

ERÊ, O ARQUÉTIPO DA CRIANÇA DIVINA NA UMBANDA: uma leitura a partir dos complexos culturais

***ERÊ, THE ARCHETYPE OF THE DIVINE CHILD IN UMBANDA:
a reading based on cultural complexes***

***ERÊ, EL ARQUETIPO DEL NIÑO DIVINO EN UMBANDA:
una lectura desde los complejos culturales***

Sônia Regina Corrêa Lages*

Universidade Federal de Juiz de Fora.
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião.
Juiz de Fora, MG, Brasil.
E-mail: soniarclages@gmail.com
ORCID: [0000-0003-4141-4683](https://orcid.org/0000-0003-4141-4683)

RESUMO

As pessoas filiadas ao campo religioso umbandista agregam em seu panteão espíritos de antepassados marginalizados que retornam aos terreiros para fazer caridade e orientar seus adeptos em suas aflições cotidianas. Dentre esses espíritos se destaca o da Criança, também chamado de Erê. Essa entidade encarna a memória das violências que as crianças sofreram ao longo da história até os dias de hoje. A partir desse contexto, e da teoria dos Complexos Culturais, o objetivo é analisar de que forma estes complexos foram organizados na Umbanda, e se viabilizam a expressão da imagem arquetípica da Criança Divina, o que possibilita refazer, de forma simbólica, a trajetória da infância violentada. O método utilizado foi orientado pelos pressupostos da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, e de outros autores que representam a Teoria dos Complexos Culturais, como Samuel Kimbles, Thomas Singer, Catherine Kaplinsk, Murray Stein. Os resultados desse ensaio apontam para a possibilidade da entidade da Criança atuar como transmissor de uma fonte de energia psíquica caracterizada pela futuridade e pela invencibilidade heroica e divina, tendo esse símbolo religioso a potencialidade de tornar resilientes os adeptos diante das opressões recebidas e diante de suas questões espirituais, contribuindo com a sua saúde mental.

Palavras-chave: Arquétipo da Criança; Umbanda; Erê; Complexos culturais.

ABSTRACT

People affiliated with the Umbanda religious field include in their pantheon spirits of marginalized ancestors who return to the terreiros to do charity work and guide their followers in their daily afflictions. Among these spirits, the Child, also called Erê, stands out. This entity embodies the memory of the violence that children have suffered throughout history up until the present day. Based on this context and the theory of Cultural Complexes, the objective is to analyze how these complexes were organized in Umbanda and whether they enable the expression of the archetypal image of the Divine Child, which makes it possible to recreate, in a symbolic way, the trajectory of

* Doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre em Ciência da Religião e graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

a violent childhood. The method used was guided by the assumptions of Carl Gustav Jung's Analytical Psychology and other authors who represent the Theory of Cultural Complexes, such as Samuel Kimbles, Thomas Singer, Catherine Kaplinsk, and Murray Stein. The results of the research point to the possibility of the Child entity acting as a transmitter of a source of psychic energy characterized by futurity and heroic and divine invincibility, with this religious symbol having the potential to make followers resilient in the face of oppression and in the face of their spiritual issues, contributing to their mental health.

Keywords: Child Archetype; Umbanda; Erê; Cultural complexes.

RESUMEN

Las personas afiliadas al campo religioso Umbanda incluyen en su panteón espíritus de antepasados marginados que regresan a los terreiros para hacer obras de caridad y guiar a sus seguidores en sus aflicciones diarias. Entre estos espíritus destaca el Niño, también llamado Erê. Esta entidad encarna la memoria de la violencia que han sufrido los niños a lo largo de la historia hasta nuestros días. A partir de este contexto, y de la teoría de los Complejos Culturales, el objetivo es analizar cómo estos complejos se organizaron en Umbanda, y si ellos posibilitan la expresión de la imagen arquetípica del Divino Niño, lo que posibilita recrear, de forma simbólica, la trayectoria de una infancia violenta. El método utilizado estuvo guiado por los supuestos de la Psicología Analítica de Carl Gustav Jung, y otros autores que representan la Teoría de los Complejos Culturales, como Samuel Kimbles, Thomas Singer, Catherine Kaplinsk, Murray Stein. Los resultados de la investigación apuntan a la posibilidad de que la entidad Niño actúe como transmisor de una fuente de energía psíquica caracterizada por la futuribilidad y la invencibilidad heroica y divina, teniendo este símbolo religioso el potencial de hacer que los seguidores sean resilientes frente a la opresión y frente a sus problemas espirituales, contribuyendo a su salud mental.

Palabras clave: Arquetipo del Niño; Umbanda; Erê; Complejos culturales.

1 INTRODUÇÃO

A umbanda é uma religião de matriz africana, cujas raízes se encontram na tradição banto, se caracterizando pela incorporação de espíritos ancestrais que transitam entre esse mundo e o sobrenatural, e que descem nos terreiros com a finalidade de ajudar seus filhos de fé. Ela reflete as condições sociais do povo brasileiro integrando em seus fundamentos elementos de outras expressões religiosas como o kardecismo, o catolicismo, as tradições africanas e as religiões dos povos originários, os indígenas.

Organizada de forma mais preponderante na região sudeste do Brasil, por volta dos anos 50 já tinha se consolidado como religião aberta a todos, não importando as distinções de raça, etnia, classe social, gênero, orientação sexual, e se expandiu em São Paulo e Rio de Janeiro, estando presente hoje em todo o território nacional.

É considerada uma religião genuinamente brasileira uma vez que integra seu panteão uma grande variedade de personagens nacionais, tendo como pilar as entidades consideradas como sendo de luz, os Pretos e Pretas velhos, que de maneira geral representam os antigos escravizados; os Caboclos e as Caboclas, espíritos de indígenas e

peças pobres do norte e nordeste brasileiro, e as Crianças ou Erês. Uma série de outros espíritos representantes da marginalidade social também compõem o panteão umbandista, como os Baianos, o Povo do Oriente, os Marujos e Marinheiros, os Ciganos, os malandros, as prostitutas. Estes últimos fazem parte da chamada Linha de Esquerda da Umbanda, posteriormente denominada de Quimbanda, onde está presente o Povo da Rua, que é liderado por Exu e Pombagira. A Umbanda, pois, se configura a partir desses dois universos, o dos espíritos de luz que seguem a ordem, e os da desordem, que se contrapõem à sociedade normativa.

A colonização e a diáspora negra trouxeram intensos sofrimentos à população escravizada que continuou buscando e recebendo dos deuses, das deusas e dos espíritos ancestrais força espiritual para que pudessem sobreviver e enfrentar as mazelas causadas ao povo negro. O racismo religioso também se fez presente desde a formação desse campo religioso no Brasil. Foram muitas as perseguições e violências promovidas pelo Estado através do aparato policial e do judiciário. Estas violências perduram até os dias de hoje, por parte de determinadas igrejas cristãs e por parte de grupos sociais conservadores e fundamentalistas. As agressões acontecem através dos ataques aos terreiros com a destruição dos objetos de culto, e através da demonização da religião e de seus devotos (Moraes, 2021; Nogueira, 2020; Malandrino, 2010).

O racismo hierarquiza a sociedade brasileira, e espelho disto é que em todas as esferas da vida o povo preto ocupa as piores condições de vida. A maior vitória do racismo, como informa Silva (2017), está em sua dimensão psicológica, “na medida em que sua lógica é invisibilizar, criminalizar, subalternizar, inferiorizar pessoas, grupos e povos, reduzindo-os a uma condição sub-humana” (Silva, 2017, p. 82). As agressões são cotidianas, e a discriminação alcança crianças, jovens, adultos e idosos, por sua cor preta ou mestiça. Os efeitos das humilhações, da marginalização social, da desqualificação, da inferiorização, dos constrangimentos contínuos e diários causam danos à saúde física e mental, afetando a subjetividade e a identidade das pessoas adeptas desse campo religioso.

As comunidades tradicionais de terreiro resistiram aos ataques e perseguições, se mantiveram e oferecem aos seus fiéis um espaço onde vivenciam sua devoção aos orixás no Candomblé, e aos guias espirituais, na Umbanda. O terreiro é, portanto, um espaço de resistência cultural, de fortalecimento da identidade afro-brasileira e de tratamento da saúde (Nascimento, 2022; Mariosa; Lages, 2022; Lages, 2020; Santos; Almeida, 2018; Mandarin; Gomberg, 2013; Montero, 1985).

A partir desse contexto, o presente trabalho parte de um estudo teórico fundado na

Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung (1875/1961) (1986; 1988; 2000), e outros autores representativos da Teoria dos Complexos Culturais, como Samuel Kimbles (2020), Thomas Singer (2019; 2020; 2021;2022), Catherine Kaplinsk (2019), Murray Stein (2019), dentre outros, e tem como objetivo destacar a entidade espiritual da Criança, concebida como uma imagem arquetípica que se apresenta como o espírito de Erê na Umbanda, e analisar sua relação com os complexos culturais, considerando a possibilidade dessa religiosidade oferecer um repertório simbólico importante para a manutenção da saúde mental dos seus filhos de fé.

Quanto ao método, trata-se de um ensaio teórico, de natureza qualitativa, que se fundamenta na psicologia de Carl Gustav Jung e nos desenvolvimentos posteriores que o conceito de complexos culturais veio a adquirir. Sem o objetivo de produzir dados empíricos, realiza uma análise conceitual de caráter interpretativo e crítico-reflexivo.

Após a delimitação do conceito clássico de complexos culturais no pensamento de Jung foram mapeadas as convergências, as tensões e os deslocamentos à tradição junguiana. Em seguida, procedeu-se à aplicação interpretativa do conceito de complexo cultural ao campo das religiões afro-brasileiras, com a análise incidindo sobre as estruturas míticas-simbólicas, sobre a ancestralidade e os processos de marginalização histórica, e sobre a dimensão ritual como espaço de elaboração psíquica.

A partir disto, foram eleitas as seguintes categorias de análise: memória coletiva e ancestralidade; trauma histórico devido à diáspora e escravização; ritual como proporcionando elaboração psíquica, e identidade religiosa como resistência simbólica.

O presente ensaio teórico pretende contribuir com a abertura de futuras investigações que venham testar ou aprofundar as proposições aqui formuladas, estimulando pesquisas sobre a aplicação da teoria dos complexos culturais com relação ao diverso campo religioso do Brasil.

2 ERÊ, A CRIANÇA DIVINA

As Crianças, também denominadas de Erês, ou Ibejadas ou Dois-Dois, ou Doum, são entidades infantis sagradas associadas a São Cosme, Damião e Doum, que juntamente com as caboclas e caboclos, pretos e pretas velhos, exus e pombagiras compõem o campo religioso umbandista. Existe uma polissemia quanto aos termos, que varia de terreiro para terreiro, eles podem se referir às crianças que desencarnaram ou podem se referir à manifestação de espíritos evoluídos. Erês pode também ser acionado para distinguir a Umbanda do

Candomblé, uma vez neste último o termo se refere a um estágio do transe na incorporação de um Orixá, e é por meio dessa entidade que a divindade expressa sua vontade ao iniciado. Já na Umbanda, as Crianças constituem uma falange de espíritos que são comandados pelos Santos Cosme e Damião (Capone, 2020; Freitas, 2022).

Festejados no Brasil no dia 27 de setembro, em todo o território nacional, Cosme e Damião são celebrados nas igrejas católicas, nos terreiros de Candomblé e na Umbanda. E de forma geral, mesmo sem saber exatamente as razões de tanta movimentação, adultos distribuem saquinhos de balas e doces para as crianças, que muitas vezes batem às portas das casas esperando, com grande entusiasmo, receber as guloseimas. Na Umbanda, eles são representados como meninos, vestidos com roupas iguais, portam um gorro, e carregam uma caixa e um ramo de palma. Às vezes aparece uma terceira figura, conhecida como Doum, que seria um irmão mais jovem dos gêmeos.

De origem europeia, o culto a Cosme e Damião remonta ao século XVIII, na Itália, e a narrativa mítica conta que eles eram médicos que curavam pessoas e animais, gratuitamente, durante a vida, e que continuaram nessa missão depois de mortos. Eles eram convocados para a cura de muitas doenças, mas na maioria das vezes por mulheres que pediam proteção no parto ou para dar-lhes filhos, consolidando sua atuação na fertilidade e na maternidade. No Brasil, eles estão presentes desde o início da colonização portuguesa, e acabaram por serem reinterpretados a partir do encontro com a cosmologia africana com referência aos Ibejis (Capone, 2020).

Tanto para os bantos, como para os jejes e iorubás, a gemelaridade encontra pouso em seus *itans*. Entre os iorubás, Ibeji é a divindade gêmea; entre os jejes, Hoho é a denominação dos gêmeos, e entre os bantos as Mabaças são seres sobrenaturais (Mourão, 2020).

Nas narrativas míticas iorubás os Ibejis e Idoú são filhos de Oiá e de Oxóssi, mas um dia Oiá os abandonou, e Oxum assumiu a criação das crianças. Em outra versão, os Ibejis são filhos de Iemanjá, e numa brincadeira numa cachoeira, um deles se afogou. Desesperada Iemanjá suplica a Orunmilá, o Deus Supremo, que traga seu filho de volta para que pudessem brincar juntos como antes, e com piedade ele transforma ambos em estatuetas de madeira, ordenando que jamais se separariam, e que brincariam juntos eternamente. A ligação com a morte e a rejeição estão presente em outros itans, em que são filhos de Oxum: Taió, Caiandê e Idoú. Três filhos eram demais para a Orixá cuidar, não lhe davam paz, e mandou o mais novo embora. Idoú ficou triste e foi viver ora na cabeça de um, ora na cabeça do outro irmão. No entanto, Oxum descobriu a estratégia do filho mais novo, e numa

consulta a Orunmilá, soube que um dos filhos, que no momento estava com Idoú na cabeça, deveria morrer. E assim fez. O gêmeo que sobreviveu não desistiu do irmão, o desenterrou e o amarrou em seu próprio corpo. Desde então, andam juntos (Prandi, 2001).

Mas os Ibejis também enganam a morte. Diz o *itan* que os gêmeos, filhos de Oxum, mas criados por Iemanjá, viviam se divertindo, e naquela mesma época a Morte, Icu, colocou armadilhas em todos os lugares e as pessoas começaram a morrer. O terror se alastrou e ninguém que foi convocado conseguiu impedir Icu de suas intenções. No entanto, os Ibejis armaram um plano. Um deles começou a tocar um pequeno tambor, e a Morte se encantou e começou a dançar. Quando um cansava, trocava de posição com o irmão, que continuava a tocar. E ela dançava e dançava, sem parar. Um dia, exausta, suplicou que parassem, e fez um trato com os gêmeos, eles parariam de tocar e ela retiraria todas as armadilhas. Foi assim que os Ibeji enganaram a morte (Prandi, 2001).

A relação com a salvação também se faz presente no mito que relata que a seca chegou trazendo a morte para todo o povoado. Os Ibejis brincavam fazendo buracos no chão, mas no fundo procuravam água no chão, o que acabaram encontrando, matando a sede das pessoas (Prandi, 2001). Nos *itans* a dualidade é uma constante, seja na gemelaridade, seja na dupla maternidade, em que estão presentes as orixás Oxum e Iemanjá, e também o tema da morte e da salvação. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

No Brasil, o culto aos Ibejis encontrou na devoção aos santos católicos Cosme e Damião sua expressão. Imagens produzidas desde o século XVIII até hoje mostram as transformações que os santos sofreram ao se encontrarem com a cosmologia africana dos Ibejis. O mito dos gêmeos sagrados negros fez com que os médicos adultos se dobrassem diante dos traços da infância, e até ganharam um irmão, o Idoú, que se tornou Doum em terras brasileiras (Mourão, 2020).

Santos do século III, nascidos em Egéia, uma região da Arábia, Cosme e Damião, eram órfãos de pai, que o perderam ainda pequenos. Com uma forte fé a Deus, curavam pessoas e animais. O ritual de cura tinha início com uma oração e depois de se informar sobre qual o mal que acometia a pessoa, faziam um sinal da cruz sobre o doente, e sem necessidade de remédios o enfermo se curava. Esses atos caridosos convertiam as pessoas ao cristianismo, e isso incomodou o imperador Diocleciano (reinado de 284 a 305 d.C.), que os considerou inimigos dos deuses. Relata uma das versões do mito que foram apedrejados e decapitados. Seus corpos foram enterrados juntos em Ciro, na Síria, e posteriormente, no século VI, levados para Roma, sendo o seu culto introduzido no catolicismo pelo Papa São Félix (526-536), dando início à veneração dos santos, concretizada a partir da inauguração da basílica

erguida para Cosme e Damião (Dias, 2017).

A devoção aos santos, médicos e mártires, se espalhou por toda a Europa. De Portugal a devoção chegou ao Brasil, e data de 1535 a construção de uma igreja destinada aos santos, na cidade de Igarassu, em Pernambuco. Mas será na Bahia que a devoção será mais intensa. A popularidade dos santos na cidade de Salvador deve-se ao fato de ali ter sido inaugurada a primeira academia de medicina no Brasil, no século XVIII. A fé nos gêmeos também encontrou expressão no Candomblé baiano, que inclusive distribui para as crianças no dia de Cosme e Damião, o caruru, feito de quiabo e camarão. O quiabo, alimento trazido pelos africanos, teria propriedades medicinais e curativas (Dias, 2017).

Chamamos atenção aqui para quatro elementos que possibilitam a aproximação entre os jovens médicos Cosme e Damião e os Ibejis africanos: 1) O sofrimento pela separação de um dos progenitores. A orfandade por parte do pai, no caso dos médicos, e o abandono pela mãe no caso dos Ibejis. 2) O poder da salvação. Nas narrativas míticas, os Ibejis salvam toda uma cidade de Iku, a Morte, e uma outra cidade, da seca. Já Cosme e Damião são médicos e salvam também os corpos doentes como as almas, a partir da conversão ao cristianismo. 3) A presença da morte. Os médicos gêmeos morreram por apedrejamento e decapitação, e um dos irmãos africanos morreu afogado. 4) A eterna companhia dos irmãos gêmeos, seja no mito dos médicos quando são enterrados juntos, seja no *itan* iorubá, em que Orunmilá faz duas estatuetas de madeira e determina que nunca mais os irmãos irão se separar.

Os mitos para Eliade (1972) revelam que o ser humano e a vida possuem uma origem, uma história significativa e exemplar, que de tempos em tempos é revivida, suspendendo o tempo ordinário e passando a viver no tempo em que o evento aconteceu pela primeira vez. Reviver esse tempo nos rituais é reintegrá-lo, o mais frequentemente possível na vida cotidiana. Ou, ainda, o mito, como uma linguagem religiosa, narra uma realidade vivida outrora, à qual se recorre sempre, para significar as ações humanas, para interagir socialmente, para narrar algo, para orientar toda uma comunidade em todos os âmbitos da vida, ou para conseguir algo (Eller, 2018).

Para a psicologia de Jung (1986), os mitos dos povos são de fundamental importância, uma vez que eles são expressões do inconsciente coletivo. A mitologia seria “uma espécie de projeção do inconsciente coletivo”. Segue ele dizendo que os conteúdos do inconsciente coletivo “são o resultado do funcionamento psíquico de toda a nossa ancestralidade, em sua totalidade elas compõem uma imagem natural do mundo (...)” (Jung, 1986, p. 326). Essas imagens são míticas, e, portanto, simbólicas. Toda mitologia provém dessa matriz de experiência, assim como todas as ideias futuras a respeito do mundo e do ser humano

provirão das experiências humanas com tudo o que se relaciona com ela. Mas essas imagens não são revelações em si mesmas, elas são um “material bruto, que, para adquirir um sentido, precisa ainda de ser traduzido na linguagem do presente.” (Jung, 1986, p. 326). Para o autor, a Psicologia Analítica é uma reação contra uma racionalização exagerada da consciência, que aparta os seres humanos da natureza, de sua história natural, que os transpõe para um período de tempo circunscrito entre seu nascimento e sua morte. É necessária uma cosmovisão que ajude os seres humanos a entrar em harmonia com ser humano histórico que habita cada pessoa, que não seja abafada para uma consciência que a tudo racionaliza.

Retomando o tema do presente artigo, o de estudar a presença da entidade Criança, ou Erê, na Umbanda, é possível fazer uma leitura sob a perspectiva junguiana de tal divindade, considerando que não nos referimos a uma criança real em particular, portadora de uma biografia, e sim, a um arquétipo, à uma etapa da experiência humana em sua existência, e que encontrou na divindade sua expressão. Assim os elementos comuns apresentados, acima, nos mitos de Cosme e Damião e os Ibejis africanos podem ser compreendidos como caracterizando determinadas experiências humanas na infância, em seu desamparo, abandono e morte, e que se expressam nas religiões, e no caso aqui, nos Erês.

Mas não há como analisar tal expressão sem considerar o contexto em que ela aparece no panteão umbandista, uma religião reconhecida por integrar várias figuras brasileiras marginalizadas socialmente, e sacralizá-las: escravizados, ciganos, indígenas, caboclos, boiadeiros, prostitutas, malandros. Toda essa marginalia sagrada encontrou expressão nos terreiros umbandistas de diferentes formas, uns com mais influência católica e kardecista, expulsando Exus e Pomba-giras, espíritos transgressores, rebeldes, em alguns terreiros associados ao demônio do cristianismo, outros nem tanto, abrindo as giras para festejar tais entidades. Integra aqui, os espíritos de crianças desencarnadas, que também correspondem à uma parcela da sociedade marginalizada que foi sacralizada. Considerado este contexto cultural, a seguir nos propomos a compreendê-la a partir da psicologia de Carl Gustav Jung (1986, 1988, 2000) e dos autores que se debruçam sobre o conceito de complexos culturais, dentre outros, Samuel Kimbles (2020), Thomas Singer (2019, 2020, 2021, 2022), Catherine Kaplinsk (2019) e Murray Stein (2019).

3 OS COMPLEXOS CULTURAIS E OS ERÊS NA UMBANDA

Para Jung (2000), o inconsciente não se restringe apenas à instância psíquica que é guardiã das experiências pessoais que foram adquiridas e posteriormente esquecidas ou reprimidas, a que ele chamou de inconsciente pessoal, mas também existe uma instância a que ele denominou de inconsciente coletivo, cujos conteúdos nunca estiveram na consciência pessoal, e portanto não foram adquiridos individualmente, mas tem base instintiva e deve sua existência às experiências herdadas de todos os seres humanos, de todos os povos, atribuindo, pois, à psique, uma base coletiva. Enquanto o “inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de complexos, o inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos” (Jung, 2000, p. 53).

O conceito de arquétipo é indispensável à ideia de inconsciente coletivo, indica a existência de determinados conteúdos na psique que estão em todo o tempo e lugar, estes conteúdos se expressam em imagens arquetípicas. Há tantos arquétipos quanto as situações típicas na vida, e foram impressos na psique devido às várias repetições das diversas e diferentes experiências ao longo da história da civilização humana. No entanto, essas experiências não foram imprimidas “sob a forma de imagens preenchidas de um conteúdo, mas precipuamente apenas *formas sem conteúdo*, representando a mera possibilidade de um determinado tipo de ação e percepção” (Jung, 2000, p. 58, parágrafo 99).

O arquétipo pertence à economia psíquica de uma pessoa, e “não pode ser explicado de qualquer forma, somente da forma indicada pelo respectivo indivíduo” (Jung, 1986, p. 276). E, ainda, “qualquer arquétipo se torna consciente a partir do momento em que é representado e por essa razão difere, de maneira que não é possível determinar, daquilo que deu origem a essa representação” (Jung, 1986, p. 150). Por sua vez, as representações, o conteúdo arquetípico, chegam à consciência na forma de imagens arquetípicas, os símbolos, e isto quer dizer que será a experiência cultural do sujeito que irá preenchê-las. Os símbolos dizem respeito a um determinado contexto cultural, passam por transformações ao longo da história humana, e se tornam representações coletivas de determinado povo.

Dentre a pluralidade de arquétipos que relatam as experiências humanas, está o arquétipo da criança, ela é um sistema que funciona para “compensar ou corrigir as unilateralidades ou extravagâncias da consciência” (Jung, 2000, p. 163). E se a criança é fator psicológico de correção, como diz Hillman (1978), é necessário trazer de volta a criança e lhe perguntar o que ela tem a dizer à consciência.

Para Jung, a criança é tudo aquilo que é enjeitado, abandonado, e ao mesmo tempo

“o divinamente poderoso, o começo insignificante e incerto, e fim triunfante” (2000, p. 178-179), é um fator imponderável que constitui o valor ou desvalor de uma personalidade. O autor nos informa sobre algumas características da criança arquetípica, e receberão destaque aqui duas delas: a futuridade e a invencibilidade heroica e divina. Hillman (1978) acrescenta uma outra, retirada da tradição cristã, em que a criança está relacionada com tudo que é “simples, ingênuo, pobre, comum – o órfão – da sociedade e da psique” (Hillman, 1978, p. 26), como na linguagem dos Evangelhos em que a criança significa o marginal, a pré-condição da salvação.

A futuridade diz respeito ao desenvolvimento no futuro, é a possibilidade de transformação da personalidade, e no processo de individuação “se refere à síntese dos elementos conscientes e inconscientes da personalidade. É, portanto, um símbolo de unificação de opostos” (Jung, 2000, p. 165). Quanto ao aspecto heroico, o arquétipo da criança faz referência ao nascimento miraculoso e às adversidades da primeira infância, como o abandono e o perigo da perseguição. E, ainda, o motivo da insignificância, do estar exposto a, procura representar a precariedade da existência psíquica da totalidade. Nas palavras do autor:

Caracteriza, também, a impotência, o desamparo daquele impulso de vida o qual obriga tudo o que cresce a obedecer à lei da máxima auto realização; nesse processo as influências do ambiente colocam os maiores e mais diversos obstáculos, dificultando o caminho da individuação (Jung, 2000, p. 167).

Um outro aspecto que Jung chama atenção é para o paradoxo em todos os mitos da criança, pelo fato dela estar constantemente ameaçada, mas possuindo forças que ultrapassam a medida humana. Isso deve à razão dela “ser insignificante por um lado, isto é, desconhecida, apenas uma criança, mas por outro, divina” (Jung, 2000, p. 170-171). Isto quer dizer que a criança é uma personificação das forças vitais. Ela é dotada de um poder superior que nasce do inconsciente, e representa o mais forte impulso do ser, a autorrealização.

Por sua vez, Hillman (1978) destaca as situações em que a criança abandonada é chamada de volta: as circunstâncias inusitadas que constelam emoções fortes, a fantasia da novidade absoluta no mundo que se pode fazer o que quer e quando quiser, a paixão repentina, a doença grave, ou ela é evocada para situações em que não estamos preparados, e a resposta é teimosia, lágrimas, petulância. O conteúdo do abandono se expressa no choro interior, no pedido de socorro, e que alcança sua representação em diferentes formas: me ajudem, me aceitem como eu sou, me apoie, não me deixe sozinho, não vá embora, me diga

o que fazer, me ama: “Oriente-me, diga-me o que fazer e como. Ou leve-me e guarde-me. Ou o grito das profundezas: deixe-me só, inteiramente só; apenas me deixe em paz” (Hillman, 1978, p.33).

Assim, o arquétipo da criança ferida se expressou na Umbanda através de uma imagem arquetípica, representada pelo símbolo da entidade espiritual da Criança ou Erê. Tal símbolo diz respeito à experiência humana da infância em comunidades marginalizadas, que encontraram nos terreiros de Umbanda o ambiente para expressar o choro ancestral, que vem de longe, de Aruanda, a terra mítica, a Terra Mãe, lugar de onde saíram e para onde vão retornar o povo da diáspora negra, tal qual expresso no ponto cantado dos Erês, muito comum no momento da evocação da entidade sagrada para descer no terreiro: “Quando a lua brilha no céu, clareia a Umbanda, clareia a Ibejada, que vem lá de Aruanda.” (Escola Batuque de Lei, 2017).

Essas entidades crianças, meninos e meninas, descem no terreiro através da incorporação com diferentes nomes: Mariazinha, Joãozinho, Estrelinha, Caboclo Mirim, Aninha, Rosinha do Mangue, Flechinha de Ouro, Arquinho de Ouro, Ritinha, dentre vários outros nomes. Elas usam roupas de crianças, com diferentes cores, as meninas usam fitas no cabelo, carregam objetos como bonecas, bolas, carrinhos, em uma das mãos carregam pirulitos ou outros doces. Elas são celebradas nos terreiros de Umbanda, no dia 27 de setembro de todo ano, referência a São Cosme e Damião, mas dependendo do terreiro as festas podem acontecer no dia 12 de outubro, quando é comemorado nacionalmente o Dia das Crianças, ou ainda, no dia de São Crispin e São Crispiniano, santos gêmeos, no dia 25 de outubro (Freitas, 2019).

O comportamento dos espíritos infantis é o típico das crianças, brincam o tempo todo, causam confusões, o que acaba sendo necessário a intervenção dos cambones (as pessoas que ainda estão em desenvolvimento mediúnico e que auxiliam nas atividades), correm de um lado para o outro, caem, fazem cara de choro, continuam pulando. Enfim, toda uma performance que remete ao imaginário do mundo da infância, e que é comum a todas as pessoas presentes.

Por infância aqui, compartilharemos do pensamento de Hillman (1978). Diz ele que um mundo à parte foi criado, com quartos de crianças, roupas e brinquedos de crianças, livros, música, babás, médicos de crianças, distanciando esse mundo, daquele dos adultos. Mas para o autor, a infância seria uma região da psique, e que não se refere a crianças reais, e sim “a uma modalidade de existência, de percepção e de emoção, e que insistimos em dizer que diz respeito a crianças reais e “assim construímos com elas um mundo conforme nossa

necessidade de situar essa infância dentro da realidade” (Hillman, 1978, p. 24). As crianças são personificações dos começos, o arquétipo da Criança, que realiza seus trabalhos no interior da psique. Ou nas palavras de Jung, o motivo da criança representa meio pelos quais se expressa um fato psíquico, e “O exercício religioso, isto é, a repetição das palavras e do ritual do acontecimento mítico tem por isso a finalidade trazer a imagem da infância e tudo o que está ligado diante dos olhos da consciência, com o objetivo de não romper a conexão com o estado originário” (Jung, 2000, p. 163).

Não se pode, portanto, perder de vista, o valor e sentido que a cultura confere à imagem simbólica. Jung (1986) exemplifica tal postulado com o símbolo da cruz. Ela só poderá ser interpretada, no sentido cristão, pois a cruz é uma experiência do mundo ocidental cristão. O autor, pois, enfatiza a importância da cultura para a compreensão dos sujeitos e de fenômenos, como o religioso.

Mas apesar de Jung ter enfatizado a importância da cultura, são outros autores que irão aprofundar a teoria junguiana quanto ao aspecto cultural da psique, de fundamental importância para a análise dos movimentos sociais e dos coletivos, e que é denominado de complexos culturais.

Para Jung (1986), o complexo afetivo é um componente do inconsciente pessoal, “a imagem de uma determinada situação psíquica, de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência” (Jung, 1986, p. 31). Essa imagem, além de carregada de emoção, possui certa autonomia, se aglomera em torno de um núcleo arquetípico e atua na psique individual, fazendo com que a pessoa não atue no mundo de forma consciente, reflexiva e criativa, tendendo a manter um padrão. Os complexos são formadores da individualidade, e em muitos casos têm efeitos duradouros na personalidade devido às experiências marcantes pelas quais determinada pessoa passou. Eles se expressam através de sintomas, dos sonhos, e são a via para acesso ao inconsciente pessoal e coletivo, dado que todo complexo pessoal tem uma base arquetípica.

Singer e Kaplinsk (2019) expandem o conceito de complexo e afirmam a existência de outro nível de complexos, que também são carregados de emoção e se aglomeram em torno de um núcleo arquetípico, só que aqui eles atuam na psique do grupo (e dentro do indivíduo no nível grupal de sua psique), ou seja, existem forças grupais na psique. Nas palavras dos autores:

Complexos culturais são baseados em experiências históricas frequentemente repetidas que se enraizaram na psique coletiva de um grupo ou nas psiques individuais de um grupo, e se expressam valores arquetípicos para o grupo. Desse modo, os complexos culturais podem

ser pensados como os blocos de construção fundamentais de uma sociologia interior (Singer; Kaplinsk, 2019, p. 60)

Mas essa sociologia a que se refere Singer e Kaplinsk, nada tem a ver com cientificidade ou objetividade, na descrição de classes sociais ou grupos, e sim com uma sociologia interior, é uma descrição de como a psique de pessoas e grupos filtraram suas experiências ancestrais. É a memória, a história, a psicologia e sociologia única do lugar, a economia, “e todos os outros fatores que contribuem para a vida de um grupo e seus complexos, e que, ao longo das gerações criaram uma *matrix* viva na qual uma psique individual toma forma” (Singer, 2021, p. 111). Para o autor, então, existe uma parte da psique que toma a forma de complexo cultural, um agregado autônomo e inconsciente, “carregado de memória, afetos, ideias, imagens e comportamentos que tendem a se agrupar em torno de um núcleo arquetípico e que são compartilhados por indivíduos dentro de um grupo” (Singer, 2021, p. 111).

Os complexos culturais organizam a vida do grupo, facilitam o relacionamento de um sujeito com um grupo, nação ou cultura específica, podem oferecer um senso de pertencimento, identidade e continuidade histórica, e contribuem com as experiências subjetivas. Mas embora os complexos culturais estejam positivamente envolvidos no senso de pertencimento da pessoa e sua identificação com o grupo de referência, ele pode gerar estereótipos, preconceitos e uma psicologia de alteridade ameaçadora. Todo grupo tem um arsenal de “imagens sobre aqueles que são diferentes. Esses diferentes são geralmente patologizados ou demonizados, mas raramente idealizados” (Singer, Kimbles, 2020, p. 272).

Os complexos culturais possuem memórias e emoções muito poderosas que são passadas de geração para geração. Eles se sacralizam e se incrustam de forma simultânea na psique individual e grupal, e se entrelaçam com outros complexos culturais de outros grupos de pessoas. Essa rede intrincada de conflitos e energias carregadas de complexos culturais divergentes foram as precondições para que os eventos humanos surjam com uma força aterradora e deflagam forças destrutivas maciças (Singer, Kaplinsky, 2019). Exemplo disto são as Primeira e Segunda Guerras Mundiais, os totalitarismos de Hitler e Stálin, o Holocausto e, na atualidade guerras entre os judeus e palestinos e todas as outras guerras e guerrilhas, e as violências cometidas contra negros, gays, mulheres, crianças, dentre outras.

Quanto à Umbanda, ela possibilita vivências de diferentes experiências históricas de grupos marginalizados socialmente e culturalmente, como acima já foi visto. E como a entidade da Criança faz parte da experiência religiosa umbandista, cabe refletir sobre a presença desse espírito infantil no panteão, e sobre que complexos culturais possibilitaram

a emergência dessa entidade no referido campo religioso da forma como ela se apresenta.

Num país de extremas desigualdades sociais, a história das crianças no Brasil é uma história triste de se contar, e remonta à chegada dos colonizadores em 1500 quando crianças, na função de grumetes ou pajens, ou de meninas órfãs, eram enviadas para a colônia para se casarem com os súditos da coroa. Eram crianças pobres, muitas vezes raptadas, na maioria judias, que atravessaram o Atlântico em condições inóspitas, sendo as últimas a se alimentar, vítimas de estupro por parte dos marinheiros, e esquecidas quando as embarcações enfrentavam os ataques piratas (Ramos, 2015).

A história das crianças no Brasil foi marcada pela violência, pelo abuso sexual, pela escravização, pelo abandono, e pela imposição dos valores e religião europeus. No Brasil colônia os jesuítas foram os encarregados de civilizar os indígenas, e com uma proposta educacional assentada no cristianismo para a conversão dos povos originários, teve início a segregação das crianças, que separadas da sua família, se juntavam às crianças órfãs trazidas de Portugal para receber os ensinamentos religiosos e hábitos europeus. As ações da Companhia de Jesus quinhentista propagavam a imagem de uma criança santa, mística, que deveria imitar o menino Jesus, exaltando valores que na verdade serviam para subjugar e controlar o comportamento das crianças (Del Priore, 2010).

Outra situação de extremo sofrimento foi a das crianças negras escravizadas. Góes e Florentino (2010) nos dizem que o número de crianças órfãs era assustador: até onze anos, oito crianças já não tinham pai nem mãe anotados nos inventários. As causas da orfandade eram variadas, morte dos pais e mães, doações de crianças, venda, fugas. Era uma luta constante para a sobrevivência: sem o aleitamento materno (pois o leite era para os filhos e filhas das mulheres brancas), sem a proteção dos pais e a estrutura familiar, eram as nascidas para o trabalho escravo.

Uma forma de remediar a situação de abandono dos infantes foi a Roda dos Expostos, criada no século VIII. Ela foi uma das instituições no país de mais longa vida, sobrevivendo a três grandes regimes da história. Foi criada na Colônia, multiplicou-se no período imperial, e se manteve até a República, sendo extinta definitivamente em 1950. A roda dos enjeitados foi a maneira de abrigar as crianças abandonadas pelas famílias, pela sociedade e pelo Estado, uma vez que era regida pela caridade das Santas Casas de Misericórdia, que recebiam as crianças enjeitadas, sem identificação, através de uma roda externa, uma janela, oferecendo-lhes acolhimento. A partir de 1860 já havia no Brasil inúmeras instituições para a infância desamparada, de caráter público ou particular nas cidades, como também foram fundadas colônias agrícolas de abrigamento. Surge, assim, um novo modelo de assistência,

a filantropia, atendendo as novas exigências sociais, políticas e econômicas do início do século XX (Marcílio, 2011).

O descaso do poder público, pois, no acolhimento à criança no Brasil está registrado ao longo da história, e foi marcada pelo assistencialismo e pela filantropia. Somente no início do século XX é que o Estado intervém de forma mais efetiva, inaugurando instituições públicas e privadas, mas com uma visão da criança e dos jovens como sendo problemas, como sendo menores, delinquentes, indivíduos originários de famílias desestruturadas, sem direitos. É a Constituição de 1988 que gera um novo olhar sobre essa parcela da sociedade tão negligenciada por séculos, garantindo o direito das crianças e dos adolescentes através do ECA - Estatuto da Criança e do Adolescente, considerando-os como sujeitos de direitos, e rompendo com o modelo punitivista que vigorou no Regime Militar (Marcílio, 2011).

No entanto, a situação das crianças e adolescentes no Brasil continua desafiadora, considerando as múltiplas dimensões que vão além da monetária e do despreparo das famílias em cuidar dos filhos. É no sentido da pobreza multidimensional, que é o resultado entre privações e exclusões, resultando num quadro muito grave. As privações englobam falta de moradia, de acesso ao saneamento básico, à água, a privação de renda, de acesso à informação, de educação e as mazelas do trabalho infantil. Associados às privações os dados mostram as desigualdades raciais, regionais, e de gênero. Esse tipo de pobreza multidimensional impacta as crianças que já vivem em estado de maior vulnerabilidade: as indígenas e as negras (Fundo das Nações Unidas para as Crianças, 2022). Podemos pensar na pobreza estrutural, social e psicológica das mães e pais.

O interesse aqui é vincular a memória da violenta história das crianças periféricas no Brasil com a sua presença na religiosidade umbandista, espaço, por excelência, do carrego histórico do colonialismo que até hoje paira sobre corpos e mentes, como diz Rufino (2020), que compreende as religiões afro-brasileiras como linguagem e experiências paridas num contexto de guerra colonial que opera gerando da morte biológica até o cárcere e aniquilação da diversidade. O autor observa as macumbas brasileiras como um arsenal de práticas de saberes, de tecnologias ancestrais e filosofias presentes em diferentes tradições comunitárias, e as conecta com a categoria de encantado, noção que comunica a ideia do que não morreu: “O encantamento acontece para firmar a vida enquanto continuidade, assim é antes de tudo uma percepção dos movimentos e travessias possíveis entre a multiplicidade de tempos, formas e linguagens para sentir o mundo” (Rufino, 2020, p. 56).

Nesse sentido, os Erês na Umbanda vencem o esquecimento, e transformam o trauma colonial, o descaso social, a negligência do Estado, em Crianças Divinas. Esquecer, perder a

experiência faz com que os sujeitos não reconheçam sua própria história e que não sejam capazes de compartilhar formas sociais de enfrentamento, seja religioso, político, econômico, geracional, racial, dentre outros. Hallwachs (2006) afirma que as experiências compartilhadas pelos grupos de referência constroem a memória coletiva onde o passado é sempre ressignificado, e é ela que mantém a trama da identidade individual e coletiva.

A memória das experiências das crianças marginalizadas, pois, sedimentou a vida psíquica de grupos sociais que vêm sofrendo diferentes violências ao longo da história brasileira, e que encontraram na imagem dos Erês a sua expressão. Nos deparamos aqui com um complexo cultural que tem um conteúdo específico e que diz respeito à forma como a infância foi tratada no país. A teoria do complexo cultural, como defende Singer (2021) leva em conta a história e a sociologia única do lugar, “com a ideia de que todas essas forças são combustíveis e alimento para o constante anseio da psique de construir uma narrativa de identidade num tempo e espaço particular” (Singer, 2021, p. 113).

Os complexos culturais, como nos informa Singer (2022), criam depósitos de memórias de autoafirmação e podem servir para “fornecer um forte senso de identidade cultural e pertença a um grupo que é essencial para uma sensação de bem-estar” (Singer, 2022, p. 114). A Umbanda, como foi visto acima, apesar das violências sofridas, foi capaz de se constituir como uma fonte religiosa que ofereceu a uma parcela da população brasileira elementos que contribuíram para a afirmação de uma identidade cultural que a abrigou das constantes ofensas por ser negro/a, ou pobre, ou gay, ou velho/a, ou prostituta, ou macumbeiro/a, ou umbandista, e que se espelham nas entidades que baixam no terreiro no momento da incorporação. Esse fato pode ser compreendido a partir da emergência histórica de uma defesa arquetípica do espírito do grupo. Singer e Kimbles (2020), analisando outros eventos históricos, marcados por violências, nos diz que grupos quando temem ser aniquilados, saem em defesa de seu espírito coletivo e encontram seu *daimon*, no sentido de uma força interna, intencional, teleológica, que impulsiona a coesão do grupo, e impulsiona o grupo a cumprir a sua vocação no mundo. Isto porque a psique tem como foco a sobrevivência, ela possui um mecanismo auto protetor que transforma a angústia do trauma em um medo administrável, quando as defesas do grupo são mobilizadas em nome de um sistema de autocuidado que é designado para proteger a criança divina ferida da identidade do grupo, bem como para proteger o ‘ego’ do grupo do senso aterrorizador da aniquilação iminente (Singer, Kimbles, 2020, p. 275).

Por outro lado, no extremo patológico, situações históricas traumáticas, que se perpetuam ao longo dos séculos, podem contribuir para a formação de um complexo cultural

que dispõe as defesas arquetípicas do espírito do grupo para fora, para a agressão a outros grupos ou dirigidas contra si mesmo.

No caso da Umbanda, podemos compreender a forma como os complexos culturais se organizaram na psique do grupo como sendo integradores, de defesa e protetores do grupo religioso. Alguns elementos, ao nosso ver, são importantes para essa forma de ordenação: a) o ferimento traumático da diáspora negra, a saída forçada da Mãe África; b) as tentativas de apagamento da cultura e da experiência religiosa de matriz africana; c) o racismo nas terras brasileiras; e) medo de aniquilação do espírito grupal; f) necessidade de manter a memória cultural e religiosa do grupo; g) necessidade de reconhecimento positivo da identidade cultural; h) necessidade de liberdade e de proteção da psique grupal através das entidades espirituais protetivas de Aruanda e dos povos indígenas.

Todos esses elementos são abarcados pela “confiança de estar sempre ligado a alguém”. Essa frase foi tomada de empréstimo do título da tese de Brígida Malandrino (2010), que buscou as raízes da tradição *bantú* na Umbanda, destacou o culto aos antepassados que eram os intermediários entre o Ser Supremo e os seres humanos, e evidenciou os projetos que foram construídos após a abolição da escravização que incluíam aspectos da tradição *bantú* – território, família e antepassados. A Umbanda resgatou os sentidos das estruturas de comunidade e o contato com os antepassados, oferecendo um senso de continuidade, a historicidade da identidade e um sentido para suas experiências sociais.

As entidades que transitam na Umbanda são espíritos de pessoas falecidas, possuem uma biografia, correspondem aos defuntos dentro da tradição *bantú*, que vivem depois da morte no mundo invisível como forças espirituais. Enquanto “força espiritual, o defunto ou o antepassado mantém uma relação com sua descendência: sua força vital pode estar presente nos seus descendentes.” (Malandrino, 2020, p. 331). Esses mortos-vivos na tradição *bantú* são espíritos de familiares, antepassados, que retornam para ajudar seus parentes, e representam a tentativa de dominar o caos espiritual.

Na Umbanda, a família desconstruída na diáspora é reconstituída pelos guias espirituais através da família de santo, que estruturou os terreiros, constituídos por pais, mães, avós e avôs, sendo carinhosamente chamados de Pai Francisco de Calunga, Vó Catarina, ou Tia Chica, por exemplo. Essa organização remete à experiência familiar *bantú*, onde há a ideia de família extensa, estabelecendo vínculos baseados em laços de parentesco religioso.

Não é intenção aqui nos estendermos sobre a tese de Malandrino (2010), mas

contextualizar o campo onde foi possível a ordenação dos complexos culturais da Umbanda e como possibilitaram que os Erês, imagem arquetípica, pudessem se manifestar nesse campo religioso como uma criança alegre, brincalhona, debochada, pirracenta, sincera, que chora e ri, que cai, levanta e brinca, como uma criança qualquer, apesar dos traumas históricos, de sua orfandade, de seu abandono, e com um saber, uma vez que atende os aflitos em suas demandas, e os orienta cheios de compaixão e caridade. Assim, diz um ponto cantado para os Erês, fazendo alusão a Cosme, Damião e Doum: “Ele foi doutor, Ele foi doutor. Ele me curou. Numa brincadeira que ele brincou, Ele me curou” (Passos, 2021, s/p).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reconstituição da família psíquica, a manutenção do espírito de comunidade, de compartilhamento do trauma, de resistência coletiva ao racismo religioso, a certeza *bantú* de que os ancestrais estarão sempre presentes nas jornadas dos seus filhos de fé, protegendo-os, conduzindo-os na vida espiritual, orientando-os, formaram a base das defesas arquetípicas do espírito do grupo umbandista. Esses elementos fizeram com que a Umbanda organizasse seus complexos culturais grupais de forma que os espíritos ancestrais marginalizados fossem sacralizados, o que confere o reconhecimento positivo da identidade religiosa umbandista e fortalece a subjetividade resistente a partir da religião desse campo religioso.

Dessa forma, a entidade sagrada da Criança pode ser compreendida como a imagem do arquétipo da Criança Divina, energia psíquica que conduz o processo de individuação de um grupo que, apesar dos traumas históricos, manifesta sua capacidade de ser alegre, de brincar, de resistir, de perdoar, de ser compassivo, de acolher as pessoas em suas aflições e orientá-las, como expressado no ponto cantado:

Corre, corre, pega-pega
pula-pula, amarelinha,
quero ver sua criança brincar,
vir aqui brincar com a minha.
Tem bala, tem bolo (ohh),
boneca, carrinho (ohh),
pra sua criança vir brincar.
(Escola Batuque de Lei, 2017)

Os Erês, pois, alicerçam o terreno psíquico dos grupos umbandistas, evocam a criança interior de cada filho de fé em suas forças potenciadoras de esperança e alegria.

REFERÊNCIAS

CAMBRAY, Joseph; CARTER, Linda. **Psicologia analítica: perspectivas contemporâneas em análise junguiana**. Petrópolis: Vozes, 2020.

CAPONE, Stefania. As crianças divinas: ibejis, erês e egbé orum nas religiões afro-atlânticas. *In*: MENEZES, Renata; FREITAS, Morena; BÁRTOLO, Lucas. **Doces santos: devoções a São Cosme e Damião**. Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2020. p. 287-324.

DEL PRIORE, Mary. **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010.

DIAS, Júlio César Tavares. **Cosme e Damião: aproximações e tensões no campo religioso brasileiro**. 2017. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELLER, Jack David. **Introdução à antropologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 2018.

ESCOLA BATUQUE DE LEI. **Ponto de erê/ibejada**, 2017. Disponível em: <https://batuquedelei.com.br/pontos-de-ere-ibejada/>. Acesso em: 25 jun. 2024.

FREITAS, Morena Barroso Martins. Comida de Criança: doces (e) ibejadas da Umbanda. **Religião, Sociedade e Cultura**, v. 42, n. 2, p. 67-91, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-85872022v42n2cap03>.

FREITAS, Morena Barroso Martins. **Doces de crianças: comida e ritual em giras de ibejadas**. Natal: Equatorial, 2019. DOI: <https://doi.org/10.21680/2446-5674.2019v6n11ID16527>.

FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA. **Pobreza multidimensional na infância e na adolescência**. 2022. Disponível em: https://www.unicef.org/brazil/media/26726/file/unicef_pobreza-multidimensional-na-infancia-e-adolescencia_2022.pdf. Acesso em: 15 abr. 2024.

GÓES, José Roberto; FLORENTINO, Manolo. Crianças escravas, crianças dos escravos. *In*: DEL PRIORE, Mary (org.). **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010. p. 407-436.

HALLWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HILLMAN, James. Abandonando a criança. *In*: HILLMAN, James. **Estudos de Psicologia Arquétipica**. Rio de Janeiro: Archiamé Ltda., 1978. p. 19-64.

JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica**. Petrópolis: Vozes, 1988. (OC, v. 8/1).

JUNG, Carl Gustav. **Natureza da Psique**. Petrópolis: Vozes, 1986. (OC, v. 8/2).

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos do inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000. (OC, v. 9/1).

LAGES, Sônia Regina Corrêa. Choro, riso, esperança e fé. Vovó Maria Conga sob o olhar de Carl Gustav Jung. *In*: LEMOS, Carolina Teles; FILHO, José Reinaldo Martins (org).

Religião, espiritualidade e saúde: Os sentidos do viver e do morrer. Belo Horizonte: Senso, 2020. p. 71-83.

MALANDRINO, Brígida Carla. **Há sempre confiança de se estar ligado a alguém**: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

MANDARINO, Ana Cristina Souza; GOMBERG, Estélio. Candomblé, corpos e poderes. **Perspectivas**, São Paulo, vol. 43, p. 199-217, 2013. Disponível em:

<https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/6618>. Acesso em: 03 maio 2024.

MARCÍLIO, Maria Luiza. A roda dos expostos e a criança abandonada na história do Brasil: 1726-1950. *In*: FREITAS, Marcos César (org.). **História social da infância no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2011. p. 53-80.

MARIOSIA, Gilmara Santos; LAGES, Sônia Regina Corrêa. Mulheres negras e resiliência: aprendendo com a Orixá Oxum. **INTERAÇÕES**, v. 17, n. 1, p. 34-53, 2022. DOI:

<https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2022v17n1p34-53>.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem**: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MORAES, Mariana Ramos. Intolerância, racismo e genocídio religioso do povo negro: pensando sobre as categorias afro-religiosas das políticas do terreiro. **Debates do Ner**, vol. 40, p. 137-162, 2021. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.120544>.

MOURÃO, Tadeu dos Santos. De médico a meninos: arte e cosmologias negras e a transformação de Cosme e Damião no Brasil. *In*: MENEZES, Renata; FREITAS, Morena; BÁRTOLO, Lucas (org.). **Doces santos**: devoções a São Cosme e Damião. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2020. p. 325-348.

NASCIMENTO, Wanderson Flor; SILVA, José Marmo. A saúde desde os terreiros: desafios da política nacional de saúde integral da população brasileira negra na perspectiva das religiões de matrizes africanas. **Revista Calundu**, vol. 6, n. 2, p. 5-18, 2022. DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v6i2.46421>.

NOGUEIRA, Sílvio. A verdade sobre a intolerância religiosa é branca: mais um dos tentáculos do racismo. *In*: CARNEIRO, Sueli (org.). **Intolerância Religiosa**: feminismos plurais. São Paulo: Jandaíra, 2020. p. 81-117.

PASSOS, Juliana. **Ponto de bejada: Ele foi doutor**. [S. l.]: YouTube, 8 set. 2021. 1 vídeo (2 min 30 s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=H4W_Cl5soVI. Acesso em: 10 abr. 2024.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Silva, Maria Lúcia. Racismo no Brasil: questões para a psicanalistas brasileiros. *In*: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia; ABUD, Cristiane Curi. **O racismo e o negro no**

Brasil: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 71-90.

RAMOS, Fábio Pestana. A história trágico-marítima das crianças nas embarcações portuguesas do século XVI. *In:* DEL PRIORE, Mary. **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2015. p. 19-54.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial:** fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.

RUFINO, Luiz. Casa de Caboclo: feitiço de brasilidade. **Revista Periferia**, vol. 12, n. 3, p. 53-66, 2020. DOI: <https://doi.org/10.12957/periferia.2020.55179>.

SANTOS, Guaraci Maximiano; ALMEIDA, Arthur Henrique Nogueira. Confluências bantu: multiplicidade, resistência e cura. **Revista Calundu**, vol. 2, n. 2, p. 6-29, 2018. DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i2.20571>.

SINGER, Thomas. A teoria do complexo cultural: modos científicos e mitopoéticos de conhecer. *In:* CAMBRAY, Joseph; SAWIN, Leslie (org.). **Pesquisa em Psicologia Analítica:** aplicações a partir da pesquisa científica, histórica e intercultural. Petrópolis: Vozes, 2021. p. 108-128.

SINGER, Thomas. Sobre os complexos culturais na psique de grupo e individual. *In:* PARISE, Carmen Lívia; SCANDIUCCI, Guilherme (org.). **Re-imaginando um lugar de escuta:** a pluralidade da clínica contemporânea e os complexos culturais. São Paulo: Sattva Editora, 2022. p. 104-139.

SINGER, Thomas; KAPLINSKY, Catherine. Complexos culturais em análise. *In:* STEIN, Murray (org.). **Psicanálise junguiana:** trabalhando no espírito de C. G. Jung. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 54-75.

SINGER, Thomas; KIMBLES, Samuel L. A teoria emergente dos complexos culturais. *In:* CAMBRAY, Joseph; CARTER, Linda (org.). **Psicologia analítica:** perspectivas contemporâneas em análise junguiana. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 254-291.

STEIN, Murray. **Psicanálise junguiana:** trabalhando no espírito de Jung. Petrópolis: Vozes, 2019.

Conflito de interesses: A autora declara não haver conflito de interesses.

Recebido em: 08-02-2025

Aprovado em: 10-06-2026

Editora de seção: Soraya Cristina Dias Ferreira