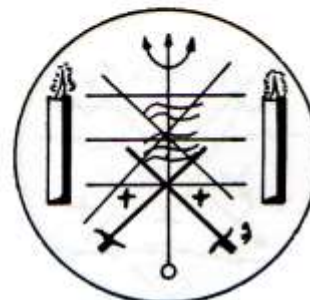
PONTO DE EXU
NA IRRADIAÇÃO DE XANGÔ



EXÔ DE EXU



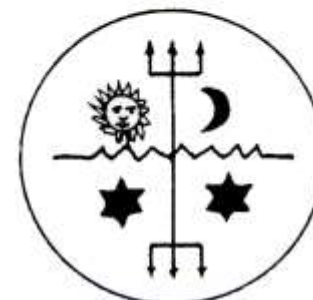
PONTO DE EXU
REI DAS 7 ENCRUZILHADAS



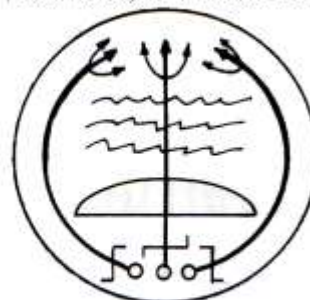
PONTO DE
EXU TRANÇA-RUAS
(Na irradiação Trança-Gira)



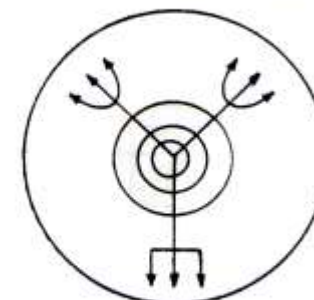
PONTO DE
EXU VELUDO PRETO



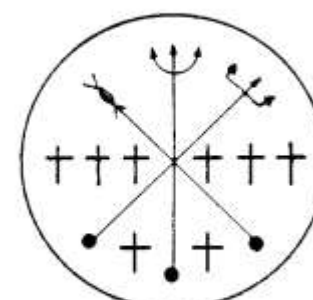
EXU DOS RIOS



PONTO RISCADO
DE EXU MARÉ
(Pentagnony)



PONTO DE
EXU TIRA-GIRA



PONTO DE
EXU TRANÇA-CRUZES

Fonte: SANTOS, 2003. PALLAS, 2008.



PONTO DO MAIORAL



EXU CALUNGA



TRANCA RUAS



MAIORAL



EXU TIRIRÍ



OMOLU



EXU DO CHEIRO

Fonte: SANTOS, 2003. PALLAS, 2008.

